



TOMASZ JATIVA
UNIwersytet Warszawski

**PRACA I SŁOWA: HUMANIZM SOCJALISTYCZNY
KAROLA MARKSA
W ŚWIETLE FOUCAULTOWSKIEJ TEZY O KRESIE
CZŁOWIEKA**

Wprowadzenie

Celem poniższych rozważań będzie próba porównania metodologii filozoficznych Karola Marksa i Michela Foucaulta. Oby autorom przypisać należy kluczowe znaczenie we współczesnej refleksji krytycznej, jednakże stosunek, jaki zachodzić może między proponowanymi przez nich projektami badawczymi, wydaje się niejasny. Zarówno Marks, jak i Foucault wypracowali odmienne i w znacznym stopniu dystynktywne słowniki filozoficzne, choć z łatwością można stwierdzić, że łączy ich koncentracja na materialnym wymiarze życia społecznego oraz mechanizmach opresji. Obrazu sytuacji bynajmniej nie rozjaśnia to, że w pismach Foucaulta znaleźć można tak wypowiedzi wyrażające ostrą krytykę Marksa oraz jego niektórych kontynuatorów (w szczególności związanego freudomarksizmem Wilhelma Reicha), jak i passusy napisane pod wyraźną inspiracją czy to Marksowską, czy pochodzącą od wybranych marksistów (w szczególności Louisa Althussera).

Oś naszych rozważań wyznaczać będzie problem humanizmu Marksa, stanowiącego w przyjętej perspektywie podstawę nie tylko jego wczesnych, lecz również późnych pism. Humanizm ten miałby wyrażać się koncepcji pracy jako zapośredniczonej przez przyrodę drogi samoustanawiania się człowieka, w przyjętej przez młodego Marksa strategii krytyki kapitalizmu jako systemu alienującego ludzką istotę pracownika oraz w uznaniu komunizmu za jedyny ustrój, w którym

możliwa byłaby pełna realizacja ludzkiego potencjału. Pogląd ów wydaje się trzonem struktury teoretycznej Marksowskiego materializmu historycznego.

Myśl Foucaulta można natomiast określić jako antyhumanistyczną. Autor *Nadzorować i karać* wyrażał aprobatę dla Althussera, którego cenił jako odnowiciela marksizmu, w następujących słowach: „uwolnił tradycyjną interpretację marksistowską od ciężaru wszelkiego humanizmu, heglizmu i fenomenologii” (Foucault, 2000, s. 104). Dla Foucault podmiot nie ustanawia siebie w twórczej pracy, ale jest produkowany przez różnego typu dyskursy, praktyki i instytucje. Antyhumanizm Foucaulta wydaje się najbardziej widoczny w wieńczącej wywód zawarty w *Słowach i rzeczach* tezie o kresie człowieka, zgodnie z którą właściwe dziewiętnasto- i dwudziestowiecznej humanistyce pojęcie człowieka było jedynie przygodnym efektem głębokich przemian struktury europejskiego dyskursu poznawczego i jako takie zapewne zniknie z naszej mowy wraz z kolejnym cięciem epistemologicznym.

Mimo tych, jak się zdaje dość zasadniczych, rozbieżności, autorzy tacy, jak Étienne Balibar czy Michał Herer wskazywali na liczne podobieństwa łączące Marksowski materializm dialektyczny z Foucaultowskimi analizami (Balibar, 2005, s. 349; Herer, 2012, s. 246). Poniższe wywody dążyły będą do wykazania, że krytykowany przez Foucaulta humanizm nie jest w istocie tym humanizmem, który ożywił myśl Marksa i że faktycznie strategie poznawcze obu filozofów więcej łączy niż dzieli. Proponowane ujęcie tym natomiast będzie się różnić od perspektywy Balibara i Herera, że nie będzie się ono opierać na sugerowanej przez Althussera tezie, jakoby Marks dojrzały, Marks piszący *Kapitał*, miałby porzucić humanistyczne nastawienie cechujące jego wcześniejsze wypowiedzi (Althusser, 2009, s. 262).

Humanizm socjalistyczny Karola Marksa

György Lukács pisał w *Historii i świadomości klasowej*:

Jakoż na całym tym [kapitalistycznym – przyp. T.J.] szczeblu rozwojowym ludzkości nie ma takiego problemu, który w ostatecznej analizie nie odsyłałby do tej właśnie kwestii i którego rozwiązania zatem nie należałoby szukać w rozwiązaniu zagadki, jaką stanowi *struktura*

towarowa. Rzecz jasna, taką ogólność może problem ten osiągnąć tylko wtedy, gdy jego sformułowanie dojdzie do takiej rozległości i głębi, jaką ma w badaniach samego Marksa, gdy więc zagadnienie towaru wystąpi nie jako pewien li tylko cząstkowy problem, ani też nie jedynie jako centralny nawet problem ekonomii [...], lecz jako ośrodkowy problem kapitalistycznego społeczeństwa we wszelkich przejawach jego życia. Dopiero wtedy bowiem można w strukturze stosunku towarowego odnaleźć pierwowzór wszelkich form przedmiotowości oraz odpowiadających im form podmiotowości, jakie właściwe są społeczeństwu mieszczańskiemu (Lukács, 1988, s. 198-199).

Jak wskazuje węgierski marksista, dla zrozumienia pozycji teoretycznej Karola Marksa niezbędne jest przyjrzenie się przedstawianym przez tego autora analizom pojęć towaru i fetyszyzmu towarowego. W ujęciu Lukácsa pozwala to na wydobycie podstawowych założeń ontologicznych oraz epistemologicznych materializmu historycznego. Przypomnieć należy przy tym, że Lukács w okresie pracy nad *Historią i świadomością klasową* nie znał pism młodego Marksa z lat czterdziestych XIX wieku, w szczególności: *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych*, *Tez o Feuerbachu* oraz *Ideologii niemieckiej*¹. Lektura tych wczesnych tekstów pozwala nie tylko na dużo pełniejsze ujęcie filozoficznych założeń marksizmu, lecz także potwierdza Lukácsowskie przeświadczenie o kluczowym dla rekonstrukcji filozofii Marksa znaczeniu analiz towaru i fetyszyzmu towarowego jako podstawowych charakterystyk właściwej kapitalizmowi formy pracy.

