

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY

# HYBRIS

25 (2014)

[WWW.MAGAZYNHYBRIS.COM](http://WWW.MAGAZYNHYBRIS.COM)

ISSN 1689-4286



## **INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY „HYBRIS”**

Instytut Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego

Ul. Kopcińskiego 16/18

90-232 Łódź

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

e-mail: magazyn.internetowy.hybris@gmail.com

ISSN: 1689-4286



### **REDAKCJA**

#### **Redaktorzy naczelni:**

Paweł Grabarczyk

Tomasz Sieczkowski

#### **Sekretarz:**

Damian Rusek

#### **Kolegium redakcyjne:**

Bogdan Banasiak

Dawid Misztal

Marcin Bogusławski

Michał Zawidzki

Krzysztof Kędziora

Tomasz Załuski

Małgorzata Gwarny

### **REDAKTORZY JĘZYKOWI**

Helen Lynch (University of Aberdeen)

Wojciech Szymański (Uniwersytet Łódzki)

Jagna Świdorska

### **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)  
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. Cezary Wodziński (IFiS PAN, Uniwersytet Jagielloński)  
Prof. Ryszard Wójcicki (IFiS PAN)

## **RECENZENCI**

Roger Ariew (University of South Florida), Aristides Baltas (National Technical University of Athens), Robert Boroch (Uniwersytet Warszawski), Marian Broda (Uniwersytet Łódzki), Bogna Choińska (Akademia Pomorska w Słupsku), Tadeusz Ciecierski (Uniwersytet Warszawski), Marek Dziekan (Uniwersytet Łódzki), Tomasz Ferenc (Uniwersytet Łódzki), Aleksander Gemel (Uniwersytet Łódzki), Justyna Grudzińska (Uniwersytet Warszawski), Ewa Hyży (Uniwersytet Medyczny w Łodzi), Agata Janaszczyk (Gdański Uniwersytet Medyczny), Krzysztof Jarosz (Uniwersytet Śląski), Janusz Kaczmarek (Uniwersytet Łódzki), Andrzej Maciej Kaniowski (Uniwersytet Łódzki), Leszek Kleszcz (Uniwersytet Wrocławski), Ryszard Kleszcz (Uniwersytet Łódzki), Jerzy Kochan (Uniwersytet Szczeciński), Paweł Korobczak (Uniwersytet Wrocławski), Maria Kostyszak (Uniwersytet Wrocławski), Małgorzata Kowalewska (UMCS), Michał Kruszelnicki (Dolnośląska Szkoła Wyższa), Andrzej Kucner (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski), Katarzyna Lazari-Radek (Uniwersytet Łódzki), Piotr Łukowski (Uniwersytet Łódzki), Peter K. Machamer (University of Pittsburgh), Henryk Machoń (Politechnika Opolska), Wiktor Marzec (Central European University), Krzysztof Matuszewski (Uniwersytet Łódzki), Marcin Miłkowski (PAN), Paweł Pieniążek (Uniwersytet Łódzki), Aldona Pobojevska (Uniwersytet Łódzki), Krzysztof Pośłajko (Uniwersytet Jagielloński), Artur Przybysławski (Uniwersytet Jagielloński), Mikołaj Ratajczak (IFiS PAN), Kazimierz Rynkiewicz (Uniwersytet Ludwika-Maksymiliana w Monachium i Akademia Ignatianum w Krakowie), Krzysztof Saja (Uniwersytet Szczeciński), Janusz Sidorek (SGH), Oskar Szwabowski (Uniwersytet Szczeciński), Barbara Tuchańska (Uniwersytet Łódzki), Leszek Wroński (Uniwersytet Jagielloński), Szymon Wróbel (PAN), Bartosz Żukowski (Uniwersytet Łódzki)

## **WWW**

Projekt graficzny i webmastering: Bartosz Zalepiński

**ARTYKUŁY**

WIKTOR MARZEC

**PONOWNE OBSADZENIE PUSTEGO MIEJSCA – ENDECKI  
NARÓD I POLITYCZNA NOWOCZESNOŚĆ [001-032]**

DMYTRO SHEVCHUK

**PRZYJAŹŃ POLITYCZNA A ROZUMIENIE  
POLITYCZNOŚCI [033-046]**

KRZYSZTOF KĘDZIORA

**STANISŁAW BRZOWSKI - MYŚLEĆ RADYKALNIE  
[047-065]**

KAMIL PISKAŁA

**PRAKTYKOWANIE UTOPII. EDWARD ABRAMOWSKI I  
POWRACAJĄCE „WIDMO KOMUNIZMU” [066-093]**

MARCIN M. BOGUSŁAWSKI

**PO CO GEJOWI NORMY? [094-109]**

OSKAR SZWABOWSKI

**PARADYGMAT I PEDAGOGIKA [110-138]**

AGNIESZKA JAGUSIAK

**PODMIOTOWOŚĆ I RÓŻNICA: BUTLER I BRAIDOTTI  
[139-158]**

MAREK KOZŁOWSKI

**DLACZEGO WARTO DZIŚ CZYTAĆ MARKSA? [159-173]**

MIKOŁAJ RATAJCZAK

**ZNACZENIE *REZULTATÓW BEZPOŚREDNIEGO*  
*PROCESU PRODUKCJI* DLA WSPÓŁCZESNEJ  
LEKTURY MARKSA [174-195]**

KRYSTIAN SZADKOWSKI

**DOBRO WSPÓLNE JAKO NIE-KAPITALISTYCZNA FORMA  
BOGACTWA. ANTONIA NEGRIEGO TEZA O KRYZYSIE  
PRAWA WARTOŚCI I JEJ KONSEKWENCJE [196-224]**

**RECENZJA**

GRZEGORZ MALEC

**DARWIN, LADY HOPE I LEGENDA PEWNEGO  
NAWRÓCENIA [225-236]**



**WIKTOR MARZEC**

CENTRAL EUROPEAN UNIVERSITY (WĘGRY)

## **PONOWNE OBSADZENIE PUSTEGO MIEJSCA – ENDECKI NARÓD I POLITYCZNA NOWOCZESNOŚĆ \***

Filozofia polityczna warta tego miana często formułowana jest w obliczu kryzysu. To sytuacja rozpadu, dyslokacji zmusza do przemyślenia od nowa podstaw ładu społecznego czy wyobraźniowej instytucji społeczeństwa [Laclau 1990; Lefort 1988; Marchart 2007]. Jak odnotował Sheldon Wolin, badając innowację w myśli politycznej, „większość wielkich interwencji filozofii politycznej została dokonana w czasach kryzysu; to jest wtedy gdy zjawiska polityczne nie są w pełni zintegrowane z formami instytucjonalnymi” [Wolin 2004, 9].

Z takim momentem mamy bez wątpienia do czynienia w polskich debatach ideowych trwających od ok. roku 1880 do okresu następującego bezpośrednio po rewolucji 1905-1907. Wraz ze spadkiem znaczenia pozytywizmu jako dominującej opcji ideowej, spór zachowawców z pozytywistami, który ogniskował uwagę opinii publicznej w Królestwie Polskim w latach 70-tych XIX wieku [Jaszczuk 1986], ustąpił miejsca polemikom wśród wchodzącego na scenę pokolenia antysystemowych radykałów, z którego potem wykształca się nowe na polskim gruncie prądy – nacjonalistyczny i socjalistyczny.

[O]ba te skupiska ideowe, pozornie tylko zjednoczone, miały się ze sobą zetrzeć [...], polscy marksiści rozstali się z polskimi narodnikami. Krótco potem jedni zostali socjalistami, drudzy zaś narodowcami. Presja sytuacji historycznej była tak dotkliwa, że i

---

\* Artykuł ten powstał w ramach projektu finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki, umowa nr **UMO-2012/05/N/HS3/01158**, realizowanego w Katedrze Socjologii Kultury Uniwersytetu Łódzkiego. Składam podziękowania Mikołajowi Ratajczakowi za lekturę manuskryptu oraz pomocne uwagi i wskazówki.

ten prosty podział uległ w końcu komplikacjom – socjaliści zaczęli dzielić się na międzynarodowych i narodowych, narodowcy na nacjonalistów i ludowców [Mencwel 2009, 134].

Polaryzację ideową przypieczętowała ostatecznie rewolucja 1905. Dodatkowo, był to moment niosący empiryczną i wyobraźniową demokratyzację [Błobaum 1995; Żarnowska i Wolsza 1993; Marzec 2012] i drastyczną konfrontację z zaniknięciem podstaw tego, co społeczne, zakwestionowaniem ugruntowania porządku społecznego i politycznego. Wraz z aktualizacją radykalnej (tj. koniecznej) kontyngencji nastąpił „moment polityczny” [Marchart 2007]. Znalazło to odzwierciedlenie w zmaganiu się z tym, co polityczne, obecnym w myśleniu polskich lewicowych filozofów i teoretyków społecznych tego okresu [Marzec 2013]. Nie tylko jednak socjaliści i marksiści podjęli próby przewyciężenia fundacyjnego, deterministycznego horyzontu myślenia, co było warunkiem *sin qua non* konceptualizacji zaistniałego politycznego momentu. Również myśliciele i politycy dostarczający podbudowy prawicowemu projektowi politycznemu musieli w warunkach nowoczesnej polityczności pomyśleć wspólnotę polityczną i zdolne działać polityczne podmioty w nowy sposób.

