

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY  
**HYBRIS 1/2018 (40)**



## INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY „HYBRIS”

Instytut Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego

Ul. Lindleya 3/5

90-131 Łódź

tel./fax: (48) (42) 635 61 35/(29)

e-mail: [magazyn.internetowy.hybris@gmail.com](mailto:magazyn.internetowy.hybris@gmail.com)

ISSN: 1689-4286

### REDAKCJA

#### Redaktorzy naczelni:

Paweł Grabarczyk

Tomasz Sieczkowski

#### Sekretarz:

Filip Jach

#### Kolegium redakcyjne:

Bogdan Banasiak

Dawid Misztal

Marcin Bogusławski

Michał Zawadzki

Krzysztof Kędziora

Tomasz Załuski

Małgorzata Gwarny

#### Redaktorzy językowi:

Jagna Świdorska

Helen Lynch (University of Aberdeen)

Wojciech Szymański (Uniwersytet Łódzki)

#### RADA NAUKOWA

Prof. Marek Gensler (Uniwersytet Łódzki)

Prof. Adam Grzebiński (Uniwersytet

Mikołaja Kopernika w Toruniu)

Prof. Jérôme Heurtaux (Université Paris-

Dauphine, Francja)

Prof. Leszek Kleszcz (Uniwersytet

Wrocławski)

Prof. James E. McGuire (University of  
Pittsburgh, USA)

James Hughes (University of  
Massachusetts Boston, USA)

Prof. Małgorzata Kowalska (Uniwersytet w  
Białymstoku)

Prof. Paweł Pieniążek (Uniwersytet Łódzki)

Prof. Paul Russell (University of British  
Columbia, Kanada)

Prof. Michel Serres (Stanford University,  
USA)

Prof. Barbara Tuchańska (Uniwersytet  
Łódzki)

Prof. Gianni Vattimo (Università di Torino,  
Włochy)

Prof. Ryszard Wójcicki (IFiS PAN)

#### PROJEKT OKŁADKI

Małgorzata Uglik

#### WWW

Projekt graficzny i webmastering: Bartosz  
Zalepiński, Tomasz Sieczkowski

Redaktorzy numeru:

**JACEK UGLIK**

© Internetowy Magazyn Filozoficzny HYBRIS 2018



## KAROL MARKS I MYŚL ROSYJSKA

edited by JACEK UGLIK

**JACEK UGLIK**

KAROL MARKS I MYŚL ROSYJSKA. SŁOWO  
WPROWADZAJĄCE [i-iii]

**ГАЛИНА ГАРАЕВА, ВИКТОР КОРНЕВ**

П.И. НОВГОРОДЦЕВ ОБ ОБЩЕСТВЕННОМ ИДЕАЛЕ  
К. МАРКСА [001-019]

**JAN KRASICKI**

O NIELEGALNOŚCI „LEGALNEGO MARKSIZMU”  
(S.N. BUŁGAKOW i M.A. BIERDIAJEW) [020-038]

**JUSTYNA KROCZAK**

„CZŁOWIEK TOTALNY” VERSUS „CZŁOWIEK  
INTEGRALNY”. PRZYCZYNEK DO KAROLA MARKSA  
I IWANA KIRIEJEWSKIEGO ROZWAŻAŃ O CZŁOWIEKU  
[039-056]

**SŁAWOMIR MAZUREK**

MARKS JAKO FAŁSZERZ TRADYCJI SOCJALISTYCZNEJ.  
DIAGNOZA GIEORGIJA FIEDOTOWA [057-070]

**JORDI MORILLAS**

LA CUESTIÓN DEL SOCIALISMO EN KARL MARX Y  
FIÓDOR M. DOSTOIEVSKI [071-103]

CONTENTS:

**TERESA OBOLEVITCH**

OD MARKSIZMU DO IDEALIZMU.

TRANSFORMACJA RECEPCJI MARKSA

W TWÓRCZOŚCI SIEMIONA FRANKA [104-128]

**ANDRZEJ OSTROWSKI**

SOCJALIZM JAKO HIPERTROFIA INDYWIDUALIZMU.

LWA KARSAWINA RECEPCJA POGLĄDÓW KAROLA

MARKSA NA PRZYKŁADZIE ROZWAŻAŃ NA TEMAT

POSTĘPU [129-155]

**HALINA RAROT**

ROSYJSKA FILOZOFIA DIALOGU WOBEC IDEI KAROLA

MARKSA [156-179]

**ANN ROBERTSON**

FILOZOFICZNE KORZENIE KONFLIKTU MIĘDZY

MARKSEM A BAKUNINEM [180-211]

**ВЛАДИМИР СЫРЫХ**

МАРКСИСТСКАЯ ТЕОРИЯ ПРАВА И ПОСТСОВЕТСКАЯ

РОССИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ (ТЕОРИЯ) ПРАВА

[212-236]



**JACEK UGLIK**  
UNIwersytet Zielonogórski

## **KAROL MARKS I MYŚL ROSYJSKA. SŁOWO WPROWADZAJĄCE**

Zrozumiały poniekąd wydaje się negatywny stosunek do rozdrapywanych przez lata idei Marksowskich odbiorcy silnie osadzonego w realnym socjalizmie. Po pierwsze, krytyczny projekt niemieckiego myśliciela dotykał doktryny kapitalizmu, nieznanego wprost mieszkańcom środkowej i wschodniej Europy układu warunków społeczno-ekonomicznych, a po drugie – na program Marksa powoływały się skompromitowane władze państwowe, odpowiadające za mord milionów ludzi. Upadek bloku wschodniego i narodziny kapitalizmu w tej części Europy, z miejsca dzikiego i drapieżnego, stworzyły okoliczności umożliwiające obrazowe uchwycenie treści konceptu filozoficznego Karola Marksa. W konsekwencji czas obecny (przełom stuleci) pozwala pojąć w praktyce treść takich fundamentalnych kategorii fenomenu Marksowskiego, jak wyzysk czy alienacja. Dopiero funkcjonowanie wewnątrz ustroju kapitalistycznego sprzyja rozumieniu sensu i znaczenia teoretycznej konstrukcji Marksa oraz przełożeniu jej na język codzienności.

Co warte podkreślenia, niemal powszechnie obecny kapitalizm we współczesnej rzeczywistości społecznej globu czyni aktualną myśl Karola Marksa, każe na nowo ją odkrywać i dyskutować na jej temat, dowodzi wręcz, że w negowaniu dorobku intelektualnego filozofa z Trewiru mieści się nieuchronnie jego powrót, uporczywa obecność. Marksa nie da się zignorować i odsunąć na boczny tor. Okazuje się być myślicielem, który nie tyle „był” niegdyś ważny i wpływowy, ale wciąż „jest”, intryguje i wyzwała skrajne emocje, nie wchłonęła go przeszłość, nie stał się na polu idei muzealnym eksponatem. Elementy światopoglądu Marksa nieprzerwanie stanowią zestaw narzędzi

ułatwiających twórcze zmagania z palącymi problemami współczesności. O ile w wieku XIX trzema palącymi Europę zagadnieniami społecznymi były – kwestia robotnicza, kwestia narodowa i kwestia emancypacyjna, o tyle wiek XXI wciąż widzi je nierozwikłanymi. Ewentualne niedostrzeżenie nierozwikłania przekłada się wyłącznie na nieumiejętność obserwowania świata przez podmiot poznający. U progu nowego stulecia mamy do czynienia nie z rozwiązaniem zagadnień, ale z przesunięciem akcentów na mapie mentalnej i geograficznej, pozwalającym nie mówić o wyzysku robotnika/pracownika w Wielkiej Brytanii czy Francji, o dążeniu Polaków do posiadania własnego państwa czy batalii o zrównanie społecznych praw kobiet i mężczyzn w Europie Zachodniej (np. w zakresie dostępu do kształcenia). Dostrzec siłę krytyki Marksa pozwoli nam zamiana Wielkiej Brytanii na Bangladesz, Polaków na Kurdów, a sytuacji kobiet w Europie Zachodniej na sytuację kobiet w krajach arabskich. Sądzę jednakże, że aż tak radykalne przesunięcia nie są konieczne, by przekonywać o żywotności Marksowskiej krytycznej figury, posiadającej wyraźny rys praktyczny, co oczywiście ilustruje sławna jedenasta teza o Feuerbachu, w której Marks jednym cięciem rozprawia się z różnymi „krytycznymi krytykami” sprowadzającymi zadanie filozofii do opisu i rozumienia świata. Marksowska intuicja wyrażana w słowach „filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat; idzie jednak o to, aby go zmienić” wskazywała dobitnie, że ograniczając się do opisu i rozumienia świata nie rozwiążemy żadnego z palących człowieka współczesnego problemów – kiedy piszę o człowieku współczesnym mam na uwadze człowieka każdego czasu, każdy bowiem jest współczesny. Dziś w krytycznym obiegu słowo „emancypacja” zostało zastąpione pojęciem „feminizm”, mówić zatem możemy co najwyżej o zmianie fasady, komplikacje nie zostały rozwikłane: w wielu zakątkach świata kobiety wciąż upominają się o swoje podstawowe prawa. Wyraźnie o swoje prawa upominają się najniżej uposażeni pracownicy i „nieostrzegalne” narody. Kategorie Marksowskiej krytyki nie zmurszały, a sprawy przez nie opisywane nie uległy przedawnieniu.

Niniejszą odsłonę Internetowego Magazynu Filozoficznego „Hybris”, ukazującą się w momencie wyjątkowym, bo w dwusetną rocznicę urodzin Karola Marksa (1818-2018), poświęcamy wielorakim rosyjskim kontekstom, w jakie wikłano pomysły autora *Kapitału*. Na

podobieństwo sygnalizowanych wyżej kwestii zahaczających o myśl społeczną, również „wątki rosyjskie” domagają się ponownego i odświeżającego namysłu. Przez dziesiątki lat trwania ZSRR nazwisko Marksa zawłaszczala partia i jej zauszniczy. Pomysły filozoficzne, socjologiczne oraz ekonomiczne współautora *Manifestu Partii Komunistycznej* wykoślawiano i zakłamywano, a co ważne na tle treści przedstawianego uwadze Szanownego Czytelnika tomu – czymś niedopuszczalnym był wolny od interwencji cenzorskiej komentarz propozycji teoretycznej Marksa, kreślony przez myślicieli religijnych i w odniesieniu do ich dzieł, przede wszystkim w perspektywie prawosławia.

Badacze pochodzący z Rosji, USA, Hiszpanii i Polski, a specjalizujący się w problematyce filozofii rosyjskiej, mierzą się w niniejszym numerze z „materiał” Marksowskiej koncepcji, omawiają w zwierciadle jego pomysłów poglądy m.in. Pawła Nowgorodcewa, Iwana Kiriejewskiego, Gieorgija Fiedotowa czy Lwa Karsawina. W ten sposób uaktualnia się i uaktywnia Karol Marks w inaczej tylko oznaczonej rzeczywistości początku XXI w., na powrót przedstawiony zostaje jako reprezentant poważnej myśli społecznej, która z definicji nie może ograniczać się do skrótów myślowych dominujących w doraźnej polityce. Marks znowu drażni, niepokoi umysły i sieje ferment intelektualny.



**ГАЛИНА ГАРАЕВА**

**ВИКТОР КОРНЕВ**

**РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ПРАВОСУДИЯ**

## **П.И. НОВГОРОДЦЕВ ОБ ОБЩЕСТВЕННОМ ИДЕАЛЕ К. МАРКСА**

Общественный идеал К. Маркса особое звучание приобрёл на рубеже XIX-XX вв., когда стали предприниматься серьёзные шаги, связанные с его активной пропагандой, подготовкой победы социалистической революции в России, строительством нового общества. Всё это подняло общественный идеал Маркса на такую историческую высоту, что о нём нельзя было не говорить. Многообещающие исторические перспективы, практически-преобразовательная направленность, реальные попытки воплощения марксизма в жизнь порождали восторженные оценки сторонников общественного идеала Маркса. В то же время под влиянием конкретных исторических событий, тяжёлых человеческих потерь, связанных с революционным преобразованием российского общества, высказывались весьма негативные оценки в адрес общественного идеала Маркса и последствий его реализации. Иными словами, тема общественного идеала, предложенного Марксом, всегда была эмоционально окрашена, особенно, когда оценки и суждения выносились современниками и участниками революционных событий.

Одним из известных представителей русской правовой и философской мысли, который жил и работал в то время, когда марксизм утверждался не только идейно, но его пытались практически реализовать в Советской России, был профессор Павел Иванович Новгородцев (1866-1924). Будучи идейным противником марксизма, он попытался опровергнуть предложенный Марксом общественный идеал с точки зрения его



несбыточности, противоречивости и антинаучности. Однако не только научно-исследовательский интерес стал для П.И. Новгородцева побудительным мотивом для критического анализа общественного идеала Маркса. Интерес к этой теме у Новгородцева, как впрочем и у его современников, был актуализирован революционной ситуацией, личными потрясениями, трагическим опытом социалистической революции и государственного строительства в России. Новгородцев совершенно верно отмечал нераздельность судьбы марксизма и социалистического общественного идеала с историей послереволюционной России, подчеркивая, что:

...начала социализма нередко берутся в их русском отражении и обсуждаются с точки зрения временных успехов и неудач, случайных побед и поражений [Новгородцев 2010, 371].

То обстоятельство, что социалистическое учение, представленное в работах Маркса, получило не только теоретическое, но и практическое выражение, оказало влияние на оценку социалистического идеала под влиянием хода конкретных исторических и политических событий. Стремясь избежать упрека в предвзятости, Новгородцев, будучи кадетом по своим политическим убеждениям, анализируя общественный идеал Маркса, а также в целом идеи социализма и анархизма, владевших умами людей на рубеже XIX-XX вв., твердо заявлял:

Я стремился стоять на почве науки и потому исходил из объективного анализа первоисточников, стараясь при помощи обращения к фактам и документам осветить судьбу изучаемых направлений в их основных диалектических моментах [Новгородцев 2010, 371].

Приоритетным направлением в изучении общественного идеала К. Маркса для Новгородцева стало изучение этого идеала исключительно в контексте общей истории утопических построений и прежде всего в аспекте идеи построения «земного рая».

Вообще серьёзный интерес к общественному идеалу возник у П.И. Новгородцева на рубеже XIX-XX вв., под влиянием кризисного состояния правосознания, что выразилось в крушении

у людей веры в совершенное правовое государство и скептическом отношении к идее права в целом. Этой важной проблеме Новгородцев посвятил книгу «Введение в философию права. Кризис современного правосознания», являвшуюся второй частью задуманной трилогии «Введение в философию права». Завершающая часть трилогии получила название «Об общественном идеале» и вышла в 1917 году. Эта книга задумывалась Новгородцевым как критическая работа, направленная на выявление внутренних противоречий идеи «земного рая», положенной в основу известных утопических проектов, в числе которых Новгородцев называл и общественный идеал Маркса.

Утопии занимали и, безусловно, будут занимать в жизни людей важное место. Они заключают в себе и протест против несовершенного мира, и надежду на то, что когда-то будет возможен «земной рай». Представления о достижении гармоничного общественного состояния различались в зависимости от исторической эпохи. Но, несмотря на конкретные концептуальные различия утопических построений, само утопическое сознание порождалось постоянным разладом человека с самим собой, неистребимыми противоречиями духа, стремлением помыслить иной, более гармоничный порядок. Своё оформленное выражение утопическое сознание приобретает в концепциях отдельных мыслителей, что однако не умаляет масштаб утопического идеала, нацеленного на решение задач, как правило, затрагивающих весь мир или общество. При этом идеологам утопических идеалов изначально присуща уверенность в том, что идеи совершенного общественного порядка могут осуществиться, например, в силу «открывшейся» истины относительно правильного миропорядка; либо как результат следования рациональным принципам организации общественной жизни, утверждения в социуме общечеловеческих ценностей; либо как результат действия объективных закономерностей истории и т.д. Одним словом, утопический проект нуждается в обосновании и опоре на нечто безусловное и авторитетное. Это тем более необходимо, когда речь идет о построении «земного рая», бесконфликтном и изобильном существовании человечества. Вера в «земной рай» может

порождать небывалую социальную активность людей, но крушение её вызывает серьёзные негативные последствия, например, кризис правосознания в обществе. Не случайно Новгородцев уделял особое внимание утопическим концепциям XVIII-XIX вв., в которых содержались представления об идеальном обществе, т.е. по существу о «земном рае». Он полагал, что можно говорить, по крайней мере, о двух различающихся подходах к общественному идеалу в рассматриваемый период, представленных, с одной стороны, Руссо, Кантом и Гегелем, а с другой – Контом, Спенсером и Марксом. «Всё это, – отмечал Новгородцев, – признанные и руководящие вожди своего времени, имевшие огромное и редкое влияние на умы» [Новгородцев 2010, 375].

Особое внимание в своем исследовании общественного идеала Новгородцев уделял социализму и анархизму, рассматривая их в качестве авторитетных, но несостоятельных для реализации проектов «земного рая». Социалистическая идея «земного рая» отождествлялась Новгородцевым с общественным идеалом Маркса, занявшего особое место в истории социалистических идей как наиболее влиятельного и научно обоснованного проекта. Общественный идеал Маркса, по мнению Новгородцева, выделялся в истории утопической мысли не только заложенной в нём исторической программой изменения (разрушения) старого миропорядка, но и тем, что он строился на нетипичном для утопии научном фундаменте, обещая привести человечество к совершенной жизни в соответствии с объективными законами истории.

Новгородцев стремился в своей критике общественного идеала Маркса показать, что за рациональной формой этого общественного идеала скрывается очередная несбыточная надежда на «земной рай», которая в конечном счете приведет к глубокому разочарованию. Вот почему Новгородцев стремился подвергнуть критическому анализу, прежде всего, научные и философские основания общественного идеала Маркса, раскрыл его научную несостоятельность и показал губительные последствия для личности. Однако сделать это было нелегко, так как на самом деле марксистский общественный идеал вобрал в себя достижения политэкономии, социологии, философии, что

позволило Марксу считать свою модель будущего общественного развития научно обоснованным, а не утопическим проектом. Это значительно укрепило позиции марксизма в плане аргументации предложенного человечеству общественного идеала. Опираясь на статистические данные, собственный анализ современного ему промышленного мира Германии, Англии, Франции, Маркс пришёл к важнейшему выводу о необходимости «экспроприировать экспроприаторов». Согласно закономерностям исторического и экономического развития, на определенном этапе централизация средств производства и обобществление труда достигают такого уровня, при котором они становятся несовместимыми с капиталистической формой организации производства. В результате чего, как подчёркивал Маркс, «бьёт час» капиталистической частной собственности», и на её место приходит общественная форма собственности, что означает единственно верный выбор исторического пути, основывающегося на соответствии уровня развития производительных сил и формы собственности. Согласно Марксу, устанавливающееся в ходе реализации общественного идеала соответствие общественного характера производства общественной форме собственности, знание законов общественного развития и возможность реально влиять на ход истории, позволяют человеку стать подлинно свободным, обрести «царство свободы», быть господином и собственным, и общественных сил.

В отличие от К. Маркса, который характеризовал будущее как «царство свободы», к которому человечество придёт, оставив позади «царство необходимости», Новгородцев считал, что история человечества всегда «...останется областью исканий и неудовлетворённости» [Новгородцев 2010, 413]. Ни один исторический период не может стать завершением общественного прогресса в силу достижения совершенного состояния. По мнению Новгородцева, абсолютный идеал как высшая реальность всегда присутствует в жизни людей, но он не может быть облечён в конечную историческую форму общественной жизни. В человеческой истории имеет место бесконечный прогресс относительных явлений, а абсолютный характер имеют неистребимые нравственные устремления личности. Новгородцев

рассматривал общественный прогресс как «...неустанный труд, как долг постоянного стремления к вечно усложняющейся цели...» [Новгородцев 2010, 399]. В отличие от Маркса, который осуществление общественного идеала соотносил с будущим новым обществом, П.И. Новгородцев считал, что каждый исторический этап был связан с абсолютным идеалом, высшим смыслом и представлял собой одну из однородных ступеней восхождения к этому идеалу. При этом на всех этапах движение к абсолютному идеалу, неразрывно связанному с общественным прогрессом, происходило исключительно благодаря личности, стремящейся во все времена достичь таких нравственных состояний, которые превосходят окружающую её действительность. Такой подход, по мнению Новгородцева, показывает принципиальное различие в представлении об общественном идеале и общественном прогрессе у него и Маркса. В марксизме, подчёркивает П.И. Новгородцев, речь идёт о достижении «земного рая», что, в конечном счёте, говорит о завершении общественного развития. Однако, утверждал Новгородцев:

...исходным началом при построении общественного идеала должна быть признана свобода бесконечного развития, а не гармония законченного совершенства [Новгородцев 2010, 404].

Рассуждения Новгородцева о судьбе социалистического идеала Маркса не остались незамеченными и вызвали интерес со стороны современников. Это объяснялось злободневностью темы, масштабностью распространения социалистических идей, попытками построения социалистического общества, а также альтернативой, которую предлагал Новгородцев, критикуя Маркса. Так, в частности, философ и историк, участник революционного движения в России, видный эсер (социал-революционер), литератор и общественный деятель Ю. Делевский (Юделевский Яков Лазаревич, 1868-1957) в 1921 году в рецензии на книгу П.И. Новгородцева «Об общественном идеале», отмечал, что в этой работе марксистский подход к общественному идеалу неверно отождествляется с попыткой достичь «земного рая» и тем самым положить предел общественному прогрессу. По мнению Ю.

Делевского, диалектическое мышление, пронизывающее работы Маркса и соответственно его представление об общественном идеале, ограждает марксизм от «догмы остановившегося развития» и отказа видеть перспективу совершенствования отношений при социализме. Разрешение при социализме отдельных противоречий общественной жизни, порождённых капиталистическим обществом, по мнению Ю. Делевского, не следует абсолютизировать и соотносить с «земным раем», тем самым искажая сущность общественного идеала Маркса.

Не достижение стационарного состояния абсолютного совершенства в общественной жизни, после того уже неизменной и неподвижной в течение вечности, а достижение максимума совершенства, возможного при данных условиях, составляет задачу социализма. И потому социализмом не допускается какое-либо наложение категорического veto на требование бесконечного совершенствования [Делевский 1921, 250], – подчёркивал Ю. Делевский.

В качестве аргументов, подтверждающих диалектический, а не догматический характер общественного идеала К. Маркса, он называл отстаивание марксизмом принципа развития производительных сил, которые не имеют раз и навсегда установленного уровня развития, а также признание К. Марксом и Ф. Энгельсом наряду с прогрессом возможности регресса в истории, что отражает диалектико-материалистический подход к историческому развитию.

Полемизуя с Новгородцевым по поводу несостоятельности общественного идеала Маркса в части достижения в будущем абсолютного и неизменного состояния общества, Ю. Делевский отмечал, что большинство социалистических теорий, в том числе и марксистская, противопоставляют остановившемуся навсегда историческому движению два возможных типа общественного развития – систему бесконечного движения в определённом направлении и систему бесконечно возвращающихся циклов. Иными словами, оценка общественного идеала Маркса не может быть отделена от истории социалистической мысли и устоявшихся принципов этой идеи. А вся история формирования социалистических взглядов, по мнению Ю. Делевского, не даёт оснований утверждать, что её сторонники были адептами идеи «земного рая» как воплощения

социалистического идеала, способствующего достижению неизменной и вечной вершины общественного развития.

Вообще-то, характеристика Новгородцевым общественного идеала Маркса как одного из наиболее авторитетных представлений о «земном рае» продолжала популярную в то время тему восприятия марксизма через призму хилиастического подхода, который имел место, например, в работах С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, С. Франка и др. Сторонники хилиастического взгляда на марксизм устанавливали, например, параллели, между марксизмом и еврейским мессианизмом, приписывали пролетариату особую историческую миссию и черты избранного народа; рассматривали марксизм как искаженную ветхозаветную идею спасения мира через принудительный закон; соотносили грядущее благодатное состояние человечества с социалистическим концом истории и т.д. В центре внимания Новгородцева, также рассматривавшего марксизм с хилиастических позиций, была причинно-следственная связь между установлением «земного рая» и завершением общественного прогресса, что вытекало из восприятия будущего общества как лишенного антагонистических противоречий, а потому тождественного райскому состоянию, не имеющему побудительных мотивов к развитию. Однако критика общественного идеала марксизма с позиций хилиазма и его религиозно-метафизическая интерпретация вступали в противоречие с диалектическим методом, который был положен в основание идей Маркса. Это не могли не отметить читатели книги Новгородцева «Об общественном идеале», которые отмечали и другие уязвимые моменты в позиции автора.

Заметный след в критической рефлексии по поводу идей Новгородцева, высказанных им относительно природы общественного идеала Маркса, оставила изданная впервые в Харбине в 1932 году книга «О конечном идеале» известного экономиста, статистика и философа Николая Александровича Сетницкого (1888-1937). В первой части этого труда отражена полемика автора с Новгородцевым, противопоставившим своё видение общественного идеала представлениям о «земном рае» Маркса. Однако, по мнению Н.А. Сетницкого, нельзя согласиться с тем, что Новгородцевым действительно была предложена

альтернатива общественному идеалу Маркса. Предложенный в книге Новгородцева «идеал бесконечного совершенствования», который он противопоставил «идеалу конечного совершенства» Маркса, по мнению Н.А. Сетницкого, весьма уязвим. Ведь когда Новгородцев сводит общественный идеал к бесконечно изменяющимся целям и отождествляет его с непрекращающимся нравственным движением, то смысл общественного идеала теряет свою определенность и растворяется в идее «вечного совершенствования». В результате, предложенный Новгородцевым общественный идеал теряет свою конечную цель, лишается силы реального воплощения и не может выступать альтернативой социалистическим и анархическим идеалам [Сетницкий 2010, 72-73]. Иначе говоря, общественный идеал не может быть жизнеспособным, если он лишён позитивного и вполне определённого сценария, а следовательно, и той силы, которая вдохновляет людей на его достижение.

Несмотря на то, что критика Новгородцевым общественного идеала Маркса с позиции завершенности общественного прогресса и хилиазма была встречена неоднозначно и разделялась далеко не всеми, критика им диктата общества над личностью как одного из слабых звеньев в концепции марксизма была, напротив, достаточно убедительна. Новгородцев полагал, что недооценка человеческой природы является в марксистском общественном идеале самым уязвимым моментом.

Сторонники абсолютного коллективизма, в том числе и Маркс, по существу обожествляли общество и полагали, что оно «само по себе своим внутренним совершенством спасает личность» [Новгородцев 2010, 494]. В марксистском понимании общество для личности должно стать единственным источником высших целей и нравственных идеалов, рождающих полноту существования в мире. Такое полное слияние личности с обществом рассматривается Марксом как условие подлинной и полной свободы человека, способствует тому, чтобы человек будущего слился с общественной средой, чувствовал себя с ней в полной гармонии. Истоки такого подхода П.И. Новгородцев видел в требовании всеобщей свободы и равенства и теории народного суверенитета, нашедших свое яркое выражение в трудах Ж.-Ж.



Руссо. Иначе говоря, общественный идеал Маркса отразил не только дух своего времени, но вобрал в себя также здравые идеи и противоречия своих предшественников, как это видно на примере теории народовластия. Однако, по мнению Новгородцева, принцип народовластия не имеет того абсолютного значения, которое ему приписывалось его сторонниками, и сам должен быть выведен из других, более основных начал [Новгородцев 2010, 403]. Изначальная проблема всякого общественного идеала, в том числе основанного на принципе народовластия, заключается в «... возведении относительных форм на степень безусловных ценностей» [Новгородцев 2010, 403]. Однако, если какой-либо принцип абсолютизируется и становится основанием представлений об идеальном обществе, то это приводит к завершению общественного прогресса, так как совершенному обществу не нужны никакие перемены.

Вариант такого окончательного, завершённого совершенства П.И. Новгородцев обнаружил в общественном идеале Маркса, в котором, по его мнению, явно абсолютизируется общество, но недооценивается личность. Однако личность – это самостоятельное начало, которое невозможно уничтожить или растворить в обществе без последствий. Являясь носителем нравственных ценностей и имея нравственные потребности, личность формирует нравственно-критическое отношение к обществу и другим людям. Личность и ее потребности выступают источником и двигателем общественного прогресса. Именно личность, по мнению Новгородцева, ценна своим правом «...отрываться от существующих установлений и требовать их усовершенствования» [Новгородцев 2010, 529].

П.И. Новгородцев считал, что предпосылкой недооценки личности К. Марксом стало то, что он не учёл отношения, сложившиеся между личностью и обществом к XIX веку.

Из бурь и тревог XIX в., – отмечал П.И. Новгородцев, – личность вышла с новым взглядом на своё призвание и своё существо. XVIII век дал ей декларацию неотчуждаемых прав, а XIX нечто большее, сознание незаменимой, неповторяющейся, своеобразной индивидуальности. Личность вышла из этого века с чувством своей неудовлетворённой тоски, с жадью высшего идеала, с мыслью о своём противоречии с обществом. Да, это надо признать: не

гармонию, а антиномию личного и общественного начал раскрывают нам искания наших дней [Новгородцев 2010, 395].

Никакие совершенные формы общественного устройства не могут дать личности всего, что требуется для её развития. Общество не может заглушить чувство неудовлетворённости личности, неистребимо стремящейся к высшему нравственному идеалу добра в силу своей особой энергии духа. Но личность может лишь частично получить от общества то, в чём она нуждается, т.е. нравственный идеал личность не может достичь нравственного идеала даже при самых совершенных формах общественного устройства.

Моральные стремления личности и моральный прогресс в целом, по мнению Новгородцева, невозможно остановить, а значит нельзя говорить о достижении такой формы общественного устройства, которая сможет вместить в себя бесконечное стремление личности к моральному совершенству.

Вообще, основной лейтмотив рассуждений Новгородцева об общественном идеале основывался на представлении о вечном движении человечества к высшим идеалам, базирующимся на моральных ценностях. «Не останавливаться ни на чём данном, но вечно стремиться вперёд, вечно искать, бороться с собою и с внешними препятствиями – вот что значит исполнять нравственный долг, вот в чём задача морального прогресса», – подчёркивал Новгородцев [Новгородцев 2010, 399]. По существу, нравственный идеал в представлении П.И. Новгородцева сводился не к достижению желаемого состояния общества, а к постоянному действию, усилию по достижению более совершенного состояния личности. При этом личность в своём движении к высшему смыслу и более совершенным общественным отношениям не изолирована от других личностей, поэтому общественный идеал, в основу которого положен принцип личности, возможен, по мнению Новгородцева, только как свободное объединение лиц на основе признания за ними их естественных прав. Такое объединение не свидетельствует о торжестве общей воли людей. В отличие от К. Маркса, который признавал единство общей цели и воли в достижении общественного прогресса и жизнедеятельности будущего гармоничного общества, Новгородцев полагал, что

невозможно говорить о единстве общей воли, так как она неосуществима. В силу особенностей человеческой личности, её потребности в свободном волеизъявлении, идеал единой общей воли не может быть осуществим, а вместо него надо признать идеал свободного образования и выражения отдельных волей, которые проявляют и реализуют себя во взаимодействии. «Центр тяжести, – отмечал П.И. Новгородцев, – переносится, таким образом, с общественной гармонии на личную свободу» [Новгородцев 2010, 403].

Однако, было бы неверно делать акцент только на индивидуальной стороне личности, ее желании свободного самоопределения. Всё это объективно сосуществует наряду с общественной стороной личности, её потребностями в коммуникации, социализации, солидаризации и т.д. Безусловно, личность включает в себе как индивидуальные, так и общественные стороны, которые взаимно дополняют друг друга. Каждая из этих сторон способствует развитию личности и отвечает её душевным запросам. Абсолютизировать общественную составляющую личности невозможно без ущемления ее индивидуальности. Личность находит положительные моменты в общественном бытии, даже обретает в этом счастье, но её исконные, индивидуальные потребности, совесть, моральный и религиозный выбор, всё, что составляет особенную, индивидуальную сторону личности, никуда не уходит, и с этим нельзя не считаться.

Критически анализируя взгляды Маркса с точки зрения абсолютизации общества и его диктата в будущей гармоничной жизни, Новгородцев негативно оценивал также попытки абсолютизировать личность, возвести индивидуализм в основу общественного идеала. Ведь личность несёт в себе большой заряд самочинной энергии, своеволия и эгоизма. Абсолютизировать волю свободной личности – значит ставить под угрозу общественный прогресс, общее благо в угоду подчас резким и даже асоциальным проявлениям личностной прихоти. В вопросе оптимального соотношения общественного и личного в организации будущей жизни людей П.И. Новгородцев выступал с позиции их диалектического взаимодействия и характеризовал

общество и личность как единые явления, имеющие один корень – живой человеческий дух.

Постичь истинное положение личности в обществе, считал Новгородцев, возможно только посредством философского анализа, который помогает вскрыть дисгармонию социального положения личности в случае осуществления общественного идеала Маркса. К тому же, считал Новгородцев, общественный идеал К. Маркса, в части утверждения диктата общества над личностью, несмотря на научную оболочку, по существу лишён научной достоверности. Так общество, в результате некоего революционного «прыжка в царство свободы», становится чем-то высшим для человека, смыслом его жизни, рассматривается как «...альфа и омега всех помыслов, стремлений и упований личности» [Новгородцев 2010, 494]. Такой подход порождает аналогию с религиозным сознанием. А так как Новгородцев ставил перед собой задачу найти «... научные и философские основания тех обетований...», которые несёт с собой социализм в форме общественного идеала Маркса, то в результате размышлений он не нашёл научного обоснования приоритета общественного начала над личным, индивидуальным.

Критика П.И. Новгородцевым общественного идеала Маркса в части недооценки личности и её потребностей дополнялась альтернативным изложением этого вопроса. Иначе говоря, различие в подходе к общественному идеалу у Маркса и Новгородцева, сводилось по существу к проблеме приоритета либо общественного, либо индивидуально-личностного начал в общественном прогрессе. И как бы ни была заманчива перспектива нивелирования личностного начала в угоду торжества единой общей воли в общественном идеале Маркса, Новгородцев отстаивал точку зрения взвешенного реалистичного подхода к вопросу взаимоотношения общества и личности. Он полагал, что в предлагаемом Марксом общественном идеале имеет место недооценка личностного начала, а потому можно говорить о торжестве безличного объективного порядка и сплошной рационализации жизни.

Свою концепцию общественного идеала Новгородцев не отделял от естественного права и строил на этом основании альтернативные марксизму представления. Это не случайно, ведь

Новгородцев был одним из известных и последовательных сторонников возрождения естественного права на рубеже XIX-XX вв. и его труды содержали острый критический анализ позитивистских подходов к праву и общественному идеалу, а также всех тех идей, которые умаляли значимость естественных прав личности. В этом ряду общественный идеал Маркса был представлен Новгородцевым как несостоятельный именно в силу недооценки природы личности и её особенностей. Ведь человек, отмечал Новгородцев, даже при научном подходе к нему остаётся неуправляемой стихией. Так, например, всегда будет существовать антиномия между личностью и обществом, даже если общество будет декларировать своей целью материальное благополучие и гармоничное развитие личности.

Наряду с идеей централизации и обобществления жизни с неслыханной силой заявляется идея свободы и самобытности личности, и тщетно было бы думать, что одна из этих идей может овладеть до конца сознанием человечества [Новгородцев 2010, 371].

Вообще критика Новгородцевым общественного идеала Маркса имела достаточно противоречивый характер, но при этом были поставлены вопросы, ответы на которые вскрывали наиболее слабые звенья марксистского учения. Уже упоминавшийся ранее один из оппонентов Новгородцева, профессор Н.А. Сетницкий в своей работе «О конечном идеале» в целом высоко оценил труд П.И. Новгородцева «Об общественном идеале». Однако он полагал, что представленная в этой работе критика общественного идеала Маркса, несмотря на кризисное состояние социалистического идеала, нисколько не поколебала в сознании людей то заметное положение в обществе, которое заняли опровергаемые Новгородцевым идеалы – социалистический и анархический.

Всякая попытка критиковать утопии «земного рая», и в частности социалистические и анархические идеалы, не может быть осуществлена удовлетворительно на почве отрицания тех предпосылок, которые лежат в их основе. Все противоречия этих построений и дефекты осуществления не колеблют самих этих идеалов, ибо идеал не доказывается, а выбирается. Критиковать здесь значит выбирать, а выбрать можно тогда, когда перед вами

несколько одноприродных, удовлетворяющих заданию предметов. Голодный будет выбирать между хлебом, мясом и плодами, строитель – между камнем и металлом, но производить выбор между камнем и хлебом невозможно – он предрешён заданием выбирающего, – совершенно верно отмечает Н.А. Сетницкий [Сетницкий 2010, 78].

Любая критика оппонентами того или иного общественного идеала не разрушает его до той поры, пока люди выбирают этот идеал, осуществляя выбор под влиянием не только рациональных, но и иррациональных факторов.

В свете сказанного, предложенный Новгородцевым альтернативный подход к общественному идеалу, безусловно, нашёл своих сторонников, но также сохранил своих последователей и общественный идеал Маркса, который впервые в истории человечества мобилизовал массы людей для его реального воплощения.

Вообще в плоскости сравнительного анализа общественных идеалов трудно говорить об их мирном сосуществовании, так как всякий идеал претендует на единственно верное отражение целей и желаний человечества, а следовательно, критическая оценка оппонентов – неотъемлемая часть существования любого значимого общественного идеала. Но в этой критике порой отражается «ахиллесова пята» предлагаемого общественного идеала, уязвимость, которая становится видна его адептам только в исторической перспективе. Новгородцев не смог противопоставить общественному идеалу Маркса реальную альтернативу, так как его собственные представления об общественном идеале оказались довольно абстрактны, оторваны от конкретно-исторических задач и переведены в плоскость теоретической дискуссии. Хотя сам П.И. Новгородцев отмечал в качестве отличительной черты утопических построений Маркса его обращение к конкретным историческим задачам общественного развития.

Социализм в лице Маркса, – подчеркивал Новгородцев, – выступил с гордой уверенностью открыть человечеству последнюю абсолютную цель его существования, нарисовать ему абсолютный и конечный общественный идеал, дать всецелое удовлетворение его душе, а на поверку оказывается, что под покровом этих утопических обещаний он только формулировал насущные и

очередные задачи исторического развития и что вся сила его была именно в том, что муки и боли современности он ставил в центр своих практических требований [Новгородцев 2010, 874].

Обращенность к актуальным вопросам своего времени сделала общественный идеал Маркса неотъемлемым элементом политических требований современного ему общества и придала ему чрезвычайную актуальность.

Отмечая недостатки марксистского общественного идеала, отрицая его научную обоснованность, не разделяя взглядов Маркса по политическим мотивам, Новгородцев вместе с тем подчеркивал, что как новое учение жизни марксизм:

«...умер и должен был умереть, подобно воякой утопии земного рая, подобно всякому внешнему решению сложной морально-общественной проблемы, но не могла умереть та неоспоримая правда его, которая на протяжении веков составляла живое ядро социалистических построений, и которую Марксу дано было почувствовать, понять и выразить с небывалой яркостью и силой [Новгородцев 2010, 877 ].

## **Библиография**

- Делевский, Ю., 1921, *В поисках общественного идеала / Рец. на кн.: П.И. Новгородцев. Об общественном идеале*, Берлин: Слово.
- Новгородцев, Павел, 2010, *Об общественном идеале*, Москва: РОССПЭН.
- Сетницкий, Николай, 2010, *О конечном идеале*, Москва: РОССПЭН.



## ABSTRACT

### **P.I. Novgorodtsev about the social ideal of K. Marx**

The article deals with a critical analysis of the social ideal of Marx in the work of the famous Russian theorist and philosopher of law living at the turn of the 19th and 20th centuries, P. I. Novgorodtsev. The social ideal of Karl Marx is discussed as the idea of «The Paradise on the Earth», the implementation of which will lead to the completion of the social progress, which is contrary to the dialectical view of historical process. Criticizing the «ideal of ultimate perfection» of Marx, Novgorodtsev proposes his «ideal of infinite perfection», based on the continuous moral work of the individual, which determines the direction of the social progress at all stages of history. The article also presents the reaction of Novgorodtsev's contemporaries to his criticism of the social ideal proposed by Karl Marx.

**KEYWORDS:** utopia, social ideal, Marxism, social progress, personal freedom, chiasm

## Аннотация

В статье рассматривается критический анализ общественного идеала К. Маркса в творчестве известного русского теоретика и философа права второй половины 19 - начала 20 вв. П.И. Новгородцева. Общественный идеал Маркса рассматривается как идея «земного рая», реализация которой приведет к завершению общественного прогресса, что противоречит диалектическому взгляду на исторический процесс. Критикуя «идеал конечного совершенства» Маркса, Новгородцев противопоставляет ему «идеал бесконечного совершенствования», в основе которого непрерывный нравственный труд личности, который определяет направление общественного прогресса на всех этапах истории. В статье представлена также реакция современников на критику Новгородцевым недостатков общественного идеала, предложенного Марксом.

**Ключевые слова:**

утопия, общественный идеал, марксизм, общественный прогресс,  
личность, хилиазм



**JAN KRASICKI**  
UNIwersytet Wrocławski

**O NIELEGALNOŚCI „LEGALNEGO MARKSIZMU”  
(S.N. BUŁGAKOW i M.A. BIERDIAJEW)**

*A nikt z mogił nie korzysta,  
Jeno wszczynający ruch,  
Wieczny rewolucjonista,  
Pod męką ciał — leżący duch!*

(J. Słowacki, *Odpowiedź na Psalmę przyszłości*)

**1. Prolegomena. Duch i materia**

Mówi się różnych przyczynach odejścia od marksizmu Bierdiajewa i Bułgakowa. Istotnie, zajmowała ich głównie ekonomiczna treść teorii Marksa i Engelsa, zdecydowanie odcinali się natomiast od politycznej treści marksizmu, negowali aksjomat walki klasowej, dyktatury proletariatu etc., i już te wyznaczniki mogą stwarzać wrażenie że ich marksizm nie był wystarczająco „rewolucyjny”. Tymczasem w naszym studium chcielibyśmy postawić tezę, choć brzmiącą paradoksalnie, wręcz odwrotną: Bułgakow i Bierdiajew zerwali z doktryną marksistowską nie dlatego, że była rewolucyjna, ale że była zbyt mało rewolucyjna. W ocenie obu myślicieli marksizm był rewolucyjny, ale tylko tam gdzie mógł nim być, czyli, w sferze „materii”, czy, mówiąc językiem marksistowskiej dialektyki, stosunków społecznych, stosunków produkcji itd., a nie był, bo i nie mógł takim być w sferze dla człowieka najistotniejszej tj., w sferze ducha i ludzkiej wolności. W sferze „materii”, wedle Bierdiajewa, nie ma rewolucji, lecz tylko ewolucja. Jak trafnie pisze polska badaczka o autorze *Filozofii wolności*:

Dla rosyjskiego filozofa przywiązanego do dualizmu psychofizycznego, obecnego w nowożytnej antropologii (i niebezpiecznie zbliżającego się do manichejskiego gnostycyzmu), konflikt między materią a duchem, tym, co immanentne, a tym, co transcendentne, był absolutny i nierozstrzygalny: «duch ma naturę rewolucyjną, materia jest konserwatywna i reakcyjna», «duch dąży do wieczności, materia natomiast zna tylko to, co zanurzone w czasie» [Rarot 2013, 97].

W stosunku do aksjomatów myśli Marksa w filozofii społecznej Bierdiajewa i Bułgakowa następuje jakby konwersja, to, co w myśli autora *Kapitału* zostało uznane za „bazę”, tj., środki wytwórcze, „materia”, zostaje uznane za „nadbudowę – „bazą” staje się element idealny. Wbrew pozorom wynikiem tego odwrócenia u jednego i u drugiego myśliciela nie jest jednak proste odrzucenie marksizmu, lecz głębokie przemyślenie jego podstaw. Zdaniem Bułgakowa podstawowe aksjomaty marksistowskiej teorii społecznej wymagają uzasadnień metafizycznych, a nie socjologicznych i ekonomicznych. Istota kategorii społecznych jest, twierdził rosyjski myśliciel-ekonomista, natury metafizycznej a nie społeczno-ekonomicznej, i tylko na takim gruncie może być właściwie ujęta i rozumiana. Słowem, odwieczne pytania metafizyczne, a nie proces historyczny i stosunki społeczne, powinny być podstawą zrozumienia „ideału społecznego” (*общественный идеал*). I dopiero w odpowiedzi na nie – pisze rosyjski teolog – „znajdują odpowiedź wszystkie inne” [Булгаков 1903, XVII]. To, co w historii jest prawdziwie twórcze, twierdzi Bułgakow, należy do ludzkiego ducha „naturą zaś ducha jest wolność”. Stąd, jak czytamy, jedynie przez nieporozumienie można mówić o bezosobowym naturalnym, a zatem i „pozbawionym ducha” (*безличном, а следовательно, бездушном, и вещном [или „естественном”]*) „biegu historii” [Булгаков 1998, 7].

## 2. Marks w Rosji i „bliźniacy” rewizjoniści

O Bułgakowie i Bierdiajewie ze względu na to, że występowali często publicznie razem mówiono jako o „bliźniakach”, łączyły ich nawet początkowe litery nazwiska („B”). Jednak jak to z bliźniakami bywa, byli do siebie podobni, a zarazem stanowili wręcz swoje przeciwieństwo – o „trudnej przyjaźni” Bułgakowa i Bierdiajewa zajmująco pisała ostatnio Lilianna Kiejzik [Kiejzik 2015, 67-83]. Przy różnicach tak charakterologicznych, jak ideowych na pewno łączyła ich rewolucja „z

ducha”. I jeśli Lenin o legalnych marksistach pisał z ironią i wyrzutem że „byli to burżuazyjni demokraci, dla których zerwanie z ruchem narodnickim oznaczało przejście od mieszczańskiego (albo chłopskiego) socjalizmu nie do socjalizmu proletariackiego ... lecz do burżuazyjnego liberalizmu” (Чагин 1989, 303), to, można tak powiedzieć o wszystkich, lecz nie o nich. Wystarczy wspomnieć, że np. Bierdiajew rozróżniał pomiędzy burżuazją w znaczeniu społeczno-ekonomicznym oraz „burżuazyjnością duchową” podkreślając, iż dużo większym zagrożeniem dla rozwoju człowieka jest ta druga, gdyż oznacza panowanie „burżuazyjnego ducha”. Jako taka towarzyszy ona człowiekowi odwiecznie i oznacza kult ziemskiego dobrobytu, poddanie się ziemskiej władzy, brak poczucia „głębokiego tragizmu” życia etc. W tym znaczeniu, jak pisał, nowy burżuj ciągle zastępuje „starego burżuja” [Бердяев 1926, 269-273].

Słuszne wydaje się w tym kontekście stwierdzenie Sławomira Mazurka, iż myśliciele rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego byli nie tyle wyznawcami, co przede wszystkim „krytykami marksizmu, nieraz bardzo wnikliwymi” [Mazurek 2010, 254-256]. Nie sposób także nie zgodzić się z opinią rosyjskiego historyka filozofii Leonida Stołowicza, że, choć w sferze poglądów politycznych byli oni właściwie socjaldemokratami (np. Bierdiajew był członkiem Partii Socjaldemokratycznej), to w sferze poglądów filozoficznych nie byli „marksistowskimi ortodoksami” [Столович 2005, 226], lecz filozoficznymi rewizjonistami, a ich droga do pewnego stopnia przypomina np. drogę Leszka Kołakowskiego [Kołakowski 1988] i innych marksistowskich rewizjonistów XX wieku, najpierw gorliwych wyznawców nowej „wiary”, a następnie jej zaciekle krytyków.

Lekcja marksizmu jaką pobrali Bułgakow oraz Bierdiajew wydaje się pouczająca, okazuje się bowiem, że obaj zostali marksistami niejako wbrew sobie. Są przy tym i różnice. O ile Bierdiajew ze względu na swój idealizm dał się od razu poznać jako wręcz ciało obce w rosyjskiej marksistowskiej „rodzinie”, a stwierdzenie Jerzego Plechanowa, że prawdziwego marksisty nie będzie z niego nigdy wydawało się tę opinię tylko potwierdzać (Plechanow miał tak się wypowiedzieć w Wołogdzie, gdzie przebywał razem z Bierdiajewem na zesłaniu), o tyle Bułgakow, być może ze względu na swoje fachowe przygotowanie w ekonomii politycznej (koronna dziedzina Karola Marksa) przez lata uchodził wśród rosyjskich oraz zachodnich

marksistów za swego. Dodać przy tym należy, że ten sam Plechanow, który deprecjonował „rzekomy marksizm” Bierdiajewa [Krasicki 2003, 41] nazywał Bułgakowa „nadzieją rosyjskiego marksizmu”. Z czasem okazało się jednak, że niewątpliwe sukcesy jakie osiągał Bułgakow jako marksistowski ekonomista, i jego błyskotliwa kariera akademicka, pozostawały w wewnętrznej sprzeczności z osobistym dramatem: postrzegany jako marksista, jednocześnie przeżywał głęboki kryzys wewnętrzny. W latach 1901-1906 kiedy wykładał ekonomię polityczną na uczelniach Kijowa, następuje jego rozczarowanie marksizmem a zwłaszcza materializmem. Pod wpływem spotkań i dyskusji z Lwem Tołstojem oraz lektury pism Fiodora Dostojewskiego i Włodzimierza Sołowjowa, a także mistycznych doświadczeń, ok. 40. roku życia całkowicie odwraca się od marksizmu. We wspomnieniach rosyjski teolog tak oto napisze o swej duchowej drodze:

I tak moje życie podążało drogami społecznego i, rzecz jasna, socjalistycznego światopoglądu. W konsekwencji (...) jakby automatycznie przechodziłem od jednego jego obrazu do następnego, ażeby, w końcu, utwierdzić się w marksizmie, który mi pasował jak krowie siodło. Uniwersytecki staż naukowy (1898-1900) poprowadził mnie, rzecz jasna, przede wszystkim, do Niemiec jako do kraju socjaldemokracji i marksizmu. Ale tutaj, wbrew oczekiwaniom zaczęły się szybkie rozczarowania i mój «światopogląd» zaczął się kruszyć we wszystkich kierunkach (*трещеть во всем швам*). W rezultacie, kiedy wróciłem do Rosji, żeby w końcu przyjąć oczekiwaną profesurę «ekonomii politycznej», byłem w stanie zupełnej rezygnacji, w której z początku nieśmiałość i niezdecydowanie, zaczął zwyciężać religijny głos wiary. Zacząłem ją wypowiadać od tego czasu w swoich utworach od 1901 do 1902 roku wywołując zdumienie i oburzenie swoich niedawnych ideowych towarzyszy (*единомышленников*), ale, w istocie, nawet w stanie duchowego zdziczenia (*одичания*) w marksizmie, zawsze miałem tęsknoty religijne, nigdy nie byłem obojętny w stosunku do wiary. Najpierw wierzyłem w ziemski raj, lecz ze strachem, czasem ze łzami. Potem jednak zaczynając od znanego momentu, kiedy sam sobie pozwoliłem i zdecydowałem się wypowiedzieć, szybko, zdecydowanie, z kraju dalekiego skierowałem się prosto w kierunku duchowej ojczyzny: wróciwszy ku wierze w «osobowego» Boga zamiast bezosobowego Boga postępu, uwierzyłem w Chrystusa [Булгаков 1996, 346].

Można się jedynie domyślać, jakiego typu reakcje w kręgach uniwersyteckich i inteligenckich musiała wywołać następna decyzja rosyjskiego teologa-ekonomisty, czyli przyjęcie kapłaństwa (1918), tym bardziej, że sakrament ów Bułgakow przyjmował wśród działalności słynnej *Czeki* i powszechnego donosicielstwa, że, jak pisze, przyjmował

je nie kto inny jak profesor ekonomii politycznej Uniwersytetu Moskiewskiego. I jeśli wśród jego „kapłańskiej” rodziny [Булгаков 1996, 346], decyzja ta była traktowana jako coś naturalnego, to w środowisku inteligenckim, gdzie panował ateizm (*безбожие*) i wrogość albo co najmniej obojętność wobec religii, „przyjęcie kapłaństwa przez profesora Uniwersytetu Moskiewskiego, doktora ekonomii politycznej itd., uchodziło za skandal, szaleństwo albo jurodstwo” [Булгаков 1996, 347]. Reakcje były, co zrozumiałe, różne, o ile bowiem w „odczuciu” jego przyjaciela, Eugeniusza Trubieckiego, Bułgakow już „urodził się w biskupstwie” (*енархуу*), to krańcowo odmiennie reagował np. Karol Kautsky, który, pokładając w Bułgakowie podobne nadzieje jak Plechanow, na wieść o jego przemianie światopoglądowej, miał się wyrazić: „Und Bulgakoff ist fromm geworden”. Stwierdzenie to, jak komentuje rosyjski teolog, można oddać jako: „Bułgakow zidiociał” [Булгаков 1996, 347, przypis]. Dodajmy, że wypadki potoczyły się dalej i wkrótce po przyjęciu kapłaństwa, w rozmowie telefonicznej, Bułgakow został przyjacielsko uprzedzony przez Trubieckiego („w języku łacińskim!”), że „w nocy zostanie aresztowany” [Булгаков 1996, 347].

Kwestia marksizmu rozwija się w ewolucji twórczej Bułgakowa jakby w dwu paralelnych wymiarach: ideowym, koncepcyjnym oraz biograficznym, duchowym, wewnętrznym. W autograficznych pismach Bułgakow powiada, że zawsze „żył w wierze” [Булгаков 1996, 319]. Stwierdzając zaś, że „człowiek jest w ogóle istotą wierzącą, wezwaną do wiary i do życia we wierze”, pyta po latach:

jak to się mogło stać, że tą wiarą stała się moja niewiara i przeżyłem w niej nie krótki okres czasu, lecz, długie lata, całą część mojego życia, mniej więcej od 14-15 roku życia, a zatem, od pacholęctwa i wczesnej młodości do wieku dojrzałego, mniej więcej do pełnych 30-lat? [Булгаков 1996, 319].

Porzucenie wiary wczesnego dzieciństwa i „bezbożnictwo” lat dojrzałych, a zarazem jego akademickiej kariery, myśliciel łączy nie tyle z irreligijnością i ateizmem, co z nową marksistowską „wiarą”. Marksizm był dlań zatem nie tylko teorią ekonomiczną i społeczną – wypełniał pustkę duchową po utraconej wierze porzuconego niczym ewangeliczny Syn Marnotrawny – „ojcowskiego domu” [Булгаков 1996, 320].

### 3. Pułapki ekonomizmu

Krytyka poszczególnych tematów myśli marksowskiej występuje w wielu pracach Bułgakowa. Ograniczone ramy tego studium nie pozwalają jednak na pełniejszą prezentację drogi ideowej i duchowej rosyjskiego filozofa i teologa „od marksizmu do idealizmu”, zwłaszcza z okresu poprzedzającego zerwanie z marksizmem, w którym powstawały jego główne prace z ekonomii politycznej. W naszej prezentacji skupimy się zatem na tym etapie jego biografii, w którym na problemy ekonomii politycznej oraz „gospodarki” (*хозяйство*) uczony patrzył z nowej, czyli, nie z marksistowskiej, lecz, metafizycznej oraz religijnej perspektywy. Trzeba przy tym zauważyć, że to „zerwanie” było raczej płynne niż ostre. W tym też znaczeniu metafizyczne podstawy poglądów społecznych oraz ekonomicznych Bułgakowa formowały się przez długie lata. Nawet wówczas, kiedy był uznawany za zwolennika ekonomicznej i społecznej teorii Marksa dojrzewały w nim nowe idee i wartości, a on sam znajdował się na jedynie mgliście rozpoznanym przez siebie etapie ideowym oraz duchowym.

Nie mówiąc o innych studiach, książką, w której Bułgakow podejmuje radykalną krytykę Marksowskiej ekonomii i teorii społecznej jest przełomowa w jego biografii twórczej praca *Свет невечерний* (1917), będąca odpowiedzią na rozprawę Pawła Florenskiego *Столп и утверждение истины* (1914). W dziele tym twierdzi, że europejski „ekonomizm” XIX i XX wieku posiada głębokie oddziaływanie na wielu płaszczyznach, albowiem nowe teorie ekonomiczne formułują nie tylko nowe koncepcje społeczno-ekonomiczne, lecz i nowe światopoglądy. W ich wyniku powstaje nowy typ człowieka – „człowiek ekonomiczny” – *economic man* Karola Marksa [Булгаков 1994, 309]. Z kolei gospodarka jako „ekonomizm” – pisze – intensyfikując swoją wewnętrzną dynamikę zmierza do tego, aby stać się nie tyle jedną z sił życiowych, lecz siłą jedyną i ostateczną, nie uznającą żadnej innej nad sobą (Булгаков 1994, 309). Klasycznym wyrazem tego dążenia jest „materializm ekonomiczny” Marksa, w którym człowiek postrzega siebie w świecie wyłącznie jako podmiot ekonomiczny, a egoizm ekonomiczny staje się jedynym fundamentem ludzkiego życia. Jednak, i czego w teorii społeczno-ekonomicznej Marksa znaleźć nie sposób, rosyjski myśliciel źródeł tego



ekonomicznego egoizmu doszukuje się na płaszczyźnie znacznie głębszej, czyli metafizycznej i stwierdza, że jest on tylko cząstkowym przejawem ogólnego „metafizycznego egoizmu stworzenia” [Булгаков 1994, 309].

W ujęciu tym wyraźnie uwidacznia się ciągłość z pracą *Философия хозяйства* (1912), ze względu na oddziaływanie filozofii Wszechjedności Sołowjowa oraz idei rosyjskiego „kosmizmu”. Kluczem do zrozumienia „gospodarczego”, ekonomicznego egoizmu, nie jest dla rosyjskiego teologa egoizm „klasowy”, lecz ten, który wynika z przesłanek metafizycznych, czyli z metafizycznego Upadku Duszy świata [Kiejzik 2010]. Wobec niego, czyli egoizmu wrodzonego stworzeniu i człowiekowi, bezradne są i muszą takimi pozostać, jak pisze, wszelkie socjologiczne oraz naturalistyczne strategie urządzenia sprawiedliwego społeczeństwa, w tym np. socjalistyczna idea „solidarności” [Булгаков 1994, 310]. Ów egoizm i jego przejaw, czyli egoizm ekonomiczny oraz oparta na nim gospodarka ma z kolei swoją stronę zewnętrzną i wewnętrzną. Błędem wszystkich teorii społecznych, w tym i teorii Marksa, jest, zdaniem myśliciela, niemal wyłączone koncentrowanie się na tej pierwszej stronie. Rosyjski teolog tymczasem źródeł pułapek ekonomizmu zdaje się upatrywać głębiej, w jego stronie wewnętrznej, duchowej, związanej z metafizycznie upadłą kondycją ludzką. Bynajmniej nie lekceważąc pierwszej, stwierdza przeto że ekonomiczny egoizm będący tylko przejawem egoizmu metafizycznego może być poderwany tylko u samych swych metafizycznych korzeni, a jedyną siłą, która może go poderwać stanowi właściwie, czyli „teandrycznie”, „teurgicznie” pojęta religia, czyli religia Bogocłowieka, Wcielonego Boga. I tylko ona niwecząc wewnętrzną, tj. metafizyczną stronę egoizmu, może pozbawić go „niszczącej siły” [Булгаков 1994, 309]. W swych analizach Bułgakow pozostaje zatem w zgodzie tak z tezami filozofii Wszechjedności, jak nauczaniem biblijnym, które wyraźnie powiada, że trud gospodarowania został na ludzkość nałożony jako „kara za grzech” i powinniśmy przyjmować go jako „służbę”, która zadana została całej ludzkości [Булгаков 1994, 309].

Myśliciel nie pozostawia złudzeń, co do natury gospodarki. Wprawdzie w gospodarce stawia się za cel walkę z ubóstwem społecznym i ekonomicznym, w istocie jest to walka nie tyle o wyeliminowanie ich najgłębszych przyczyn, czyli egoizmu metafizycznego (albowiem ich za pomocą oddolnych ludzkich działań

wyeliminować się nie da), co jedynie o złagodzenie skutków metafizycznego egoizmu. Bułgakow przenosi zatem zagadnienie na inną, tj. eschatologiczną płaszczyznę interpretacyjną. Postępując tak zapytuje właściwie o eschatologię gospodarki, o ideę, do której *volens volens*, mniej lub bardziej świadomie zbliżał się Marks, zakładając, że (jak pisał autor *Kapitału* we wstępie do *Krytyki ekonomii politycznej*) „z burżuazyjną społeczną formacją kończy się prehistoria” [Булгаков 1994, 398, przypis 83], co oznacza zarazem że „ekonomiczny eon historii” (*Vorgeschichte*) musi mieć swój kres. Konstatacja ta jest już konstatacją o wymiarze eschatologicznym a nie społeczno-ekonomicznym. Jest ona, aby odwołać się do nieco innego języka, właściwie stwierdzeniem nieuchronnego „kresu historii” w sensie wyczerpania się mocy wytwórczych kapitalizmu, ustania walki klasowej, kresu państwa i osiągnięcia statusu społeczeństwa bezklasowego itd., czyli zarazem tego stanu jaki antycypował w swojej filozofii, choć na idealistycznych podstawach, G.W.F. Hegel [Kojève 1999; Krasicki 2011].

Próbując odpowiedzieć na pytanie o to czy istnieją „granice rozwoju sił wytwórczych”, o to czy „gospodarka ma nie tylko historię, ale także swoją eschatologię”, co oznacza zarazem „koniec ekonomicznego (*хозяйственный*) eonu historii («*Vorgeschichte*» K. Marksa)” [Булгаков 1994, 310] Bułgakow wyraźnie przekracza ramy Marksowskiej ekonomii politycznej i aby wyjawic ukrytą, choć zawoalowaną, treść nauki Marksa odwołuje się do idei rosyjskiego myśliciela religijnego Mikołaja Fiodorowa, który ujmował człowieka nie tylko jako podmiot ekonomiczny lecz wskazywał na to, że człowiek będąc w kosmosie „demiurgiem” stworzony jest do tego, by stać się także „kosmourgim, wskrzesicielem umarłych” i właściwie „przekształcał gospodarke w teurgię” [Булгаков 1994, 310]. Wiara w „gospodarke” pojęta jako „regulacja przyrody”, będąca u Fiodorowa tak radykalna że sięga aż nakazu „wskrzeszenia zmarłych” [Milczarek 2003], zdaniem Bułgakowa jest, podobnie jak nauka Marksa, niczym innym niż „ekonomicznym materializmem”.

Idea Fiodorowa i jego wiara w naturalne ludzkie siły w podboju przyrody, kult techniki, „projekt” gospodarczej „regulacji przyrody”, ekonomiczny materializm etc., zdaniem naszego teologa, zbliża autora *Философии общего дела* do idei Marksa, a zarazem, przekonuje Bułgakow, ujawnia ukrytą treść nauki autora *Kapitału*, która w istocie,

jest chiliazmem i wypełnieniem oczekiwań mesjanizmu żydowskiego. Teza ta, dodajmy, jest zgodna z poglądami zachodnich badaczy np. Jacoba Taubesa [Taubes 2016, 165 i passim]. To, że Marks nie określał go jako takiego bierze się wedle Bułgakowa stąd, że nie zajmował się podstawowym dla ekonomii pytaniem o naturę gospodarki, lecz ujmował ją wyłącznie w kategoriach „merkantylno-buchalteryjnych”, przejętych z ekonomii politycznej XIX wieku i materializmu francuskich filozofów XVIII wieku. Dlatego to, zdaniem myśliciela, Marks nie mógł do końca wnikać w najgłębszy sens swoich koncepcji ekonomicznych, a był on, wedle Bułgakowa, religijny a nie społeczny, eschatologiczny a nie historyczny [Булгаков 1994, 315].

Podsumowując relacje idei Marksa i Fiodorowa rosyjski teolog stwierdza, że koncepcja Fiodorowa w swej zasadniczej treści odpowiada „marzeniom” nauki Marksa i temu, co stanowiło jego „nieświadomy, ale intymny motyw” (*Учение Фиодорова и есть именно то, о чем смутно мечталось марксизму, что составляет его бессознательный, но интимный мотив*; Булгаков 1994, 315). „Projekt” Fiodorowa, niezależnie od jego wewnętrznej zawartości Bułgakow odczytuje jako jednoczesną dezawuację istoty marksizmu będącego, w ocenie teologa, w swej wewnętrznej treści nowym sformułowaniem „fałszu” „starego” żydowskiego mesjanizmu. Jest to zarazem wersja pokusy „królestwa tego świata”, pokusy „chleba”, odrzuconej przez Chrystusa, współczesna wersja realizacji pierwszego szatańskiego Kuszenia: „Jeśli jesteś Synem Bożym, powiedz temu kamieniowi, żeby się stał chlebem”, Łk 4,3 [Булгаков 1994, 316].

Pytając o znaczenie gospodarki z perspektywy czasu i podkreślając, że także czas ma swoją „głębnię”, rosyjski myśliciel stwierdza, że tak pojęta gospodarka jest „złą nieskończonością”, jest „nieskończonością, która nie zna zakończenia” [Булгаков 1994, 317]. Stwarzając obietnice, których nie jest w stanie wypełnić, w istocie pogrąża człowieka w fałszywej eschatologii. Odbierając mu nadzieję na prawdziwą eschatologię stwarza jej namiastkę, próbuje uwiecznić to, co nie jest wieczne i pogrążyć w tym ostatecznie człowieka. Tym samym utrwala nie wolność, lecz niewolę człowieka. I tak na drodze ekonomicznego ekspansjonizmu buduje się, wedle rosyjskiego myśliciela, nowa, bo ekonomiczna Wieża Babel. Tymczasem, wedle niego, gospodarka nie ma swojej „własnej eschatologii” i tworzy jedynie jej miraż,

przeistaczając się tym samym w pseudoeschatologię, a ta pseudoeschatologia ma z kolei swoje korzenie w błędnej ocenie gospodarki, w zapomnieniu o jej względności. Gospodarka – powiada Bułgakow – „kończy się” tak samo, jak ludzkie życie. Tym sposobem wiek XX pada ofiarą ekonomicznego pseudoeschatologizmu, który, a ma tutaj głównie na uwadze socjalistów, zaciemnia świadomość religijną, nie tylko samotnych myślicieli, lecz także ludowych mas. Jednak, zdaniem teologa, przerwanie biologicznego życia, to nie tylko naturalna konieczność, lecz i wyzwolenie. Wyzwała ono bowiem od uwiecznionego w „złej nieskończoności” czasu królestwa „ekonomicznego egoizmu”, od „nieskończoności, która nie zna zakończenia” [Булгаков 1994, 317], ku „*innemu* królestwu” [Булгаков 1994, 317)]. Oto, dlaczego, jak pisze w kontekście analizy ekonomicznego egoizmu współczesnego świata, w chrześcijaństwie jako najwyższą formę wolności „wychwała się nie moc, lecz niemoc, nie bogactwo, lecz ubóstwo, nie mądrość tego wieku z jego gospodarczą magią, ale *jurodstwo*” [Булгаков 1996, 317].

Książkę *Свет невечерний* pisał Bułgakow w czasie I wojny światowej (ukazała się w 1917 roku). Dezawuuując mesjańskie i chiliastyczne korzenie współczesnego mu pseudoeschatologizmu, z nieukrywaną satysfakcją daje zarazem wyraz swojemu niechętnemu stosunkowi do „ekonomicznego egoizmu” i stwierdza, że podczas wojny która towarzyszy pisaniu jego książki naocznie obraca się „w gruzy owa wieża Babel ekonomizmu” i „dla każdego, kto ma oczy do patrzenia, staje się jasne, że ponosi tutaj klęskę najwspanialsza z podjętych dotychczas prób jej zbudowania. Po raz kolejny nie udało się magiczne królestwo z tego świata” [Булгаков 1994, 317]. I zaraz dodaje:

I jakie to szczęście, że się nie udało! Sam bieg historycznych wydarzeń zmusza ludzi, by pragnęli królestwa, królestwa nie z tego świata. Nie udało się «nowa historia», ale właśnie owo niepowodzenie, pogłębione doświadczenie dobra i zła przygotowało ogólny kryzys historii i wszechświata. I klęska całej światowej historii jest także jej największym powodzeniem, jej cel nie znajduje się w niej, lecz poza nią – tam wzywa i tam prowadzi historyczny żywioł [Булгаков 1994, 317].