Formuła fetyszyzmu towarowego w języku Marksa wskazuje na naturalizację formy towarowej w percepcji społeczeństwa kapitalistycznego. Poddając się czarowi fetyszyzmu, społeczeństwo zatracą zdolność odróżniania materialnego, fizycznego charakteru przedmiotów występujących na rynku, związanego z nadaną im w procesie pracy konkretnej wartością użytkową, od ich społecznie ustanowionego charakteru jako towarów, które odznaczają się wynikającą z pracy abstrakcyjnej wartością wymienną. Skutkiem tego społecznie ukonstytuowana przedmiotowość towarów przedstawia się jako obiektywna, konieczna w swojej naturze, „przyrodnicza” niemalże, rzeczywistość. Autor *Kapitału* ujmował powyższy problem w następujących słowach:

¹ Pierwsze wydanie *Historii i świadomości klasowej* miało miejsce w roku 1923, podczas gdy wczesne teksty Marksa zostały po raz pierwszy opublikowane w roku 1932.

Natomiast forma towarowa i stosunek wartościowy produktów pracy, w którym znajduje ona wyraz, nie ma absolutnie nic wspólnego z ich fizyczną naturą i z wynikającymi z niej rzeczowymi stosunkami. To tylko określony stosunek społeczny między samymi ludźmi przyjmuje tu dla nich ułudną postać stosunku między rzeczami. Aby więc znaleźć analogię, trzeba się przenieść w mgławicę świata religii. Tu produkty ludzkiej głowy wydają się obdarzone własnym życiem, samodzielnymi postaciami, pozostającymi w stosunkach z sobą i z ludźmi. Podobnie dzieje się w świecie towarów z produktami ludzkiej ręki. Nazywam to fetyszyzmem, który przyłgnął do produktów pracy, odkąd są wytwarzane jako towary, i jest nieodłączny od produkcji towarowej (Marks, 1951, s. 77).

Forma towarowa okazuje się w Marksowskiej optyce uprzedmiotowionym za pośrednictwem określonych praktyk społecznych (pracy abstrakcyjnej i wymiany) stosunkiem między członkami społeczeństwa kapitalistycznego (Marks, 1951, s. 79). W formule fetyszyzmu towarowego zauważyć można kontynuację między wczesną twórczością filozoficzną Karola Marksa a analizami przedstawionymi w *Kapitale*. Powyżej przytoczone słowa noszą w sobie echo koncepcji alienacji religijnej przedstawionej przez Ludwika Feuerbacha. Zgodnie z nią przedmiot wiary religijnej zostaje ukonstytuowany w wyniku odmówienia sobie przez człowieka przysługujących mu cech jego istoty i następnie przeniesienia ich na wyobrażony obiekt – Boga. Dzięki temu człowiek poznawać może swoją własną naturą za pośrednictwem rzekomo zewnętrznego wobec siebie przedmiotu (Feuerbach, 1959, 56).

Inspiracja Feuerbachem wyraźnie zaważyła na wczesnych tekstach Marksa². Pozwoliła mu ona wyjść poza Heglowską filozofią społeczną, czego wyrazem była *Krytyka heglowskiej filozofii prawa*, w której kluczowy dla autora *Zasad filozofii prawa* podział na społeczeństwo obywatelskie i państwo został przedstawiony jako alienacja o strukturze analogicznej wobec analizowanej przez Feuerbacha alienacji religijnej. Inspiracja ta stała się również podstawą dla Marksowskiej koncepcji pracy, a także krytyki jej postaci wyalienowanej, charakterystycznej zdaniem autora dla społeczeństwa produkującego towary. Jednocześnie skupienie na rzeczywistości

² Fryderyk Engels pisał o okresie bezpośrednio następującym po publikacji *Istoty chrześcijaństwa* Feuerbacha: „Trzeba było samemu przeżyć wyzwalający wpływ tej książki, ażeby mieć o nim właściwe pojęcie. Zapał był powszechny; w jednej chwili staliśmy się wszyscy się feuerbachistami” (Engels, 1950, s. 16).

ekonomicznej pozwoliło Marksowi wyjść poza skoncentrowaną na świadomości religijnej perspektywę Feuerbacha w stronę analizy materialności życia społecznego.

Pojęcie pracy rozwijane przez Marksa wyraża podwójne uwikłanie człowieka w materialność: z jednej strony zakłada ono żywione przez ludzki podmiot potrzeby, jego zależność od przyrodniczych warunków jego bytu; z drugiej wskazuje ono na twórcze przekształcanie tych warunków w celu zaspokojenia potrzeb. W perspektywie Marksa człowiek jako istota materialna jest wytworem warunków, w których rozgrywa się jego życie. Jednocześnie jako istota pracująca zmienia on owe warunki, a za pośrednictwem tej określonej drogi – swoją własną istotę. Marks stanowczo odrzuca przekonanie o istnieniu ahistorycznej, uniwersalnej natury ludzkiej. W napisanej wspólnie z Fryderykiem Engelsem *Ideologii niemieckiej* pisał:

Ludzi można odróżnić od zwierząt ze względu na świadomość, religię albo na cokolwiek się zresztą zechce. Sami oni poczynają się od zwierząt odróżniać, gdy tylko zaczynają *wytwarzać* sobie środki do życia – krok uwarunkowany ich organizacją cielesną. Wytwarzając środki do życia wytwarzają ludzie pośrednio samo swoje życie materialne (Marks, Engels, 1961, s. 21).