Wychodząc z tego założenia, przyglądam się w niniejszym artykule dyskursowi politycznemu ideologów Narodowej Demokracji; ideologów, a zatem tych, którzy przekładali filozoficzne idee na polityczną praktykę [Freeden 1998]. Argumentuję, że rozpatrzenie dylematów ideowych endecji jako efektów zmagania się z zanikiem heteronomicznej podstawy myślenia politycznego stanowi klucz do wyjaśnienia zmiany w myśleniu endeków. Zmiana ta zawiodła ich od postępowego radykalizmu społecznego, przez polityczną, otwartą koncepcję narodu, aż do wykluczającego, ksenofobicznego projektu nacjonalistycznego. To ten ostatni kojarzony jest zwykle z endecją, ponieważ zapisał się potem w annałach międzywojennego państwa polskiego. Problem ów jest tym donioślejszy, jako że omawiany okres historyczny jest też momentem zdefiniowania podstawowych pojęć opisujących sferę polityczną i społeczną, takich jak naród, polityka, państwo, lud. Możemy tu chyba mówić o Koselleckiańskim *Sattelzeit* polskiej politycznej nowoczesności [Koselleck 2012]. Kształt, w jakim owe pojęcia weszły w użycie, na długi czas współokreślił nasze myślenie polityczne. Nie brakuje przesłanek by twierdzić, że i dziś w naszym myśleniu wciąż pozostajemy

użytkownikami wykształconego wówczas endeckiego pojmowania pojęcia narodu [Kizwalter 1999; Walicki 1994a]

Dlatego też rozważenie genealogii endeckiego pojęcia narodu wydaje mi się zadaniem niepośledniej wagi. Nie da się tego zrobić bez zbadania, na jakie filozoficzne wyzwania owa koncepcja była odpowiedzią, jakiego rodzaju aktem politycznym było jej wypowiedzenie w danym kontekście filozoficznym, ideowym i politycznym [Skinner 2002].

### **Myśli nowoczesnych Polaków**

Dyskursy polityczne tego okresu są areną ciągłej problematyzacji istniejącego ładu społecznego i rekonstrukcji zakładanej wspólnoty politycznej. Dotyczy to także projektowania nowego ujęcia narodu, które inkorporowałyby nieobecne weń wcześniej grupy społeczne albo znacząco przeddefiniowałyby ich rolę w całości narodowej. Polemiczny zapał pozytywistycznych publicystów dotyczył w dużej mierze podobnych kwestii, ogniskując się na nich w coraz większym stopniu po 1880 roku. Wtedy to problem zdefiniowania ludu i jego miejsca we wspólnocie politycznej i narodowej, a także polityczne, kulturowe i cywilizacyjne dźwigniecie klas ludowych nabrały zupełnie podstawowego znaczenia.

W sporach tych brali oczywiście udział ideologowie Narodowej Demokracji, a sam ów ruch polityczny i jego program konstituowały się w dużej mierze w toku sporu z adwersarzami ich własnych zmagania z tą materią. Endecja po części powstała w odpowiedzi na postępującą demokratyzację stosunków politycznych i społecznych. Poszczególni autorzy mieli jasną świadomość jej nieodzowności i taktowali ją jako dany fakt. Sami zaś stawali przed zadaniem kontynuowania tej demokratyzacji na bliską sobie modłę [Bończa-Tomaszewski 2001]. Wiedzieli też, że polityka – nie tylko jako bieżący program, ale też jako rodzaj działania – musi zostać pomyślana od nowa, by stawić czoła wyzwaniom czasów. Sytuacja wymagała nowego porządku uzasadnienia dla istnienia wspólnoty politycznej i podejmowanych przez nią kroków. Uzasadnieniem tym stał się naród, nie „naród odwieczny” [Łuczewski 2012] jednak, ale ten stwarzany przez „nowoczesnych Polaków” na



miarę czasów. Nie ma zatem wątpliwości, że endecja była ruchem nowoczesnym, nie tylko pod względem problematyzacji *status quo*, świadomego stawienia czoła zmianie i wzięcia w niej udziału za pomocą środków nowoczesnej polityki, ale i samoświadomości ruchu [Bończa-Tomaszewski 2001; Maj 2009; Wapiński 1980].

W tym miejscu pragnę jednak rozważyć horyzont ideowy endecji jako *par excellence* nowoczesny pod innym kątem. Nowoczesność endecji wyraża się w następujących trzech aspektach. [1] Myślenie endeckie jest bez wątpienia próbą stawienia czoła modernizacji. Choć stosunek do zachodzących przemian jest ambiwalentny [i zmienny w czasie], zawsze chodzi o to, by w zadanych warunkach działać w obliczu modernizacji podług własnych celów politycznych. Słowem, myślenie endeckie jest w równym stopniu nowoczesne o tyle, o ile próbuje uczynić z samych endeków, adeptów ich propozycji ideowych i wreszcie ludu [tu z różnym skutkiem] nie tylko biernych uczestników zachodzących zmian, ale i ich aktywnych współtwórców. Chodzi zatem o stanie się nie tylko „przedmiotami ale i podmiotami modernizacji” [Berman 2006]. Oczywiście uczynienia się podmiotami modernizacji w tym przypadku dokonywanej na sposób narodowy. [2] Kolejnym aspektem jest działanie w obliczu nowoczesnej polityczności. A zatem dyskurs endecki jest także zmaganiem się z kryzysem uzasadnienia [Porter 2011]. Wspólną cechą myślenia endeckich ideologów jest zaproponowanie podobnej odpowiedzi - odniesienie do autotelicznego, nie wymagającego dodatkowego uzasadnienia absolutu narodowego [Krzywiec 2009; Zimand 1967]. [3] I wreszcie trzecim elementem jest podobna trajektoria zmagania się z demokratyzacją, wyrażająca się z grubsza w takiej oto zmianie stanowisk – od upodmiotowienia ludu, przez kierownictwo nad nim w jego interesie, po narodowy, elitarystyczny obskurantyzm [Bończa-Tomaszewski 2001; Kulak 1994; Wapiński 1980; Wapiński 1989].

Konstelacja ta zachęca do zadania pytania jak wyglądała endecka odpowiedź na nowoczesny kryzys uzasadnienia polityki. Czy rozpatrzenia ewolucji myślenia endeckiego pod tym kątem umożliwia wyjaśnienie wspomnianej zmiany? Dlaczego nastąpiło wytracenie demokratycznego potencjału endeckiej doktryny, i dlaczego jej reprezentanci porzucili polityczną konceptualizację wspólnoty narodowej na rzecz zamkniętej wersji organicystycznej? Kolejne ustępy poświęcę przemyśleniu doktryny endeckiej w świetle politycznej

nowoczesności. Argumentuję, że ewolucja myśli endeckiej jest świadectwem porażki w konfrontacji z politycznym wymiarem nowoczesności, rozumianym jako aktualizacja radykalnej kontyngencji tego, co polityczne [Lefort 1988; Marchart 2007; Laclau 1990; Mouffe 2005]. Takie ujęcie pozwala wyjaśnić zmianę endeckiego myślenia, a także może przyczynić się do zrozumienia procesu kształtowania się nowoczesnych pojęć politycznych w polskim kontekście językowym.

### Narodowy absolut w czasach kryzysu

Ogólny klimat filozoficzny i „zanik markerów pewności” [Lefort 1988], upadek systemów filozoficznych i wiary w rozum substancjalny przenikały do świadomości intelektualistów epoki. Potęgowane było to przekonaniem o konieczności pomyślenia na nowo systemów naukowych zdolnych nadać sens gwałtownie zmieniającej się rzeczywistości społecznej – to przecież było stawką czyniącej wówczas coraz śmielsze kroki, klasycznej socjologii. W Polskim kontekście na tę sytuację nakładał się oczywiście kryzys wiary w poprzednie recepty. Klęska popowstaniowa odchodziła powoli w przeszłość, niemniej jednak niepodobna było wrócić do romantycznej tradycji powstańczej. Tymczasem wyczerpały się też recepty pozytywizmu. Dodatkowymi czynnikami były lokalna „rewolta idealistyczna” [Krzywiec 2009], specyficzna formacja intelektualna „niepokornych” [Cywiński 2010] i narastające antagonizmy społeczne w Królestwie Polskim. Bez wątpienia był to czas społecznych napięć, ideowych przewartościowań, ogólnie mówiąc: dyslokacji [Laclau 1990]. Procesy te osiągnęły kulminację w buncie roku 1905, jednak wydaje mi się, że można mówić o stopniowo rosnącym przez poprzednie dekady napięciu.

W tym właśnie kontekście formowane były idee wczesnej endecji. Zgadzam się tu z Brianem Porterem, który rozpatruje program endecji jako wyraz politycznej nowoczesności [nie używa bezpośrednio tego terminu, ale o to *de facto* chodzi], nie tylko ze względu na proklamowany ludowy nacjonalizm wczesnej endecji, masowość ruchu i autorefleksyjne odniesienia do bycia nowoczesnym w pismach tego nurtu ideowego. Przede wszystkim, zwraca uwagę Porter, myślenie endecji jest odpowiedzią na nowoczesny kryzys tożsamości. Gdy nie ma już

fundamentu w postaci zewnętrznego uzasadnienia etycznego, to empiryczna przynależność do wspólnoty narodowej i wynikające zeń obowiązki pozwalają ugruntować postępowanie polityczne. Endecki naród jako tautologiczna kategoria przynależności nie wymaga zewnętrznego uzasadnienia takiego jak wiara, etyka czy postęp, które endecy odrzucili w swoim specyficznym autoreferencyjnym światopoglądzie [Porter 2011, 256–269]. Walka i wytwarzanie wspólnoty przez sam akt przynależności doń zapewniały uzasadnienie działań i źródło uspołecznienia. Trafność ujęcia Portera usprawiedliwia przytoczenie dłuższego fragmentu jego argumentacji:

Endecy znaleźli się nad otchłanią: po mniemanym upadku dziewiętnastowiecznych ideologii nie było nadziei dla ofiar niesprawiedliwości, oni sami zaś w tym mrocznym świecie szukali drogi umocnienia polskiej tożsamości [...] Ich Polska musi domagać się uznania jej istnienia bez odwoływania się do „praw narodowych”, oni zaś winni są służyć narodowi po prostu dlatego, że on [i oni] istniał, a nie dlatego że był on [albo oni] wpisany w jakiś ogólniejszy porządek uzasadnienia [*higher scheme*]. [...] Było to nie tylko program ideologiczny, lecz także rozwiązanie modernistycznego kryzysu tożsamości, sposób na umocnienie poczucia przynależności w postteleologicznym i postpozytywistycznym świecie [Porter 2011, 260 Tłumaczenie zmodyfikowane w środkowym fragmencie po porównaniu z angielskim oryginałem. Por. Porter 2000, 193].