## Nielegalny „legalny marksizm” Bierdiajewa

### 1. Człowiek „od góry” i „od dołu”

Mówi się, że Bierdiajew, słynący ze swoich *bon motts*, miał się kiedyś wyrazić podczas jednej z publicznych debat w Paryżu – za co też otrzymał gromkie brawa – że „każda miłość jest nielegalna”. To samo można rzec o podejściu myśliciela do innych kluczowych kwestii jego światopoglądu – wolności, twórczości, dobra i zła – były one zawsze „nielegalne”. „Nielegalne” było jego chrześcijaństwo, „nielegalny” był także jego marksizm. Działo się tak z jednego zasadniczego powodu: Bierdiajew stawia człowieka i jego wolność ponad wszelkim prawem, nie tylko ludzkim, ale i boskim. Jest „heretykiem” nie tylko w chrześcijańskim, lecz i w marksistowskim znaczeniu.

Obraz nauki Marksa w myśli Bierdiajewa wbrew pozorom daleki jest od jednoznaczności. Jest to obraz jakby ciągle niedokończony. Nie bez przyczyny także w książce autobiograficznej *Самопознание* wymieniając myślicieli, którzy najbardziej wpłynęli na jego myśl wskazuje Karola Marksa, Fryderyka Nietzschego, Jakuba Boehme, Fiodora Dostojewskiego. Jak powiada, jego stosunek do marksizmu jest „złożony” (szersze omówienie zagadnienia znajdzie Czytelnik w naszej książce; rozdział *Filozofia „rzekomego” marksizmu* w: Krasicki 2012). W niniejszych rozważaniach skupimy uwagę na zaledwie jednym, aczkolwiek, jak się wydaje, najistotniejszym wektorze określającym myśl autora *Nowego Średniowiecza*. Ten wektor nazywa się: „Człowiek”. „Nielegalność” postawy filozofa, o której była mowa wyżej, wyraża się w tym, że całą jego myśl można właściwie „zamienić” na człowieka, że człowiek w jego filozofii to jedyna „rzecz ostateczna” (Krasicki 2012, 191-198). Dotyczy to także stosunku do postaci Marksa i jego nauki. Marcię rosyjska badaczka stwierdzając, że w jakikolwiek sposób nie zmieniałyby się sympatie polityczne i filozoficzne zainteresowania, stały i niezmienny temat myśli Bierdiajewa stanowił „człowiek, jego wolność, jego los, sens i cel jego istnienia” [Гайденоко 2001, 302].

Bez wątplenia obraz marksizmu w myśli Bierdiajewa jest wieloaspektowy i daleki od jednoznaczności, jako że myśliciel swojej sprawy z marksizmem nigdy w sposób definitywny nie zakończył, nie podsumował [Dobieszewski 2008]. Podobnie jak Bułgakow, Bierdiajew nie odrzuca nauki Marksa, przeciwnie, docenia jej wartość, a za jedną z

najbardziej cennych stron w marksizmie uważa demaskację iluzji idealistyczno-humanistycznej kultury. Zdaniem Bierdiajewa Marks w sposób bezwzględny ukazał kłamstwo kapitalistycznego świata, a jego wielką zasługą było to, że zobaczył za sferą idealnych wartości, sferę ludzkiej aktywności, za ekonomią dostrzegł człowieka i jego pracę. Spojrzał na najwyższe ludzkie ideały niejako „od dołu”.

Bierdiajew takiej ocenie daje wyraz niejednokrotnie. W studium *Проблема человека* opublikowanym w 1936 roku na łamach emigracyjnego czasopisma «Путь», ukazując ułomności XX-wiecznej antropologii filozoficznej, pisał:

Istnieją dwie metody rozpatrywania człowieka — «z góry» i «z dołu», od Boga, duchowa, oraz od strony nieświadomych kosmicznych i teurgicznych sił tkwiących w człowieku. Spośród tych, którzy patrzyli na człowieka «z dołu», być może największe znaczenie mają Karol Marks i Zygmunt Freud, a z pisarzy ostatnich czasów Marcel Proust. Jednakże nie stworzono całościowej antropologii, widziano te lub inne aspekty człowieka, nie człowieka w jego złożoności i jedności” [Бердяев 1936, 4].

Owszem, Bierdiajewowi trudno byłoby szukać i tej „całościowej antropologii” w nauce Marksa, jednak, jego zdaniem, Marks nawet jeśli jej nie zbudował, to na pewno zdemaskował iluzje antropologii „od góry” [Wojciechowski, 1985, 16-47]. U Marksa traktowanie świadomości w sposób izolowany od procesów historycznych i społecznych jest wszak przejawem świadomości fałszywej, nieznającej swej ideologicznej „bazy”, którą jest społeczna *praxis* [Бердяев 2002, 25].

Jednocześnie jednak, podkreślając demystyfikującą stronę nauki Marksa, rosyjski egzystencjalista ciągle akcentuje „antyhumanizm” tej doktryny [Бердяев 2002, 152 i passim]. Zdaniem Bierdiajewa autor *Kapitału* zwraca się nie ku ludzkiemu duchowi i wolności, lecz ku jego „skórze” (*коже*), w miejsce twórczej jednostki stawia kolektyw. Odsłaniając historię jako sferę ludzkiej aktywności i działania Marks nie potrafi połączyć problemu człowieka z pytaniem o sens historii, oddając jednostkę ludzką we władanie jej deterministycznych sił i zamykając w niej człowieka. Tym samym odmawia człowiekowi tego, co, zdaniem Bierdiajewa, w człowieku najcenniejsze, czyli, jego wolności i twórczej autokreacji. Postępując tak Marks spycha zupełnie na margines to, co według rosyjskiego personalisty jest jedynym rzeczywistym motorem jakiegokolwiek realnej zmiany w świecie i co jest w stanie poruszyć

bezosobowe i martwe siły historii, czyli wymiar ludzkiego ducha. To bowiem czynnik duchowy a nie materialny jest motorem prawdziwej rewolucji i to on wprowadza w świat rzeczywiste *novum* (новизну), czyli zasadę wolności oraz twórczości, której w świecie nie ma. Świat to dla Bierdiajewa, w przeciwieństwie do świata osoby ludzkiej, rzeczywistość zjawiskowa, sfera „konieczności” i skończoności, determinizmu, dziedzina, w której obowiązuje prawo przyczyny i skutku, gdzie panuje bezosobowe i martwe prawo „obiektywacji” (объективация) [Бердяев 2003].

W oczach Bierdiajewa (który zbliża się w ten sposób w krytyce marksizmu do Bułgakowa) Marks jawi się jednocześnie jako przedstawiciel nie tylko nowej teorii społeczno-ekonomicznej, ale i religii, religii fałszywej. Dał temu wyraz już artykule *Социализм как религия* napisanym po rewolucji 1905 roku i opublikowanym w 1906 roku w piśmie «Вопросы Философии и Психологии» [Walicki 1999, 45-46]. Zdaniem Bierdiajewa mesjańską rolę narodu żydowskiego [Бердяев 2002, 106] autor *Kapitału* przenosi na nowego „zbawiciela”, czyli „proletariat” [Бердяев 2002, 90]. Mesjanizmem, a nie racjonalizmem i „naukowością”, tej doktryny Bierdiajew tłumaczył zatem światowe rozprzestrzenienie się teorii Marksa, która wśród szerokich mas została przyjęta nie jako teoria naukowa, lecz wprost jako nowa religia. Jest to wykładnia, która jak się wydaje wytrzymuje próbę czasu, marksizm stał się „religią uciemieźzonych” i jeśli „dzisiaj nastąpił krach marksizmu to – jak piszą rosyjskie badaczki – właśnie jako religii” [Дмитриева 1993, 78].

Krytyka marksizmu prowadzona jest w myśli Bierdiajewa przede wszystkim z pozycji humanizmu. Warto jednak zauważyć, że ów „niewolnik wolności” (Matthew Spinka) występujący przeciw nieludzkości Marksowskiego determinizmu, dogmatowi walki klasowej i dyktaturze proletariatu, był jednak na swój sposób, jakkolwiek paradoksalnie to zabrzmiał, urzeczony ludzką stroną tej antyhumanistycznej doktryny. Była to fascynacja, której uległ na etapie „legalnego marksizmu” i do końca pozostał na nią podatny [Krasicki 2012, 41]. Dodać należy, że w przeciwieństwie do liberalizmu, którego mieszczański duch był mu zupełnie obcy, jego sympatie do marksizmu a nawet komunizmu rosły w miarę lat na emigracji, w miarę wzrostu niechęci do świata burżuazyjnego i kapitalistycznego.

Podkreślmy, choć brzmi to osobliwie, że słabość Bierdiajewa do antyhumanistycznej nauki Marska wynika poniekąd z jej „rewolucyjności”, z tym, że tej „rewolucyjności” nie powinno się utożsamiać z materializmem, albowiem autor *Sensu historii* „nigdy nie łączył marksizmu z materializmem” [Дмитриева 1993, 10], lecz z wolnością i duchową twórczością. Pouczające w tej kwestii są słowa jakie żona Bierdiajewa, Lidia, zapisała w notatce z lipca 1943 roku: „Z ludzi, z którymi byłem związany przeszłości (Sergiusz Bułgakow, Piotr Struwe), tylko we mnie zostały jeszcze jakieś elementy marksizmu. U nich marksizm zanikł całkowicie, ze swej natury jestem rewolucjonistą”. Ma przeto rację Lilianna Kiejzik pisząc, że nie tylko Bierdiajew, ale, w tym rewolucyjnym duchowym znaczeniu, także marksista Bułgakow na swój sposób „marksistą” pozostał. Z tym że swoją „rewolucyjność”, jak zauważa zachodnia badaczka Regula Zwahlen, uzasadniał rosyjski prawosławny teolog nie teorią Marksa, ale chrześcijańskim obrazem człowieka, albowiem, istotnie, nawet wtedy, gdy odszedł od marksizmu, nie porzucił „rewolucyjności” [Kiejzik 2015, 83]. Znaczące jest także – pisał Fiodor Stiepun – prawie wszyscy byli marksiści nawrócili się na chrześcijaństwo, a z „liberalizmu nie nawrócił się prawie nikt” [Степун 1964, 98]. Przeszedłszy przez szkołę marksistowskiego socjalizmu (1894-1901), po „stopniowym nawróceniu na marksizm” w czasach studenckich [Przebinda 1998, 383] Bierdiajew chce pozostać na swój sposób „marksistą”.

Nie darmo też podkreśla ów „filozof wolnego ducha” (*философ свободного духа*), że jego sympatia do marksizmu i marksistów nie do końca była symetryczna. Nie była taką w tym znaczeniu, że sam Bierdiajew uznawał się za marksistę podczas kiedy marksiści uważali go w swoim towarzystwie poniekąd za „ciało obce”. W związku z tym w *Samopoznaniu* pisał: „Rosyjscy marksiści od początku odczuli, że nie jestem człowiekiem doktryny, że nie jestem w pełni ich człowiekiem” [Бердяев, 1949]. Rosyjski badacz podkreśla, że nadziei pokładanych przez Kautskiego w Bułgakowie i Bierdiajewie nie spełnił ani jeden ani drugi [Сапов 2008, 7]. Rozczarowania nie krył także Anatol Łunaczarski, który wyczuwał w nim „okropny indywidualizm” [Бердяев 1949, 134] i „powiew Dionizosa” [Бердяев 1949, 131].

To prawda, w myśli Bierdiajewa, zwłaszcza w jego filozofii twórczości, wyraźnie daje się usłyszeć głosy Nietzscheańskiego Zaratustry, a tego, nie mówiąc o Łunaczarskim, nie mógł mu wybaczyć



nawet jego ideowy „bliźniak”, czyli, sam Bułgakow, który w pracy *Свет невечерний*, książkę Bierdiajewa *Смысл творчества* uznał za lucyferyczną, dostrzegając w jego idei twórczości wprost „demoniczny, człowieko-boski charakter (*человеко-божеский характер*)” [Бердяев 1949, 231]. Aby zrozumieć choć po części te ideowe zawikłania trzeba mieć na uwadze, że jakkolwiek by patrzeć twórczość Bierdiajewa pozostaje swoistym paradoksem, a nawet skandalem. W tym jej słabość, ale i siła, nie daje się bowiem zamknąć w unifikujących formułach. Podobnie jak Emmanuel Mounier, jego francuski towarzysz z lat emigracji, autor *Filozofii wolności* często gorsząc innych starał się w swej myśli dokonywać wydawałoby się rzeczy niemożliwych, wprost „żenić wodę z ogniem”, czyli Marksa z Nietzschem i Ewangelią...

Racje te choć po części pozwalają zrozumieć dlaczego w *Samopoznaniu* zastanawiając nad tym, co „pobudziło go do tego, aby zostać marksistą, wprawdzie nie ortodoksyjnym, lecz wolnomyślnym” [Бердяев 1949, 123], powie, że jego „marksizm nie był totalitarny” [Бердяев 1949, 131]. Dodajmy, nie był także „partyjny”, był własny, a to, było nie tylko zgorszeniem dla innych braci w jego marksistowskiej „wierze”, lecz grzechem wprost kardynalnym, za który, wielu z nich, kiedy nasz myśliciel przebywał na emigracji, przyszło odpokutować w łagrach. Bierdiajew, jak piszemy w innym miejscu, był „niczyj” [Krasicki, 2008, 151-153] nawet jako marksista, i to było główną przyczyną jego kłopotów. W stosunku do kolegów, mimo przymusowej emigracji, był o tyle w dobrej sytuacji, że podobnie jak jego ideowy „bliźniak” znajdował się już w „innym świecie” (Gustaw Herling-Grudziński).

Jego stosunek do marksizmu musi pozostać zatem zagadką. Bierdiajew był profetą „wolnego ducha” (*свободного духа*), prorokiem i piewcą wolności, wyznawcą, by tak rzec za polskim wieszczem, rewolucji „z Ducha”, a marksizm, jakkolwiek by na niego nie patrzeć, ze względu na swój historyczny oraz dialektyczny determinizm był zaprzeczeniem wolności. Czym zatem wyjaśnić ów akces jednego z największych apologetów wolności do doktryny, do której antyhumanizmu nie miał złudzeń? Jego akces do „atomistycznego światopoglądu” Marksa, negującego podobnie jak obcy mu pozytywizm Augusta Comte’a, „wszelkie organiczne realności” [Бердяев 1970, 29]? Pytanie to zostawiamy otwarte.

Jednego jesteśmy jednak pewni. Jeśli Bierdiajew rzekł „każda miłość jest nielegalna”, to i marksizm Bierdiajewa był „nielegalny”.

## BIBLIOGRAFIA

- Dobieszewski, Janusz, 2008, „Komunistyczne” rozterki Mikołaja Bierdiajewa, „Studia Philosophica Wratislaviensia”, 4.
- Kiejzik, Lilianna, 2010, *Sergiusza Bułgakowa filozofia wszechjedności*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Kiejzik, Lilianna, 2015, *Mikołaj Bierdiajew – rozważania o trudnej przyjaźni*, [w:] Lilianna Kiejzik, *Sergiusz Bułgakow i filozofowie Srebrnego Wieku*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Kojève, Alexandre, 1999, *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Kołąkowski Leszek, 1988, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, Londyn; Wydawnictwo Aneks.
- Krasicki, Jan, 2012, *Filozofia „rzekomego” marksizmu*, [w:] Jan Krasicki, *Bierdiajew i inni. W kręgu myślicieli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Krasicki, Jan, 2011, *Hegel i „śmierć Boga”*, [w:] Jan Krasicki, *Po „śmierci Boga”. Eseje eschatologiczne*, Kraków: Wydawnictwo Homini.
- Mazurek, Sławomir, 2010, *O rzekomym i autentycznym dziedzictwie marksizmu w rosyjskim renesansie*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 55.
- Milczarek, Michał, 2003, *Z martwych was wskrzesimy. Filozofia Nikołaja Fiodorowa*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Przebinda, Grzegorz, 1998, *Historia jako ósmy dzień stworzenia (Nikołaj Bierdiajew przed 1922 rokiem)*, [w:] Grzegorz Przebinda, *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832-1922)*, Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- Rarot, Halina, 2013, *Rosyjski personalizm Mikołaja Bierdiajewa*, „Kultura i Wartości”, 3.
- Stepun, Fedor, 1964, *Mystische Weltschau. Fünf Gestalten des russischen Symbolismus*, München: Carl Hanser.
- Taubes, Jacob, 2016, *Zachodnia eschatologia*, przeł. A. Serafin, Warszawa: Biblioteka Kwartalnika Kronos.
- Walicki, Andrzej, 1999, *Rosyjscy filozofowie srebrnego wieku jako krytycy marksizmu*, [w:] W. Rydzewski, M. Bohun (red.), *Filozofia rosyjska wobec problemów modernizacyjnych*,

- Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Wojciechowski, Tadeusz, 1985, *Filozoficzna antropologia „od dołu”*, [w:] Tadeusz Wojciechowski, *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie.
- Бердяев, Николай А., *О духовной буржуазности*, «Путь» 1926, 3.
- Бердяев, Николай А., *Проблема человека. К построению христианской антропологии*, «Путь» 1936, 50.
- Бердяев, Николай А., 2002, *Смысл истории. Новое средневековье*, Москва: Издательство «Канон +» ОИ «Реабилитация».
- Бердяев, Николай А., 2003, *Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация*, [w:] Николай А. Бердяев, *Дух и реальность*, Москва: Издательство АСТ.
- Бердяев, Николай А., 1970, *Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии*, Paris: YMCA-PRESS.
- Бердяев, Николай А., 1949, *Самопознание. Опыт философской автобиографии*, Париж: YMCA-PRESS.
- Булгаков Сергей Н., 1994, *Свет невечерний. Созерцания и умозрения*, Москва: Издательство „Республика”.
- Булгаков, Сергей Н., 1903, *От марксизма к идеализму. Сборник статей (1896-1903)*, Санкт-Петербург: Издательство: „Общественная польза”.
- Булгаков, Сергей Н., 1996, *Тихие думы. Из статей 1911–1915 гг.*, Москва: Издательство «Республика».
- Булгаков, Сергей Н., 1998, *Два града. Исследования о природе общественных идеалов*, Санкт-Петербург: Издательство Русского Христианского института.
- Гайденко, Пиам П., 2001, *Анархистический персонализм Николая Бердяева*, [w:] Пиам П. Гайденко, *Владимир Соловьев и философия серебрянного века*, Москва: Издательство «Прогресс – Традиция».
- Дмитриева, Надежда К., Моисиева Агнеса П., 1993, *Философ свободного духа. Николай Бердяев. Жизнь и творчество*, Москва: «Высшая школа».
- Сапов, Вадим В., 2008, *Бердяев начинается*, [w:] Н.А. Бердяев, *Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.Н. Михайловском*, Москва: «Издательство Астрель».

Столович, Леонид Н., 2005, *История русской философии. Очерки*,  
Москва: Издательство «Республика».

Чагин, Борис В., 1989, *Легальный марксизм*, [w:] С.С. Аверинцев  
(ред. и другие), *Философский энциклопедический словарь*,  
Москва: „Советская энциклопедия”.

## **ABSTRACT**

### **On the Illegitimacy of the „Legal Marxism” (Sergei Bulgakov and Nicolai Berdyaev)**

The article deals with the question of how Sergei Bulgakov and Nicolai Berdyaev, two spokesmen of the so-called “legitimate Marxism,” approached Marx’s philosophy. The author tries to find out the reasons of their access to and then dismissal of the doctrine. While he stresses the complex character of the former, he also demonstrates that the latter was not a simple act of rejection but was connected with attempts to understand Marx’s socio-economic doctrine on the religious and metaphysical basis.

**KEYWORDS:** revolution, spirit, economy, religion, Marxism, eschatology, freedom, legalism

**SŁOWA KLUCZOWE:** rewolucja, duch, ekonomia, religia, marksizm, eschatologia, wolność, legalność



**JUSTYNA KROCAK**  
UNIwersytet Zielonogórski

**„CZŁOWIEK TOTALNY” VERSUS „CZŁOWIEK INTEGRALNY”.  
PRZYCZYNEK DO KAROLA MARKSA I IWANA KIRIEJEWSKIEGO  
ROZWAŻAŃ O CZŁOWIEKU<sup>1</sup>**

Andrzej Walicki w książce *W kręgu konserwatywnej utopii* pisze, że można wskazać podobieństwa między konserwatywną i socjalistyczną krytyką kapitalizmu: „puczającą tego ilustracją są zaskakujące zbieżności między Kiriejewskim i Marksem” [Walicki 2002, 121]. Krytyka kapitalizmu wiedzie myślicieli do nakreślenia dwóch, jak się wydaje, etyczno-antropologicznych koncepcji człowieka, które posiadają wiele punktów wspólnych, mimo że sformułowane zostały z różnych pozycji społeczno-światopoglądowych: z jednej strony, neoromantyzmu lub socjalizmu utopijnego<sup>2</sup>, a z drugiej strony, socjalizmu naukowego<sup>3</sup>. Obaj byli więc wyrazicielami różnych postaci socjalizmu, a socjalizm w dowolnej odmianie koncentruje się na społeczeństwie i „jego sprawach”<sup>4</sup>.

Dzieło Iwana Kiriejewskiego (1806-1856), rosyjskiego słowianofila, kojarzy się przede wszystkim z refleksją historyzoficzną, natomiast dzieło Karola Marksa (1818-1883) – z ekonomiczną i

---

<sup>1</sup> Artykuł jest elementem projektu finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki na podstawie decyzji nr DEC-2016/21/D/HS1/03396.

<sup>2</sup> Według Mikołaja Bierdiajewa, socjalizm pojęty w szerokim sensie jako braterstwo ludzi był głęboko zakorzeniony w narodzie rosyjskim [Bierdiajew 1999, 107-109].

<sup>3</sup> Właściwie socjalizmu subiektywnie naukowego (tj. z punktu widzenia Marksa). Od końca XIX wieku pogląd o naukowości socjalizmu Marksa był wielokrotnie krytykowany, np. przez Bertranda Russella w *Niemieckiej socjaldemokracji*.

<sup>4</sup> Adam Schaff pisał z kolei, że socjalizm koncentruje się na „człowieku i jego sprawach” [Schaff 1965, 30]

polityczną, ale ich pomysły służyły także do wypracowania antropologicznych modeli idealnych – w przypadku Kiriejewskiego model ten zawierał się w koncepcji „osobowości integralnej” (цельная личность), natomiast w przypadku Marksa w koncepcji „człowieka totalnego”, „całościowego” (das totale Individuum) [Walicki 2002, 121-122; Fritzhand 1978, 159]. Wstępem do sformułowania obu pozytywnych teorii człowieka była negacja współczesnej im rzeczywistości społeczno-ekonomicznej. Kiriejewski i Marks zwracali uwagę na fatalne w skutkach konsekwencje kapitalizmu (przede wszystkim zjawiska własności prywatnej) i jego nieograniczonego rozwoju dla moralnej, społecznej i poznawczej kondycji człowieka. Kapitalizm, według Marksa, prowadził do alienacji, czyli do rozproszenia sił intelektualnych, twórczych i fizycznych człowieka, a według słów Kiriejewskiego – do rozdwojenia „osobowości integralnej” i nihilizmu. Przezwyciężenie alienacji i nihilizmu stanowiło zatem największe wyzwanie dla człowieka i równocześnie było wstępem do reorganizacji życia i reintegracji jego osobowości.

W pracach Marksa i Kiriejewskiego znaleźć można stwierdzenie, że powstanie i koncentracja własności prywatnej, czyli źródeł nihilizmu i alienacji, pogłębiła i zintensyfikowała się w starożytnym Rzymie [Marks, Engels 1961, 24; Kiriejewski 1998, 83-86]. Marks (i Fryderyk Engels) zauważali, że własność prywatna i niewolnictwo ufundowane zostały na braku równości w sensie równości społeczno-moralnej wszystkich ludzi, dlatego prawo rzymskie oparte jedynie o fenomen równości wolnych obywateli nie mogło zyskać wartości uniwersalnej, zasługującej na kultywowanie i rozpowszechnianie. Prawo rzymskie jako wyraz rzymskiej mentalności promowało formalizm, arystotelesowski racjonalizm, logikę, interesowność, „umowność” w relacjach międzyludzkich, życie na zasadzie „kontraktu”, brak spontaniczności, odrzucenie tajemnicy i czynnika irracjonalnego w życiu, oderwanie ducha od rozumu. Kiriejewski na oznaczenie tych cech posługiwał się wyrażeniem „zewnątrznej spójności myśli” i przeciwstawiał jej „spójność wewnętrzną” lub „żywą pełnię sensu”, tożsamą z mądrością, moralną sprawiedliwością, spontanicznością i podmiotowością relacji międzyludzkich, akceptacją elementu mistycznego w religii [Kiriejewski 1998, 85]. Orientacja na „zewnątrzną spójność myśli”, na „ducha prawa” – na których ufundowany był

rzymski model życia i w konsekwencji model zachodni – prowadziła do nihilizmu i samozniszczenia.

Wydaje się, że proces osiągania „spójności wewnętrznej” i „ducha miłości” był odzwierciedleniem przewycięzania Marksowej alienacji człowieka. Marks sytuując człowieka i jego problemy w konkretnej przestrzeni społecznej definiował alienację jako sytuację, w której:

robotnik ubożeje tym bardziej im więcej produkuje bogactwa, im bardziej wzrasta moc i ilość jego produkcji. Robotnik staje się towarem tym tańszym, im więcej towarów wytwarza. W miarę jak rośnie wartość świata rzeczy zwiększa się wprost proporcjonalnie deprecjacja świata ludzi [Marks 1960, 547].

Dlatego też w pierwszej kolejności los robotnika (wcześniej niewolnika, poddanego szlachty) wymagał zmiany, „uczłowieczenia”, to w nim kumulowały się wszystkie błędy systemów ekonomicznych. Zdaniem Fryderyka Engelsa klasa robotnicza to:

klasa społeczeństwa, która środki do życia czerpie jedynie i wyłącznie ze sprzedaży swej pracy, nie zaś z zysku od jakiegokolwiek kapitału; klasa, której dola i niedola, życie i śmierć oraz całe istnienie zależne jest od popytu na pracę, a więc od okresowych zmian pomyślnego i niepomyślnego stanu interesów; od wahań nieokiełznanej konkurencji” [Engels 1962, 398].

„Uczłowieczenie”, czyli samorozwój i moralne wzrastanie człowieka, było inaczej rozumiane przez Kiriejewskiego i Marksa. Ten pierwszy ogromną rolę i czynnik integracyjny upatrywał w religii i religijnych więzach miłości łączących ludzi, ten drugi odrzucając religię postulował moralność i wolność bez Boga. Odwoływał się do pojawiającej się w określonych warunkach społeczno-ekonomicznych samoistnej zdolności ludzi do podmiotowego traktowania siebie nawzajem i godnego życia w ramach społeczeństwa. Kiriejewski był przekonany, że wzorcową była cywilizacja prawosławna (bizantyjska i ruska), w której ideały chrześcijańskie i życie praktyczne przeplatały się ze sobą i współegzystowały dopełniając się. Przeciwstawiał ją kulturze racjonalnej (której ucieleśnieniem był Rzym), ale przeciwstawienie to tylko częściowo nakładało się na opozycję Europy i Rosji. Walicki wskazuje, że należy ją rozumieć w szerszym kontekście – dwóch wzorców społecznych. Jednym z nich jest społeczeństwo oparte na racjonalizmie, a drugim – na chrześcijaństwie. Zarówno w Rosji, jak i



w Europie obecne są oba elementy, jednak w Rosji dominowało „czyste” chrześcijaństwo, a w Europie racjonalizm [Walicki 2002, 122-123].

Krytyka racjonalizmu i oświeceniowego kultu Rozumu, na co zwracają uwagę niektórzy współcześni badacze (np. Igor Jewłampijew, Alain Besançon), była efektem inspiracji nie tylko tradycją duchowości wschodniochrześcijańskiej, ale także filozofią zachodnioeuropejską – idealizmem niemieckim (z którym Kiriejewski zapoznał się w 1830 r., kiedy to wraz z bratem Piotrem udał się do Berlina i Monachium, gdzie uczęszczał na wykłady Hegla oraz Schellinga), szczególnie późną twórczością Friedricha Schellinga wyrażoną w *Filozofii mitologii* (1842) i *Filozofii objawienia* (1854). Francuski historyk Besançon pisze nawet, że w kształtowaniu się twórczości Kiriejewskiego tradycja prawosławna była źródłem wtórnym:

Bodźce ich myślenia, problematyka, idee przewodnie [Kiriejewskiego i Chomiakowa] pochodzą z europejskiego Zachodu, z Zachodu pochodzi również to, co najważniejsze – nacjonalizm. Ich problem stanowi zaimprovizowanie nacjonalizmu przy równoczesnym zatarciu wszelkich świadczących o imporcie śladów [Besançon 1981, 1207].

Kiriejewski zainteresował się dziełami Ojców Kościoła po 1834 r., gdy ożenił się z Natalią Pietrową, córką duchową (od 1836 r.) starca Makarego z Optiny [Киреевский 1987, 119-186]. Michaił Gerszenzon dopowiadał, że spuściznę ruskiej tradycji duchowej, w tym dzieła Paisjusza Wielickzowskiego, poznał dopiero w latach czterdziestych XIX w. [Гершензон 2000, 437]. Z kolei podróż do Niemiec, podczas której osobiście poznał Schellinga i jego poglądy, odbył znacznie wcześniej.

Z określonego punktu widzenia zatem jego myśli, to w pewnym sensie powtórzenie niektórych aspektów *Filozofii objawienia* Schellinga<sup>5</sup>. Koncepcja zawarta w tej pracy dzieli się na dwie części: negatywną i pozytywną. Negatywna stanowi krytykę rozumu jako podstawy epistemologicznej, a pozytywna – poszukiwanie prawdziwych jego fundamentów. Podstawa rozumu okazuje się być

---

<sup>5</sup> Ciekawe, że teoria antynomizmu innego filozofa rosyjskiego, neostłowianofila i chrześcijańskiego platonika Pawła Florenskiego również była w pewnym sensie inspirowana poglądami Schellinga (choć sam autor pewnie zaprzeczyłby temu). Według teorii antynomizmu nie tylko rzeczywistość i prawda, ale także same prawa logiki mają ponadlogiczny fundament.

czymś pozaracjonalnym, mitologicznym wręcz. Część pozytywną można scharakteryzować jako wykład „mitozofii” [Rymkiewicz 2009, 9], religijną interpretację mitologii, czyli na pierwszy rzut oka wewnętrznie sprzeczną koncepcję filozofii mitologii. U podstaw tej Schellingańskiej „mitozofii” leżało przekonanie, że istnienie mitologii we wszystkich kulturach jest dowodem na niewystarczalność racjonalizmu w pojmowaniu historii świata, na jedność ludzkości oraz na świadomość jej twórców „jednego powszechnego Boga całej ludzkości” [Schelling 2009, 22]. Finalnym etapem procesu mitologicznego było zakorzenienie doświadczenia Boga w historii, a historię tę tworzył Chrystus, ustanawiając żywy związek człowieka z Bogiem. Człowiek pozostający w tym związku stawał się „osobowością integralną”. Kiriejewski podkreślał, że powyższa interpretacja pochodzi od greckich Ojców Kościoła, a nie od idealistów niemieckich. Innego zdania jest Becançon, przekonując, że nauka o „osobowości integralnej” nie była kontynuacją czy restauracją tradycji prawosławnej, ale raczej powtórzeniem myśli dziewiętnastowiecznych romantyków: Fryderyka Schlegela, Fryderyka Jacobiego, Fryderyka von Savigny’ego i Adama Müllera. W ich pismach odnajdujemy te same idee i motywy, które wykorzystywał Kiriejewski (a także inni słowianofile, np. Aleksy Chomiakow): krytykę prawa rzymskiego jako źródła racjonalizmu i kapitalizmu, ideę rozumu ożywianego przez wiarę czy pojęcie ogniska duszy [Becançon 1981, 1208].

Podobnie jak zachodnioeuropejscy romantycy<sup>6</sup>, Kiriejewski interesował się nie tylko historią, ale również bieżącą sytuacją polityczną, a ta w pierwszej połowie XIX w. była w Rosji niełatwa. Począwszy od 1826 r. car Mikołaj I w ramach tak zwanych Komitetów do Sprawy Chłopskiej rozważał sytuację wsi rosyjskiej i wprowadzenie reformy prawa uwłaszczeniowego. Skłoniły go do tego często wzniecane bunty chłopskie oraz powstanie dekabrystów<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Lew Karsawin (a za nim Sergiusz Choruży) uważał, że teza jakoby słowianofilstwo było odmianą niemieckiego romantyzmu była zbyt uwydatniana i przerysowana [Карсавин 1994, 369; Хоружий 2004].

<sup>7</sup> Powstanie dekabrystów w grudniu 1825 r. było skierowane przeciwko caratowi. Zorganizowane zostało przez szlachtę (główni ideolodzy: Michaił Murawjow, Paweł Pestel, Michaił Bestużew-Riumin) i stanowiło wyraz obrony jej interesów. Zakończyło się niepowodzeniem. Marks pisał że, począwszy od 1842 r.

Kiriejewskiemu, pochodzącemu z arystokracji nie były obce dążenia do utrzymania przywilejów szlacheckich, ale uważał się za zdeklarowanego krytyka samodzierżawia i cywilizacji kapitalistycznej oraz zwolennika obszczyzny, czyli niezależnych od władzy centralnej i samowystarczalnych wspólnot wiejskich. Brał udział w dyskusjach na temat planowanej reformy uwłaszczeniowej, którą ostatecznie preforsowano w 1861 r. Marks również nie pozostał obojętny na carskie plany, w roku 1859 opublikował w „New-York Daily Tribune” tekst poświęcony poddaństwu w Rosji. Jego prognoza sytuacji, „trzeźwa” i daleka od „marzycielstwa”, wskazywała, że następcą Mikołaja I car Aleksander II przyjmując propozycję ustawy o zniesieniu prawa pańszczyźnianego stawia w bardzo trudnej sytuacji szlachtę. W szczególnie złym położeniu znajdowała się ta z ilością do dziewięciuset dziewięćdziesięciu dziewięciu chłopów, ponieważ zazwyczaj była dramatycznie zadłużona. Zniesienie pańszczyzny oznaczało dla niej momentalne bankructwo – oddać wszystko i nie otrzymać żadnej rekompensaty [Marks, Engels 1967, 863-873]. Kiriejewski należał jednak do bogatej szlachty liberalnej i był entuzjastą reformy. Uważał, że mogła pomóc w powrocie do źródeł rosyjskiego bytu, czyli do ideału przedpiotrowej Rusi.

Rosyjska badaczka, Jewgenia Dudzinskaja, zauważyła, że konsekwencje uwłaszczenia chłopów mogły mieć charakter kapitalistyczny (burżuazyjny) [Дудзинская 1983, 93]. Widać to szczególnie wyraźnie w treści notatki innego słowianofila Jurija Samarina (1819-1876) *O pańszczyźnie i jej transformacji ku wolności obywatelskiej* (1853-1855), w której autor udowadniał zależność wzrostu wydajności pracy od wolności pracującego – czym więcej wolności, tym większa wydajność. Co jednak najbardziej kontrowersyjne, Samarin postulował między innymi umożliwienie zamożnym chłopom wykupienie się z niewoli i wyjście ze wspólnoty wiejskiej oraz zachęcał kupców i kapitalistów do finansowania operacji wykupu dla mniej zamożnych chłopów [Самарин 1878, 132-161]. Powyższe postulaty miały charakter kapitalistyczny, a Kiriejewski i cały nurt słowianofilski byli przeciwnikami cywilizacji burżuazyjnej oraz własności prywatnej. Jednocześnie entuzjastycznie odnosili się do

---

powstania chłopów pańszczyźnianych przybrały „charakter epidemiczny” [Marks, Engels 1967, 872].

„pozaklasowej idylli”, czyli idei zbliżenia arystokracji i chłopstwa [Цимбаев 2013, 279]. Warto zauważyć, że większość słowianofilów, szczególnie wspomniany Samarin czy Aleksander Koszelew (1806-1883), wiele zrobili (praktycznie i teoretycznie) dla urzeczywistnienia postulowanej „idylli”. Ten ostatni napisał nawet i publicznie przedstawił własny projekt oswobodzenia chłopów: *O konieczności likwidacji prawa pańszczyźnianego w Rosji* (1858). Projekt ten ocenić wypada jako radykalny za względu na postulat „niezwłoczności” i „natychmiastowości” zmian społeczno-ekonomicznych. Inny tekst: *Jakie jest wyjście dla Rosji z obecnego jej położenia* (1862), argumentacyjnie dopełnia ten napisany cztery lata wcześniej. Koszelew dyplomatycznie (ale jednak) krytykował biurokrację urzędników Aleksandra II i klasy uprzywilejowanej, powiadał, że ci zbyt zwlekają z potrzebnymi „ulepszeniami” (np. kwestia wykupu chłopów) prawa uwłaszczeniowego [Кошелев 1862, 15].

Wspomniana idylliczna społeczność nie była, według słowianofilów, czymś abstrakcyjnym i nowym. Stanowiła raczej fenomen wpisany w byt rosyjski. Można ją częściowo utożsamić z obszczią, definiowaną nie jako feudalna wspólnota gminna, lecz na poły metafizyczna, chrześcijańska wspólnota ludzi połączonych więzami miłości. Stanowiła miejsce, w którym człowiek odnajdywał cele, wolność i sens życia:

Rozpatrując społeczny ustrój dawnej Rosji, znajdujemy tu wiele różnic w porównaniu z Zachodem, a przede wszystkim: podział społeczeństwa na małe tzw. miry. Autonomia poszczególnych jednostek – podstawa rozwoju na Zachodzie – była u nas równie mało znana jak samowładztwo społeczne. Człowiek należał do miru, mir – do niego. Własność ziemska – źródło praw jednostki na Zachodzie, była u nas w ręku społeczności. Jednostka o tyle uczestniczyła w prawie własności, o ile wchodziła w skład społeczności [Kiriejewski 1961, 139].

Ciekawe, że Marks równie pozytywnie odnosił się do wspólnot wiejskich, które w XIX w. funkcjonowały w Rosji równolegle do systemu kapitalistycznego. Pisał, że po wprowadzeniu prawa uwłaszczeniowego miały dużą szansę stać się alternatywą dla kapitalizmu, jeśliby wprowadzić w nich drobne reformy, np. zlikwidować izolację między poszczególnymi wspólnotami [Marks, Engels 1972, 436]. Marks podkreślał, że ekonomiczno-społeczny rozwój Rosji i odrodzenie społeczeństwa rosyjskiego bezpośrednio zależały od rozwoju

wspólnoty wiejskiej, bo to „kura znosząca złote jaja” [Marks, Engels 1972, 441]. Reforma uwłaszczeniowa wpisywała się w ten nadrzędny cel, ale wraz z nią rozpoczyna się także proces destrukcyjny – proces reform kapitalistycznych i rozkładu wspólnoty oraz wypędzenia jej członków do fabryk [Marks, Engels 1972, 441-442]. Idealistyczne podejście do wspólnoty Kiriejewskiego i realistyczne Marksa sprowadzało się do wspólnego mianownika: docenienia ludzkiej samoorganizacji i wrodzonej zdolności do kolektywnego funkcjonowania opartego na relacjach podmiotowych.

W Marksowskim *Kapitale* pada stwierdzenie, że wspólnota pierwotna, potem wiejska, była formą przyjazną człowiekowi, „uczłowieczała” go. W jej strukturach nie podlegał on alienacji, należał do siebie, a nie do właściciela środków produkcji czy towaru, który wytwarza [Marks 1951, 82-83]. Człowiek, pomimo „pewnych form represyjności” [Walicki 1996, 88], doświadczał wolności i bezpośredniego, upodmiotowionego kontaktu z drugim człowiekiem. Kontakt ten nie sprowadzał się wyłącznie, jak to ma miejsce w kapitalizmie, do „nagiego interesu”, „zapłaty gotówką” [Marks, Engels 1969, 63]. Marks w ogóle akcentował doniosłość społecznej natury człowieka i stosunków międzyludzkich, a w ich dehumanizacji widział początek końca cywilizacji kapitalistycznej. Egoizm i wyrachowanie czynią człowieka – zarówno tego, w stosunku do którego są okazywane, jak i tego, który je okazuje – niewolnikiem. Świat rzeczy, świat własności prywatnej sprowadza życie człowieka do „żądzy posiadania”. Pieniądz określa osobowość i czyny człowieka. W *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych z 1844 r.* czytamy:

to, co mam dzięki pieniądzwowi, to, za co mogę zapłacić, tzn. to, co mogą kupić pieniądze – to wszystko to ja, sam posiadacz pieniądza. Siła moja jest tak wielka, jak wielka jest siła pieniądza. Cechy pieniądza są moimi – jego właściciela – cechami i siłami istoty [Marks 1960, 611].

Nie tylko pieniądz zniewala człowieka, ale także religia, ponieważ go poniża i czyni niewolnikiem abstrakcji, religia jest sprzeczna „nie tylko z rozumem, lecz także z dążeniami człowieka do wolnego życia” [Fritzhand 1978, 90]. Wolne życie oznacza, według Marksa, samorealizację na wszystkich poziomach bytowych, szczególnie na poziomie związanym z pracą, która dla „człowieka totalnego” będzie

czymś, co go określa, nadaje cel życiu, a nie upokarza i niszczy. W *Ideologii niemieckiej* Marks konstatawał: „przywłaszczenie sobie całości narzędzi wytwarzania już z tej racji jest rozwojem całokształtu zdolności w jednostkach” [Marks, Engels 1961, 76]. Człowiek stanie się „człowiekiem totalnym”, gdy środki produkcji nie będą go ograniczać ani hamować, ale będą dawały możliwość „nieograniczonego udziału w tworzeniu i korzystaniu z dóbr cywilizacji i kultury” [Fritzhand 1978, 161]. Kiriejewski posunął się znacznie dalej twierdząc, że człowiek funkcjonujący w ramach wspólnoty wiejskiej – obszciny, to „osobowość integralna”, charakteryzująca się harmonią wewnętrzną, głębokim rozumieniem prawd wiary i mądrością. Czytamy o tym m.in. w utworze *O charakterze cywilizacji Europy i jej stosunku do cywilizacji Rosji* (1852):

w Rosji formy współżycia, wyrażając ogólną integralność bytu, nigdy nie przybrały postaci samoistnej, oderwanej od życia całego ludu; dlatego nie mogły ani zagłuszyć w człowieku poczucia się do obowiązków rodzinnych, ani naruszyć integralności jego rozwoju moralnego [Kiriejewski 1998, 104].

Człowiek integralny to reprezentant ruskiego średniowiecza, dążący do zharmonizowania wszystkich sił wewnętrznych (moralnej, rozumowej, religijnej, społecznej), w odróżnieniu od człowieka kapitalistycznego Zachodu, który był złożonością sił niezharmonizowanych. Percepcja rzeczywistości każdej z sił była inna – człowiek stawał się wewnętrzną, moralnie i poznawczo „rozbity”:

człowiek zachodni dzieli swe życie na odrębne dążenia i chociaż łączy je przy pomocy rozsądku w jeden ogólny plan jednak w każdej chwili życia jawi się jako inny człowiek. W jednym zakątku jego serca mieszka uczucie religijne (...); w drugim – władze rozumu i umiejętności (...); w trzecim dążenie do rozkoszy zmysłowych; w czwartym – uczucie moralno-rodzinne; w piątym – dążenie do osobistej korzyści; w szóstym – dążenie do przyjemności estetycznych [Kiriejewski 1998, 101].

W związku z tym „rozbiciem” człowiek fałszywie postrzega i rozumie również religię – chrześcijaństwo nie stanowi już idei moralno-symbolicznej, a konstrukcję racjonalną, dlatego traci swoją siłę oddziaływania duchowego. Kiriejewski uważał, że najlepszą przestrzenią życiową dla człowieka jest wiejska, samowystarczalna wspólnota, gdzie stosunki międzyludzkie są proste, podmiotowe,

życzliwe, sprawiedliwe, przepełnione miłością i wiarą religijną. Człowiek osiąga w jej ramach „wolność w jedności”. Powrotem do takiego ideału miała być reforma uwłaszczeniowa likwidująca feudalną zależność chłopów i ich przywiązanie do ziemi, ale według Marksa nie spełniła oczekiwań, o czym mowa była wcześniej. W tym miejscu należałoby zgodzić się z opinią Mikołaja Bierdiajewa, który komentując słowianofilską fascynację obszcziną pisał, że błędem było widzieć w ruskiej wspólnocie wiejskiej „doskonałe wyrażenie chrześcijańskiego obcowania w miłości” [Бердяев 2007, passim]. Nie należy mieszać ze sobą pojęć wspólnoty ekonomicznej i wspólnoty religijnej, ponieważ są to dwa niezależne, nieprzystające do siebie porządki.

Zdaniem niektórych historyków, jak Boris Grekow, akcentujących ekonomiczno-społeczny aspekt obszcziny, człowiek żyjący w jej ramach nie był w pełni zadowolony z własnego losu, z czasem bowiem generowała ona proces ubożenia chłopów oraz negatywnego wykorzystywania władzy przez starszyznę rodową, książęta, bojarów i kościół. Chłopów wyzyskiwano przy pracy na ziemi, która już od czasów Rusi Kijowskiej nie była ich własnością. Sytuacja ta sprzyjała powstawaniu własności prywatnej ludzi, którzy mieli władzę i wprowadzaniu „protopańszczyzny”, czyli przymusowej pracy chłopów [Grekow 1954, 44-72]. Mikołaj Rożkow z kolei, na podstawie materiałów źródłowych, głównie *Prawdy ruskiej* (XI w.), dowodził, że niewolnicza praca chłopów odgrywała marginalną rolę w rozwoju gospodarki Rusi Kijowskiej, nie była ekonomicznie potrzebna. Chłopi byli w większości wolnymi smerdami<sup>8</sup> i stanowili jedną z warstw społecznych, oprócz miejskich kupców i drużyny na czele z księciem. Ważne, że warstwy te można uznać za równe pod względem praw, w związku z tym przechodzenie z jednej warstwy do drugiej (także z niższej do wyższej) było możliwe. Smerd mógł przenieść się do miasta, jeśli tylko chciał, mógł nawet wstąpić do drużyny książęcej, mówi o tym np. legenda o Janie Usmowszecu [Рошков 1918, 17-20]. Analiza treści *Prawdy ruskiej* potwierdza w pewnym sensie tezy Rożkova: niewolny chłop i wolny smerd stanowili różne podmioty prawne, nie ma informacji o tym, aby smerd czy kupiec posiadał chłopów i wykorzystywał jego pracę, to mogli robić jedynie książęta, a i ci nie

---

<sup>8</sup> Smerd to termin oznaczający wolnego chłopów-rolnika [Grekow 1955, 19].

nadużywali, zdaniem Rożkova, władzy [*Русская Правда (пространная редакция)* 1997, §64-65, §85, §110-121].

Kiriejewski uważał, że ludzki los związany jest narodem, do którego człowiek przynależy, dlatego jego antropologia opierała się na próbie odpowiedzi na pytanie, kim jest nie tyle człowiek w ogóle, ile kim jest i kim powinien stać się Rosjanin. Marksa, w odróżnieniu od Kiriejewskiego, interesowała istota ludzka w ogóle. Nie konstruował opozycji człowieka Wschodu i Zachodu, czyli człowieka zorientowanego na to, co duchowe i to, co materialne, ale raczej człowieka wolnego (w którym elementy materialno-duchowe stanowią jedność) i niewolnika. Marks analizował kondycję człowieka w jej konkretności, a nie abstrakcyjności, niezmienności i metafizyczności. W *Świętej rodzinie...* pojawiła się teza, że godnym badawczego namysłu jest człowiek realny, a nie abstrakcyjny czy uprzedmiotowiony. Człowiekiem realnym nie jest ktoś, kto istnieje tylko po to, aby prawda mogła dojść do samowiedzy, jak proponował Hegel [Marks, Engels 1957, 97-98], nie jest nim również człowiek, którego uznaje się za towar [Marks 1960, 547-548]. Jest nim natomiast bycie osadzone w ramach komunistycznej organizacji społeczeństwa, ponieważ „społeczeństwo jest skończoną jednością istoty człowieka i przyrody, prawdziwym zmartwychwstaniem przyrody, urzeczywistnieniem naturalizmu człowieka i humanizmu przyrody” [Marks 1960, 579; Marks, Engels 1961, 445]. Tylko w takim „całościowym” stanie człowiek otrzymuje możliwość zrozumienia swej wszechstronnej istoty, którą ogranicza ustrój kapitalistyczny. Polski badacz Marek Fritzhand w związku z tym pisał:

człowiek totalny to człowiek, w którego życiu czynniki biologiczne i duchowe, indywidualne i gatunkowe (społeczne), praca i użycie, tworzą jednolitą, dobrze powiązaną harmonijną całość. Całość, którą tak trudno (...) osiągnąć w warunkach alienacji [Fritzhand 1978, 167-168].

Człowiek totalny to człowiek wyzwolony spod ciągłej presji państwa, ekonomii, polityki. Pisząc o wolności Marks miał na myśli nie wolność egoistyczną, ale moralną – człowiek wolny, to człowiek odznaczający się w swym myśleniu i życiu moralnością. W *Rękopisach...* całkowicie odrzucił pseudomoralność ekonomii politycznej



kapitalizmu, która orientuje się na zysk, pracę i oszczędność. Marks ironicznie pisał:

ekonomia polityczna jest więc (...) najmoralniejszą z nauk. Jej podstawową zasadą jest samowyrzeczenie, wyrzeczenie się życia i wszelkich ludzkich potrzeb. Im mniej jesz, pijesz, kupujesz książek, im rzadziej chodzisz do teatru, na bal, do gospody, im mniej myślisz, kochasz, teoretyzujesz, śpiewasz, malujesz, układasz wierszy, tym więcej oszczędzasz, tym większy staje się twój skarb, którego ani mól nie zje, ani robak nie stoczy – kapitał [Marks 1960, 593].

Nakreślona sytuacja ukazuje deprecjację człowieka, bowiem ważniejsze staje się „mieć” niż „być”. Człowiek „totalny”, czyli całościowy, rzeczywisty i prawdziwy orientuje się w zamyśle Marksa na „być”, funkcjonuje w ramach konkretnego życia i czynników ekonomicznych (zmieniających się stosunków społecznych i sił wytwórczych), wyzwala się spod presji państwa i polityki. Jak wskazywał Fritzhand, człowiek totalny stanowi istnienie jednolite, harmonijne, nie rozdarte na niespójne ze sobą sfery życiowe [Fritzhand 1978, 165]. W tej charakterystyce odnajdujemy również osobowość integralną Kiriejewskiego.

Zazwyczaj twierdzi się, że zarysu antropologii Marksa szukać trzeba w jego młodzieńczej twórczości, w pracach sprzed 1848 r. – *W kwestii żydowskiej, Rękopisach..., Ideologii niemieckiej, czy Nędzy filozofii* [Fritzhand 1978] – co generuje dobrze znany w literaturze przedmiotu „mit o dwóch Marksach”: humaniście i antyhumaniście [Горозия 2005, 98-105]. Jeśli jednak przyjąć, że pojęcie alienacji pracy (a ta zawsze dotyczy człowieka) stanowiło kluczowy element Marksowskiej filozofii w ogóle, to myśl ta na każdym etapie rozwoju posiadała rys antropologiczny i humanistyczny.

\*\*\*

W swej antropologii Marks podkreślał znaczenie czynnika ekonomicznego (materialnych sił i sposobów produkcji) zarówno dla określenia kondycji człowieka, jak i dla jego historii. Teza będąca punktem wyjścia teorii (także etyczno-antropologicznej) Marksa o tym, że byt określa świadomość (czy też baza określa nadbudowę) krytykowana była zarówno przez myślicieli zachodnich (np. Bertranda

Russella<sup>9</sup>), jak i rosyjskich. Eugeniusz Trubiecki w pracy *Charakterystyka nauki Marksa i Engelsa o znaczeniu idei w historii* krytykował Marksa za to, że redukował dzieje do czynnika ekonomicznego i uprawiał „determinizm ekonomiczny”, który wcale nie tłumaczył natury zależności procesu historycznego od stosunków ekonomicznych [Трубецкой 2009, 65]. Marks nie podawał naukowego opisu zależności między materialną stroną życia a świadomością. Trubiecki w związku z tym twierdził, że aby wyjaśnić, jak odzwierciedlają się stosunki ekonomiczne „w ludzkich głowach”, trzeba wziąć pod uwagę również same „głowy”, czyli psychologię człowieka, a co za tym idzie metafizykę, religię i czynnik irracjonalny, które stanowią nieodłączny składnik jego życia. Świadomość człowieka posiada twórczą niezależność, której nie można sprowadzić do faktów materialnych, dlatego interes ekonomiczny sam w sobie nie jest w stanie niczego objaśnić [Трубецкой 2009, 68-70].

U Trubieckiego i Kiriejewskiego na pierwszy plan wysuwał się czynnik religijny, kształtujący osobowość człowieka, świadomość, historię i ludzkie myślenie, a nie ekonomia. Pomimo tej kategorycznej różnicy, cechą wspólną filozofii Marksa i Kiriejewskiego będzie, po pierwsze, uwypuklenie „społecznego” czynnika w życiu człowieka – według nich człowiek spełnia się we wspólnocie (wiejskiej, komunistycznej, bezklasowej). Człowiek to *zoon politikon*, dlatego integralność bytu, tj. wszystkich sił człowieka, osiągalna jest we wspólnocie. Po drugie, zarówno twórczość Marksa, jak i Kiriejewskiego wyrosła z tradycji niemieckiej – Kiriejewski fascynował się Schellingiem, a Marks Heglem, choć na swój sposób zmodyfikowali (szczególnie Marks) postulaty idealizmu niemieckiego. Po trzecie w końcu, obaj byli wyrazicielami myśli konserwatywnej, w znaczeniu

---

<sup>9</sup> Bertrand Russell w pracy *Wiek dziewiętnasty* (1934) twierdził, że nie można zgodzić się z tezą forsowaną przez Marksa, iż pierwotną przyczyną wszelkich zjawisk społecznych (w tym kultury, życia duchowego) jest system wytwarzania i wymiany przeważający w danym okresie historycznym. Pod uwagę należy wziąć czynniki społeczne, które mają szerszy zakres niż czysto ekonomiczne. Wydaje się, że u Marksa można doszukać się podobnej tezy, jednak *implicite*, a nie *explicite*, np. w *Rękopisach...* [Russell 1936, 256-272]. Z kolei Trubiecki twierdził, że Marks mógłby się zgodzić z tezą, że należy wziąć pod uwagę również czynniki pozaekonomiczne, ponieważ w trzecim tomie *Kapitału* przyznawał, że na rozwój historyczny, oprócz przyczyn ekonomicznych, wpływają również inne, nieekonomiczne zasady.

jakie nadał jej Karol Mannheim, czyli zwolennikami „jakościowych, konkretnych a nie abstrakcyjnych form myślenia” [Mannheim 1986, 19-21]. Marks i Kiriejewski afirmowali intuicyjne rozumienie świata, negowali natomiast próby doprowadzenia do całkowitej racjonalizacji i mechanicyzacji świata związane z rozwojem produkcji towarowej.

Analiza ich koncepcji antropologicznych prowadzi do stwierdzenia, że były one w pewnym sensie wizjami utopijnymi, chociaż socjalizm nie był utopią: niektóre jego postulaty udało się przecież zrealizować (np. likwidację pełnej koncentracji własności, zbyt dużej władzy państwa). Człowiek Marksa<sup>10</sup> nie istniał poza swoją klasą, a człowiek Kiriejewskiego poza swoją wspólnotą. Mikołaj Bierdiajew zauważył, że „antropocentryzm został zastąpiony przez socjo-centryzm (...). Człowiek przestał być na obraz i podobieństwo Boże: stał się obrazem społeczeństwa. W ujęciu tym człowiek jest całkowitym wytworem środowiska społecznego (...) i klasy, do której należy. Jest funkcją społeczeństwa (...). Nie ma człowieka, jest klasa” [Bierdiajew 1937, 51]. Słowa Bierdiajewa odnosiły się, co prawda, do Marksa, ale z powodzeniem można je również potraktować jako charakterystykę koncepcji antropologicznej Kiriejewskiego, w której indywidualne, oddzielne ludzkie „ja” nie istniało, zaczynało funkcjonować dopiero w trójstronnej relacji: między drugim „ja” i Bogiem.

Obaj myśliciele wychodząc z podobnych przesłanek o destrukcyjnych dla osobowości człowieka i jakości jego życia konsekwencji kapitalizmu doszli, mimo różnic światopoglądowych, do podobnych wniosków. Koncepcje człowieka „integralnego” i człowieka „totalnego”, to projekty w gruncie rzeczy pozytywne. Zakładają, że istota ludzka może osiągnąć pełnię życia i wolność – dokona się to w idealnej ekonomiczno-religijnej wspólnotcie, obszcinnie, w przypadku Kiriejewskiego, lub w społeczeństwie bezklasowym, w przypadku Marksa. Żadnemu z myślicieli, mimo że precyzowali w jaki sposób powinno to zostać osiągnięte, nie było dane zobaczyć na własne oczy praktycznego ucieleśnienia swych ideałów.

---

<sup>10</sup> Znany historyk i marksista Izaak Deutscher, twierdził, że „człowiek Marksa” nigdy nie istniał, był projekcją na przyszłość, postulatem do zrealizowania. „Człowiek „totalny”, „socjalistyczny” stanowił jedynie „hipotezę roboczą”, której nie udało się zrealizować [Deutscher 1967, 8].

**BIBLIOGRAFIA**

- Besançon, Alain, 1981, *Edukacja religijna w Rosji*, przeł. E. Szot-Sobstel, „Znak”, 9.
- Bierdiajew, Mikołaj, 1937, *Problem komunizmu*, przeł. M. Reutt, Warszawa: Towarzystwo Wydawnicze „Rój”.
- Bierdiajew, Mikołaj, 1999, *Rosyjska idea*, przeł. J.C.- S.W., Warszawa: Fronda.
- Deutscher, Isaac, 1967, *On Socialist Man*, New York: Merit.
- Engels, Fryderyk, 1962, *Zasady komunizmu*, [w:] Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 4, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Fritzhand, Marek, 1978, *Myśl etyczna młodego Marksa*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Grekow, Boris, 1954, *Państwo Kijowskie IX-XI wieku*, [w:] Boris Grekow (red.), *Historia związku socjalistycznych republik radzieckich*, t. 1, przeł. T. Różycki, Warszawa: PWN.
- Grekow, Boris, 1955, *Chłopi na Rusi*, przeł. A. Poppe, A. Rybarski, A. Sienkiewicz, Warszawa: PWN.
- Kiriejewski, Iwan, 1998, *O charakterze cywilizacji Europy i jej stosunku do cywilizacji Rosji*, [w:] Janusz Dobieszewski (red.), *Wokół słowianofilstwa*, Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii.
- Kiriejewski, Iwan, *Odpowiedź A.S. Chomiakowowi*, 1961, [w:] Andrzej Walicki (red.), *Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1825-1861*, Warszawa: PWN.
- Mannheim, Karol, 1986, *Myśl Konserwatywna*, przeł. S. Magala, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne.
- Marks, Karol, 1951, *Kapitał*, t. 1, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol, 1960, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, przeł. K. Jażdżewski, [w:] Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 1, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol, 1967, *O wyzwoleniu chłopów w Rosji*, [w:] Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 12, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol, 1972, *Szkice pierwotne listu do Wierzy Zasulicz*, [w:] Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 19, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol, Engels, Fryderyk, 1957, *Święta rodzina czyli krytyka*

- krytycznej krytyki*, przeł. T. Kroński, S. Filmus, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol, Engels, Fryderyk, 1961, *Ideologia niemiecka*, przeł. K. Błeszyński, S. Filmus, [w:] *Dzieła*, t. 3, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol, Engels, Fryderyk, 1969, *Manifest komunistyczny*, przeł. W. Piekarski, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Russell, Bertrand, 1936, *Wiek XIX*, przeł. A. Pański, t. 1, Warszawa: Towarzystwo Wydawnicze „Rój”.
- Rymkiewicz, Wawrzyniec, 2009, *Baśń rozumu*, „Kronos”, 1-2.
- Schaff, Adam, 1965, *Marksizm a jednostka ludzka*, Warszawa: PWN.
- Schelling Friedrich, 2002, *Filozofia objawienia*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa: PWN.
- Walicki, Andrzej, 1996, *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, Warszawa: PWN.
- Walicki, Andrzej, 2002, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa: PWN.
- Аверинцев, Сергей, 2005, *Связь времен*, Киев: Дух и литера.
- Бердяев, Николай, 2007, *Алексей Степанович Хомяков*, Москва: Издательский дом АСТ.
- Гершензон, Михаил, 2000, *Избранное. Образы прошлого*, т. 3, Москва-Иерусалим: Университетская книга.
- Горозия, Важа, 2005, *Проблема отчуждения человека в учении Карла Маркса*, [w:] Вахушти Парцвания, *Человек. Государство. Глобализация, Сборник философских статей*, Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество.
- Дудзинская, Евгения, 1983, *Славянофилы в общественной борьбе*, Москва: Мысль.
- Карсавин, Лев, 1994, *А.С. Хомяков*, [w:] Лев Карсавин, *Малые сочинения*, Санкт-Петербург: Алетейя.
- Киреевский, Иван, 1979, *Отрывки*, [w:] Иван Киреевский, *Критика и Эстетика*, Москва: Искусство.
- Киреевский, Иван, 1987, *Письма Макарию Оптинскому*, „Символ”, 17.
- Кошелев, Александр, 1862, *Какой исход для России из нынешняго ея положения?*, Лейпциг: Франц Вагнер.
- Рожков, Николай, 1918, *Город и деревня в Русской истории*,

- Петроград: Книжное издательство В.С. Клестова.
- Русская Правда*, 1997, [w:] Сергей Лихачев и др. (red.), *Библиотека литературы Древней Руси*, т. 4, Санкт-Петербург: Наука.
- Самарин, Юрий, 1878, *О крепостном состоянии и переходе от него к гражданской свободе*, [w:] Юрий Самарин, *Собрание сочинени*, т. 2, Москва: Типография А.И. Мамонтова.
- Трубецкой, Евгений, 2009, *К характеристике учения Маркса и Энгельса о значении идей в истории*, [w:] Вадим Сапов (red.), *Манифесты русского идеализма*, Москва: Астрель.
- Хоружий, Сергей, 2004, *Алексей Хомяков и его дело*, Москва: Институт Синергийной Антропологии.
- Цимбаев, Николай, 2013, *Славянофильство*, Москва: Государственная публичная историческая библиотека России.

**ABSTRACT****“Complete individual” versus “Integral personality”. Preliminaries for considerations on human nature by Karl Marx and Ivan Kireevsky**

The aim of this paper is to compare views on human nature as held by Karl Marx and Ivan Kireevsky. Despite the fact that Marx and Kireevsky expounded two totally different philosophical world views (such as slavophilia and dialectical materialism), both can be described as socialists: one scientific, the other utopian or religious one. In this regard, it turns out that some elements of their concepts of a human being are rather common. Both of them thought that man achieves his “completeness” or “integrality” in community, not by exclusively private efforts. Kireevsky envisioned his community as an Orthodox commune, while Marx his as a classless society. Analysis shows that both anthropological concepts were more reflecting of their utopian visions than any working social model.

**KEYWORDS:** Kireevsky, Slavophilia, Marks on human being, commune, primitive communism, integrality, integral personality

**SŁOWA KLUCZOWE:** Kiriejewski, słowianofilstwo, Marks o człowieku, wspólnota wiejska, wspólnota pierwotna, integralność, osobowość integralna



**SŁAWOMIR MAZUREK**

IFiS PAN

## **MARKS JAKO FAŁSZERZ TRADYCJI SOCJALISTYCZNEJ. DIAGNOZA GIEORGIJA FIEDOTOWA**

Georgij Fiedotow, znakomity rosyjski myśliciel, pisarz polityczny i historyk-mediewista, poza granicami swojej ojczyzny wciąż pozostaje postacią mało znaną. Nawet w Polsce, gdzie od lat nie słabnie zainteresowanie rosyjską filozofią, jak dotąd pisano o nim niewiele. Tymczasem jest to autor, którego rozważania o kryzysie kultury na pewno warte są uwagi, by nie powiedzieć: z każdą chwilą zyskują na aktualności. Początkowo odnosimy wrażenie, że Fiedotow to świadek epoki na zawsze zamkniętej – epoki wielkiego międzywojennego kryzysu wolności, jednakże w miarę jak zagłębiamy się w jego książki – w *Тяжбу о России*, *Новый град*, *Христианина в революции* i inne – odkrywamy, że wszystko, co nastąpiło później, a więc okres zimnej wojny i postkomunizmu, stanowiło jej przedłużenie i że między naszymi czasami i dwudziestolecie historycy przyszłości będą może dostrzegali więcej podobieństw niż różnic. Fiedotow jest więc autorem niepokojącym.

W jego dorobku rozważania o Marksie i marksizmie zajmują z pozoru niewiele miejsca. W przeciwieństwie do wielu współczesnych mu rosyjskich myślicieli, nie napisał on ani jednego poważniejszego studium, artykułu chociażby, o książce nie wspominając – książek pomyślanych od początku jako osobne dzieła wydał w ogóle niewiele, większość jego książkowych publikacji to zbiory drukowanych wcześniej w prasie artykułów – poświęconego wyłącznie tym zagadnieniom. Mogłoby się wydawać, że były to dlań kwestie zgoła nieistotne. Wystarczy jednak zebrać uwagi na temat Marksa i marksizmu rozproszone w wypowiedziach Fiedotowa na inne tematy, powiązać je w całość i zastanowić się nad ich znaczeniem dla jego historiozofii, obejmującej także diagnozę współczesnego kryzysu, by



uświadomić sobie, że jest dokładnie na odwrót. Refleksja nad marksizmem stanowi jeden z elementów decydujących o wewnętrznej spójności jego filozofii historii i myśli politycznej; jest to wprawdzie element mniej wyeksponowany od innych i pod niejednym względem może nawet mniej ważny, lecz przez to nie mniej niezbędny.