W tej optyce praca nie jest bynajmniej *differentia specifica* człowieka jako takiego, ale raczej materialnym, a przy tym koniecznym warunkiem możliwości ustanowienia takiej różnicy. Dla Marksa historia następujących po sobie formacji społeczno-ekonomicznych jest równocześnie historią ustanawiania nowych form upodmiotowienia. Przywoływane wcześniej przekonanie Lukácsa, że w optyce materializmu historycznego o formułach podmiotowości właściwych społeczeństwu mieszczańskiemu decyduje określająca formy kapitalistycznej produkcji struktura towarowa, wydaje się znajdować potwierdzenie w pismach młodego Marksa.

Na specyfikę swojej koncepcji pracy oraz jej źródła w historii filozofii Marks wskazuje w pierwszej ze swoich tez o Feuerbachu:

Głównym brakiem wszelkiego dotychczasowego materializmu – nie wyłączając feuerbachowskiego – jest to, że przedmiot, rzeczywistość, zmysłowość ujmował on jedynie w formie *obiektu*, czyli *postrzeżenia* (*Anschauung*), nie zaś jako *ludzką działalność zmysłową*, praktykę. To sprawiło, że stroną *czynną*, w przeciwieństwie do materializmu, rozwijał idealizm – jednak tylko w sposób abstrakcyjny, ponieważ idealizm, rzecz

jasna, nie zna rzeczywistej, zmysłowej działalności jako takiej (Marks, 1961, s. 5).

Marks przyjmuje materialistyczny punkt widzenia, ale wcześniejsze formuły materializmu krytykuje za przyjmowanie wizji podmiotu jako z natury biernego. Zgodnie z filozofią Feuerbacha, kiedy ludzkie myślenie oczyszczone zostanie z religijnych iluzji, stanie przed nim gotowy świat rzeczy materialnych, których poznawanie polegać będzie na biernym doznawaniu. Teoretyczne ujęcie podmiotowej aktywności człowieka tak w sensie epistemologicznym, jak i ustanawiania rzeczywistości społecznej młody Marks odnajduje w tradycji niemieckiego idealizmu. Kantowska koncepcja przewrotu kopernikańskiego w filozofii, Fichteński czyn absolutny, wreszcie Hegłowska eksterioryzacja samowiedzy w przedmiot – wszystkie te idee stanowią podglebie Marksowskiego pojęcia praktyki. Jednakże w perspektywie autora *Ideologii niemieckiej* ulegają one przekształceniu, pozwalają one na filozoficzny opis ludzkiej pracy, nazywanej w powyższym cytacie „działalnością zmysłową”. Pojęcie praktyki w sensie materializmu historycznego zakłada nie tylko aktywistyczną interpretację podmiotu poznającego, ale również skupienie uwagi na przekształcaniu przez ludzkie społeczeństwa materialnych warunków ich bytu – a przez to samych siebie.

Lukács w *Historii i świadomości klasowej* definiuje Hegłowską dialektykę jako perspektywę przyjmującą logiczne pierwszeństwo relacji podmiotowo-przedmiotowej w stosunku do jej argumentów (Lukács, 1988, s. 304). W odniesieniu do materializmu dialektycznego oznacza to, że dla autora *Rękopisów...* praca stanowi materialny warunek możliwości tak przyrody, jak i człowieka.

W perspektywie Marksowskiej pierwotnie danym faktem jest współzależność między człowiekiem a otaczającą go naturą. W optyce tej zarówno pojęcie wolnego od potrzeb oraz nieobarczonego historią podmiotu istniejącego poza materią przyrody, jak i „dziewiczej” przyrody, w żadnym stopniu niedotkniętej ludzką ingerencją to pojęcia puste. Rekonstruując ten aspekt wczesnej myśli Markowskiej, Leszek Kołakowski stwierdza, że w jej ramach: „Wyjściową sytuacją jest czynny kontakt z przyrodą i oba człony tego kontaktu – ludzki byt samowiedny i byt natury – dane są we wtórnej abstrakcji” (Kołakowski, 1988, s. 113).

Dla Marksa konkretne pojęcie człowieka odniesione jest zawsze do każdorazowej, historycznie zmiennej formy jego stosunku do przyrody.

Takie ujęcie pracy ma dla Marksa określone konsekwencje epistemologiczne i ontologiczne. W perspektywie teorii poznania oznacza ono ujęcie wiedzy jako praktyki społecznej, ujawnienie jej społeczno-ekonomicznych kontekstów, kulminujące w koncepcji ideologii. W perspektywie ontologicznej natomiast – rozmycie granic pomiędzy bytem ludzkim a przyrodniczym. Przekształcając otaczającą go naturę, człowiek zmienia siebie, ale i sama natura nie istnieje w pozahistorycznym „wiecznym teraz”. Marks odrzuca tradycyjny podział między tym, co sztuczne i tym, co naturalne, w wytworach ekonomicznej działalności człowieka widząc raczej przedłużenie przyrody, niż coś nabudowanego na niej z zewnątrz. Zdaniem filozofa poprzez praktykę nakładane są na naturę historyczne formy ludzkiej racjonalności, pisze on o „przyrodzie uczłowieczonej” (Marks, 1960, s. 583) w wyniku pracy.

Stosunek pomiędzy człowiekiem a przyrodą zostaje w optyce materializmu dialektycznego zapośredniczony przez bazę i nadbudowę. Na tę pierwszą składają się dostępne danemu społeczeństwu siły wytwórcze oraz właściwe im stosunki produkcji, podczas gdy ta druga odnosi się do form wytwarzania podmiotowości, ideologii, religii, prawa, a także nauki. Podział narzędzi pracy na materialne (baza) oraz duchowe (nadbudowa) odpowiada podziałowi na wartość użytkową, związaną z fizycznym charakterem produktu pracy oraz na wartość wymienną, w której wyrażać miałyby się – wedle wyrażania Marksa – „metafizyczne subtelności i kruczki teologiczne” (Marks, 1951, s. 77) burżuazyjnej ideologii ekonomicznej. W warunkach społeczeństwa podzielonego na antagonistyczne klasy, narzędzia materialnej reprodukcji stają się narzędziami dominacji.