Kwestia nowoczesnego kryzysu tożsamości i znikających podstaw porządku w polskim kontekście miała jeszcze jeden wymiar. Historia powstań i słabnącego zainteresowania „sprawą polską” na arenie międzynarodowej spowodowała, że wraz z represjami po powstaniu styczniowym romantyczna idea sprawiedliwości narodów, wzajemnej pomocy i wspólnej drogi do niepodległości upadła. Dodatkowo zniknęła wiara w jakikolwiek ogólny probierz działań politycznych na arenie międzynarodowej. Zdano sobie sprawę, że polskich racji nie można poprzeć żadnym odwołaniem do sprawiedliwości międzynarodowej czy nawet historycznych praw. To stanowiło dodatkową przesłankę by zwrócić się ku nacjonalizmowi integralnemu, wyzbytemu z uzasadnienia etycznego. Krańcowy polityczny realizm i odniesienie do czystej relacji sił między narodami były dobrą odpowiedzią na rozterki Polaków w kolejnych latach, gdy widoki na jakiegokolwiek wsparcie z zewnątrz były

coraz słabsze.

A zatem Dmowskiego projekt endecji oraz przyświecający mu nacjonalizm były także odpowiedzią na kryzys nowoczesności, przez który rozumiem tutaj ogólny zanik markerów pewności, zakorzenienia w jakiejś stałej podstawie czy *ulitma causa* myślenia politycznego. W momencie, gdy nie ma już spójnej i nieproblematyzowanej opowieści o człowieku i wspólnocie, gdy jutro, nawet jest takie samo jak wczoraj i dziś, stanowi efekt decyzji i działania, a nie trwania, quasi nietzscheański egoizm narodowy jest językiem, w którym można od nowa – bez ostatecznego odniesienia – ugruntować dążenia polityczne. To, jaki będzie wynik działań historycznych, rozstrzygnie się na skutek walki, decyzji, zmagania. Naród – jako podmiot polityczny – konstruowany jest w tym oto procesie walki. Nacjonalizm umożliwia też umocowanie na nowo jednostki w kolektywie. Stał się nie tylko programem ideologicznym, ale i rozwiązaniem wspomnianego nowoczesnego kryzysu tożsamości. Język etnografii i lingwistyki, wyodrębniający narody jako całości historyczne, posłużył do umocnienia „poczucia przynależności” w czasie, gdy nie było już danych transcendentnych wobec wspólnoty politycznej punktów odniesienia. „Narodowy egoizm dostarczył sposobu, by działać w imię, narodu nawet jeśli nie można było już wierzyć, że naród reprezentuje cokolwiek poza sobą samym” [Porter 2011, 260].

Dmowski i jego koledzy świadomi byli tego, że w owym czasie zarówno oni, jak i mobilizowani przez partie polityczne ludzie jak nigdy potrzebują twardego gruntu w zawierusze nowoczesności, zwłaszcza w jej specyficznej zaborowej formie [Gellner 1991]. Wiedzieli również, że to socjalizm oferuje wiarę w postęp ludzkości, która może taki grunt zapewnić, uzasadnić bieżące działania i ułatwić życie, dając nadzieję na przyszłe społeczne pojednanie. Tym bardziej starali się mu przeciwstawić i zaproponować alternatywną formę wspólnoty tu i teraz, bez chiliastycznego odroczenia w czasie [Porter 1999] i rozpisać społeczne antagonizmy w sposób umacniający propagowaną przez nich tożsamość narodową.

Skoro zatem miejsce uzasadnienia działań politycznych zajął w myśleniu naród, odwołanie do którego było próba przezwyciężenia kryzysu podstawy polityki, z którymi się mierzyli, postaram się teraz zrekonstruować pokrótce to, czym ów naród był i jaki był jego stosunek do polityki w myśli endeckiej. Oczywiście, wizja endecka nie wzięła się

znikąd, można chyba nawet uznać, że cechuje ją daleko idący synkretyzm. Z jednej strony łączyła ona elementy światopoglądu naukowego z pozostałościami romantycznego ujęcia narodu [Walicki 1994a; Porter 1992], z drugiej: zwrot ku grupom społecznym wcześniej z polityki i narodu wykluczonym z przewodnictwem elit. Naród miał mieć charakter ludowy, ale nie mógł być prostym rozwinięciem empirycznego status quo. Miał być przedmiotem konstrukcji, zabiegów, walki ukierunkowanej na to, by wzbudzić polskość w różnych ludziach, również tych wówczas od polskości odległych. W przynależności narodowej chodziło przede wszystkim o zidentyfikowanie się z polską sprawą narodową, a nie o empiryczną „rasę” czy nawet język. Stąd precyzyjne zdefiniowanie, czym ów naród jest czy będzie, wyrażone w pozytywnych pojęciach, jest niemożliwe zarówno dla dzisiejszych badaczy, tak jak i było dla samych [Porter 2000].

Dobrze rekonstruuje taką, nieco mgławicową jak sam to określa, wizję narodu Roman Zimand. Postarał się on o zebranie zestawu cytatów, gdzie definiowane jest wprost lub pośrednio pojęcie narodu [Zimand 1967, 8]. Zimand podsumowuje owo zestawienie, wskazując na zakładane cechy narodu takie jak:

- naród jest pewnego rodzaju duchową wspólnotą, której nie da się zredukować do żadnych obiektywnych czynników jak historia, etnos czy dane socjometryczne;
- istotą tej wspólnoty jest zbiorowa samoświadomość, naród ustanawiany jest przez subiektywną, realną i czynną przynależność doń;
- naród ów jest celem działań jednostek i jako zhipostazowana całość dąży do pomnożenia swojej siły, witalności, mocy. W konkretnej sytuacji historycznej Polaków oznacza to zdobycie niepodległości [Zimand 1967, 9].

Ponowna lektura wybranych przez Zimanda fraz, jak i ogólna orientacja w programowych pismach z okresu formowania się doktryny ideowej endecji uzmysławia to, że wizja narodu była wypadkową zmagania się z osadami wcześniejszej myśli i pragnienia przemyślenia koncepcji narodu na nowo, tak by mógł on spełniać wymogi nowej rzeczywistości. Przede wszystkim nie dało się odwołać do żadnej empirycznie istniejącej samoświadomej wspólnoty. Stara szlachecka koncepcja narodu politycznego nie nadawała się już do pomyślenia

nowego politycznego kolektywu zdolnego zmagać się z historycznymi okolicznościami i stała w sprzeczności z początkowo silnym komponentem demokratycznym endeckiego myślenia [Walicki 1994b]. Wizja terytorialna i marzenia o powrocie do przedrozbiorowych granic raziły nierealnością i rodziły obawy o spójność państwa w takim kształcie w dobie budzących się aspiracji narodowych innych grup ludności na tych terenach. Powrót do starych granic nie byłby też – zdaniem – korzystny z geopolitycznego punktu widzenia; byli oni raczej skłonni zachęcać do powrotu na „piastowskie” ziemie zachodnie. Wizja etniczna z kolei raziła swoją empirycznością i ukrytą akceptacją status quo – ograniczała możliwości kulturowej ekspansji narodu i wcielenie weń ludności o niewykształconej dotychczas tożsamości narodowej [która zarazem miała być jej nośnikiem w przypadku „potencjalnych” Polaków]. Podobnych pozornych sprzeczności jest w endeckich dociekaniach na temat narodu więcej. Naród to zarazem „skupienie duchowe, idea”, „skupienie ludzkie świadome swego wspólnego historycznego zadania” a nawet „patriotyzm państwowy”. Ponadto „moment etniczny nie jest bynajmniej podstawą pojęcia narodu”, którego nie tworzy „ani rasa, ani język, ani religia ani wspólność interesów, ani jedność podstawy terytorialnej”. Zarazem jednak endecy nie stronili od poszukiwania realnie istniejącego substratu narodu, co więcej odnajdywali go tam gdzie z pewnością „duchowej jedności” i „państwowego patriotyzmu” wówczas nie było. Bowiem choć „bez tradycji, nawet bez kultury [to] lud polski zachował swoją narodowość” [wszystkie cytaty pochodzą z zestawienia w: Zimand 1967, 7–8].

### **Podmiot, walka, polityczność**

Zamiast doszukiwać się w tych deklaracjach niespójności, a potem wyjaśniać ją heterogenicznością składników ideowych, albo niewspółbieżnością myślenia poszczególnych ideologów Narodowej Demokracji, proponuję raczej spojrzeć na ten wielogłos jako pewien symptom napięć nieodłącznie towarzyszących konstytucji podmiotu politycznego. W momencie kryzysu, dyslokacji, gdy żadne ciało polityczne nie jest w pełni tożsamy z sobą samym, nie można znaleźć empirycznych desygnatów podmiotu politycznego. Z jednej strony żaden

empiryczny wymiar nie wyczerpuje tego podmiotu [Polacy to nie etnos, nie język, nie granice etc...], z drugiej każdy z tych wymiarów pomaga powołać polskość i ją utrwalić [bo w języku zawiera się wspólność ducha, bo historia dała wspólnotę doświadczeń, bo religia pozwala zidentyfikować się z nieznanymi dotąd ludźmi].

Naród jest performatywnie powoływany do istnienia w akcie opowiedzenia się na jego rzecz. Akt ten retroaktywnie konstytuuje empiryczną wspólnotę narodową, i wtórnie zaciera heterogeniczną pod względem konkretnych cech, genezę narodu. Zachodzi tu proces, który Slavoj Žižek nazwał efektem retrowersji, podobnie zresztą jak w akcie powoływania każdego podmiotu politycznego [Žižek 2001]. A takim właśnie politycznym podmiotem miał być endecki naród. Politycznym nie w sensie kryterium przynależności [tak jak mówi się o szlacheckim narodzie politycznym] ale politycznym w sensie podmiotu podejmującego spójne, celowe działania jako kolektyw [Balicki 2008, 208; Dmowski 2002, 100; Popławski 1910, 20].

Można odczytać dyskurs endecji jako powtórzenie romantycznej, transcendentnej wizji narodu, utrzymanej wbrew proklamowanemu naciskowi na realizm, trzeźwość osądu i pewną twardą empiryczność endeckich teorii, na którą zwraca uwagę większość badaczek. W wykładni takiej pod powierzchnią warstwą niemal pozytywistycznego języka odnoszącego do twardych faktów i surowej rzeczywistości kryje się nieempiryczna wspólnota wiary rodem z romantycznego imaginarium [Porter 1992; Walicki 1994a]. Z drugiej jednak strony – nie negując istnienia romantycznych pozostałości – jestem zdania, że nie mimo tego, ale właśnie dzięki temu endecka wizja narodu jest wizją *par excellence* nowoczesną. Owa przyjmowana kontrfaktycznie, a nie stwierdzana asertorycznie istota narodu, abstrahująca od konkretności historii czy empirycznego, stwierdzalnego tu i teraz etnosu, fakt że naród jest raczej założonym stanem, do którego empirycznie należy dopiero dążyć [a tak naprawdę wciąż go tym dążeniem stwarzać i odtwarzać], decyduje o tym, że endecką wizję można rozpatrywać jako autorefleksyjną odpowiedź na polityczną nowoczesność.