Nim zajmiemy się rozproszoną w pismach rosyjskiego autora krytyką marksizmu, tę właśnie historiozofię i myśl polityczną powinniśmy więc, w ogólnych choćby zarysach, odtworzyć. Jej najzwięźlejsza charakterystyka przedstawia się następująco: historiozofia Fiedotowa to pesymizm czy wręcz katastrofizm stanowiący dokładne przeciwieństwo pesymizmu i katastrofizmu Włodzimierza Sołowjowa. Fiedotow dobrze zdawał sobie sprawę ze szczególnej relacji, w jakiej pozostawał do Sołowjowa, klasyka rosyjskiej filozofii i jednego z fundatorów rosyjskiego renesansu, nurtu, z którym także Fiedotowa zwykło się kojarzyć, i niekiedy o tym pisał [Федотов 1967, pass.]. W tym wypadku, co nie stanowi przecież reguły, autocharakterystyka filozofa okazuje się zarazem trafną charakterystyką jego stanowiska. Sołowjow, pomimo całej swojej oryginalności pozostający zawsze człowiekiem XIX wieku, uformowany przez właściwy temu stuleciu progresywizm, wierzył niezachwianie, że ludzkość upora się ze społecznymi i ekonomicznymi problemami, obawiał się jednak, że gdy to nastąpi, w sztucznym raju przyszłości, ulegnie ona całkowitemu duchowemu wyjałowieniu, wyrzeknie się Chrystusa, a wraz z nim także autentycznego człowieczeństwa, i imitację dobra uzna za dobro samo. Fiedotow z kolei, najzupełniej słusznie, uważał, że prognozy te zostały całkowicie zdyskredytowane przez rzeczywistość, apokaliptyczną w bardziej dosłownym i brutalnym znaczeniu. W latach trzydziestych – spostrzegął – nie ma już wątpliwości, że zagraża nam nie zastąpienie autentycznych wartości subtelną, choć na dłuższą metę destrukcyjną, imitacją, dokonujące się niepostrzeżenie w harmonijnym świecie, ale jawne zanegowanie dotychczasowego systemu wartości w świecie wstrząśniętym kataklizmami i całkowicie zdestabilizowanym. Przyczyną owej destabilizacji była niemożność uporania się z tymi właśnie społecznymi i ekonomicznymi problemami, których rozwiązanie dla Sołowjowa pozostawało nieledwie formalnością. Fiedotow był przekonany, że nieprzewidywalność gospodarki rynkowej i niedowład parlamentarnej

demokracji w połączeniu z konsumpcyjnymi aspiracjami mas i rozwojem technologii czynią całkowicie niemożliwym utrzymanie dotychczasowego porządku społecznego i politycznego. Schodzi on ze sceny wśród wstrząsów, w różnych częściach świata przybierających różną postać, ale w istocie będących jedynie epizodami globalnej rewolucji społecznej; nie wiemy, jaki będzie jej rezultat, co się z zamętu wyłoni, ogólna tendencja jest jednak nieodwracalna i łatwa do rozpoznania, a jest nią uspołecznienie. Może ono jednak przybierać rozmaite formy, także takie, które grożą całkowitym unicestwieniem humanistycznej kultury i bezwzględnym podporządkowaniem jednostki kolektywowi – przykładem nazizm i komunizm, dwie błędne, ale szeroko akceptowane, propozycje rozwiązania kwestii społecznej. Sprostanie historycznemu wyzwaniu wymaga więc wypracowania programu uspołecznienia samoograniczającego się, stanowiącego alternatywę dla uspołecznienia totalitarnego i pozwalającego zachować jak najwięcej z indywidualnej wolności i humanistycznej kultury, choć w świecie, do którego zmierzamy, ograniczenie wolności jest nie do uniknięcia. Fiedotow, podobnie jak Marks, dostrzegał więc konieczność uspołecznienia, a zarazem, niczym Witkacy z *Niemytych dusz*, chciał zminimalizować jego „koszty”. Jego ocena procesu uspołecznienia sytuuje się z kolei gdzieś pomiędzy Marksem i Witkacym – dla rosyjskiego myśliciela nie jest ono ani dobroczynnym procesem, nadającym sens dziejom i przygotowującym „skok do królestwa wolności”, ani przemieniającym je w absurd, przekreślającym możliwość pozostania człowiekiem, nieubłaganym metafizycznym prawem. Jest niewątpliwie problemem, z którym ludzkość może sobie poradzić lepiej lub gorzej i w obliczu którego może też całkowicie zawieść. Historiozofia Fiedotowa nie jest wolna od fatalizmu, rosyjskiemu myślicielowi całkowicie obcy pozostawał jednak moralny futurozizm (termin Karla Poppera), czyli uznanie za wartość tego, co rzekomo lub w rzeczywistości konieczne. Nic nie charakteryzuje jego postawy i osobowości lepiej niż przytoczone przezeń w pewnym miejscu zdanie z Lukana: *Victrix causa diis placuit sed victa Catoni* [Федотов 1982, 51].

Samoograniczające się, humanistyczne uspołecznienie nie było dla Fiedotowa sprawą przegraną, ale i nie uważał go naiwnie za sprawę, która podobałaby się wszystkim bogom; nie zapominał ani na chwilę, że

jest to niezwykle śmiałe przedsięwzięcie, którego powodzenie wymaga przede wszystkim przewyciężenia konfliktu trzech wielkich, acz nierównorzędnych, tradycji: liberalizmu, socjalizmu i chrześcijaństwa. Z naszego punktu widzenia największe znaczenie mają dwie ostatnie. Przekonanie o zasadniczym pomiedzy nimi pokrewieństwie i o chrześcijańskim rodowodzie socjalizmu jest jedną z kilku idei, do których Fiedotow nieustannie powraca i które w znacznym stopniu organizują całą jego refleksję. W chrześcijaństwie nie ma żadnych treści, które skłaniałyby je do popierania konkretnego ustroju społecznego lub politycznego, jednakże ze względu na właściwą mu koncepcję Kościoła jako mistycznej wspólnoty i nakaz miłości bliźniego, pojmowanej jako zobowiązanie do pomagania innemu w zaspokojeniu podstawowych materialnych potrzeb, chrześcijaństwo, a przynajmniej chrześcijaństwo nie zafałszowane, nie może zaakceptować wyzysku ani klasowych podziałów. Przez kilkanaście stuleci, w starożytności i średniowieczu, sprzyjało to angażowaniu się Kościoła po stronie ubogich. Solidaryzowanie się z wydziedziczonymi było w tym czasie tendencją przejawiającą się w Kościele z dużą siłą, aczkolwiek nie jedyną i współistniejącą z akceptacją zastanego porządku. Fiedotow z podziwem pisze o greckich świętych z IV w., Janie Chryzostomie i Bazylim Wielkim, w Bizancjum, „jednej z najokrutniejszych cywilizacji w historii” [Федотов 1982, 36], upominających się o prawa ubogich i potępiających ekonomiczną przemoc z pasją godną współczesnych radykałów, na kilkanaście wieków przed Proudhonem posuwających się nawet do twierdzenia, że własność jest kradzieżą, nie nawołujących jednak, w odróżnieniu od współczesnych rewolucjonistów, do przemocy. Rosyjski myśliciel podkreśla przy tym, że ich przekonania nie były niczym wyjątkowym, ale cieszyły się powszechną aprobatą, skoro obaj zostali kanonizowani, a Bazyli uznany dodatkowo za ojca Kościoła Wschodniego. Od społecznego zaangażowania nie stronił nawet Szymon Słupnik, uosobienie, zdawałoby się, eskapizmu i surowej wschodniochrześcijańskiej ascezy, któremu „logika miłości” kazała występować w obronie ofiar porządku społecznego – „ubogich, uciśnionych, niewolników” [Федотов 1967a, 190; por. Федотов 1982a, 37]. Sytuacja uległa zmianie dopiero w epoce nowożytnej, kiedy to w chrześcijaństwie, najpierw zachodnim, a potem wschodnim, nastąpił zwrot w kierunku spirytualizmu i indywidualizmu. Od tej pory „w

duchowej i materialnej sferze panuje walka o byt i indywidualne zbawienie” [Федотов 1982a, 43], chrześcijaństwo przestaje być czynnikiem hamującym ekonomiczną przemoc, a „klasy wyższe (szlachta, burżuazja) powierzają mu obronę swoich przywilejów i praw” [Федотов 1982a, 43]]. Po piętnastu stuleciach w nowożytnym chrześcijaństwie dominującą tendencją okazała się identyfikacja z silnymi. Pośrednim potwierdzeniem odwrócenia się Kościoła od ubogich stała się rewolucja francuska (wedle Fiedotowa nie będąca zresztą ważnym wydarzeniem w dziejach wolności, ale katastrofą, której następstw Francja do dziś nie przewyciężyła) – pierwszy w historii ruch uciśnionych o charakterze areligijnym, a w pewnych okresach wręcz antyreligijnym.

Nadzieje na ponowne zaangażowanie chrześcijaństwa po stronie ubogich, czyli przywrócenie mu jego autentycznego ducha, zagubionego przez historyczne Kościoły, odżyły na początku XIX stulecia wraz z romantycznym i utopijnym socjalizmem, który „starł pył wieków z socjalnej utopii Jana Chryzostoma” [Федотов 1982a, 35]. Koncepcje Pierre’a Leroux, Saint-Simona, Fouriera, Georges Sand czy księży-socjalistów – Lacordaire’a i Lammenais’go, miały chrześcijańską genezę i wyraźnie religijne oblicze [por. Федотов 1982a, 46]. Nie było to przypadkiem ani skutkiem zbiegu okoliczności, ale – jak wynika ze wszystkiego, co zdążyliśmy powiedzieć – pozostawało w zgodzie z najgłębszą logiką chrześcijaństwa i socjalizmu. Niestety, w tym momencie na scenę wystąpił ze swą doktryną Marks, który dokonał „sekularyzacji” młodego, dopiero co zrodzonego pod znakiem chrześcijaństwa ruchu. „To, co Marks uczynił z socjalizmem – stwierdza bez ogródek Fiedotow – było jego kolosalnym okaleczeniem” [Федотов 1982a, 46]. Łatwo to uchwycić, choć oczywiście jest to tylko jedna z licznych historycznych konsekwencji wystąpienia Marksa, na przykładzie przejścia od narodnictwa do marksizmu w rosyjskim ruchu rewolucyjnym. Narodnicy, pomimo deklarowanego otwarcie ateizmu, zachowywali jeszcze łączność z chrześcijańskimi źródłami socjalizmu, byli nieomal kryptochrześcijanami, upatrującymi w Chrystusie ideał moralny i wzorzec osobowy, daremnie jednak szukalibyśmy podobnych tendencji i postaw w rosyjskim marksizmie [por. Федотов 1952, 40, 44].

Złowroga rola, jaką w historii socjalizmu przyszło odegrać Marksowi, była oczywiście nieuchronną konsekwencją istotnych cech jego doktryny. Fiedotow osądza koncepcję Marksa niezwykle surowo, wśród rosyjskich myślicieli religijnych jest jednym z kilku jej najsurowszych krytyków, nie znaczy to jednak, że jego stanowisko nie jest zniuansowane. Wręcz przeciwnie, oprócz rozlicznych grzechów, dostrzega także pewne zasługi marksizmu, w tym jedną tak istotną, że jej odnotowanie być może upoważnia do uznania jego diagnozy za paradoksalną. W niczym jednak, i to należy podkreślić, nie osłabia to jej ogólnej krytycznej wymowy – stanowisko Fiedotowa, choćby i paradoksalne, pozostaje jednoznacznie antymarksistowskie.

Zdaniem Fiedotowa, Marks był wnikliwym krytykiem współczesnej sobie demokracji, podobnie jak Herzen i de Tocqueville, trafnie rozpoznającym jej sprzeczności i zakłamanie, popełniał jednak zasadnicze błędy natury filozoficznej i aksjologicznej. Jego koncepcja ma charakter impersonalistyczny, jednostka i indywidualna wolność niewiele dlań znaczą, podporządkowane zostają klasie. Do istoty marksizmu należy rewolucjonizm – ściśle związany z niewybaczalnym etycznie podsycaniem klasowej nienawiści – a jak właśnie powiedzieliśmy, rewolucja jest dla Fiedotowa największym z dających się pomyśleć społecznych kataklizmów, z którego skutkami przychodzi się zmagać przez szereg pokoleń. Na domiar złego marksizm, traktujący wszystkie przekonania jako wyraz klasowych interesów, jest też irracjonalizmem, przyczyniającym się do zniszczenia, odwołującej się do ideału ogólnoludzkiej prawdy i uniwersalnego rozumu, humanistycznej kultury – pod tym względem Marks okazuje się destruktoorem skuteczniejszym nawet od Nietzschego [Федотов 1988a, 83]. Rosyjski myśliciel niedwuznacznie daje do zrozumienia, że za sprawą właściwego marksizmowi irracjonalizmu adepci tej doktryny zatracają samą umiejętność analizowania rzeczywistości i względnie skutecznego myślenia. Polityczna przewaga Lenina nad rywalami ze środowiska rosyjskiej socjaldemokracji była skutkiem specyficznej przewagi intelektualnej, wynikającej z kolei z faktu, że był on marksistą w mniejszym stopniu niż tamci. „W całej partii tylko Lenin myślał, ociężałe, nieporadnie, ale mimo wszystko myślał. Pozostali ćwiczyli się w dialektyce” [Федотов 1932, 82]. Większość z tych błędów, jeśli nie wszystkie, stanowi konsekwencję właściwej marksizmowi orientacji

materialistycznej i ekonomistycznej; prowadzi ona do uznania za iluzoryczne i odrzucenia wszelkich wyższych wartości duchowych, nie tylko religijnych, ale i na przykład estetycznych. Obsesją Fiedotowa, tyleż uzasadnioną teoretycznie, co znajdującą potwierdzenie w rozgrywających się na jego oczach historycznych wydarzeniach, była kruchość wyższych wartości, w tym wolności, obojętnych masom i podatnych na zniszczenie. Kolosalne oddziaływanie „nihilistycznego” i redukcjonistycznego marksizmu stanowiło kolejny dowód, iż współczesna ludzkość świetnie może się bez tych wartości obejść i chętnie poświęci je w imię dobrobytu (skądinąd bardzo względnego) i organizacji. Jednakże nawet ateistyczny, impersonalistyczny i materialistyczny marksizm, o tyle, o ile był socjalizmem, mógł zaistnieć jedynie na gruncie chrześcijańskiej kultury. „W żadnej kulturze, oprócz chrześcijańskiej, nie pojawiała się nigdy i nie mogła się pojawić kwestia społeczna w naszym rozumieniu tego słowa. Stanowi ona praktyczny wniosek wyprowadzony z postulatu chrześcijańskiego braterstwa” [Федотов 1982a, 45]. „[...] Niepodobnieństwem byłoby wyprowadzić w jakikolwiek sposób socjalistyczny ideał z ekonomicznego materializmu” [Федотов 1982a, 45]. Co więcej, koncepcja ta, powstała w wyniku przetransponowania jawnie chrześcijańskiej idei na język ekonomicznego materializmu i wzbogacenia jej o element rewolucjonizmu, zawierała pewien quasi religijny składnik, w chrześcijańskim socjalizmie nieobecny, właśnie dlatego, że nie był on rewolucyjny. Fiedotow, podobnie jak Bertrand Russell czy Mircea Eliade, zwraca uwagę na strukturalne podobieństwa między marksizmem a judeochrześcijańską apokaliptyką, podkreślając zarazem, że w marksizmie rosyjskim odgrywają one rolę większą niż gdzie indziej [Федотов 1952, 49].

Odnaczający się takimi cechami marksizm – a przez marksizm rozumiemy cały czas, o ile nie zaznaczamy wyraźnie, że jest inaczej, poglądy samego Marksa – pozostaje w szczególnej relacji do stanowisk określanych przez Fiedotowa jako „stary” i „nowy socjalizm”. Przez „stary socjalizm” Fiedotow rozumie dziewiętnastowieczny socjalizm demokratyczny, jak się wydaje, nie tylko chrześcijański; przez „nowy” „współczesne ruchy antyburżuazyjne, wrogie socjalizmowi proletariackiemu: faszyzm, narodowy socjalizm i im podobne” [Федотов 1957, 32]. „Nowy socjalizm” ma charakter totalitarny i

antychrześcijański, w odróżnieniu od „starego” stawia sobie za cel organizację społeczeństwa na nowych zasadach, nie zaś wyzwolenie, może być też uznany za ruch reakcyjny, jako że występuje przeciwko wolnościowym ideałom Oświecenia. Zdaniem Fiedotowa marksizm, choć powstał jeszcze w XIX wieku, ma już więcej cech „nowego” niż „starego socjalizmu” – z tym ostatnim łączy go głównie przewaga nastawienia emancypacyjnego nad „rekonstrukcyjnym”, co dowodziłoby, że istotnie nie ma on charakteru utopijnego.

Spójna z tą diagnozą pozostaje przedstawiona przez Fiedotowa charakterystyka systemu sowieckiego i opis jego ewolucji, skądinąd nie wolny od pewnych niekonsekwencji – rosyjski myśliciel musiał więc uważać, że historia sowieckiej Rosji stanowi empiryczne potwierdzenie przeprowadzonej przezeń krytyki marksizmu. Charakteryzując w latach trzydziestych sowiecki system polityczny i społeczny, Fiedotow kładzie nacisk najpierw na podobieństwo, a potem wręcz na tożsamość komunizmu i faszyzmu, chwilami twierdzi nawet, że stalinizm to reżim nowego typu, potęgujący despotyczne tendencje faszyzmu, niejako faszyzm drugiej generacji [Федотов 1982b, 264]. Po wojnie analogiom między faszyzmem i realnym komunizmem poświęca siłą rzeczy mniej uwagi, nie mówi jednak nic, co by unieważniało czy choćby relatywizowało wcześniejsze diagnozy, przeciwnie, podkreśla, że gdyby Związek Radziecki zwyciężył w walce o *dominium mundi*, czego, niestety, nie można wykluczyć, powstałaby globalna tyrania nie mająca precedensu w dziejach. Zdaniem Fiedotowa właściwym twórcą faszyzmu jako systemu politycznego był Lenin, pozostający jeszcze do pewnego stopnia marksistą i usiłujący stworzony przez siebie system, później zapożyczony przez przeciwników komunizmu i sowieckiej Rosji, wykorzystać w interesie proletariackiej rewolucji. Ideologiczna i klasowa treść faszyzmu, stanowiącego właściwy wkład Lenina w historię ludzkości, nie ma jednak większego znaczenia, skoro zawsze prowadzi on do takich samych spustoszeń w dziedzinie moralności i kultury, aczkolwiek, jak rosyjski autor niekiedy przyznaje, faszyzm w wydaniu bolszewickim, zachował, oczywiście jedynie w sferze frazeologii, pewne relikty humanizmu, co rokuje nadzieje na jego ewolucję w przyszłości. W odróżnieniu od Lenina, Stalina niepodobna uznać nawet za „wątpliwego marksistę” [Федотов 1988a, 203]. Zachowując, wyłącznie ze względów pragmatycznych, pozory wierności

wobec tradycji marksistowskiej, przekształcił on Rosję w narodowo-socjalistyczną (nacional-bolszewicką) dyktaturę, „zdemarksizował” ją czy – jeśli wziąć pod uwagę, jak amorficzna i zależna od każdorazowych kaprysów wodza pozostaje w ZSRR oficjalna ideologia – wręcz „zdeideologizował”, a przypieczętowaniem tego procesu stała się eksterminacja starych bolszewickich kadr i ustanowienie kultu osoby Stalina.

„Sowietologiczne” analizy Fiedotowa – same w sobie interesujące, przez nas omawiane jedynie w zakresie niezbędnym ze względu na cel tego studium – ukazywały więc marksizm jako istotny czynnik w genezie „nowego socjalizmu” (totalitaryzmu, faszyzmu), ale też jako stanowisko, które musiało być w procesie jego formowania się przekroczone. Potwierdzało to tezę o dwuznacznym, acz ostatecznie zdecydowanie bardziej sprzyjającym narodzinom tyranii niż jej obaleniu, statusie marksizmu. W istotny sposób wpłynął on więc na losy dwóch z trzech ideologii walczących o panowanie nad światem – oprócz faszystowskiej Fiedotow zalicza do nich jeszcze ideologię demokratyczną i socjalistyczną – przyczyniając się do narodzin jednej z nich i zafałszowując tożsamość innej. A że wedle Fiedotowa faszyzm był błędną odpowiedzią na epokowe pytanie, zaś autentyczny, tj. chrześcijański, socjalizm odpowiedzią prawdziwą, marksizm odegrał rolę podwójnie szkodliwą – inspiratora fałszu i fałszerza prawdy, zrodził tendencję niosącą ze sobą największe zagrożenie dla ludzkości i osłabił najważniejszą siłę, która mogła się jej przeciwstawić. Ten symetryczny obraz komplikuje się jednak przez to, że – o czym dotąd nie było mowy – marksizm przyczynił się także do rewitalizacji nurtu, przeciwko któremu występował, czyli chrześcijańskiego socjalizmu. W Rosji stał się dla wielu drogą do prawosławnej filozofii religijnej – obecne w nim apokaliptyczne i mesjanistyczne struktury nie tylko nie utrudniały, ale wręcz usposabiały do przechodzenia na pozycje myśli religijnej, której charakterystycznym składnikiem jest chrześcijański socjalizm. Marksizm „krył w sobie potencje prawosławia” [Федотов 1952, 49] i stanowił dla wielu pierwszy, nie tylko nieprzypadkowy, ale wręcz konieczny, etap intelektualnej i duchowej ewolucji, której ostatnią fazą okazywał się chrześcijański egzystencjalizm lub filozofia wszechjedności. W decydującym o losach ludzkości starciu pomiędzy „czarną teologią Marksa” i „socjalną Ewangelią Chrystusa” [Федотов



1982a, 50] rosyjski renesans, posiadający częściowo marksistowskie źródła, występuje oczywiście po stronie „socjalnej Ewangelii”. Opisany tu proces miał jednak tylko lokalne znaczenie – ograniczał się do Rosji – i jako konsekwencja obecności w antyreligijnej filozofii religijnych struktur z pewnością niewprowadzonych tam świadomie przez jej twórcę, charakter przypadkowy. Dlatego odnotowanie mimowolnej zasługi marksizmu, jaką było przyczynienie się do narodzin rosyjskiego renesansu, nie wpływa w istotny sposób na sąd Fiedotowa o marksizmie i jego historycznej roli.

Spuścizna Fiedotowa, dość obszerna i wielowątkowa, nastęrcza pewne przyjemne trudności interpretacyjne: trudności – ponieważ nie zawsze daje się ona jednoznacznie zinterpretować, przyjemne – bo nie wpływają one w istotny sposób na odczytanie jego dzieła. Niezależnie od tego, jakich dokonamy rozstrzygnięć, jego przesłanie pozostaje czytelne i jednoznaczne. I tak można się zastanawiać, czy Fiedotow był bardziej liberałem czy chrześcijańskim socjalistą. Z jednej strony, wolność była dla niego najwyższą wartością – jak wszystkie wyższe wartości kruchą, lecz niezbędną, wartością, która w żadnym wypadku nie mogła być złożona w ofierze społecznemu postępowi; z drugiej strony – nie tylko wolności nie absolutyzował i jej ograniczenie, wprawdzie odnoszące się do niższych, ekonomicznych sfer ludzkiej działalności, nie zaś do sfery kultury, uważał za nieuniknione, ale i wyraźnie stwierdzał, że jedyną nadzieją dla ludzkości jest chrześcijański socjalizm. Świetnie ujął to w motcie własnego autorstwa do zbioru *Христианин в революции*: „Uratować prawdę socjalizmu prawdą ducha i prawdą socjalizmu uratować świat”. Do tych trudności interpretacyjnych zalicza się także kwestia miejsca Fiedotowa wśród krytyków marksizmu ze środowiska rosyjskich myślicieli religijnych. Bez wątpienia niejedno go z nimi łączy, choćby to, że podobnie jak wielu z nich (choć nie wszyscy) w młodości był zwolennikiem marksizmu – pisząc o myślicielach zmierzających przez marksizm do filozofii religijnej, relacjonuje także własne doświadczenia. Jednocześnie studiując jego pisma, czujemy wyraźnie, że zaproponowana przezeń krytyka marksizmu różni się w tonie od wystąpień większości współczesnych mu rosyjskich filozofów. Spróbujmy na koniec wyjaśnić, skąd bierze się to odczucie i na czym różnica ta polega.

Podobnie jak u innych przedstawicieli rosyjskiego renesansu, odkrywamy u Fiedotowa wiele wątków, które jeśli nawet nie zostały z marksizmu wprost zapożyczone, to z pewnością nie pojawiły się bez jego oddziaływania i wyraźnie spokrewniają stanowisko Fiedotowa z myślą Marksa. Charakterystyczne jest już samo przekonanie o schyłkowości burżuazyjnego świata, wedle Fiedotowa nie mającego szans na przetrwanie; łączy się z nim krytyka gospodarczego liberalizmu, odrzucenie demokracji parlamentarnej w znanych z przeszłości formach, uznanie realności walki klas i dychotomicznego podziału społeczeństwa na beneficjentów i wyzyskiwanych. „Marksistowskich” wątków znajdziemy u Fiedotowa nawet więcej niż u innych myślicieli z jego środowiska – nie wydaje się, by ktoś jeszcze kładł taki nacisk na nieuchronność uspołecznienia; jest to oryginalny rys jego historiozofii, jeśli porównywać ją z koncepcjami innych rosyjskich myślicieli, lecz mało oryginalny w zestawieniu z marksizmem. Także wysuwane przez Fiedotowa argumenty przeciwko marksizmowi są często bardzo typowe dla rosyjskiej myśli religijnej – większość jej przedstawicieli występowała z krytyką marksistowskiego ekonomizmu, rewolucjonizmu i impersonalizmu. Jednakże najważniejszy z nich, kardynalny zarzut zafałszowania tradycji socjalistycznej przez jej dechrystianizację, nie należy już do stałego, antymarksistowskiego repertuaru rosyjskiego renesansu, to oryginalny koncept Fiedotowa i właśnie on sprawia, że w krytyce Fiedotowa pojawia się specyficzny, natychmiast odróżniający ją od innych ton. Mówi on mianowicie o Marksie i jego dokonaniach bez najmniejszego respektu, odmawia mu wielkości i zdaje się uważać go za osobistość, która do intelektualnej historii Europy nie tylko nie wniosła nic wartościowego, ale dokonała w niej takich spustoszeń, że ludzkość zyskałaby jedynie, gdyby Marksa po prostu nie było. Nigdy chyba nie stwierdza tego wprost, ale dostarcza dla takiego stwierdzenia tylu przesłanek, że wypada je uznać za nieustannie obecne w podtekście jego rozważań. Tak radykalne zdeprecjonowanie Marksa, niewyobrażalne dla większości rosyjskich myślicieli religijnych – nikt z piszących w tym środowisku o Marksie czegoś podobnego się nie dopuścił, choć byli tacy, którzy go po prostu ignorowali – staje się możliwe właśnie dzięki ściśłemu powiązaniu genezy socjalizmu z chrześcijaństwem. W przeciwnym wypadku Marks mógłby się okazać

niezbędnym ogniwem w formowaniu się tradycji socjalistycznej, tak może być po prostu jej zakłóceniem, przykładem szkodliwej redundancji w historii europejskiej myśli. Trafna krytyka burżuazyjnej demokracji jest wprawdzie pewną zasługą, ale był on tylko jednym z kilku jej wnikliwych demaskatorów. Okazywałoby się więc, że najważniejszym i być może jedynym pozytywnym dokonaniem Marksa było mimowolne przygotowanie gruntu pod rosyjski renesans, jednakże rosyjska filozofia nie miałaby do spełnienia tak ważnej misji, gdyby nie duchowe i materialne spustoszenia zawinione przez Marksa i jego następców. Fiedotow okazywałby się więc najradykałniejszym krytykiem Marksa wśród rosyjskich myślicieli religijnych, i to nie tylko tych, którzy w młodości przeszli przez marksizm. Najkonsekwentniejszym krytykiem marksizmu spoza tego grona był zapewne Borys Wyszestawcew, jednakże i on, jakkolwiek krytykowałby Marksa za redukcjonizm, deformację dialektyki i inne błędy, przyznawał mu pewną istotną zasługę – uważał go mianowicie za krytyka industrializmu i w konsekwencji za prekursora autentycznego, tj. zwracającego się przeciwko industrializmowi jako takiemu, socjalizmu. Do pewnego stopnia wybaczał mu nawet brzemienne w skutki utożsamienie industrializmu z leseferystycznym kapitalizmem – była to jedyna forma industrializmu znana w czasach Marksa, który okazał się – o co trudno mieć do niego pretensje – niezdolny do przekroczenia horyzontu swej epoki. Fiedotow był o wiele surowszy – nie przypisywał Marksowi trwałych zasług i nie widział dla niego usprawiedliwień.

## BIBLIOGRAFIA

- Федотов, Георгий П., 1932, *И есть, и будет. Размышления о России и революции*, Париж: Новый град.
- Федотов, Георгий П., 1988, *Наш позор*, [w:] Георгий П. Федотов, *Защита России: Статьи 1936–1940 гг. из «Новой России»*, Париж: YMCA-PRESS.
- Федотов, Георгий П., 1967, *Об антихристовом добре*, [w:] Георгий П. Федотов, *Лицо России. Сборник статей (1918-1931)*, Париж: YMCA-PRESS.
- Федотов, Георгий П., 1982, *Правда побежденных*, [w:] Георгий П. Федотов, *Тяжба о России (статьи 1933-1936)*, Париж: YMCA-PRESS.
- Федотов, Георгий П., 1982а, *Социальное значение христианства*, [w:] Георгий П. Федотов, *Тяжба о России (статьи 1933-1936)*, Париж: YMCA-PRESS.
- Федотов, Георгий П., 1957, *Социальный вопрос и свобода*, [w:] Георгий П. Федотов, *Христианин в революции. Сборник статей*, Париж: YMCA-PRESS.
- Федотов, Георгий П., 1982b, *Сталинокрапия*, [w:] Георгий П. Федотов, *Тяжба о России (статьи 1933-1936)*, Париж: YMCA-PRESS.
- Федотов, Георгий П., 1967а, *Св. Геновефа и Симеон Столпник*, [w:] Георгий П. Федотов, *Лицо России. Сборник статей (1918-1931)*, Париж: YMCA-PRESS.
- Федотов, Георгий П., 1952, *Трагедия интеллигенции*, [w:] Георгий П. Федотов, *Новый град. Сборник статей*, Нью-Йорк: изд-во им. Чехова.
- Федотов, Георгий П., 1988а, *Восстание масс и свобода*, [w:] Георгий П. Федотов, *Защита России: Статьи 1936–1940 гг. из «Новой России»*, Париж: YMCA-PRESS.

## **ABSTRACT**

### **Marx as a Forger of the Socialist Tradition. Diagnosis by Georgii Fedotov**

The author tries to demonstrate that Georgii Fedotov, who at first sight seems to be not very interested in the philosophy of Marx, was an insightful and very severe critic of marxism. In order to prove it he explains what part the criticism of marxism plays in his philosophy of history. According to Fedotov the only way to overcome the crisis of civilization is reconciling of liberalism, socialism and Christianity. Such a reconciliation is quite possible because liberalism is compatible with Christianity while socialism has Christian sources as it was demonstrated in the course of ecclesial history and in the history of socialism whose founders (Leroux, Lammenais, George Sand and others) proposed an ideology with a strong religious bias. The materialistic and atheistic marxism, however, cut the ties between Christianity and socialism; thus it constitutes one of the major obstacles to reconcile the three traditions and overcome the crisis.

**KEYWORDS:** Christianity, socialism, liberalism, catastrophism, Russia

**SŁOWA KLUCZOWE:** chrześcijaństwo, socjalizm, liberalizm, katastrofizm, Rosja



**JORDI MORILLAS**  
UNIVERSITÄT ZU LÜBECK

## **LA CUESTIÓN DEL SOCIALISMO EN KARL MARX Y FIÓDOR M. DOSTOIEVSKI**

### **1. Breve introducción histórica**

El socialismo o comunismo<sup>1</sup> es un movimiento político que nace con la Revolución Francesa, esto es, la rebelión llevada a cabo por la unión de campesinos y burgueses contra la nobleza (un estamento que, en rigor de verdad, desde 1682, año en el que el Rey Luis XIV la enclaustra en Versalles, apenas disponía ya de poder político alguno<sup>2</sup>), que acabaría afianzando la democracia liberal y el sistema capitalista de producción en el continente europeo.

---

<sup>1</sup> La distinción entre “socialismo” y “comunismo” la ofreció Engels en su prólogo a la edición inglesa del *Manifiesto comunista* de 1888: “En 1847 el socialismo era un movimiento de la clase media, el comunismo un movimiento de la clase trabajadora. El socialismo era, al menos en el continente, ‘de salón’; el comunismo era justamente lo contrario. Y puesto que nosotros opinábamos desde el principio que ‘la emancipación de la clase trabajadora tenía que ser la obra de la clase trabajadora misma’, no podía haber ninguna duda de cuál de ambas denominaciones teníamos que elegir” [4, 580-581]. Las obras de Marx y Engels se citan a partir de la siguiente edición: *Marx-Engels-Werke [MEW]*, Berlín: Dietz-Verlag, 1956-1990. En el texto se da la referencia entre paréntesis indicando volumen y página.

<sup>2</sup> “Después de la Fronza, la nobleza, vencida y en parte arruinada, fue domada” [Soboul 1994<sup>6</sup>, 28]. Escribe Alexis de Tocqueville que “a finales del siglo XVIII, la nobleza francesa no era ya más que una sombra de sí misma; había perdido a la vez su acción sobre el príncipe y sobre el pueblo. El rey aún extraía de ella los principales agentes del poder, pero, actuando así, sólo seguía instintivamente una antigua costumbre, no reconocía un derecho adquirido. Hacía ya tiempo que no existía noble alguno que pudiera hacerse temer del monarca y reclamar de éste una parte del gobierno” [Tocqueville 1994<sup>3</sup>, 14; cfr. 15-16]. Soboul agrega que “la aristocracia se aislaba de la nación por su inutilidad, por sus pretensiones, por su obstinada despreocupación frente al bienestar general” [Soboul 1994<sup>6</sup>, 34].

A pesar de que la burguesía, como fuerza dirigente de esta revolución profundamente anti-aristocrática, permitió en un primer momento toda una serie de excesos criminales [recuérdense las acciones de los jacobinos<sup>3</sup> y de los *sans-culottes*<sup>4</sup>], la Revolución pronto fue aplacada y llamada al orden con el establecimiento de un Directorio y con Napoleón Bonaparte. Con esta repentina conclusión, la burguesía mostraba a sus compañeros de lucha su deseo de no seguir con la barbarie<sup>5</sup> y, lo que era más importante, de no compartir con ellos los beneficios políticos y sociales alcanzados<sup>6</sup>. De esta forma, se daban por cumplidas las propuestas de Emmanuel J. Sièyes en su escrito de 1789 *Qu'est-ce que le Tiers-État?* [Sièyes 1973] y de Maximilien Robespierre, quien durante su dictadura defendió la tesis de que el exterminio sistemático de la nobleza se realizaba en nombre de la futura felicidad de la raza humana<sup>7</sup>. Lo que, sin embargo, la burguesía no pudo evitar

---

<sup>3</sup> Recuérdense las palabras iniciales del discurso de Marx en Bruselas en ocasión de la conmemoración del segundo aniversario de la insurrección de Cracovia del 22 de febrero de 1846, cuando sostuvo que “el jacobino de 1793 se ha convertido en el comunista de nuestros días” [4, 519].

<sup>4</sup> “Bajo el reino de Robespierre –según el ebanista parisino Richer, el 1º pradiel del año III [20 de mayo de 1795]– la sangre corría y no faltaba el pan’. El comportamiento terrorista estaba indisolublemente ligado a la reivindicación social” [Soboul 1987, 88; cfr. Marx 6, 107-109]. Sobre los *sans-culottes* puede leerse la todavía imprescindible obra de Soboul, 1968 [versión española de 1987].

<sup>5</sup> Marx escribió en este contexto que “si el Sr. Thierry hubiera leído nuestras cosas, sabría que la oposición decisiva entre el *Bourgeoisie* contra el *peuple* empieza naturalmente cuando deja de enfrentarse, como *tiers-état*, al *clergé* y a la *noblesse*” [28, 382].

<sup>6</sup> “El burgués acabó por vivir tan apartado del pueblo como el noble. Lejos de acercarse a él, rehuyó el contacto con sus miserias; en lugar de unirse estrechamente a él para luchar en común contra la desigualdad común, no hizo más que crear nuevas injusticias para su propio uso; así le hemos visto tan celoso para obtener exenciones, como al noble para conservar sus privilegios. Aquellos campesinos de cuyo seno había salido, no sólo eran ahora extraños para él, sino, por así decirlo, desconocidos; solamente después de haberles puesto las armas en la mano, se dio cuenta de que había excitado pasiones que ni siquiera había imaginado, que era tan impotente como para encauzarlas, y de las que había de ser víctima tras haber sido el promotor” [Tocqueville 1994<sup>3</sup>, 153]. De esta manera tan lúcida delinea Tocqueville el nacimiento del socialismo.

<sup>7</sup> Tanto Marx como Engels admiraban a Robespierre, como manifestaron públicamente en 1850, cuando participaron en una reunión internacional para celebrar su aniversario. Véase Rubel 1968, 36.

fue que apareciera un personaje que superaría en radicalidad a todos los anteriormente mencionados: François-Noël Babeuf, quien no sólo publicará el 30 de noviembre de 1795 en *Le Tribun du peuple* el *Manifeste des Plébéiens*, sino también lo llevará a la práctica con el movimiento *Conjuration des Égaux* [1796]<sup>8</sup>.

## 2. El socialismo: la cuestión económica

### 2.1. Marx

Teniendo presente este contexto, es comprensible que Marx comenzara su reflexión socioeconómica con el reconocimiento explícito de la Revolución Francesa como el evento político decisivo para la formación del socialismo<sup>9</sup>. De ahí que el pensador judío señale que el papel del burgués ha sido “extremadamente revolucionario en la historia” [4, 464], destacando, entre sus conquistas sociales más importantes, el haber mostrado cómo todo está determinado por tratos comerciales, por el dinero y por los medios de producción [4, 464-465]. Asimismo, su reducción de la sociedad a burgueses y proletarios [3, 53-54; 4, 463, 468] ha tenido como resultado el fomento de la destrucción de los estados-nación en nombre de un comercio sin fronteras que derivará finalmente en una centralización del poder político [4, 466-467]<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> El texto base es la recopilación de los escritos de Babeuf que, a petición de éste, realizó Ph. Buonarroti, 1828. Entre la extensa bibliografía sobre la influencia de Babeuf en la gestación del socialismo del siglo XIX, véase Tierno Galván 1967, así como Soboul 1987, 122-125 y Soboul 1994<sup>6</sup>, 366-370.

<sup>9</sup> Así lo reconoce Marx, cuando dice que “el movimiento revolucionario” que provocó 1789 “condujo a la idea *comunista* [...] Esta idea, consecuentemente elaborada, es la *idea de un nuevo estado mundial*” [2, 126]. En esta misma obra [*La sagrada familia*], Marx y Engels afirmaron que “la historia vital de la Revolución Francesa, datada en 1789 [...] enriquecida ahora con la conciencia de su significado *social* [...] no ha terminado todavía” [2, 131]. Para una visión resumida de la Revolución Francesa en Marx, hay que leer “La burguesía y la contrarrevolución”, *Neue Rheinische Zeitung*, nº 165 del 10 de diciembre de 1845, en 6, 102-124, en concreto 107-109. Para esta cuestión, véase asimismo Furet 1986 [en español, 1992].

<sup>10</sup> En las últimas líneas del *Manifiesto comunista*, Marx y Engels justifican su afirmación de que “los trabajadores no tienen patria alguna”, sosteniendo que “ya con el desarrollo de la burguesía, con la libertad de comercio, el mercado mundial, la uniformidad de la producción industrial y las condiciones de vida resultantes de ella



A todo ello, habría que añadir que “la época de la burguesía se distingue de todas las demás por los constantes cambios en la producción, la conmoción ininterrumpida de todas las relaciones sociales, la eterna inseguridad y el movimiento” [4, 465]. Esta acción perpetua del burgués se manifiesta en un perfeccionamiento de los medios de producción, en una mejora de las redes de comunicaciones y en su capacidad para llevar “la civilización hasta las naciones más bárbaras” [4, 466], sometiendo a su paso el campo a la ciudad [4, 466]<sup>11</sup> y creando así “un mundo a su propia imagen” [4, 466]. En este sentido, la burguesía ha producido “maravillas completamente distintas a las pirámides egipcias, los acueductos romanos y las catedrales góticas, ha acometido empresas completamente distintas a las emigraciones de pueblos y las cruzadas” [4, 465]<sup>12</sup>.

No obstante todos estos logros revolucionarios positivos, la burguesía, presa de la mentalidad judía<sup>13</sup>, ha instaurado el reino del dinero. En efecto, “el dinero es el celoso Dios de Israel, que no tolera ningún otro dios a su lado. El dinero envilece a todos los dioses del hombre y lo transforma en una mercancía. El dinero es el *valor* universal de todas las cosas constituido por sí mismo. Ha robado, por consiguiente, a todo el mundo, al mundo humano y natural, su valor

---

han ido desapareciendo cada vez más las diferencias nacionales y los antagonismos de los pueblos” [4, 479]. De esta manera, “el dominio del proletariado las hará desaparecer todavía más” [4, 479]. Véase, asimismo, 3, 60 y 16, 322-323.

<sup>11</sup> Entre las medidas revolucionarias expresadas al final del *Manifiesto comunista*, Marx y Engels exigían “la eliminación progresiva de la oposición entre ciudad y campo” [4, 481], es decir, pedían llevar hasta sus últimas consecuencias la labor de la burguesía revolucionaria francesa y eliminar así la vida campesina, objeto de profundo desprecio por parte tanto de Marx como de Engels.

<sup>12</sup> Con estas palabras elogiosas de las acciones de la burguesía, Marx y Engels pretendían hacer “total justicia al papel revolucionario que el capitalismo ha tenido en el pasado” [4, 590].

<sup>13</sup> La evidente identificación de todos los males de la sociedad burguesa-capitalista con el judío y el judaísmo se revela en las últimas líneas del texto *La cuestión judía*, donde Marx afirma que “tan pronto como la sociedad logre suprimir la esencia *empírica* del judaísmo, la usura y sus presupuestos, el judío se habrá hecho *imposible* porque su conciencia habrá perdido su objeto, porque la base subjetiva del judaísmo, la necesidad práctica, se habrá humanizado, porque se habrá suprimido el conflicto de la existencia individual-sensible del hombre con su existencia a nivel de especie. La emancipación *social* del judío es la *emancipación de la sociedad frente al judaísmo*” [1, 377].

característico” [1, 374-375]<sup>14</sup>. De esta manera, “el espíritu práctico de los judíos se ha convertido en el espíritu práctico de los pueblos cristianos. Los judíos se han emancipado hasta el punto de que los cristianos se han convertido en judíos” [1, 373]. De ahí que “el judío, que aparece como un miembro especial de la sociedad burguesa, sea únicamente la manifestación específica del judaísmo de la sociedad burguesa” [1, 374]<sup>15</sup>.

Asimismo, el burgués ha probado que es “incapaz de garantizar a sus esclavos la existencia aun dentro de su esclavitud, puesto que se ve forzada a dejarlos llegar hasta una situación de desamparo en que no tiene más remedio que alimentarles, en lugar de ser alimentados por ella<sup>16</sup>. La sociedad no puede seguir viviendo bajo ella, es decir, su vida ya es incompatible con la sociedad” [4, 473].

Esta precaria situación del “producto más genuino” [4, 472] de la burguesía, esto es, del proletariado, Marx la describe en los *Manuscritos económicos-filosóficos* de 1844 como “un salvajismo bestial, una simplificación completa, primitiva y abstracta de las necesidades” [41.1, 548]. De esta forma,

“incluso la necesidad de aire fresco deja de ser una necesidad para el trabajador, el hombre vuelve a las cavernas, mas ahora apestadas por el aliento pestilente mefítico de la civilización y que habita sólo de manera más precaria [...] La luz, el aire, etc., la más simple limpieza *animal* deja de ser una necesidad para el hombre. La suciedad, esta corrupción, podredumbre del hombre que *corre por las alcantarillas* [entiéndase esto literalmente] de la civilización se convierte para él *en un elemento de vida*. El completo abandono *antinatural*, la naturaleza putrefacta, se convierte en su *elemento*

---

<sup>14</sup> La crítica al poder del dinero es uno de los ejes vertebradores de la doctrina marxista. Véase, por ejemplo, 4.1, 549 y ss., así como *El capital*.

<sup>15</sup> De ahí que Marx afirmara en un artículo polémico contra Karl Heinzen que “usted puede y tiene que tomar la *revolución burguesa* como una condición de la *revolución trabajadora*. Mas en ningún momento la ha de considerar como su *fin último*” [4, 352], puesto que de lo que se trata es de realizar hasta sus últimas consecuencias la revolución que habían comenzado todos juntos y que la burguesía había frenado.

<sup>16</sup> Marx describe la táctica del burgués de la siguiente manera: “El trabajador debe tener sólo lo suficiente para que quiera vivir y debe querer vivir solamente para tenerlo” [41.1, 524; cfr. 41.1, 549].

*de vida*. Ya no existe ninguno de sus sentidos, ya no sólo en su forma humana, sino ni siquiera en una forma *no-humana*, incluso animal” [41.1, 548]<sup>17</sup>.

Con el fin de acabar con esta situación, el hundimiento de la burguesía y “la victoria del proletariado son igualmente inevitables” [4, 474]. Para ello, el proletariado se servirá de la filosofía, pues, “así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales*, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *intelectuales*” [1, 391]. De esta manera, “la cabeza de esta emancipación [humana, JM] es la *filosofía*, su corazón el *proletariado*” [1, 391]<sup>18</sup>.

Identificando posteriormente “filosofía” con “comunismo”, Marx proclama que el movimiento proletario debe volverse “comunista”,

---

<sup>17</sup> Las descripciones de la situación del proletariado, aunque siempre a partir de documentos públicos y casi nunca por observación y constatación propia, se pueden hallar en distintos pasajes de la obra de Marx, siendo quizás el lugar más significativo *El capital*.

<sup>18</sup> En el prólogo a su tesis doctoral, *Diferencia entre la filosofía natural de Demócrito y Epicuro*, Marx sostenía que “la filosofía, mientras una gota de sangre haga latir su corazón absolutamente libre y conquistador del mundo, declarará siempre a sus adversarios junto con Epicuro: ‘No es impío aquel que desprecia a los dioses del vulgo, sino quien se adhiere a la opinión que el vulgo se forma de los dioses.’ [Epicuro, *Carta a Meneceo*, 123-124, JM]

La filosofía no lo oculta. La profesión de fe de Prometeo:

‘En una palabra, yo odio a todos los dioses’ [Esquilo, *Prometeo encadenado*, 975, JM], es su propia confesión de fe, su propia sentencia contra todos los dioses celestiales y terrestres que no reconocen a la autoconciencia humana como la divinidad suprema. Nadie debe haber junto a ella.

Pero a los despreciables individuos que se regocijan de que en apariencia la situación civil de la filosofía haya empeorado, ésta les responde lo que Prometeo a Hermes, servidor de los dioses:

‘Has de saber que yo no cambiaría mi mísera suerte por tu servidumbre. Mejor seguir a la roca encadenado antes que ser el fiel mensajero del padre Zeus’ [Esquilo, *Prometeo encadenado*, 966-969, JM].

En el calendario filosófico, Prometeo es el más distinguido de los santos y los mártires” [41.1, 262-263].

Por su parte, el 16 de abril de 1795 Hegel había escrito en una carta a Schelling que “yo creo que no hay mejor signo de los tiempos que éste, en el que la humanidad se presenta ante sí misma con tanto respeto. Es una prueba de que desaparece la aureola de la cabeza de los tiranos y de los dioses de la tierra. Los filósofos demuestran esta dignidad y los pueblos aprenden a sentirla y a no reclamar su derecho rebajado por los polvos, sino a adquirirlo de nuevo por sí mismo, a apropiarse de él” [Hegel 1969, 24].

pues el proletariado, como “la defensora de toda la sociedad, aparece como toda la masa de la sociedad frente a la única clase dominante” [3, 47-48]. De esta forma, siendo “la capa más baja de la sociedad actual” [4, 473], “no puede levantarse, no puede incorporarse, sin hacer saltar por los aires toda la superestructura de las capas que forman la sociedad oficial” [4, 473]. Es decir, el proletariado “sólo podrá conseguir sus fines a través de la subversión violenta contra todo el orden social actual” [4, 493], pues “la violencia material se tiene que derribar con violencia material” [1, 385]<sup>19</sup>.

Partiendo de la premisa de que “la violencia es la comadrona de toda sociedad antigua que lleva en sus entrañas otra nueva” [23, 779], la destrucción de la burguesía se describe en el *Manifiesto comunista* como la expropiación de todo su capital y la centralización de todos los instrumentos de producción en manos del Estado, que es definido como “el proletariado organizado como clase dominante” [4, 481], esto es, como “la dictadura revolucionaria del proletariado” [19, 28]. En efecto, puesto que Marx considera que “toda situación provisional del Estado tras una revolución exige una dictadura y, ciertamente, una dictadura enérgica” [5, 402], la principal obligación del proletariado consiste en la conquista del poder político con el fin de destruir “las diferencias de

---

<sup>19</sup> En un artículo de 1848, Marx fue incluso más directo todavía: “Sólo hay un medio para *reducir*, para simplificar, para concentrar el dolor mortal asesino de la antigua sociedad y el sangriento dolor del nacimiento de la nueva, sólo *un medio*: el *terrorismo revolucionario*” [5, 457]. Para Marx era una obviedad que la violencia es el motor de la sociedad, pues como escribe en *El capital* “en la historia real tiene, como se sabe, el papel fundamental la conquista, el sometimiento, el robo con homicidio, en una palabra, la violencia” [23, 742]. De ahí que no pretendiera jamás que la victoria del proletariado se estableciera a través de unas elecciones democráticas o la subida pacífica al poder [cfr. su escepticismo en 34, 498-499]. Así de claro lo expresó Marx en el artículo I de *La sociedad mundial de los comunistas revolucionarios*: “La finalidad de la asociación es la destrucción de todas las clases privilegiadas, su sumisión a la dictadura del proletariado en la que la revolución se mantendrá hasta la realización del comunismo, que será la última forma de organización de la familia humana” [7, 553]. Esta tarea violenta de destrucción del proletariado no constituye para Marx una característica del proletariado, sino que, antes bien, lo define como tal, pues “cuando el proletariado anuncia *la disolución actual del orden mundial actual*, expresa únicamente *el secreto de su propia existencia*, ya que él es la disolución *fáctica* de este orden mundial” [1, 391]. Las llamadas a la violencia o a una guerra europea y mundial son constantes en la obra de Marx. Véanse a título de ejemplo las siguientes referencias 6, 149-150 ó 18, 160 y 300.

*clase*, todas las relaciones de producción en la que éstas se basan, todas las relaciones sociales que responden a estas relaciones de producción y a convulsionar todas las ideas producidas por estas relaciones sociales” [7, 89-90].

De ahí que en el *Manifiesto comunista* se afirme que los comunistas “no tienen ningún principio especial<sup>20</sup> con el cual quieran modelar el movimiento proletario” [4, 474] ni que sus proposiciones teóricas se basen “de ninguna manera en ideas, en principios inventados o descubiertos por este o aquel redentor de la humanidad” [4, 475]. Su deseo último es “la formación del proletariado en clase, el derrocamiento del dominio de la burguesía, la conquista del poder político por parte del proletariado” [4, 474], así como la supresión de la propiedad privada que, al igual que el capital, se socializará [4, 476], pues “con la eliminación de las diferencias de clase desaparece por sí misma toda la desigualdad social y política resultante” [19, 26]. Por consiguiente, el comunismo no se define como un “*estado de cosas*” o un “*ideal*”, sino como “el movimiento *real* que suprime el estado de cosas actual” [3, 35]<sup>21</sup>. El comunismo “se diferencia de todos los movimientos actuales en que echa por tierra la base de todas las relaciones de producción y de intercambio que hasta ahora han existido y por primera vez aborda de un modo consciente todas las premisas naturales como creación de los hombres habidos hasta entonces, despojándolas de su carácter natural y sometiéndolas al poder de los individuos asociados. Su institución es, por tanto, esencialmente económica” [3, 70].

## 2.2. Dostoievski

De la misma manera que Marx, Dostoievski considera que la Revolución Francesa constituye el acontecimiento histórico capital para comprender el surgimiento del socialismo en Europa [cfr. Morillas

---

<sup>20</sup> En la edición inglesa de 1888, Engels escribió aquí “sectario”.

<sup>21</sup> Su temprana definición del comunismo así lo establece, cuando sostiene que “es la posición como negación de la negación, por eso, el momento necesario *real* para el siguiente desarrollo histórico de la emancipación y recuperación humana. El *comunismo* es la forma necesaria y el principio enérgico del futuro próximo, pero el comunismo no es como tal la meta del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana” [41.1, 546].

2010]. Concebida como el ascenso al poder de la burguesía [25, 159]<sup>22</sup> bajo el principio de *ôte-toi de là que je m’y mette* [25, 59], ésta pronto impuso cómo se debían interpretar los principios revolucionarios de *Liberté, égalité et fraternité*:

“Ya lo predijo el Abad Sieyès en su célebre panfleto que el burgués lo es *todo*. ‘¿Qué es el tiers état? Nada. ¿Qué debe ser? Todo’. Bueno, pues ha sucedido tal y como dijo. Sólo estas palabras se han realizado de todas las que se pronunciaron en aquel tiempo. Sólo ellas han quedado. Pero el burgués, no obstante, no se lo cree, a pesar de que todo lo dicho después de las palabras de Sieyès ha pasado y ha estallado como una burbuja de jabón. En efecto, después de él pronunciaron: *Liberté, égalité, fraternité*. Muy bien. ¿Qué significa *liberté*? Libertad. ¿Qué libertad? La misma libertad para todos de hacer todo lo que queramos dentro de los límites de la ley. ¿Cuándo se puede hacer todo lo que se quiere? Cuando tienes un millón. ¿Da la libertad a cada uno un millón? No. ¿Qué significa una persona sin un millón? Una persona sin un millón no es una persona que hace todo lo que quiere, sino una persona con la que hacen todo lo que quieren los demás<sup>23</sup>. ¿Qué se sigue de aquí? Se sigue de aquí que, además de la libertad, también hay la igualdad, es decir, la igualdad ante la ley. Sobre esta igualdad ante la ley sólo se puede decir una cosa y es que en la forma en la que ésta se aplica ahora cada francés puede y debe tomarla como una ofensa personal. ¿Qué queda de esta fórmula? La fraternidad. Este artículo es el más curioso y hay que reconocer que hasta ahora constituye la principal piedra de tropiezo de Occidente. El hombre occidental interpreta la fraternidad como una gran fuerza motriz de la humanidad y no se da cuenta de que no se puede tomar la fraternidad de ningún sitio, si ésta no existe en la realidad. ¿Qué hacer? Hay que crear la fraternidad, cueste lo que cueste. Pero resulta que no se puede crear la fraternidad, puesto que ella misma se crea, se da, se encuentra en la naturaleza”<sup>24</sup> [5, 78-79; cfr. Bohun 1996, 37-53 y 73-75].

---

<sup>22</sup> Las citaciones de la obra de Dostoievski se harán a partir de la edición crítica *Полное собрание сочинений в тридцати томах* [Leningrado: Nauka, 1972-1990], indicando entre paréntesis volumen y página.

<sup>23</sup> Sólo si se tienen presentes tanto el rango social de Dostoievski como las penalidades financieras que tuvo que padecer casi a lo largo de toda su vida, se comprenderán sus duras invectivas contra el dinero y los judíos en pasajes tan tempranos de su producción como el siguiente de *Humillados y ofendidos* [1861]: “Lo dije directamente: ¿Qué tipo de príncipes somos nosotros? Sólo de casta; y, en esencia, ¿qué hay en nosotros de principesco? En primer lugar, no una riqueza extraordinaria y la riqueza es lo más importante. El príncipe más importante hoy día es Rothschild. En segundo lugar, en el gran mundo actual hace ya tiempo que no se escucha nada de nosotros” [3, 238].

<sup>24</sup> En *El capital*, Marx tiene un pasaje semejante a éste en el que también comenta de manera irónica los principios de “libertad, igualdad, propiedad y Bentham” [23, 189-190; cfr. también el escrito *La cuestión judía*].

Asimismo, con la burguesía se entroniza el dinero, que es considerado a partir de entonces el valor más elevado [5, 76]. Esta adoración del dinero, identificado por Dostoievski con el judío<sup>25</sup> y, en concreto, con la familia Rothschild<sup>26</sup>, tiene como consecuencia que el burgués desee la paz social [24, 291] con el fin no sólo de producir y comerciar, sino también de mantener ocupado al proletariado. En efecto, “el capital es cobarde, tiene miedo a la guerra y se esconde” [25, 48], puesto que un conflicto bélico tendría como consecuencia una parada de la producción y, por tanto, un aumento del desempleo, esto es, que “el proletariado saldría a la calle. Y el proletariado es peligroso en la calle” [25, 48]. La burguesía “entiende perfectamente que el proletariado, siendo en el tiempo de su lucha contra los caballeros todavía insignificante y débil, puede muy bien fortalecerse y fortalecerse incluso cada día. Presiente a

---

<sup>25</sup> La cuestión del antisemitismo en Dostoievski ya fue planteada y descartada por el propio escritor como se puede observar, por ejemplo, en *Diario de un escritor*, marzo de 1877, capítulo II [25, 74-88]. De hecho, en esta respuesta a las críticas a su supuesto antisemitismo, Dostoievski explica que él no es antisemita, que él no odia a los judíos como pueblo, sino que su enemigo es la idea del judaísmo y sus ansias de acabar con “el ‘fracasado’ cristianismo” [25, 85] para cuyo fin se vale del socialismo, como explica en un apunte de su diario de 1881: “El judío [жид]. Los Bismarcks, Beaconsfields, la república francesa y Gambetta y etc.: todo esto, como fuerza, es sólo un espejismo, y cuanto más, tanto más. El señor de ellos y de todo y de Europa es sólo el judío y su banca. Y he aquí que escuchamos: de repente él dice ‘veto’ y Bismarck sale volando como un segado tallo de hierba. El judío y la banca son los señores de todo ahora: tanto de Europa como de la Ilustración, de la civilización y del socialismo. Del socialismo especialmente, pues a través de él extirpará de raíz el cristianismo y destruirá su civilización. Y cuando no quede sólo más que la anarquía, entonces el judío estará en la cima de todo. Puesto que, predicando el socialismo, el judío se queda entre los suyos formando una unidad, y cuando se hunda toda la riqueza de Europa, quedará la banca del judío. El Anticristo vendrá y dominará la anarquía” [27, 59].

<sup>26</sup> Las referencias a los Rothschild se encuentran desde *Humillados y ofendidos* [3, 238], *Apuntes del subsuelo* [5, 133], *El jugador* [5, 226] y *Crimen y castigo* [6, 166 y 7, 411] hasta *El idiota* [8, 326-327, 384 y 387] y, sobre todo, *El adolescente*. De hecho, en esta obra no sólo se menciona que el burgués, es decir, el dinero ha suplantado y posee ahora más relevancia que la nobleza [13, 75], sino también se explica, en los borradores, que la idea de hacerse rico es una “nueva manifestación inesperada del positivismo” y del nihilismo [16, 185 y 45] que se basa “en un sentimiento de orgullo formado en la idea de la soledad” [16, 105; cfr. 16, 247 donde se habla de “una orgullosa soledad”], puesto que el que se ha convertido en un “Rothschild” se aleja de la sociedad [16, 220]. Sobre el origen de esta identificación entre el dinero y el ansia de hacerse millonario con la conocida familia de banqueros judíos de Frankfurt, véase 17, 296-299.

la perfección que algún día será completamente fuerte y, entonces, le echará de su lugar, como hizo entonces con los caballeros, y le dirá: ‘Quítate, que me pongo en tu lugar’” [25, 59]. De ahí que utilice todos los métodos posibles para mantener sujeto “por la fuerza al cuarto estado” [16, 33].

La burguesía teme al proletariado debido a la traición y a la posterior esclavización al que lo sometió, pues, una vez derrotada la aristocracia y alcanzado el poder, ésta proclamó que “ya no hacía falta ir más allá” [25, 152] y abandonó a sus compañeros de lucha, distanciándose de ellos y utilizándolos a partir de entonces como mano de obra en sus fábricas [cfr. 25, 59 y 152-153].

Durante su primer viaje a Europa en junio de 1862, que le llevó, entre otras ciudades, a Londres, la sede del capitalismo industrial de la época, Dostoievski pudo constatar horrorizado las condiciones en las que vivía este proletariado. Así, además de denunciar el trabajo infantil en las fábricas [27, 49], pudo ver a la masa londinense

“en unas proporciones y en una atmósfera tal que no veréis realmente en ningún otro sitio más en el mundo. Me contaron, por ejemplo, que los sábados por la noche medio millón de obreros y de obreras, con sus hijos, se extienden como un mar por toda la ciudad, agrupándose sobre todo en otros distritos, y durante toda la noche hasta las cinco de la mañana festejan el Sabbat, es decir, comen y beben hasta reventar, como ganado, para toda la semana. Todo esto toma su economía semanal, todo lo ganado con duro trabajo y maldiciendo [5, 70] [...] El pueblo es pueblo en todas partes, pero aquí todo era tan colosal, tan impresionante que es como si sintierais lo que hasta entonces sólo os imaginabais. Lo que aquí ya veis no es incluso el pueblo, sino la pérdida de la conciencia, de manera sistemática, sumisa, alentadora [5, 71] [...] Quien haya estado en Londres, quizás haya ido, por lo menos una noche, a Haymarket. Éste es un distrito en el que, por las noches, en algunas de sus calles, se agrupan por millares las mujeres públicas [5, 71] [...] En Haymarket, yo he visto a madres que llevaban a trabajar a sus hijas menores de edad. Niñitas pequeñas de unos doce años os toman de la mano y os piden que os vayáis con ellas” [5, 72].

Siendo éste el contexto social donde nace el socialismo, Dostoievski lo concibe en un primer momento como un estudio científico, crítico y estadístico de la sociedad [18, 132]. Esta teoría es como una “economía política, pero de otra forma” [18, 162], es como “una ciencia en ebullición, es caos, es alquimia antes de la química, astrología antes de la astronomía; aunque, como me parece, del caos actual se convertirá posteriormente en algo esbelto, sensato y benéfico para el bien común



justamente de la misma manera que la alquimia se convirtió en química y la astrología en astronomía” [18, 162].

Esta visión positiva del socialismo va intrínsecamente unida en Dostoievski a su convicción de que hay una compatibilidad con el cristianismo, en tanto que aquél representa una “corrección y modificación de éste de acuerdo con el siglo y la civilización” [21, 130]<sup>27</sup>. Su mencionado viaje a Europa de 1862 le hace darse cuenta, no obstante, de que el socialismo actual<sup>28</sup> esconde una realidad mucho más inquietante de lo que él había creído en sus años anteriores al presidio. Así, en 1863 escribe:

“Los socialistas quieren regenerar al hombre, *liberarlo*, presentarlo sin Dios y sin familia<sup>29</sup>. Concluyen que alcanzarán su meta transformándolo por la fuerza en un ser económico. Pero el hombre no cambia por causas *externas*, sino a través de un cambio *moral*. No dejará antes a Dios si lo convences matemáticamente, de la misma manera que no dejará la familia antes de que la madre quiera ser madre y el hombre no quiere prestar su amor a lo indecente. ¿Se podrá conseguir con las armas? ¿Y cómo se atreven a decir de antemano, antes de cualquier experiencia, que en esto reside la salvación? Y ello en riesgo de toda la humanidad. Basura occidental” [20, 171-172].

La principal crítica de Dostoievski se dirige contra la pretensión del socialismo de convertir y concebir al hombre como un “ser económico”. De ahí que “el *socialismo* actual en Europa suprima de todos sitios a Cristo y se esfuerce sobre todo por el *pan*, inste a la ciencia y afirme que el origen de toda la miseria humana se encuentra en la *pobreza*, en la

---

<sup>27</sup> De esta manera definió, por ejemplo, Dostoievski la doctrina de Fourier: “El fourierismo es un sistema pacífico que cautiva el alma por su elegancia, que seduce el corazón por un amor a la humanidad que fue lo que inspiró a Fourier cuando creó su sistema y que sorprende a la razón por su armonía” [18, 133; cfr. 11, 296]. De hecho, esta visión del socialismo del Dostoievski de la época del círculo de Petrashevski estaba basada en sus lecturas de las obras de George Sand [23, 32-37] y de los denominados “socialistas utópicos franceses”, así como en su amistad con Belinski y su círculo. Para más detalles, véanse los comentarios en la edición crítica 5, 363-364 y 18, 311-316.

<sup>28</sup> Para evitar malentendidos, conviene tener presente que, cuando Dostoievski habla de “socialismo”, se está refiriendo siempre al *socialismo francés* en su evolución a partir, sobre todo, de los acontecimientos de 1848 [25, 7 y 18].

<sup>29</sup> Es decir, el socialismo pretende acabar con todo, hacer *tabula rasa* [28.2, 154].

lucha por la existencia, en el ‘la culpa es del medio [*среда заела*]<sup>30</sup>” [29.2, 85]. Pues el socialismo, como ciencia centrada en la “distribución económica” y en la “cuestión del pan” [9, 151], tiene como único ideal el bienestar material del hombre [16, 164].

Frente a esta concepción estrictamente materialista del hombre, Dostoievski recuerda las palabras del Mesías a Satanás en el desierto, según las cuales “no sólo de pan vive el hombre” [Deuteronomio 8,3 y Mateo 4,4], sosteniendo que “Cristo explica de manera directa que, en el hombre, además del mundo animal, hay también el espiritual” [29.2, 85], es decir, que el hombre es algo más que una bestia, cuya vida consiste en satisfacer sus instintos más primarios. Los socialistas pueden transformar las piedras en panes<sup>31</sup>, pero el hombre, una vez que haya comido dirá: “Bien, ya estoy lleno, ¿y ahora qué hacemos?” [16, 78]. Y es que la sociedad no se puede fundar “en la carne, en ideas económicas, en la transformación de piedras en pan”, sino que ésta precisa de principios morales para subsistir [16, 431].

### 3. El socialismo: la cuestión religiosa

#### 3.1. Marx

El primer paso fundamental para liberar al proletariado de la penosa situación económico-social en la que se encuentra bajo el régimen burgués es para Marx la supresión de toda religión que, en la sociedad postrevolucionaria, había quedado reservada para el ámbito privado [1, 284]<sup>32</sup>. De este modo, “la crítica de la religión es la condición previa de toda crítica” [1, 378], puesto que la religión es la “*realización fantástica* de la esencia humana” [1, 378; cfr. 3, 143], la cual se define por el conjunto de las relaciones sociales [3, 6]. Así, “la lucha contra la religión es la lucha contra *aquel mundo* cuyo *aroma* espiritual es la religión” [1, 378] y que es utilizada por las clases bajas para evadirse de la realidad. Por este motivo, Marx la denomina “el *opio* del pueblo” [1,

---

<sup>30</sup> Este último término juega un papel fundamental en la problemática de *Crimen y castigo*. Véase 6, 196-199 y la explicación de 7, 380.

<sup>31</sup> Una buena panorámica de esta problemática se puede ver en 15, 408-409 y 17, 283-288.

<sup>32</sup> También aquí Marx pretende corregir y llevar hasta sus últimas consecuencias la Revolución Francesa [véase 2, 118 y ss.].

378] y sostiene que “la supresión de la religión como la *ilusoria* felicidad del pueblo es el requisito de su felicidad *real*” [1, 379]. Con el fin de “establecer *la verdad de este mundo*” [1, 379], “la crítica del cielo se transforma de esta manera en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en la *crítica de la política*” [1, 379].

En este contexto, Marx menciona a Martín Lutero y a Ludwig Feuerbach, quienes, si bien son loables por sus esfuerzos liberadores, se quedaron a medio camino en sus respectivas tareas históricas. Así, mientras que, por un lado, Lutero “liberó al hombre de la religiosidad externa” [1, 386], por el otro, impuso esta misma religiosidad en el interior del hombre [“destruyó la creencia en la autoridad porque había restaurado la autoridad de la creencia”; 1, 386; cfr. 41.1, 530]. Por su parte, Feuerbach, aun cuando “reduce el mundo religioso a sus fundamentos mundanos” [3, 6], es decir, “diluye la esencia religiosa en la esencia *humana*” [3, 6], es incapaz de liberarse de la abstracción de esta “esencia humana” [3, 6] e ignora “la actividad sensorial-humana *práctica*” [3, 6]. El autor de *La esencia del cristianismo* “no ve, por consiguiente, que el ‘sentimiento religioso’ es también un producto social y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una determinada forma de sociedad” [3, 7].

Para Marx, que se considera el consumidor de estos dos héroes de la liberación humana<sup>33</sup>, “el reflejo religioso del mundo real sólo

---

<sup>33</sup> Que Marx es un epígono de Feuerbach, es un hecho constatado en la investigación y que él mismo reconoció en una carta del 11 de agosto 1844 ante el propio autor [27, 425]; que, sin embargo, Marx expone de manera clara y consciente su labor destructiva y reformadora en conexión con Martín Lutero, se suele esconder, cuando no silenciar. De hecho, Marx mismo dice a continuación que el protestantismo representa “la verdadera postura de la tarea” [1, 386]. Así, es lícito afirmar que “hay ciertamente una línea inteligible de sentido que va de la destrucción de la autoridad eclesiástica de Lutero a través de la destrucción de símbolos dogmáticos en la generación de Strauss, Bruno Bauer y Feuerbach a la destrucción de ‘todos los dioses’, es decir, de todo orden autoritario, en Marx. Mientras que sería incorrecto decir que el camino del protestantismo lleva con cualquier tipo de necesidad interna de Lutero a Hegel y a Marx, es cierto que el marxismo es el producto final de la desintegración de una rama del protestantismo liberal alemán” [Voegelin 1999, 352]. No es, por consiguiente, correcto afirmar que existe una línea “de Lutero a Hitler”, sino que ésta se define más bien “de Lutero a Marx” o, si se quiere ser todavía más preciso: “de Lutero a Hitler, pasando por Marx”. A pesar de que Marx intentó exculpar a la Reforma del surgimiento del socialismo [29, 25], históricamente es innegable que la tragedia

podrá desaparecer cuando las relaciones de la vida laboriosa práctica representen relaciones racionales transparentes diarias entre los hombres entre sí y con la naturaleza” [23, 94]. La razón de ello estriba en el hecho de que “la enajenación religiosa como tal sólo tiene lugar en el ámbito *de la conciencia* del hombre interior, pero la enajenación económica es la de la *vida real*, su supresión comprende, por consiguiente, ambos aspectos” [41.1, 537]. De esta manera, sería erróneo calificar al marxismo únicamente de ateo, puesto que no se trata de acabar sólo con la religión, sino de realizar *una transformación completa* en la existencia del hombre. De ahí que Marx afirme que “el comunismo empieza al mismo tiempo [Owen] con el ateísmo, pero el ateísmo está en primer lugar todavía muy lejos de ser *comunismo*, ya que todo ateísmo es todavía una abstracción. – La filantropía del ateísmo es, por tanto, en primer lugar sólo una filantropía *filosófica* abstracta, la del comunismo es al mismo tiempo *real* y tiende inmediatamente a la *acción*” [41.1, 537]<sup>34</sup>.