W pismach z lat czterdziestych Marks poddał krytyce produkcję kapitalistyczną jako opartą na alienacji pracy, polegającej na tym, że wytworzony przedmiot przedstawia się robotnikowi „wrogo i obco” (Marks, 1960, s. 548). Wytwór jego pracy zostaje mu przez kapitalistę odebrany i przejmuje nad nim władzę. W kapitalizmie robotnik staje się towarem, musi sprzedawać swoją pracę, a więc w perspektywie młodego Marksa siebie jako człowieka, aby zapewnić sobie środki do życia. Praca wyalienowana zamiast być wyrazem życia staje się

instrumentem utrzymania się na najbardziej podstawowym poziomie egzystencji, a także wyizolowuje każdego poszczególnego robotnika ze społeczeństwa i przeciwstawia go innym robotnikom jako konkurentom na rynku pracy.

Alienacja klasy robotniczej w ramach kapitalistycznego systemu produkcji skutkuje w oczach młodego Marksa ścisłym podziałem pracy:

Gdy bowiem praca zaczyna być podzielona, każdy ma pewien swój wyłączny, określony krąg działalności, który jest mu narzucany i z którego nie może się wydostać; jest myśliwym, rybakiem lub pasterzem albo krytycznym krytykiem i musi nim pozostać, gdy nie chce stracić środków do życia” (Marks, Engels, 1961, s. 21).

Zgodnie z powyższym poglądem, indywidualni uczestnicy kapitalistycznej produkcji zostają zafiksowani w przydzielonych im miejscach społecznego podziału pracy, narzucone zostają im sztywne, nienaruszalne tożsamości. Zmuszeni do skrajnie jednostronnego rozwoju swoich zdolności, zostają pozbawieni szans na prawdziwie ludzki, całościowy rozwój. Humanizm socjalistyczny Karola Marksa oznacza dążenie do ustanowienia takich warunków społecznych, w których możliwa byłaby pełna aktualizacja ludzkiego potencjału. Warunkiem wstępnym utworzenia społeczeństwa komunistycznego – a tylko w takim społeczeństwie zdaniem Marksa owa pełna aktualizacja byłaby możliwa – jest zniesienie różnicy klasowej, a co za tym idzie: alienacji pracy i jej sztywnego podziału. Choć autor *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych* w swoich pismach świadomie wstrzymywał się od utopijnych opisów komunistycznej przyszłości, to w *Ideologii niemieckiej* znaleźć można wizję szerokiego człowieczeństwa, które zdaniem autora mogłoby stać się faktem dopiero za sprawą egalitarnej emancypacji:

[...] w społeczeństwie komunistycznym, w którym nikt nie ma wyłącznego kręgu działalności, lecz może się wykształcić w jakiegokolwiek dowolnej gałęzi działalności, społeczeństwo reguluje ogólną produkcję i przez to właśnie umożliwia mi robienie dziś tego, a jutro owego, pozwala mi rano polować, po południu łowić ryby, wieczorem paść bydło, po jedzeniu krytykować, słowem, robić to, na co mam akurat ochotę, nie robiąc przy tym wcale ze mnie myśliwego, rybaka, pasterza czy krytyka (Marks, Engels, 1961, s. 78-79).

Foucault: kres człowieka i produkcja podmiotu

Teza o kresie człowieka zostaje postawiona przez Foucault jako konkluzja *Słów i rzeczy*. W książce tej znaleźć można również najostrzejsze wypowiedzi krytyczne, jakie pod adresem Marksa sformułował jej autor. Projekt filozoficzny realizowany w *Słowach i rzeczach* dotyczył zastosowania narzędzi archeologii wiedzy do uchwycenia przemian nauk o języku, życiu i produkcji w epoce nowożytnej i nowoczesnej. Zainspirowana Nietzscheańską genealogią i Kantowskim transcendentalizmem, archeologia wiedzy zmierza do ujawnienia historycznego *a priori*. Za pośrednictwem tego terminu Foucault nazywa zespół koniecznych warunków możliwości wiedzy obowiązujący w danym okresie historycznym. W *Archeologii wiedzy* autor podaje następującą charakterystykę historycznego *a priori*: „Nie chodzi o odnalezienie tego, co czyni twierdzenie zasadnym, ale o wyodrębnienie warunków wyłaniania się wypowiedzi, prawa ich współistnienia z innymi wypowiedziami, specyficznej formy ich sposobu istnienia, zasad, na mocy których mogą przetrwać, przekształcać się i znikać” (Foucault, 1977, s. 162). Poszczególne formy historycznego *a priori* miałyby oddzielać w perspektywie Foucaulta kolejne cięcia epistemologiczne. Historia europejskiej wiedzy to dla niego dzieje nieciągłości i nagłych zerwań.

Podstawowym kontekstem służącym Foucaultowi w *Słowach i rzeczach* do krytycznego rozważenia Marksowskiej ekonomii rewolucyjnej są propozycje teoretyczne Davida Ricardo. W opinii autora *Archeologii wiedzy* między sposobem myślenia, jaki wyraził się w pismach Adama Smitha, a metodą poznania właściwą Ricardo doszło do cicia epistemologicznego. Innymi słowy, na granicy pomiędzy badaniami Smitha a tezami Ricardo dochodzić ma do przesunięcia na obszarze historycznego *a priori*. W sposobie analizy ekonomicznej charakterystycznym dla autora *Badań nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* Foucault dopatruje się typowego w jego mniemaniu dla całokształtu wiedzy w epoce klasycznej ujmowania swojego przedmiotu jako tablicy wzajemnie wobec siebie ekwiwalentnych reprezentacji. Perspektywa Smitha zostaje przez francuskiego filozofa tak przedstawiona: „wszelki towar reprezentuje pewną pracę, a wszelka praca może reprezentować pewną ilość towaru. Aktywność ludzi i wartość rzeczy łączyły się w przejrzystym żywiole przedstawienia” (Foucault, 2006, 230).