W obliczu świadomości rozpadu dawnych uzasadnień proklamowanie jakiegokolwiek spetryfikowanej, ontologizującej wizji narodu narażoby endeków na bardzo łatwy atak, również ich własnych krytycznych świadomości. Nie mówiąc już o tym, że jednoznaczne określenie empirycznych desygnatów polskości skierowałoby od razu



politykę endecką na tory nie tylko nieskuteczne, gdyż po prostu polskość taka wówczas nie istniała, ale i totalitarne, dopasowujące na siłę rzeczywistość do założonych tożsamości tworzących jednolitą i pozytywnie określoną, aktualnie istniejącą wspólnotę. Endecy, chcąc ów naród tworzyć, nie mogli też oczywiście przyznać, że nie istnieje i nie szukać żadnych realnych podstaw dla rozpowszechnienia wyobrazonego przez nich modelu wspólnoty i tożsamości narodowej. Te dwa bieguny określają warunki brzegowe zawsze obecnej w akcie wytwarzania podmiotu politycznego, produktywniej oscylacji.

Nie było już wówczas możliwości uzasadnienia narodu jako podmiotu politycznego w pozytywnych kategoriach. Naród w myśli endeckiej jest w gruncie rzeczy organizującym działania mitem, którego realność jest performatywnie wytwarzana w akcie samego działania na rzecz narodu. Pozwala to wyminąć potrzebę poszukiwania zewnętrznego uzasadnienia. Najwyraźniej widać to w pismach wczesnej endecji, tam w największym stopniu naród jest właśnie mitem, horyzontem projekcji wspólnotowej pełni, nie jest i nigdy nie będzie agregatem jednostek. Jego kształt jest sprawą otwartą, podobnie jak jego możliwości działania. Nie ma empirycznego określenia, kto jest Polakiem, i to potrzeby żyjącego narodu określają jego granice, a nie pozytywnie definiowalna empiryczna rzeczywistość [Porter 1992].

Tak powołany do życia podmiot narodowy staje się uzasadnieniem sam dla siebie, jest tautologiczną całością, do której można odnieść poszczególne działania polityki narodowej i wybory jednostek wiernych narodowej idei, a więc tworzących – w dosłownym sensie – naród. Naród staje się absolutem, jak określił to Zimand. „Najważniejszą wartością w życiu ludzkim jest naród jako byt samoistny i nadrzędny. Jest to wartość absolutna oraz »naturalna« w tym sensie, iż nie wymaga ona żadnego uzasadnienia” [Zimand 1967, 20]. W tym aspekcie endecja jest konsekwentna. Zwłaszcza Dmowski wyraźnie porzuca jakiegokolwiek zewnętrzne odniesienie dla polityki międzynarodowej, która staje się nieufundowana. Dobro, czy nawet po prostu przyrost, polskości zostaje zabsolutyzowany jako probierz, motywacja i cel działań, wypierający i usuwający potrzebę poszukiwania innego uzasadnienia niż właśnie dobro narodu:

[D]la mnie miarą jest pożytek polskości: wszystko co prowadzi do



jej podniesienia, z bogacenia jej treści, rozszerzenia jej wpływu jest dobrym, a jedynym hamulcem są moje instynkty moralne cywilizowanego człowieka, poszanowanie samego siebie i własnego narodu [Roman Dmowski, „W naszym obozie”, w: Toruńczyk 1983, 80].

Polityka jest grą sił, gdzie nie ma sprawiedliwości czy zewnętrznej racji. Walka jako podstawowa rzeczywistość polityki narzuca się jako obiektywny fakt. Szanse powodzenia tej walki są głównym, a może jedynym, probierzem oceny działań.

Walka w ideowych konstrukcjach Dmowskiego nie jest tylko przygodną przypadłością, z którą musi się mierzyć wspólnota narodowa. W gruncie rzeczy okazuje się podstawową zasadą świata społecznego i *differentia specifica* dziedziny politycznej [ta ostatnia jednak się w niej nie wyczerpuje]. U źródeł tej sytuacji leżała fundamentalnie antagonistyczna wizja stosunków społecznych, „punktem wyjścia doktryny było powszechne i podświadome przeżywanie świata społecznego jako podzielonego na swoich i obcych [...], komentuje Zimand [Zimand 1967, 20]. Nie dotyczyło to tylko stosunków między narodami, ale i rozdźwięku z Polakami nieopowiadającymi się za polityką endecji. Nie było też możliwości częściowego tylko opowiedzenia się za sprawą narodową.

W walce o taką sprawę nie ma kompromisu, nie ma tolerancji! Albo ci, co czują potrzebę narodowej spójności i stoją na gruncie obowiązków ściśle narodowych, będą zwyciężeni, ustąpią otwierając pole rozkładowi narodowego ducha i atomizacji społecznej, albo zwyciężą, i wtedy owi połowiczni Polacy zmuszeni zostaną w sprawach narodowych do milczenia. [...] Rasa ‘półpolaków’ musi zginąć [„Półpolacy”, w: Dmowski 1938, 4:107–108].

Dla Dmowskiego walka, czy szerzej antagonizm jest nie tylko spoiwem grup społecznych [narodów] ale w ogóle genezą wszelkiego uspołecznienia. Proponuje on swoistą modyfikację historii o stanie naturalnym. Podobnie jak Hobbes, Dmowski przyjmuje, że hipotetycznie pierwotnym stanem przed-społecznym [czy może raczej aspołecznym, biorąc pod uwagę zawsze kontryfaktyczny, a nie historyczno-genetyczny charakter stanu natury] była walka wszystkich ze wszystkimi. Inaczej

jednak niż swój sławny poprzednik nie uważa, że zrzeszenie jednostek ma na celu zachowania choć części indywidualnej wolności za cenę zrzeczenia się innej jej części. Dla Dmowskiego uspołecznienie nie następuje po to, by walkę powstrzymać [jak u Hobbesa], ale właśnie po to, by ją skuteczniej kontynuować. Stan natury zniknął przede wszystkim po to, by skuteczniej walczyć. Ludzie zaczęli się organizować, by stawić czoła konkurencyjnym grupom. A zatem naród jako forma organizacji i egoizm narodowy jako uzasadnienie postępowania jego członków mają też meta-polityczne, naturalistyczno-psychologiczne [jak państwo u Hobbesa, choć jak widzimy z innych przyczyn] uzasadnienie w postaci warunku wyjścia ze stanu natury [Iguenaza [Dmowski] 1894, 115–116].

Oczywiście walka – szerzej antagonizm – i odniesienie do wroga pełni też funkcję w spajaniu grupy własnej, czego endecy byli bardzo dobrze świadomi. Z tego względu etyka narodowa nadawała także sens i uzasadniała relację antagonistyczną z wrogiem: „Etyka społeczna wymaga, abyśmy przyjaciół nie traktowali jak wrogów, a wrogów jak przyjaciół. Moralnym też będzie antagonizm, wywołany przez przymusowe połączenie odpychających się wzajemnie indywidualności [...]” [Egoizm narodowy wobec etyki, w: Balicki 2008, 359]. Zarówno w swoich pismach jak i praktyce politycznej okazali się endecy niezwykle wprawnymi analitykami procesów masowej mobilizacji politycznej, dokonując potężnych rekonstrukcji pola politycznego i ścierających się tożsamości politycznych w warunkach początkowo bardzo dla nich niekorzystnych. W takich zmaganiach „wykuwa” się też charakter narodowy. Spoistość podmiotu politycznego, jakim jest naród, nie jest nigdy gotowa, ale wyrabia się w samym procesie politycznym, walka o pomnożenie mocy narodu już sama w sobie jest czynnikiem sprzyjającym wzbudzeniu tych mocy. Wszystko to sprawia, że naród może kształtować się tylko w określonych warunkach.

Proklamowany nowoczesny naród możliwy jest bowiem tylko w warunkach nowoczesnej polityczności. Dmowski, rozliczając się z polskością, dostrzegał odpolitycznienie społeczeństwa i głęboki kryzys polityczności i działalności publicznej, destrukcyjne wywrócenie pojęć służących do opisu sfery publicznej i błędne umoralnienie pojęć politycznych. Można by jego myślenie – z lekką tylko przesadą – zaklasyfikować jako prawicową wersję przestrogi przed zanikiem polityczności i różnicy politycznej, a jego samego jako rodzaj protodecyzjonisty, rozumiejącego politykę jako domenę realistycznych,

nieugruntowanych decyzji. W tym miejscu diagnozy Dmowskiego wynikają też ze świadomości przemian w Europie, która od rewolucji francuskiej i równoległych przekształceniach monarchii brytyjskiej budowała nowożytną kulturę polityczną. W Polsce zaś zachowała się kultura narodowa w reliktovej postaci, która kompletnie zahamowała rozwój instytucji i pojęć politycznych, choćby i w wąskim, wobec utraty suwerenności, zakresie. Gdy życie polityczne obumarło, brakowało pierwiastka cywilizacyjnego, który napędzał żywotność wspólnoty politycznej. Podczas gdy w Europie prym wiodły nowoczesne narody, będące zarazem podmiotami politycznym tworzącymi organizmy państwowe, w Polsce daleko jeszcze było do wykształcenia któregośkolwiek z tych elementów. Dlatego za warunek zmian uważał Dmowski powstanie demokracji politycznej i polityzacja mas, prowadzące do powołania realnie działającego i spójnego narodu jako bytu politycznego [Puszkow-Bańka 2013, 247].