Este comunismo es descrito por Marx como “naturalismo completo = humanismo, como humanismo completo = naturalismo, es la *verdadera* resolución del antagonismo entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre, la verdadera resolución del conflicto entre existencia y esencia, entre cosificación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y especie. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que él es esta solución” [41.1, 536].

### 3.2. Dostoievski

Por su parte, Dostoievski también considera que la cuestión del socialismo es, amén de económica, principalmente teológica. Así, en *Los hermanos Karamázov* declara que “los que no crean en Dios se pondrán a hablar del socialismo y del anarquismo, sobre la reformulación de toda la humanidad según un nuevo estado, lo cual es tan endiablado como lo otro [la cuestión del ateísmo, JM]; son siempre las mismas

---

alemana empieza con la Reforma y sus sangrientas guerras de religión y acaba con el exterminio de más de 100 millones de seres humanos en todo el mundo en nombre de la ideología de Karl Marx, el Martín Lutero del siglo XIX.

<sup>34</sup> En este contexto aparecen dos conceptos técnicos marxistas que sirven para explicar el devenir histórico del hombre: “emancipación” [*Emanzipation*] que se opone a “alienación” [*Entfremdung*] o “auto-alienación” [*Selbstentfremdung*].

cuestiones, sólo que desde el otro extremo” [14, 213]. Es decir, economía y teología van íntimamente unidas. De ahí que Dostoievski afirme:

“El socialismo no es sólo la cuestión obrera o del denominado cuarto estado, sino que es, ante todo, la cuestión del ateísmo, de la plasmación moderna del ateísmo, es la cuestión de la torre de Babel que se construye precisamente sin Dios no para alcanzar los cielos desde la Tierra, sino para hacer bajar los cielos a la Tierra” [14, 25]<sup>35</sup>.

Que el socialismo se caracteriza por su ateísmo, Dostoievski lo pudo constatar ya en su juventud con Belinski [cfr. 21, 10-11, 157; 23, 40-41; 14, 500-501 y 15, 309]. Asimismo, en sus constantes definiciones del movimiento, el escritor resalta que éste pretende mejorar al hombre fuera de Cristo y contra Cristo, viendo en él “un producto orgánico de la vida occidental y de todas sus contradicciones” [20, 180]. En efecto, dentro de la interpretación dostoiévskiana de la historia de Occidente [25, 5-9] el socialismo nace necesariamente en Francia, “según el modelo católico, con la organización y el fermento católico” [25, 145]. Para el escritor ruso, el catolicismo no sólo es la madre del socialismo, sino también de todos los males de Occidente:

“El catolicismo romano, habiendo vendido hace tiempo ya a Cristo por el poder terrenal, obligando a alejarse de sí a la humanidad y habiendo sido de esta manera la causa principal del materialismo y del ateísmo en Europa, este catolicismo dio por supuesto también origen en Europa al socialismo. Pues el socialismo tiene como tarea la resolución de los destinos de la humanidad no ya en Cristo, sino fuera de Dios y fuera de Cristo y debía nacer naturalmente en Europa en lugar del hundimiento cristiano en sus principios, en la medida en la que se pervertían y se perdían en la misma Iglesia Católica” [26, 85; cfr. 26, 89-90, así como también 8, 451 y 29.1, 146-147]<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> En sus apuntes para la novela *El adolescente* de 1874, Dostoievski ya había escrito que “el socialismo pretende, saliendo de la civilización cristiana, destruirla para crear, negando el reino de los cielos, sólo un reino terrenal. Es directamente el Anticristo” [16, 109; cfr. también 24, 164].

<sup>36</sup> Según los editores de la edición crítica [9, 514-515], esta concepción del socialismo como “catolicismo sin cristianismo” podría tener su origen en Augusto Comte. No obstante, esta idea se encuentra ya expuesta de manera diáfana en 1864, cuando en un cuaderno escribió: “*Demostrar* que el Papado penetró de manera mucho más profunda y completa *en todo Occidente* de lo que se piensa, incluso la antigua Reforma es un producto del Papado y Rousseau y la Revolución Francesa son

Sin embargo, esto no significa que el catolicismo y el Papa hayan desaparecido o sean combatidos en nombre del socialismo, sino que, antes bien, Dostoievski pronostica la unión del papado con los fines del socialismo:

“El socialismo es la fuerza futura para toda la Europa Occidental y, si alguna vez el Papado es abandonado y rechazado por los gobiernos de todo el mundo, es muy probable que pueda suceder que éste se precipite a los brazos del socialismo y se una con él. El Papa irá a todos los pobres, a pie y descalzo<sup>37</sup>, y les dirá que aquello que enseñan y aquello que quieren está ya desde hace mucho tiempo en el Evangelio, sólo que hasta ahora no había llegado el momento de reconocerlo, pero que ahora ha llegado y que él, el Papa, les entrega a Cristo y cree en el hormiguero. Al catolicismo romano [esto está ya más que claro] no le hace falta Cristo, sino el dominio universal: “Tenéis que uniros contra el enemigo. Uníos bajo mi poder, pues sólo yo soy *el poder universal* de todos los gobiernos y gobernantes del mundo, y marchemos juntos” [25, 160]<sup>38</sup>.

Dostoievski presenta esta unión en *El Gran Inquisidor*, poema concebido por el *socialista* Iván Karamázov [30.1, 68], donde se pretendía realizar una crítica tanto al catolicismo [cfr. testimonio de V. F. Puzykovich en 15, 482, así como 15, 198] como, sobre todo, al socialismo [30.1, 66 y 68]. La sociedad presentada por el Gran Inquisidor de una minoría que se adueña de la libertad de una gran masa de esclavos que viven en la más absoluta obediencia e ignorancia no es más que la aplicación última de los principios socialistas expuestos por Shigalev en *Los demonios*,

---

producto del cristianismo occidental y, finalmente, el socialismo, en todo su formalismo y fragmentitos, es un producto del cristianismo católico” [20, 190].

<sup>37</sup> En un contexto semejante, esta expresión había aparecido cinco años antes en su novela *Los demonios* [10, 323].

<sup>38</sup> En otro lugar, Dostoievski había escrito: “El Papa es el caudillo del comunismo” [24, 147]. Para un desarrollo más extenso de este tema, véase el artículo “Fuerza muerta y fuerzas futuras” en 22, 87-91. En un texto del 8 de octubre de 1873, Dostoievski escribió: “El Papa será capaz de salir al pueblo, a pie y descalzo, pobre y desnudo, con un ejército de veinte mil combatientes jesuitas, dispuesto a atrapar almas humanas. ¿Se opondrán a este ejército Karl Marx y Bakunin? Qué va; el catolicismo es capaz, cuando es necesario, de hacer concesiones, de conciliarlo todo. Y que vale la pena que el pueblo oscuro y pobre crea que el comunismo es lo mismo que el cristianismo y que Cristo sólo habló de él. Pues ahora hay incluso socialistas inteligentes e ingeniosos que creen que uno y lo otro es lo mismo y que toman en serio al Anticristo por Cristo...” [21, 202-203]. Entre estos “socialistas inteligentes e ingeniosos” Dostoievski contaba a Belinski [véase 21, 10-11; 14, 500-501 y 15, 309].

pues “el sentido [del poema] es que si tergiversas la fe en Cristo uniéndola con las metas de este mundo, entonces se pierde también al mismo tiempo todo el sentido del cristianismo, la razón cae indudablemente en la incredulidad y en lugar del gran ideal de Cristo se construye únicamente una nueva torre de Babel. La gran visión del cristianismo de la humanidad se rebaja hasta la visión de un rebaño animal y, bajo la apariencia de amor *social* a la humanidad, se manifiesta un nada ya disimulado desprecio hacia ella” [15, 198].

#### 4. El socialismo: la cuestión antropológica

##### 4.1. Marx

Los presupuestos antropológicos de Marx se definen en oposición a las interpretaciones abstractas que de la realidad y del hombre realizaron los primeros discípulos de Hegel. Así, el pensador judío sostiene que:

“en completa oposición a la filosofía alemana, que desciende del cielo a la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se imaginan, se representan, ni tampoco del hombre dicho, pensado, imaginado, representado para llegar, partiendo de ahí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre realmente activo y, a partir de su proceso de vida real se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida” [3, 26].

De esta manera y en plena armonía con los principios burgueses, Marx defiende la tesis de que lo que distingue el ser humano del resto de los animales es su capacidad de producir. Si bien es cierto que esta característica Marx la atribuye a ambos, la diferencia radica en que la actividad productiva del ser humano no está sometida a la necesidad [41.1, 515-518]. Asimismo, “produciendo sus alimentos, los hombres producen indirectamente su vida material” [3, 21; cfr. 3, 40], esto es, los hombres *son* lo que producen. Esta concepción productiva del hombre va íntimamente unida a una definición de la vida descrita como actividad [41.1, 515] y como “comer y beber, vivienda, ropa y algunas cosas más” [3, 28].

A partir de esta visión del hombre como un ser productivo, esto es, que trabaja y la vida como satisfacción de las necesidades básicas, Marx deriva como consecuencia lógica directa que toda creación

“espiritual” tiene su origen en unas circunstancias materiales determinadas:

“La producción de ideas, de representaciones, de la conciencia está en primer lugar directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres aparecen aquí todavía como emanación directa de su comportamiento material. Lo mismo sucede con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo” [3, 26].

Es decir, toda producción intelectual tiene su raíz en “el hombre que realmente actúa” [3, 26], en el individuo que vive. En este sentido, Marx define el devenir histórico como lo que “está siempre en conexión con la historia de la industria y del intercambio” [3, 30], como “la sucesión de generaciones, cada una de las cuales explota los materiales, capitales y fuerzas productivas transmitidas por cuantas la han precedido” [3, 45; cfr. 3, 73]. En el prólogo a la edición alemana del *Manifiesto comunista* de 1883, se resume esta teoría que posteriormente se conocería como interpretación materialista de la historia o “materialismo dialéctico” de la siguiente manera:

“La idea principal inmediata del *Manifiesto* es que la producción económica y la estructuración social que de ella se deriva necesariamente en cada época histórica constituye la base para la historia política e intelectual de esta época; que, por tanto, [desde la disolución de la primitiva propiedad común del suelo] toda la historia ha sido una historia de luchas de clases, de luchas entre clases explotadas y explotadoras, dominadas y dominantes a diversos niveles del desarrollo social; que esta lucha de clases, sin embargo, ha alcanzado ahora un nivel en el que la clase explotada y oprimida [el proletariado] no puede ya liberarse de la clase explotadora y opresora [la burguesía] sin liberar al mismo tiempo para siempre a toda la sociedad de la explotación, la opresión y las luchas de clases<sup>39</sup> [4, 577]<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> En nota a la edición alemana de 1890 del *Manifiesto*, Engels sostiene que Marx revolucionó la ciencia histórica de la misma manera que Darwin había hecho con la ciencia natural (cfr. 4, 577).

<sup>40</sup> Según esta concepción histórica, se partiría de la existencia de un “comunismo paradisíaco”, en el que la tribu sería la dueña de la propiedad y que en el transcurso del tiempo iría padeciendo toda una serie de degeneraciones, esto es, de cambios unidos a los medios de producción, que daría lugar a la creación del Estado, de las primeras ciudades y del feudalismo, teniendo su trágico final en el estallido de la Revolución Francesa y la instauración del capitalismo [3, 22-25]. En el prefacio a la



Con estas premisas, se entiende que Marx resaltara como una característica segura del paraíso comunista la función del *trabajo*. En efecto, entre las medidas revolucionarias que se proponen en el *Manifiesto comunista* se halla “la obligación de trabajar para todos” [4, 481] y una “unificación de la educación con la producción material” [4, 482]. Para Marx, el trabajo se define como “un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en el que el hombre realiza, regula y controla mediante su propia acción su intercambio de materias con la naturaleza” [23, 192]. Es decir, siguiendo lo establecido por David Ricardo, quien consideraba el trabajo como la fuente de todo valor, Marx sostiene que es “la primera necesidad vital” de los hombres [19, 21], quienes expresan su humanidad a través de la producción y el dominio de la naturaleza.

De esta forma, a diferencia de la sociedad capitalista burguesa, donde el trabajo se entiende como algo exterior al hombre, en el que éste no tiene ni las herramientas ni los instrumentos propios de producción ni es productor exclusivo [división del trabajo], se ve obligado a especializarse en un determinado oficio y su finalidad consiste en garantizarse la subsistencia, en la sociedad comunista el hombre recuperará tanto su dominio sobre los medios de producción como sobre el resultado de su trabajo. Marx prevé que, bajo el principio de “a cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades” [19, 21], las personas no tendrán un círculo exclusivo de actividad, sino que podrán formarse y desarrollarse libremente en cualquier rama. Así, gracias al hecho de que la sociedad regulará por sí misma la producción, “me posibilitará que yo pueda hacer hoy una cosa y mañana otra, por la mañana cazar, por la tarde pescar, por la noche apacentar el ganado, después de comer dedicarme a criticar, si me

---

*Contribución a la crítica de la economía política*, Marx lo expresaba de la siguiente forma: “Las relaciones de producción burguesas son la última forma antagónica del proceso de producción social, antagónica no en el sentido de antagonismo individual, sino de un antagonismo nacido de las condiciones de vida sociales de los individuos, mas las fuerzas de producción que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean al mismo tiempo las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, por consiguiente, la prehistoria de la sociedad humana” [13, 9].

place, sin tener que ser jamás ni cazador, pescador, pastor o crítico” [3, 33].

#### 4.2. Dostoievski

Para Dostoievski, las consecuencias últimas de este carácter economicista y ateo del socialismo van más allá de la economía y de la teología<sup>41</sup>, pues lo que pretende en realidad es *cambiar* al hombre convenciéndole matemáticamente de que podría vivir de forma *racional* [20, 172-173]. Con esta finalidad, el socialismo se apoya en la ciencia [27, 49], la cual, sostiene el escritor ruso, “en nuestro siglo, reniega de sus antiguas convicciones” [24, 164]<sup>42</sup>.

Para Dostoievski, el “pensamiento principal del socialismo es la *mecánica*” [7, 161], esto es, la regulación matemática de la existencia humana. Sólo de esta forma, afirman los socialistas, se podrán formular “nuevas relaciones económicas, elaboradas ya de antemano y calculadas además con exactitud matemática, de manera que todas las posibles preguntas se esfumarán en un abrir y cerrar de ojos, sencillamente porque se habrán encontrado todas las respuestas posibles. Entonces se levantará el palacio de cristal” [5, 113]<sup>43</sup>. En este punto, exclama Dostoievski:

“Por Dios, qué calculo más malo por vuestra parte, pues, ¿desde cuándo hace el hombre lo que le es ventajoso? Por el contrario, ¿no hace acaso siempre el hombre lo que le gusta y no lo que le es ventajoso, aun cuando él mismo vea con sus propios ojos que esto no le es ventajoso? El hombre tiene por lo general la tendencia innata, frente a casi cualquier cálculo, de pensar como lo *ventajoso para él* lo que le gusta y no otra cosa. Esto lo habéis olvidado” [16, 170; cfr. 5, 110-113 y 24, 299].

---

<sup>41</sup> De ahí que afirme en *El idiota* que “¡en ello radica nuestro error, en que todavía no hemos visto que esta cuestión no es exclusivamente teológica!” [8, 451].

<sup>42</sup> El ejemplo vivo de esta concepción del socialismo como construcción de la sociedad a partir de principios científicos Dostoievski lo tuvo en la figura de Alexander Herzen, a quien conoció en persona. Para su valoración, véase 21, 9, mientras que una explicación de sus principios se puede ver en los comentarios a la edición crítica en 12, 189. Véase, asimismo, Uglich 2014, 134-151.

<sup>43</sup> Entre las múltiples descripciones de un mundo feliz bajo el dominio de la ciencia, véase la narración *Sueño de un hombre ridículo* [25, 104-119].

En efecto, como se argumenta en la primera parte de *Apuntes del subsuelo*<sup>44</sup>, el hombre se niega a ser catalogado, a convertirse en “una tecla de piano o una clavija de órgano” [5, 112; cfr. 5, 114, 117 y 384], a vivir en un palacio de cristal<sup>45</sup>, en última instancia, a verse limitado por el muro, esto es, por “las leyes de la naturaleza, las conclusiones de las ciencias naturales y de las matemáticas” [5, 105]. No obstante:

“por supuesto, los socialistas tienen que escupirle y decirle que es un imbécil, que no ha crecido, que no ha madurado y que no comprende sus propios beneficios; que la hormiga, cualquier hormiga muda e insignificante es más inteligente que él, puesto que en el hormiguero todo está tan bien, todo está tan reglado, todos están tan llenos, todos son tan felices, cada uno sabe lo que tiene que hacer, en una palabra: ¡el hombre está todavía lejos del hormiguero<sup>46</sup>!” [5, 81]<sup>47</sup>.

Este carácter despreciativo e intolerante del socialismo frente al hombre es denunciado por Dostoievski, cuando afirma que la libertad que ellos defienden es “¡la libertad por la violencia, es también la unión por la espada y la sangre! ‘¡No te atrevas a creer en Dios, no te atrevas a tener propiedad, no te atrevas a tener personalidad, *fraternité où la mort*, dos millones de cabezas!’” [8, 451]<sup>48</sup>.

---

<sup>44</sup> Aquí conviene señalar que esta obra no está dirigida contra *¿Qué hacer?* de Chernishevski. Como se señala en el comentario a la edición crítica y una lectura diacrónica de la producción de Dostoievski [de *Apuntes de invierno sobre impresiones de verano* en adelante] prueba, el combate contra el egoísmo racional se puede encontrar mucho tiempo antes de la publicación de la obra del revolucionario ruso. Cfr. 5, 361 y 379 donde se afirma: “Dostoievski vio en Chernishevski el sucesor de la inaceptable para él concepción ilustrada del hombre, cuyos fundamentos fueron edificados por los filósofos franceses del siglo XVIII, en particular por Rousseau y Diderot”. En los borradores a *Los demonios*, Dostoievski volverá a hacer referencia a este egoísmo occidental con la máxima francesa “Chacun pour soi” [11, 296, comentario 12, 364; cfr. también 16, 109].

<sup>45</sup> Para una explicación de este término, véase 5, 368, 384-385 y 7, 373-374.

<sup>46</sup> El origen de esta metáfora del hormiguero se encuentra en la obra de Chernishevski *Lessing, su tiempo, su vida y obra* [1856-1857]. Para otras apariciones de este importante término, véanse, por ejemplo, 5, 117-119; 20, 110, 187-188, 193, 205 y 23, 37.

<sup>47</sup> En sus apuntes a *Crimen y castigo*, Dostoievski afirma: “De acuerdo que se puede estar tranquilo, pero esto es pura chinería. ¡Y estos señores dicen que son progresistas! ¡Por Dios! Si esto es progreso, ¡qué es entonces la chinería!” [7, 161].

<sup>48</sup> “Y en su última desesperación proclama por fin el socialista: *Liberté, égalité, fraternité où la mort*. Bueno, aquí ya no hay nada más que decir y el burgués triunfa

Dostoievski describe la violencia implícita en el socialismo [26, 59-60] en su obra anti-revolucionaria *Los demonios*. La ideología aquí retratada no supone un distanciamiento de las doctrinas “utópicas” de los socialistas franceses ni tampoco del “genuino” socialismo [*pace* 12, 256], sino que lo que pretende el escritor es presentar en toda su crudeza las consecuencias últimas de la ideología pergeñada por Marx y Engels. Así, en la figura de Shigalev, quien es descrito como “un fanático por su amor a la humanidad” [10, 313], se expone cómo el socialismo, partiendo de la libertad sin límites, llega al despotismo ilimitado [10, 311]<sup>49</sup>. Este despotismo se caracteriza principalmente por sus ansias de igualdad, para la cual exigen rebajar “el nivel de la educación, la ciencia y el talento”, pues “sin despotismo no ha habido todavía ni libertad ni igualdad” [10, 322]. Lo que quiere el socialismo es obediencia, “obediencia completa, completa falta de personalidad” [10, 323]. Para ello, si es necesario, el socialismo exterminará a 100 millones de personas y, de esta manera, “aligerándonos, se puede saltar con más facilidad por encima del foso” [10, 314]<sup>50</sup>.

Es decir, para conseguir una sociedad libre, igualitaria y fraternal basada en el egoísmo racional y en la ciencia [27, 49], el socialismo intentará convencer matemáticamente al hombre y, cuando éste se resista, lo hará a través de la violencia *où la mort* [25, 160; cfr. 10, 199]. En este contexto, Dostoievski muestra que, en el socialismo, como resultado último de la idea romana adoptada por el catolicismo [25, 7],

---

finalmente” [5, 81; cfr. también 9, 458, 10, 473 y 22, 89-90]. En las variantes a un artículo publicado en agosto de 1880 [26, 154-161, aquí 158], escribió Dostoievski: “Incluso la última de estas palabritas: *où la mort* les gustó especialmente a nuestros demócratas, les entusiasmó” [26, 316]. Mas no sólo a los demócratas les encantó estas últimas palabras, sino también al Papa de Roma [24, 164]. Por último, señalar cómo Dostoievski pudo observar también esta característica violenta del movimiento socialista en la figura de Belinski [21, 380-381].

<sup>49</sup> Como déspotas se califican a Cabet, Fourier y Proudhon [10, 313]. En los cuadernos de apuntes para *Crimen y castigo* Dostoievski escribió que “el socialismo es la desesperación por organizar alguna vez al hombre. ¡Le organizan el despotismo y dicen que esto es la libertad!” [7, 161].

<sup>50</sup> La cifra de los cien millones no sólo recuerda a la facilitada por Stephan Courtois en su *Le livre noir du communisme. Crimes, Terreur, Répression*, sino también aparece, modificada, en otros pasajes, mas siempre como símbolo del elevado número de víctimas humanas que el socialismo exige para su realización [8, 451; 16, 5; 20, 189, 378 y 25, 61]. Para el origen de esta cifra, véase 12, 291-292.

sólo hay odio [16, 170]. Frente a este odio, el escritor defiende la fraternidad que se desprende del cristianismo ortodoxo [20, 177], cuya meta es el “ideal del hombre universal [*идеал общечеловечия*]” [20, 180]<sup>51</sup>. Asimismo, es en la ortodoxia donde se respeta y se fomenta la libertad y la personalidad, encontrándose en Cristo la única vía posible de mejorar el hombre a través de la moralidad [25, 60], pues Él “es el gran y definitivo ideal de desarrollo de toda la humanidad, presentándose ante nosotros de acuerdo con la ley de nuestra historia, en la carne” [20, 173; cfr. 20, 174]. Esta imagen de Cristo como garante de la moralidad se halla conservada en la nación rusa [5, 350 y 30.1, 236-237], que es calificada por Dostoievski como el “pueblo portador de Dios” [10, 199-200]<sup>52</sup>.

Sin embargo, ante esta identificación de religión con moralidad [24, 168 y 25, 60] Dostoievski advierte que “muchos creen que es suficiente creer en la moral de Cristo para ser cristiano. Ni la moral de Cristo ni la doctrina de Cristo salvarán el mundo, sino la creencia de que la palabra se hizo carne [...] Moralidad y fe es una y la misma cosa, la

---

<sup>51</sup> *Общечеловечие* constituye uno de los términos técnicos con el que Dostoievski indica su idea de la unión universal de todos los hombres en la ley de Cristo [véase en especial 20, 5-19, 170, 177, 179, etc. ó 26, 23]. Sin embargo, en su *Discurso sobre Pushkin* Dostoievski prefirió utilizar *всечеловек* [cfr. especialmente 26, 147-149]. Para un análisis de la recepción de estos términos, véase 26, 470-480 y 27, 327-328.

<sup>52</sup> Para comprender correctamente qué quiere decir Dostoievski cuando habla de pueblo es necesario leer la declaración de principios políticos que constituye el anuncio de la creación de su revista *Vremya* [*Tiempo*], en 20, 206-212, así como la narración *El muzhik Maréi* [22, 46-50]. Asimismo, es en este contexto donde hay que enmarcar el sentido de las palabras en el número póstumo de *Diario de un escritor* [enero de 1881]: “El socialismo del pueblo ruso no consiste ni en el comunismo ni en fórmulas mecánicas: él cree que se salvará sólo en última instancia por *la unidad de todos los hombres en el nombre de Cristo*. ¡He aquí nuestro socialismo ruso!” [27, 19]. En un esbozo, Dostoievski había escrito: “[El pueblo ruso] no anhela salvarse ni por el comunismo, ni por fórmulas mecánicas ni por las matemáticas” [27, 225]. Este “socialismo cristiano” fue combatido *avant la lettre* por Marx y Engels en su *Manifiesto comunista*, cuando escribieron que “nada más fácil que dar al ascetismo cristiano un barniz socialista. ¿No ha clamado también el cristianismo contra la propiedad privada, contra el matrimonio, contra el Estado? ¿No ha predicado en su lugar la caridad y la limosna, el celibato y la muerte de la carne, la vida en celdas y la Iglesia? El socialismo cristiano es sólo el agua bendita con el que el clérigo bendice el enfado del aristócrata” [4, 484]. Véase, asimismo, el fortísimo ataque que se realiza en 4, 200.

moral surge de la fe, la necesidad de adoración es una característica inherente a la naturaleza humana” [11, 187-188]<sup>53</sup>.

En este contexto, el hombre del siglo XIX sólo tiene, según Dostoievski, dos opciones:

“la idea moral superior desarrollada para toda la vida de Occidente es el futuro socialismo y sus ideales y, sobre esto, no hay discusión alguna posible. Pero la verdad cristiana, conservada en la ortodoxia, es superior al socialismo. Aquí nos encontramos también con Europa... es decir, hay que resolver la cuestión: ¿El mundo se salvará por Cristo o por un principio completamente opuesto, es decir, por la destrucción de la voluntad, por la transformación de piedras en panes?” [24, 185].

Dicho de otra forma: el hombre, concebido por Dostoievski como un ser libre, tiene que elegir entre la ley del amor o la ley de la ciencia [24, 164-165].

## 5. Conclusiones

Tanto para Marx como para Dostoievski, la consecuencia directa de la Revolución Francesa fue la llegada al poder de la burguesía y, con ella, el predominio del dinero. Así, mientras que el primero la alaba por sus “obras revolucionarias”, Dostoievski la condena sin paliativos por la actual degradación moral [París] y social [Londres]<sup>54</sup> de Occidente [Bohun 1996, 38]. Asimismo, aun cuando ambos detectan el gobierno del dinero como algo nefasto para el hombre y lo identifican con el judío, Marx desarrolla una antropología en la que, siguiendo a pies juntillas los presupuestos burgueses, concibe al hombre como un ser puramente material, que se define ante todo por el trabajo. Por el contrario, Dostoievski critica esta concepción economicista del hombre por ser puramente burguesa y, por ende, judía<sup>55</sup> y por olvidar que el

---

<sup>53</sup> De hecho, aquí está la diferencia entre el cristianismo y el socialismo: mientras que el primero es moralidad y fe, el segundo es violencia y razón [cfr. también 21, 254]. Por otro lado, comentando el tema de su novela *Los demonios*, Dostoievski escribió que “quien pierde a su pueblo y la moralidad pierde la fe en la patria y en Dios” [29.1, 145], un motivo éste que ya había aparecido en *El idiota* y, de manera indirecta, en *Crimen y castigo*.

<sup>54</sup> Ya Herzen había dicho en *Principios y finales* [carta cuarta] que “París y Londres encierran el cuerpo de la historia universal”.

<sup>55</sup> En una carta, Dostoievski afirma que a los socialistas “les encanta enormemente el dinero y lo valoran incluso de manera excesiva” [29.2, 86]. La

hombre también posee una naturaleza espiritual. Además, Dostoievski observa, a diferencia de Marx, que el egoísmo burgués también se halla en el proletariado, pues en el fondo de su alma “todo su ideal consiste en ser propietarios y acumular tantas cosas como sea posible” [5, 78].

En el ámbito teológico, Marx defendió el carácter completamente enemigo de cualquier tipo de religiosidad del socialismo, sosteniendo que su doctrina quería ser a la vez científica y revolucionaria como el darwinismo<sup>56</sup>. Para Dostoievski, esta visión atea y materialista del hombre lleva a una limitación del ser humano que tiene como resultado su enclaustramiento en unos impenetrables muros, donde todo estaría calculado y programado de antemano y donde su libertad y su voluntad serían anuladas<sup>57</sup>. De ahí que afirme que “Cristo fundó la sociedad en la libertad”, mientras los socialistas “en la esclavitud y en la idiotez” [16, 14]. En efecto, el cristianismo se define como “un desarrollo extremo de la personalidad y de su propia voluntad” [20, 191], en el que se enseña,

---

conexión con el judaísmo vendría expresada en el siguiente texto ya citado de 1881: “El judío y la banca son los señores de todo ahora: tanto de Europa como de la Ilustración, de la civilización y del socialismo. Del socialismo especialmente, pues a través de él extirpará de raíz el cristianismo y destruirá su civilización. Y cuando no quede sólo más que la anarquía, entonces el judío estará en la cima de todo. Puesto que, predicando el socialismo, el judío se queda entre los suyos formando una unidad, y cuando se hunda toda la riqueza de Europa, quedará la banca del judío. El Anticristo vendrá y dominará la anarquía” [27, 59].

<sup>56</sup> Marx leyó *El origen de las especies* en noviembre de 1860, escribiendo un mes después a Engels que la selección natural contenía “el fundamento histórico-natural para nuestra visión” [30, 131, cfr. 30, 249 y 578; Engels ofrecería también en una carta años más tarde la interpretación canónica del darwinismo, véase 34, 169-172]. Aunque la posterior lectura de la obra de P. Trémaux, *Origine et transformations de l'homme et des autres êtres* [1865] provocó que prefiriera al autor francés al inglés [31, 248 y 257-258], se sabe que Marx le hizo llegar a Darwin un ejemplar de *El capital* [Rubel 1968, 135] y que incluso quería dedicarle el segundo volumen, a lo que el sabio inglés se negó [Rubel 1968, 153]. Por último, Engels, en su discurso en el entierro de Marx, estableció paralelismos entre ambas doctrinas, sosteniendo que, “así como Darwin descubrió la ley del desarrollo de la naturaleza orgánica, Marx descubrió la ley del desarrollo de la historia humana” [19, 335].

<sup>57</sup> Aun así, sería un error atribuir esta crítica al marxismo. Dostoievski se refiere en este punto, sobre todo, a las teorías sociales expuestas por los nihilistas rusos de su época y por los socialistas franceses anteriores a Marx. Así se entiende que A. P. Miliukov informe en sus memorias que Dostoievski había afirmado que “la vida en la comuna de Ícaro o en el falansterio se le presentaba más horrible y más repugnante que cualquier presidio [каторга]” [Миллюков 1990, I, 263].

frente al egoísmo racional, el sacrificio desinteresado del yo en favor del prójimo [20, 192-194; cfr. 20, 203 y 24, 291].

Otro rasgo del socialismo que une y, a la vez, separa a Marx de Dostoievski es el hecho de reconocer que está basado en la violencia y en el odio. Para Marx era evidente que la revolución sólo se podría realizar de manera violenta y a ello dedicó todos sus esfuerzos propagandísticos. De hecho, si bien se puede decir que con el *Manifiesto comunista* Marx creó el sistema, con *El capital* proveyó su justificación moral, ya que su propósito no era otro que “demostrar que el odio de clase del proletariado contra la burguesía está explicado y justificado por la ‘explotación’ del primero por el segundo” [Carr 1938, 260]. En este sentido, y teniendo en cuenta que el proceso revolucionario padecería de una fase dictatorial donde estaría permitida todo tipo de violencia, sería conveniente cuestionarse junto con Nicolai Berdiaev si realmente se puede esperar que la creación de una sociedad nueva y mejor provenga de hombres poseídos por un deseo tan profundo de venganza y de odio [Бердяев 1931, 78]. Pues, como afirma el Starez Zosima, cuando se reniega de Cristo, se acaba “inundando el mundo de sangre, pues la sangre llama a la sangre y quien desenvaina la espada perece por la espada” [14, 288; en estas últimas palabras hay una referencia a Mateo 26, 52].

A pesar de estas profundas diferencias, Marx y Dostoievski han sido calificados de profetas del siglo XX. Se sabe que el pensador judío puso sus esperanzas revolucionarias en un primer momento en Inglaterra para pasar posteriormente a Irlanda y a los Estados Unidos. Por lo que se refiere a Rusia, Marx manifestó siempre un odio visceral<sup>58</sup> que casi le acompañó hasta sus últimos días, a pesar de que aprendió el idioma y se interesó por el movimiento revolucionario del país<sup>59</sup>. En la denigración de Rusia como potencia revolucionaria participó sobre todo Engels, quien en 1875 sostuvo que “un hombre que pueda decir que esta revolución se puede realizar más fácilmente en un país porque

---

<sup>58</sup> En su artículo “Panславismo revolucionario”, Marx declara que el “odio a los rusos fue y es todavía hoy la *primera pasión revolucionaria* de los alemanes” [6, 286]. Asimismo, véanse sus constantes burlas de Alexander Herzen, quien opinaba que “la *old Europe* se verá renovada gracias a la sangre rusa” [28, 434-435] o que la libertad “se había ido de París a Moscú” [29, 324].

<sup>59</sup> Por ejemplo, por Chernishevski, a quien pretendía publicitar en Occidente [cfr. 33, 549 y 559].



en el mismo *no* hay proletariado, *pero* tampoco posee una burguesía demuestra con ello únicamente que tiene que aprender todavía el ABC del socialismo” [18, 557<sup>60</sup>].

No obstante este rechazo de Rusia, a la que Marx y Engels consideraban como la sede de la contrarrevolución europea, en una carta de 1870 Marx sostenía que “Rusia e Inglaterra son los dos grandes pilares del sistema europeo contemporáneo” [32, 659], mientras que en 1877 pensaba ya que la situación actual de Rusia daba claros indicios de que “la revolución comienza en esta ocasión en el Este” [34, 296]. Así lo expresaron más tarde los dos en el prólogo a la edición rusa del *Manifiesto comunista*, donde afirmaban que “Rusia constituye la vanguardia del movimiento revolucionario en Europa” y que “si la revolución rusa es la señal de una revolución proletaria en Occidente, de manera que ambas se complementen, el régimen actual ruso de propiedad comunal del suelo puede servir entonces de punto de partida para un nuevo desarrollo del comunismo” [4, 576].

Dostoievski estaría de acuerdo con el análisis de Marx y Engels de que el socialismo, tal y como se ha producido en Europa, es completamente imposible en Rusia. Si bien el país se acercó a Europa con las reformas emprendidas por Pedro I, aceptando el tipo de vida burgués y alejándose del pueblo [20, 194 y 204], su situación social es completamente distinta a la europea. Tras el levantamiento de los decembristas en 1825, se formaron en los años 40 una serie de grupos de jóvenes intelectuales que difundían y discutían en pequeñas reuniones clandestinas las teorías socialistas de Saint-Simon y de Fourier. Esta generación fue bautizada por Dostoievski en sus apuntes de “nihilista” en el sentido de que “en esencia, los nihilistas éramos nosotros, los eternos buscadores de ideas elevadas. Ahora han llegado los zoquetes indiferentes o los monjes. Los primeros son los ‘eficientes’, los que muy a menudo se pegan un tiro, a pesar de toda su eficiencia. Los monjes son los socialistas, los que creen hasta la locura, éstos nunca se pegan un tiro” [16, 76]. No obstante esta auto-denominación de nihilista [27, 54], para Dostoievski está claro que

---

<sup>60</sup> La opinión de Marx se encuentra en su artículo “La liberación campesina en Rusia”, publicado en el *New-York Daily Tribune*, nº 5535 del 17 de enero de 1859 [ahora en 12, 673-682].

“el genuino nihilismo, el verdadero y de pura sangre, es el que está en el socialismo: aquí todos son monjes. Puro monasterio, fe ilimitada, loca. Por eso se niega también todo lo que es contrario al socialismo, a lo que ellos creen. Todo lo que no es su fe, se niega. *¿Y qué no es su fe?* Todo nuestro mundo. Pues se niega también todo nuestro mundo” [16, 77].

Lo que Marx y Engels ignoraron a la hora de hacer sus predicciones sobre Rusia fue que, en efecto, allí no había ni “proletarios” ni “burguesía”, mas sí *seminaristas*<sup>61</sup>. De hecho, los principales propagadores del socialismo en Rusia procedían de los seminarios<sup>62</sup> y fueron éstos los que le dieron el carácter radical y fanático que tomó en Rusia. Esta realidad fue constatada por Dostoievski, quien ya denunció que no había lugar en todo el mundo donde los ateos pudieran surgir más fácilmente que en Rusia, pues éstos *creían* fervientemente en el ateísmo [8, 276 y 452], el cual estaba basado fundamentalmente en “un odio animal, infinito a Rusia” [10, 111, cfr. 10, 514 y 12, 105]<sup>63</sup>.

Así se comprende que fuera precisamente este fanatismo de los socialistas rusos lo que les impulsó a que, a diferencia de sus camaradas europeos, pasaran rápidamente al sacrificio por la causa, esto es, a las acciones terroristas<sup>64</sup>. De ahí también que Dostoievski pudiera prever que era en Rusia donde “ahora se ponen las esperanzas”, donde “un dedo misterioso” apunta “a nuestra hermosa patria como el país más capacitado para llevar a cabo la gran tarea” [10, 314]. Esta profecía se cumplió en octubre de 1917, cuando los bolcheviques, bajo la égida de Vladímir Lenin, se sublevaron, dando lugar a una terrible guerra civil que acabaría con el establecimiento de la “dictadura del proletariado”, una dictadura que duraría más de 70 años y cuyas consecuencias económicas, morales, sociales y políticas continúan todavía hoy, 100

---

<sup>61</sup> La crítica a los seminaristas como fuente de ateísmo en Rusia es una constante en la obra de Dostoievski, sobre todo a partir de *El idiota*.

<sup>62</sup> Junto con la mayoría de los teóricos nihilistas del siglo XIX, habría que mencionar en este contexto el singular caso de J. Stalin.

<sup>63</sup> La exposición quizás más perfecta de este carácter religioso y fanático del nihilismo o socialismo ruso la realizó Nicolai Berdiaev en su obra *Orígenes y significado del comunismo ruso* [1937], en concreto en su ilustrativo capítulo II “Socialismo ruso y nihilismo”.

<sup>64</sup> Marx tuvo noticias y alabó estas acciones terroristas de los revolucionarios rusos. Véanse, por ejemplo, las cartas que remitió el 5 de noviembre de 1880 a Friedrich Adolph Sorge [34, 477] y el 11 de abril de 1881 a su hija Jenny [35, 179].

años después, padeciendo todos los habitantes de la antigua Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bohun, Michał, 1996, *Fiodor Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej*, Katowice: Śląsk.
- Buonarroti, Philippe, 1828, *Conspiration pour l'Égalité dite de Babeuf*, Bruxelles: Librairie Romantique.
- Carr, Edward Hallet, 1938, *Karl Marx. A Study in Fanaticism*, London: J. M. Dent and Sons Ltd.
- Courtois, Stéphane, 1997, *Le livre noir du communisme. Crimes, Terreur, Répression*, Paris: Éditions Robert Laffont.
- Furet, François, 1986, *Marx et la Révolution française*, Paris: Flammarion. [1992, *Marx y la Revolución francesa*. Trad. de Eduardo L. Suárez. México: F.C.E.].
- Hegel, G. W. F., 1969, *Briefe von und an Hegel. Band I: 1785-1812*. Hrsg. von Johannes Hoffmeister. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Marx-Engels-Werke [MEW]*, 1956-1990, Berlin: Dietz-Verlag.
- Morillas, Jordi, 2010, *The Fight against the French Revolution: Dostoevsky as a Political Thinker*, "The Dostoevsky Journal: An Independent Review", 8-9, 1-24.
- Rubel, Maximilien, 1968, *Marx-Chronik. Daten zu Leben und Werk*. Zusammengestellt von M. Rubel. Übers. von Anjuta Dünnwald. München/Wien: Carl Hanser Verlag [original: Marx, K. [1963, 1965<sup>2</sup>]. *Œuvres, Economie I. Chronologie*, Paris: Gallimard].
- Sièyes, Emmanuel-Joseph, 1973, *¿Qué es el Tercer Estado?* Edición de Francisco Ayala. Madrid: Aguilar Ediciones.
- Soboul, Albert, 1968, *Les Sans-culottes parisiens à l'an II. Mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire [1793-1794]*, Paris: Éditions du Seuil [1987, versión española de María Ruipérez, revisión de Jesús Bravo, Madrid: Alianza Editorial].
- Soboul, Albert, 1987, *La revolución francesa*. Trad. de Pilar Martínez, Barcelona: Ediciones Orbis.
- Soboul, Albert, 1994<sup>6</sup>, *Compendio de la historia de la Revolución Francesa*. Trad. de E. Tierno Galván, Madrid: Tecnos.
- Tierno Galván, Enrique, 1967, *Baboeuf y los iguales. Un episodio de socialismo premarxista*, Madrid: Tecnos.
- Tocqueville, Alexis de, 1994<sup>3</sup>, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, 1. Trad. Dolores Sánchez de Aleu, Madrid: Alianza Editorial.

- Uglik, Jacek, 2014, *Dostojewski, czyli rzecz o dramacie człowieka*, Warszawa: IFiS PAN.
- Voegelin, Eric, 1999, *The Collected Works of Eric Voegelin. Volume 26: History of Political Ideas. Volume VIII: Crisis and the Apocalypse of Man*, Columbia and London: University of Missouri Press.
- Бердяев, Николай А., 1931, *Христианство и классовая борьба*, Paris: YMCA-Press.
- Достоевский, Фёдор М., 1972-1990, *Полное собрание сочинений в тридцати томах*, Ленинград: Наука.
- Милюков, Александр П., 1990, *Федор Михайлович Достоевский*, [в:] *Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников: в двух томах*. Составитель А. Долинин, Москва: Художественная литература.

## ABSTRACT

### **Karl Marx's and Fyodor M. Dostoevsky's Conception of Socialism**

In order to provide the necessary background for the discussion on Marx's and Dostoevsky's conception of socialism we delineate a brief history of the French Revolution. Then, we analyze the social conditions of the proletariat and how socialism is defined for both thinkers as a mainly economic doctrine.

Later, socialism's theological question is discussed. We point out how Marx and Dostoevsky defend the thesis that religion is socialism's first target. To that end, we refer to the Marxist concepts of "alienation" and "emancipation" and Dostoevsky's predicted union of Catholicism with socialist ideals as it is exemplified in *The Great Inquisitor*.

Finally, Marx's and Dostoevsky's conception of man is explained, showing how the materialistic interpretation of the human being realized by Marx is radically rejected by Dostoevsky. Likewise, it is exposed the scientific and violent nature of socialism.

As a conclusion, we summarize the main similarities and differences between Marx and Dostoevsky and we treat the question about their prophetic character in relation to the socialist movement in Russia, and particularly to the Russian Revolution of 1917.

**KEYWORDS:** Karl Marx, Fyodor M. Dostoevsky, Socialism, Christianity, Russian Revolution



**TERESA OBOLEVITCH**  
UNIwersytet Papiński Jana Pawła II

## **OD MARKSIZMU DO IDEALIZMU. TRANSFORMACJA RECEPCJI MARKSA W TWÓRCZOŚCI SIEMIONA FRANKA<sup>1</sup>**

Powszechnie wiadomo, że wielu myślicieli rosyjskich Srebrnego Wieku (Bierdiajew, Bułgakow i inni) przeszło dłuższą czy krótszą ewolucję twórczą – od początkowej fascynacji nauką Karola Marksa poprzez idealizm (tzw. neoidealizm<sup>2</sup>) w kierunku myśli religijnej, zainspirowanej tradycją prawosławną. Celem niniejszego artykułu jest zbadanie przebiegu owej transformacji w twórczości jednego z najbardziej zachodnio-centrycznego filozofa rosyjskiego – Siemiona Franka [Никулин 2009, 226]. W szczególności chcemy się przyjrzeć, dlaczego myśl Marksa pasjonowała młodego autora i co spowodowało jej porzucenie i dalszą krytykę oraz jakich argumentów używał Frank polemizując z autorem *Kapitału*.

### **„Legalny marksizm” w Rosji**

Myśl Marksa w Rosji stała się znana dosyć wcześnie, już w latach czterdziestych XIX wieku i była niezwykle popularna. Analiza jej recepcji wykracza poza ramy niniejszego tekstu [Haimson 1967; Scharirow 1977; Eaton 1980; Walicki 2010; Stołowicz 2009; Замалеев

---

<sup>1</sup> Serdecznie dziękuję prof. Adrianowi Reimers z Uniwersytetu Notre Dame za gościnne przyjęcie i wszelką pomoc podczas pobytu naukowego w USA, sierpień-wrzesień 2015 r. Skrócona i zmodyfikowana rosyjska wersja [Оболевич 2017, 3-23].

<sup>2</sup> Pojęcie „neoidealizm” zostało ukute w celu odróżnienia ruchu ex-marksistów od idealizmu Sołowjowa, braci Trubieckich i innych myślicieli rosyjskich, którzy nigdy nie należeli do ruchu marksistowskiego [Flikke 1994, 8; Poole 1996].

2002; Грецкий, Федоровский 2014]. W tym miejscu przypomnijmy, że rosyjski marksizm nie jest kierunkiem homogenicznym, na przestrzeni historii istniało bowiem wiele odmian, a jego wyznawcy prowadzili ze sobą ostre polemiki dotyczące właściwej interpretacji poglądów Marksa. Na temat marksizmu i jego znaczenia w Rosji wypowiedali się nie tylko zwolennicy tego nurtu. Nawet student Moskiewskiej Akademii Duchownej Paweł Florenski w liście do przyjaciela Włodzimierza Erna stwierdził: „Niezależnie od tego, jaki mamy stosunek do marksizmu, nie można nie uznać w nim istotnej części prawdy; niezależnie od jego powszechnego historycznego znaczenia, w *naszych* czasach trafnie łączy on ze sobą fakty ekonomiczne” [Флоренский 1905, 219]. Z kolei Siemion Frank, oceniając sytuację rosyjskiego społeczeństwa XIX i początku XX wieku napisał:

„Marksizm” w szerokim, ogólnym sensie jako wiara w prawdziwość ekonomicznej i socjologicznej nauki Karola Marksa wcale nie był nowością tamtych lat. Zwolennikami doktryny Marksa byli niemal wszyscy rosyjscy socjaliści lat 70., po tym, jak w 1872 r. jeden z pierwszych rosyjskich uczniów Marksa, rewolucjonista Herman Łopatin przełożył na rosyjski *Kapitał* Marksa. (...) Rosyjski socjalizm opierający się na nauce Marksa był (...) „narodnictwem”. Mianowicie, rosyjscy socjaliści lat 70. i 80. wierzyli (z aprobaty samego Marksa), że rosyjska droga do socjalizmu różni się od zachodnioeuropejskiej. (...) Otóż przeciwko temu narodnickiemu socjalizmowi, który w radykalnych i rewolucyjnych kręgach także utożsamiał siebie z nauką Marksa, wystąpił w latach 90. „marksizm” w wąskim, specyficznym sensie słowa (...). „Marksizm” w tym sensie miał podwójne znaczenie: był nową polityczną doktryną i politycznym ruchem i zarazem nowym ogólnym kierunkiem myśli rosyjskiej [Франк 2001, 396-397; por. Франк 1996a, 649; Augustyn 2003, 14-15].

Warto zwrócić uwagę na zjawisko tzw. legalnego marksizmu powstałego w Rosji pod koniec XIX wieku dzięki Mikołajowi Ziberowi (1844-1888). Jego ideowym przywódcą w dwudziestym stuleciu był bliski przyjaciel Franka, Piotr Struve (1870-1944) [Kindersley 1962]. „Legalni marksiści” mogli zabierać głos na łamach rosyjskich czasopism, nie tylko podziemnych, wydawanych własnych sumptem („Новое слово”, 1897 r.; „Начало”, 1898 r. i in.), ale także założonego w 1889 r. przez Mikołaja Grota (przyjaciela Włodzimierza Sołowjowa) periodyku „Вопросы философии и психологии”. Nieprzypadkowo Frank określał ten kierunek jako „marksizm literacki” [Франк 2001, 398].



Wykorzystując niektóre polityczne i ekonomiczne idee Marksa jego przedstawiciele polemizowali z ruchem popularnego wówczas narodnictwa [Маслин 2001, 548]. Postulowali drogę rozwoju Rosji na bazie reform systemu kapitalistycznego, a nie rewolucji. Specyfika „legalnego marksizmu” polegała również na wysokim poziomie filozoficznym rozważań, odrzuceniu pozytywizmu i metafizycznego, czyli dialektycznego, materializmu [Walicki 2005, 691]. Niektórzy myśliciele, tacy jak Sergiusz Bułgakow (1874-1948), Mikołaj Bierdiajew (1871-1944) i główna postać niniejszego tekstu, Siemion Frank (1877-1950) żywo interesowali się zagadnieniami gnoseologicznymi stosując przy tym narzędzia neokantowskie. „Legalnym”, lub „krytycznym”, jak ich również nazywano, marksistom imponowała także etyka neokantowska głosząca niezależność, autonomiczność wartości moralnych. Z tej racji ruch ten traktowano jako idealistyczny lub neokantowski kierunek w marksizmie [Лозинский 1900, 132-154; Стейла 2010, 335-341]. Podzielając stanowisko „realizmu” w sferze ekonomicznej, „legalni marksiści” poszukiwali nowych zasad etycznych i odrzucali determinizm. Nic dziwnego, że konsekwentny rozwój motywów neokantowskich w dalszym ciągu doprowadzi ich do porzucenia marksizmu na rzecz idealizmu, najpierw filozoficznego (co znalazło wyraz w kultowym almanachu *Problemy idealizmu* opublikowanym w 1902 r.), a następnie religijnego. W ten sposób idealizm transcendentny (neokantowski), który fundował autonomię etyki, przekształcił się w idealizm transcendentny (metafizyczny), dostarczający metafizycznych podstaw dla osoby ludzkiej i jej niezwykłych praw [Walicki 1994, 84]. Według słów Franka, „«prawe» skrzydło [marksizmu], szybko pozbywszy się swej marksistowskiej pępowiny, ujawniło się jako ruch skierowany na zdecydowaną rewizję *duchowych podstaw* tradycyjnych poglądów rosyjskiej radykalnej inteligencji” [Франк 1965, 10; por. Сухоруков 2009].

### **Frank jako marksista**

Siemion Ludwигowicz Frank urodził się w rodzinie żydowskiego lekarza. Jego dziadek rozpałił w nim zamiłowanie do Biblii i Talmudu, jednak Frank wcześniej utracił wiarę. Pod wpływem ojczyma, Wasylego Zaka, zainteresował się narodnictwem, a wkrótce i marksizmem. Na początku lat 90. XIX stulecia w Niżnym Nowgorodzie, gdzie wówczas

mieszkali Frankowie, Siemion, będąc jeszcze gimnazjalistą, włączył się w pracę miejscowego marksistowskiego koła głoszącego radykalne poglądy i nawołującego do rewolucyjnego przewrotu. Przystudiował *Kapitał*, a mianowicie „pierwszy tom, w którym jest przedstawiony światopogląd «marksizmu» i nudny drugi tom; trzeci tom, który miał rozstrzygnąć sprzeczności pierwszego, został, jak wiadomo, opublikowany dopiero w 1894 roku” [Франк 1986, 110]. Działalność socjaldemokratyczną kontynuował podczas studiów na Wydziale Prawa Uniwersytetu Moskiewskiego – a więc uczelni będącej ośrodkiem zamieszek rewolucyjnych [Boll 1970, 18] – angażując się w prace założonego w 1895 r. Związku Moskiewskich Robotników, za co był notowany przez policję. Przebrany w strój cywilny, żeby studencki uniform nie wywołał podejrzeń, prowadził agitację wśród pracowników w Sokolnikach. Wkrótce jednak Frank zaczął wątpić w idee rewolucji i, według własnego wyznania, „dusić się w tej atmosferze sektańskiej wiary” [Франк 2001, 402]. W 1896 r. podjął decyzję o porzuceniu koła, mimo że nadal pociągała go myśl Marksa, mówiąc dokładniej – ekonomia polityczna. Pisał: „od tego czasu (...) kroczę, aczkolwiek z wahaniem, drogą wyznaczoną mi przez Boga – drogą myśli” [Франк 1986, 112]. Frank nie miał temperamentu wojownika-rewolucjonisty, działacza praktycznego, fascynowała go natomiast teoretyczna strona marksizmu – zresztą, pierwotny Marksowski ideał jedności teorii i praktyki na początku lat 90. został już zatracony, głównie za przyczyną Engelsa jako systematyka marksizmu [Swoboda 1992, 154-155]. Ponadto, przez całe życie był rosyjski autor myślicielem niezależnym, krytycznym, skłonny do osobistej refleksji i wydawania własnych sądów. Decyzję o pozostawieniu jednostronnej socjaldemokratycznej opcji Frank oceniał jako ważny przełom duchowy. Jak wspominał, we wczesnej młodości należał do „radykalnej lewicy”, ale stopniowo, w ciągu całego dalszego życia podążał w kierunku prawicy, choć do niej nie doszedł, zatrzymując się gdzieś w centrum [Франк 1930-1931, 128-129].

Po porzuceniu ortodoksyjnego socjaldemokratycznego marksizmu Jerzego Plechanowa dociekliwy student zaczął zgłębiać podstawy ekonomii politycznej na seminarium profesora Aleksandra Czuprowa, a po zetknięciu się z pismami Piotra Struve dołączył do grupy „legalnych marksistów”. Samego autora poznał w 1898 r. w mieszkaniu jego bliskiej znajomej Marii Wodowozowej, która

publikowała literaturę marksistowską i ekonomiczną. Struve do ostatnich dni życia (czyli 1944 r.) pozostawał najbliższym przyjacielem (pomimo rozbieżności co do oceny ruchu euroazjatów) i w pewnej mierze przewodnikiem intelektualnym Franka; pisał o nim, że był „najwybitniejszą osobowością rosyjskiej społecznej i naukowej myśli ostatnich lat XIX i pierwszych dekad XX wieku” [Франк 2001, 394; zob. Струве 1954, 49-66]. Pod jego wpływem współpracował z nowo założonym organem marksistów rewizjonistycznych „Начало”. W 1898 r. w piśmie „Русское богатство” ogłosił drukiem kandydacką (czyli magisterską, według dzisiejszej nomenklatury) pracę dyplomową *Psychologiczny kierunek w teorii wartości* (1898), w której podjął próbę obrony teorii wartości Marksa w obliczu alternatywnej koncepcji stosunkowo nowej, powstałej w latach 70. XIX wieku, Austriackiej psychologicznej szkoły (Carl Menger, Eugen von Böhm-Bawerk i inni) [Франк 1898, 60-110]<sup>3</sup>.

W tym okresie Frank nadal uczestniczył w demonstracjach studenckich. W 1899 r. przez kilka dni znajdował się pod aresztem i dostał zakaz wyjazdu na dwa lata do wszystkich miast studenckich, w wyniku czego nie zdołał złożyć zaplanowanych już egzaminów państwowych.

Frank swobodnie posługiwał się niemieckim, traktując go jako „język swej babci” z linii matki [Элен 2012, 17]. To pozwoliło mu studiować na uniwersytecie w Berlinie (1899-1901), gdzie poznał główne nurty współczesnej mu filozofii (m.in. słuchał wykładów neokantystów Georga Simmla i Wilhelma Diltheya [Плотников 2004, 557-561] oraz czytał prace Wilhelma Windelbanda [Swoboda 1995, 259-290] i Aloisa Riehla). Tamże napisał swą pierwszą dużą pracę naukową pt. *Teoria wartości Marksa i jej znaczenie. Zarys krytyczny* wydrukowaną w 1900 r. pod jego nieobecność w Petersburgu nakładem Wodowozowej. Warto poświęcić tej książce, będącej jego „łabędzią pieśnią” jako pisarza marksistowskiego [Swoboda 1992, 144], nieco więcej uwagi. W *Teorii wartości* Frank zaczyna wykazywać krytyczny stosunek do niektórych aspektów ekonomii politycznej Marksa i tym razem podejmuje próbę stworzenia swoistego kompromisu – pogodzenia obiektywistycznej teorii autora *Kapitału*

---

<sup>3</sup> Później Frank wspominał, że to „pierwsze wystąpienie literackie” niektórzy jego koledzy i rówieśnicy krytykowali za brak zasad [Frank 1927, 1].

traktującego pracę jako jedyny czynnik wartości towaru, z podejściem psychologicznym, subiektywistycznym, charakterystycznym dla Szkoły Austriackiej, uwzględniającą także inne kryteria, jak np. ten fakt, że jakaś rzecz ma określone znaczenie historyczne, jest rzadka itp. [Франк 1900, 194-218, 363-367]<sup>4</sup>. Ponadto Frank dostrzega jednostronność rozważań Marksa sprowadzającego całą rzeczywistość do warstwy ekonomicznej. Swą pracę zaczyna od uwagi, że obecnie „dogmatyczne uwielbienie wobec systemu Marksa ustępuje miejsca jego krytycznemu sprawdzianowi i twórczej pracy nad jego dalszym rozwojem i uzupełnieniem, (...) świadomości, że teoria wartości Marksa nie może być uważana za ostateczne i pod każdym względem zadowalającym rozwiązaniem” [Франк 1900, I, IV]. Frank ośmiela więc się polemizować z dotychczasowym mentorem i wyraża pragnienie przekroczyć te ramy, które ograniczają jego horyzonty myślowe. Otwartość, krytycyzm, antydogmatyczne podejście charakteryzowało Franka na wszystkich etapach jego twórczości: sprzeciwiał się traktowaniu jakiegokolwiek koncepcji jako jedynie słusznej, niezależnie od tego, czy chodzi o marksizm, metafizykę idealistyczną czy dogmatykę chrześcijańską. W dalszym ciągu znajdzie to wyraz w jego nauce o Niepojętym i *docta ignorantia* – niemożliwości adekwatnego ujęcia nie tylko sfery transcendencji, ale i otaczającego nas świata.

Struve na ogół wysoko ocenił pracę Franka, jednak zarzucił autorowi utopizm, polegający na tym, że zakłada pewne idealne, oderwane od rzeczywistości społeczeństwo. Tak czy inaczej, była to pierwsza próba Franka krytycznej rewizji myśli Marksa. W *Teorii wartości* rosyjski myśliciel jeszcze nie zrywa z marksizmem, jednak domaga się jego uzupełnienia. „Jeżeli niniejszy szkic, którego wad autor jest dobrze świadomy, przyczyni się do ustawienia laborystycznej teorii wartości na bardziej skromnej, lecz bardziej stabilnej pozycji, z wysokości której ona będzie mogła, zachowując przyjazny neutralitet, spokojnie patrzeć na wzrost i rozwój innych teorii naukowych; jeżeli zarazem on będzie sprzyjać przewyciężeniu błędnego przesądu dotyczącego tych ostatnich, to autor będzie uważać, że osiągnął swój cel” [Франк 1900, 369-370] – konkludował Frank.

---

<sup>4</sup> Teorię wartości Marksa poddali krytyce także Sergiusz Piotr Struve i Sergiusz Bułgakow.

Książka Franka przykuła uwagę specjalistów<sup>5</sup> i autor po powrocie do Rosji w 1901 r. otrzymał od dziekana Wydziału ekonomii nowo stworzonego Instytutu Politechnicznego propozycję Aleksandra Posnikowa (1846-1922) w przygotowania do profesury. Jednak filozof odrzucił tę ofertę: po pierwsze dlatego, że dla jej realizacji musiałby – zgodnie z ówczesnym prawem – musiałby przyjąć prawosławie, do czego jeszcze nie był przygotowany, po drugie zaś z tej racji, iż Franka coraz bardziej ekscytowała filozofia, a nie ekonomia polityczna. Według własnego wyznania, na zmianę jego zainteresowania naukowego w znacznej mierze wpłynął P. Struve, którego rozważania zawarte w *Uwagach krytycznych w kwestii ekonomicznego rozwoju Rosji* skierowały go w stronę idealizmu neokantystów [Франк 2001, 401].

Jak można było się spodziewać, *Teoria wartości* wywołała także falę krytyki. Miażdżącą recenzję opublikował w czasopiśmie „Заря” „największy inkwizytor rosyjskiego (i w ogóle europejskiego) marksizmu”, jak go nazwał Frank, Jerzy Plechanow (1856-1918), który zarzucił autorowi, że tamten nie zadał sobie trudu, by zrozumieć Marksa [Плеханов 1901, 321]. Inna opinia wyszła spod pióra Aleksandra Bogdanowa (1873-1928) traktującego pracę Franka jako przykład „niekrytycznej krytyki” [Богданов 1901, 188]. Frank bynajmniej nie poczuł się zawiedziony. W swym dzienniku zapisał: „A więc, odłączenie od prawosławnej cerkwi marksizmu zostało oficjalnie potwierdzone: od dawna o tym marzyłem” [Франк 2006, 34]. Wydanie *Teorii wartości* było kolejnym krokiem na drodze intelektualnych poszukiwań filozofa i ostatecznym pożegnaniem z dogmatyczną wersją marksizmu.

### **Blaski i cienie marksizmu w ujęciu Franka**

Mogliśmy zauważyć, że w marksistowskim okresie twórczości Franka wolno wyróżnić dwie fazy. W pierwszej z nich (około 1892-1896 rr.) poszukujący sensu życia młodzieniec uczestniczył w ruchu socjaldemokratycznym (koło w Niżnym Nowgorodzie, Związek Moskiewskich Robotników). W drugiej fazie (lata 1896-1902) związany

---

<sup>5</sup> Po upływie kilkudziesięciu lat tą pracą zainteresuje się brytyjski chirurg i były Lord mer Oksfordu Henry Tregelles Gillett (1872-1955), który wyrazi życzenie, by przetłumaczyć ją na angielski [Gillett 1947, 2].

był z tzw. legalnym, rewizjonistycznym marksizmem, stopniowo uwolnienia się od dogmatycznego, absolutystycznego sposobu jego traktowania. Pora zadać pytanie: co frapowało młodego Franka w twórczości Marksa? Odpowiedź na nie znajdujemy we wspomnieniach syna rosyjskiego filozofa Wiktora, który zanotował: „Będąc głęboko zakorzeniony w rosyjskich duchowych tradycjach, był on zarazem okcydentalistą z przekonania i wiele zawdzięczał europejskiej, a w szczególności – niemieckiej kulturze: Marks obudził jego intelekt, Nietzsche – jego życie duchowe, a Goethe dopomógł mu uświadomić sobie podstawową intuicję filozoficzną” [Франк 1954, 3]. Istotnie, sam Frank przyznawał:

Marksizm urzekł mnie swoją nauko-podobną formą, mianowicie w charakterze „naukowego” socjalizmu. Imponowała mi myśl, że można poznawać prawidłowości życia ludzkich społeczeństw, badać je, jak przyrodoznawstwo bada przyrodę. (...) Aczkolwiek przyjmowałem odpowiednią rewolucyjną i etyczną tendencję marksizmu jako coś słusznego i koniecznego, jednak moja dusza była daleka od niej [Франк 1986, 110-111].

A więc, marksizm zapoczątkował przygodę intelektualną Franka (zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że poziom studiów na pierwszym roku prawa, zanim na tym wydziale zaczęli wykładać Paweł Nowgorodcew i wyżej wspomniany Aleksander Czuprow, pozostawiał wiele do życzenia i Frank nie uczęszczał na zajęcia [Франк 1986, 111; Франк 1930, 4]). Mimo to filozofia Marksa nie zadowalała Rosjanina w pełni, nie spełniała jego oczekiwań. Jak odnotowaliśmy, jedną z przyczyn tego stanu rzeczy było roszczenie marksizmu do bycia całościowym, wszystko wyjaśniającym systemem [Буббайер 2001, 24]. Na dodatek Marks – zdaniem Franka – nie doceniał roli jednostki, osoby ludzkiej. Prawdziwy przełom w światopoglądzie poszukującego myśliciela dokonał się zimą 1901/1902 roku, gdy podczas swego pobytu na Krymie [Аляев 2015, 8-14] odkrył dla siebie myśl Nietzschego (amerykański uczyony Philip J. Swoboda nazywa ten okres „doświadczeniem jałtańskim” [Swoboda 1992, 149]). Rosjanin jeszcze bardziej się utwierdził w przekonaniu, że żaden system nie może mieć charakteru zakończonego. Co więcej: paradoksalnie, dzięki lekturze *Tako rzecze Zaratustra*, przed nim po raz pierwszy otworzyła się realność życia duchowego [Франк 2001, 411; Mihajlov 1986, 128-134]. Może to się wydawać co najmniej dziwne, ale trzeba pamiętać, że wielu

filozofów w Rosji traktowali Nietzschego jako myśliciela religijnego (zresztą, tamten z kolei znajdował się pod wielkim wpływem Fiodora Dostojewskiego i Lwa Tołstoja [Lavrin 1969, 160-170; Evlampiev 2016]). W teorii Nietzschego, określanej przez Franka jako radykalizm idealistyczny [Frank 1902, 273], rosyjski myśliciel dostrzegał określony sposób rozwiązania najbardziej głębokich kwestii moralnych [Буббайер 2001, 41; Глушков 2008; Grabar 1996, 141-157], toteż właśnie jemu poświęcił swój pierwszy po odejściu od marksizmu artykuł (i dodajmy, pierwszy *stricto* filozoficzny tekst, napisany na krótko przed ukończeniem 26 lat i zadedykowany P. Struvementu). Nosił on tytuł *Fr. Nietzsche i etyka „miłości ku dalekiemu”* i został opublikowany w 1902 r. w głośnym almanachu *Problemy idealizmu*<sup>6</sup>. Zdaniem autora podczas gdy chrześcijańska miłość bliźniego polega na instynkcie współczucia, „miłość ku dalekiemu” oznacza te wszystkie działania, które skierowane są na obronę dóbr i interesów *prima facie* dalekich nam ludzi: naszych potomków, rodaków itp., a także miłość abstrakcyjnych wartości – prawdy, sprawiedliwości i innych [Франк 2000, 8-9]. Owoce tej miłości nie są widoczne natychmiast, a dopiero w przyszłości, stąd jest to głoszona przez Nietzschego etyka progresu i aktywnego heroizmu, *tertium datur* przekraczające alternatywę utylitaryzm lub altruizm [Modesto 1991, 115]. Frank był przekonany, że najbardziej charakterystyczna i ważna cecha marksizmu w Rosji – to „obudzenie miłości ku *dalekiemu* w przeciwieństwie do miłości *bliźniego*, odrodzenie powszechnie kulturowych interesów w opozycji do «małych dzieł kultury»” [Франк 2006, 47]. Jak widać, Frank dostrzegał pewne podobieństwo między „legalnym marksizmem” a myślą Nietzschego. Nasuwa się wniosek, że zachwyty tym ostatnim nie nastąpił całkiem znienacka, jak utrzymywał myśliciel, lecz był wynikiem jego namysłu nad podstawami etyki marksizmu w wydaniu Struve, który zresztą także twierdził, że „istnieją niektóre punkty styeczne między Nietzschem a Marksem, aczkolwiek ich praktyczne ideały diametralnie się różnią” [Струве 2001, 33]. U Nietzschego Frank znalazł dobitny wyraz tego, co wcześniej nęciło go w Marksie, a

---

<sup>6</sup> List zapraszający wysłał jeden z redaktorów almanachu i były profesor Franka, Paweł Nowgorodcew, lecz gdy dowiedział się o zaproponowanym przez niego temacie, nie wykazał zbyt wielkiego entuzjazmu [Колеров 2002, 131; Flikke 1994, 21].

zarazem nowe, nieznane dotąd aspekty kultury i życia, odległe od czysto materialistycznego ujęcia.