Zgodnie z punktem widzenia przyjętym w *Słowach i rzeczach*, ta jedność ekonomicznych przedstawień została rozbita przez typ analizy wprowadzony przez Ricardo, a to dlatego, że autor ten w sposób dużo wyraźniejszy, niż miało to miejsce w dziełach Smitha, dokonał rozróżnienia na pracę jako aktywność produkcyjną, tworzącą wartości oraz na pracę najemną, która sama występuje jako podlegający wymianie towar. Dla tak widzianego Ricardo produkcja nie jest już symbolem wartości, ale niezbędnym warunkiem, pod którym w ogóle możliwe jest to, aby produkty odnosiły się do wartości.

Spośród wymienianych przez Foucaulta konsekwencji powyższej przemiany historycznego *a priori* dyskursu ekonomicznego z naszego punktu widzenia najbardziej interesujący jest problem związków Ricardowskiego pojęcia produkcji z wyobrażeniem historii. O ile przedstawiona przez Smitha analiza bogactw jako tabeli ekwiwalentnych przedstawień była co do zasady ahistoryczna, o tyle rozróżnienie pracy produkcyjnej i najemnej pozwala Ricardo odnieść się do związków historii i ekonomii. Ricardo zerwał z charakteryzującym fizjokratów przekonaniem o nieskończonej płodności ziemi i zastąpił je wizją tak rekonstruowaną przez Foucaulta:

W miarę jak nieprzerwany wzrost populacji zmusza do karczowania coraz mniej urodzajnych ziem, zebranie tej samej ilości zboża wymaga coraz większego nakładu pracy: trzeba albo głębiej orać, albo powiększać areał zasiewu, albo dawać więcej obornika; w każdym razie koszt produkcji zbiorów wzrasta w stosunku do plonów, które niegdyś dawały urodzajne i żyzne ziemie. [...] Stąd na ziemiach łatwych do uprawy narastają dywidendy, co pozwala ich właścicielom dzierżawić je, pobierając z góry spory czynsz. Rentę gruntową tworzy nie szczodra natura [jak mniemali fizjokraci – przyp. T.J.], ale skąpa ziemia. [...] W końcu zysk przedsiębiorców będzie malał proporcjonalnie do wzrostu renty gruntowej, o ile wynagrodzenie robotników pozostanie niezmiennie. Będzie malał i zbliżał się do punktu zero w nieskończoności: w którymś momencie zyski przedsiębiorców staną się za małe, by mogli zatrudnić kolejnych robotników; z braku środków płatniczych produkcja przestanie rosnąć, a populacja popadnie w stagnację (Foucault, 2006, 234-235).

Autor określa wizję Ricardo jako pesymistyczną, ponieważ jej finałem jest całkowite wytracenie przez historię ekonomiczną pędu. Koniec historii to dla widzianego oczami Foucaulta Ricardo moment osiągnięcia równowagi między przyrostem potrzeb a możliwością ich

zaspokojenia: „Każda dodatkowa praca będzie niepotrzebna, każda nadwyżka populacji umrze z głodu” (Foucault, 2006, 236).

Dla Foucaulta w *Słowach i rzeczach* specyfika Marksowskiego pojęcia pracy sprowadza się do alternatywnej wobec Ricardowskiej odpowiedzi na problem produkcji i historii. Wizja ta zdaniem autora *Archeologii wiedzy* jest optymistyczna, gdyż w przeciwieństwie do Ricardo Marks w historii widzi nie pozytywny bieg dziejów w stronę ekonomicznej stagnacji, ale negatywną siłę ujawniającą presję potrzeb i opresję przymusu pracy. W mniemaniu Foucaulta widziana oczami Marksa klasa pracująca jest w stanie uświadomić sobie historyczny charakter alienacji ekonomicznej i przekroczyć ją w akcie rewolucyjnym. Rewolucja socjalistyczna ma więc za zadanie uaktywnić skrepowaną dotychczas przez sprzeczności kapitalizmu produktywność. W jej wyniku historia przestanie być tym, czym była od tej pory; dzieje wyzysku, nędzy i walki klas zakończą się, a na ich miejsce nastanie epoka powszechnego dobrobytu i nieskrepowanego rozwoju.

Jednakże różnica między Ricardo a Marksem jest zdaniem Foucaulta powierzchowna, uwarunkowana ówczesnie aktualną strukturą historycznego *a priori*. Debata między nimi zostaje przez francuskiego filozofa podsumowana jako „kilka machnięć ręką po wodzie i kilka kaczek puszczonych w basenie dla dzieci” (Foucault, 2006, 237). W jego opinii marksizm – wbrew swoim szumnym zapowiedziom – bynajmniej nie ustanowił żadnego cięcia epistemologicznego, żadnego zerwania z optyką klasycznej ekonomii politycznej. Foucault twierdzi, że z perspektywy analizy głębokich struktur europejskiej wiedzy materializm historyczny stanowi realizację tego samego systemu poznawczego, który umożliwił również sformułowanie teorii Ricardo.