Dziś przyszedł okres inny, okres wystąpienia na widownię rdzennej polskiej masy ludowej, która sama, jako masa wpływ już na myśl ogółu wybiera, a jednocześnie szybko zasila swymi synami warstwę oświeconą. Ten ruch ludu odbił się w społeczeństwie obudzeniem śmiałej żywotnej myśli narodowej, on też, wzrastając, zapewni jej prędkie i niezawodne zwycięstwo nad wszelkimi próbami rozkładu narodowej siły [„Półpolacy”, w: Dmowski 1938, 4:108].

Pojawia się tu – nie pierwsze zresztą – napięcie. Z jednej strony endecy szukają uzasadnienia dla uznania narodu za absolut. Tendencja ta narasta z czasem, gdy okazuje się, że nie jest to jedyna oferowana ludziom forma afiliacji czy tożsamości politycznej. Starają się dowieść przed swoimi odbiorcami i chyba też przed samymi sobą, że naród jest niejako naturalną formą współżycia, nie ma innej, która stałaby na tak mocnych i oczywistych podstawach, a polityka narodowa jest w gruncie rzeczy jedna. Z drugiej zaś są głęboko świadomi specyficzności momentu historycznego i faktu, że tak pojmowany naród jest właśnie odpowiedzią na ten konkretny kontekst.

Sam naród jako absolut jest w gruncie rzeczy także kategorią postmetafizyczną czy postfundacyjną. Ideologowie endecji nie twierdzą bynajmniej, że naród jest odwieczny, ale że stanowi optymalną

polityczną odpowiedź na wyzwania czasu. Historia narodu nie determinuje w żaden sposób kształtu wspólnoty – naród jest nowoczesny i wytworzony w danym procesie historycznym i bieżących działaniach politycznych, nie da się go zatem wywieść z sarmackiej przeszłości czy czegokolwiek podobnego. Takie ujęcie absolutu narodowego jest właśnie odpowiedzią na nowoczesną polityczność. Nie ma możliwości proklamowania monolitycznego absolutu uzasadnionego w czymś zewnętrznym wobec ludzkiego porządku, gdy nie ma już politycznej transcendencji [Lefort 1988]. Dmowski, Balicki i Popławski w okresie formowania doktryny narodowo-demokratycznej zdają sobie z tego sprawę i starają się wyjść z impasu, powołując właśnie tautologiczny naród jako performatywnie wytwarzany i samouzasadniający się punkt odniesienia. Taki dynamiczny, politycznie wciąż rekonstruowany podmiot odpowiada warunkom brzegowym nowożytnej polityki, nie jest też z definicji, immanentnie wykluczający. To czy nabierze takich cech jest raczej kwestią kontyngentnych rozstrzygnięć w trakcie konkretnych historycznych walk politycznych.

### Zmagania z tym, co polityczne

W pewnym momencie polityczne, „otwarte” kształtowanie narodu jako założonej i wciąż odtwarzanej wspólnoty zeszło na dalszy plan, otwierając drogę do swoistego autorytarnego zwrotu endecji. Jest to z jednej strony efekt ewolucji endeckiej formacji myślowej, konfrontacji z rzeczywistością masowej polityki, jak i zapewne wzrostu znaczenia myśli samego Dmowskiego, który w coraz to większym stopniu kształtuje endecką filozofię polityki. W pierwszej fazie dojrzałej myśli narododemokratycznej, przynajmniej u Dmowskiego, uzasadnieniem ładu narodowego staje się – co może zaskakiwać w świetle powyższych uwag - etyka [czy może lepiej – ethos] indywidualny. Naród jest po prostu najlepszą formą realizacji potencjału jednostki. Stąd jeszcze w *Myślach nowoczesnego Polaka* opierał on etykę narodową na pierwiastkach indywidualnych jak godność czy racjonalność. Potem wspominał:

[U]siłowałem cały bodaj stosunek jednostki do ojczyzny oprzeć na indywidualistycznej etyce, wyprowadzić patriotyzm z interesów

moralnych jednostki, ze szlacheckiej miłości własnej, z wysokiego poczucia godności osobistej itd. Dziś wiem, że to wszystko wzięte razem nie wystarczy [...] [„Podstawy polityki polskiej”, w: Dmowski 2002, 91].

Z czasem jego stanowisko przesunęło się w stronę narodu pojmowanego jako zhipostazowana, autonomiczna całość, której dobru (w sensie pomnażania sił witalnych) powinny się podporządkować jednostki. Bardziej jeszcze podkreślał niesamoistność jednostki i fakt, że jej wrośnięcie w naród wymaga ukierunkowania wszystkich działań na autonomiczny byt narodowy. To związek moralny z narodem miał być podstawowym drogowskazem narodowej etyki. Raz wykształcone instynkty narodowe winny decydować o zachowaniu jednostki wplecionej w pokolenia egzystencji narodu. Nie działamy zatem dla zadowolenia własnego, ale przede wszystkim dla przeszłych i przyszłych pokoleń [„Podstawy polityki polskiej”, w: Dmowski 2002, 90].

W tym aspekcie trzech endeccy myśliciele zgadzali się ze sobą. Również dla Popławskiego naród był właściwie samoistnym bytem obdarzonym indywidualnością i charakterem, posiadającym ideały i cele, świadomość tradycji i przeszłości. Wszystko to razem wzięte stanowi o kształtowaniu w toku dziejów ducha narodu [Kulak 1994, 526–527]. Wedle Popławskiego podstawą życia narodowego było podporządkowanie się wspólnocie. Nie ma w takim ujęciu teorii dobra publicznego czy wspólnego, jest raczej dobro zhipostazowanej całości narodowej, pojmowanej jako jedność [Kulak 1994, 530–535]. Nie tyle już wspólnota narodowa jest przestrzenią realizacji jednostki, ale jednostka polem działania i wzrostu wspólnoty narodowej. Wraz z rozwojem społeczeństwa jest ono bardziej spójne, a jednostka w mniejszym stopniu może być tym, czym chce, bardziej zaś jest tym, czym musi być jako integralna część społeczeństwa. Integrystyczne myślenie tego typu nie odbiega daleko od propozycji ówczesnej socjologii, która też wiele uwagi poświęcała przemianom więzi społecznych w dobie nowoczesności, szukając nowego spoiwa między jednostkami wyplątanych ze starych hierarchicznych więzów [Kurczewska 1979].

Najbardziej zaawansowaną próbę filozoficznego uzasadnienia etyki narodowej podjął oczywiście Balicki. Jego projekt narodowej etyki społecznej również zerwał z uniwersalistycznym uzasadnieniem i omijał problem ugruntowania obowiązku etycznego. Dzieje się to przez

jego odniesienie do zawierającej się w sobie wspólnoty narodowej, rywalizującej z innymi podobnymi wspólnotami. Jest to „etyka idei zbiorowej, społeczna, samowiedna i autonomiczna” [Egoizm narodowy wobec etyki, w: Balicki 2008, 346 cytata zmodyfikowany]. Ma zatem charakter lokalny, jest zrelatywizowana do danej, umiejscowionej historycznie i realnie istniejącej wspólnoty. Jednostka jest częścią tej wspólnoty, przezeń została ukształtowana i na nią winna orientować swoje działania. Koniec końców takie postawienie sprawy jest wynikiem świadomości pustki, braku uniwersalnych dyrektyw moralnych obowiązujących ponad taką wspólnotą odniesienia [np. w porządku międzynarodowym] [Dawidowicz 2006, 198]. Projekt Balickiego można by zatem opisać jako jakiś rodzaj niefundacyjnego komunitaryzmu.

Balicki nie porzesał jednak na uznaniu absolutu narodowego jako realnie istniejącej wspólnoty i podjął próbę teoretyczno-filozoficznego uzasadnienia narodu i odpowiadającej mu reprezentacji politycznej, która przywiodła go do wniosków bliskich Schmittańskiej, decyzyjnistyczno-niefundacyjnej teorii suwerenności. Dla Schmitta [słowami Agambena] „»suwerenna« struktura prawa, jego szczególne i źródłowe »obowiązywanie« ma postać wyjątku, w którym prawo i fakt nie dają się odróżnić [...]” [Agamben 2008, 44]. U Balickiego fakt także zlewa się z prawem. Tworzy je poprzez swoje zaistnienie. Staje się nim, ale tylko w wypadku, gdy czyniony jest przez naród, wyrażający się w postaci Stronnictwa Narodowego.

Zadaniem jego [prądu nacjonalistycznego] jest nie tylko obrona praw narodowych, ale tworzenie faktów, które by stawały się podłożem i uzasadnieniem praw przyrodzonych, a czasem uzyskiwałyby sankcję formalną [„Nacjonalizm a patriotyzm”, Balicki 2008, 417].

Po uznaniu absolutu narodowego i suwerenności narodu [w filozoficzno-politycznym znaczeniu] następnym krokiem jest zapewnienie naturalnego prawa endecji do reprezentowania tegoż narodu. Stronnictwo narodowe funkcjonuje tedy jako zbiorowy podmiot prawny reprezentujący polskość. Tak podsumowuje zagadnienie to Joanna Kurczewska:

Tylko nacjonałiści polscy mogli tworzyć, rozpowszechniać i

kontynuować prawa, formułować obowiązki dla całego narodu. Oni mieli zostać dla Polski i Polaków jedynymi prawodawcami i do tego jeszcze nieomylnymi i wszystko wiedzącymi [Kurczewska 1979, 281].

Proces powoływania autonomicznej nadrzędnej całości nie jest już oparty tylko na hipostazie narodu; Balicki nadał ten status samej Lidze Narodowej, a potem Stronnictwu Narodowemu [Kurczewska 1979, 282]. Kwestia politycznego uświadomienia obywateli jako warunku uczestnictwa w polityce zostaje zmodyfikowana tak, że teraz owo uświadomienie z definicji przynosi określoną treść polityczną. Prawdziwie rodzima kultura polityczna i właściwe uspołecznienie ludu wyraża się w przystąpieniu do polityki narodowej, która realizowana jest nie przez kogo innego jak przez Ligę Narodowa [Krzywiec 2009, 310]. Reprezentacja polityczna staje się przejrzysta – nie ma na jej drodze zniekształceń, a sam ów akt nie wymaga dodatkowego uzasadnienia. Interesy i wewnętrzna istota tak reprezentowanego podmiotu jak i reprezentującej partii nie zmieniają się w samym tym akcie a ich tożsamość jest wywodliwa z politycznej doktryny, którą wyznaje owa partia.