W wydaniu *Problemów idealizmu*, w których ukazał się artykuł Franka o etyce miłości ku dalekiemu, uczestniczyli inni „legalni marksiści”, a ukazanie się tej książki zostanie uznane za jeden z wyznaczników renesansu religijno-filozoficznego. Almanach wywołał wielkie poruszenie w intelektualnych kręgach Rosji; jego dość wysoki nakład (3000 egzemplarzy) został sprzedany mniej niż za rok [Кудринский 1993, 163-164]. Później Frank oceniał swój tekst (który, jak sam przyznawał, cieszył się dużym powodzeniem) jako bardzo niedojrzałą próbę połączenia etyki Nietzschego z politycznym i etycznym radykalizmem [Франк 1986, 121].

W dalszym ciągu Frank będzie rozwijać obecne już w szkole „legalnego marksizmu” motywy neokantowskie, by następnie, pod wpływem Mikołaja Kuzańczyka, Goethego, Spinozy i innych myślicieli, odrzucić idealizm subiektywny na rzecz idealizmu obiektywnego – neoplatonizmu uprawianego w duchu chrześcijańskim [Obolevitch 2012, 259-274; Miroshnychenko 2011].

W latach 1903-1905 Frank – pomimo osobistej awersji odczuwanej do praktycznych działań politycznych – dzięki zachęce Struvego wciąż był zaangażowany w prace związane z wydaniem nielegalnego czasopisma „Освобождение” i brał udział w liberalnym, opozycyjnym ruchu w różnych miejscach Rosji, Niemiec, Szwajcarii i Włoch. Porażka rewolucji 1905 r. sprawiła, że myśliciel ostatecznie rozczarował się w polityce i poświęcił się wyłącznie pracy naukowej. Powstanie w 1903 r. czasopisma „Новый путь” (przemianowanego w „Вопросы жизни”) wydawanego przez Bierdiajewa i Bułgakowa stwarzało korzystne warunki dla rozwoju jego zainteresowań filozoficznych. Już w 1904 r. Frank dołączył do redakcji tego periodyku neoidealistów, współpracując także z innymi czasopismami: „Русская мысль” i „Свобода и культура”.

### **Dalsza krytyka marksizmu**

Po porzuceniu pozycji marksistowskich Frank niejednokrotnie zabierał głos na temat obecnych w Rosji interpretacji myśli Marksa. Warto odnotować opublikowane w 1908 roku recenzje: książki pt. *Szkice z filozofii marksizmu*, *Almanach filozoficzny* oraz prac Mikołaja



Walentynowa (Wolskiego) zatytułowanych *E. Mach i marksizm* oraz *Filozoficzne konstrukcje marksizmu* [Франк 1908a; Франк 1908b; Франк 1908c]. W powyższych tekstach Frank krytykował marksizm jako filozoficznie słabą i eklektyczną koncepcję będącą melanzem absolutyzmu i relatywizmu, nihilizmu i mistycznej wiary. Żądło jego krytyki w sposób szczególny było skierowane przeciwko pracy W. Lenina *Materializm i empiriokrytycyzm*, którą recenzent scharakteryzował jako szczyt racjonalnego i kulturowego upadku, do jakiego doszedł ortodoksalny marksistowski dogmatyzm [Франк 1910, 142; Аляев 2002, 19; Стейла 2013, 331].

Temat marksizmu pojawia się także w artykule Franka *Etyka nihilizmu*, który wszedł do innego legendarnego almanachu – *Drogowskazy* (1909). Według jego diagnozy na początku XX wieku różnica między rosyjskim marksizmem a narodnictwem prawie się zatarła. Owszem, oba obozy mają odmienne programy polityczne, jednak na najgłębszym, filozoficzno-kulturowym poziomie, który powinien wyznaczać ich specyfikę, są one zbieżne: umysłami rosyjskich inteligentów zawładnął „duch narodnictwa” i odrzucenia wartości duchowych. Frank w tym tekście także krytycznie wypowiada się o systemie Marksa, który, „niezależnie od rozległości swych naukowych horyzontów, nie tylko pozbawiony jest jakiegokolwiek filozoficznego i etycznego uzasadnienia, lecz nawet z zasady je odrzuca (choć w rzeczywistości opiera się na prymitywnych i nie sprawdzonych założeniach wiary materialistycznej i sensualistycznej)” [Frank 1986, 1]. Nie mając tu możliwości przedstawić polemikę, która wybuchła wokół *Drogowskazów* i artykułu Franka w szczególności [Сапов 1998; Aliaiev 2016, 190-197], odnotujmy ogólną tendencję pogłębienia antymarksistowskich nastrojów rosyjskiego myśliciela.

W artykule *Filozoficzna walka w marksizmie* z 1910 r. Frank jednoznacznie stwierdził, że rosyjski marksizm znajduje się w głębokim kryzysie: głoszący relatywizm obrońcy empiriokrytycyzmu zerwali z materialistyczną metafizyką, na której marksści opierali swą wiarę w prognozy historyczne, z kolei przedstawiciele ortodoksalnego marksizmu sprowadzali wielorakość sfery ideologii do koncepcji walki klasów [Франк 1910, 144]. Co więcej, w jego opinii wszelkie dążenia, by ogłosić rosyjski komunizm jako wypaczenie marksistowskiego socjalizmu (czyli jako swoistą herezję w łonie marksizmu) są zupełnie bezpodstawne. Przeciwnie, „rosyjski komunizm zarówno w teorii, jak i

w praktyce nie jest niczym innym, jak próbą, by całkiem na poważnie przyjąć i uwzględnić pierwotny rewolucyjno-materialistyczny socjalizm w jego pierwotnej treści i integralnym znaczeniu” [Франк 1996b, 139] *Manifest partii komunistycznej* Marksa i Engelsa stał się prawdziwą biblią dla wielu rosyjskich intelektualistów – z goryczą konstatował Frank [Франк 1996c, 527].

W 1926 r. Frank, będąc już na emigracji, opublikował w Berlinie książeczkę *Podstawy marksizmu* (zachowała się wzmianka, że w 1927 r. on prowadził seminarium na ten temat [Schlögel 1999, 3]). Powyższa praca została przeznaczoną „dla tych licznych Rosjan, którzy w mniejszym czy większym stopniu są wychowani na marksizmie i znajdują się w niewoli u tego światopoglądu, jak też dla tych jeszcze liczniejszych Rosjan, którzy, instynktownie i uczuciowo odrzucając marksizm, nie mają wystarczającej wiedzy, aby racjonalnie uzmysłowić i uzasadnić swoje uczucia” [Франк 1926, 2]<sup>7</sup>. Piotr Sawicki (1895-1968) ocenił tę broszurę jako „jedną z najbardziej udanych i wnikliwych prac” filozofa [Sawicki 1925, 1], a jej fragmenty zostały przedrukowane pt. *Doktryna marksistowska* w czasopiśmie „Нация”<sup>8</sup>. Frank ubolewał, że marksizm w Rosji Radzieckiej stał się czymś w rodzaju państwowej religii narzucanej siłą, mimo że z reguły prawie nikt nie czytał oryginalnych prac Marksa i Engelsa. W jego opinii jedynie Rosjanie są zdolni właściwie ocenić filozofię marksistowską, ponieważ poznali nie ją nie tyle w teorii, ile w praktyce. Marksizm – po raz kolejny przypominał Frank – rości pretensje do bycia wszystko ogarniającym światopoglądem dającym odpowiedzi na wszystkie możliwe pytania. Na tym polega jego uwodzicielska moc, której doświadczył sam autor. Tymczasem – przekonywał myśliciel – jest to jedna z najbardziej zgubnych koncepcji, jaka kiedykolwiek powstała w dziejach ludzkości. Nie ogranicza się bowiem do teoretycznej sfery ekonomii politycznej czy socjologii, ale dąży do realizacji swych idei niszcząc tysiące ludzkich istnień. Podzielane przez młodego Franka stanowisko, że można uniknąć praktycznego zaangażowania w dzieło

---

<sup>7</sup> Tę książkę emigracyjny wydawca Borys Filipow planował wznowić w USA w 1964 r. [Filipow 1964].

<sup>8</sup> Tekst został podpisany inicjałami N.B. i S.B., albowiem redakcja została mylnie poinformowana, że jego autorami są prawdopodobnie Mikołaj Bierdiajew (Николай Бердяев) i Sergiusz Bułgakow (Сергей Булгаков), za co następnie przeproszała Franka [Konstantinow 1935, 1].

rewolucji na rzecz czysto naukowej refleksji nad marksizmem, w Rosji uległo inwersji: bolszewicy doprowadzili do krwawego przewrotu, nadal siejąc strach i terror w społeczeństwie, a przy tym nie zawsze zgłębiali i rozumieli teoretyczne podstawy głoszonej przez nich doktryny. W omawianej tu książce filozof analizuje historyczny i społeczny kontekst powstania marksizmu oraz fundamentalne zasady jego ekonomii politycznej. Obecnie Frank twierdzi, że jedyną słusznym aspektem tej koncepcji jest wskazanie na bezdusność ustroju kapitalistycznego [Франк 1926, 12]. Jednak brak ludzkiej solidarności, wyścig produkcji itp. nie jest *wynikiem* określonych relacji ekonomicznych, lecz jego *przyczyną*. Socjalizm nie może być alternatywą czy środkiem przezwyciężenia kapitalizmu, a jedynie przypieczeniem istniejącego w nim zła w jeszcze gorsze formy, co widać na przykładzie ZSRR. Głoszona przez Marksa teoria wartości nie sprawdziła się. Robotnicy nie zostali uwolnieni spod jarzma kapitalistów, lecz popadli w kolejną niewolę. Doskonała równość ekonomiczna jest w zasadzie niemożliwa – konkluduje Frank.

Praca *Podstawy marksizmu* została napisana w określonym historycznym kontekście. Frank rozpatruje w niej marksizm przez pryzmat leninizmu i jego praktycznych konsekwencji. Doświadczenie rewolucji, a następnie wygnania z kraju nie mogło nie radykalizować jego krytyki filozofii marksistowskiej. „U podstaw marksizmu znajduje się «amoralizm» – odrzucenie samodzielnego znaczenia moralnych idei i ocen” [Франк 1926, 33] – podsumowuje Frank. Rzekomo „naukowa” konieczność socjalizmu nie jest niczym innym, jak pseudoreligijnym przekonaniem, które byłoby czymś zaledwie naiwnym i utopijnym, gdyby nie została podjęta brutalna próba jego wcielenia w życie. Była to próba udana i nieudana zarazem: zakończona „sukcesem” co do doraźnego celu, lecz na dłuższą metę niosąca spustoszenie. W latach 20. zeszłego wieku Frank oceniał marksizm już nie tylko z pozycji obserwatora-teoretyka, ale świadka, a nawet ofiary socjalistycznego systemu. Walka ze złem za pomocą zła, fanatycznego spełniania rozkazów „uprzywilejowanej” klasy proletariatu rodzi kolejne, jeszcze gorsze zło – postulował myśliciel [Франк 1926, 39-42].

Frank wielokrotnie podejmował temat marksizmu także podczas swoich publicznych wystąpień. W dniu 15.11.1927 r. wygłosił (po niemiecku) w Rosyjskim Instytucie Naukowym wykład „Marks i Pugaczow” [Frank 2017b; Schlögel 1999, 331], a w 1946 r. w Londynie

na antenie BBC – audycję (również po niemiecku) „Żywa Europa. Pochodzenie i istota rosyjskiego marksizmu” [Frank 2017a; Оболевич, Цыганков 2017]. Prócz tego, w 1949 r., wspominał o wykładzie na temat Marksa w liście do swego syna Wiktora [Frank 1949]. Te dokumenty jak dotychczas nie były opublikowane. Trudno jest ustalić okoliczności ich powstania. Wiadomo, że w 1927 r. Frank otrzymał propozycję z wydawnictwa YMCA napisać broszurę demaskującą materializm. Redaktor Paul Anderson zasugerował roboczy tytuł: „Materializm marksistowski w świetle filozofii chrześcijańskiej” [Anderson 1927, 1], lecz książeczka ukazała się w kolejnym roku w Warszawie pt. *Materializm jako światopogląd* [Франк 1928]. Jak widać, krytyka marksizmu mocno zajmowała Rosjanina. Warto przytoczyć podstawowe myśli Franka zawarte w wymienionych rękopisach. W odczycie „Żywa Europa. Pochodzenie i istota rosyjskiego marksizmu” filozof przypomina, że tytułowy kierunek jest jedną z wersji rosyjskiego ruchu okcydentalistów (*западничество*) upatrującego w kulturze europejskiej drogi odrodzenia Rosji – w opozycji do rosyjskiego socjalizmu, który ma specyficznym narodowy i słowianofilski charakter. W tym specyficznym znaczeniu marksizm w Rosji powstał dopiero w latach 90. XIX wieku [Frank 2017a, 96; por. Frank 1935, 1], kiedy została stworzona partia socjaldemokratyczna. Analizując filozoficzne podstawy marksizmu Frank zauważa, że polega ona na przekonaniu o pierwotnym egoizmie jednostek ludzkich: stworzenie (na dodatek przymusowe) społeczeństwa jest tu traktowane jako zadanie, a nie stan wyjściowy. Ten pogląd Frank określa jako atomistyczno-mechanistyczny. Osoba według marksizmu zawsze jest środkiem, nigdy celem. Marks – jego zdaniem – całkowicie ignorował duchowe czynniki rozwoju kultury. Gdy jeden z „rosyjskich marksistów o fanatyczno-rewolucyjnym temperamencie” [Frank 2017a, 97] (idzie rzecz jasna o Lenina, który w innym odczycie został określony jako „połączenie Marksa i Pugaczowa” [Frank 2017b, 69]) odzegał się od socjaldemokratycznych ideałów tworząc własną partię komunistyczną, Rosja oddaliła się od cywilizacji europejskiej.

Duch Wschodu ma mobilizować przeciwko duchowi Zachodu, aby go zwyciężyć i pociągnąć za sobą. W ten sposób, paradoksalnie, w rosyjskim rewolucyjnym marksizmie powstawała w nowym obliczu stara idea słowianofilska: prymitywna życiowa świeżość Wschodu ma uratować

człowieczeństwo przed *dekadencją Zachodu*. Jednak przesłanie, które Rosja niesie Zachodowi – to nie przepelnione Bogiem, polegające na miłości chrześcijańskiej życie we wspólnocie, lecz świadoma *swawola*, która (...) buduje *nową wieżę babilońską* [Frank 2017a, 98].

Jednak czy światło ze Wschodu ma być światłem Kserksesa czy Chrystusa – zadaje (za Sołowjowem) retoryczne pytanie Frank...

### Zakończenie

Na podstawie powyższych rozważań nasuwają się następujące wnioski. Po pierwsze, z całą pewnością można powiedzieć, że filozoficzne poglądy Franka kształtowały się w wyniku stopniowej ewolucji, a nie były skutkiem jakiejś rewolucyjnej, nagłej zmiany. Myśliciel przeszedł długą drogę rozwoju intelektualnego i duchowego – od czynnego udziału w ruchu socjaldemokratycznym aż po głębokie i szczerze wyznawanie prawosławia. Poszczególne etapy tej wędrówki wyznaczały: marksizm (najpierw w wersji ortodoksalno-rewolucyjnej, a następnie „literackiej”, „krytycznej”), nietzscheanizm, idealizm subiektywny (neokantyzm), idealizm obiektywny (neoplatonizm: przede wszystkim, w wydaniu Mikołaja z Kuzy) oraz mistycyzm chrześcijański. Nie mając tu możliwości rozpatrzyć wszystkie wymienione odcinki, wolno stwierdzić, że każdy z poprzedzających nurtów, który angażował Franka, był przygotowaniem do przyjęcia kolejnej koncepcji. Potwierdzenie tej tezy znajdujemy w następujących słowach Franka, który pisał, że marksizm oczarował go możliwością badania społeczeństwa na wzór przyrody, toteż gdy później napotkał w przedmowie do trzeciej części *Etyki* Spinozy zdanie, że amsterdamski myśliciel zamierza rozważać „czyny i popędy ludzkie tak samo, jak gdyby chodziło o linie, płaszczyzny albo ciała”, zobaczył w nich „wyraz tego nastroju, który odczuwał podczas studiowania teorii Marksa” [Франк 1986, 111]. W „legalnym marksizmie” Frank dojrzał załączki niektórych aspektów etyki Nietzschego, natomiast neokantyci wskazali mu na Kuzańczyka [Гайденок 2001, 256-257]. To Marks zwrócił uwagę Franka na problematykę społeczeństwa, którą Rosjanin w dalszym ciągu rozwijał najpierw w postaci psychologii społecznej [Swoboda 1992, 38, 154, 157], a następnie filozofii społecznej pojmowanej jako „uwieńczenie wszystkich innych dyscyplin

filozoficznych” [Зак 1954, 19] i rozwijanej z perspektywy chrześcijańskiej. Pod wpływem Marksa doszedł do wniosku, że realność, będącą *prima facie* różnorodną, posiada określone unifikujące prawa, a zarazem właśnie z tego samego powodu, gdy zrozumiał, że proponowane przez marksizm zasady są niezadawalające, porzucił ten kierunek [Boll 1970, 43], określając w dalszym ciągu zarówno myśl Marksa, jak i Nietzschego jako „tytaniczne bogoburstwo” [Frank 1948, 2].

Oczywiście, na formowanie się światopoglądu Franka wywarły wpływ także inne czynniki, których tu nie sposób omawiać. Dla naszego tematu istotne jest to, że również epizod marksistowski, którego później rosyjski myśliciel się wstydził, miał określone znaczenie dla jego filozoficznego rozwoju. Frank był nad wyraz pilnym i docieklwym uczniem. Zauważał ziarna prawdy w różnych koncepcjach, a zarazem nie wahał się krytykować i odrzucać te idee, w słuszność których wątpił. Zresztą, niektórzy badacze wskazują na pewną kongenialność marksizmu i rosyjskiej religijnej filozofii polegającą na tym, iż oba kierunki podkreślają znaczenie dialektyki [Бертеп 1975, 115]. To mogło być kolejnym powodem, dla którego warto mówić o ewolucyjnym, dyskretnym i konsekwentnym rozwoju twórczości Franka, jak też innych myślicieli rosyjskich Srebrnego Wieku. Jak zauważa Sławomir Mazurek, „rosyjski renesans czerpał z wielu źródeł (...). Jednym z nich był niewątpliwie marksizm. (...) Nie świadczy to jednak o kryptomarksistowskim charakterze rosyjskiego renesansu”, gdyż „wątki paralelne”, jak dialektyka, „zostały tu przemyślnie wbudowane w krytykę marksizmu i pełni istotną funkcję w analizach których celem było obezwładnienie go i zneutralizowanie” [Mazurek 2010, 272].

W związku z powyższym można poczynić pewną ogólną uwagę dotyczącą osobowości Franka jako filozofa. Od początku odznaczał się on usposobieniem akademickim i dążeniem do holistycznego, całościowego ujęcia rozpatrywanych zagadnień. Naukowe wyjaśnienie (oczywiście, nie w sensie Poppera) ekonomicznych i historycznych procesów, jakie znalazł – jak mu się wydawało – w marksizmie, kazało mu zgłębić jego podstawy. Jednak w trakcie studiów nad ekonomią polityczną Marksa odczuł rozczarowanie, gdyż uznał, że ta koncepcja ma zbyt jednostronny charakter. Na przestrzeni całej twórczości odrzucał determinizm, dogmatyzm i redukcjonizm w każdej postaci. Był

myślicielem o otwartym umyśle, świadomym, że żaden system filozoficzny nie oddaje wszystkich niuansów rzeczywistości. To właśnie stało się głównym powodem odejścia od marksizmu. Jego rzekomo naukowa forma, która początkowo go pociągała, okazała się być zbyt ciasną i niewystarczającą. Marksizm przez pewien czas fascynował Franka od strony intelektualnej jako elegancki analityczny model ekonomii politycznej, lecz nie zawładnął osobowością rosyjskiego myśliciela na trwałe, ponieważ – jak wyznawał – jego serce znajdowało się daleko od niego. Rewolucja październikowa w Rosji ostatecznie rozwiązała jego młodzieńcze sympatie marksistowskie.

## BIBLIOGRAFIA

- Aliaiev, Gennadii, 2016, *Religious Foundations of Culture (The Controversy between Simon Frank and Simon Lurie on Vekhi)*, trans. V. Chernyshov, „Philosophy & Cosmology”, 16.
- Anderson, Paul B., 1927, *List do Siemiona Franka z 16.11.1927 r.*, “Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture”, S.L. Frank Papers, Box 1.
- Augustyn, Leszek, 2003, *Myślenie z wnętrza Objawienia. Studium filozofii Siemiona L. Franka*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Boll, M.M., 1970, *The Social and Political Philosophy of Semen L. Frank: A Study in Pre-Revolutionary 20<sup>th</sup> Century Russian Liberalism*, Ph.D.diss., University of Wisconsin.
- Eaton, Henry, 1980, *Marx and the Russians*, „Journal of the History of Ideas”, 1.
- Evlampiev, Igor, 2016, *Friedrich Nietzsche as a Christian Thinker (Philosophy of Nietzsche in the Context of Russian Religious Philosophy of the Nineteenth-Twentieth Centuries)*, [w:] A. Mrówczyński-Van Allen, T. Obolevitch, P. Rojek (eds.), *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*, Eugene, OR: Pickwick Publications 2016.
- Filipow, Borys, 1964, *List do Tatiany Frank z 23.02.1964 r.*, “Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture”, S.L. Frank Papers, Box 1.
- Flikke, Geir, 1994, *Democracy or Theocracy. Frank, Struve, Berdjaev, Bulgakov, and the 1905 Russian Revolution*, Oslo: Universitet i Oslo, Slavisk-baltisk avdeling.
- Frank, Semion, 1902, *List do P. Struve z 7/20.02.1902 r.*, „Путь. Международный философский журнал”, 1.
- Frank, Semion, 1927, *List do Piotra Struve z 16.09.1927 r.*, “Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture”, S.L. Frank Papers, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, Box 3.
- Frank, Siemion, 1935, *List do Georgija Fiedotowa z 25.03.1935 r.*, “Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture”, S.L. Frank Papers, Box 4.



- Frank, Siemion, 1948, *List do Mirry Lot-Borodinej z 23.01.1948 r.*, "Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture", S.L. Frank Papers, Box 2.
- Frank, Siemion, 1949, *List do Wiktora Franka z 6.04.1949 r.*, "Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture", S.L. Frank Papers, Box 5.
- Frank, Siemion, 1986, *Etyka nihilizmu. Przyczynek do światopoglądu moralnego inteligencji rosyjskiej*, [w:] *Drogowskazy. Zbiór rozpraw o inteligencji rosyjskiej*, przeł. PAJCAW, Warszawa: Przedświt 1986, ss. 108-126.
- Frank, Siemion, 2017a, *Lebendiges Abendland: Ursprung und Wesen des russischen Marxismus*, „Вопросы философии”, 6.
- Frank, Siemion, 2017b, *Marx und Pugatschow*, „Философский журнал”, 4.
- Grabar, Michel, 1996, *La renaissance de la philosophie religieuse en Russie au tournant du XXe siècle: de la crise de l'idéalisme au réalisme symboliste*, ANRT, Lille.
- Haimson, Leopold, 1967, *The Russian Marxists and the Origins of Bolshevism*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Kindersley, Richard, 1962, *The First Russian Revisionists. A Study of Legal Marxism*, Oxford: Clarendon Press.
- Konstantinow, Oleg, 1935, *List do S. Franka z 19.04.1935 r.*, "Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture", S.L. Frank Papers, Box 9.
- Lavrin, Janko, 1969, *A Note on Nietzsche and Dostoevsky*, „Russian Review”, 2.
- Mazurek, Sławomir, 2010, *O rzekomym i autentycznym dziedzictwie marksizmu w filozofii rosyjskiego renesansu*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 55.
- Mihajlov, Mihajlo, 1986, *The Great Catalyzer: Nietzsche and Russian Neo-Idealism*, [w:] B.C. Rosenthal (ed.), *Nietzsche in Russia*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Miroshnychenko, Vadim, 2011, *Na drodze do Bogoludzkiego uzasadnienia kultury: S.L. Frank a neokantyzm*, przeł. B. Czardybon, „Przegląd Filozoficzny”, 1.
- Modesto, Pietro, 1991, *Marxismo, morale, nihilismo: il pensiero di Semën Ljudogovič Frank*, [w:] A. dell'Asta (ed.), *La Critica al marxismo in Russia agli inizi del secolo*, Milano: Editoriale Jaca Book SpA.

- Obolevitch, Teresa, 2012, *W stronę ontologizmu. Ewolucja twórcza Siemiona Franka*, „Estetyka i Krytyka”, 3.
- Poole, Randall A., 1996, *Neo-idealist Philosophy in the Russian Liberation Movement: The Moscow Psychological Society and its Symposium, “Problems of Idealism”*, Washington: Kennan Institute for Advanced Russian Studies.
- Sawicki, Piotr, 1925, *List do Siemiona Franka z 12/25.08.1925 r.*, “Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture”, S.L. Frank Papers, Box 2.
- Schapiro, Leonard, 1977, *Marxism in Russia*, [w:] Shlomo Avineri (ed.), *Varieties of Marxism*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Schlögel, Karl (ed.), 1999, *Chronik russischen Lebens in Deutschland 1918-1941*, Berlin: Akademie Verlag.
- Stołowicz, Leonid, 2009, *Historia filozofii rosyjskiej. Podręcznik*, przeł. Bogusław Żyłko, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Swoboda, Philip J., 1992, , *The Philosophical Thought of S.L. Frank, 1902-1915: A Study of the Metaphysical Impulse in Early Twentieth-Century Russia*, Ph.D.diss., Columbia University.
- Swoboda, Ph.J., 1995, *Windelband's Influence on S.L. Frank*, „Studies in East European Thought”, 3/4.
- Walicki, Andrzej, 1994, *Russian Philosophers of the Silver Age as Critics of Marxism*, [w:] J.P. Scanlan (ed.), *Russian Thought after Communism. The Recovery of a Philosophical Heritage*, New York: M.E. Sharpe Inc., Amonk.
- Walicki, Andrzej, 2005, *Zarys myśli rosyjskiej od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Walicki, Andrzej, 2010, *Russian Marxism*, [w:] C.M. Hamburg, Randall A. Poole (eds.), *A History of Russian Philosophy. 1830-1930. Faith, Reason, and the Defence of Human Dignity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Аляев, Геннадий, 2015, *Семён Франк в Крыму*, [w:] М.В. Масаев (ред.), *Проблемы современного гуманитарного знания и крымский культурный ландшафт*, Ялта: ГПА КФУ им. В.И. Вернадского.
- Аляев, Геннадий, 2002, *Філософський універсум С.Л. Франка. Персоналістична метафізика всеєдності в контексті пошуків нової онтології*, Київ: Парапан.

- Богданов, Александр, 1901, *Из мира критических увлечений*, „Жизнь. Литературный, научный и политический журнал”, 3.
- Буббайер, Филипп, 2001, *С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа*, пер. Л.Ю. Пантиной, Москва: РОССПЭН.
- Веттер, Густав А., 1975, *Русская религиозная философия и марксизм*, [w:] Николай Полторацкий (ред.), *Русская религиозно-философская мысль*, Питтсбург: Отдел славянских языков и литератур Питтсбургского университета.
- Гайденко, Пиама, 2001, *Владимир Соловьев и философия Серебряного века*, Москва: Прогресс-Традиция.
- Глушков, В.А., 2008, *Ницше и Франк: социальная онтология ценностей*, [w:] В.А. Фриауф et al. (ред.), *Философское наследие С.Л. Франка и современность*, Саратов: Издательский центр Наука.
- Грецкий, М.Н., Федоровский, Н.Г., 2014, *Маркс в России*, [w:] М.А. Маслин (ред.), *Русская философия. Энциклопедия*, Москва: Книжный клуб книговек.
- Зак, Лев, 1956, *Семен Людвигович Франк – мой брат*, [w:] В.В. Зеньковский (ред.), *Сборник памяти Семена Людвиговича Франка*, Мюнхен.
- Замалеев, Александр, 2002, *Русский марксизм*, [w:] tenże, *Учебник русской политологии*, Санкт-Петербург: Летний сад.
- Колеров, Модест, 2002, *Сборник „Проблемы идеализма” (1902). История и контекст*, Москва: Три квадрата.
- Кудринский, Модест, 1993, *Архивная история сборника „Проблемы идеализма” (1902), „Вопросы философии”, 4.*
- Лозинский, Евгений, 1900, *Неокантианское течение в марксизме (К истории современных этических исканий)*, „Жизнь”, 12.
- Маслин, Михаил (ред.), 2001, *История русской философии*, Москва: Республика.
- Никулин, Станислав, 2009, *Система С.Л. Франка как синтез европейской и русской философской культуры*, [w:] Владимир Порус (ред.), *Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной европейской культуры*, Москва: ББИ.
- Оболевич, Тереза, 2017, *Семен Франк. Штрихи к портрету философа*, Москва: ББИ.
- Оболевич, Тереза, Цыганков, Александр, 2017, *Франк о русском*

- марксизме, „Вопросы философии”, 6.
- Плеханов, Георгий, 1901, *О книге С. Франка, „Заря”*, 2-3.
- Плотников, Николай, 2004, *С.Л. Франк в Берлинском университете (1899-1901)*, [w:] М.А. Колеров (ред.), *Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2003*, Москва: Модест Колеров.
- Сапов, В.В. (ред.) 1998, *Вехи: Pro et contra. Антология*, Санкт-Петербург: Издательство РХГИ.
- Стейла, Даниэла, 2010, *История и идеалы: значение некоторых неокантианских тем в спорах русских марксистов на рубеже XIX и XX веков*, пер. О. Вышегородцевой, [w:] И.Н. Грифцова, Н.А. Дмитриева (ред.), *Неокантианство русское и немецкое: между теорией познания и критикой культуры*, Москва: РОССПЭН.
- Стейла, Даниэла, 2013, *Наука и революция. Рецепция эмпириокритицизма в русской культуре (1877-1910)*, пер. О. Поповой, Москва: Академический проект.
- Струве, Глеб, 1954, *С.Л. Франк и П.Б. Струве: главные этапы их дружбы*, [w:] В.В. Зеньковский (ред.), *Сборник памяти Семена Людвиговича Франка*, Мюнхен.
- Струве, Петр, 2001, *Miscellanea. Характеристика Ницше как мыслителя и художника*, [w:] Ю.В. Синеокая (ред.), *Ницше: Pro et contra. Антология*, Санкт-Петербург: Издательство РХГИ.
- Сухоруков, В.В., 2009, *С.Л. Франк и „легальный марксизм”*, [w:] *Философия в эпоху постмодерна*, ред. В.Н. Финогентов, Орел: Картуш.
- Флоренский, Павел, 1905, *Переписка П.А. Флоренского и В.Ф. Эрн*, [w:] Н. Сухова, П. Хондзинский, А. Григорьев (ред.), *Русское богословие. Исследования и материалы*, Москва: Издательство ПСТГУ.
- Франк, Виктор, 1954, *Семен Людвигович Франк. 1877-1950*, [w:] В.В. Зеньковский (ред.), *Сборник памяти Семена Людвиговича Франка*, Мюнхен.
- Франк, Семен, 1908а, *Очерки по философии марксизма. Философский сборник. СПб., 1908, „Русская мысль”*, 5.
- Франк, Семен 1908б, *Н. Валентинов. Э. Мах и марксизм, „Русская мысль”*, 11.

- Франк, Семен 1908с, *Н. Валентинов. Философские построения марксизма. Кн. 1. Богданов А. Приключения одной философской школы. СПб., 1908. П. Юркевич. Материализм и критический реализм. СПб., 1908, „Русская мысль”, 12.*
- Франк, Семен 1910, *Философская распря в марксизме, „Русская мысль”, 5.*
- Франк, Семен 1965, *Введение, [w:] С. Франк (ред.), Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века. Антология, Washington – New York: Inter-Language Literary Associate.*
- Франк, Семен, 1898, *Психологическое направление в теории ценности, „Русское богатство”, 8.*
- Франк, Семен, 1900, *Теория ценности Маркса и ее значение, Санкт-Петербург: Типография и литография В.А. Тихонова.*
- Франк, Семен, 1926, *Основы марксизма, Берлин: Евразийское книгоиздательство.*
- Франк, Семен, 1928, *Материализм как мировоззрение, Paris: YMCA Press, Варшава: Издательство „Добро”.*
- Франк, Семен, 1930, *На юридическом факультете в 90-х гг., „Россия и славянство”, 61.*
- Франк, Семен, 1930-1931, *По ту сторону „правого” и „левого”, „Числа”, 4.*
- Франк, Семен, 1986, *Предсмертное. Воспоминания и мысли, „Вестник русского христианского движения”, 146.*
- Франк, Семен, 1996а, *Русская философия конца XIX и начала XX века, [w:] Семен Франк, Русское мировоззрение, Санкт-Петербург: Наука.*
- Франк, Семен, 1996б, *Большевизм и коммунизм как духовные явления, [w:] Семен Франк, Русское мировоззрение, Санкт-Петербург: Наука.*
- Франк, Семен, 1996с, *О свободной совести, [w:] Семен Франк, Русское мировоззрение, Санкт-Петербург: Наука.*
- Франк, Семен, 2000, *Фр. Ницше и этика „любви к дальнему”, [w:] Семен Франк, Сочинения, Минск: Харвест, Москва: АСТ.*
- Франк, Семен, 2001, *Воспоминания о П.Б. Струве, [w:] Семен Франк, Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания, Москва: Московская школа политических исследований.*
- Франк, Семен, 2006, *Дневник, [w:] Семен Франк, Саратовский*

TERESA OBOLEVITCH  
OD MARKSIZMU DO IDEALIZMU. TRANSFORMACJA RECEPCJI MARKSA W  
TWÓRCZOŚCI SIEMIONA FRANKA

*текст*, Издательство Саратов: Саратовского университета.  
Элен, Петер, 2012, *Семен Л. Франк: философ христианского  
гуманизма*, пер. О. Назаровой, Москва: Идея-Пресс.

## **ABSTRACT**

### **From Marxism to Idealism. The Transformation of Reception of Marx in the Creativity of Semen Frank**

This article is dedicated to the problem of philosophical development of famous Russian philosopher Semen Frank (1877-1950) at his early stage of creativity. To begin with, Frank shared the conception of so-called legal Marxism which was very popular in Russia in the end of the 20th century. Gradually, he gave up this view and started publishing at first on Neo-Kantian topics and, later on, as religious thinker. Nevertheless, Frank continued interest in Marxism, even if he criticized it.

**KEYWORDS:** Semen Frank, Marxism, political economy, „Landmarks”, Russian religious-philosophical renaissance

**SŁOWA KLUCZOWE:** Siemion Frank, marksizm, ekonomia polityczna, „Drogowskazy”, rosyjski renesans religijno-filozoficzny



**ANDRZEJ OSTROWSKI**

UNIwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

**SOCJALIZM JAKO HIPERTROFIA INDYWIDUALIZMU.  
LWA KARSAWINA RECEPCJA POGLĄDÓW  
KAROLA MARKSA NA PRZYKŁADZIE ROZWAŻAŃ  
NA TEMAT POSTĘPU**

**Dialektyczny bieg myśli**

Recepcja poglądów Marksa jest recepcją socjalizmu [Карсавин 1993 III, 291] określonego przez Karsawina mianem teorii, ale również systemu, także ideologii, a w odpowiednim kontekście rozumianego również jako ustrój społeczny. Pomimo tego, że utożsamienie poglądów Marksa z socjalizmem można uznać za błędne formalnie, to jednak jest ono podstawową przesłanką ustosunkowania się Karsawina zarówno do poglądów Marksa jak i do socjalizmu, nie wykluczając przy tym zagadnienia postępu. Karsawin rozpatrywał socjalizm utożsamiony z poglądami Marksa nie tylko przy uwzględnieniu założeń teoretycznych, które obiegowo przypisywano Marksowi, ale również przy uwzględnieniu wyników swoich obserwacji i przemyśleń na temat skutków wdrażania w życie przez władze bolszewickie nowego porządku społecznego. Ważny jest czas historyczny, w którym Karsawin dokonywał tych obserwacji. Uwagę koncentruję na okresie bezpośrednio porewolucyjnym, w którym nowy porządek był dopiero wprowadzany. W tym czasie zmiany w stosunku do starego porządku były dokonywane bardzo gwałtownie we wszystkich dziedzinach życia. Karsawin, podobnie jak wielu mu współczesnych, był świadkiem tych zmian, przy czym, ze względu na wykształcenie, krytycyzm, zdolności analityczne, doświadczenie itp., ocenę tego, co „nowe” wypracowywał na drodze



konfrontacji różnych opinii i stanowisk oraz własnych rozważań.

Cezurą czasową interesującego mnie okresu porewolucyjnego jest rok 1922, w którym nastąpiła wielka emigracja inteligencji rosyjskiej. Karsawin przestał być naocznym świadkiem wprowadzania nowego porządku społecznego, ale nie przestał interesować się sprawami Rosji [Хоружий 1993, 7] i już w następnym roku opublikował za granicą kilka rozpraw, w których odniósł się do poglądów Marksa, zatem również do utożsamionego z nimi socjalizmu. Zwracam uwagę na okres porewolucyjny do roku 1922, ponieważ można założyć, że w tym czasie, pomimo trudności i ograniczeń wynikających z tworzenia przez bolszewików nowego państwa, Karsawin dokonywał swoich obserwacji i przemyśleń w miarę swobodnie, jeszcze bez presji, jaką nowy porządek może wywrzeć na stan mentalny obserwatora. W przypadku Karsawina jest to ważna przesłanka, ponieważ później, z powodu „konieczności historycznej” przyszło mu spędzić resztę życia w sowieckim łagrze.

W sposób wybiórczy odnoszę się również do formy wypowiedzi filozoficznej Karsawina, interesują mnie bowiem jego rozważania zawarte w dwóch rozprawach wydanych pod wspólnym tytułem *Диалогу (Dialogi, 1923)* oraz w rozprawie *О сомнении, науке и вере (O wątpieniu, nauce i wierze, 1923)*, która również została napisana w formie dialogu. Uwagę koncentruję na tekstach pisanych w tej formie nie tylko dlatego, że w XX wieku dialog był już przez filozofów rzadko stosowaną formą wypowiedzi, którą – chociażby z racji braku powszechnego zainteresowania – można byłoby uznać za niezwykle oryginalną i tym samym interesującą. Ważniejszą przesłanką zwrócenia uwagi na rozprawy Karsawina pisane w formie dialogu jest dyskurs, jaki prowadził on sam ze sobą. W ujęciu interpretacyjnym można przyjąć tezę, że odwoływał się do dialogicznego dyskursu wówczas, gdy nie miał wypracowanego stanowiska na interesujące go tematy, w tym na temat socjalizmu. Karsawin próbował natomiast ustosunkować się do nich poprzez konstatację, następnie konfrontację argumentów „za” i „przeciw”, ich analizę i wyprowadzenie wniosków.

Dialog jako sposób filozofowania nie chroni przed stronniczością w przedstawianiu omawianego stanowiska, argumentów oraz w prowadzeniu wywodu, tym bardziej, że Karsawin w rozprawach dialogicznych wielokrotnie odwoływał się do już wcześniej wypracowanych przez siebie poglądów, traktując je jako przesłanki pomocnicze lub wręcz propozycję rozstrzygającą analizowany problem.

Przy zachowaniu przez filozofa krytycznej wobec siebie postawy, któremu chodzi o poznawcze podejście do danego zagadnienia, który dąży do – jak powiedziała by sam Karsawin – poznania prawdy, można jednak założyć, że jest to sposób na osiągnięcie dobrych rezultatów w sensie prawidłowego rozpoznania zagadnienia, właściwego wskazania na przyczyny i wynikające z nich konsekwencje, wreszcie sformułowania adekwatnej oceny. Niemniej jednak uznanie, czy przy spełnieniu określonych warunków dialog jest dobrym sposobem na prawidłowe rozpoznanie zagadnienia oraz wypracowanie obiektywnej oceny na jego temat pozostawiam czytelnikowi.

W prowadzonym dyskursie Karsawin często przywoływał poglądy innych filozofów. Forma dialogu sprzyja bezpośredniej konfrontacji różnych stanowisk, ponieważ nie trzeba budować teoretycznego kontekstu, żeby dany pogląd wprowadzić do rozważań, przeanalizować go i wyprowadzić konkluzje. Wystarczy, że głos zabierze współrozmówca o określonej orientacji teoretycznej czy światopoglądowej i rozważania mogą zmienić kierunek, przejść na inny temat, nawet niespodziewanie zakończyć się. Karsawin do podjętych przez siebie prób wyrażenia myśli filozoficznej za pomocą formy dialogu podchodził różnie. W dwóch rozprawach wydanych pod wspólnym tytułem *Диалоги* rozpoczął rozważania bez żadnego wyjaśnienia, natomiast w rozprawie *О сомнении, науке и вере* zaczął od wprowadzenia, w którym usprawiedliwił się przed czytelnikiem z tej formy wypowiedzi [Карсавин 1993 III, 288 i n.]. W jego przekonaniu za formą dialogu przemawia, między innymi to, że „Jest szczególnie «dialektyczny» bieg myśli, który może wyrazić się tylko w rozmowie i nie inaczej” [Карсавин 1993 III, 290].

„Dialektyczny bieg myśli” w odniesieniu do socjalizmu, bez względu na to, czy jest on rozumiany jako teoria, system, czy doktryna ideologiczna, ale również w odniesieniu do porządku społecznego utożsamionego także z socjalizmem – tym razem rozumianym jako ustrój społeczny – pełni rolę symboliczną. Przywołana za Heglem zasada dialektyki w przypadku socjalizmu jest bowiem uniwersalną zasadą, za której pomocą wyjaśniano, między innymi, konieczność historyczną wprowadzania nowego porządku.

Autorskie rozważania, których celem jest przedstawienie dokonanej przez Karsawina recepcji poglądów Marksa (socjalizmu) oraz zwrócenie uwagi na wynikające z tego konsekwencje teoretyczne

zawęzam do wybranych aspektów tytułowych zagadnień postępu i socjalizmu – w przypadku tego ostatniego, pomimo utożsamienia poglądów Marksa z socjalizmem piszę za Karsawinem raz o poglądach Marksa, innym razem o socjalizmie. Ze względu na przyjętą przez Karsawina dialektyczną formę wypowiedzi wykorzystuję adekwatny „dialektyczny sposób” przedstawienia stanowisk reprezentowanych zarówno przez literackie postaci, jak i samego Karsawina – w tym drugim przypadku, często dodając autorski komentarz, przechodzę na metapoziom dyskusji o postępie i socjalizmie. „Dialektyczny sposób” polega na zestawianiu z sobą poszczególnych wypowiedzi, następnie wyprowadzeniu konkluzji, które stanowią przesłanki formułowania autorskich uwag i wniosków.

### **Idole teatru, czyli rozpisanie ról**

Karsawin w rozprawach dialogicznych dyskutuje zarówno sam ze sobą, wcielając się w różne postaci, jak i z wybranymi stanowiskami filozoficznymi. Na przykład w dialogu: *Об основных свойствах русского народа и царственном единстве добродетелей* (*O podstawowych cechach narodu rosyjskiego i wspaniałej jedności cnót* – dalej: *Dialog I*) wciela się w samego siebie jako postać Autora, którego dzieło *Saligia* (1919) jest przedmiotem dyskusji. W tym samym dialogu znamienne rolę odgrywa również postać Profesora, który jest zdeklarowanym sceptykiem, Karsawin podkreśla nawet, że czytelnik ma do czynienia z „zatwardziałym sceptykiem” [Карсавин 1993 I, 217]. Przy tej okazji Karsawin wyróżnia dwa formalne aspekty rozważań, bez względu na to, co jest ich przedmiotem: treść i formę. Akcentuje przy tym, że Profesor (sceptyk) prowadzi rozważania uwzględniając tylko aspekt formy. Wprowadzone rozróżnienie na treść i formę umożliwia sceptykowi zabieranie głosu w dyskusji, ponieważ w przeciwnym wypadku musiałby konsekwentnie milczeć – tak przynajmniej wynika to z klasycznie pojętego sceptycyzmu, według którego przy znanych sposobach poznania (zmysłowego, rozumowego, intuicyjnego) nie ma możliwości zdobycia wiedzy pewnej.

W *Dialogu I*, pomimo tego że ciężar rozmowy przejmuje Profesor (sceptyk) oraz Autor, trzecią postacią jest Przyjaciel z emigracji. Jego stanowisko jest „zewnątrznym” punktem odniesienia do prowadzonej przez Profesora (sceptyk) i Autora dyskusji.

W dialogu: *О сомнении, науке и вере* (*O wątpieniu, nauce i wierze*

– dalej: *Dialog III*) także występują trzy postaci, przy czym Karsawin zastosował inną formułę. Tekst podzielił na trzy części, a główną, wiodącą rolę przypisał Ojcowi (starzec). W pierwszej części tekstu rozmowę prowadzi Ojciec z Komsomołcem (komunista), natomiast w drugiej i trzeciej Ojciec z Nauczycielem (sceptyk). Rezygnacja z jednoczesnego uczestnictwa w rozmowie trzech współrozmówców sprawia, że wywód jest spójny, prowadzony do „końca”, ponieważ nie jest przerywany wtrąconymi uwagami przez trzecią osobę.

W dialogu: *O npo3pence u coцuиaлизme (O postępie i socjalizmie – dalej: Dialog II)*, który jest właściwym przedmiotem autorskich rozważań również występują trzy postaci, tym razem są to: Inteligent, Sceptyk i Filozof. Poczynione uwagi odnośnie do *dialektycznego biegu myśli* oraz role, jakie Karsawin rozpiisał dla aktorów *Dialogu II* są przesłankami tezy, że dyskusja prowadzona jest w oparciu o zasadę dialektycznej triady Hegla.

Inteligent, głosząc poglądy na temat postępu, prowadzi rozważania na poziomie ogólnym, często odwołuje się do zdroworozsądkowego ujęcia, ale abstrahuje przy tym od obserwowalnej rzeczywistości. Zajmowanym przez siebie stanowiskiem uosabia pierwszy element triady – tezę.

Druga postać dialogu, to Sceptyk. Wykorzystuje on niedomówienia Inteligenta, wykazuje błędy, sprowadza rzecz do absurdu, ostatecznie na różne sposoby neguje jego pogląd o postępie, często odwołując się do przykładów zaczerpniętych z obserwowalnej rzeczywistości. Sceptyk, wyrażając przeciwstawne poglądy wobec Inteligenta, swoim negatywnym stanowiskiem, które wbrew temu czego po sceptyku można byłoby oczekiwać nie jest negacją dla samej negacji tylko pozytywną kontrpropozycją, uosabia z kolei drugi element triady – antytezę.

Filozof, podobnie jak Sceptyk, również odrzuca pogląd Inteligenta o postępie, ale stanowiska Sceptyka nie podziela, w uzasadnieniu odwołuje się do innych przesłanek i – co jest niezwykle istotne – potrafi wyjaśnić z czego bierze się złudzenie postępu, o którym z wielkim optymizmem mówi Inteligent. Filozof w ostatecznym uzasadnieniu swojego stanowiska odwołuje się do filozofii wszechjedności – jest to oryginalny system Karsawina, wypracowany przy inspiracji idealistycznymi stanowiskami filozofii zachodnioeuropejskiej oraz rosyjskiej. Końcowy wywód Filozofa – pomijając merytorycznie nic nie

wnoszącą wypowiedź Sceptyka – kończy *Dialog II* i prowadzone rozważania na temat postępu. Stanowisko zajmowane przez Filozofa jest zatem uosobieniem trzeciego elementu triady – syntezy.

Pomimo prowadzenia dyskusji w oparciu o zasadę dialektycznej triady Hegla, rozpisanie przez Karsawina ról postaciom występującym w *Dialogu II* stanowi przesłankę tezy, że nie uznawał on poglądów Marksa za filozoficzne; to samo dotyczy również sceptycyzmu. Można co najwyżej powiedzieć, że traktował je jako stanowiska quasi filozoficzne, które biorą udział w filozoficznej dyspucie prowadzonej na wzór „konfrontacji teatralnych”. W ujęciu interpretacyjnym, w oparciu o przesłanki takie jak: dialog jako forma wypowiedzi filozoficznej, treść *Dialogu II*, rozpisanie ról, konfrontacja stanowisk, i – co najważniejsze – brak możliwości wypracowania przez dyskutujących consensusu w kwestii socjalizmu i postępu, można również przyjąć, że Karsawin ówczesne mu ścierające się stanowiska, poglądy, światopoglądy, itp. traktował tak samo, jak robił to F. Bacon – jako idole teatru, proponując zarazem czytelnikowi pod rozważenie własne, *sensu stricto* filozoficzne stanowisko.

### **Niezgodność określenia z określanym**

Pomimo tego, że rola Sceptyka została już omówiona (poglądy Sceptyka jako uosobienie antytezy), to dla zrozumienia zaproponowanych przez Karsawina rozstrzygnięć w kwestii socjalizmu i postępu ważne jest jeszcze zwrócenie uwagi na sceptycyzm jako stanowisko teoretyczne. W *Dialogu I* jedna z postaci – Autor, stwierdza:

Wątpienie – to nic innego, jak świadomość niezgodności określenia z określanym. Jeżeli moją myśl określa się w sensie obiektywnego bytu, to odczuwam niekompletność (...) tego określenia i wątpię w jego zgodność z samą moją myślą [Карсавин 1993 I, 229].

Zaproponowany sposób rozumienia sceptycyzmu Karsawin wyjaśnił na przykładzie wypowiedzianego imienia Boga; wypowiadający imię Boga ma świadomość, że wypowiedziane imię nie wyraża pełni Boskości. Karsawin nie mówił jednak już o tym, że aby mieć świadomość braku zgodności wypowiedzianego imienia z tym, do czego imię się odnosi, trzeba posiadać, między innymi, jakąś wiedzę na temat tego, do czego wypowiedziane imię się odnosi. Uwzględnienie wiedzy jako

niezbędnego warunku stwierdzenia braku zgodności między określeniem, a tym co jest określane dowodzi, że Karsawin nie odwoływał się jednak do klasycznego sposobu rozumienia sceptycyzmu. W *Dialogu II* chociaż nie pisał o tym wprost, podtrzymał zaproponowany przez siebie sposób rozumienia sceptycyzmu. Świadczy o tym szereg pozytywnych wypowiedzi Sceptyka, co oznacza, że posiada on jakąś wiedzę na temat: szeroko pojętej rzeczywistości, człowieka, uwarunkowań społecznych, itd. W oparciu o posiadaną wiedzę, Sceptyk wielokrotnie wyraża sprzeciw wobec tez stawianych przez Inteligenta, dostrzegając niezgodność określenia z określanym.

W ujęciu interpretacyjnym należy odnotować przynajmniej dwa poważne problemy jakie wynikają z przedstawionego sposobu rozumienia sceptycyzmu. Pierwszy polega na tym, że wbrew deklaracji Karsawina zawartej w *Dialogu I*, Sceptyk z *Dialogu II* w swych rozważaniach wykracza poza formę wypowiedzi. Karsawin w tej kwestii był więc niekonsekwentny. Drugi problem polega na tym, że Sceptyk Karsawina, w przeciwieństwie do przedstawiciela klasycznie pojętego sceptycyzmu, nie wykluczając przy tym możliwych do wyodrębnienia różnych jego odmian, nie dowodzi braku możliwości zdobycia wiedzy pewnej, na przykład na temat postępu, tylko próbuje przeforsować własne stanowisko, które jest zarazem przeciwstawne stanowisku Inteligenta.

Przyjęty przez Karsawina sposób rozumienia sceptycyzmu zakłada przynajmniej dwa elementy. Po pierwsze, dostępność do pełni bytu, lub jego części, do której odnosi się sąd; dostępność ta jest możliwa na przykład przez poznanie intuicyjne całości lub części bytu, przy czym wiedza jako rezultat takiego poznania nie musi być pełna, nie musi być całkowita. W przypadku posiadania wiedzy całkowitej stanowisko sceptycyzmu również jest możliwe, ponieważ jego istota sprowadza się do braku adekwatności między określeniem, a tym co jest określane, a nie do braku możliwości całkowitego poznania. Po drugie, zdolność dostrzeżenia nieadekwatności (różnicy) między określeniem a określanym. Żeby dostrzec taką nieadekwatność należy umieć porównać jedno z drugim. Ponadto, żeby stwierdzić nieadekwatność określenia z określanym trzeba wiedzieć czego szukać, trzeba już posiadać wiedzę na temat celu i sposobu jego osiągnięcia.

U Karsawina – w przeciwieństwie do sceptycyzmu klasycznego – aby być sceptykiem trzeba: po pierwsze, posiadać przynajmniej

fragmentaryczną wiedzę pewną na temat tego, co aktualnie jest określane (o czym aktualnie orzeka się); po drugie, mieć trudności ze sformułowaniem adekwatnych określeń w stosunku do tego, co jest określane; po trzecie, mieć świadomość różnicy między określanym a określeniem. Wymienione kryteria spełnione są nie tylko w *Dialogu II*. Wystarczy zwrócić uwagę na symptomatyczne role: w *Dialogu I* sceptykiem jest Profesor, natomiast w *Dialogu III* sceptykiem jest Nauczyciel – są to zatem przedstawiciele „profesji”, które wymagają posiadania dużego zasobu wiedzy.

### **Jaki socjalizm?**

*Dialog II* o postępie (progresie) i socjalizmie zaczyna się od stwierdzenia Inteligenta, że odejście od programu – z kontekstu rozważań wynika, że chodzi o program bolszewików – jest oczywiste, a tylko kwestią czasu jest to, żeby zacząć twórczą, konstruktywną pracę:

Wszystkie te deportacje inteligencji, pogromy uniwersytetów – to tylko ostatnie historyczne wysiłki niedającej się usprawiedliwić ideologii bolszewizmu. Ekonomia przewycięży ideologię. I ważne jest to, że w życiu ekonomicznym dokonał się zwrot. Wcześniej czy później on przywiedzie nas do lepszej przyszłości [Карсавин 1993 II, 250].

Inteligent nie jest bolszewikiem – wynika to nie tylko z postawionej tezy o schyłkowości ideologii bolszewików zawartej w cytowanej wypowiedzi. Kryterium zastosowanym przez Karsawina przy odróżnieniu socjalisty od bolszewika jest stanowisko w sprawie genezy społeczeństwa socjalistycznego. Według Inteligenta nie tworzy się ono, czy też mówiąc inaczej, nie organizuje się przy pomocy dekretów i rewolucji, ale jest efektem powolnej ewolucji, która jako proces zaczyna się od ustroju poprzedzającego, czyli kapitalizmu [Карсавин 1993 II, 251]. Inteligent odwołuje się przy tym do założenia jakim jest teza o konieczności historycznej postępu. Założenie to oparte jest na innym, bardziej fundamentalnym, że rozwój człowieka (rozwój rozumiany jest tu jako przejaw postępu) nigdy się nie zatrzyma, ponieważ postęp jako taki nie ma kresu. Inteligent, odcinając się od bolszewików, jest zatem zwolennikiem socjalizmu i wyrazicielem poglądów Marksa.

Sceptyk do kwestii konieczności historycznej wraca wielokrotnie, dopominając się od Inteligenta uzasadnienia. Robi to nie bez powodu,

ponieważ realia Rosji z początków XX wieku nie dają podstaw, żeby na poważnie tłumaczyć zachodzące zmiany społeczne poglądami Marksa, do którego mimo wszystko odwoływali się bolszewicy. Wiele z opisywanych przez niego koniecznych warunków zmian stosunków społecznych nie było bowiem spełnionych w ówczesnej Rosji.

Karsawin, żeby na poważnie podjąć rozważania na temat poglądów Marksa, między innymi na temat postępu i konieczności historycznej, wstępnie założył konieczność abstrahowania od działalności bolszewików i wynikających z tego realnych konsekwencji w postaci nowego ładu społecznego. Zrobił to wykorzystując postać Inteligenta, który opowiada się za stanowiskiem socjalizmu naukowego, przeciwstawiając go tym samym socjalizmowi bolszewików, określonego mianem „socjalizmu dekretowego”. Właściwym przedmiotem rozważań prowadzonych przez Inteligenta, chociaż bez wiedzy na temat socjalistycznej przyszłości, – co zarzuca mu Sceptyk – jest zatem socjalizm naukowy (poglądy Marksa), postęp i wynikający z niego przyszły porządek społeczny. Brak wiedzy o przyszłości oraz celu rozwijającego się społeczeństwa jest natomiast argumentem Sceptyka przeciwko tezie o postępie [Карсавин 1993 II, 251, 259].

Karsawin często powracał do kwestii socjalizmu dekretowego, co można uznać za chęć podkreślenia, z jednej strony, próby odcięcia się od socjalizmu dekretowego; z drugiej, że próba ta nie powiodła się. W trakcie prowadzonej dyskusji Sceptyk, po wysłuchaniu argumentów Inteligenta, ze względu na dostrzeżone analogie i przykłady działań bolszewików kilkakrotnie stwierdza, że zajmuje on stanowisko socjalizmu dekretowego. W odpowiedzi na taki zarzut Inteligent za każdym razem odpowiada podobnie. Przypomina Sceptykowi o wcześniejszych ustaleniach, że socjalizm za którym opowiada się nie jest socjalizmem dekretowym. Inteligent składa więc wielokrotnie tę samą deklarację, pomimo zgłaszanych przez Sceptyka zarzutów.

W rozumieniu Karsawina różnica między socjalizmem dekretowym a socjalizmem naukowym polega na tym, że pierwszy, kreuje aktualnie wprowadzany nowy ład społeczny dekretami, rezolucjami, hasłami, przemocą, rewolucją; drugi, projektuje (przewiduje) przyszły ład społeczny, odwołując się do obowiązujących w ekonomii i w rozwijającym się społeczeństwie zasad, prawidłowości, reguł. Tak rozumiane naukowe podejście wsparte jest teorią, która, między innymi, zakłada zasadę dialektyki oraz konieczność historyczną.



Karsawin podjął się analizy i oceny poglądów Marksa pośrednio, poprzez dokonaną – przede wszystkim przez Sceptyka – konstatację porewolucyjnego okresu oraz głoszony przez Inteligenta „projekt odbudowania się” normalnego życia społecznego, w którym szeroko pojęta ekonomika weźmie górę nad ideologią, bez względu na to jaka by ona nie była. Celowo używam zwrotu „projekt odbudowania się”, a nie „projekt odbudowy”, żeby podkreślić, że według Inteligenta postęp oraz towarzyszące mu procesy zmian są wpisane w konieczność historyczną.

Odrzucenie przez Karsawina ideologii bolszewickiej jest więc niezbędne, aby na poważnie i z sensem rozważyć nie tylko na temat poglądów Marksa, ale również na temat przyszłości, o której można mówić na ich podstawie; rozważyć o tym, co ewentualnie być może – o postępie i szczęściu ludzkości. W ujęciu interpretacyjnym zakładam, że przesłanką tych rozważań jest przyjęty przez Karsawina, a przypisany Inteligentowi następujący tok myślenia: jeżeli rozwój człowieka nigdy nie zatrzyma się, przynajmniej dopóty, dopóki człowiek jako taki żyje, i skoro wszystko co można było zniszczyć w szeroko pojętym życiu społecznym zostało już zniszczone, to dalszy rozwój może przynieść tylko same pozytywne konsekwencje, innymi słowy, dalej może być już tylko lepiej.

Dialektyczne myślenie, o którym Karsawin pisał wprost, tłumacząc się z wybranej przez siebie formy dialogu, jest zatem również argumentem za przyjęciem hipotezy o konieczności postępu. Dla Inteligenta, jako jednej z postaci *Dialogu II* jest to teza, natomiast dla Karsawina, jako autora *Dialogu II* była to tylko hipoteza, przyjęta na potrzeby rozważań w celu ustosunkowania się do poglądów Marksa.

### **Dyferencjacja społeczna**

Postawiona przez Inteligenta teza, że istnieje postęp wywołuje negatywną reakcję Sceptyka i Filozofa. Obaj ją odrzucają, ale każdy z nich robi to z innych powodów. Podjęta przez Inteligenta próba udowodnienia postawionej tezy w wyniku dyskusji doprowadza: po pierwsze, do podejmowania prób zdefiniowania postępu; po drugie, do wyodrębniania obszarów, w których postęp ten występuje lub ewentualnie wystąpi w przyszłości – przy rozpatrywaniu *Dialogu II* od strony formalnej można przyjąć, że są to dwa zasadnicze elementy jego budowy.

Zawężanie zakresu rozważań o postępie poprzez odrzucanie

kolejnych obszarów, w których z różnych powodów o postępie nie może być mowy ułatwia zadanie sformułowania jego definicji. Pierwotna propozycja sposobu rozumienia postępu, podobnie jak dalsze modyfikacje tego sposobu wprowadzane ze względu na przytaczane kontrargumenty, wychodzi od Inteligenta, który w uzasadnieniu – jak było to już wzmiankowane – powołuje się na przesłanki ekonomiczne i zasadę konieczności historycznej. Zakłada on również, że postęp jest nieskończony oraz, że rozwój ludzkości nigdy się nie zatrzyma. Zdaniem Inteligenta postęp jest możliwy w sferze życia społecznego i jego ustrojowej organizacji, w tym przypadku postęp polega na przejmowaniu przez następny ustrój tego, co w poprzednim było najlepsze i odrzucaniu, lub ewentualnie naprawie tego, co było złe oraz na wprowadzaniu nowych, przynoszących większe ogólne korzyści, rozwiązań [Карсавин 1993 II, 251].

Analiza treści *Dialogu II* daje podstawę do stwierdzenia, że Karsawin wykorzystuje tezę o przejmowaniu przez następny ustrój tego, co było najlepsze w poprzednim i uznaje ją za przesłankę wykazania na czym w ogóle polega istota socjalizmu. Wywód w tym kierunku rozpoczyna Sceptyk, który podejmuje temat dyktatury proletariatu i zwraca uwagę na to, że socjalizm cechuje „państwowy przymus”. Porównuje tę cechę z „indywidualną wolnością”, która jego zdaniem cechuje kapitalizm i następnie wyprowadza konkluzję, że socjalizm nie może być rozumiany w kategorii postępu, ponieważ nie tylko nie przejmuje tego, co najlepsze w kapitalizmie jako ustroju go poprzedzającym, ale wręcz neguje to, co w nim jest najlepsze – możliwość różnorodnego rozwoju osobowości [Карсавин 1993 II, 252].

W odpowiedzi Inteligent stawia zarzut, że stanowisko Sceptyka jest przykładem „burżuazyjnej psychologii”, i że zapomina on o „straszonym niwelowaniu ludzi”, o zabijaniu osobowości przez sposób organizacji kapitalistycznej produkcji, przez monotonię pracy, przez zniewolenie maszynami [Карсавин 1993 II, 252]. Jedną z przesłanek rozważań na temat socjalizmu jest zatem postawiona przez Inteligenta teza, że społeczeństwo socjalistyczne, w przeciwieństwie do kapitalistycznego wyeliminuje monotonna, zabijającą ducha indywidualności pracę.

Karsawin, czerpiąc z najlepszych wzorców rozpraw dialogicznych (Platon), ewidentnie ironizował na temat wprowadzanych przez bolszewików rozwiązań w organizacji życia społecznego, ukazując ich

absurdalność. W odpowiedzi na postawioną przez Inteligenta tezę o zabijaniu osobowości przez sposób organizacji kapitalistycznej produkcji Sceptyk zauważa, że antidotum na monotonną pracę w społeczeństwie socjalistycznym jest na przykład to, że profesor przez większość dnia będzie zajmował się sadzeniem kapusty lub będzie wykonywał inne, równie relaksujące i zabijające monotonię zajęcia; natomiast robotnik zatrudniony w fabryce, w celu urozmaicenia monotonnej pracy będzie dla odmiany prowadził wykłady i pisał książki [Карсавин 1993 II, 253]. Do Platona odwołuję się nie tylko ze względu na analogiczną formę wypowiedzi, która jest zarazem metodą w zbijaniu argumentów, ale również dlatego, że to właśnie Platon, tworząc projekt nowego porządku społecznego, ze względu na efektywność pracy i korzyści podkreślał konieczność podziału pracy i wprowadzenia specjalizacji [Platon 1990, 102 i n. (369 B i n.)].

Karsawin wykorzystał elementy ironiczne w celu stworzenia dla Sceptyka możliwości, aby mógł on zarzucić Inteligentowi, że ten, mówiąc o socjalizmie, sam nawiązuje do obserwowalnej rzeczywistości pomimo wcześniejszych deklaracji, że socjalizm naukowy nie ma nic wspólnego z porządkiem społecznym wprowadzanym przez bolszewików. Nie chodzi jednak tutaj o wykazanie, że porządek społeczny wprowadzany przez bolszewików jest urzeczywistnieniem socjalizmu naukowego – chociaż z kontekstu poruszanych w *Dialogu II* zagadnień i przedstawionych stanowisk można dojść do wniosku, że Karsawin pomimo poczynionych założeń na potrzeby prowadzonych rozważań tak właśnie uważał, co w konsekwencji prowadzi do deprecjacji socjalizmu naukowego ze względu na skrajnie negatywną ocenę tego porządku – lecz o wykazanie, że dyferencjacja społeczna pod względem wykonywanych czynności (zawodowych) jest konieczna w każdym ustroju, a jej konsekwencją jest wypaczenie osobowości i to w dodatku w takim samym stopniu, chociaż u każdego, ze względu na wykonywaną profesję, w innym kierunku. Innymi słowy, jak podkreśla Sceptyk *kalokagathia* jest niemożliwa [Карсавин 1993 II, 253].

Sceptyk wzmacnia tezę o konieczności dyferencjacji społecznej. Odwołuje się do szeroko pojętych korzyści, które wynikają z efektywnej pracy i podkreśla, że efektywność możliwa jest tylko przy specjalizacji w danej dziedzinie. Konkluduje, że z tego powodu, na przykład matematyk, nie powinien zajmować się czynnościami administracyjnymi. Sceptyk ponownie zatem nawiązuje do przykładów zaczerpniętych z

wprowadzanego przez bolszewików porządku społecznego. Dodaje przy tym, że w socjalizmie stopień zbiurokratyzowania życia będzie bardzo wysoki.

Rozbieżność stanowisk zajmowanych przez Inteligenta i Sceptyka wyjaśnia Filozof, który stwierdza, że Inteligent opiera swoje rozumowanie na teorii *tabula rasa* Arystotelesa oraz na materializmie, i dodaje przy tym, że jeżeli Inteligent ich nie odrzuci, to dalsza rozmowa na temat postępu jest pozbawiona sensu [Карсавин 1993 II, 254].

Przedstawiony przez Karsawina tok rozumowania na temat konieczności dyferencjacji społecznej oparty jest na założeniu, że człowiek może osiągnąć daną specjalizację tylko ze względu na naturalne, wrodzone zdolności i predyspozycje, które następnie można rozwinąć na drodze kształcenia i pracy indywidualnej, a nie wyłącznie poprzez społeczne ukształtowanie dowolnego osobnika. Zagadnienie dyferencjacji społecznej było dla Karsawina bardzo ważne, odwołał się do niego jeszcze raz przy wykorzystaniu stanowiska Inteligenta, który rozważając o socjalizmie stwierdza, że jego rozwój rozpatrywany w kategorii postępu warunkowanego ekonomiką i koniecznością historyczną doprowadzi do wyodrębnienia się różnych autonomicznych grup społecznych. Do tego zagadnienia powrócę w przedostatniej części artykułu, natomiast w podsumowaniu rozważań prowadzonych w tym punkcie można przyjąć, że Karsawin za wszelką cenę chciał wykazać, że dyferencjacja społeczna, bez względu na obowiązujący ustrój społeczny jest nieuchronna, a teoria, która zakłada tezę odwrotną jest po prostu błędna.

### **Kolektywizm, czyli indywidualizm**

Przynajmniej z trzech powodów szczególną uwagę trzeba zwrócić na kolejną postawioną przez Inteligenta tezę, że postęp polega na poprawie tego, co wadliwe z natury lub naprawie tego, co zepsute. Taki sposób rozumienia postępu, po pierwsze, wpisuje się w kontekst dziejowych, rewolucyjnych zmian w Rosji w pierwszych dwóch dekadach XX wieku. Po drugie, wynika z przywoływanego przez Sceptyka ideologicznego hasła umieszczonego na ścianie celi więziennej: „*Мы не мстим, а исправляем*” – („Nie mścimy się, lecz naprawiamy” [Карсавин 1993 II, 254]). Do tego hasła Karsawin nawiązuje również w *Dialogu III* [Карсавин 1993 III, 288]. Po trzecie, jest przesłanką do

zdefiniowania przez Karsawina istoty socjalizmu. W dalszych rozważaniach abstrahuję od kontekstu dziejowego.