Z powyżej zrekonstruowanej krytyki marksizmu zdają się wyływać dwie, niesformułowane *explicite* przez Foucaulta, konsekwencje. Po pierwsze, jeżeli uznać jej prawomocność, należałoby stwierdzić, że myśl Marksa nie jest w stanie przyczynić się do niesionej przez siebie obietnicy powszechnej emancypacji, gdyż w istocie nie wychodziłaby ona poza horyzont poznawczy klasycznej ekonomii politycznej, która z kolei dostarczać miałaby ideologicznych uzasadnień dla kapitalistycznego wyzysku. Po drugie natomiast, w myśl powyższej

krytyki pomiędzy materializmem historycznym Marksa a analizami Foucaulta zaznaczałyby się wyraźna różnica poziomów teoretycznych. O ile autor *Kapitału* miałby w swoich tekstach jedynie nieświadomie realizować głęboko ukryte struktury historycznego *a priori* swoich czasów, o tyle analizy Foucaulta miałyby ujawniać same te struktury. W takiej optyce marksizm byłby jedynie powierzchownym zjawiskiem, natomiast dyskurs Foucault – właściwą teorią wyjaśniającą owo zjawisko.

Rozdział *Słów i rzeczy*, z którego pochodzi powyżej zrekonstruowana krytyka materializmu dialektycznego, wieńczy akapit poświęcony Fryderykowi Nietzsche. W opinii Foucaulta bowiem to dopiero autor *Poza dobrem i złem* miałby jako pierwszy zrywać z tą historyczną dyspozycją wiedzy, która kryła się tak za klasyczną ekonomią polityczną Smitha i Ricardo, jak i za myślą Marksa. Jak pisze Foucault: „to Nietzsche, w naszym imieniu i zanim zdążyliśmy się urodzić, podpalił mętne obietnice dialektyki i antropologii” (Foucault, 2006, 239).

W opinii Gilles'a Deleuze'a to właśnie Nietzscheańska obietnica nadejścia nadczłowieka stanowi podstawowy kontekst interpretacyjny dla zrozumienia Foucaultowskiej tezy o kresie człowieka (Deleuze, 2004, s. 159-163). Jak postulował Zaratustra: „Oto, co wielkie jest w człowieku, że jest on mostem, a nie celem; oto, co w człowieku jest umiłowania godne, że jest on przejściem i końcem” (Nietzsche, 2004, s. 10). Foucault za Nietzsche wskazuje na historyczną przygodność i tymczasowość formy człowieka. I podobnie jak dla autora *Tako rzecze Zaratustra*, tak dla Foucaulta kres owej formy nie oznacza ostatecznego upadku człowieka, ale otwarcie na nowe sposoby ludzkiego bycia, które w pismach Nietzschego reprezentowała figura nadczłowieka.

W opinii autora *Słów i rzeczy* przestrzeń humanistyki zamknięta jest w czworoboku wyznaczanym przez następujące pojęcia: skończoności ludzkiego bytu, przemieszania tego, co empiryczne i tego, co transcendentalne, granic świadomości, oraz powracającego źródła. Człowiek jako przedmiot teoretyczny miałby być zdaniem Foucaulta możliwy tylko na tak zakreślonym obszarze i tylko w okresie, w którym aktualne historyczne *a priori* ustanawia takie właśnie horyzonty dla szeroko rozumianego dyskursu antropologicznego. Autor *Słów i rzeczy* tezę o kresie człowieka wyraził za pomocą następujących słów:

W rzeczywistości spośród wszystkich przekształceń, jakim uległa wiedza o rzeczach i ich łądzie, wiedza o identycznościach, różnicach, cechach, ekwiwalencjach i słowach – krótko mówiąc: spośród wszystkich epizodów głębokiej historii Tego Samego – tylko w jednym, tym, który rozpoczął się półtora wieku temu i który być może właśnie się kończy, wyłoniła się figura człowieka. I nie było to wyzwolenie jakiegoś dawnego niepokoju, jasne uświadomienie sobie odwiecznej troski, osiągnięcie obiektywność przez coś, co długi czas pozostawało w sferze wierzeń i filozofii: był to rezultat zmiany w fundamentalnych dyspozycjach wiedzy. Człowiek jest wynalazkiem, którego historia [...] jest krótka. A koniec, być może, bliski” (Foucault, 2006, 347).

W perspektywie Foucaulta człowiek, o którym mówiły zarówno nauki humanistyczne, jak i Marksowski materializm dialektyczny, okazuje się jedyne powierzchownym efektem dziejowo przygodnej dyspozycji wiedzy. Pojęcie człowieka to dla francuskiego filozofa przypadkowy wynik mutacji historycznego *a priori* i jego zdaniem wraz z kolejnym cięciem epistemologicznym zniknie ono ze słownika europejskiej myśli.

Słowa i rzeczy pośród pism Foucaulta charakteryzuje nie tylko najostrzejszy stosunek w stosunku do autora *Kapitału*. O ich miejscu w całokształcie dorobku filozofa decyduje zastosowany tam typ analiz stosunków władzy. Przedstawione w tekstach autora *Nadzorować i karać* sposoby ujmowania władzy należą do trzech typów: analiz dyskursywnych, skupiających się na miejscu, jakie człowiekowi wyznaczane jest w strukturze wiedzy (do tego typu właśnie należą rozważania ze *Słów i rzeczy*), analizy instytucji dyscyplinarnych, operujących na ciałach i zapisujących na nich „odpowiednią” wiedzę (realizowane w książkach *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu* albo *Narodziny kliniki*) oraz analiz biowładzy, posługującej się urządzeniami bezpieczeństwa oraz technikami upodmiotowienia sprawowanymi nie przez odgórnie narzucone instytucje, ale przez samych poddanych władzy (w tym kontekście najważniejsze są wykłady wygłoszone przez Foucaulta w College de France)³.