Widać tu autorytarny zwrot i serię podstawień mających na celu konkretne upostaciowienie bytności narodu w ciele, które jest władne podejmować i egzekwować konkretne decyzje. Poszukiwanie samowystarczalnego politycznego absolutu (narodu) w momencie formułowania konkretnych propozycji politycznych wtedy, gdy trzeba wskazać instancję realnie wyrażającą ów absolut, osuwa się w autorytarną legitymizację suwerennej woli określonego stronnictwa politycznego. Ujmując rzecz od innej strony, gdy narodowy absolut przestał być całkowicie samowystarczalny, z jednej strony endecy poszukiwali dlań zewnętrznego uzasadnienia, z drugiej zaś legitymizacji faktu, że to oni ów naród reprezentują.

Podobieństwo do zmagania Carla Schmitta z politycznością się tutaj nie kończą. Widać też inne analogie – zarówno wobec wczesnej myśli Schmitta, w wymiarze definiowania specyficznych cech polityki, jak i „późnej” refleksji nad porządkiem międzynarodowym. Pierwszy z tych aspektów dotyczy obecnych w myśleniu endeckim pierwiastków decyzyjonistycznych, próby określenia zasad działania suwerennego podmiotu politycznego [narodu czy samej endecji jako jego przejrzystej



ekspresji], roli wroga w konstytuowaniu wspólnoty i wreszcie antagonistycznej wizji polityki jako takiej. Drugi z kolei wyraża się w tym, iż Dmowski, podobnie jak Schmitt, uznaje porządek międzynarodowy za pewne *stasis*, równowagę państw, która nie wynika z jakichkolwiek relacji etycznych, ale ze stosunku sił. Nie jest to jednak stan wojny prowadzonej bez zasad: Schmitt wskazuje na fakt, że w Westfalskim porządku państwowym zgeneralizowanym na cały glob funkcjonowały pewne niepisane zasady dotyczące stosunku do wroga. Jako że wojna międzynarodowa była zalegitymizowanym sposobem rozstrzygnięcia konfliktów i rekonfiguracji relacji sił, wroga postrzegano jako przeciwnika w walce, a nie zdehumanizowaną inność, którą trzeba za wszelką cenę zlikwidować [Schmitt 2011; Hooker 2009; Odysseos and Petito 2007]. Powodowało to ograniczenie wojny do polityki kontynuowanej innymi środkami i powstrzymywało niekontrolowane wyniszczenie. Podobnie dla Dmowskiego, choć polityka międzynarodowa nie jest prowadzona wedle jakichkolwiek etycznych reguł czy racjonalnego probierza, to niemniej jednak własna godność każe uznać we wrogu przeciwnika i nie pozwala na porzucenie wszelkich zasad prowadzenia międzynarodowej rywalizacji i walki.

### **Ponowne obsadzenie miejsca uzasadnienia**

Z czasem myślenie endeków ewoluowało dalej, a ich propozycje ideowe były próbą przewyciężenia napięć zasygnalizowanych powyżej. Widzieliśmy już jak sam absolut narodowy został coraz bardziej uwznioślony. Podczas gdy uzasadnia on w zasadzie wszystko, sam nie wymaga już uzasadnienia. Stopniowo jednak potrzeba umocnienia fundacji transcendentnej wobec samego narodowego absolutu doszło z powrotem do głosu. Nastąpiło pewnego rodzaju ponowne obsadzenie miejsca uzasadnienia, kształtowane przez wcześniejszą strukturę myślenia opartego na transcendentnej fundacji, która wywiera niejako nacisk na rozstrzygnięcia teoretyczne dokonywane przez zmagających się z nieobecną podstawą endeków. Nastąpił tu proces, który za Hansem Blumenbergiem proponuje określić mianem ponownego obsadzenia [*Umbesetzung*] [Blumenberg 1983]. W tym świetle proponuję spojrzeć na napięcia i skorelowaną z nimi ewolucję myślenia Dmowskiego czy



Balickiego.

Poszukiwanie ugruntowania raz jeszcze zawróciło koryto myśli endeckiej (głównie Dmowskiego, mniej Balickiego); tym razem w stronę prądów myślowych na styku ówczesnych ustaleń nauk przyrodniczych i myśli politycznej. Dokonali w gruncie rzeczy regresu do bardziej fundacjonalistycznej formy myślenia, porzucając polityczną, żywą wizję podmiotu narodowego. Tym nowym punktem odniesienia wspólnoty narodowej stała się biologiczna substancja narodu. Mamy tu do czynienia z czymś, co można by nazwać implozją legitymizacji i powrotem zewnętrznego porządku uzasadnienia. Podstawowa metafora organizująca myślenie o narodzie stał się organizm, z całą plejadą przynależnych mu biologicznych właściwości jak przyswajanie i przetwarzanie innych tkanek, odpornością na czynniki zewnętrzne, zdrowiem i chorobą czy witalistyczną siłą. Tendencja ta przybrała na sile w pierwszych latach XX wieku, wtedy gdy formował się „dojrzały” program endecji [Puszkow-Bańka 2013; Wapiński 1989, 111; Zimand 1967, 27].

Stopniowo w pisarstwie Dmowskiego zagościły takie sformułowania odnoszone do państwa i narodu jak: „kurczący się odruch organizmu niezdolnego nie tylko do walki, ale nawet do życia” [„Anachronizm polityczny”, w: Dmowski 1937], czy „przyrodzony instynkt zachowawczy, nakazujący organizmowi narodowemu przystosowanie się, do warunków, w których istnieć musi” [„Doktryna i realizm w polityce”, w: Dmowski 1937]. W *Myślach nowoczesnego Polaka* odnotował, że „pozwolił sobie na parę porównań z dziedziny biologii” [Dmowski 2002, 36], ale z całą pewnością zmiana ta nie miała incydentalnego czy naskórkowego charakteru. To, co początkowo mogło być figuralną metaforą, zgodną poniekąd z duchem czasu i językowym zwyczajem - pozytywizm i myśl polityczna końca XIX wieku nie stroniły od organicystycznych metafor. Z czasem jednak owe metafory wyemancypowały się od treści jakie miały wyrażać – nie są już tylko środkiem wyrazu nieuniknionym przy opisywaniu abstrakcyjnych pojęć [Lakoff and Johnson 1988] ale zwrotnie kształtują całość myślenia politycznego Dmowskiego i endecji. Stają się nieredukowalnymi do innych pojęć, głębokimi strukturami organizującymi paradygmat myślenia, metaforami absolutnymi [Blumenberg 1998], które wyznaczają dalsze drogi politycznego dociekania i działania. Dmowski deklarował przykładowo: „Organizm narodowy powinien dążyć do

wchłaniania tylko tego, co może przyswoić i obrócić na powiększenie wzrostu i siły zbiorowego ciała” [Dmowski 2002, 84]. W słowach tych kreślił wizję ekspansji narodu, która jednak nie może objąć żydów, jako „żywiołu” i „rasy” przesyconych „elementami rozkładowymi”. Trudno nazwać te sformułowania wyłącznie metaforycznym środkiem wyrazu; polityczne metafory absolutne mają swoje daleko idące konsekwencje [Koschorke 2007], a pojęciowa historia endeckiego antysemityzmu wciąż czeka na napisanie [Pewne próby w tym kierunku znaleźć można w: Krzywiec 2009]. Reasumując, nastąpiła biologizacja absolutu narodowego – wzrost żywiołu narodowego jako pewnej samodzielnej pojmowanej organicystycznie całości stał się ostatecznym uzasadnieniem polityki.

Proces ten podobny jest nieco to tego, jaki stał się udziałem ówczesnych interpretatorów Nietzschego. Po obwieszczeniu śmierci boga i zakwestionowaniu jakiegokolwiek wytwarzanej kulturowo racjonalności, a nawet samej możliwości zawierzenia rozumowi substancjalnemu, nie dało się utrzymać Nietzscheańskiego politeizmu i koniecznego pluralizmu interpretacji bez końca. Woła mocy, początkowo odnoszona do chaotycznej i niepoznawalnej gry sił, zaczęła być interpretowana biologizacyjnie czy naturalistycznie. Jako że pod względem odkrytej genealogii moralności Nietzsche był konsekwentnym monistą [choć uznawał pluralizm form władzy], późniejsza korekta umożliwiła interpretatorom budowę konsekwentnego systemu objaśniania świata zgodnego z biologizacyjnym, a nawet scjentystycznym duchem epoki [Conway 1996]. Uznano wolę mocy za ekspozyturę życia jako ostatecznej nieredukowalnej rzeczywistości, wolę przetrwania i pomnażania owego życia, stawania się silniejszym i wejścia w posiadanie środków do tego celu. A zatem świat (i wszelkie lokalne zawarte w nim racjonalności) został zredukowany do formy stawania się silniejszym w życiowym pędzie, organizującej interpretacji świata, wytwarzanie go z amorficznej gry sił. Tak rozumiana woła mocy z kolei - imperatyw wzrostu sił rozwojowych każdego organizmu - stała się pozornie bezałożeniowym wyjściem z impasu objaśniającym od nowa niezrozumiały świat. Objaśniającym go perspektywicznie (każdy ma swoją wolę mocy jako żywy organizm) ale jednak na metapoziomie spójnie, oferując klucz do owej wielości perspektyw, a nawet pozornie ogólny ogląd świata.

Choć każdy ma swoje wartości i niepodobna wyzbyć się

perspektywizmu, to jednak Nietzsche, przez cokolwiek niejawną, specyficzną neodarwinizm uznał możliwość oceny wartości niejako od góry, traktując wole mocy jako ogólną zasadę eksplanacyjną. Ponadto, jak dowodzi John Richardson, wola mocy była dlań spleciona z wizją doboru naturalnego, jako w gruncie rzeczy jego przyczyna a zarazem rezultat [Richardson 2004]. Teleologia nie ma więc metafizycznego, ale funkcjonalistyczny charakter, podobnie jak w nowożytnych naukach biologicznych. Politycznym rezultatem jest wgląd rozumu praktycznego, który poprzez interes jednostek czy badanie cech kategoryalnych może dokonać pewnej oceny i uzasadnienia wartości, choć nie są już one wywodliwe z czegokolwiek poza nimi samymi. Ujęcie takie pozwoliło też ugruntować określone dyrektywy polityczne, choć służące partykularnym interesom, to jednak pozostające w mocy dzięki rozpoznaniu ogólnych prawideł rządzących światem.