Inteligent – o czym była już mowa – odcina się od urzeczywistniania nowego, postępowego ustroju, a tym samym nowego, lepszego społeczeństwa socjalistycznego poprzez ideologiczne hasła wypisane na ścianach w miejscach odosobnienia, czy też poprzez dekrety i rezolucje. Stwierdza natomiast, że ustrój ten urzeczywistni się sam w „nieubłaganym biegu procesu historycznego” [Карсавин 1993 II, 255].

Rozważania na temat dyferencjacji społecznej oraz teza o postępie i konieczności procesu historycznego tworzą teoretyczny kontekst do dalszej dyskusji, której zasadniczym przedmiotem jest tym razem zagadnienie równości społecznej, ale celem okazuje się być dookreślenie istoty socjalizmu. Punktem wyjścia jest postawiona przez Inteligenta teza o znaczeniu procesu historycznego dla równości. Jej uzasadnienia domaga się Sceptyk, który dodaje przy tym, że fakty przeczą tej tezie [Карсавин 1993 II, 255].

Sceptyk, mówiąc o faktach, powołuje się na osobę Inteligenta oraz na przedstawicieli szeroko pojętego socjalizmu i uważa ich za przykłady indywidualistów: H. Saint-Simona (1760-1825), K. Marksa, F. Lassalle'a (1825-1864). Podkreśla, że socjaliści są nie tylko indywidualistami do „szpiku kości”, ale również despotami, i dodatkowo przywołuje przykład W. Lenina (1870-1924) i L. Trockiego (1879-1940). Następnie stawia tezę: „Sam system socjalizmu – w najwyższym stopniu jest teorią indywidualistyczną (...)” [Карсавин 1993 II, 255].

Warte podkreślenia jest to, że Sceptyk, stawiając tę tezę, od razu zastrzega, że nie wypowiada się na temat tego, czy jest to teoria prawdziwa, czy fałszywa; genialna, czy nieudolna. W odpowiedzi na postawioną przez Sceptyka tezę Inteligent zauważa, że system Marksa jest indywidualny ze względu na jego autorstwo, ale ze względu na treść jest kolektywistyczny:

„Jego indywidualny system wyraża ideał kolektywności, klasy” [Карсавин 1993 II, 256].

Sceptyk jednak stanowczo oponuje i twierdzi, – co prawda bez szczegółowego wyjaśnienia – że klasa to również indywidualność, dodając przy tym, że socjalizm nie jest nauką mas. Sceptyk pomimo protestów Inteligenta podtrzymuje stanowisko, że socjalizm jest systemem inteligenckim wymyślonym przez inteligenta-indywidualistę,

czyli ma swojego indywidualnego autora i dlatego nie można mówić o jego kolektywnym charakterze.

Do dyskusji włącza się Filozof i wypowiada najważniejszą dla całego *Dialogu II* tezę:

„I ja całkowicie zgadzam się z tym, że socjalizm, będąc hipertrofią indywidualizmu, odrzuca indywidualność” [Карсавин 1993 II, 257].

Sceptyk, mając wsparcie w Filozofie, wzmacnia swoje stanowisko poprzez powtórzenie:

„Socjalizm, jako teoria, jest indywidualnym, indywidualistycznym i, powtarzam, inteligentnym systemem” [Карсавин 1993 II, 257].

Inteligent z takim sposobem myślenia nie może się zgodzić, trudno mu jednak odmówić racji Filozofowi, że Marks, podobnie jak inni autorzy ideologii, systemów, stanowisk itd., był indywiduum, wybitną jednostką. Niemniej jednak w obronie swojego stanowiska ponownie stwierdza, że pomimo tego, iż Marks był indywiduum, to jego myślenie jest socjalistyczne, kolektywistyczne.

Karsawin w ten sposób doprowadził rozważania mające na celu wykazanie istoty socjalizmu do końca. Przeciwstawił dwa sposoby myślenia o socjalizmie, a kwestię rozstrzygnięcia pozostawił czytelnikowi. Zdaniem Karsawina istota socjalizmu to hipertrofia indywidualizmu – co to jednak znaczy? Hipertrofia indywidualizmu polega na tym, że indywiduum, głosząc hasła wspólnotowe, narzuca swoją wolę innym, tym samym przejmuje nad nimi kontrolę. Sceptyk nie bez powodu nie widzi w tej kwestii różnicy między socjalizmem, oligarchią, czy tyranią – w każdym przypadku jest ktoś, kto panuje nad rzeszą „pozbawionych praw niewolników”. Z kontekstu rozważań Karsawina wynika, że narzucanie przez indywiduum woli innym powinno być rozpatrzone w kategorii zwyrodnienia indywidualizmu – hipertrofia jest bowiem jednostką chorobową, oznacza nienaturalny przerost. Indywidualizm wyrodnieje, stając się ostatecznie czymś, co można określić mianem hiperindywidualizmu, czego konsekwencją jest pełne wykluczenie indywidualizmu innych, łącznie z pozornym wykluczeniem indywidualizmu własnego. Ważne jest to, że w przypadku indywidualizmu własnego jest to wykluczenie pozorne. Pomimo tego, że cały proces wykluczenia indywidualizmu zachodzi w imię wspólnoty, to realizacja celu wspólnotowego nie likwiduje jednak indywidualizmu własnego, w tym przypadku – hiperindywidualizmu, ponieważ przebiega ona zgodnie z postulatem indywiduum. W ten sposób

hiperindywidualizm zostaje ukryty, natomiast w ujęciu interpretacyjnym wspólnotowy cel może być uznany za usprawiedliwienie hiperindywidualizmu własnego wykluczającego indywidualizm innych.

W uproszczeniu można byłoby powiedzieć, że istota socjalizmu, który zakłada kolektywizm, wyraża się zatem w jego zaprzeczeniu – indywidualizmie. Karsawin nie zadowolili się jednak prostą formułą: kolektywizm jest indywidualizmem. Mówił o hipertrofii, więc odróżniał indywidualizm jako istotę kapitalizmu, od indywidualizmu zwyrodniałego (wynaturzonego) jako istoty socjalizmu. W efekcie tego rozróżnienia powstaje interesująca zależność, o której Karsawin nie wspomniał, ale która bezpośrednio nawiązuje do analizowanej już tezy o postępie, przy założeniu, że postęp polega na przejmowaniu przez następny ustrój tego, co było najlepsze w poprzednim. Jeżeli socjalizm jest hipertrofią indywidualizmu, a indywidualizm jest istotą kapitalizmu, to w konsekwencji socjalizm powinien być rozumiany nie jako ustrój, który przejmuje to, co było najlepsze w poprzednim, tylko to, co było w nim najgorsze. Konkluzja ta nie przeczy, co prawda temu, że są podstawy aby mówić o postępie w ogóle, ale z pewnością neguje tezę, że socjalizm jest przykładem postępu – również wówczas, gdy postęp w odniesieniu do socjalizmu będzie rozumiany jako poprawa (naprawa) tego, co gorsze (zepsute). Konsekwentnie trzymając się sposobu rozumienia hipertrofii można nawet postawić tezę, że socjalizm jest przykładem regresu, ponieważ w swojej istocie jest wynaturzoną formą kapitalizmu.

Z przeprowadzonych przez Karsawina rozważań wynika jeszcze jedna bardzo ważna konsekwencja, którą należy odnotować. Postawiona przez niego teza: socjalizm jest hipertrofią indywidualizmu – stanowi przesłankę stwierdzenia, że istota indywidualizmu polega, między innymi, na poszanowaniu indywidualizmu innych, nie wykluczając przy tym indywidualizmu własnego.

Teza, że socjalizm jest hipertrofią indywidualizmu może być z jednej strony uznana za oryginalną, ale z drugiej jest tezą na tyle uniwersalną, że nie oddaje jednak istoty socjalizmu bez względu na to, czy jest mowa o socjalizmie utopijnym, dekretowym, czy też naukowym. Równie dobrze może być bowiem odniesiona do każdej ideologii, stanowiska, teorii, które: po pierwsze, mają swojego jednego autora; po drugie, uwzględniają kwestie społeczne i wykazują w jaki sposób inni muszą żyć.

### **Najwyższe szczęście, czyli postulat wiary w postęp**

Sceptyk, abstrahując od dotychczas omawianego sposobu rozumienia socjalizmu, w dalszej części dyskusji twierdzi, że socjalizm rosyjski nie wiele różni się od niemieckiego. W uzasadnieniu powołuje się na E. Bernsteina (1850-1932) i dodaje, że błąd bolszewików polegał na tym, że się pospieszyli. Karsawin zasugerował zatem, że socjalizm został wprowadzony za wcześnie, na siłę, co z kolei przekreśla tezę Inteligenta o konieczności historycznej. Uogólniając ten zarzut można stwierdzić, że Marks był w błędzie przepowiadając socjalizm i uzasadniając to koniecznością historyczną, skoro nowy ustrój społeczny został urzeczywistniony w czasie i warunkach do tego nieodpowiednich.

Wbrew tezie Sceptyka, a na usprawiedliwienie Marksa można założyć, że socjalizm, o którym mówił ma jednak niewiele wspólnego z socjalizmem rosyjskim. Szereg rozwiązań wprowadzonych przez bolszewików nie ma bowiem odniesienia do poglądów Marksa. Zagadnienie to tylko sygnalizuję, ponieważ jego analiza wykracza poza tytułowy zakres tematyczny, tym bardziej, że sam Karsawin mimo wszystko utożsamiał socjalizm rosyjski z poglądami Marksa.

Powołanie się przez Sceptyka na Bernsteina miało na celu wykazanie, że proces historyczny warunkowany koniecznością historyczną jest przez Inteligenta nie tyle niedowiedziony, co nie do udowodnienia. Inteligent podtrzymuje jednak swoje stanowisko i w uzasadnieniu odwołuje się do szeroko pojętego życia, w którym zachodzą konieczne zmiany, a tendencja tych zmian, rozwój różnych aspektów życia prowadzi do społeczeństwa socjalistycznego. Zdaniem Sceptyka natomiast żadna teoria nie może wykazać, że zmiany te w sposób konieczny doprowadzą do społeczeństwa socjalistycznego [Карсавин 1993 II, 258-260].

Inteligent, po wysłuchaniu argumentacji Sceptyka w końcu konstatuje, że nie może przedstawić ścisłych dowodów uzasadniających tezę, że obserwowalne zmiany w życiu doprowadzą do społeczeństwa socjalistycznego i ostatecznie powołuje się na prawdopodobieństwo zajścia takiego scenariusza. Sceptyk, uwzględniając tezę o naukowym podejściu do omawianych zagadnień, odrzuca jednak argumentację Inteligenta opartą na prawdopodobieństwie. W uzasadnieniu stwierdza,



że nie można opierać się na prawdopodobieństwie, kiedy w grę wchodzi życie milionów ludzkich istnień. Dodaje również z emfazą:

Twierdzą jeszcze, że w imię hipotezy nie wolno wypaczać tego, co istnieje, niszczyć, zabijać ludzi. To niedorzeczne i niemoralne [Карсавин 1993 II, 262].

W dyskusji pojawia się zatem nowy rodzaj argumentacji. Odwołanie się przez Sceptyka do moralności nie służy jednak wyłącznie podważeniu tezy Inteligenta, lecz jest także przesłanką do zaproponowania – jak przystało na sceptycyzm w rozumieniu Karsawina – pozytywnego rozwiązania. Alternatywą dla krytykowanego socjalizmu jest stanowisko, które wyraża się w haśle: *carpe diem!* [Карсавин 1993 II, 263]. Sceptyk nie proponuje zatem nic oryginalnego, odwołuje się bowiem do klasycznego stanowiska cyrenaizmu (ewentualnie epikureizmu – Karsawin nie wymienił ich z nazwy). Warto jednak zwrócić uwagę na uniwersalność propozycji Sceptyka. Pomimo tego, że przedmiotem dyskusji jest tylko postęp i socjalizm, to szeroko pojęta postawa życiowa wynikająca z akceptacji hasła *carpe diem* może być alternatywą również dla innych systemów, ustrojów, ideologii wyznaczających porządek społeczny i ograniczających wolność człowieka.

Sceptyk po wykazaniu, że o urzeczywistnieniu socjalizmu nie można twierdzić ani w oparciu o konieczność historyczną, ani w oparciu o prawdopodobieństwo, ani również ze względów moralnych mówi już wprost nie o teorii socjalistycznej, lecz o ideologii:

„Ideologia socjalistyczna nie jest niczym innym, jak jednym z rodzajów ideologii inteligenckiej” [Карсавин 1993 II, 263].

W tej kwestii wtóruje mu Filozof:

Można powiedzieć więcej. – Ideologia socjalistyczna, właśnie w formie marksistowskiego komunistyczno-materialistycznego jej rozumienia, okazuje się psychologicznie i logicznie nieuchronnym zakończeniem tej ideologii, która uwidacznia się w pozytywnym ideale postępu. Wiara w postęp (...) opiera się na mechanicznym, to znaczy ostatecznie na materialistycznym rozumieniu społeczeństwa i człowieka [Карсавин 1993 II, 263].

Dyskusja na temat postępu nie kończy się jednak na tej konstatacji. Inteligenta nie zraża zarówno to, że nie jest w stanie

odeprzeć zarzutów, jak i to, że nie ma już podstaw, aby w odniesieniu do socjalizmu mówić o teorii naukowej, tym bardziej, że Sceptyk nie pozostawia co do tego żadnych złudzeń – ostatecznie stwierdza bowiem, że pojęcie postępu jest subiektywne [Карсавин 1993 II, 264]. W wyniku dyskusji i stawianych zarówno przez Sceptyka jak i Filozofa argumentów Inteligent modyfikuje definicję postępu i proponuje rozumieć go następująco:

Postęp jest rozwojem, w którym obserwuje się zwiększenie wszelkiego rodzaju dóbr i rozkoszowania się nimi na równi z pomniejszeniem cierpień, związanych z niedostępnością tych dóbr [Карсавин 1993 II, 264].

Sceptyk nie zadowala się jednak taką modyfikacją i zauważa, że: cierpienie, rozkosz i dobro to również subiektywne pojęcia. W uzasadnieniu odwołuje się do relatywizmu i stwierdza, że to co dzisiaj ukazuje się jako dobro, sto lat temu było rozumiane jako zło, i odwrotnie [Карсавин 1993 II, 264]. W ujęciu interpretacyjnym ponownie trzeba podkreślić uniwersalność tej uwagi, ponieważ subiektywizm i relatywizm odnosi się również do zagadnienia powiększania dóbr materialnych oraz korzystania z nich.

Wobec kolejnych kontrargumentów Inteligent proponuje inne, tym razem – jak to podkreśla – „bardziej obiektywne” rozumienie postępu: jako zwiększanie się stopnia złożoności (skomplikowania) życia, jako jego dyferencjację [Карсавин 1993 II, 265]. Sceptyk w odpowiedzi na taką propozycję rozumienia postępu stwierdza ironicznie, że w ten sposób rozkład trupa też trzeba rozpatrywać w kategoriach postępu. Inteligent nie daje jednak za wygraną i precyzuje swoją wypowiedź. Dodaje, że chodzi mu o postęp rozumiany jako rozwój ku harmonicznemu wzrostowi różnorodności i złożoności życia. Taki sposób rozumienia postępu przenosi następnie na całokształt życia ludzkości:

Jej postęp zawiera się w rozwarstwieniu społeczeństwa na grupy, w indywidualizacji każdej z nich i wzroście ich wzajemnego oddziaływania [Карсавин 1993 II, 265].

Karsawin powrócił do zagadnienia dyferencjacji nie tylko po to, żeby podkreślić jego ważność, zrobił to również w celu wykazania wewnętrznej sprzeczności socjalizmu. Sceptyk zauważa bowiem, że

Inteligent, głosząc takie stanowisko, przeczy nie tylko sam sobie, ale przeczy również podstawowym założeniom socjalizmu, które mówią, między innymi, o równości i bezklasowości społeczeństwa. Społeczeństwo socjalistyczne, w porównaniu do kapitalistycznego, ma być proste i jednorodne, w którym nie będzie żadnego indywidualizmu i różnorodności. Natomiast zgodnie z przewidywaniami i oczekiwaniami Inteligenta rozwój społeczeństwa socjalistycznego doprowadzi do całkowicie odmiennych skutków. Sceptyk dodaje również, że pojęcie rozwoju nie ma zastosowania do świata przyrody, lecz do człowieka i wytworzonego przez niego świata, dlatego, podobnie jak w przypadku postępu, jest pojęciem subiektywnym.

W podsumowaniu dotychczas przeprowadzonej dyskusji Sceptyk podkreśla, że pojęcie postępu, jego znaczenie było przez współmówców rozważane w oparciu o potrzeby ludzkiej natury:

„Nazywamy postępem dyferencjację, ilościowy i jakościowy wzrost potrzeb, następnie – wzrost ich zaspokajania i zadowolenia. (...) Krótko mówiąc, postępek jest najwyższym szczęściem (czyli dobrem) największej liczby ludzi [Карсавин 1993 II, 266-267].

Na dokonaną przez Sceptyka konstatację reaguje Filozof i zarzuca mu zbytne akcentowanie hedonizmu przy rozpatrywaniu zagadnienia postępu, podczas gdy powinien on być również rozpatrywany w kategoriach moralności [Карсавин 1993 II, 267]. Zarzut może wydać się zaskakujący, ponieważ Sceptyk w uzasadnieniu swojego stanowiska odwołuje się przecież do dziedziny moralności. Z przebiegu dalszej dyskusji wynika jednak, że uwaga Filozofa ma tylko charakter retoryczny, ponieważ wykazuje on ostatecznie, że postępek w dziedzinie moralności jest niemożliwy. Uzasadnienie oparte jest na założeniu, że taki postępek powinien polegać na rozszerzeniu rozumienia moralności na wszystkie aspekty życia w poznaniu ideału moralnego, zarówno pod względem formy jak i pod względem treści życia. Natomiast we wszelkim przejawie moralności – zdaniem Filozofa – znajduje się już nieprzemijająca, absolutna i niepowtarzalna wartość [Карсавин 1993 II, 269]. Jest to również wartość niezmienna i dlatego w przypadku moralności nie można mówić ani o rozwoju, ani o postępie. W celu właściwego zrozumienia stanowiska Filozofa w kwestii moralności ważna jest jeszcze następująca wypowiedź:

Pod niektórymi względami współczesna moralna świadomość jest wyższa od świadomości moralnej wcześniejszych i późniejszych epok, pod innymi – niższa [Карсавин 1993 II, 269].

Karsawin wbrew pozorom nie relatywizował jednak moralności, tylko wprowadza różnorodny stopień świadomości moralnej. Wzrost lub spadek świadomości nie jest równomierny w tym sensie, że z epoki na epokę jest on coraz większy lub mniejszy. Ze względu na różnorodność stopnia świadomości w poszczególnych epokach oraz absolutną i niepowtarzalną wartość we wszelkim przejawie moralności tym bardziej nie można mówić ani o rozwoju, ani o postępie w dziedzinie moralności. Konsekwentnie nie można również mówić o regresie. W ujęciu interpretacyjnym pojawia się jednak ważne pytanie, na które w analizowanych *Dialogach* nie ma odpowiedzi: od czego zależy stopień świadomości?

Dyskusja na temat postępu uwzględnia również ważne dla Karsawina zagadnienie kultury. W przeciwieństwie do Sceptyka, Inteligent twierdzi, że kultura obejmuje całość życia. Wobec takiego sposobu rozumienia kultury Sceptyk odpowiada:

Moja teza – rozkwit jednej strony kultury towarzyszy upadkowi innych [Карсавин 1993 II, 274].

Postawiona przez Sceptyka teza jest punktem wyjścia dalszych rozważań na temat postępu w kulturze, ale tym razem w odniesieniu do religii, filozofii, nauki oraz techniki. W tej części dyskusji prym wiedzie Filozof wykazując, że w żadnej z wymienionych dziedzin nie można mówić o postępie. W podsumowaniu Inteligent podkreśla, że rozumowanie Sceptyka i Filozofa przeciwko postępowi sprowadza się do tezy, że rozwój jednego zawsze odbywa się kosztem upadku drugiego, dlatego ich zdaniem nie można mówić o postępie. Dodaje przy tym, że takiego sposobu rozumowania nie można prowadzić w nieskończoność, i że w końcu dojdzie się do pierwotnego, niepodzielnego elementu, do pierwotnego ruchu. Podkreśla również, że jeżeli w odniesieniu do tego elementu nie można mówić o postępie, to z pewnością jest on podstawą do rozwoju czegoś, co w kategorii postępu może być już rozpatrywane. Wobec negatywnego stanowiska Sceptyka i Filozofa, Inteligent przyjmuje nowe, które jednak trudno jest już określić mianem

naukowego, ponieważ odwołuje się on do wiary w postęp. Zdaniem Inteligenta „...wiara w postęp jest czymś w rodzaju postulatów rozumu praktycznego” [Карсавин 1993 II, 278]. W uzasadnieniu Inteligent mówi o obserwowalnym fakcie przyrostu czegoś, np. przyrostu dóbr, i stawia pytanie: jak można wobec tego faktu przyrostu odrzucać ideę postępu? W odpowiedzi Sceptyk stwierdza jednak, że „Przyrost czegoś nie jest jeszcze postępem” [Карсавин 1993 II, 278].

Na uwagę zasługuje również dokonane przez Karsawina odniesienie rozważań na temat postępu do poglądów M. Fiodorowa (1829-1903), w których zagadnienie to odgrywa ważną rolę. Sceptyk stawia Inteligentowi retoryczne pytanie: dlaczego – rozumiejąc postęp jako największe szczęście największej liczby ludzi – nie uwzględnia on całokształtu szczęścia w ogóle wszystkich ludzi? Sceptyk tym samym proponuje Inteligentowi odwołać się do – jak sam podkreśla – niedorzecznej teorii Fiodorowa, która zakłada magiczne wskrzeszenie umarłych w celu osiągnięcia wspólnego dobra i szczęścia. Sceptyk zauważa, że Inteligent nie będzie do tego dążył, podczas gdy on sam nie chce dla siebie pełni dóbr i szczęścia jeżeli wie, że inni cierpią i cierpieli, i że tego – wbrew poglądom Fiodorowa – nie da się już naprawić [Карсавин 1993 II, 281].

### **Pomiędzy utopią a kłamstwem**

Z rozważań Sceptyka wyłania się pytanie: czy ludzie powinni być uszczęśliwiani na siłę, poprzez udzielanie im pomocy przy podejmowaniu decyzji dotyczących ich życiowych wyborów, poprzez organizowanie im życia wbrew ich woli? Przesłanką jest założona przez Inteligenta teza o pomocy innym w osiągnięciu szczęścia, nawet tym, których się nie zna i tym, którzy o to nie proszą. Inteligent podchodzi do tej kwestii bardzo patetycznie, ale i wymijająco, ponieważ między innymi stwierdza: „...lepiej oddam swoje życie za niewielu, niż zachowam je tylko dla siebie” [Карсавин 1993 II, 281]. Sceptyk na takie stanowisko odpowiada ripostą, że Inteligent ze swoim życiem może robić co mu się podoba, i pyta przy tym: dlaczego potrzebuje on cudzego życia, i dlaczego chce zmusić innych do cierpienia? Inteligent nie odpowiada już jednak na to pytanie, twierdząc, że głoszona przez Sceptyka teza „*carpe diem*” jest dla niego nie do przyjęcia, a on sam chce żyć i działać [Карсавин 1993 II, 281-282] – uwzględniając kontekst rozważań w uzupełnieniu tej wypowiedzi można dodać: żyć i działać na rzecz postępu, pomimo

wynikających z tego negatywnych konsekwencji.

W kulminacyjnej fazie dyskusji, po wyczerpaniu przez Inteligenta i Sceptyka argumentów, Filozof dokonuje konstatacji. Wyjaśnia, że ideał postępu pojawia się w efekcie materialistycznej interpretacji duchowego życia i duchowego rozwoju. Z tego powodu ideał postępu jest według niego iluzją [Карсавин 1993 II, 283-284]. W trakcie dalszej dyskusji na temat postępu Filozof nawiązuje już do teorii wszechjedności, której autorem jest sam Karsawin:

Ideał postępu, dopóki mówię o nim tylko w odniesieniu do rozwoju indywiduum – to nie co innego, jak otrzymane w rezultacie materialistycznej interpretacji umniejszenie idei wszechjedności [Карсавин 1993 II, 285].

Filozof proponuje, żeby postęp rozumieć jako urzeczywistnianie idei wszechjedności i podkreśla, że tak rozumiany postęp jest nie do podważenia i jest konieczny [Карсавин 1993 II, 286]. W tym kontekście teoretycznym Filozof mówi o urzeczywistnianiu przyszłego dobra ludzkości i tym samym ocenia poglądy zarówno Inteligenta, a zatem również Marksa, jak i Sceptyka. Ostatecznie konkluduje, wskazując na dwie negatywne możliwości: w odniesieniu do pierwszej Filozof podkreśla, że jest ona utopijna; natomiast w odniesieniu do drugiej, że jest fałszywa [Карсавин 1993 II, 287].

Pierwsza możliwość pojawi się wówczas, gdy podjęte działania pobudzą u wszystkich miłość do wszystkich – przy klasycznym sposobie rozumienia utopii jako czegoś z założenia niemożliwego do zrealizowania, pobudzenie u wszystkich miłości do wszystkich trzeba rozpatrywać jedynie w kategorii marzenia nie do urzeczywistnienia – w tym sensie pierwsza możliwość jest negatywna.

Druga możliwość polega na tym, że podjęte działania w konsekwencji doprowadzą wszystkich do nienawiści, walki klas, rewolucji i przemocy. Filozof nie mówi o drugiej możliwości, że jest utopijna, tylko że jest fałszywa. O ile pobudzenie u wszystkich miłości do wszystkich jest utopijne, o tyle doprowadzenie wszystkich do nienawiści, walki klas, rewolucji i przemocy jest realne, w tym sensie, że podjęte określone działania mogą przyczynić się do urzeczywistnienia – z założenia – katastrofalnych dla wielu ludzi skutków. Druga możliwość jest fałszywa nie dla tego, że nie da się jej urzeczywistnić, tylko dlatego, że ostateczny efekt jest zaprzeczeniem idei postępu rozumianego jako

dążenie do ogólnego dobra wszystkich ludzi. Forsowanie tej możliwości jest zatem kłamstwem.

Z kontekstu rozważań Karsawina na temat socjalizmu i postępu wynika, że socjalizm może być rozpatrywany tylko na dwa sposoby: albo naiwny, albo fałszywy. Zarówno w jednym, jak i drugim przypadku nie można jednak mówić o realnym dobru wszystkich ludzi, dlatego socjalizm, a wraz z nim stanowisko Marksa, ze względu na negatywne skutki powinien być odrzucony.

W ostatnim fragmencie *Dialogu II* Sceptyk konstatuje, że Inteligentowi pozostaje porzucić środowisko inteligentów, w domyśle socjalistów, czyli marksistów, i albo pójść razem z nim, albo z Filozofem. Pomimo tego, że ostatnia, kończąca *Dialog II* wypowiedź Sceptyka nie jest merytoryczna, to odgrywa jednak bardzo ważną praktyczną rolę, ponieważ wskazuje na to, że po odrzuceniu socjalizmu pozostają tylko dwie drogi: negatywna, czyli droga sceptycyzmu – pomimo wiedzy jaką dysponuje Sceptyk i pozytywnego przekazu jakim jest życie daną chwilą (*carpe diem!*) jest to droga negatywna, ponieważ z założenia nie prowadzi ona do absolutnej prawdy; i pozytywna, czyli droga filozofii jako droga absolutnej prawdy. Istotne jest to, że Sceptyk i Filozof pozostają przy swoich stanowiskach, wyboru na rzecz jednego z nich, przy jednoczesnym odrzuceniu własnego stanowiska musi natomiast dokonać Inteligent. Jeżeli wybór zostanie dokonany, to w ujęciu praktycznym obie drogi, pomimo tego, że się wykluczają doprowadzają jednak do oczekiwanych rezultatów – odrzucenia błędnego stanowiska Inteligenta, a zatem socjalizmu i tym samym stanowiska Marksa.

Karsawin poprowadził rozważania w taki sposób, żeby wybór zostawić nie tylko Inteligentowi, ale przede wszystkim czytelnikowi: albo negatywne stanowisko Sceptyka, albo pozytywne stanowisko Filozofa – o innej, trzeciej drodze jaką do tej pory było omawiane stanowisko Marksa mówić już nie można.

Wykazanie konieczności odrzucenia stanowiska Marksa nie jest jeszcze dowodem na konieczność przyjęcia stanowiska proponowanego przez Filozofa, które faktycznie jest stanowiskiem Karsawina. Zawarte w *Dialogu II* rozważania o postępie i socjalizmie oraz wynikająca z nich konkluzja o odrzuceniu socjalizmu i stanowiska Marksa nie są jednak celem samym w sobie. Karsawin wykorzystał bowiem okazję do zainteresowania czytelnika własnym stanowiskiem – filozofią wszechjedności. Pomimo tego, że była o niej tylko ogólna wzmianka, to

zrobił to w taki sposób, że przedstawił ją jako – zgodnie z sugestią Filozofa należałoby powiedzieć: jedynie właściwą – drogę, która znajduje się pomiędzy utopią a kłamstwem, i która tym samym ma więcej do zaoferowania niż negatywne, bo nie uwzględniające wszystkich aspektów rzeczywistości stanowisko Sceptyka.



## BIBLIOGRAFIA

- Platon, 1990, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Warszawa: Akme.
- Карсавин, Лев П., 1993, *Диалоги: Об основных свойствах русского народа и царственном единстве добродетелей*, [w:] Лев Карсавин, *Сочинения*, Москва: Раритет.
- Карсавин, Лев П., 1993, *Диалоги: О прогрессе и социализме*, [w:] Лев Карсавин, *Сочинения*, Москва: Раритет.
- Карсавин, Лев П., 1993, *О сомнениях, науке и вере*, [w:] Лев Карсавин, *Сочинения*, Москва: Раритет.
- Хоружий, Сергей С., 1993, *Лев Платонович Карсавин*, [w:] Лев Карсавин, *Сочинения*, Москва: Раритет.

## ABSTRACT

### **The socialism as a hypertrophy of the individualism. Lev Karsavin's reception of Karl Marx's ideas on the example of the considerations about the progress**

Lev Karsavin (1882-1952) on the views of Karl Marx (1818-1882) spoke indirectly, through analysis of socialism as a scientific theory, and then as the ideological doctrine, which determines, inter alia, the form of the State and the life of the individual human being. Special attention deserves both the form of expression on the theme of socialism and the way of its understanding. The goal of the article is to discuss Karsavin's reception of Marx's ideas and also to draw attention to theoretical consequences of this reception.

**KEYWORDS:** Karsavin, Marx, socialism, progress, individualism, hypertrophy

**SŁOWA KLUCZOWE:** Karsawin, Marks, socjalizm, postęp, indywidualizm, hipertrofia



**HALINA RAROT**  
POLITECHNIKA LUBELSKA

## **ROSYJSKA FILOZOFIA DIALOGU WOBEC IDEI KAROLA MARKSA**

### **Wstęp**

O rosyjskiej filozofii dialogu można mówić zarówno w sensie bardzo szerokim, jak też w sensie wąskim, ścisłym<sup>1</sup>. W tym pierwszym szerokim ujęciu, możliwym z powodu wieloznaczności pojęcia „dialog”, filozofia dialogu w Rosji może być uznawana za oryginalną filozofię narodową<sup>2</sup>. Wtedy dialog rozumiany jest jako stan wzajemnego oddziaływania na siebie różnych kultur, ich komunikacji. Owa komunikacja, równoznaczna raczej z asymilacją zachodnich idei niż z rzeczywistą intelektualną wymianą między Rosją a Zachodem, zdarzała się bardzo często rosyjskim filozofom. Jednak, co warto tutaj podnieść, po etapie fascynacji danym zjawiskiem czy zachodnią ideą (po dialogicznym „wczuciu się”), filozofowie zdobywali się na dystans owocujący ich rozumieniem i aplikacją. To znaczy sformułowaniem już własnej, stricte rosyjskiej koncepcji filozoficznej. W sensie wąskim natomiast rosyjska filozofia dialogu powstała dużo później, w drugiej dekadzie XX wieku. W takim węższym ujęciu dialog jest, podobnie jak w zachodniej filozofii dialogu, „obcowaniem z innym człowiekiem” („Innym”, „Obcym”), a filozofia dialogu stanowi namysł nad owym specyficznym doświadczeniem Innego/Obcego, jakościowo odmiennym od doświadczenia rzeczy, polegającym na wnikaniu w Innego, podczas gdy doświadczenie rzeczy jest niemal bezwiedne i bezosobowe. Wiąże

---

<sup>1</sup> Piszę o tym więcej w artykule *Historia rosyjskiej filozofii dialogu*, „Ruch Filozoficzny” 2013, nr 2.

<sup>2</sup> Opowiada się za takim ujęciem np. И. В. Зиновьев, *Проблемы русской философии диалога (историко-философский анализ)*, Екатеринбург 2008. Zob. też: H. Rarot, *Filozofia dialogu*, [w:] J. Dobieszewski (red.), *Idee w Rosji*, t. 8, Łódź 2014.

się nadto z jej przywłaszczaniem lub zawłaszczaniem, które w dotychczasowej kulturze europejskiej dotyczyło także odniesienia do Innego/Obcego.

Rosyjska filozofia dialogu została zapoczątkowana w latach dwudziestych ubiegłego wieku przez Michała Bachtina (1895-1975), określanego też filozofem moralnym, literaturoznawcą i kulturologiem. Następnie, w latach 30. swój ideowy wkład wniesie do niej filozof religijny i publicysta Aleksander Meier (1875-1939) pisząc o wartościach transcendentnych, leżących w twórczej przestrzeni dialogu („ja” i drugie „ja”, Bóg i świat, „ja” i „my”). W tym samym czasie tworzą też swe prace i wykłady, już na emigracji, dialogizujący filozofowie religijni, Lew Karsawin (1882-1952), Siemion Frank (1877-1950) i Mikołaj Bierdiajew (1874-1948). Przynależność Bierdiajewa do obozu filozofów dialogu nie jest zbyt oczywista dla badaczy, gdyż bardzo długo określany był przez historyków filozofii jedynie filozofem egzystencji o nachyleniu religijnym czy wszechstronnym rosyjskim filozofem personalistycznym. Wydaje się jednak, że można określić go również personalistycznym dialogistą, skoro uznawał, że ludzka osoba ma naturę relacyjną/wspólnotową. W latach 60. i okresie późnoradzieckim filozofię dialogu kontynuowali, półoficjalnie i nieoficjalnie, kulturolog Moisiej Kagan (1921-2006), filozof kultury Władimir Bibler (1918-2000), semiotyk Jurij Łotman (1922-1993), filozof twórczości i filozof religijny Henryk Batyszczew (1932-1990) oraz kulturolog Leonid Batkin (ur. 1932).

Rosyjska filozofia dialogu miała podobne do zachodniego „nowego myślenia” ideowe źródła (tradycja biblijna, postkantyzm, metoda fenomenologiczna E. Husserla), ale też własną, nieredukowalną do niego podstawę, którą była idea sobornosti/soborowości, wspólna też dla rosyjskiej filozofii religijnej. W swym żmudnym procesie uzyskiwania filozoficznej tożsamości filozofowie dialogu nie tylko dokonywali asymilacji pewnych pokrewnych idei, nie tylko odkrywali własny rdzeń, ale też zmuszeni byli do zajmowania postawy separatystycznej wobec ważnych przeciwników ideowych: redukcjonistycznego i monologicznego paradygmatu naukowości i materialistyczno-redukcjonistycznych idei Karola Marksa. Poniższa analiza dotyczyć będzie właśnie trudnej relacji rosyjskiej filozofii dialogu z teorią marksistowską, która przyjmowała różne formy u

kolejnych jej przedstawicieli: Bachtina, Bierdiajewa, Batyszczewa i Biblera.

### **Bachtin wobec idei Marksa i marksizmu**

Bachtina można określić pierwszym rosyjskim dialogistą w szerokim i wąskim znaczeniu terminu dialogizm. W pierwszym znaczeniu będzie on dialogistą, ponieważ jego idee, inaczej niż koncepcje wielu rosyjskich myślicieli, różnorako wpływają – od lat 80. XX wieku – na myśl filozoficzną i kulturową Zachodu. Zaproponował bowiem, jak podsumowuje jego twórczość teoretyk etyki dialogu Wiktor Małachow, dialogiczną metodologię zorientowaną na poszczególne nauki: historię nauki, estetykę, teorię poznania, psychologię, co było istotnym novum w krajach Zachodu [Малахов 2006, 262]. Wąskie znaczenie dialogu, przechodzące w szerokie jest także u niego nieustannie obecne, kiedy pisze, bardziej radykalnie niż Martin Buber, że „obcowanie”, „dialog”, „komunikacja” toczą się już wewnątrz konkretnego człowieka, a nie tylko pomiędzy poszczególnymi ludźmi, ponieważ nie ma pojedynczej świadomości, jest natomiast „pluralia tantum” – to znaczy świadomość, ale nie czysta, lecz egzystencjalna, postępująca moralnie, która ze swej natury jest „mnoga”, wielogłosowa, „zdialogowana” [Bachtin 1970, 380]; kiedy twierdzi, że dialogiczne relacje są:

bardzo specyficzne i nie mogą być zredukowane ani do związków logicznych, ani lingwistycznych, ani psychologicznych, ani mechanistycznych, ani do żadnych innych naturalnych powiązań [Бахтин 1979, 303].

Są one czymś uniwersalnym, obecnym w tych wszystkich przejawach ludzkiego życia, które mają sens i znaczenie; są rozumieniem jako takim. To zagadnienie wąskiego sensu dialogizmu nieuchronnie przechodzące w ujęcie szerokie jest już doskonale opracowane przez badaczy. Teraz należy skoncentrować się na jego stosunku do marksizmu, także już niejednokrotnie analizowanym przez znawców, zarówno rosyjskich, jak i zachodnich, choć owa kwestia nie jest już tak jednoznaczna jak dialogizm Bachtina.

W pierwszej swej filozoficznej i zarazem metafizycznej w orientacji pracy *К философии поступка* (przekład polski: *W stronę filozofii czynu*), pisanej w latach 1918-1924, uprawniającej do

określania jej autora religijnym filozofem moralnym, neokantowskim filozofem kultury, czy w końcu filozofem dialogu, stosunek Bachtina do teorii marksizmu jako materializmu historycznego jest ambiwalentny. Dla niego jest to bowiem jak najbardziej konstrukt teoretyczny, a Bachtin zajmuje się tutaj w sposób typowy dla wszystkich dialogistów krytyką różnorodnych form teoretyzmu istniejącego w filozofii europejskiej, ponieważ ten wiele traci, gdy neguje konkretny podmiot poznający z jego wewnętrzną architekturą i niepowtarzalnością w bycie. Jako kolejna nadmiernie abstrakcyjna teoria marksizm (zwłaszcza w wersji rosyjskiej) ma zarazem ambicję dążenia do zastosowania praktycznego, czyli do historycznego spełnienia czynu, jakim jest rewolucja społeczna mająca na celu urzeczywistnienie socjalnych dążeń robotników. Bachtin podejrzewa, że prawdopodobnie owo udane przejście od teorii do praktyki, widoczne w Rosji, dokonuje się tutaj za sprawą pewnych metodycznych sprzeczności czy braków tej teorii, lecz sam – jak wskazuje wątpliwość zaznaczona przez niego w zdaniu pytajnikiem – nie zna jej dokładnie [Bachtin 1997, 47].

W drugiej połowie lat dwudziestych, podczas prywatnej działalności naukowej Bachtina w tzw. „Newelskim Kółku”, działającym w roku 1919, a potem w Witebsko-Leningradzkim „Kręgu Bachtina” filozof wraz z Lwem Pumpianskim dokonują świadomie przejścia na socjologiczny język marksistowski, posługują się jego formą, chociaż treść ich prac nie będzie „marksistowska” [Николаев 2010, 363]. Bachtin czyni tak w książkach i artykułach z lat 1925-1930, opublikowanych pod nazwiskiem przyjaciół oraz pod własnym, czyli w książce *Problemy poetyki Dostojewskiego* (1929). Był to, jak stwierdza badacz N.N. Nikołajew „epistemologiczny eksperyment”, ale też pragmatyczna konieczność w sowieckich warunkach życia naukowego, albowiem artykuły *Problem treści, materiału i formy* (1924) oraz *Naukowy salierizm* (1923), z jednoznacznie niemarksistowską tematyką i metodologią nie miały szansy, by ukazać się wtedy drukiem, zwłaszcza w ogólnodostępnym czasopiśmie „Gwiazda”.

Jednak te właśnie prace, jak też książki *Marksizm i filozofia języka* (1923) oraz *Freudyzm* (1927), podpisane przez Pawła Miedwiediewa i Walentyna Wołoszynowa, pisane językiem marksistowskim, przyczyniły się do faktu dostrzeżenia przez badaczy w Bachtinie

marksisty<sup>3</sup>, mimo że on sam jednoznacznie zaprzeczył, jakoby miał być zwolennikiem tej teorii [Николаев 2010, 363]. Jeśli już badacze nie czynią go wprost marksistą, wtedy dostrzegają u niego twórcze przyswojenie marksizmu [Николаев 2010, 364], czyli tradycyjne podejście wobec idei przychodzących z Zachodu, jakie występuje też u innych filozofów rosyjskich. Różni się ono jednak zdecydowanie, jak podsumowuje owe próby oceny wpływu marksizmu na Bachtina Nikołajew, od dogmatycznego, prawomyślnego podążania za ideami Marksa. Badacz stwierdza, na podstawie wnikliwej analizy widocznych w pracy *W stronę filozofii czynu* nawiązań Bachtina do neokantysty Rudolfa Stammlera, krytycznie oceniającego materializm historyczny, że Bachtin za Stammlerem nie czynił nic, by dopełniać czy poprawiać braki materializmu historycznego, a co więcej, wszystkie takie rewizjonistyczne próby podejmowane przez innych filozofów uznawał za pozbawione perspektyw [Николаев 2010, 370-371].

Wśród prób uczynienia z Bachtina marksisty najbardziej znana jest interpretacja jego twórczości dokonana na Zachodzie przez Michaela Gardinera, w pracy *The Dialogics of Critique: M.M. Bakhtin and the Theory of Ideology* (1992). Amerykański badacz pisze we *Wstępie*, że świadomie podjął się lewicowego odczytania filozoficznego światopoglądu Bachtina, ponieważ kierowało nim przeświadczenie, iż „podstawowe bachtinowskie zainteresowania w znaczącym stopniu są kongruentne z tradycyjnymi celami zachodniego marksizmu” [Gardiner 1992, 5], tzn. z etyczną analizą ideologicznego dyskursu i próbą sformułowania radykalnej teorii kultury w powiązaniu z kontekstem politycznym [Gardiner 1992, 264]. Wskutek tego odczytania, uwzględniającego tylko teksty jednoznacznie bachtinowskie, a także za sprawą poszerzonego rozumienia marksizmu, odrzucającego uzasadnienie „logiki” przemocy i nawoływanie do walki klasowej, Bachtin staje się w jego pracy, jak z kolei zauważa krytycznie ustosunkowana do tej próby Caryl Emerson, przedstawicielem „łagodnego marksizmu”, tożsamego z pokojowym nurtem w marksizmie zachodnim, ponieważ skłonny jest do uznawania wartości

---

<sup>3</sup> Jak pisze w artykule *Бахтин понятый, право, но в лево*, badaczka C. Emerson, istnieje kilka sposobów konstruowania Bachtina-marksisty. Zob. К. Эмерсон, *Бахтин, понятый право, но влево*, [w:] *Бахтинский сборник-III*, Москва 1997, s. 302–327.

utopijnej epistemologii humanistycznej i humanizmu etycznego [Emerson 2010, 267]. Jednak autor, co nietrudno zauważyć, nie jest w pełni konsekwentny w podkreślaniu rewizjonizmu Bachtina, ponieważ dążąc do ukazywania podobieństw między Marksem a filozofem rosyjskim popada w pewnym momencie w logiczną sprzeczność, kiedy pisze następująco:

akcent Bachtina położony na walkę, na heraklitejskie zderzenie się przeciwieństw, jest konieczny, jak to pokazuje Bachtin, do tego, aby kulturowo-lingwistyczna twórczość rozwijała się i rozkwitała (...) ten akcent jest już bliski (...) odkrytemu przez Marksa prawu, zgodnie z którym historia konstituuje się na drodze walki klasowej, przy czym Bachtin nigdzie nie mówi o tym, że te dialektyczne przeciwieństwa kiedykolwiek znajdują swoją syntezę w wyższej jedności [Gardiner 1992, 80; Emerson 2010, 280].

Dialogizm Bachtina staje się w tym ujęciu niemal dosłownym ekwiwalentem marksowskiej walki klas, a Bachtin przypomina György Lukacsa. Takiemu odczytaniu filozoficznego światopoglądu Bachtina, przeciwko któremu protestują zdecydowanie rosyjscy filozofowie, doskonale znający realia życia i rozwoju twórczości naukowej w Rosji i dostrzegający w jego myśli raczej antymarksistowski, apolityczny i dialogiczny personalizm [Аверинцев 1992, 7-19; Тамарченко 2011] najlepiej jest przeciwstawić interpretację dokonaną przez różniejszego dialogistę Władimira Biblera. Jako filozof dialogu w pracy *Михаил Михайлович Бахтин, или поэтика культуры* (1991) podjął próbę dokładnej rekonstrukcji filozofii Bachtina, przez co stał się, jak zauważa współczesny dialogista A.W. Achutin, niemal „drugim Bachtinem”, a z całą pewnością twórczym kontynuatorem jego dialogizmu. W humanistycznym poznaniu proponowanym przez autora *Problemów poetyki Dostojewskiego* Bibler dostrzegł prawdziwą filozoficzną antropologię, ponieważ jej przedmiotem jest człowiek jako podmiot, osoba, duch, jako podmiot obcowania/dialogu, poznawany na drodze pytajno-odpowiadającego dialogu, a nie tylko jako fizyczny obiekt, zawłaszczany przez poznającego.

### **Bierdiajew a Marks**

W stosunku rosyjskiego filozofa kultury i filozofa religijnego Mikołaja Bierdiajewa do idei Marksa można wyróżnić kolejne etapy, podobnie jak w przypadku jego odniesienia do filozofii Kanta.



Pierwszym etapem był „legalny marksizm”, czyli nurt w myśli społecznej w Rosji oparty na teorii marksistowskiej, rozwijany przez przedstawicieli inteligencji moskiewskiej i petersburskiej na przełomie XIX i XX wieku. Młodego Bierdiajewa, podobnie jak innych przedstawicieli tego nurtu, interesowały głównie ekonomiczne elementy tej nowej zachodniej teorii i marksizm pojęty jako nowa metoda poszukiwań naukowych. Treść polityczna wiązała się bowiem z nieuchronnością rewolucji społecznej i jej katastrofalnymi skutkami społecznymi. Dał temu zainteresowaniu najpełniejszy wyraz w artykułach *Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К.Михайловском* (1900) oraz *Этическая проблема в свете философии идеализма* (1902). W duchu legalnego, nierewolucyjnego marksizmu uznawał ustrój kapitalistyczny za etap konieczny w dziejach, ale też reformowalny, podlegający pokojowym i ewolucyjnym przemianom, wiodącym w kierunku zorganizowania życia społecznego opartego na socjalistycznych zasadach równości i sprawiedliwości. Postępujące zwycięstwa komunistów w Rosji sprawiły, że musiał uznać rewolucyjność przemian kapitalizmu wiodących do przyspieszonego stanu ustroju socjalistycznego. Przenikliwie uznał, wprawdzie w pracy *Новое религиозное сознание и общественность* (1907), a potem w *О рабстве и свободе человека (Опыт персоналистической философии)* (1939), że owemu wyzwoleniu społecznemu towarzyszyć będzie zniewolenie moralne. Socjalizm nie zaspokoi bowiem wyższych duchowych potrzeb człowieka: pragnienia miłości, prawdy i dobra. Socjalistyczne niszczenie instytucji religii, tradycyjnie odpowiadającej na te potrzeby, było dla niego tożsame z niszczeniem samego człowieka [Przesmycki 2002, 102-103].

Tutaj należy skoncentrować się na późnym, personalistycznym i emigracyjnym etapie światopoglądu Bierdiajewa, kiedy oceniał inne stanowiska filozoficzne i literackie z punktu obrony wewnątrznie zdialogizowanej osoby ludzkiej. Dokonywał tych ocen wielokrotnie, także samej idei Marksa, między innymi w pracach *Проблема человека. К построению христианской антропологии* (1936), *Истоки и смысл русского коммунизма* (1937), *Царство духа и царство кесаря* (1949). Marksizm wcześniej, w okresie młodości, wybiórczo przez niego podzielany, stający się za sprawą tej interpretacji „etycznym marksizmem”, teraz całkowicie przegrywał jako propozycja ideowa,

ponieważ jako teoria socjologiczno-ekonomiczna utwierdzał prymat społeczeństwa nad człowiekiem. Jego elementy antropologiczne były przeciw antropologią skrajnie zredukowaną i przestarzałą, powstałą ze złączenia racjonalistycznego materializmu i naturalistycznego ewolucjonizmu [Berdyaev 1935, 3-19]. Człowiek jest według niej wytworem przyrody i społeczeństwa, a bardziej konkretnie – produktem klasy społecznej, a nie rodzajem niezależnego wewnętrznego rdzenia w człowieku, czyli osobą. Człowiek jest tutaj uważany za obraz i podobieństwo społeczeństwa, czemu sprzeciwia się jednak w swym wnętrzu niemal każdy człowiek i antropologia oparta nie na socjologii, lecz na teologii, według której człowiek jest obrazem i podobieństwem Boga. Tylko według niej w człowieku istnieje duchowa zasada niezależna od jakiegokolwiek społeczeństwa, jako godność człowieka, jako wolny duch, aktywny i twórczy. Bierdiajew usiłuje przekonywać marksistowskich przeciwników ideowych, że na tej właśnie antropologii wynikającej z teologii może opierać się również antropologia filozoficzna, nauczająca o człowieku jako osobie, i jest to właśnie antropologia personalistyczna. Jedynie w ujęciu personalistycznym osoba czyni człowieka niezależnym od determinizmu środowiska zewnętrznego, zarówno naturalnego, jak i społecznego. „Ciało” również należy do osoby ludzkiej, nie może być oderwane od tego, co „duchowe” w człowieku. „Ciało” jest przez niego tworzone, co oznacza zwycięstwo ducha nad bezkształtną materią. Stary kartezjański dualizm „duszy” i „ciała”, „ducha” i „materii” jest zatem zupełnie fałszywą filozofią, którą należy wreszcie z sukcesem przewyciężyć. Niezależność duchowej zasady ludzkiej od władzy społeczeństwa oznacza, zdaniem filozofa, że to człowiek powinien definiować społeczeństwo, być jego panem, aby zrealizować w pełni swoje życie także w społeczeństwie, a nie na odwrót – być jego niewolnikiem. Marksizm jest zatem anty-personalistyczny, gdyż zakłada końcowy cel nie w człowieku, który jest powołany do życia wiecznego, lecz w komunistycznym społeczeństwie.

Podstawowym błędem komunistycznego marksizmu jest, z punktu widzenia przypisywanego dzisiaj Bierdiajewowi dialogizmu, ten fakt – jak pisze w artykule *Personalizm i marksizm* – że jego zwolennicy wierzą w możliwość przymusowego spełnienia się nie tylko sprawiedliwości, ale także braterstwa ludzi na ziemi, w możliwość przymusowej organizacji nie tylko społeczeństwa, ale także

społeczności; wierzą w komunię jednostek. Nawet termin „komunizm” pochodzi od wyrazu jedności (*communio*), od wzajemnego zjednoczenia ludzi. Socjalizm może być postrzegany wyłącznie jako organizacja społeczno-ekonomiczna, podczas gdy komunizm jest w swym dążeniu nieuchronnie totalitarny, chce stworzyć nowego człowieka, nowe braterstwo ludzi we wszystkich dziedzinach i na całe życie. Takie sformułowanie celu stanowi, z punktu widzenia zarówno dialogicznego, jak i personalistycznego myślenia Bierdiajewa, zasadniczą porażkę komunizmu, ponieważ stworzenie nowego człowieka i jakiegokolwiek braterstwa ludzi jest zadaniem wyłącznie duchowym i religijnym. Jako takie zakłada wewnętrzną odnowę ludzi. Komunizm musiałby zatem stać się religią, ale pozbawiającą swych wyznawców wolności. Wspólnota ludzi, idealne „My”, o jakim marzą też dialogiści, nosi – zdaniem Bierdiajewa – personalistyczny charakter, zawsze jest wspólnotą osób, z kwestią bliskości i bezpośredniości relacji „Ja-Ty”, „Ja-My” i zjednoczenia „Ja” i „Ty” w „My”. Jest to nieosiągalne na drodze dbałości o zewnętrzną organizację społeczeństwa, która dotyczy tylko części kondycji ludzkiej osoby i nie dosięga jej głębi. Złudzenie sumowania poszczególnych „ja” w „My” uzyskuje się poprzez zawężenie życia osoby, zubożenie jej świadomości, przez tłumienie w niej duchowej strony życia. Komunistyczna świadomość opiera się niestety na tej iluzji i przekonuje do niej, jak podkreśla Bierdiajew, „w sposób podstępny, poprzez zakaz wiarygodnego nauczania o osobie, o całym człowieku” [Berdyaeu 1935, 3-19].

Bierdiajew, filozof kultury i dialogista, używał również szerokiego znaczenia dialogu – jako dialogu kultur. Wyrażało się to w ten sposób, że dostrzegał wyraźnie, na przykład w artykule *Германские влияния и славянство* (1917) niebezpieczne wpływy kultury niemieckiej na rosyjską, zachodzące o wiele wcześniej, zanim doszło do realnego ataku Niemców na Rosję w czasie I wojny światowej. Iluzja internacjonalistycznej socjaldemokracji, głoszona przez Marksa i jego zwolenników, była jego zdaniem jednym z takich wpływów i wyrażała jak najbardziej „ideę niemiecką”. Bierdiajew dostrzegł to wyraźnie w publicystycznej pracy Fryderyka Engelsa *Rewolucja i kontrrewolucja w Niemczech* pisanej w latach 1851-1852. Engels, którego Bierdiajew

utożsamia tutaj z Marksem<sup>4</sup> przemawia w niej językiem władzy niemieckiego imperializmu, nie ma w jego wypowiedzi już żadnego śladu humanistycznego internacjonalizmu czy pacyfizmu, jest natomiast świadomość powołania wyższej niemieckiej rasy do cywilizowania słowiańskiego Wschodu, skupiającego rasę niższą. Nie ma tutaj też chociażby namiastki nauki jego uczniów o swobodnym samookreśleniu się narodów i odrzucaniu aneksji i kontrybucji, w co tak łatwo uwierzyli rosyjscy inteligenci na początku XX wieku [Бердяев 1990, 148]. Owszem, w innej wcześniejszej wypowiedzi z 1906 roku *К истории и психологии русского марксизма* Bierdiajew widział jeszcze wiele dobrego w rosyjskiej fascynacji marksizmem:

marksizm stawiał nowe intelektualne wyzwania, wymuszał szacunek do wiedzy, wzywał przedstawicieli nauk społecznych do rozwiązywania problemów Rosji, wnosił pewien rodzaj ogłady w barbarzyńskie zachowania inteligencji, walczył ze starymi szablonami myślenia i rutyną. Była to rzeczywista walka idei (...). Wskutek tego w Rosji pojawiły się pewne próby dalszego rozwoju marksizmu (...) rosyjscy krytyczni marksiści przejawiali większą siłę myśli i większą odwagę niż niemieccy bernsteinowcy (...), lecz okazało się wkrótce, że nie można dopełniać teoretycznie marksizmu, że każdy wysiłek wolnej myśli prowadzi do kryzysu i destrukcji doktryny. Krytyczny marksizm szybko przekształcił się w nie-marksizm, a nawet w antymarksizm (...). Bóg ironicznej historii zamienił marksizm w walkę sił, dał mu władzę w realnym życiu, podczas gdy idee marksizmu zaczęły się wywracać i rozkładać [Бердяев 1906, 686].

Jak zatem widać, realia I wojny światowej i socjalistycznej rewolucji musiały wpłynąć na zmianę stanowiska Bierdiajewa w tej i w innych kwestiach filozoficznych i politycznych.

### **Batyszczew a Marks i marksizm**

Henryk Stefanowicz Batyszczew (1932-1990) zajmuje, zdaniem rosyjskich historyków filozofii, szczególne miejsce w filozofii sowieckiej lat 60., 70. i 80. XX wieku. Jako uczeń znanego rosyjskiego marksisty E.W. Ilienkowa, studiując filozofię podczas „chruszczowowskiej odwilży”, dość szybko zaczął rozwijać własne poglądy dotyczące najważniejszych problemów filozoficznych. Te poglądy przeszły z czasem zasadniczą ewolucję: od humanistycznego marksizmu przez

---

<sup>4</sup> Bierdiajew pisze tylko o Marksie, gdyż książka była podpisana przez niego, a nie przez Engelsa.

fascynację teozoficzno-ezoterycznymi ideami Heleny Bławatskiej i pisarza Mikołaja Roericha na temat Agni-Jogi („Żywej Etyki”) do prawosławnej filozofii religijnej pod koniec życia. W pierwszym etapie twórczości wniósł do ówczesnej sowieckiej filozofii ideę społecznego i filozoficznego krytycyzmu. Analizował ontologię ludzkiej działalności, twórczość i różne jej wymiary. Natomiast do rosyjskiej filozofii dialogu, powstającej w trzecim okresie jego naukowego życia wniósł analizę międzyludzkiej komunikacji, dialogu i polilogu oraz pojęcie głębokiego obcowania (tzw. *глубинного общения*). Jak piszą dzisiaj jego biografowie, W.A. Lektorski, A.A. Chamidow i W.N. Szerdakow, twórcza spuścizna Batyszczewa jest ogromna, lecz słabo dostępna dla czytelników i badaczy. Z powodu swego nadmiernego krytycyzmu wobec obowiązującej państwowej ideologii nie mógł zbyt wiele publikować. A jeśli już jego prace były publikowane, ukazywały się wtedy w małym nakładzie lub w różnych offsetowych wydaniach. Bardzo ważna praca z ostatniego okresu jego życia *Введение в диалектику творчества* (1984), poświęcona filozofii twórczości, była długo deponowana przez Kierownictwo Akademii Nauk ZSRR, ukazała się dopiero po rozpadzie ZSRR, w 1997 roku, czyli już po jego śmierci.

Chociaż wychował się w rodzinie ideowo zaangażowanych funkcjonariuszy partyjnych i w okresie młodości podzielał ich przekonania, to podczas filozoficznych studiów w Moskwie dostrzegł krytycznie dogmatyzm, wręcz prymitywizm oficjalnego marksizmu. Obwinał za ów dogmatyzm autorów przekładów niemieckich teoretyków marksizmu, dopuszczających translatorską nieściśłość, subiektywność interpretacji rosyjskich badaczy, różne niezamierzone skażenia myśli Karola Marksa [Шердаков 1999, 448]. Jedynie w filozofii Hegla odnalazł intelektualne wyżyny, a jednocześnie duchowe przewodnictwo wiodące go w głąb historii filozofii. To właśnie heglizm sprawił, że zaczął dostrzegać w marksizmie ducha rewolucyjnego krytycyzmu wobec bolączek życia społecznego, a nie jedyną i ostateczną wykładnię świata, jak sugerowała oficjalna ideologia marksistowsko-leninowska. Podobnie jak inni intelektualiści lat 60. XX wieku w Rosji, którym przyszło zajmować się filozofią po dwudziestym zjeździe KP ZSRR, nabrał nadziei na zmiany w Rosji i zaczął koncentrować się na „wczesnym Marksie” z jego tematyką alienacji, urzeczowienia, krytyki biurokratyzmu socjalistycznego. Stąd w pierwszej dużej pracy *Противоречие как категория диалектической*

*логики* (1963) próbował połączyć gnoseologiczne pytania dotyczące antynomii w poznaniu z zagadnieniami typowymi dla filozoficznej antropologii, pojętej właśnie w duchu wczesnego Marksa: z alienacją, urzeczowieniem, ludzkim działaniem [Лекторский 1997, 9]. Jak twierdzi badacz jego twórczości A.A. Chamidow, Ilienkov odkrył w Marksie dialektyka, a Batyszczew objawił w ten sposób antropologicznego Marksa dla marksistów, zachęcając kolejne pokolenia młodych rosyjskich filozofów do studiowania marksowskiej spuścizny [Хамидов 2009, 96]. Był pełnoprawnym specjalistą w dziedzinie twórczości Karola Marksa, starał się wydobywać z niej jej filozoficzność, mimo powszechnego odbioru jako ekonomicznej, pisząc na przykład artykuł „*Капитал*” как философское произведение (1968), sięgając nieustannie po oryginalne teksty (co nie podobało się cenzurze), ukazując problemy i trudności w przekładzie niektórych marksowskich filozoficznych pojęć<sup>5</sup>. Nie interesowały go natomiast idee Engelsa czy Lenina. Był jednocześnie filozoficznym substancjalistą. Dla jasności tej krótkiej prezentacji jego twórczości można dodać, że droga filozoficzna Batyszczewa ujęta została przez niego samego w schemat heglowskiej triady: od substancjalizmu, poprzez jego negację w postaci antysubstancjalizmu i wreszcie wejście w nową wyższą jakość: w międzysubstancjalizm [Хамидов 2009, 83].

Substancjalizm jest to stanowisko filozoficzno-światopoglądowe redukujące całą bogatą rzeczywistość do substancji. Pojęcie substancjalizmu pojawiło się u historyka filozofii i intuicjonisty Mikołaja Łosskiego w pracy *Типы мировоззрений. Введение в метафизику* (1931) [Хамидов 2009, 24]. Oficjalna filozofia w Rosji: materializm dialektyczny i materializm historyczny były w rozumieniu Batyszczewa właśnie rodzajem substancjalizmu. W tym kontekście problemem do rozstrzygnięcia stało się dla niego zagadnienie ludzkiej działalności. Było dlań oczywiste, że jest ona zawsze przedmiotowa, celowa; wiedzie ku uprzedmiotowieniu lub odprzedmiotowieniu. Te dwa przeciwstawne rodzaje ludzkiej działalności są ze sobą ściśle powiązane w dialektyczną jedność przeciwieństw. Owa jedność

---

<sup>5</sup> Jak pisze A.A. Chamidow, artykuł Batyszczewa *Проблемы и трудности перевода некоторых Марксовых философских понятий* (1987) nie mógł być opublikowany i został zdeponowany przez kierownictwo Rosyjskiej Akademii Nauk ZSRR.

przeciwieństw jest właściwie określeniem działalności [Батищев 1963, 14; Хамидов 2009, 35]. Filozof, jak zauważa Chamidow, szedł jednak dalej w swym myśleniu niż Marks, ponieważ niemieckiego filozofa interesował jedynie aspekt uprzedmiotowienia występujący w ludzkiej działalności. Była to istotna nowość w filozofii rosyjskiej, trudna do akceptacji, lecz z czasem stająca się intelektualną modą tego czasu. Batyszczew jest zatem substancjalistą, składa nawet pewną daninę temu światopoglądowi, kiedy stwierdza, że ludzka działalność jest nową formą rozwoju substancji; jest jej komórką (i historyczną i logiczną), czyli skrajnie abstrakcyjną częścią wszystkich procesów społecznych; jest substancją kultury [Батищев 1963, 13,15; Хамидов 2009, 39]. Człowiek jako podmiot działania stanowi jedynie wyższy stopień rozwoju uniwersalnej substancji. W późniejszym, trzecim, czyli filozoficzno-religijnym okresie twórczości, Batyszczew krytycznie określi swe wcześniejsze myślenie antropocentryzmem.

Głębszy namysł nad ludzką działalnością i twórczością stopniowo doprowadził go do zrozumienia ograniczeń tego stanowiska i do konieczności porzucenia substancjalistycznego paradygmatu [Хамидов 2009, 41]. Człowiek jako podmiot działania posiada bowiem wolność w stosunku do przyrodniczej substancji. W konsekwencji filozof zbliżył się zdecydowanie do paradygmatu antysubstancjalistycznego, który jako stanowisko filozoficzne i światopoglądowe utwierdza/umacnia rolę podmiotu pomniejszając jednocześnie znaczenie substancji. Typowymi antysubstancjalistami w historii filozofii byli, jego zdaniem, Max Stirner, Søren Kierkegaard i Mikołaj Bierdiajew. Jego fascynacja antysubstancjalizmem, idąca w parze z krytyką substancjalizmu (a w gruncie rzeczy materializmu), dokonana z pozycji marksizmu odczytanego po fichteańsku ujawniła się w wykładzie wygłoszonym w Moskwie w 1966 roku pt. *Деятельностная сущность человека как философский принцип* (i w późniejszym opublikowanym, z pewnymi zmianami – nawet w tytule – artykule w 1969 roku). Jest tutaj w pełni i bezprecedensowo w całej filozofii marksistowskiej opracowana architektonika ludzkiej działalności, a także dokładnie zrekonstruowana i dopełniona przez Batyszczewa marksowska koncepcja alienacji. Jak podkreśla Chamidow, jest tu także po raz pierwszy po Marksie ukazana rola dialektycznej sprzeczności w poznaniu ludzkim [Хамидов 2009, 45]. Do wcześniejszych określeń uprzedmiotowienia i odprzedmiotowienia Batyszczew dodaje nowe

atrybuty ludzkiej działalności. W odróżnieniu od adaptacyjnego funkcjonowania świata zwierząt, a nawet od adaptacyjnego zachowania się ludzkiego ciała, często próbuje ona wykraczać poza świat przyrody. Antropogeneza nie jest zatem tylko pewnym historycznym okresem w formowaniu się człowieka, lecz procesem, który nie jest zakończony, gdyż ciągnie się w nieskończoność. W każdym razie człowiek jako podmiot ma ontologiczną przewagę nad przedmiotem, nad naturą, wchodzi bowiem na poziom nadnaturalny [Батищев 1969, 88-89; Хамидов 2009, 51]. Oswajając, podporządkowując sobie przyrodę człowiek w żadnym przypadku nie pozostaje jedynie w obrębie przyrody. Ludzka działalność jest w swej istocie taką aktywnością, która oznacza wychodzenie poza granice przyrody; jest takim królestwem, w którym powstają zasadniczo nowe możliwości, które w granicach przyrody są niemożliwościami. Przedmiotowa działalność człowieka jest tworzeniem kultury jako jedności oswajania przyrody i nadnaturalnej twórczości [Батищев 1969, 89; Хамидов 2009, 52]. Sam świat kultury w całości jest nad-przyrodniczy. Już zresztą Marks twierdził, że w rynkowej cenie nie ma nawet jednego atomu z tego, co należy do przyrody. Ponadto człowiek jako podmiot działania, tworzący świat kultury, sam siebie czyni istotą kulturową, „ukulturowia się”, uczłowiecza samego siebie. Człowiek nie jest jedynie wytworem natury czy też społeczeństwa.