Każdemu z tych typów analizy przyświecało przeświadczenie o produktywnym charakterze opresji: władza, aby uczynić z jednostki swojego poddanego, musi obdarzyć ją adekwatną dla swoich celów formą podmiotowości. W tekście *Podmiot i władza* Foucault określał

³ Foucault dał sumaryczne zestawienie tych trzech typów analiz stosunków władzy w eseju *Podmiot i władza* (Foucault, 1998, s. 174).

zasadniczy cel swoich badań w słowach: „nie chodziło w nich o analizę fenomenu władzy lub o wypracowanie jej podstaw. Moim zamiarem było raczej naszkicowanie historii różnych metod, przy których użyciu przekształcano [...] stworzenia ludzkie w podmioty” (Foucault, 1998, s. 174). W ramach myśli autora *Nadzorować i karać* trzy typy analizy stosunków władzy podporządkowane są pytaniu o to, jakiego rodzaju produkcji podmiotu stosunki te służyły. Człowiek, którego kres wieściły *Słowa i rzeczy*, okazuje się więc jedną z dyskursywnych technik podporządkowywania i upodmiotowiania „stworzeń ludzkich”. W Foucaultowskim wątku sprawowania władzy jako ujarzmiania usłyszeć można echa myśli Nietzschego: „znaczenie wszelkiej kultury leży właśnie w tem, by z drapieżnego zwierza »człowieka« wyhodować obłaskawione, cywilizowane zwierzę” (Nietzsche, 1983, s. 37). Tak jak genealogia moralności dążyła do ujawnienia historii wytworzenia podmiotu moralnego, tak analizy Foucaulta ukierunkowane są na wydobycie procesu produkcji podmiotu jako przedmiotu nauk humanistycznych bądź jako obiektu działania instytucji dyscyplinarnych lub technik biowładzy.

Również to, że dla Foucaulta władza nie powinna być rozumiana jako autonomiczne zjawisko albo substancja, może znaleźć wyjaśnienie w inspiracji Nietzschem. Zdaniem Deleuze'a podglebie Foucaultowskiej mikrofizyki dominacji stanowi mająca swoje korzenie w pismach autora *Ecce homo* ontologia oparta na pojęciu siły (Deleuze, 2004, s. 153). Siły miałyby wchodzić ze sobą w nieustanne interakcje: przemieszczać się względem siebie, podporządkowywać sobie nawzajem, kumulować się i przekształcać. W opinii autora *Różnicy i powtórzenia* człowiek, o którego kresie świadczyły ostatnie strony *Słów i rzeczy*, nie jest niczym innym, jak właśnie przygodą i tymczasową konfiguracją sił (Deleuze, 2004, s. 153).

W pismach, w których zawarte są analizy należące do typów drugiego i trzeciego, a więc poświęconym analizom instytucji dyscyplinarnych i technik biowładzy, stosunek Foucaulta do Marksa wydaje się odmienny niż w *Słowach i rzeczach*. Mniej jest kategoriycznych stwierdzeń, a same te analizy natomiast angażują również narzędzia Marksowskie. Jak pisał Balibar: „Foucault wcale nie wtedy najbardziej korzysta z Marksa, kiedy go najwięcej cytuje i proponuje najbardziej radykalne krytyki Marksa wcale nie wtedy, kiedy

go najdokładniej czyta” (Balibar, 2005, s. 349). W opinii współpracownika Althussera stawki teoretyczne, do których dążyli tak autor *Kapitału*, jak i Foucault były bardzo zbliżone: chodziło o ustanowienie w pełni nominalistycznego sposobu uprawiania filozofii społecznej. W rozumieniu Balibara nominalizm oznacza sprowadzenie pojęć ogólnych, takich jak władza albo wyzysk, do relacji między rzeczywistymi aktorami społecznymi (Balibar, 2005, s. 351).

Wyniki zaproponowanego przez Balibara porównania Foucaulta i Marksa zebrał i rozszerzył Michał Herer. Przedstawił on szereg passusów z pism autora *Historii szaleństwa*, w których korzysta on z pojęć przynależnych do repertuaru marksistowskiego (Herer, 2014, s. 241-244). Najciekawszym jednak wątkiem Herera zbiorczej lektury Marksa i Foucaulta wydaje się zestawienie trzech rodzajów władzy wyróżnianych przez Foucaulta: suwerennej, dyscyplinarnej i biowładzy z kolejnymi mutacjami kapitalizmu widzianego w perspektywie Marksa i jego kontynuatorów. W opinii Herera o ile Marks miałby analizować struktury kapitalistycznego wyzysku, o tyle Foucault miałby analizować siostrzane struktury wytwarzania w klasie pracującej trwałych dyspozycji do tego rodzaju pracy, jaka ma miejsce w fabrykach, co pozwala stwierdzić zasadniczą zbieżność perspektyw obu filozofów (Herer, 2012, s. 254).

Podsumowanie

Przedstawiona powyżej rekonstrukcja Marksowskiego pojęcia pracy pozwala uznać, że zaproponowana w *Słowach i rzeczach* krytyka materializmu historycznego była nietrafna. Ukute przez Marksa w tekstach z lat czterdziestych pojęcie praktyki, z uwagi na swoje konsekwencje tak onto-, jak i epistemologiczne nie może zostać sprowadzone do pojęcia produkcji, jakim posługiwał się David Ricardo, a interpretację dopuszczającą tego rodzaju uproszczenie trudno nazwać inaczej, niż redukcijną. W istocie perspektywa materializmu historycznego, właśnie dzięki specyfice Marksowskiego pojęcia pracy, sięga społecznych struktur upodmiotowienia oraz warunków legitymizacji wiedzy. Zgodnie z ideą nominalizmu Balibara, Marks i Foucault zdają się rozwijać swoje propozycje intelektualne na tym samym poziomie teoretycznym. Pozwala to stwierdzić, że krytykowany

przez Foucaulta humanizm, polegający na zafiksowaniu się na jednej tylko, arbitralnie wybranej, historycznej formie człowieka, nie jest tym humanizmem, który właściwy był optyce materializmu dialektycznego.