Niezależnie od tego, na ile myśl Nietzschego lub dorobek jej ówczesnych interpretatorów były bezpośrednią inspiracją dla endeków, można wskazać na podobną drogę myślenia, analogiczną trajektorię intelektualnych odpowiedzi na nurtujące epokę problemy. Podobnie jak dla Dmowskiego, w radykalnym perspektywizmie Nietzschego prawo jest nie tyle ugruntowane w czymkolwiek wobec niego transcendentnym, co raczej wynika z pewnego indywidualnego ethosu: dumy czy wyniosłości ograniczających własne działanie w myśl przekonania, że bezpodstawne okrucieństwo to raczej siła bezsilnych [Nietzsche 1905; Siemens and Roodt 2008]. Również przewyciężenie aporii perspektywizmu ma podobny charakter. Z jednej strony Nietzsche i nietzscheaniści twierdzą, że wartości są zrelatywizowane do podmiotu tych wartości, z drugiej jednak formułują diagnozy osadzające w jednym metaporządku owe różne, perspektywiczne wartości.

U Nietzschego, jak starałem się pokazać powyżej, specyficznym pojęty i niejawną neodarwinizm zapewnia możliwość osądu i porządkowania wartości pod względem ich „biologicznej” zasadności [Horn 2005; Richardson 2004]. Analogiczny proces stał się udziałem endeków. By wyplątać się z aporii samouzasadniającego się narodowego absolutu, zaczęli odnosić go do jakiegoś pozornie bezzałożeniowego, wykraczającego poza lokalny ogląd porządku. Krok taki w dodatku znajdował poparcie w najnowszych ustaleniach nauki i dawał się wyrazić w ścisłym, niemal pozytywistycznym języku, który stał się *lingua franca* epoki [Porter 2011; Zimand 1967]. Tak oto potoczna wersja darwinizmu

społecznego rozwiązała dylematy uzasadnienia porządku politycznego, zarazem wyzwalając z relatywizmu czy niepewności. Dodatkowa korzyścią było uzasadnienie własnej partykularnej pozycji, jako odpowiadającej konieczności działania na rzecz własnej wspólnoty. Egoizm narodowy stał się nakazem obiektywnie wynikającym z porządku natury, naród zaś biologicznie rozumianym bytem pomnażającym swoje naturalistycznie ujmowane istnienie. Biologiczne pojęcie narodu uległo jednak reartykulacji: powiązanie go z innymi elementami, wintegrowanie w inną niż pozytywistyczna, siatkę pojęć zmieniło i jego znaczenie. Biologicznie rozumiany i opisywalny przez biologię naród nie był już dla endeków częścią ludzkości i nie składał się z jednostek, jak chciałby zbliżający się do XIX wiecznego liberalizmu pozytywizm [Porter 1996]. Nie mógł też już być przedmiotem badania w kategoriach delimitowalnego przedmiotu analizy, „Biologiczny charakter bycia polakiem uznany zostaje za wartość, której się nie poznaje, nie bada, lecz przeżywa” [Zimand 1967, 26–27]. Biologia zatem – wciąż posiadając imprimatur trybunału nauki – pomagała uzasadnić naród jako kategorię przynależności, ten ostatni jednak nie podlegał już jakimkolwiek analitycznemu osądowi i możliwości falsyfikacji – tomogło by naród (wartość nadrzędna!) tylko osłabić.

W tej sytuacji problematyczny stał się fakt, że tak rozumiany naród empirycznie „nie istniał”. To, co miało być politycznym założeniem motywującym do działania w momencie, gdy samo miało uzasadniać to działanie, musiało nabrać bardziej namacalnej treści. Pojęciem kluczem służącym do opisu biologicznego substratu narodu, który choć nie był do końca empirycznie stwierdzalny, to realnie działał, stała się rasa. Oczywiście nie chodzi o rasę w rozumieniu biologistycznych teorii rasistowskich, ale właśnie o historycznie wykształcony, realny substrat narodu, który jest gwarantem jego ducha, nawet w wypadku empirycznych odchyłeń [Zimand 1967, 27]. Początkowo rasa była pojęciem odnoszonym do grupy ludzi o wspólnym (niekoniecznie wyrażonym w substracie biologicznym) pochodzeniu. Z czasem jednak stała się owym duchowo-biologicznym substratem narodu i podbudową dla biologicznie rozumianego „organizmu państwowego”.

W ten sposób od pewnego rodzaju protodecyzjonizmu i apoteozy polityczności endecja przeszła na stronę neofundacyjnej biologii państwa, cały czas pozostając jednak w rejonach myśli politycznej nieobecnej w późniejszych latach niemieckiej rewolucji konserwatywnej i

myślicielom nazistowskim [Ratajczak 2013]. Wykluczająca, zamknięta, budowana w dużym stopniu na negatywnym odniesieniu do wroga i nieakceptująca wewnętrznych pęknięć i różnic wizja narodu stała się głównym zasobem semantycznym, jaki stał za pojęciem narodu przez wiele następných lat. Jako, że był to *de facto* czas tworzenia nowoczesnego narodu w Polsce w bardzo trudnych warunkach, to te pojęciowe rozstrzygnięcia określiły też w dużym stopniu kształt aktualnie istniejącej wspólnoty narodowej. Proces ten miał kluczowe znaczenie dla powstania polskiego politycznego antysemityzmu [Antisemitism and Its Opponents in Modern Poland 2005; Porter 2011; Weeks 2006; Ury 2012]. Odpowiadał też za taką konstrukcję narodowej wspólnoty politycznej, który nie umożliwiała wprowadzenia i politycznej mediacji antagonizmu klasowego, co w dłuższej perspektywie przyczyniło się do konsolidacji sił politycznych blokujących socjaldemokratyczne korekty kapitalizmu, tak w dwudziestoleciu jak i dzisiaj.

Początkowo realizm celów politycznych łączył się z koncepcją polityki jako specyficznej, oddzielnej dziedziny, która nie może podlegać rygorom wobec siebie zewnętrznym, takim jak np. etyka. Relacja polityczna była konstytuowana w politycznej walce, zwłaszcza na szczególnie wyzbytym etyki poziomie międzynarodowym. Ponadto opierała się na relacji wobec wroga, który zarazem pomagał określić siebie, jak i związać organizacyjnie wspólnotę narodową. Koniec końców zanik ufundowania etycznego, humanistycznego czy rozumowego musiał być jednak uzupełniony innym uzasadnieniem, które wślizgnęło się niejako tylnymi drzwiami, pozornie nie przekształcając korpusu endeckiego myślenia. Absolutem stał się naród, a nacjonalizm zasklepiającą ramą, której można było podporządkować wszelkie decyzje. Absolut ten zaczął być ujmowany naturalistycznie [Toruńczyk 1983, XI]. Endecja wykształciła podówczas niemal organicystyczną koncepcję narodu opartą na prymacie całości nad częściami, swoistej teleologii rozwoju organizmu, a nawet odniesienie do natury jako nadającej sens procesom społecznym [Puszkow-Bańka 2013, 103].

Żaden z elementów, które złożyły się na endecki światopogląd sam w sobie, nie prowadził koniecznie do końcowego rezultatu, jakim była agresywny i wykluczający nacjonalizm, którego apogeum przypadło na okres wykraczający poza ramy tego studium. Taki a nie inny profil ideowy nie był bezpośrednim wynikiem specyficznej polskiej sytuacji

czy narodzin masowej polityki [Porter 2000, 247]. Endecki projekt nacjonalizmu to wynik osobliwej koniunktury ideowej, gdzie narodowy romantyzm Polaków, do niedawna wierzący w postęp i przyszłą rekonyliację społecznych napięć, spotkał się z polskim wariantem liberalizmu – pozytywizmem, empiryzującym kategorie analizy społecznej i zmuszającym do zdefiniowania narodu tu i teraz, wraz z tym, kto jest Polakiem i gdzie jest Polska [Porter 1992]. Nowatorski sposób, w jaki endecy połączyli te elementy, był odpowiedzią na ogólną kondycję egzystencjalno-filozoficzną z jaką przyszło im się zmierzyć. Wynik tej konfrontacji był niestety taki a nie inny. Endecja zaproponowała przekonująca odpowiedź na zaistniały w warunkach dyslokacji kryzys tożsamości. Odpowiedz ta jednak nie była (być może nie mogła wówczas być) oparta na pogodzeniu się z pewnymi immanentnymi cechami polityki, takimi jak nieredukowalność do całości, niemożliwość domknięcia, niejednoznaczność jakiegokolwiek politycznej opowieści jaką można przedstawić. Nie mogła uwzględnić koniecznej dla demokracji kontyngencji polityki i działania politycznego. Opcja endecka była domknięciem.

Początkowo było to domknięcie realizujące standardową prawicową ścieżkę myślenia politycznego w obliczu dyslokacji. Polityczny decyzyzizm i obecna *in nuce* teoria suwerenności narodu ucieleśnionego w samych endekach zaczęła zastępować nowatorską konceptualizację ludowego narodu politycznego zdolnego stawić czoło nowoczesności i akomodować nieuchronnie zachodzące procesy demokratyzacji społecznej i umasowienia polityki. W kolejnym kroku nefundacyjny decyzyzizm zszedł na dalszy plan wobec ponownego obsadzenia miejsca uzasadnienia przez biologicznie rozumiany, zhipostazowany naród będący podmiotem darwinowsko rozumianej walki o byt na arenie międzynarodowej i przedmiotem biologicznej troski o życie w polityce wewnętrznej.