Kiedy Batyszczew pisze w tym okresie o społeczeństwie, utożsamia obcowanie ludzi ze sobą (ros. общение/obszczenije) z niewyalienowanymi stosunkami społecznymi określając je jako wytwór przedmiotowej działalności: a) własnej, nakierowanej na przedmiot i urzeczywistnianej w przedmiocie (podmiot-przedmiot); b) nakierowanej na innych ludzi (podmiot-podmiot). Te dwa bieguny funkcjonują nierozłącznie, co najwyżej jeden może zdobywać przewagę nad drugim. Batyszczew ceni w tym okresie stanowisko antysubstancjalizmu z tego powodu, że jest w nim miejsce na wewnętrzną autonomię człowieka, która szczególnie ujawnia się przy stawianiu i rozstrzygnięciu dialogicznego problemu Innego i problematyki obszczenija (obcowania z Innym). Analizuje – jak referuje jego stanowisko Chamidow – koncepcję egzystencjalnej komunikacji Karla Jaspersa i dialogiczną koncepcję Martina Bubera, dostrzega tę bezwarunkową godność człowieka, jaką one zawierają. Jak z kolei zauważa ukraiński filozof dialogu Wiktor Małachow, Batyszczew



rzeczywiście pisze dużo w artykule-tractacie *Деятельностная сущность человека как философский принцип* o obszczeniu, jego formach, określa istotę człowieka jako tożsamość aktywności i obcowania. Człowiek jako jednostka jest tutaj splotem powstałych podczas działania żywych więzi obszczenia, jego bogactwo i poziom rozwoju osobistego zależą od bogactwa owego obcowania, czyli kontaktów z innymi, w których wyrósł [Малахов 2006, 266]. Społeczeństwo jako takie jest tylko całościowym kształtem relacji między jednostkami. Jak przyznaje jednak Małachow, który czyni z Batyszczewa współczesnego filozofa dialogu, problematyka obszczenia i dialogu jako taka jest w jego twórczości przeważnie ukryta (implicitna), zagłuszają ją bowiem mocne akordy „rewolucyjnego”, twórczo-przeobrażającego patosu wszechogarniającej podmiotowości [Малахов 2006, 267].

W następnej pracy *Введение в диалектику творчества* poddaje już krytyce zarówno substancjalizm, jak też antysubstancjalizm i uznaje, że konieczne jest wyjście ku nowym horyzontom. Podobnie czyni i w sposób bardzo szczegółowy w nieopublikowanej pracy *Тезисы не к Фейербаху* z 1974 roku, gdzie pokazuje już ten nowy horyzont, czyli międzysubstancjalizm. Następuje w niej radykalne odejście od Marksa, inspirowane ezoteryczną nauką Agni-Jogi. W tej alternatywie do dzieła Marksa *Tezy o Feuerbachu* ukazane są słabości obydwu stanowisk jako redukcjonistycznych; zawarta jest krytyka antropocentryzmu, absolutyzacji kategorii działania i jednowymiarowości ludzkiego bytu. Jak zauważa jednak krytycznie Chamidow, mimo owego zerwania z Marksem Batyszczew nadal go cytuje, nawet tam, gdzie mógłby się bez tego obejść [Хамидов 2009, 105]. Ponadto, zdaniem W. Lektorskiego, przypisuje Marksowi niektóre własne poglądy, nawet przy pojęciu „sił wytwórczych”, „stosunków produkcji”, „sposobu produkcji” [Лекторский 1997, 11]. Jak ocenia paradoks późnego Batyszczewa jeszcze inny badacz J. Puszczajew, polega on na tym, że filozof krytykuje marksistowski aktywizm i antropocentryzm językiem samego Marksa, wykorzystując jego terminologię i niektóre sposoby interpretacji [Пуццаев 2016].

Od 1977 roku następuje przejście Batyszczewa na prawosławie i fenomen filozoficzno-religijnego etapu w jego twórczości, który jest zrozumiały jedynie przy znajomości faktów z jego prywatnego życia. Filozof operował bowiem terminologią, która miała zakrywać jego

przejście i głębokie zaangażowanie w prawosławie [Шердаков 1999, 447], podobne do wcześniejszej, głębokiej intelektualnej fascynacji twórczością Karola Marksa czy ruchem „Żywej Etyki”.

### **Władimira Biblera stosunek do idei Marksa**

Jako rosyjski historyk i filozof kultury, głęboki i utalentowany myśliciel równy Gadamerowi czy Heideggerowi, autor kilku prac, z Bachtinowskiej idei zdialogowanej wewnętrznie świadomości Bibler wyprowadził ostateczne konsekwencje logiczne i ontologiczne. We wczesnej i istotnej dla filozofii dialogu pracy *Мышление как творчество* (1975) [przekład polski: *Myślenie jako dialog. Wstęp do logiki myślowego dialogu* (1982)] pisał mianowicie o konieczności przypominania i rozwijania dialogicznej natury myślenia naukowego, które powinno służyć twórczej działalności w nauce, zwłaszcza w poznaniu humanistycznym, które może wreszcie odejść od badań w tradycyjnym racjonalistyczno-pozytywistycznym paradygmacie i stać się po prostu obcowaniem z innym człowiekiem:

dialogiem na wyżynach Logosu, wzajemnym rozumieniem i wzajemnym nadawaniem sobie sensu (взаимоостранением) [Библер 1991, 74].

Jest to już możliwe, jak pisze gdzie indziej, gdyż poznający rozum, dominujący w nowożytnej filozofii i w filozofii nauki, panującej od przełomu XX i XXI wieku, doznaje poważnego teoretycznego kryzysu z powodu panowania cywilizacji postindustrialnej [Bibler 1990, 29]. Paradoksalnie, dzięki tej sytuacji dotychczasowa koncepcja poznającego rozumu i logiki dialektycznej może być zastąpiona rozumem dialogicznym i dialogiką, czyli «logiką dialogu dwóch lub wielu logik». Jeśli dialektyka „zakłada” rozwój jednej, danej logiki-samotowsamej, to dialogika jest „obcowaniem logiki i logiki”, logik nienakładających się na siebie, wchodzących w „granice” drugiej logiki, drugiej kultury w ogóle [Библер 1998, 14-15].

Jak twierdzi filozof społeczny A.W. Zajcew, próbujący szukać w jego dialogicznej filozofii kultury teoretycznych inspiracji dla swej teorii społeczeństwa obywatelskiego:

dialogiczny rozum i dialogika stanowią polifonię wcześniejszych form rozumu-egdetycznego (antycznego), zaangażowanego (średniowiecznego) i poznającego (nowożytnego). Dialog różnych form rozumu jest nie tylko dialogiem różnych logik, ale też różnych kultur dysponujących specyficznymi, a zarazem uniwersalnymi możliwościami. Dialog jako fundamentalna charakterystyka kultury odpowiada sytuacji człowieka współczesnego, jego aksjologicznym wyborom i życiu duchowemu. Rozpatrując dialogikę jako fundament, W.S. Bibler widzi w dialogicznej filozofii kultury podstawowe zadanie stojące przed filozofią w XXI wieku [Зайцев, 2016].

Jeśli chodzi o biblerowski stosunek do innych, opozycyjnych wobec myślenia dialogowego stanowisk i idei, w sposób typowy dla filozofa dialogu szukał najpierw tego, co w nich wspólne z filozofią dialogu. To podejście dotyczyło również idei Karola Marksa i Fryderyka Engelsa. Jednakże w panującej oficjalnej ideologii marksistowskiej w ZSRR trudno było znaleźć punkty wspólne z „nowym myśleniem”, dlatego Bibler chciał przypominać raczej prawdziwego Marksa, przysłoniętego „praktycznym urzeczywistnieniem jego myśli” w Rosji. W tym celu chciał zrozumieć przede wszystkim „żywą” logikę *Kapitału* i jej podstawę, czyli filozofię Hegla, ponieważ temat logiki dialektycznej, zawsze znoszącej zastane formy społeczno-polityczne był wtedy centralnym tematem filozoficznych dyskusji. Bibler poświęcił temu zagadnieniu pierwszą filozoficzną pracę z 1958 roku *О системе категорий диалектической логики*. Stał się dobrym znawcą myśli Marksa, podobnie jak E.W. Ilienkov i Henryk Batyszczew. Poszukiwania „autentycznego Marksa”, jak też odwaga w przeciwstawianiu się ideologizacji radzieckiego życia naukowego zaowocowały umieszczeniem jego prac na indeksie książek zakazanych i intelektualnym zesłaniem do Stalinabadu (obecnie Duszanbe). Mimo owych represji bronił prawdziwego filozofowania chroniąc ducha radykalnego sceptycyzmu, stawiając radykalne pytania i szukając na nie odpowiedzi. Dopiero w 1975 r. mogła ukazać się drukiem jego wspomniana już praca *Мышление как творчество*. Po czterdziestu latach, w dojrzałym dziele *Самостоянье человека. Предметная деятельность в концепции Маркса и самодетерминация индивида* (1993) napisze, że cała jego koncepcja filozoficzna, jaką jest „filozofia logiki kultury”, powstała dzięki organicznej krytyce Marksa.

We *Wstępie* tej pracy, wydanej po rozpadzie ZSRR, uważa jednak za stosowne, by tłumaczyć się z owego faktu, że jego filozofia wyrosła w

polemice z myślą tegoż filozofa, wszak w pierwszym odruchu można Marksa utożsamiać z wysłannikiem piekieł i głównym ideowym sprawcą stalinowskich prześladowań. Nieco głębsze ujęcie z kolei będzie koncentrować się jedynie na marksistowskich ideach polityzacji i ideologizacji ludzkiej historii i kultury. Bibler idzie jednak dalej, stawia przed sobą zadanie, by zamknąć myśl Marksa w XIX wieku, uczynić z niej jedynie wytwór tego okresu nieposiadający mocy, by przenosić swe kategorie na następne epoki i kultury [Библер 2016, *От автора*]. W sporze z Marksem koncentrował się przede wszystkim na jego *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych z 1844 r.* i *Grundrisse* (1857). Skutkiem tego starcia było sformułowanie własnej koncepcji rozumu dialogicznego (jak też w oparciu o koncepcję dialogizmu M. M. Bachtina). W pracy *Самостоянье человека* głównym narzędziem, zasadniczym punktem sporu z Marksem stała się dla niego idea przedmiotowej działalności człowieka. Bibler, podobnie jak Batyszczew, który rozpoczął w Rosji Radzieckiej fascynację zagadnieniem ludzkiej przedmiotowej działalności, również zajął się tą tematyką, ponieważ tutaj właśnie dostrzegł ewentualność ukazania granic i możliwości koncepcji marksowskiej oraz podstawę do poważnej krytyki myśli samego Marksa, a nie ideologii marksizmu.

Marks pisał o działalności przedmiotowej człowieka jako ekonomista, Bibler natomiast doprowadzał jego myślenie do końca w sposób filozoficzny, czyli je uzupełniał i rozwijał. Od Hegła z jego *Logiki wielkiej*, zwłaszcza z rozdziału *Teleologia* przyjął tezę, że myślenie też jest przedmiotowym działaniem. W konsekwencji nowożytne myślenie racjonalistyczno-pozytywistyczne („czyste”, wolne od subiektywnych cech podmiotowości) należy teraz ująć inaczej – jako formę przedmiotowej działalności człowieka, podobną do marksowskiej praxis, wskutek której przedmiot myślenia i poznawania jest zawsze jakąś transformacją „ja”, zależy od jego religijności, narodowości, uprzedzeń i schematów poznawczych. Bibler zdaje się pytać Marksa: po co odrzucać w imię ideału czystego myślenia (i czystej działalności) to, co ludzkie (społeczne, psychologiczne), skoro on sam pisze, że to, co odróżnia człowieka od małpy, co jest jego zwycięstwem nad światem przyrody – to jego religia, obyczaje, etyka, systemy społeczno-polityczne. W przedmiotowej działalności człowieka ukryta jest jego osobowość, wolność, świadomość i to właśnie określa w zasadniczy sposób tę działalność. Ponadto przedmiot ludzkiego działania nie jest

tożsamy z podmiotem owego działania, i sam podmiot także nie jest z nim tożsamy, oddziela się od niego nie tylko w wytworze, ale już wcześniej, w zastosowanych narzędziach. Poza tym nieustannie się zmienia, nie jest tożsamy sam ze sobą. Skoro u Marksa dokonuje się wyłom, kiedy czysty podmiot działania zostaje określony przez tę działalność, którą urzeczywistnia, to znaczy, że powinno się rozpatrywać podmiot jako określony przez swą przedmiotową działalność (a nie jako czysty podmiot). Owszem, Bibler przyznaje, że:

w działalności nakierowanej na przedmiot, zafiksowany na zewnątrz działalności, zafiksowany na zewnątrz podmiotu, w działalności na miarę każdego przedmiotu, rozwija się szczególnego rodzaju uniwersalność, charakterystyczna dla logicznego określenia ludzkiej działalności jako działalności przedmiotowej. Działam na przedmiot według jego miary, nie mogę oddziaływać na kamień w ten sam sposób jak na glinę, a na glinę tak jak na ziemię, i dlatego moja działalność okazuje się – właśnie dlatego, że jest ona przedmiotowa, właśnie dlatego, że przysłuchuje się, przygląda jako niepowtarzalnej specyfice danego przedmiotu – czymś uniwersalnym. Lecz już podkreślałem, że jest to szczególna uniwersalność. Przede wszystkim dlatego, że zawiera w sobie wyzwolenie od określonej przedmiotowości, dlatego że działając na dany przedmiot, chcę uczynić z niego coś innego, niż to, czym jest [Библер 2016, 15].

Zasadniczy problem myślenia jako działalności przedmiotowej polega, zdaniem Biblera, nie na tym, że myślenie jako działalność odnosi się do czegoś, co jest na zewnątrz niej, lecz na tym, że ta zewnętrzność tak czy inaczej umiejscawia się wewnątrz samej myśli [Библер 2016]. Jak trafnie komentuje wyśięk intelektualny Biblera rosyjski badacz Paweł Tyszczenko, w biblerowskiej filozofii myśl jest zawsze rozpatrywana bardzo subtelnie, na granicy bytu, podczas gdy w innych systemach filozoficznych ujmuje się jej zależność od formacji społeczno-ekonomicznych, walki klasowej, języka, cielesności (podświadomości) dość prymitywnie, przez co sama myśl traci przejrzystość [Тищенко, 2016].

### **Zakończenie**

Marks wyartykułował doniosłą antropologiczną tezę, według której człowiek stwarza sam siebie, co zaraz zostało zredukowane przez jego następców do ludzkiej pracy jako istotowego ludzkiego działania. Rosyjscy filozofowie, zwłaszcza Batyszczew i Bibler, odkrywając „autentycznego Marksa”, spojrzeli znacznie szerzej na

ludzką działalność. Utożsamili ją bowiem z twórczością, w której człowiek tworzy takie artefakty, jakie nie są niezbędne w jego dostosowywaniu się do środowiska naturalnego i w których wyraża się jego wolność; w których ujawnia się jako *homo aestheticus* czy *homo religiosus*, a nie tylko jako – mówiąc słowami współczesnego filozofa niemieckiego Petera Sloterdijka – „wymęczony homo faber” uprzedmiotowiający świat w trybie produkcyjnym. W ten sposób człowiek wykracza poza ramy określonych stosunków materialnych. Inna to rzecz, że na ową symboliczną twórczość estetyczną czy religijną także można spojrzeć – za Sloterdijkem – jako na sposób dostosowywania się do wyzwań środowiska naturalnego i społecznego, jako na swoisty system immunologiczny uodporniający na niepewność ludzkiego przetrwania w świecie. Wtedy jednak nie ma mowy o „skoku człowieka do królestwa wolności”, którego istnienia niezmiennie bronili rosyjscy filozofowie dialogu i obcowania.

## BIBLIOGRAFIA

- Bachtin, Michał, 1970, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, przeł. N. Modzelewska, Warszawa: PIW.
- Bachtin, Michał, 1997, *W stronę filozofii czynu*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Berdyaev, Nikolai, 1935, *Personalism and marxism*, Journal "Put", 48.
- Emerson, Caryl, 1997, *The first hundred years of Mikhail Bakhtin*, New Jersey: Princeton University Press.
- Gardiner, Michael, 1992, *The Dialogics of Critique: M.M. Bakhtin and the Theory of Ideology*, New York: Routledge Chapman and Hall.
- Przesmycki, Piotr, 2002, *W stronę Bogocześnictwa: Teologicznomoralne studium myśli Nikołaja Bierdiajewa*, Łódź: Ibidem.
- Rarot, Halina, 2013, *Historia rosyjskiej filozofii dialogu*, „Ruch Filozoficzny”, 2.
- Rarot, Halina, 2002, *Filozofia moralna Michaiła Bachtina*, Lublin: UMCS.
- Аверинцев, Сергей С.; Давыдов, Юрий Н.; Турбин, Владимир Н. и др., 1992, *М. М. Бахтин как философ*, Москва: Наука.
- Аверинцев, Сергей С., 1992, *Бахтин, смех, христианская культура*, [w:] *М. М. Бахтин как философ*, Москва: Наука.
- Ахутин, Анатолий В.; Берлянд, Ирина, 2009, *Владимир Соломонович Библер*, Москва: Росспэн.
- Бахтин, Михаил М., 1979, *Эстетика словесного творчества*, Москва: Искусство.
- Батищев, Генрих С., 1963, *Противоречие как категория диалектической логики*, Москва: Высшая школа.
- Батищев, Генрих С., 1969, *Деятельностная сущность человека как философский принцип. Проблема человека в современной философии*, Москва: Наука.
- Батищев, Генрих С., 1995, *Найти и обрести себя. Особенности культуры глубинного общения*, „Вопросы философии”, 3.
- Батищев, Генрих С., 1997, *Введение в диалектику творчества*, СПб: РХГИ.
- Батищев, Генрих С., 1987, *Диалектика общения. Гносеологические и мировоззренческие проблемы*, Москва: ИФ АН СССР.
- Бердяев, Николай А., 1990, *Германские влияния и славянство*, [w:]

- idem, *Собрание сочинений*, т. 4, Париж: YMCA-Press.
- Бердяев, Николай А., 1906, *К истории и психологии русского марксизма*, „Полярная звезда”, 10.
- Библер, Владимир С., 1975, *Мышление как творчество*, Москва: Издательство политической литературы.
- Библер, Владимир С., 1990, *Нравственность. Культура. Современность (Философские размышления о проблемах)*, Москва: Знание.
- Библер, Владимир С., 1998, *Диалектика и диалогика*, „Архэ. Ежегодник культурологического семинара”, 3.
- Библер, Владимир С., 1991, *Михаил Михайлович Бахтин, или поэтика культуры*, Москва: Прогресс.
- Библер, Владимир С., 1991, *От наукоучения к логике культуры*, Москва: Издательство политической литературы.
- Библер, Владимир С., 1993, *Предметная деятельность» вконцепции Маркса и самодетерминация индивида*, Кемерово: Алеф.
- Библер, Владимир С., 2016, *Самостоянье человека*, [http://www.bibler.ru/bim\\_samostoyanye.html](http://www.bibler.ru/bim_samostoyanye.html) [dostęp: 30.08.2016].
- Далинский, Сергей, А., 1982, [w:] Мейер, А.А., *Философские сочинения*, Paris: Edition de „La presse Libre”.
- Длугач Тамара Б., 2010, *В.С. Библер как феномен философской культуры XX века*, „Вопросы философии”, 9.
- Эмерсон Кэрил, *Бахтин, понятий. Право, но влево*, [w:] В.Л. Махлин (ред.), *Михаил Михайлович Бахтин*, Москва: Росспэн.
- Хамидов, Александр А., 2009, *Путь открытий как открытие пути: философские искания Г.С. Батищева*, [w:] В.А. Лекторский (ред.), *Генрих Степанович Батищев*, Москва: Росспэн.
- Лекторский, Владислав А., 1997, *Генрих Степанович Батищев и его «введение в диалектику творчества»*, [w:] Г.С. Батищев, *Введение в диалектику творчества*, СПб: РХГИ.
- Малахов, Віктор, 2006, *Етика спілкування*, Київ: Либідь.
- Махлин, Виталий Л. (ред.), 2010, *Михаил Михайлович Бахтин*, Москва: Росспэн.
- Николаев, Николай И., 2010, *Невельская школа философии и марксизм. Доклад Л.В.Пумпянского и выступление М.М.Бахтина*, [w:] *Михаил Михайлович Бахтин*, Москва: Росспэн.



- Пуцаев, Юрий, *От марксизма к православию*, [w:] <http://old.lgz.ru/article/12070/> [dostęp: 28.08.2016].
- Шердаков, Владимир Н., 1999, *Г.С. Батищев: в поиске истины пути и жизни*, [w:] В.А. Лекторский (ред.), *Философия не кончается...Из истории отечественной философии: XX век 1960-1980-е годы, в 2-х книгах, Книга 2*, Москва: Росспэн.
- Тамарченко, Натан Д., 2011, *Эстетика словесного творчества М.М. Бахтина и русская философско-филологическая традиция*, Москва: Изд-во Кулагиной.
- Тищенко, Павел, *Библер, Владимир Соломонович*, [w:] *Энциклопедия Кругосвет. Универсальная научно-популярная онлайн энциклопедия*, <http://www.krugosvet.ru/> [dostęp: 15.08.2016].
- Зайцев, Александр В., *Философия диалога и диалогика гражданского общества: истоки и сущность*, [w:] <http://e-notabene.ru/fr/article> [dostęp: 29.08.2016].

## **ABSTRACT**

### **Russian Philosophy of Dialogue on the Ideas of Karl Marx**

The article concerns the difficult relations of Russian philosophers of dialogue: Bakhtin, Berdyaev, Batyshchev and Bibler with the original, unmediated by the ideological interpretation, philosophy of Karl Marx. This dialogue with a serious and dangerous ideological opponent turns out to be extremely fruitful, especially for Batyshchev and Bibler.

**KEYWORDS:** Russian philosophy of dialogue, Hegelian dialectics, activity as praxis and as creativity, criticism of official Marxism

**SŁOWA KLUCZOWE:** rosyjska filozofia dialogu, heglowska dialektyka, działalność jako praxis i jako twórczość, krytyka oficjalnego marksizmu



**ANN ROBERTSON**

SAN FRANCISCO STATE UNIVERSITY

## **FILOZOFICZNE KORZENIE KONFLIKTU MIĘDZY MARKSEM A BAKUNINEM<sup>1</sup>**

*Powtórzę, nie znam się na tyle na Marksie, by móc stwierdzać coś z całą pewnością. Odnoszę jednak wrażenie, że wczesne poglądy Marksa były bardzo powiązane z ideologią późnego Oświecenia, natomiast potem zamienił się on w autorytarnego aktywistę i krytyka kapitalizmu, który niewiele miał do powiedzenia o alternatywnych rozwiązaniach natury socjalistycznej. Ale to tylko moja opinia [Doyle 1995].*

Noam Chomsky

Burzliwa relacja między Marksem a Bakuninem jest dobrze znanym faktem z historii zachodniego socjalizmu. Wydaje się, że Marks i Bakunin, jako członkowie Międzynarodowego Stowarzyszenia Robotników poświęcili tyle samo energii na zwalczanie siebie nawzajem, co na walkę ze wspólnym wrogiem, czyli systemem kapitalistycznym. Konflikt między nimi znalazł kulminację w zakończonej sukcesem kampanii Marksa nastawionej na wyrzucenie Bakunina z tej organizacji. Choć od czasu do czasu ich relacje się ocieplały, to ani jeden ani drugi nie oceniał oponenta zbyt pozytywnie. Zdaniem Marksa, Bakunin był:

człowiekiem pozbawionym jakiegokolwiek wiedzy teoretycznej oraz będącym w swoim żywiole, gdy miał okazję knuć intrygi [Marks, Engels 1975b, 254],

natomiast Bakunin twierdził, że:

(...) Marksowi brakuje poczucia wolności; a jego poglądy są zupełnie autorytarne [Kenafick 1948, 40].

---

<sup>1</sup> Robertson, Ann, 2003, *The Philosophical Roots of the Marx-Bakunin Conflict, What's Next*, 27. Przekład: Adam Trybus, Instytut Filozofii, Uniwersytet Zielonogórski.

Zdaniem niektórych, biorąc pod uwagę to, że obaj dążyli do podobnych celów, intensywność tego konfliktu jest czymś zaskakującym. Przekonani, że kapitalizm opiera się na wyzysku robotników przez kapitalistów, obaj z równym zapałem walczyli o społeczeństwo socjalistyczne bez podziału na klasy ekonomiczne, gdzie wszystkie jednostki będą w stanie w pełni rozwinąć swój potencjał. Obaj zatem postrzegali socjalizm jako pozwalający eliminować podział pracy, szczególnie podział na pracę umysłową i fizyczną oraz na prace wykonywane przez mężczyzn i kobiety. Innymi słowy, proces pracy miał ulec zmianie w taki sposób, by wszyscy robotnicy przyjęli aktywną rolę w organizacji, planowaniu i implementacji zadań. Co więcej, obaj twierdzili, że uciskani muszą wyzwolić się sami – nie należy spodziewać się niczego dobrego ze strony członków rządzącej, kapitalistycznej klasy – oraz, że wyłącznie zasięg międzynarodowy pozwoli rewolucji osiągnąć sukces. Zgadzała się również, że państwo stanowi narzędzie ucisku klasowego, a nie neutralną instytucję w jednakowy sposób reprezentującą interesy wszystkich i że koniec końców musi być ono zniesione. Dla obu Komuna Paryska z roku 1871 stanowiła model do naśladowania.

Kwestia, w której nie zgadzali się w największym stopniu związana była z odrębnym postrzeganiem tego, czym jest państwo. Najważniejsza różnica polegała na tym, że Marks zakładał występowanie pośredniego stadium pomiędzy kapitalizmem a w pełni dojrzałym społeczeństwem komunistycznym, związanego z dyktaturą proletariatu (tzn. państwem robotników), Bakunin natomiast nieugięcie odrzucał pomysł ustanowienia jakiegokolwiek państwa, włączając w to państwo robotników. Odrzucenie idei państwa stanowi wszelako definicję anarchizmu, pojęcia które dosłownie oznacza „brak rządu”. Dla Bakunina jedyny spójny rewolucyjny scenariusz stanowiło bezpośrednie przejście do w pełni dojrzałego społeczeństwa komunistycznego, gdzie – i tu panowała zgoda obu autorów – nie byłoby mowy o jakimkolwiek państwie. Dodatkowo, Marks pozytywnie oceniał starania niezależnych organizacji robotniczych skierowanych na realizację ich interesu klasowego poprzez wymuszanie reform w ramach państwa burżuazyjnego – na przykład odnośnie do zmniejszenia liczby godzin pracy w ciągu dnia – twierdząc, że takie zwycięstwa służą propagowaniu świadomości klasowej. Bakunin

natomiast sprzeciwiał się podobnemu podejściu, twierdząc, że jakiegokolwiek zaangażowanie polityczne stanowiłoby wypaczenie celów ruchu rewolucyjnego i popierał całkowite wstrzymanie się od głosu w ramach sfery politycznej państwa burżuazyjnego. Bakunin i Marks poróżnili się również na temat właściwej formy organizacji rewolucyjnej. Bakunin był zwolennikiem tajnych stowarzyszeń i uważał je za katalizatory zrywu rewolucyjnego, natomiast Marks całkowicie odrzucał tego typu organizacje. Nie zgadzali się również w kwestii roli chłopów w ruchu rewolucyjnym. Bakunin uważał, że mogą oni odegrać kluczową rolę, natomiast Marks twierdził, że tylko proletariat może stać się przywódczą siłą rewolucyjną.

W związku z tym, że w wielu aspektach ich koncepcje zgadzały się ze sobą, niektórzy badacze uznali, że to kwestie natury osobistej stanowiły o niezgodzie cechującej ich wspólne relacje. Bakunina, na przykład, oskarża się o antysemityzm i anty-germanizm, natomiast Marksa o tendencje autorytarne. Wydaje się jednak, że owe niedające się pogodzić różnice dużo lepiej wyjaśnia analiza skrajnie różnych ram filozoficznych warunkujących wynik późniejszych analiz natury politycznej. Jak zostanie wykazane poniżej, przyjęte przez Marksa i Bakunina pojęcia podstawowe są tak nieporównywalne, że nawet wspomniane punkty wspólne jawią się jako coś iluzorycznego i mniej istotnego.

### **Pozycja filozoficzna Bakunina**

Część filozoficznych podstaw Bakuninowskiej wizji ludzkości była bezpośrednio powiązana z europejską myślą oświeceniową, a szczególnie z nurtem empirystycznym tej tradycji. Zatem, by w pełni docenić jego propozycję należy pokrótce omówić podstawowe założenia tego nurtu.

Wielu filozofów doby Oświecenia zwracało uwagę na niebywałe sukcesy nauk przyrodniczych uwidaczniające się w działalności osobowości takich jak Galileusz czy Newton. W związku z tym czyniono próby przeszczepienia zarówno metody, jak i podstawowych zasad nauk przyrodniczych na domenę ludzkiego zachowania. Te zapożyczenia to między innymi następujące przekonania: różne typy przedmiotów naturalnych zawierają w sobie wyjątkową i niezmienną istotę, która je definiuje; przedmioty wchodzą ze sobą w interakcje w zgodzie z niezmiennymi mechanicznymi prawami przyczyny i skutku;

na drodze dokładnej obserwacji poszczególnych interakcji można zidentyfikować i skodyfikować prawa, które nimi rządzą. W konsekwencji, wielu przedstawicieli Oświecenia przyjęło założenie, że ludzie są istotami wyłącznie naturalnymi i nie różnią się pod tym względem od pozostałych gatunków naturalnych: ludzie posiadają wyjątkową i stałą istotę, a ich zachowanie jest w zupełności określone przez przyczyny naturalne. To podejście znajdowało wyraz w często wykorzystywanym pojęciu „stanu natury”. Jako stan, który w rzeczywistości lub tylko jako konstrukt teoretyczny poprzedzał moment powstania społeczeństwa ludzkiego, stanowił on próbę zgłębienia natury ludzkiej w jej czystej „naturalnej” postaci, jeszcze przed zmianami, które dokonały się pod wpływem społeczeństwa. Większość filozofów tego okresu, który zbiegł się w czasie z powstaniem kapitalizmu, definiowała ludzi jako byty indywidualistyczne, autonomiczne i niezależne, z mocno zaznaczającą się skłonnością do działania w zgodzie z własnym interesem, spójnie z przeważającymi wówczas normami o charakterze burżuazyjnym.

Bakunin do pewnego stopnia odchodził od tej tradycji filozoficznej, odrzucając opis człowieka jako bytu odseparowanego od innych. Wyśmiewał na przykład pojęcie społeczeństwa jako pochodnej działalności odizolowanych, niezależnych jednostek, które zawarły ze sobą umowę i określał takie podejście jako filozoficzną „fikcję” podkreślając, że ludzie są z natury społeczni i zawsze żyli w grupach. Jednakże uważał, że ludzie powinni być przedmiotem analizy na takiej samej płaszczyźnie filozoficznej, co inne byty przyrodnicze i, w związku z tym, że ludzkie zachowanie określone jest w zupełności przez mechaniczne prawa przyrody. Następujące cytaty dobrze egzemplifikują jego podejście:

Istnieje spora liczba praw rządzących społeczeństwem, o których ono nie ma pojęcia, lecz są to prawa naturalne, nieodłączne od tkanki społecznej (...). Rządzą one społeczeństwem ludzkim od zarania; niezależnie od myśli i woli tych, którzy wchodzi w jego skład [Dolgoff, 1972, 129];

(Prawa naturalne) stanowią naszą istotę, całą naszą istotę, zarówno cielesną jak intelektualną i moralną; my tylko dzięki nim żyjemy, oddychamy, działamy, myślimy, pragniemy [Bakunin 2012, 52];

Historia i statystyka dowodzą, że organizm społeczny, jak każdy inny organizm w naturze, w swojej ewolucji i przeobrażeniach rządony jest prawami natury ogólnej, które wydają się tak samo konieczne, jak prawa świata fizycznego [Maximoff 1953, 75];

Człowiek jest li tylko Naturą (...). Natura ogranicza, przenika, określa całą jego egzystencję [Maximoff 1953, 263].

Na pierwszy rzut oka, Bakuninowska etyka zdaje się być tylko konsekwencją przyjętego ogólniejszego naturalistycznego podejścia, pod tym względem, że definiuje on to, co moralnie dobre jako pochodzące z przyrody:

Prawo moralne (...) jest zaprawdę prawem rzeczywistym (...), gdyż emanuje z samej natury społeczeństwa ludzkiego, którego korzeni nie należy szukać w Bogu a w zwierzęcości [Maximoff 1953, 156];

Mówię o sprawiedliwości, która jest oparta wyłącznie na ludzkim sumieniu, sprawiedliwości, którą odnajdziesz głęboko w sumieniach zwykłych ludzi, nawet w sumieniu dziecka, a która da się przełożyć na zwykłą równość [Dolhoff 1972, 125].

Innymi słowy, sprawiedliwość stanowi naturalny ludzki odruch, który na stałe zakorzeniony jest w człowieku.

Należy jednak zwrócić uwagę na niespójności w Bakuninowskiej koncepcji zła. Z jednej strony wydaje się on być kontynuatorem tradycji empirystycznych, gdy definiuje zło jako coś pochodzącego z przyrody:

Wiemy bardzo dobrze, że zarówno to, co nazywamy dobrem, jak i to, co nazywamy złem jest zawsze naturalnym skutkiem naturalnych przyczyn, oraz, że w związku z tym oba są równie nieuchronne [Bakunin 1950, 22].

Z drugiej strony, być może dlatego, że było to korzystne ze względu na jego teorie polityczne, Bakunin określa zło inaczej, nie jako naturalny impuls czy odruch, ale jako coś „nienaturalnego”. Wprowadzał w ten sposób do własnej filozofii pojęcie dualistycznego wszechświata nieopisanego w pełni prawami przyrody. Poza zasięgiem tych praw znajdowało się to, co nienaturalne, sztuczne, co mogło przetrwać jedynie na drodze ciągłego odwoływania się do siły i przymusu:

Musimy odróżnić prawa naturalne od praw autorytarnych czy arbitralnych, praw natury politycznej czy religijnej, oraz praw zawartych w kodeksach karnych i cywilnych, które zostały ustanowione przez klasy panujące (...) [Maximoff 1953, 263-264].

Pojęcie wolności było również bardzo ważne w filozofii Bakunina. Wykażemy, że gdy Marks i Bakunin używają tego terminu, mają na myśli dwie różne koncepcje. Sposób, w jaki Bakunin rozumiał to pojęcie jest bardzo złożony. Na przykład, dla niego działać swobodnie oznaczało przede wszystkim działać „naturalnie”, czy też w zgodzie z naturalnymi impulsami:

Wolność człowieka polega na tym tylko, że jest on posłuszny prawom naturalnym, ponieważ sam je uznał za takie, nie zaś dlatego, że narzuciła mu je z zewnątrz czyjaś obca wola, boska czy ludzka, zbiorowa czy indywidualna [Bakunin 2012, 53].

Innymi słowy, definicja ta opiera się na pojęciu człowieka jako stworzenia naturalnego, działającego zgodnie z prawami przyrody. Działać naturalnie oznacza po prostu być spontanicznym, być „sobą”:

Powtarzam raz jeszcze, że życie stwarza naukę, a nie nauka życie i tylko samorzutna działalność ludu może stworzyć wolność ludu [Bakunin 2012, 82]<sup>2</sup>.

Połączenie wolności ze spontanicznością, czyli działaniem pod wpływem impulsów, ujawnia kolejny aspekt Bakuninowskiego podejścia do problemu wolności. Przyjmuje on pojęcie wolności, która może być udziałem jednostki odizolowanej od społeczności ludzkiej. Spontanicznie można się zachowywać w zupełnej samotności, nie wymaga to, na przykład, rozwinięcia nowych możliwości intelektualnych. A zatem, wolność w ujęciu Bakunina była cechą jednostek, a nie ludzi tworzących wspólnotę:

Wolność (...) polega na tym, że nie jestem zobowiązany, jako człowiek, do bycia posłusznym żadnemu innemu człowiekowi i że działam tylko w zgodzie z własnym osądem” [cyt. za: Eltzbacker 1960, 85];

---

<sup>2</sup> W wersji angielskiej: „Once more, Life, not science, creates life [podkr. tłum.]; the spontaneous action of the people themselves alone can create liberty”. [Przyp. tłum.]



Wolność to absolutne prawo wszystkich dojrzałych mężczyzn i kobiet do tego, by nie szukać uzasadnienia dla swoich czynów poza własnym sumieniem i rozsądkiem, by decydować o nich wyłącznie z własnej woli, być za nie odpowiedzialnym po pierwsze przed sobą, a dopiero na następnym miejscu przed społecznością, do której należą, ale tylko w zakresie, w jakim z własnej woli zgodzili się być jego częścią [Lehning 1973, 64].

Jednakże, ponieważ postrzegał on ludzi jako istoty z natury społeczne, starał się również wykazać, że tak pojęta wolność nie stoi w sprzeczności z pojęciem wspólnoty:

Jestem fanatycznym miłośnikiem wolności (...). Nie mam tu na myśli owej wolności sformalizowanej, która jest dozowana, mierzona i regulowana przez Państwo (...). Nie mam też na myśli owej indywidualistycznej, egoistycznej, zepsutej i fałszywej wolności wychwalanej przez szkołę Jeana Jacquesa Rousseau i każdą inną szkołę burżuazyjnego liberalizmu uznającą prawa wszystkich, reprezentowane przez Państwo, za granicę praw każdego z osobna (...). Nie, ja mam na myśli jedyną wolność wartą swego imienia, wolność pociągającą za sobą pełny rozkwit wszystkich materialnych, intelektualnych i moralnych zdolności ukrytych w każdym z nas; wolność, która nie zna innego ograniczenia niż te wyznaczone przez prawa rządzące naszą własną naturą. A zatem, ściśle rzecz biorąc, nie ma żadnych ograniczeń, gdyż te prawa nie są nałożone na nas przez jakiegokolwiek prawodawcę z zewnątrz, obok lub nad nami. Prawa te mają charakter podmiotowy, są nieodłączne od nas; tworzą prawdziwą podstawę naszego istnienia (...). Taka wolność każdego człowieka, dla której wolność drugiego człowieka nie jest granicą a potwierdzeniem ogromu własnego zakresu; wolność poprzez solidarność, w równości [Dolgoff 1972, 261-262].

Nie wnikając w to, czy powyższe sformułowanie jest spójne z wcześniejszymi określeniami, Bakunin zdaje się twierdzić, że w naszej naturze leży wspólne życie w równości, na zasadzie wzajemnej współpracy, gdzie nikt nie wyzyskuje ani nie jest wyzyskiwany. A zatem, jeśli działam w zgodzie z naturą i w sposób swobodny, wówczas nie wykorzystuję swojego sąsiada, umożliwiając mu swobodne życie w zgodzie z naturą. W ten sposób wolność jednostki utwierdza i poszerza wolność innej jednostki. Wciąż jednakże pojęcie wolności jest ugruntowane w jednostce:

(...) wolność i pomyślność zbiorowa istnieją rzeczywiście tylko wówczas, jeżeli reprezentują sumę wolności i pomyślności indywidualnych [Bakunin 2012, 77].

Podsumowując rozważania na temat filozofii Bakunina można stwierdzić, że działa on w naturalistycznych ramach empirystycznego nurtu Oświecenia. Człowiek jest tu postrzegany jako posiadający ustaloną i niezmienną naturę, a jego zachowanie jako w gruncie rzeczy zdeterminowane przez prawa przyrody. Taki stan rzeczy jest następnie utożsamiony z tym, co dobre. Gdy w relacjach międzyludzkich pojawia się przymus, wchodzimy w obszar tego, co nienaturalne. Stajemy się wyalienowani z naszego stanu naturalnego i tracimy wolność.

### **Filozofia Marksa**

Główne teoretyczne założenia, które można wyodrębnić w podejściu Bakunina były mocno zakorzenione w materialistycznej filozofii Oświecenia; na Marksa natomiast ta tradycja miała wpływ w dużej mierze dopiero w formie przetworzonej przez Hegla. Co ważne, Hegel nie zgadzał się z oświeceniowym przekonaniem, że człowiek jest częścią przyrody i że rządzą nim te same ustalone i niezmiennie prawa co resztą świata naturalnego. Hegel proponował wizję człowieczeństwa zaangażowanego w proces rozwojowy, zmiennego i tworzącego się, wciąż na nowo dążącego, by stać się coraz bardziej racjonalnym. Co więcej, przedsięwzięcie to było postrzegane jako wysiłek zbiorowy, gdyż racjonalność, w istocie, stanowi cechę wymagającą, zarówno dla swego powstania, jak i późniejszego istnienia, zaangażowania ze strony całego gatunku. Każde nowe pokolenie opiera się w swoim rozwoju na osiągnięciach poprzedników, które to osiągnięcia mają racjonalną podstawę. W ten sposób ludziom udaje się stopniowo rozwijać naukową interpretację rzeczywistości. Zdaniem Hegla, ów proces historyczny znajduje kulminację w stanie absolutnej racjonalności, gdzie ludzkość osiąga samowiedzę. Wówczas ludzie potrafią regulować wzajemne relacje w zgodzie ze świadomymi, racjonalnymi prawidłami i postrzegają siebie jako istoty racjonalne w sensie kolektywnym.

Marks, za Heglem, także postrzegał jednostki ludzkie przez pryzmat ich zaangażowania w zbiorowe działanie, ale uważał, że procesem tym kieruje inna logika. Zdaniem Hegla, logika historii odzwierciedlała logikę ludzkiej świadomości, natomiast Marks zakotwiczył tę logikę w materialistycznej podbudowie. W szczególności, zdaniem Marksa, sposób, w jaki ludzie zaspokajają swe podstawowe potrzeby kształtuje to, w jaki sposób organizują się w społeczności, w

jakie wchodzą relacje i jakie są ich poglądy odnośnie do ich samych czy świata, który ich otacza:

W społecznym wytwarzaniu swego życia ludzie wchodzą ze sobą w określone, konieczne, niezależne od ich woli stosunki, stosunki produkcji, które odpowiadają określonemu szczeblowi rozwoju ich materialnych sił wytwórczych. Całokształt tych stosunków produkcji stanowi ekonomiczną strukturę społeczeństwa, realną podstawę, na której wznosi się nadbudowa prawna i polityczna i której odpowiadają określone formy świadomości społecznej. Sposób produkcji życia materialnego warunkuje społeczny, polityczny i duchowy proces życia w ogóle. Nie świadomość ludzi określa ich byt, lecz przeciwnie, ich byt społeczny określa ich świadomość [Marks 1966a, 9].

Co więcej, owa podstawa ekonomiczna rządzi się pewną logiką, w zgodzie z którą inicjowane są ruchy natury historycznej:

(...) Musimy zacząć od stwierdzenia, że pierwszą przesłanką wszelkiej egzystencji ludzkiej, a więc i wszelkiej historii, jest to, że aby móc „robić historię”, ludzie muszą mieć możliwość życia. Do życia zaś potrzeba przede wszystkim jedzenia i napoju, mieszkania, odzieży i jeszcze niektórych innych rzeczy. A więc pierwszym czynem historycznym jest wytwarzanie środków do zaspokojenia tych potrzeb, produkcja samego materialnego życia. (...) Drugą sprawą jest to, że sama zaspokojona pierwsza potrzeba, czynność zaspokajania i już uzyskane narzędzie zaspokajania prowadzą do nowych potrzeb - i to stwarzanie nowych potrzeb jest pierwszym czynem historycznym [Marks 1975, 29].

Podobnie jak Hegel, Marks postrzegał ten proces historyczny jako zależny od wysiłku zbiorowego. Ludzie bowiem zależą od siebie nawzajem, zarówno jeśli idzie o zaspokojenie podstawowych potrzeb natury fizycznej, jak i potrzeb natury wyższej:

Przedmiotem będzie tu przede wszystkim produkcja materialna. Jednostki produkujące w społeczeństwie, a zatem produkcja jednostek określona społecznie – taki jest naturalnie punkt wyjścia. Pojedynczy i odosobniony myśliwy i rybak, od których zaczynają Smith i Ricardo, należą do pozbawionych fantazji urojeń robinsonad osiemnastowiecznych. Robinsonady te bynajmniej nie są tylko wyrazem reakcji na przerafinowanie oraz powrotu do fałszywie pojmowanego życia naturalnego, jak to sobie wyobrażają historycy kultury. Podobnie jak nie opiera się na takim naturalizmie *contrat social* Rousseau, który stosunki wzajemne i łączność między jednostkami ludzkimi, z natury niezależnymi od siebie, wywodzi z umowy [Marks 1966b, 703].

Bakunin postulował istnienie niezmiennej istoty człowieczeństwa, Marks natomiast, znów pod wpływem Hegla, wierzył, że ludzka natura stopniowo ujawnia się w procesie rozwojowym, gdy jedna natura powiązana z daną epoką jest porzucana na rzecz nowej, w nieskończonym procesie re-kreacji. Ludzie, wymyślając coraz to bardziej wysublimowane instrumenty wykorzystywane w procesie produkcji, jednocześnie zmieniają się w coraz bardziej racjonalne, uniwersalne istoty. Na początku historii ludzkość niewiele różniła się od reszty przedstawicieli królestwa zwierząt: ludzie byli impulsywni i brak im było świadomego zrozumienia siebie samych i swego otoczenia. Innymi słowy, w ujęciu Marksa Bakuninowska wizja człowieka jako pewnego niezmiennego gatunku naturalnego jest prawdziwa tylko przez krótką chwilę na początku historii:

Początek ten jest równie zwierzęcej natury jak samo życie społeczne na tym szczeblu rozwoju; jest to wyłącznie świadomość stadna, a człowiek tym tylko różni się tutaj od barana, że świadomość zastępuje mu instynkt, czy też że jego instynkt jest instynktem świadomym. Ta barania czy plemienna świadomość rozwija się dalej i wykształca dzięki wzrostowi wydajności pracy, dzięki mnożeniu się potrzeb i dzięki przyrostowi ludności, stanowiącemu podłoże jednego i drugiego [Marks 1975, 33].

Jednakże, w trakcie rewolucji komunistycznej zachodzi niesamowita przemiana: klasa pracująca przejmuje kontrolę nad narzędziami produkcji i, po raz pierwszy, zaczyna kierować nimi zgodnie ze świadomym, racjonalnym planem:

*Wszechstronna zależność, ta żywiołowo powstała forma światowo-dziejowego współdziałania jednostek, zostaje przez tę komunistyczną rewolucję przeobrażona w kontrolę i świadome panowanie nad siłami, które, zrodzone z oddziaływanie ludzi na siebie, narzucały im się dotąd jako absolutnie obce im siły i panowały nad nimi [Marks 1975, 40].*

Ludzie odrzucili wcześniejszą zwierzęcą egzystencję na rzecz świadomego i racjonalnego sterowania swoimi sprawami. Jednakże pełna kontrola sił produkcyjnych jest jedynie możliwa, gdy ludzie działają wspólnie i harmonijnie. Jak długo istnieć będą klasy ekonomiczne i powiązany z nimi wyzysk, dominacja zdusi racjonalną debatę, uniemożliwiając świadomą kontrolę sił produkcyjnych:

Po pierwsze, siły wytwórcze okazują się całkowicie niezależne i oderwane od jednostek, niby pewien świat własny obok jednostek; pochodzi to stąd, że jednostki, których siłami są te siły wytwórcze, istnieją w rozproszeniu i wzajemnym do siebie przeciwieństwie, podczas gdy siły te są ze swej strony rzeczywistymi siłami tylko we wzajemnych stosunkach między jednostkami i we wzajemnym ich związku [Marks 1975, 74-75].

Z tego względu, niezbędne jest zaangażowanie *wszystkich* jednostek w świadomą kontrolę ekonomiczną:

Przy wszystkich dotychczasowych przywłaszczeniach masa jednostek pozostawała przyporządkowana jakiemuś jednemu narzędziu produkcji; przy proletariackim przywłaszczeniu masa narzędzi produkcji musi zostać podporządkowana każdej jednostce, a własność – wszystkim. Nowoczesne uniwersalne stosunki nie mogą być w inny sposób podporządkowane jednostkom niż poprzez podporządkowanie tychże stosunków wszystkim pospołu [Marks 1975, 76].

W przeciwieństwie do Bakunina, Marks wierzył, że skuteczna rewolucja nie oznacza uchwycenia owej oryginalnej, naturalnej istoty zdławionej przez pojawienie się państwa i systemu klasowego, ale, że oznacza raczej powstanie *nowego* człowieka:

(...) zarówno do masowego wytworzenia tej komunistycznej świadomości jak i do realizacji samej sprawy potrzebne jest masowe przeobrażenie ludzi, które może się dokonać tylko w ruchu praktycznym, w rewolucji; a więc rewolucja potrzebna jest nie tylko dlatego, iż klasy panującej w żaden inny sposób obalić niepodobna, lecz i dlatego, iż klasa obalająca może tylko w rewolucji dojść do tego, aby się pozbyć całego starego paskudztwa i stać się zdolną do zbudowania nowego społeczeństwa [Marks 1975, 78].

Zatem, w ramach procesu rewolucyjnego proletariat zmienia się z klasy biernej, podążającej za dyktatem burżuazji, w podmiot, który sam określa swój rozwój i jest w stanie przejąć stery historii, świadomie kształtując zdarzenia zgodnie z pewnym planem. Oznacza to początek nowej ery, gdzie jednostki działają wspólnie, świadomie kształtując politykę społeczną:

Dopiero na tym szczeblu działalność własna pokrywa się z życiem materialnym, co odpowiada rozwojowi jednostek w jednostki totalne i wyzbyciu się wszelkiej żywołowości... [Marks 1975, 76].

Widzimy zatem, że Marks i Bakunin rozwinęli dwie radykalnie różne wizje ludzkości. Bakunin przyjął statyczną wersję ludzkiej natury, identyfikując ją z tym, co jest naturalne z punktu widzenia przyrody, natomiast Marks uważał, że ludzkość przechodzi przez proces dojrzewania, pozostawiając za sobą zwierzęcą egzystencję w miarę osiągania coraz wyższych poziomów racjonalności i samoświadomości.

W konsekwencji, doktryny etyczne tych myślicieli odzwierciedlały wspomniane różnice w podejściu do problemu natury ludzkiej. Dla Bakunina dobrem było to, co „naturalne” natomiast Marks relatywizował etykę w odniesieniu do historii w taki sposób, że nowopowstały proces produkcyjny wpływał z kolei na pojawianie się nowych założeń natury etycznej:

Wytwarzanie idei, wyobrażeń, świadomości splata się zrazu bezpośrednio z materialną działalnością ludzi i ich materialnymi stosunkami wzajemnymi, stanowi język rzeczywistego życia. Wyobrażenia, myślenie, duchowe obcowanie ludzi wpływają tu jeszcze bezpośrednio z ich stosunków materialnych. Tak samo ma się rzecz z produkcją duchową, wyrażającą się w języku polityki, praw, moralności, religii, metafizyki itd. jakiegoś narodu. Ludzie są wytwórcami swoich wyobrażeń, idei itd., ale ludzie rzeczywisci, ludzie działający, uwarunkowani przez określony rozwój ich sił wytwórczych i odpowiadających tym siłom stosunków aż do najwyższych ich form łącznie [Marks 1975, 27].

Krytykując poglądy Jamesa Gilberta, dziewiętnastowiecznego brytyjskiego historyka ekonomii, który twierdził, że wzbogacanie się poprzez oprocentowanie kapitału jest czymś „naturalnie” sprawiedliwym, Marks argumentował, że nie ma czegoś takiego jak naturalna sprawiedliwość, tj. sprawiedliwość, która jest niezmiennie obowiązująca:

Mówić w danym wypadku wraz z Gilbertem (...) o naturalnej sprawiedliwości byłoby nonsensem. Sprawiedliwość transakcji, które zawierają ze sobą agenci produkcji polega na tym, że transakcje te wynikają ze stosunków produkcji jako ich naturalny skutek. Formy prawne, w których te transakcje ekonomiczne występują jako akty woli uczestników, jako objawy ich wspólnej woli i jego umowy, do których dotrzymania każda ze stron może być zmuszona przez państwo, są tylko formami tych transakcji i nie mogą określać ich treści. Są tylko wyrazem tej treści. Treść transakcji jest sprawiedliwa, o ile odpowiada sposobowi produkcji, o ile jest z nim zgodna. Jest niesprawiedliwa, gdy jest z nim sprzeczna [Marks 1983, 520].

Pojęcie wolności używane przez Marksa również radykalnie różni się od tego, które opisywał Bakunin w empirystycznym duchu oświeceniowym. W dwóch sprawach Marks wyraźnie odcina się od tej tradycji, w obu przypadkach podążając za Heglem.

Po pierwsze, zdaniem Marksa wolność to nie to samo, co podążanie za impulsami czy bycie spontanicznym. Impulsy stanowią część naturalnej konstytucji człowieka – nie są wynikiem naszych wyborów. Działając impulsywnie, działamy „naturalnie” i nie towarzyszy temu świadomy namysł. Jednakże, gdy w sposób racjonalny i świadomy kierujemy naszym zachowaniem, my sami – na drodze rozważnej analizy – jesteśmy w stanie kontrolować nasze działania. W związku z tym, propozycja Marksa była bliska oświeceniowemu nurtowi reprezentowanemu na przykład przez Kanta czy Rousseau, w tym sensie, że filozofowie ci również podkreślali autonomię podmiotu:

Prawdziwie wolna praca tzn. twórczość wymaga jednocześnie największej uwagi, najintensywniejszego wysiłku. Praca związana z wytwarzaniem dóbr może być tego rodzaju tylko (1), gdy przyjmie się jej społeczny charakter oraz (2), gdy ma ona jednocześnie charakter naukowy i ogólny, i nie jest jedynie wysiłkiem człowieka rozumianym jako specyficznie ujarzmiona siła natury ale wysiłkiem, jako podmiotem, który pojawia się w procesie produkcji nie spontanicznie w swej zwykłej naturalnej formie, ale jako działalność kontrolująca wszystkie siły przyrody [Marks 1973, 611-612].

Po drugie, wolność nie stanowi cechy przynależnej jednostkom; dla Marksa jest raczej powiązana przede wszystkim ze wspólnotą ludzką, co odróżnia go jednak zarówno od Kanta, jak i od Rousseau. Nauka, na przykład, nie jest dyscypliną, która mogła być stworzona czy rozwijana przez odizolowane jednostki. Ludzkość istniała przez tysiące lat zanim pojawiła się myśl o charakterze naukowym, a kolejne tysiąclecia musiały minąć zanim powstały formalne teorie naukowe. I nie mogło być mowy o żadnym postępie w tym zakresie dopóki ludzie nie nauczyli się budować na tym, co wytworzyły wcześniejsze pokolenia.

Co więcej, jako że ludzie muszą polegać na innych przy zaspokajaniu swoich potrzeb, zarówno natury fizycznej, jak i psychicznej, zmuszeni są współpracować ze sobą. W ramach społeczeństwa kapitalistycznego, współpraca wymuszona jest w sposób pośredni raczej niż bezpośredni, na drodze wzajemnej konkurencji,

gdzie jednostki przy wyborze dalszej drogi rozwoju biorą pod uwagę tylko własne interesy. Takie zachowanie oznacza jednakże, że struktura, w ramach której działają ludzie nie stanowi przedmiotu refleksji krytycznej właśnie dlatego, że z punktu widzenia odizolowanej jednostki, nie można owej struktury zmienić. A zatem, biorąc to pod uwagę, społeczeństwo jawi się jako coś tak niezmiennego jak prawo przyciągania. Jednakowoż celem społeczeństwa socjalistycznego jest odwrócenie tej relacji. Sposobem na uniknięcie sytuacji, gdy jednostki czują się bezsilne wobec otaczających je instytucji społecznych, jest bezpośrednio zjednoczenie się tych jednostek w ramach zorganizowanego dyskursu. Są one wówczas w stanie zmienić działanie owych instytucji w zależności od odczuwanych potrzeb i wyznawanych wartości. Można to osiągnąć tylko w sytuacji, gdy jednostki działają wspólnie jako jedna siła, dyskutując, omawiając i głosując w kwestiach związanych z wyborem najbardziej optymalnej ścieżki rozwoju, przy założeniu, że wszyscy uczestnicy mają jednakie szanse, by się w ów proces zaangażować. Wynika z tego, że istnienie społeczeństwa socjalistycznego powiązane jest z nową definicją wolności i nadrzędną, w opinii Marksa, koncepcją: zbiorowego, racjonalnego kształtowania polityki społecznej:

Wolność w tej dziedzinie może polegać tylko na tym, że uspołeczniony człowiek, zrzeszeni producenci regulują racjonalnie tę swoją wymianę materii z przyrodą, poddają ją wspólnej kontroli zamiast być przez nią opanowani jako przez ślepią siłę [Marks 1984, 560].

W związku z tym indywidualistyczna definicja wolności zaproponowana przez Bakunina była, zdaniem Marksa, zbyt mocno powiązana z filozofią burżuazyjną i stała się źródłem nieporozumień, gdy została przeniesiona na grunt socjalistyczny:

Wolność (w rozumieniu burżuazyjnym) jest to prawo czynienia wszystkiego, co nie szkodzi innym. Granice, w których każdy może się poruszać bez szkody dla innych, wyznaczone są przez prawo, tak jak granica dwóch pól – przez miedzę. Chodzi o wolność człowieka jako izolowanej, zamkniętej w sobie monady. (...) Jednakże prawo człowieka do wolności (w rozumieniu burżuazyjnym) opiera się nie na związku człowieka z człowiekiem, lecz przeciwnie, na odgradzaniu się człowieka od człowieka. Ono jest właśnie prawem tego odgradzania się, prawem ograniczonej, do samej siebie ograniczonej jednostki [Marks 1960, 441].



Co więcej, owa burżuazyjna koncepcja wolności, gdy porówna się ją z bardziej zaawansowaną koncepcją socjalistyczną, jawi się jako jeszcze jedna forma zniewolenia:

Właśnie niewolnictwo społeczeństwa obywatelskiego jest z pozoru największą wolnością ze względu na pozornie pełną niezależność jednostki, która bierze nieokiełznany ruch swych wyalienowanych elementów życia, uniezależnionych i od więzów powszechnych, i od człowieka – jak np. ruch własności, przemysłu, religii itd. – za swą własną wolność, podczas gdy oznacza on właściwie jej zupełną niewolę i odczłowieczenie [Marks 1961, 144].

Podsumowując, można powiedzieć, że różnice w definicji wolności Marksa i Bakunina związane są z różnicami w filozoficznych założeniach stojących za ich propozycjami. Dla Bakunina, który postrzegał ludzi jako część przyrody, było oczywiste, że działać swobodnie oznacza działać w zgodzie z naturą. Dla Marksa natomiast, którego zdaniem ludzkość zaczęła wznosić się już ponad przyrodę, wolność była powiązana ze zbiorowym, racjonalnym działaniem.

Analiza praw historii stanowi, z tego punktu widzenia, ostatni istotny element filozoficznych podstaw koncepcji Marksa. Jak zostało wykazane, w związku z uhistorycznionym, materialistycznym podejściem podkreślał on rolę warunków ekonomicznych w określeniu kierunku, w jakim zmierza historia. Bakunin argumentował, że prawa historii mogą być zredukowane do praw natury, sugerując, że ludzie nie mają większej kontroli nad swoim przeznaczeniem niż inne obiekty naturalne; Marks natomiast postulował istnienie dynamicznej relacji między intencjami ludzi a ich otoczeniem ekonomicznym:

Ludzie sami tworzą swoją historię, ale nie tworzą jej dowolnie, nie w wybranych przez siebie okolicznościach, lecz w takich, w jakich się bezpośrednio znaleźli, jakie zostały im dane i przekazane [Marks 1949, 14];

Okoliczności w takim samym stopniu tworzą ludzi, w jakim ludzie – okoliczności [Marks 1975, 41].

W tym ujęciu środowisko materialne oraz ludzkie intencje współdziałają, nakierowując lub wręcz pchając historię w konkretnym kierunku.

Owa dynamiczna relacja, zdaniem Marksa, ma swoje źródło w podstawowym procesie produkcji, przez który ludzie wchodzą w relacje zarówno między sobą, jak i z naturą:

Praca jest przede wszystkim procesem zachodzącym między człowiekiem a przyrodą, procesem, w którym człowiek poprzez swoją własną działalność zapośrednicza, reguluje i kontroluje wymianę materii między sobą a przyrodą. Wobec materii przyrody występuje on sam jako siła przyrody. Wprawia w ruch naturalne siły swego ciała – ramiona i nogi, głowę i ręce, ażeby przyswoić sobie materię przyrody w postaci przydatnej dla swego własnego życia. Oddziałując za pośrednictwem tego ruchu na istniejącą poza nim przyrodę i zmieniając ją, człowiek zmienia zarazem swoją własną naturę. Rozwija drzemiące w niej moce i podporządkowuje grę tych sił swej własnej zwierchności. Nie będziemy tu rozpatrywać pierwszych, po zwierzęcemu jeszcze instynktownych form pracy. (...) Naszym założeniem jest praca w takiej formie, w jakiej jest ona właściwa wyłącznie człowiekowi. Pająk dokonuje czynności podobnych do czynności tkacza, a pszczoła budową swych komórek woskowych mogłaby zawstydzić niejednego budowniczego-człowieka. Ale nawet najlichszy budowniczy tym z góry już różni się od najrzęczniejszej pszczoły, że zanim zbuduje komórkę w wosku, musi ją przedtem zbudować w swojej głowie [Marks 1968, 205-206].

Innymi słowy, ekonomiczna podstawa historii w systemie Marksa związana jest również z rolą odgrywaną przez świadomość ludzką jako jej nieredukowalnym elementem.

W konsekwencji, przyjęta przez Marksa koncepcja materializmu nie jest z konieczności związana z wyjaśnieniami natury mechaniczycznej, gdzie każde wydarzenie historyczne jest w zupełności zdeterminowane przez warunki wcześniejsze, jak ma to miejsce w naukach przyrodniczych. Jest to raczej koncepcja, w której warunki ekonomiczne ustalają pewne granice, w ramach których realizują się ludzkie działania, w ten sposób narzucając im pewną ogólną logikę, nie determinując ich w pełni. Jest na przykład nie do pomyślenia, by udało się stworzyć komputer mając do dyspozycji tylko narzędzia kamienne, nie jest natomiast koniecznym stworzenie komputera nawet jeśli wszystkie niezbędne narzędzia będą dostępne. W związku z tym Marks podkreślał, że między naturą a historią istnieje ostra granica:

Przyroda nie stwarza z jednej strony posiadaczy pieniędzy czy towarów, z drugiej zaś — posiadaczy tylko siły roboczej. Nie jest to stosunek przyrodzony ani też społeczny, wspólny wszystkim okresom historycznym. Sam ten stosunek jest

oczywiście wynikiem poprzedniego rozwoju dziejowego, wytworem wielu przewrotów ekonomicznych, upadku szeregu dawniejszych formacji produkcji społecznej [Marks 1968, 195-196].

Z tego samego powodu mocno krytykował wszelkie próby opisanie historii jako jeszcze jednej gałęzi nauk przyrodniczych:

Czyż nie zasługuje na równie baczna uwagę historia organów wytwórczych człowieka społecznego, będących materialną podstawą każdej poszczególnej organizacji społecznej? I czy historia ta nie byłaby łatwiejsza do napisania, skoro - jak twierdzi Vico — historia ludzkości tym się różni od historii przyrody, że pierwszą tworzyliśmy sami, a drugiej nie? (...) Słabe strony abstrakcyjnego materializmu przyrodoznawstwa, który nie uwzględnia procesu historycznego, widoczne są choćby w abstrakcyjnych i ideologicznych wyobrażeniach jego rzeczników, ilekroć zapędzą się poza obręb swej specjalności [Marks 1968, 440].

### **Spór o dyktaturę proletariatu**

Wyjaśnienie rozbieżności między Marksem a Bakuninem w kontekście przyjętych przez nich podstaw filozoficznych, pokazuje dlaczego nie dało się pogodzić różnic natury politycznej występujących między tymi myślicielami. Programy polityczne proponowane przez tych myślicieli były powiązane z kolidującymi ze sobą zasadami filozoficznymi, co sprawiało, że ich rozważania prowadziły czasami w diametralnie różnych kierunkach.

Z punktu widzenia Bakunina, najważniejszym czynnem rewolucyjnym był ten nakierowany na zniszczenie instytucji państwa:

Wierzmy, że głównym i jedynym celem koniecznej polityki rewolucyjnej proletariatu musi być zniszczenie państw [Bakunin 1950, 43].

Państwo, ustalając prawa dziedziczenia, stwarza klasy ekonomiczne i w ten sposób wprowadza „nienaturalny” wymiar do relacji ludzkich, wypaczenie, które może być utrzymane tylko siłą, zmonopolizowaną przy pomocy wojska i policji przez państwo. Gdy obali się państwo i zniknie przymus, ludzie natychmiast powrócą do swojego „naturalnego” stanu i odzyskają „naturalną” wolność. Nie ma potrzeby, by istniał jakikolwiek stan przejściowy. Dyktatura proletariatu, jako forma nowego państwa, byłaby skazana na powtarzanie pomyłek przeszłości.

Poruszając się w granicach swojego historycznego, materialistycznego ujęcia i przyznając prymat kwestiom ekonomicznym, Marks argumentował, że to nie państwo tworzy klasy ekonomiczne, gdyż samo zostało przez nie stworzone na drodze konfliktu między przeciwnymi interesami klasowymi. Klasa rządząca chcąc utrzymać przywileje ekonomiczne wykorzystuje państwo, by ustalić prawa pozwalające, pod pozorem legitymacji prawnej, utrzymać kontrolę nad zasobami, oraz powołuje do życia aparat wojskowy, który jest przygotowany na wprowadzenie tych praw siłą.

Zatem, z punktu widzenia Marksa, klasy mogą przetrwać zniszczenie państwa burżuazyjnego, choć nie będzie to łatwe, a burżuazja może przetrwać nawet po odebraniu jej wszelkiej własności. Przywileje odciskają piętno na tych, którzy są ich beneficjentami, gdyż postrzegają oni często swą pozycję jako „naturalną” i w związku z tym rzadko dobrowolnie oddają majątki. Jak pokazuje historia, często będą walczyć zaciekle, by je odzyskać. Zatem, zdaniem Marksa, jeżeli proletariatus jest naprawdę zdeterminowany, powinien być przygotowany na użycie siły, jeśli wymaga tego sytuacja. W związku z tym, klasa pracująca stworzyć winna własny aparat przymusu, tzn. państwo, aby mogła bronić swoich interesów i wymusić autentyczne rządy większości. W przeciwnym razie będzie zmuszona zdać się na łaskę kontrrewolucji.

Krytykując Marksowską koncepcję dyktatury proletariatus, Bakunin stawia następujący problem:

Jeśli to proletariatus ma być klasą panującą, można zapytać kim będzie on rządził? Musi istnieć jeszcze inny proletariatus, który będzie poddany tej nowej dominacji, temu nowemu państwu [Bakunin 1972, 162].

Taka reakcja Bakunina ma swoje źródło w przekonaniu, że to państwo jako takie jest twórcą systemu klasowego, a zatem ktokolwiek kontroluje państwo, utożsamiany jest z rządzącą, kapitalistyczną klasą, natomiast ci, którzy w wyniku działania państwa stają się ofiarami, zajmują miejsce proletariatus. Dla Marksa natomiast, jak zostało to wykazane, dyktatura proletariatus nie jest skierowana przeciwko klasie robotniczej, ale przeciwko burżuazji, która przecież nie zniknie z dnia na dzień.

Bakunin rozwija swój argument w następujący sposób:

Jest około czterdzieści milionów Niemców. Czy wszyscy oni zostaną członkami rządu?" [Bakunin 1972, 162].

Na co Marks odpowiada:

Oczywiście, gdyż wszystko zaczyna się od samorządu w ramach społeczności [Marks 1972, 150].

Ten ostatni element krytyki przeprowadzonej przez Bakunina jest związany z podstawowym w swej naturze nieporozumieniem dotyczącym programu Marksa. Działając w ujęciu ahistorycznym, Bakunin zakłada, że wszystkie państwa są w zasadzie takie same. W związku z tym uznał, że Marksowska dyktatura proletariatu nie różni się w istocie od państwa burżuazyjnego:

(...) zgodnie z teorią p. Marksa lud nie tylko nie może go (państwa) zniszczyć ale przeciwnie, musi je wzmocnić i uczynić silniejszym... [Bakunin 1972, 166].

Nie takie były jednak intencje Marksa. Na przykład w *Osiemnastym brumaire'a Ludwika Bonaparte* z 1852 r. Marks argumentował:

Ta władza wykonawcza ze swą potworną organizacją biurokratyczną i wojskową, ze swą wielowarstwową i kunsztowną maszyną państwową, z półmilionową armią urzędników, obok innej również półmilionowej armii, ten straszliwy twór pasożytniczy, który niby gęsta sieć oplata ciało społeczeństwa francuskiego i zatyka wszystkie jego pory, powstał w czasach monarchii absolutnej, na schyłku feudalizmu, przyczyniając się do przyśpieszenia jego upadku (...). Wreszcie w swej walce przeciw rewolucji republika parlamentarna widziała się zmuszona wzmagając represje wzmóc zarazem zasób środków i centralizację władzy rządowej. Wszystkie przewroty doskonaliły tę maszynę, miast ją łamać [Marks 1949, 11].