To, że w istocie rzeczy Foucaultowski atak na humanizm omija marksistowska interpretacja tej postawy, pozwala zrozumieć możliwość zasadniczych zbieżności między perspektywą filozoficzną autora *Nadzorować i karać* a optyką Karola Marksa. Podobnie jak pod analizami struktury towarowej skrywała się w myśli Marksa ontologia pracy i praktyki, tak pod Foucaultowskimi analizami stosunków władzy znajdowała się Nietzscheańska ontologia sił. Ontologie te wydają się zbliżone pod względem wspólnego im materializmu, nominalizmu, a także dynamizmu. Obie prezentują wizję podatnego na praktyczną ingerencję świata, którego kształt zmienia się w toku konfliktów i sporów oraz w wyniku stosowania przez aktorów społecznych określonych praktyk i strategii.

Również wątek historycznej produkcji podmiotu rozumianej jako narzędzie opresji społecznej można uznać za wspólną cechę myśli tak Marksa, jak i Foucaulta. Dla obu filozofów nie istniała żadna uprzednio zadana ludzkiej historii forma podmiotowości, obaj skłonni byli raczej twierdzić, że to we wnętrzu samej historii szukać należy różnych form wytwarzania podmiotowości. O ile wątek ten jest raczej dobrze rozpoznany w kontekście pism autora *Słów i rzeczy*, o tyle w odniesieniu do materializmu historycznego warto przypomnieć, że w Marksowskiej optyce alienacja pracy oraz jej sztywny podział w kapitalizmie prowadził do narzucenia robotnikom trwałej, zafiksowanej tożsamości, uniemożliwiającej im w istocie rzeczy realizację pełni ludzkiego potencjału. Nasze rozważania na temat marksizmu zaczęliśmy wszak od przytoczenia z *Historii i świadomości klasowej*, w którym to Lukács twierdził, że wyjaśnienia właściwych społeczeństwu mieszczańskiemu form podmiotowości szukać należy w określającej charakter kapitalistycznej produkcji strukturze towarowej.

O pojęciu humanizmu należy przede wszystkim powiedzieć, że jest ono wieloznaczne. Jednym z aspektów postawy humanistycznej jest jednak bez wątpienia przekonanie, że człowiek wytwarza w swojej historii kolejne formy upodmiotowienia, lecz żadna z tych form nie jest dla niego w ostatecznym rozrachunku satysfakcjonująca i każdą z nich człowiek prędzej czy później przekracza. Marks poszukiwanie nowych

możliwości wytwarzania ludzkiego bytu widział w ustanowieniu społeczeństwa bezklasowego, Foucault natomiast w duchu dużo bardziej indywidualistycznym pisał:

Zaznaczmy w konkluzji, iż naczelnym zadaniem politycznym, moralnym, społecznym i filozoficznym naszych dni nie jest wyzwolenie jednostki spod władzy państwa. Wyzwalać się musimy zarówno od państwa, jak i od typu indywidualizacji, który nas z nim wiąże. Trzeba promować nowe odmiany podmiotowości, odrzucając tę formę bycia jednostką, którą narzucano nam od kilku stuleci” (Foucault, 1998, s. 182).

Rzeczywistych różnic między oboma filozofami szukać należy w proponowanych przez nich wizjach emancypacji.

BIBLIOGRAFIA

- Althusser, L. (2009). *W imię Marksa*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Balibar, É. (2005). Foucault i Marks: stawka nominalizmu. *Lewą nogą*, 17, 332-353.
- Deleuze, G. (1999). *Foucault*. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu.
- Engels, F. (1950). *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Feuerbach, L. (1959). *O istocie chrześcijaństwa*. Warszawa: PWN.
- Foucault, M. (1977). *Archeologia wiedzy*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Foucault, M. (1998). Podmiot i władza. *Lewą nogą*, 10, 174-192.
- Foucault, M. (2000). *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*. Warszawa: WN PWN.
- Foucault, M. (2006). *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Herer, M. (2012). *Filozofia aktualności za Nietzschem i Marksem*. Warszawa: WN PWN.
- Kołąkowski, L. (1988). *Główne nurty marksizmu: powstanie – rozwój – rozkład*. Londyn: Wydawnictwo „Aneks”.
- Lukács, G. (1988). *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*. Warszawa: PWN.
- Marks, K. (1951). *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, K. (1960). *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.* W: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, K. (1961). *Tezy o Feuerbachu*. W: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, K., Engels, F. (1961). *Ideologia niemiecka*, W: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3. Warszawa: Książka i Wiedza.

Nietzsche, F. (1983). *Z genealogii moralności pismo polemiczne*. Kraków: Universitas.

Nietzsche, F. (2004). *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*. Kęty: Wydawnictwo ANTYK.

ABSTRACT

Work and Words: Socialist Humanism of Karl Marx in Light of Foucault's Thesis about the Death of Men

The aim of this paper is to compare philosophical methodologies of Karl Marx and Michel Foucault. The comparison is centered on the problem of humanism: whereas socialist humanism can be seen as a core belief of Marx's historical materialism, Foucault on the other hand is often described as the one of the most fierce critics of humanism. Presented analysis consists of: reconstruction of Marx's notion of work and its ontological and epistemological consequences, reconstruction of Foucault's critique of Marx's outlooks presented in *The Order of Things* and analysis of Foucault's thesis about the death of men. The author points out that the philosophical methodologies of Marx and Foucault are in fact similar to a large degree, as both philosophers can be described as materialists, nominalists. Furthermore, both for Marx and Foucault the human subject is to be thought as historical and socially manufactured being.

KEYWORDS: Marx, Foucault, humanism, posthumanism, work, the death of men.

SŁOWA KLUCZOWE: Marks, Foucault, humanizm, posthumanizm, praca, kres człowieka.