Niemal dwadzieścia lat potem potwierdzał, że wciąż uważa to podejście za słuszne:

(...) gdy spojrzysz na ostatni rozdział mojego *Osiemnastego brumaire'a*, zobaczysz, że stwierdzam co następuje: kolejna rewolucja francuska już nie będzie chciała przenieść aparatu biurokratyczno-wojskowego z jednej ręki do drugiej ale będzie chciała rozbić go w kawałki, i to jest warunek wstępny każdej prawdziwej ludowej rewolucji na kontynencie [Marks, Engels 1975b, 247].

Konieczność rozbicia państwa burżuazyjnego stanowiła podstawę programu politycznego zaprezentowanego przez Marksa. Rozbicie to umożliwia bowiem polityczne zaangażowanie ze strony całej klasy robotniczej i każdy może wywrzeć wpływ na kształtowanie polityki publicznej. Gdyby państwo burżuazyjne przetrwało, proletariat wciąż pozostawałby beznadziejnie unieruchomiony w biurokratycznym bagnie.

Uznając potrzebę ustanowienia dyktatury proletariatu, by uniemożliwić przejęcie kontroli przez burżuazję, Marks zdawał sobie sprawę z trudności związanych ze stworzeniem społeczeństwa socjalistycznego, w związku z tym dopuszczał pewien rodzaju okresu przejściowego, w trakcie którego położone zostaną podstawy dla rozwoju radykalnie nowego społeczeństwa. Nie przyjmując żadnej koncepcji naturalnych, nieskazitelných warunków, do których można wrócić, Marks postrzegał proces rewolucji jako pociągający za sobą stworzenie nowej istoty ludzkiej potrafiącej odpowiednio działać na płaszczyźnie społecznej, a której działania charakteryzowałyby racjonalność. Takiego stanu rzeczy nie da się jednakże uzyskać z dnia na dzień; by doprowadzić do takiej sytuacji należało zainwestować czas i wysiłek:

Mamy tu do czynienia ze społeczeństwem komunistycznym, jakie nie tyle rozwinęło się z własnych podstaw ale, przeciwnie, jakie powstało na gruncie społeczeństwa kapitalistycznego; jest ono zatem w każdym sensie, ekonomicznie, moralnie i intelektualnie wciąż nosi znamiona starego społeczeństwa, z łona którego się wyłania [Marks, Engels 1968, 323].

Ale by moralna i intelektualna transformacja ludzi stała się faktem, czy też, jak wspomniano powyżej, by dokonała się „zmiana człowieka na skalę masową”, muszą zachodzić odpowiednie warunki natury ekonomicznej, gdyż, jak nieustannie podkreślał Marks, otoczenie ekonomiczne wywiera przemożny wpływ na ludzi:

On (Bakunin) w ogóle nie rozumie rewolucji społecznej; jedyne, co o niej wie zawiera się w zbiorze frazesów natury politycznej; wymagania ekonomiczne takiej rewolucji są dla niego nieistotne. Jako, że wszystkie formy ekonomiczne, rozwinięte lub nie, które istniały do tej pory, były powiązane ze zniewoleniem pracownika

(robotnika, chłopca itp.) zakłada on, że radykalna rewolucja jest równie możliwa w każdym przypadku [Marks 1972, 148-9].

Owe zmiany natury ekonomicznej to między innymi rezygnacja z podziału pracy, w szczególności na fizyczną i umysłową, oraz rozwój sił wytwórczych:

Z drugiej strony, ten rozwój sił wytwórczych (...) jeszcze dlatego stanowi absolutnie konieczną przesłankę praktyczną, że bez niego musiałyby się stać powszechnym tylko niedostatek, a wraz z nędzą musiałyby się znów rozpocząć walka o rzeczy nieodzowne i wrócić by musiało całe dawne paskudztwo; następnie dlatego, że tylko na uniwersalnym rozwoju sił wytwórczych zasadzają się uniwersalne stosunki ludzi ze sobą (...), rozwój ten sprawia, że na miejsce jednostek lokalnych przychodzą jednostki powszechno-dziejowe, empirycznie uniwersalne [Marks, Engels 1975a, 37].

Dyktatura proletariatu była zatem również konieczna, gdyż nie można zakładać, że relacje między ludźmi od razu będą układały się bez zarzutu. Potrzeba czasu, by ludzkość odtworzyła się zgodnie z bardziej humanitarnymi zasadami. Wówczas:

(...) po tym, jak zniknie zniewalające podporządkowanie jednostki podziałowi pracy, oraz antyteza między pracą umysłową, a pracą fizyczną; gdy praca przestanie być tylko sposobem utrzymania się przy życiu a stanie się podstawową potrzebą życiową, po tym, jak siły wytwórcze ulegną wzrostowi wraz z ogólnym rozwojem jednostki, gdy wszystkie źródła społecznego bogactwa płynąc będą mocniejszym nurtem – tylko wówczas ów wąski horyzont prawa burżuazyjnego może zostać w pełni przekreślony a społeczeństwo wypisze na swych sztandarach: *Od każdego według jego zdolności, każdemu według jego potrzeb!* [Marks, Engels 1968, 324-325].

### **Różnice dotyczące organizacji ruchu rewolucyjnego**

Kolejnym punktem spornym była forma, jaką przyjąć ma organizacja odpowiedzialna za przeprowadzenie rewolucji.

Choć Bakunin był członkiem Międzynarodowego Stowarzyszenia Robotników, jego wysiłki organizacyjne zorientowane były na tworzenie tajnych zgrupowań zarządzanych odgórnie. Poniższy cytat pokazuje, jaką rolę przypisywał Bakunin takim grupom i dlaczego wydawały mu się one użyteczne:

Taka organizacja nie dopuszcza żadnego rodzaju dyktatury czy nadzoru. Ale właśnie by urzeczywistnić przymierze rewolucyjne i zapewnić triumf rewolucji nad

reakcją, *jedność rewolucyjnej myśli i czynu musi znaleźć podmiot* w samym centrum ludowej anarchii, który stanowić będzie siłę żywotną i źródło energii dla rewolucji. Tym podmiotem musi być *tajemne powszechne stowarzyszenie międzynarodowych braci*.

Powstanie takiego stowarzyszenie wiąże się z przekonaniem, że rewolucje nigdy nie są tworzone przez jednostki ani też przez tajemne stowarzyszenia. Pojawiają się same, wytworzone przez działające siły, bieg wydarzeń i faktów (...). Jedyne, co takie dobrze zorganizowane tajne stowarzyszenie może zrobić to po pierwsze pomóc w narodzeniu się rewolucji przez zasianie idei powiązanych z instynktami mas, po drugie organizować, ale nie armię rewolucji – armię zawsze stanowić musi lud – ale swego rodzaju rewolucyjny sztab generalny składający się z oddanych sprawie, ciężko pracujących i inteligentnych ludzi, którzy są przede wszystkim prawdziwymi przyjaciółmi ludu bez wydumanych ambicji ani też nie kierujący się próżnością, którzy przyjmą rolę pośredników między ideą rewolucyjną a instynktami ludu. Zatem, takich jednostek nie powinno być wiele (...). Dwustu lub trzystu rewolucjonistów wystarczy za członków organizacji nawet w największym państwie [Bakunin 1973, 172].

W powyższym fragmencie da się zauważyć kilka istotnych kwestii. Po pierwsze, nacisk kładziony jest tu na instynkty mas, jako tego czynnika, który pozwoli rewolucji wybuchnąć. Po drugie, problem zorganizowania mas jako takich nie jest tu podkreślany. Po trzecie, tajne stowarzyszenia działają tu trochę na zasadzie akuszerki, pomagając w narodzeniu się rewolucji, ale z całą pewnością nie stanowią jej głównej siły napędowej. Ich zadanie polega na przełożeniu instynktów mas na koncepcje natury rewolucyjnej. Po czwarte, właśnie dlatego, że owe stowarzyszenia są tajne, nie mogą być wybierane przez masy, stanowiąc tym samym ich samozwańczą reprezentację. To one same decydują, czy składają się z ciężko pracujących i inteligentnych osobników. Przyjmując powyższe zasady, Bakunin przechodzi następnie do krytyki Marksa, stwierdzając, że nie umiał on docenić istotnej roli odgrywanej przez instynkt czy temperament:

Podobnie, Marks zupełnie ignoruje najważniejszy element historycznego rozwoju ludzkości, to znaczy temperament i charakter każdej rasy i każdego ludu, temperament i charakter będące naturalnym produktem wielu przyczyn natury etnicznej, klimatycznej, ekonomicznej i historycznej (...). Pośród tych elementów (...) jest jeden, wpływ którego jest przeważający w odniesieniu do konkretnej historii każdego ludu; jest nim moc ducha rewolucji (...). Ów instynkt ma charakter zupełnie pierwotny i animalistyczny (...). Jest to raczej kwestia temperamentu niż cech natury intelektualnej czy moralnej... [Dolgoff 1972, 282-283].



W związku z tym, nie ma potrzeby edukowania mas. Zdaniem Bakunina, by wznieść rewolucję, samozwańczy przywódcy powinni po prostu wmieszać się w tych, którzy są uciskani, by zapalić w nich instynkt buntu. Wówczas, jako że instynkty są prawdziwe i sprawiedliwe, doprowadzą one rewolucję do założonego zakończenia. Krótko mówiąc, Bakunin krytykował Marksa za próbę zatrzymania owego naturalnego biegu wydarzeń, stwierdzając, że Marks „wypacza robotników robiąc z nich teoretyków” – [cyt. za: Joll 1980, 69].

Proces rewolucji w ujęciu Marksa jawił się jednak jako dużo bardziej złożony i wymagający stałej edukacji proletariatu. Dla przykładu, było bardzo ważne, zdaniem Marksa, by proletariat zyskał świadomość klasową, gdyż bez niej nie zdałby sobie sprawy, że cały kapitalistyczny system musi być obalony i zastąpiony systemem, który działa w interesie klasy robotniczej, a nie w interesie niewielkiej, bardzo bogatej mniejszości. Innymi słowy, bez świadomości klasowej, przedstawiciele proletariatu zakładaliby, że owe okropne warunki, w których przyszło im żyć zależą tylko od ich własnej inicjatywy, lub jej braku, czy też związane są z pechem jaki ich spotyka, a nie z wyzyskiem klasowym. Świadomość klasowa nie jest jednakże czymś intuicyjnie oczywistym, między innymi z tego powodu, że przedstawiciele burżuazji starają się utrzymać ideologiczną hegemonię i twierdzą, że kapitalizm jest najwyższym wyrazem wolności jednostkowej, sprawiedliwości w dystrybucji bogactwa, itp. Mając to na uwadze, Marks zawsze podkreślał wagę propagandy i odpowiedniego kształcenia:

Aby zapewnić sukces rewolucji trzeba *jedności myśli i działania*. Członkowie Międzynarodówki usiłują stworzyć taką jedność poprzez propagandę, dyskusję i jawne organizowanie proletariatu; Bakunin potrzebuje do tego celu tylko tajnej organizacji złożonej ze stu ludzi, uprzywilejowanych przedstawicieli *idei rewolucyjnej*, rezerwowego sztabu rewolucji, który sam by siebie mianował i był dowodzony przez permanentnego „Obywatela B.” (tzn. Bakunina) [Marks, Engels 1984, 140-141].

Aby ów proces kształcenia mógł mieć miejsce, klasa robotnicza musi być dobrze zorganizowana, na przykład w ramach ruchu związkowego:

To związki zawodowe są miejscem, gdzie robotnicy uczą się i stają się socjalistami, gdyż to tam przed ich oczami każdego dnia dochodzi do starcia z kapitałem [Marks 1977, 538].

Ponadto, zdaniem Marksa, oprócz związków zawodowych, robotnicy muszą być także zorganizowani na poziomie politycznym, by byli w stanie konkurować z burżuazją o kontrolę nad państwem. Partia polityczna stanowi organ, w ramach którego klasa robotnicza rozwija i wyraża swoją świadomość klasową. Jest to narzędzie, dzięki któremu owa grupa społeczna może wyartykułować i propagować własne interesy klasowe, sprzeciwiając się burżuazji:

By móc stanowczo oprzeć się demokratycznej drobnej burżuazji, robotnicy muszą być przede wszystkim niezależnie zrzeszeni i scentralizowani w klubach [...]. Rychła organizacja zrzeszenia klubów robotniczych co najmniej na poziomie prowincji jest jednym z najważniejszych elementów służących wzmocnieniu i rozwojowi partii robotniczej; bezpośrednią konsekwencją obalenia obecnych rządów będzie powstanie zgromadzenia reprezentującego robotników na poziomie narodowym. Proletariat musi upewnić się, co następuje:

I. że żadne grupy robotnicze nie są blokowane pod żadnym pretekstem ani zwodzone przez władze lokalne lub przedstawicieli rządu.

II. że wszędzie kandydaci robotników wystawiani są na równi z kandydatami burżuazyjno-demokratycznymi, że są, jeśli to możliwe, członkami Ligii, i że ich wybór jest rozgłaszany wszelkimi możliwymi sposobami. Nawet w sytuacji, gdy nie ma szans na to, by byli wybrani, robotnicy muszą wystawić swoich kandydatów, by zachować niezależność, by móc oszacować swoje siły, i by pokazać publicznie swoje rewolucyjne nastawienie i stanowisko partyjne. W tym względzie nie mogą dopuścić, by demokraci przekupili ich argumentacją, np. że w ten sposób rozbijają oni partię demokratyczną i dają reakcjonistom szansę na zwycięstwo [Marks, Engels 1978, 284].

Co więcej, z punktu widzenia Marksa, te organizacje robotnicze muszą obejmować cały proletariat. Klasa robotnicza jako całość musi aktywnie zaangażować się w dyskusje i debaty, aby stały się one „stosunkami uniwersalnymi”. Jeśli tylko niektórzy zaangażują się w proces podejmowania decyzji, będą one odzwierciedlały konkretne interesy tych osób i w związku z tym nie będą mogły być uznane za powszechnie obowiązujące:

Sprawy zaszły więc obecnie tak daleko, że jednostki muszą przywłaszczyć sobie całokształt istniejących sił wytwórczych nie tylko po to, ażeby dojść do swej działalności własnej, ale już w ogóle po to, aby zabezpieczyć sobie egzystencję (...). Przy wszystkich dotychczasowych przywłaszczeniach masa jednostek pozostawała

podporządkowana jakiemuś jednemu narzędziu produkcji; przy proletariackim przywłaszczeniu masa narzędzi produkcji musi zostać podporządkowana każdej jednostce, a własność – wszystkim. Nowoczesne uniwersalne stosunki nie mogą być w inny sposób podporządkowane jednostkom niż przez podporządkowanie tychże stosunków wszystkim pospołu [Marks 1975, 75-76].

Zatem, podczas gdy Bakunin chciał tworzyć tajne organizacje i uważał, że instynkty mas popchną rewolucję do przodu, Marks nalegał, by to robotnicy myśląc o sobie, jako o grupie, zaczęli się jednoczyć. Owe stowarzyszenia robotnicze nie tylko służyły edukacji, ale miały również potencjał, by stać się potężną bronią w walce z burżuazją o kontrolę nad państwem. W czasie tej walki, robotnicy nie tylko pogłębią świadomość tego, że są przedstawicielami klasy uciskanej, ale krok po kroku zdadzą sobie sprawę, że są w stanie przejąć kontrolę nad społeczeństwem i kierować nim zgodnie z własnymi interesami.

### **Reformy polityczne**

Bakunin konsekwentnie potępiał wszystkie próby poprawy losu proletariatu na drodze nacisku nakierowanego na tworzenie praw, które wydawały się być w interesie klasy robotniczej. Państwo stanowiło przecież nienaturalną narośl i w związku z tym jakiegokolwiek zaangażowanie w jego działanie skazyłoby ruch rewolucyjny. Marks nie tylko uważał takie zaangażowanie polityczne za coś dozwolonego, ale nawet – czasami – nieuniknionego, na przykład wówczas, gdy nie można było w bezpośredni sposób zawładnąć państwem ze względu na brak odpowiednich obiektywnych okoliczności albo że sam proletariatus nie osiągnął jeszcze odpowiedniego poziomu świadomości klasowej i organizacji. Walka o reformy wymaga istnienia zrzeszeń o bardziej zaawansowanej strukturze oraz dużego samozaparciu ze strony robotników i w związku z tym pozytywnie wpływa na przemianę osób należących do klasy robotniczej w aktywne podmioty. Poza tym, gdy takie kampanie okażą się skuteczne, wyzwają one w klasie robotniczej poczucie własnej siły, rozwijają pewność siebie i w związku z tym prowadzą do jeszcze odważniejszych inicjatyw o charakterze coraz bardziej rewolucyjnym. Ponadto, owa legislacja może również oznaczać więcej możliwości dla rozwoju aktywności klasy robotniczej, na przykład przez skrócenie dnia pracy. Jak wspomniano wyżej, takie

zaangażowanie polityczne stanowi wyraz rozwoju świadomości klasowej i pomaga w jej utrzymaniu:

Z drugiej jednak strony, każdy ruch, w ramach którego klasa pracująca, jako *klasa* właśnie, przeciwstawia się klasom panującym i próbuje ograniczyć ich wpływ naciskając z zewnątrz, stanowi ruch natury politycznej. Na przykład próby, na drodze strajków itp., w konkretnej fabryce lub nawet w konkretnej gałęzi przemysłu, nakłonienia poszczególnych kapitalistów do obniżenia liczby godzin roboczych w ciągu dnia stanowią wyraz ruchu natury czysto ekonomicznej. Z drugiej strony, ruch mający na celu *prawną* zmianę godzin pracy w ciągu dnia (na system ośmiogodzinny lub inny) ma charakter *polityczny*. I w ten sposób, z wielu osobnych robotniczych ruchów ekonomicznych powstaje ruch *polityczny*, to znaczy ruch *klasowy* mający na celu wymuszenie swoich interesów w formie ogólnej, w formie, która posiada ogólną społecznie donośną siłę [Marks, Engels 1975b, 328].

Zdaniem Marksa, rozwój świadomości klasowej jest procesem powolnym, który przechodzi przez kilka etapów. Na najniższym poziomie, robotnik, który jest ofiarą wyzysku odnosi się do pracodawcy jako jednostka, starając się wpłynąć na zmianę warunków pracy. Po porażce, robotnicy zdają sobie sprawę, że działanie zbiorowe, na przykład założenie związków zawodowych lub organizacja strajku, przynosi lepsze efekty. Wówczas świadomość jednostkowa wchodzi na wyższy poziom i robotnik zdaje sobie sprawę, że inni również cierpią i że działanie zbiorowe może być dużo bardziej skuteczne niż starania odizolowanej jednostki. Tego typu działania mogą prowadzić do bardziej uniwersalnej konkluzji, gdy jednostka zda sobie sprawę, że prowadzona walka nie jest związana tylko z konkretnym miejscem pracy, ale raczej z systemem kapitalistycznym jako takim. Wówczas jednostki uświadamiają sobie, że wszyscy robotnicy doznają krzywd, i że organizując całą klasę robotniczą powołuje się do życia potężny podmiot, który jest w stanie wpłynąć na zmianę prawa regulującego na przykład długość dnia pracy. Polityka jest obszarem, który stanowi dla proletariatu szansę wejścia na tę ścieżkę rozwoju.

### **Podmiot rewolucyjny**

Inna ważna linia podziału między Marksem i Bakuninem związana była z pytaniem o to, kto przewodził będzie rewolucji. Obaj zgadzali się, że proletariatus odegrać musi kluczową rolę, ale dla Marksa proletariatus był jedynym podmiotem, który przewodził będzie rewolucji,

natomiast Bakunin uważał, że chłopci czy nawet lumpenproletariat (osoby bez pracy, drobni przestępcy itp.) mogą również odegrać podobną rolę. Bakunin twierdził, na przykład, że chłopci stanowili klasę rewolucyjną, gdyż: (1) Utrzymali „prosty, niezłomny temperament i energię pochodzącą z natury ludowej”. (2) Pracują własnymi rękami i gardzą przywilejami. (3) Ze względu na to, że ich praca jest bardzo ciężka, interesy chłopów są zbieżne z interesami robotników [zob. Maximoff 1953, 204]. Innymi słowy, będąc bliżej przyrody chłopci są mniej wyalienowani od swojej prawdziwej, naturalnej istoty, gdyż negatywne elementy życia społecznego nie miały na nich aż tak destrukcyjnego wpływu. Bakunin w podobny sposób wypowiadał się o lumpenproletariacie:

Przez kwiat proletariatu rozumiem dokładnie owo odwieczne 'mięso' (...), ową wielką *hałastrę ludzką* (przegrani, 'margines społeczny') zazwyczaj określaną przez Marksa i Engelsa w malowniczy i pogardliwy sposób jako *lumpenproletariat*. Mam tu na myśli ów 'motłoch', ową 'hołotę', która jest prawie nieskażona cywilizacją burżuazyjną, a która nosi wewnątrz siebie i w swoich aspiracjach (...) wszystkie nasiona socjalizmu przyszłości... [Dolgoff 1972, 294].

W obu przypadkach, konkluzje Bakunina powiązane są bezpośrednio z przekonaniem, że wszyscy ludzie posiadają naturalną istotę, która może wprawdzie być stłamszona, ale nigdy w zupełności wyrugowana. Elementy społeczeństwa, które są bardziej oddalone od aparatu państwa (chłopci rozsiani są po terenach wiejskich, lumpenproletariat nie przestrzega prawa) stają się w związku z tym naturalną siłą wiodącą rewolucji.

Marks natomiast konsekwentnie twierdził, że tylko proletariat może stać się podmiotem rewolucyjnym:

Ze wszystkich klas, które dziś stoją twarzą w twarz z burżuazją, tylko proletariat ma charakter prawdziwie rewolucyjny. Pozostałe klasy ulegają rozkładowi i w konsekwencji znikają w zderzeniu ze współczesnym przemysłem; proletariat jest jego wyjątkowym i podstawowym wytworem [Marks, Engels 1976, 494].

W tej kwestii również odmienne poglądy filozoficzne Marksa i Bakunina sprawiły, że ich stanowiska się różniły. Marks wierzył, że ludzka natura jest kształtowana przez warunki ekonomiczne i w związku z tym inaczej podchodził do kwestii potencjalnych podmiotów

rewolucyjnych, zastanawiając się nad tym, w jaki sposób warunki ekonomiczne wpłynęłyby na ich rozwój. I to analizy natury ekonomicznej sprawiły, że chłopci nie mogą odegrać przywódczej roli w rewolucji. Jednym z powodów jest to, że nie tworzą oni spójnej klasy społecznej. Część z nich jest nawet właścicielami ziemskimi i zatrudnia do pracy innych chłopów, często pozbawionych ziemi i bardzo biednych. Ponadto, potrzeba posiadania ziemi uwidaczniająca się u większości chłopów może odegrać rolę kotwicy, nie pozwalając im spojrzeć na sprawy z prawdziwie rewolucyjnej perspektywy. Zamiast walczyć o powszechną rewolucję socjalistyczną, gdzie nie ma prywatnej własności ziemskiej, chłopci często starają się powiększyć swój stan posiadania ziemi kosztem dużych właścicieli ziemskich. Poza tymi uwagami natury ekonomicznej, Marks był również przekonany, że sytuacja chłopów nie tylko sprawia, że nie mogą osiągnąć świadomości klasowej, ale również, że nie mogą stać się klasą prawdziwie rewolucyjną:

Drobni chłopci stanowią olbrzymią masę, której członkowie żyją w jednakowych warunkach nie wchodząc jednak w różnorodne stosunki ze sobą. Ich sposób produkcji izoluje ich od siebie, miast wytworzyć wzajemne stosunki między nimi (...). Ich teren produkcji, parcela, nie pozwala na podział pracy przy jej uprawie, nie pozwala na stosowanie nauki, a więc na wielostronność rozwoju, różnorodność talentów, bogactwo stosunków społecznych. Każda poszczególna rodzina chłopska wystarcza niemal sama sobie, sama bezpośrednio produkuje większą część tego, co spożywa, zdobywa więc środki do życia raczej przez wymianę z przyrodą aniżeli przez stosunki ze społeczeństwem. Parcela, chłop i rodzina; obok inna parcela, inny chłop i inna rodzina (...). O ile miliony rodzin żyją w warunkach ekonomicznych, które różnią ich tryb życia, ich interesy i ich wykształcenie od trybu życia, interesów i wykształcenia innych klas i wrogo je im przeciwstawiają, to stanowią one klasę. O ile między drobnymi chłopami istnieje łączność tylko lokalna, a tożsamość interesów nie stwarza żadnej wspólności między nimi, żadnego związku w skali narodowej i żadnej organizacji politycznej – nie stanowią oni klasy [Marks 1949, 112-113].

Marks był jeszcze bardziej krytyczny w odniesieniu do rewolucyjnego potencjału lumpenproletariatu, który składał się z osób stale bezrobotnych, kryminalistów itp., czyli jednostek nie mających żadnej styczności z procesem produkcyjnym.

## Wnioski

Widać teraz wyraźnie, że gdy marksiści i anarchości odnoszą się do idei, takich jak „ludzka natura” i „wolność” mają tak naprawdę na myśli diametralnie różne definicje i w związku z tym często mówią o różnych sprawach, nie będąc tego świadomymi. Bakuninowska koncepcja spontaniczności stoi w sprzeczności z Marksowską koncepcją zbiorowego, racjonalnego działania. Zarówno Marks, jak i Bakunin, opierając się na własnych definicjach, oskarżali się wzajemnie o sprzyjanie tyranii. W tym kontekście można lepiej zrozumieć, dlaczego Marks określany był jako myśliciel „autorytarny”, gdy sprzeciwiał się uprawianiu polityki w oparciu o impulsy, co proponował Bakunin. Marks, z drugiej strony, postrzegał poglądy Bakunina jako zagmatwane w nieaktualne osiemnastowieczne oświeceniowe koncepcje filozoficzne bez jakiegokolwiek wymiaru historycznego, niespójne teoretycznie i przedstawiające zagadnienia metafizyczne w przebraniu materialistycznym. Wydaje się, że Marks zgodziłby się, iż Hegel równie dobrze mógł mieć na myśli Bakunina, gdy pisał:

Powołując się na uczucie, na tę swoją wewnętrzną wyrocznię, pospolity rozsądek ma przeciw temu, kto się (z nim) nie zgadza, gotową odpowiedź; zmuszony jest oświadczyć, że nie ma nic do powiedzenia komuś, kto nie znajduje w sobie i nie czuje tego samego; – innymi słowy: depcze korzeń człowieczeństwa. Naturą człowieczeństwa jest bowiem dążenie do ugody z innymi, a jego egzystencją jest tylko faktycznie istniejąca wspólnota między świadomościami [Hegel 2002, 55].

Poglądy Marksa na żadnym etapie jego rozwoju nie były powiązane z nurtem filozoficznym późnego Oświecenia głoszącym autonomię odizolowanej jednostki, odłączonej od zbiorowości ludzkiej. Marks miał również niewiele do powiedzenia o tym, jak rozwinie się socjalizm poza opisem ogólnych parametrów, gdyż socjalizm tak naprawdę musi być zdefiniowany i tworzony przez samych uczestników ruchu, tzn. przez „swobodnie związanych ze sobą ludzi” zaangażowanych w „uniwersalne stosunki”, którzy na tej drodze osiągną „kontrolę i świadomą władzę” nad swoim życiem<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Pragnę podziękować następującym osobom za wskazówki związane z tym artykułem: Bill Leumer, Paul Colvin i Fred Newhouser.

## BIBLIOGRAFIA

- Bakunin, Michał, 1950, *Marxism, Freedom and the State*, London: Freedom Press.
- Bakunin, Michał, 1972, *Statism and Anarchy*, [w:] Shatz, Marshall (red.), *The Essential Works of Anarchism*, New York/Chicago: Bantam Books.
- Bakunin, Michał, 2012, *Bóg i państwo*, Poznań: Bractwo Trojka.
- Dolgoff, Sam (red.), 1972, *Bakunin on Anarchy*, New York: Vintage Books.
- Doyle, Kevin, 1995, *Noam Chomsky on Anarchism, Marxism & Hope for the Future*, „Red and Black Revolution”, 2.
- Eltzbacher, Paul, 1960, *Anarchism, Exponents of the Ancient Philosophy*, New York: sine loco.
- Hegel, G.W.F., 2002, *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Joll, James, 1980, *The Anarchists*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Kenafick, K.J., 1948, *Michael Bakunin and Karl Marx*, Melbourne: A. Maller.
- Lehning, Arthur (red.), 1973, *Michael Bakunin, Selected Writings*, London: Jonathan Cape.
- Marks, Karol, 1949, *Osiemnasty brumaire'a Ludwika Bonaparte*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol, 1960, *W kwestii żydowskiej*, [w:] Marks, Karol i Engels, Fryderyk, *Dzieła*, t. 1, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol, 1961, *Święta rodzina*, przeł. T. Kroński, S. Filmus, [w:] Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 2, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol, 1966a, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, przeł. E. Lipiński, [w:] Marks, Karol i Engels, Fryderyk, *Dzieła*, t. 13, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol, 1966b, *Wprowadzenie do krytyki ekonomii politycznej*, przeł. A. Bal, [w:] Marks, Karol i Engels, Fryderyk, *Dzieła*, t. 13, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol, 1968, *Kapitał*, t. I, [w:] Marks, Karol i Engels, Fryderyk, *Dzieła*, t. 23, Warszawa: Książka i Wiedza.



- Marks, Karol, 1972, *The Conspectus of Bakunin's Book State and Anarchy*, [w:] Marks, Karol, Engels, Fryderyk, Lenin, Włodzimierz, *Anarchism and Anarcho-Syndicalism*, Moskwa: Progress Publishers.
- Marks, Karol, 1973, *Grundrisse*, Middlesex: Penguin.
- Marks, Karol, 1977, *Selected Writings*, McLellan, David [red.], Oxford: Oxford University Press.
- Marks, Karol, 1983, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. 3, przeł. E. Lipiński, [w:] Marks, Karol i Engels, Fryderyk, *Dzieła*, t. 25, cz. 1, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol, 1984, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. 3, księga trzecia, przeł. J. Maliniak, [w:] Marks, Karol i Engels, Fryderyk, *Dzieła*, t. 25, cz. 2, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol i Engels, Fryderyk, 1968, *Selected Works*, New York: sine loco.
- Marks, Karol i Engels, Fryderyk, 1975a, *Ideologia niemiecka*, przeł. K. Błęszyński, S. Filmus, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol i Engels, Fryderyk, 1975b, *Selected Correspondence*, Moskwa: Progress Publishers.
- Marks, Karol, Engels, Fryderyk, 1976, *Collected Works*, t. 6, New York: Progress Publishers.
- Marks, Karol, Engels, Fryderyk, 1978, *Collected Works*, t. 10, New York: Progress Publishers.
- Marks, Karol, Engels, Fryderyk, 1984, *Alians Demokracji Socjalistycznej a Międzynarodowe Stowarzyszenie Robotników*, [w:] Marks, Karol, Engels, Fryderyk, Lenin, Włodzimierz, *O anarchizmie i anarchosyndykalizmie*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Maximoff, G. P. [red.], 1953, *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism*, Glencoe: The Free Press of Glencoe.

## ABSTRACT

### **The Philosophical Roots of the Marx-Bakunin Conflict**

This essay explores the underlying philosophical differences separating Marxism and anarchism by examining the specific philosophies of Marx and Bakunin. The conflicting philosophical foundations of these two philosophers reveal why there were irreconcilable political and strategic differences between them, even though both were members of the First International and both were equally dedicated to the abolition of capitalism.

Bakunin, for example, posited humans as basically natural creatures with permanently fixed natures while for Marx humans have been evolving throughout history, becoming more rational in the process, and thus exhibiting different human natures in different historical periods. Accordingly, both authors adopted starkly different conceptions of freedom, where Bakunin sought to identify freedom with acting according to natural impulses while Marx defined it in terms of conscious, rational collective action.

With these contrasting philosophical foundations Marx and Bakunin proceeded to outline incompatible theories of the State and diverging strategies in abolishing it; they disagreed on who would be most likely to lead a revolutionary upheaval; and they differed on what organizational forms would be needed to accomplish their revolutionary aims.

**KEYWORDS:** philosophical foundations of anarchism, philosophical foundations of Marxism, theory of state, revolutionary theory, human nature



**ВЛАДИМИР СЫРЫХ**

**РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ПРАВОСУДИЯ**

**МАРКСИСТСКАЯ ТЕОРИЯ ПРАВА И ПОСТСОВЕТСКАЯ  
РОССИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ (ТЕОРИЯ) ПРАВА**

После падения советской власти большая часть российских правоведов принципиально изменила свое отношение к марксистской теории права, некогда стойкая к ней любовь и всеобщее уважение резко поменялись на разочарование и небрежение. На ее счет были отнесены основные недостатки советской правовой доктрины и ошибки, допущенные советским государством в сфере правовой политики. Наиболее ярко негативное отношение к марксистской теории права выразилось в четырех подходах: 1) исключении ее из числа ведущих правовых доктрин современности; 2) умалении творческого, новаторского потенциала доктрины; 3) обвинении в догматизме, устарелости и неспособности верно понимать и объяснять современные политико-правовые реалии; 4) отрицании научного значения доктрины, как в период ее формирования, создания, так и на весь последующий период.

В современной российской юридической литературе с легкой руки О.Э. Лейста, материалистическая доктрина права (правопонимания) была низведена до уровня второстепенной, малозначимой в научном отношении доктрины – [Лейст 2000, 265]. В 1991 г. в статье «Три концепции права» он в числе «основных, наиболее известных и распространенных концепций права», сложившихся «в процессе становления и развития гражданского общества и европейской цивилизации» назвал нормативно-правовую, естественно-правовую и социологическую доктрины права –

[Лейст 1991, 3-11]. При этом уже не марксистская теория права, а юридический позитивизм, по его мнению, представлял собой закономерный и продолжительный этап в развитии не только профессионального и теоретического правосознания, но и правосознания обыденного в периоды усвоения обществом нового права, нашедшего формальное и цивилизованное выражение в юридическом законе – [Лейст 2000, 274].

С Лейстом, солидаризировался В.А. Туманов, он также поиски основных аспектов «такого сложного и многогранного социального феномена, каким является право» связал с тремя типами правопонимания: философии права и естественного права, юридическим позитивизмом и социологической юриспруденцией. В то же время марксистская теория права, будучи разновидностью юридико-нигилистических подходов, по его мнению, мало что дает для теории права. Как полагает ученый, в марксистском учении перспективы права выглядели достаточно пессимистично. Марксом исключалась:

«сколько-нибудь радикальная трансформация» буржуазного общества правовым путем. Он «видел будущее исключительно в свете революции пролетариата, не связанной правом... Маркс ошибся в оценке потенциала и перспектив права буржуазного общества как и самого этого общества. А между тем при всех несовершенствах тогдашних правовых систем вполне можно было увидеть, что право становится одной из фундаментальной основ и гражданской и политической жизни демократически ориентированного общества [Туманов 1993, 20-21].

Справедливости ради следует заметить, что в перспективах развития права и способности буржуазной правовой науки познать этот процесс заблуждался не только К. Маркс, но и сам В.А. Туманов. Двадцать лет назад по этому

поводу он имел прямо противоположные представления, и в частности, уверял читателей в том, что:

буржуазной теории права в XX в. не удалось создать стабильную систему ведущих идей... Кризис идеологии – это не вакуум идей, а отсутствие научно значимых идей, это не отказ от постановки важных вопросов (их выдвигает сама жизнь), а стабильная неудовлетворительность ответов, даваемых на эти вопросы [Туманов 1971, 369].

К сожалению, Туманов никак не поясняет причин, обусловивших столь резкий поворот в его воззрения на творческий потенциал марксизма и буржуазной правовой науки.

«Новаторский» подход Лейста и Туманова к оценке научного потенциала марксистской теории права, был поддержан другими российскими правоведами, в том числе, Г.В. Мальцевым, В.В. Лапаевой, в двухтомном издании «Философия права» под ред. М.Н. Марченко – [Мальцев 1999; Лапаева, 2012; *Философия права* 2011, т. 1]. Особый интерес вызывает позиция Лапаевой, которая в состав классических типов правопонимания включает сомнительную в научном отношении либертарно-юридическую доктрину, содержащую, по аргументированному мнению В.Е. Чиркина, положения далекие от реальности, противоречащие фактам и установившимся, проверенным веками подходам к понятию права – [Чиркин 2016, 367]. В то же время марксистской теории права, по классификации В.В. Лапаевой, не нашлось места ни в системе основных (классических) типов правопонимания, ни в составе интегральных, постклассических концепций права, имеющих компилятивный характер.

Последовательное игнорирование российскими правоведами марксистской доктрины права невольно создает впечатление, что названная доктрина из ведущего направления политико-правовой мысли в XIX и XX вв., оказавшего революционизирующее плодотворное воздействие на состояние и прогрессивное развитие правовой науки, ныне утратила свое лидирующее положение

и представляет собой скорее исторический, нежели теоретический интерес. В любом случае, с помощью этой доктрины российские правоведы в исторически новых условиях, связанных с реставрацией рыночных отношений, не берутся решать актуальные задачи правоведения, всецело полагаясь на позитивистскую доктрину и довольствуясь догматическим, формально-юридическим анализом действующего законодательства и актами правоприменительной практики. Даже социально-правовые исследования, которые имели широкое применение в исследованиях советских правоведов, ныне практически не проводятся. Да и особой нужды в них нет, если согласно либертарной теории права все теоретические и практические проблемы можно решить формально-логически, достаточно лишь установить наличие формального равенства, закрепленного законодательством.

Другой действенный подход, используемый российскими правоведами в целях дискредитации материалистической теории права, характеризуется попытками умалить ее научную новизну под тем предлогом, что ряд положений, развиваемых К. Марксом и Ф. Энгельсом, был заимствован из работ своих предшественников. Поскольку наука носит компилятивный характер, и всякое движение в познании вперед невозможно без глубокого усвоения и творческой переработки достижений, полученных предшественниками, то основоположники марксизма вполне правомерно обращались к работам других авторов, охотно использовали их для обоснования, объяснения своих положений, а также в качестве объектов критики:

«Учение Маркса, признавал В.И. Ленин, могло овладеть миллионами и десятками миллионов сердец... потому, что он опирался на прочный фундамент научных знаний, завоеванных при капитализме». Однако усвоение достижений научной мысли не было простым школярским, механическим знанием, а представляло собой

результат творческой переработки, итогом которой «стали те выводы, которые ограниченные буржуазными рамками или связанные буржуазными представлениями люди сделать не могли [Ленин 1981, т. 41, 304].

Сугубо творческий, новаторский характер марксистского учения в целом, и марксистской теории права не вызывает каких-либо сомнений у большей части его читателей. Но его «зоилы» с этим смириться не могут и «вымучивают» свои «убийственные выводы», наступая на горло элементарной логики, выискивают плагиат, там, где его нет и никогда не было.

Обосновывая компилятивный характера марксизма, критики порой доходят до курьезных утверждений. Так, Т.В. Кашанина уверена в том, что классовая теория происхождения государства, разработанная основоположниками марксизма, всецело обязана трудам Сен-Симона, поскольку все ее справедливые положения в основном заимствованы из его работ. «Однако в остальном авторы классовой теории рисуют картину возникновения государства, прямо противоположную той, которую можно представить на основании комплексного изучения и учета в процессе исследования исторических данных» – [Кашанина 2004, 78]. Еще дальше идет В.Г. Графский, уверяя своих читателей в том, что содержание марксизма во многом обязано «секуляризированной христианской эсхатологии, где миссия Христа замещена освободительной и спасительной миссией пролетариата» – [Графский 2009, 448]. Данный парадоксальный вывод автор обосновывает тем, что в карикатурных изображениях конца XIX в. Маркса изображали Моисеем пролетарской веры и вероучительных заповедей и лозунгов.

Более основательные претензии к марксистской теории права предъявляют российские правоведы, полагающие, что она полностью выполнила свою историческую миссию в конце XIX–XX вв., а ныне, в

современных условиях оказывается не только бесполезной, но и вредной:

С одной стороны, происходит отказ от ограничений и догм марксистско-ленинского этапа развития общественной юридической науки, а с другой – утверждение общедемократических, гуманистических идеалов. Только на этом пути возможно достичь нового научного уровня познаний и объяснений государства и права, реализации ее подлинной идеологической функции [Венгеров 1998, 16].

Неизбежность отказа от материалистической теории права и марксизма в целом обосновывается тем, что многие ее положения и догмы не выдержали испытания временем, оказались несостоятельными и утопическими. Однако, как следует из рассуждений сторонников подобного подхода, основными свидетельствами несостоятельности марксистской теории права выступают не ее собственные положения, а теория и практика сталинизма и неосталинизма, которые «вообще дискредитировали коммунистические идеалы в жизни общества, в том числе в государственно-правовой сфере». Например, А.Б. Венгеров уверяет, что:

доведя до абсурдных, догматических форм отдельные, весьма спорные теоретические положения Маркса, Энгельса, Ленина (об определяющей роли насилия в развитии общества, о формах и интенсивности классовой борьбы, об отмирании классов, о диктатуре пролетариата, руководящей роли коммунистической партии и т.д.) и, самое главное, применив эти догмы на практике, Сталин и его сторонники, создали тоталитарные социалистические государства, причинившие невероятные духовные, материальные, нравственные страдания народам, в том числе и российскому народу [Венгеров 1998, 17-18].



Но, если дело обстоит, таким образом, то элементарная научная логика, в том числе принцип всесторонности научного познания, требует выяснить, насколько далеко Сталин и его сторонники отошли от действительного марксизма и в какой мере эти отходы исказили суть марксистской теории права, какие негативные положения присущи непосредственно ей, а какие лежат на совести ее интерпретаторов и исполнителей. А.В. Венгеров предпочитает действовать иным образом. Уповая на современные процессы осмысления современных буржуазных государств и правовых систем, предлагает осуществить переход от марксистско-ленинского содержания теории государства и права «к одному из немарксистских направлений научного изучения государства и права». Автор и сам не знает к какому из учений следует пристать, ибо не называет его, но твердо уверен, что от марксизма нужно уходить и уходить как можно быстрее – [Венгеров 1998, 16].

В.С. Нерсисянц, как и А.В. Венгеров, уверен в том, что марксистская теория права в современных условиях является несостоятельной, неспособной понять и научно объяснить действительную природу права как в условиях буржуазного общества, так и при социализме. Однако причину этому видит не в политике и практике советского государства, а в самой марксистской теории права.

Что же касается социализма советского образца, пишет В.С. Нерсисянц, то – это самый настоящий, пролетарско-коммунистический, последовательно марксистско-ленинский, а потому и сталинский, единственно возможный антикапиталистический социализм... Потому и можно уверенно сказать: ни другого по своей сути социализма, ни коммунизма как такового нет и не может быть – [Нерсисянц 1998, 327].

По глубокому убеждению В.С. Нерсисянца:

«критикуемая Марксом капиталистическая ситуация «экономической несвободы» в действительности... является ситуацией правовой, а, следовательно, и экономической свободы».

*Неправовой* же предстает требуемая марксистским коммунизмом «экономическая свобода» при социализме. Уничтожение частной собственности и ее обобществление, полагает автор, на деле означает отрицание самостоятельного статуса и значения индивида, отдельного человека и в качестве субъекта экономики, права и политики, радикальный отказ от индивидуального в пользу всеобщего (общественного, коллективного) всестороннюю трансформацию человека-индивидуальности в живое орудие и вспомогательное средство всеобщего целого, в простого исполнителя соответствующих функций пролетарски организованной коллективности и социалистической общности – словом, в обезличенного, ординарного, бесправного «винтика» единой огромной машины коллективного подавления, насилия, властно-централизованного производства, распределения и потребления [Нерсесянц 1998, 133-134].

В то же время изложенный недостаток социализма никак нельзя устранить или исправить. Характерно, что этот вывод и другие положения о несостоятельности марксистской теории права В.С. Нерсесянц обосновывает традиционным для российских правоведов способом, апеллируя к практике социалистического строительства в СССР, ее недостаткам, в том числе «лагерной пыли» Гулага, и абстрагируясь от конкретного анализа критикуемой теории права. Содержательному, системному анализу марксистской теории права, он предпочел детальное выявление недостатков правовых концепций советских правоведов, сформулированных в первые годы советской власти. Критерием же оценки исследуемых концепций, была избрана не *марксистская теория права*, а разработанная критиком либертарная теория права, с позиций которой приговор исследуемым концепциям был предопределен заранее:

все вместе и каждая по своему отвергают суть права и за «новое право» выдают антиправовые установления пролетарско-коммунистической коммуны [Нерсесянц 1998, 163].

Самые радикальные негативные оценки марксистской теории права даются российскими правоведами, отрицающими ее научное значение в целом, видящими в ней лишь образец теории антиправа, оправдывающей произвол и насилие. С.С. Алексеев, один из наиболее активных представителей подобного подхода, обвиняет Маркса и его последователей в создании «особой философии права, противостоящей философии, рожденной эпохой Просвещения и Французской Революцией – коммунистической философии права», которая оправдывает «прямое, неконтролируемое, беспредельное и массовое насилие», чего допускает ни одна из систем позитивного права и никакое сознание, содержащее категорию права в строго юридическом его значении – [Алексеев 1999, 485, 483]. Суть этой доктрины С.С. Алексеев видит в том, что она оправдывает:

право на вооруженный захват власти, право на прямое революционное насилие во всех его многообразных формах, право на беспощадные репрессии в отношении врагов революции, классово чуждых слоев населения, право на изъятие имущества у нетрудящихся слоев населения, право на красный террор, право на революционные войны, на инициирование и поддержку «мирового пожара», экспорта революции, всемогущества коммунистического интернационала [Алексеев 1999, 481].

Согласно элементарным правилам научной критики, оппонент должен обосновать свои критические положения, ссылаясь на конкретные высказывания критикуемых работ. Однако насколько велик С.С. Алексеев в своем благородном негодовании негодной марксистской философии, настолько он слаб и беспомощен в обосновании конкретных фактов,

оправдывающих пафос негодования. С грехом пополам он нашел лишь одно на первый взгляд, подходящее положение, в котором К. Маркс и Ф. Энгельс утверждали о том, что они:

наряду со многими другими, подчеркнули оппозицию коммунизма против права как политического и частного, так в его наиболее общей форме – в смысле права человека [Алексеев, 1999, 519].

С.С. Алексеев настолько был рад своей находке, что, во-первых, не удержался от соблазна изложить ее в работе дважды, один раз для его личных почитателей и тут же еще раз, выделив цитату жирным шрифтом, как он отмечает, для почитателей «основоположников и классиков марксизма-ленинизма», и, во-вторых, не удосужился сколько-нибудь внимательно уяснить ее смысл в контексте работы.

Между тем, приведенная цитата не дает никаких оснований для признания марксистской теории права в том качестве, в котором тщится ее видеть С.С. Алексеев. Как следует из контекста работы, основоположники марксизма опровергают утверждение М. Штирнера о том, что при коммунизме, «по мнению коммунистов, каждый должен пользоваться вечными правами человека». Они были уверены в том, что при коммунизме не будет государства, не будет и права, ни частного, ни публичного, ни прав человека, ни любого иного права. Но эта цитата не означает отрицание коммунистами права в условиях диктатуры пролетариата на начальной стадии перехода общества от капитализма к коммунизму.

Позиция основоположников марксизма по вопросу о роли и значении права в условиях диктатуры пролетариата изложена достаточно четко в работе К. Маркса «Критика готской программы», записи беседы Маркса с корреспондентом газеты «The World», работах Ф. Энгельса «Анти-Дюринг», «К критике проекта социал-демократической программы 1891 г.» и «Введение» к работе К. Маркса «Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 г.». Если бы С.С. Алексеев, взял на себя труд прочесть названные и иные работы, то он нашел бы прямые свидетельства тому,

что его утверждения об апологии марксистской теории права «прямого, неконтролируемого, беспредельного и массового насилия» являются несостоятельными, представляют собой беспардонную клевету, закамуфлированную под научную критику.

Дело не только в том, что классики марксизма признавали наличие права на начальной стадии становления социалистического государства, главное состоит в том, что обвинения марксистской теории права в насилии и несправедливости ведутся не по адресу. Объектом критики выступает не марксова теория права, коей ни советские, ни современные российские правоведы, в том числе и С.С. Алексеев, не знали и по сей день не знают, а ее позитивистская версия, сфабрикованная Генеральным прокурором СССР А.Я. Вышинским и официально объявленная на первом Всесоюзном совещании по вопросам науки советского права и государства 16 июля 1938 г. – [Вышинский 1949, 84]. Вышинский без каких-либо колебаний и сомнений полагал, что определяющее марксистское понимание права дано в «Манифесте коммунистической партии», в следующих словах, обращенных к буржуазии:

Ваше право есть лишь возведенная в закон воля вашего класса, содержание которой определяется материальными условиями жизни вашего класса [Вышинский 1949, 39].

В действительности, как свидетельствует контекст «Манифеста коммунистической партии» основоположники марксизма в этой фразе утверждали прямо противоположное, а именно, то, что в буржуазном обществе подлинного права нет, вместо него в ранг общеобязательных норм возведена его превращенная форма, выражающая волю буржуазии как экономически и политически господствующего класса:

Ваши идеи - писали авторы «Манифеста», обращаясь к буржуазии, - сами являются продуктом буржуазных производственных отношений и

буржуазных отношений собственности и точно также, как ваше право есть лишь воля вашего класса, содержание которой определяется материальными условиями жизни вашего класса [Маркс, Энгельс 1955, т. 3, 443].

Соответственно,

общество основывается не на законе. Это - фантазия юристов. Наоборот закон должен основываться на обществе, он должен быть выражением его общих, вытекающих из данного материального способа производства интересов и потребностей, в противоположность произволу отдельного индивида [Маркс, Энгельс 1957, т. 6, 259].

Для основоположников марксизма действительное право представлено правовой формой экономических отношений, всецело определяемая содержанием этих отношений. Как показывает проведенное исследование, наиболее полно этот вывод обоснован Марксом на примере исторически первого экономического отношения обмена, который стал возможным лишь после того, как два владельца частной собственности сумели осуществить его на сугубо правовых началах *равенства, свободы воли, взаимозависимости, эквивалентности и общеобязательности* – [Сырых 2011, 458-1237].

Заметим, что для выявления этих принципов не требовалось сложных научных исследований. Индивиды, испытывающие потребность в обмене товарами, самостоятельно, без помощи государства, выявили и реализовали названные принципы действительного права, не утратившие своего значение по настоящее время. Любое ныне действующее экономическое отношение производства, распределения, обмена и потребления обладает присущей ей правовой формой, неизменно соответствующей всеобщим правовым принципам равенства, взаимозависимости, свободы воли, эквивалентности и всеобщности, а сами принципы образуют объективное право. Таким образом, в

рамках материалистической доктрины правовая форма экономических отношений имеет объективный характер, как и сами экономические отношения, действует независимо от воли и желаний людей.

Объективное право, как и всякое, закономерно воплощается в жизнь посредством диалектического перехода из возможности в действительность. В процессе такого перехода объективное право последовательно объективируется в реальной жизни в трех формах: позитивного, индивидуального и конкретного прав. Каждая из названных форм права призвана воплотить в жизнь одновременно все всеобщие принципы права без какого-либо исключения. Только при этом условии каждая из этих форм обладает статусом действительного права.

Позитивное право, будучи созданным государством и закрепленным в законе, либо ином нормативном правовом акте представляет собой *действительное право* постольку, поскольку оно соответствует всем принципам объективного права. При несоответствии хотя бы одному всеобщему принципу права, позитивное право, выражает правотворческий произвол и представляет собой его превращенную форму. Это – во-первых. Во-вторых, позитивное право может воплотиться в реальную непосредственную жизнь лишь в форме конкретного правоотношения, в которое вступают индивиды и иные заинтересованные лица. Поэтому второй формой объективного права выступает индивидуальное право, которое упорно игнорируется позитивистской доктриной, но признается гегелевской философией права и психологической теорией права.

На стадии индивидуального права объективное право обретает форму единичного, на уровне сознания человека, чтобы затем успешно воплотиться в конкретных правоотношениях, стать частью, моментом правовой практики. Процесс формирования индивидуального права носит комплексный характер и сочетает в себе три стадии: психологическую, экономическую и юридическую.

Формирование права ведется через осознание индивидом своей потребности и формирования интереса к определенному предмету, определение потребительной и меновой стоимости этого предмета и осознания индивидом экономической дееспособности. Далеко не всякий юридически правоспособный субъект, оказывается дееспособным экономически.

Выбирая юридически значимое действие по овладению предметом потребности, индивид далеко не всегда ориентируется на действующие нормы права. На этой стадии он предстает действительно свободным и может рассматривать даже противоправное деяние в качестве варианта своих последующих действий. Ведущим мотивом избранного индивидом варианта юридически значимого действия является его материальный интерес, желание получить максимальную выгоду. В тех случаях, когда возможность ее получения предоставляется на путях плохо сочетаемых с законом, индивид может игнорировать закон и искать новые правовые пути реализации своих материальных или духовных интересов. Именно на этом пути, по-прежнему, индивиды формируют новые правовые отношения, которые наилучшим образом соответствуют современному уровню в развитии экономики.

Таким образом, силой, способной заставить индивида вступить в конкретное частноправовое отношение, выступает отнюдь не позитивное право, а в первую очередь желание удовлетворить свои потребности в пище, жилье, одежде, иных материальных и духовных благах. Правилom своего поведения он избирает ту норму, которая закрепляет максимально простой способ удовлетворения соответствующей потребности, при этом гарантирующей максимально полное удовлетворение его имущественных и иных интересов, в том числе, получение максимальной выгоды.

Индивидуальное право, поставленное в формально логическое соответствие с превращенной формой позитивного права, в свою очередь также обретает



превращенную форму. Форма, следующая своей основе, не может исправить ее недостатки, она способна лишь добросовестно повторить и умножить их. Добросовестным воспроизведением превращенной формы позитивного права в индивидуальном праве индивид не приближает объективное право к действительности, а *удаляет от нее*, создавая условия для воплощения в жизнь субъективной воли законодателя, культивируя отношения, препятствующие действию объективного права и развитию охраняемых им ценностей.

Законодательство советского государства, закрывшее нэп административными мерами, задолго до того, как были созданы экономические предпосылки этой меры в виде способности государства самостоятельно производить товары народного потребления в количестве, необходимом для удовлетворения потребностей населения, представляло собой превращенную форму права. Законодательство опередило экономические возможности советского государства, тогда как право не может быть выше, чем экономический и обусловленный им культурный уровень развития общества. Государственные органы и законопослушные граждане, неукоснительно исполнявшие эти законы государства, представляющие собой превращенную форму права, действовали законно, но не правомерно. Индивиды, которые в обход закона пытались культивировать свое право частного собственника свободно владеть и распоряжаться частной собственностью, занимались спекуляцией, созданием разного рода нелегальных, подпольных предприятий, действовали в своем праве, хотя и незаконно.

Таким образом, определить действительность индивидуального права одним формально-логическим сравнением с нормами позитивного права не представляется возможным. Достоверным критерием в этих целях может выступать только объективное право. Полнота и точность их отражения в индивидуальном праве позволяет достоверно утверждать о его действительности или принадлежности к

превращенной форме. Индивидуальное право как особая стадия перехода объективного права в действительность, призвано бережно сохранить в себе все богатство содержания последнего, обеспечивать его перевод на уровень единичного и субъективного. Чтобы убедиться в том, насколько успешно индивидуальное право справилось со своим высоким предназначением, необходимо сопоставить, сравнить его с объективным правом. Кроме того, определенная часть норм индивидуального права формируется самим обществом, его членами, минуя стадию позитивного права, поэтому для оценки его действительности может быть использована его непосредственная основа – объективное право.

Индивидуальное право (его отдельные нормы или их совокупность) как и позитивное право, признается действительным, если оно во-первых, соответствует его общим принципам: взаимозависимости, эквивалентности, равенства, свободы воли и, во-вторых, конкретным нормам, в которых отражается, фиксируется правовая форма отдельных экономических отношений.

Конкретное право в форме соглашения и договора выступает третьей необходимой формой, которую принимает объективное право в процессе перехода в действительность. Действительное конкретное право – это общие и согласованные волеизъявления сторон, закрепленные индивидуальным договором и соответствующие всеобщим принципам объективного права. Согласно материалистической теории права конкретные предписания, как и индивидуальное право, признаются действительным правом, если они удовлетворяют всем принципам объективного права. Если конкретное право соответствует объективному и противоречит позитивному, то имеются все основания полагать, что стороны договора сумели найти новую правовую связь, которая наиболее точно отражает современный уровень в развитии общественных отношений и имеет все основания в перспективе подняться на уровень общей нормы позитивного права. Конкретные

предписания, закрепленные договором, не соответствующие общим принципам права, либо действительным нормам позитивного права, иным социальным нормам представляют собой превращенную форму, не способную обеспечить перевод объективного права из возможности в действительность.

Конкретное право, соответствующее объективному праву, способно обеспечить его перевод в непосредственные действия и поступки при условии, что участники правоотношения самым добросовестным образом исполнят свои обязанности. Однако, далеко не каждый обязанный участник правоотношений стремиться надлежащим образом исполнять свои обязанности, в связи с чем имеется настоятельная потребность в государственном принуждении, осуществляемом по нормам публичного права.

Фактические правоотношения дают бесспорные свидетельства тому, насколько субъективные представления об объективном праве, культивируемые в правовом сознании общества, государства и индивидов соответствуют действительному содержанию экономических отношений и что нужно делать, чтобы обеспечить гармонию между правовой формой и содержанием этих отношений. И в этом видится наиболее важное социально-экономическое значение фактических правоотношений как формы, завершающей процесс воплощения объективного права в действительность и обеспечивающей реализацию этой функции успешно либо менее успешно, а временами и вовсе с негативными результатами. Право, как и любая субъективная деятельность, основанная на объективных результатах, способна давать сбои, приводить к ложным результатам, и с учетом этого обстоятельства процесс перехода объективного права в действительность осуществляется в многостадийной форме, способной нейтрализовать субъективизм как законодателя, так и индивида.

С учетом изложенного, *право представляет собой основанную на принципах равенства, свободы воли,*

*взаимозависимости и эквивалентности всеобщую социальную связь индивидов и иных лиц, в которую они вступают в целях удовлетворения своих материальных и духовных потребностей.* Благодаря неукоснительному следованию государства, его органов, всех или большинства членов общества принципам и нормам объективного права в обществе устанавливается действительная правовая мера свободы, при которой отпадает потребность в абсолютизации государственного принуждения, а личность получает максимум свободы, гарантируемым экономическим строем и обусловленным им культурным развитием общества.

Обвинения марксистской теории права в апологии насилия и террора, таким образом, не вытекают ее сути и содержания, равно как и противоречат многократным высказываниям К. Маркса и Ф. Энгельса по этому поводу. В беседе с корреспондентом газеты «The World» Маркс прямо говорит, что он не является сторонником революций, что:

восстание было бы безумием там, где мирная агитация привела бы к цели более быстрым и верным путем... Но выбрать, каким способом добиться развязки, должен сам рабочий класс этой страны [Маркс, Энгельс 1960, t. 17, 625].

Мирное вращение капиталистического общества в социалистическое допускал и Энгельс.

Конституционным путем, писал он, можно сделать все, что угодно, если только имеешь за собой большинство народа: в демократических республиках, как Франция и Америка, в таких монархиях как Англия, где предстоящее отречение династии за деньги ежедневно обсуждается в печати [Маркс, Энгельс 1962, t. 22, 236-237].

Но подобный путь невозможен в странах, где правительство имеет большую силу по сравнению с представительными органами государства, например в Германии. При этом, подчеркивает Энгельс, не подлежит никакому сомнению в том, что партия и рабочий класс

Германии могут прийти к господству при такой политической форме, как демократическая республика.

Более полно позиция Ф. Энгельса относительно путей завоевания государственной власти изложена в его работе «Введение к работе К. Маркса *Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 г.*». Он признает, что коммунисты не отказываются от своего права на революцию, как действительное «историческое право», на котором основаны все без исключения современные государства. Однако пролетариат не должен отказываться и от мирных, легальных форм борьбы, с помощью которых он, благодаря всеобщему избирательному праву, способен добиваться больших успехов, нежели с помощью нелегальных средств или переворотов.

Пролетарии, констатирует Ф. Энгельс,

нашли, что государственные учреждения, при помощи которых буржуазия организует свое господство, открывают и другие возможности для борьбы рабочего класса против этих самих учреждений. Рабочие стали принимать участие в выборах в ландтаги отдельных государств, в муниципалитеты, в промысловые суды, стали оспаривать у буржуазии каждую выборную должность, если при замещении ее участвовало достаточное количество рабочих голосов. И вышло так, что буржуазия и правительство стали гораздо больше бояться легальной деятельности рабочей партии, чем нелегальной, успехов на выборах – чем успехов восстания. [В результате] партии, называющие себя партиями порядка, гибнут от созданного ими же самими легального положения. [Маркс, Энгельс 1962, т. 22, 540, 546].

С учетом политических реалий последней трети XIX в. Энгельс делает общий вывод, что основная задача рабочей партии Германии состоит в том, чтобы привлечь на свою сторону мелкую буржуазию и крестьянство и завоевать большинство голосов избирателей. Во имя этой задачи, не следует «уничтожать крепнувший с каждым годом ударный отряд в авангардных схватках, а сохранять его в неприкосновенности до решающего дня». Втягивание же пролетариата в уличные бои в этих условиях он называет безрассудными. Пусть роковую законность нарушают партии порядка – [Маркс, Энгельс 1962, т. 22, 546].

Итак, ни К. Маркс, ни Ф. Энгельс не признавали революционный путь взятия пролетариатом государственной власти единственно возможным. Они полагали, что в условиях всеобщего избирательного права, рабочий класс имеет неплохие шансы прийти мирным путем к овладению государственной властью, и он должен умело использовать их, тогда как призывы к уличным боям в этих условиях оказываются менее эффективными. Нет ни одного высказывания основоположников марксизма, в котором бы насильственным действиям диктатуры пролетариата они придавали решающее значение после того, как пролетариат овладеет государственной властью. Наиболее полно их представления по этому вопросу изложены в работе Маркса «Критика Готской программы», где дается обоснование необходимости права в условиях диктатуры пролетариата, его сущность и основные черты.

Маркс обоснованно показывает, что в переходный от капитализма к коммунизму период, пролетариат не может обойтись без права, поскольку общество, которым он руководит, сохраняет в себе многие «родимые пятна капиталистического общества» в экономической, нравственной и умственной сферах. Это преступность, веками выработанная мораль оправдывающая узкоэгоистические интересы личности, нетрудовые доходы, желание поменьше дать обществу, но побольше урвать с него, недостаточно высокий уровень производительных сил общества, не позволяющий обеспечить всех членов общества материальными благами по потребности. Действенным средством, способным противостоять родимым пятнам прошлого в условиях пролетарского государства, выступает не что иное как право, принципы которого были разработаны и апробированы в капиталистическом обществе.

Пролетарское право, будучи средством, мерой, масштабом распределения произведенных обществом материальных благ, принципиально отличается от буржуазного по своим целям и конечным результатам. Если

последнее признавало и закрепляло нетрудовые доходы в качестве основного источника материального благополучия членов капиталистического общества, то основной принцип пролетарского права состоит в том, что «никто не может дать ничего обществу, кроме своего труда». Соответственно «в собственность отдельных лиц не может перейти ничто, кроме индивидуальных предметов потребления» – [Маркс, Энгельс 1961, т. 19, 18]. Подобное право является равным – известное количество труда в одной форме обменивается на равное количество труда в другой форме – и распространяется без каких-либо изъятий и ограничений на всех трудящихся, независимо от их прежнего социального и имущественного положения в капиталистическом обществе. Даже намек на то, чтобы пролетарское государство ограничивало в правах представителей бывших имущих классов, в работе не содержится.

Таким образом, попытка приписать марксистской теории права антиправовой смысл и содержание на том основании, что советское государство при известных условиях не гнушалось применением террора и насилия, не может быть поставлена *в вину марксистской теории права*, поскольку она к подобным действиям не призывала и, будучи ориентированной на объективные процессы в обществе и государстве, призывать не могла. Системный анализ марксистской теории права, который по настоящее время отсутствует, составляет одно из ведущих направлений современной политико-правовой мысли всех прогрессивно мыслящих правоведов. Успешное проведение такого анализа позволит, во-первых, восполнить заметный пробел в истории политических и правовых учений, во-вторых, сформулировать действительные теоретические и методологические основы современного научного познания действующего права и государства, в-третьих, обеспечить глубокое понимание и плодотворное решение основополагающих проблем современного правоведения.

## Библиография

- Алексеев, Сергей С., 1999, *Право. Опыт комплексного исследования*, Москва: Статут.
- Венгеров, Анатолий Б., 1998, *Теория государства и права*, Москва: Новый юрист.
- Вышинский, Андрей Я., 1949, *Вопросы теории государства и права*, Москва: Издательство юридической литературы.
- Графский, Владимир Г., 2009, *История политических и правовых учений*, Москва: Норма.
- Кашанина, Татьяна В., 2004, *Происхождение государства*, Москва: Наука.
- Лапаева, Валентина В., 2012, *Типы правопонимания: правовая теория и практика*, Москва: Российская академия правосудия.
- Лейст, Олег Э., 2000, *Сущность права*, Москва: Зерцало.
- Ленин, Владимир И., 1967-1983, *Полное собрание сочинений*, т. 1-55, Москва: Политиздат.
- Мальцев, Геннадий В., 1999, *Понимание права. Подходы и проблемы*, Москва: Прометей.
- Маркс, Карл, Энгельс, Фридрих, 1955-1981, *Сочинения*, т. 1-50, Москва: Политиздат.
- Марченко, Михаил Н., (ред.), 2011, *Философия права*, т. 1, Москва: Норма.
- Нерсесянц, Владик С., 1998, *Философия права*, Москва: Норма.
- Сырых, Владимир М., 2011, *Материалистическая теория права*, т. 1-3, Москва: Издательство Российской академии правосудия.
- Сырых, Владимир М., 2014, *Действительность индивидуального права*, т. 4, Москва: Издательство Российской академии правосудия.
- Сырых, Владимир М., 2016, *Материалистическая философия публичного права*, Москва: Юрлитинформ.
- Туманов, Владимир А., 1993, *Учения о праве, [в:] Общая теория права. Курс лекций*, Нижний Новгород: Нижегородская ВШ МВД РФ.
- Туманов, Владимир А., 1971, *Буржуазная правовая идеология*,



Москва: Наука.

Чиркин, Вениамин Е., 2016, *О либертарной концепции права*  
(*субъективные заметки*), [в:] *Современное правопонимание*,  
Москва: Норма.

### **Marxist law theory and post-Soviet Russian philosophy (theory) of law**

**ABSTRACT:** Russian legal theorists condemn Marxist law theory, without being truly familiar with it. The theory is criticized for dogmatism, for not being applicable to modern political and legal processes and phenomena and for providing justification of the mass terror taking place in the USSR in 1930s-40s. However, the above cannot be said to have any relation to the Marxist theory of law as such. What this criticism is really aimed at is its Soviet version based on the positivistic understanding of law as a set of rules of conduct established by the state. Whereas, the Marxist law theory views its subject matter as a form of economic relation, based on such principles as equality, free will, interdependence and universal validity of law. It is perhaps for that reason that the researchers who share a progressive, democratic view of law increasingly turn to Marxism when analyzing contemporary legal phenomena.

**KEYWORDS:** Marxist legal theory, Post-Soviet polemics on legal philosophy, philosophy of law .

**АННОТАЦИЯ:** Российские правоведы марксистской теории права не знают, но относятся к ней негативно. Теория критикуется за догматизм, несоответствие современным политико-правовым процессам и явлением, оправдание массового террора, проводимого в СССР в 30-40 гг. прошлого столетия. Однако названные недостатки никакого отношения к марксистской теории права не имеют. Критике подвергается ее советская версия, основанная на позитивистском понимании права как совокупности правил поведения установленных государством. Марксистская теория права понимает право как форму экономических отношений, суть которого составляют такие принципы как равенство, свобода воли, взаимозависимость, эквивалентность и общеобязательность. Творческое развитие марксистской теории права применительно к современным

условиям составляет ведущее направление исследований правоведов, разделяющих прогрессивных, демократические традиции права.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** марксистская теория права, критика российскими правоведами, апология насилия и нарушений прав человека, несостоятельность критики.