W mojej opinii można mówić tu o wtórnym zasklepieniu niepewności i kontyngencji przez uzasadnienia będące surogatami wypełniającymi pustkę generowaną przez struktury myślenia starszego rządu. Jest to zatem *Umbesetzung* w sensie zaproponowanym przez Blumenberga. W tym miejscu warto pamiętać, że takie ponowne obsadzenie wiąże się też ze zniekształceniem owych nowych treści. Nie mogą one zostać dopasowane do struktury starych pytań i zaczynają generować napięcia [Blumenberg 1983; Pippin 1987]. Polityczne



uzasadnienia przejmujące teologiczne ambicje miewają totalitarne konsekwencje [Voegelin 1989]. Trajektorie myślenia endeków są zapisem takiego właśnie doświadczenia. W wyniku niemożliwości przewyciężenia starszych struktur myślowych, trwała struktura podstawowych pytań myślenia politycznego wtórnie zniekształca formułowane w obliczu nowych okoliczności odpowiedzi. Specyficzny moment politycznej nowoczesności – a zatem konieczności przemyślenia podstaw polityki wobec przemian modernizacyjnych i aktualizującego się w myśleniu filozoficznym kryzysu uzasadnienia – skłaniał wielu do pomyślenia polityki jako działania [Palonen 2006], wspólnoty politycznej [Lefort 1988], państwa [Koschorke 2007] i podstawowych form tożsamości [Laclau and Mouffe 2001] od nowa. Nie od razu jednak nowe formy myślenia uwzględniające demokratyczny dyssens, nieprzejrzystość politycznej reprezentacji czy radykalną kontyngencję tego, co polityczne, mogły zostać w pełni wyrażone. Legitymizacja nowoczesności nie nastąpiła od razu, a droga ideowa endecji jest właśnie świadectwem klęski w pomyśleniu konsekwencji politycznej nowoczesności i jej demokratycznego potencjału. Koniec końców odpowiedzią jako zaproponowali endecy było anulowanie politycznego wymiaru kształtowania narodu, nieusuwalnego antagonizmu, performatywnego wytwarzania politycznej wspólnoty. Zastąpiła je homogeniczna, organicystyczna wizja narodu, bezproblemowo wyrażana w specyficznym autorytarnym podstawieniu przez depozytariuszy samej tej idei – Narodową Demokrację. Potrzeba ufundowania myślenia politycznego, ostatecznego pomyślenia społeczeństwa jako domkniętego, określonego tworu, a także nadanie teleologicznego horyzontu, w którym odbywa się działanie polityczne, spowodowała wejście w puste miejsce uzasadnienia - poprzez organicystyczne metafory absolutne - biologicznie rozumianego narodu. Ponowne obsadzenie starej struktury myślenia politycznego wywodzącej się z przednowoczesnego porządku spowodowało niemożliwość adekwatnej konfrontacji z polityczną nowoczesnością.

## BIBLIOGRAFIA

- Agamben, Giorgio, 2008, *Homo sacer: suwerenna władza i nagie życie*, Przeł, Mateusz Salwa, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Antisemitism and Its Opponents in Modern Poland*, 2005, Ithaca: Cornell University Press.
- Balicki, Zygmunt, 2008, *Parlamentaryzm: wybór pism*, Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej: Księgarnia Akademicka.
- Berman, Marshall, Szuster, Marcin, 2006, *“Wszystko, co stałe, rozpływa się w powietrzu”*: rzecz o doświadczeniu nowoczesności, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Bloebaum, Robert, 1995, *Rewolucja: Russian Poland, 1904-1907*, Ithaca: Cornell University Press.
- Blumenberg, Hans, 1983, *The Legitimacy of the Modern Age*, Studies in Contemporary German Social Thought, Cambridge, Mass: MIT Press.
- , 1998, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bończa-Tomaszewski, Nikodem, 2001, *Demokratyczna Geneza Nacjonalizmu: Intelktualne Korzenie Ruchu Narodowo-Demokratycznego*, Warszawa: S.K. Fronda.
- Conway, Daniel W, 1996, *Nietzsche and the Political, Thinking the Political*, London - New York: Routledge.
- Cywiński, Bohdan, 2010, *Rodowody niepokornych*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dawidowicz, Aneta, 2006, *Zygmunt Balicki [1858-1916]: działacz i teoretyk polskiego nacjonalizmu*, Kraków: Zakład Wydawniczy “Nomos”.
- Dmowski, Roman, 1937, *Pisma*, Vol, 3, Częstochowa.
- , 1938, *Pisma*, Vol, 4, Częstochowa.
- , 2002, *Myśli nowoczesnego Polaka*, Wrocław: Wydawn, “Nortom”.
- Freeden, Michael, 1998, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, Oxford: Clarendon Press.
- Gellner, Ernest, 1991, *Narody i nacjonalizm*, przeł, Teresa Hołówka, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Hooker, William, 2009, *Carl Schmitt’s International Thought: Order and*



- Orientation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Horn, Anette, 2005, "Nietzsche's Interpretation of His Sources on Darwinism: Idioplasma, Micells and Military Troops," *South African Journal Of, Philosophy*, 2005, 24[4] 24 [4].
- Iguenaza [Dmowski], Diego, 1894, "Listy do Przyjaciela II," *Głos*, no, 9.
- Jaszczuk, Andrzej, 1986, *Spór Pozytywistów Z Konserwatystami O Przyszłość Polski 1870-1903*, Wyd, 1, Polska XIX I XX Wieku, Warszawa: PWN.
- Kizwalter, Tomasz, 1999, *O Nowoczesności Narodu: Przypadek Polski*, Warszawa: Semper.
- Koschorke, Albrecht (ed.), 2007, *Der Fiktive Staat: Konstruktionen Des Politischen Körpers in Der Geschichte Europas*, Originalausg, Fischer 17147, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Koselleck, Reinhart, 2012, *Semantyka historyczna*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Krzywiec, Grzegorz, 2009, *Szowinizm po polsku,, Przypadek Romana Dmowskiego [1886-1905]*, wyd, 1, Warszawa: Wydawn. "Neriton".
- Kulak, Teresa, 1994, *Jan Ludwik Popławski: biografia polityczna*, Wrocław: Zakład Narodowy im, Ossolińskich.
- Kurczewska, Joanna, 1979, *Naród w socjologii i ideologii polskiej: analiza porównawcza wybranych koncepcji z przełomu XIX i XX wieku*, Wyd 1, Warszawa: PWN.
- Laclau, Ernesto, 1990, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Phronesis, London - New York: Verso.
- Laclau, Ernesto, and Chantal Mouffe, 2001, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, 2nd ed, London - New York: Verso.
- Lakoff, George, and Mark Johnson, 1988, *Metafory w naszym życiu*, Przeł, Tomasz Krzeszowski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Lefort, Claude, 1988, *Democracy and Political Theory*, Cambridge, UK: Polity Press in association with Basil Blackwell, Oxford, UK.
- Łuczewski, Michał, 2012, *Odwieczny naród: Polak i katolik w Żmiącej*, Wydanie pierwsze, Monografie Fundacji Na Rzecz Nauki Polskiej, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Maj, Ewa, 2009, "Pojęcie nowoczesności w pisarstwie politycznym Romana Dmowskiego," w: *Myśl Polityczna Romana Dmowskiego*,

- Jan Engeldard (red.), Warszawa: Muzeum Niepodległości.
- Marchart, Oliver, 2007, *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Marzec, Wiktor, 2012, "Proletariacka Biografia i Dzielenie Postrzegalnego, Rozmywanie Granic Klasowych W Okresie Rewolucji 1905 Roku," *Folia Sociologica*, no, 41.
- , 2013, "Reading Polish Peripheral Marxism Politically," *Thesis Eleven* 117 [1]: 6–19, doi:10.1177/0725513613493992.
- Mencwel, Andrzej, 2009, *Etos lewicy: Esej o narodzinach kulturalizmu polskiego*, wyd, 2, Idee nr 19, Warszawa: Wydawn, "Krytyki Politycznej".
- Mouffe, Chantal, 2005, *On the Political, Thinking in Action*, London - New York: Routledge.
- Nietzsche, Fryderyk, 1905, *Z genealogii moralności*, przeł, Leopold Staff, Warszawa: Nakład Jakóba Mortkowicza.
- Odyseos, Louiza, and Fabio Petito, eds, 2007, *The International Political Thought of Carl Schmitt: Terror, Liberal War and the Crisis of Global Order*, Routledge Innovations in Political Theory 24, London - New York: Routledge.
- Palonen, Kari, 2006, *The Struggle with Time: A Conceptual History of "Politics" as an Activity*, Hamburg: Lit.
- Pippin, Robert, 1987, "Blumenberg and the Modernity Problem," *The Review of Metaphysics* 40 [3].
- Popławski, Jan Ludwik, 1910, *Pisma Polityczne*, Warszawa: Skł. Gł. u Gebethnera i Wolffa.
- Porter, Brian, 1992, "Who Is a Pole and Where Is Poland? Territory and Nation in the Rhetoric of Polish National Democracy before 1905," *Slavic Review* 51 [4]: 639–53.
- , 1996, "The Social Nation and Its Futures: English Liberalism and Polish Nationalism in Late Nineteenth-Century Warsaw," *American Historical Review* 101 [5]: 1470–92.
- , 1999, "Democracy and Discipline in Late Nineteenth-Century Poland," *The Journal of Modern History* 71 [2]: 346–93.
- , 2000, *When Nationalism Began to Hate: Imagining Modern Politics in Nineteenth Century Poland*, New York: Oxford University Press.
- , 2011, *Gdy nacjonalizm zaczął nienawidzić: wyobrażenia*

- nowoczesnej polityki w dziewiętnastowiecznej Polsce, przeł., Agnieszka Nowakowska, Sejny: Pogranicze.
- Puszkow-Bańka, Agnieszka, 2013, *Polska i Polacy w myśli narodowej demokracji na przełomie XIX i XX wieku [Jan Ludwik Popławski, Zygmunt Balicki, Roman Dmowski]*, Kraków: Akademia Ignatianum: Wydawnictwo WAM.
- Ratajczak, Mikołaj, 2013, "Genealogia biopolityki: biologia państwa," *Praktyka Teoretyczna*, nr 3[9].
- Richardson, John, 2004, *Nietzsche's New Darwinism*, Oxford - New York: Oxford University Press.
- Schmitt, Carl, 2011, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europeaeum*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Siemens, Herman, and Vasti Roodt (eds.), 2008, *Nietzsche, Power and Politics Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlin: Walter de Gruyter, <http://site.ebrary.com/id/10282663>.
- Skinner, Quentin, 2002, *Visions of Politics*, Cambridge - New York: Cambridge University Press.
- Toruńczyk, Barbara, 1983, *Narodowa Demokracja: antologia myśli politycznej "Przeglądu Wszechpolskiego" 1895-1905*, Aneks.
- Ury, Scott, 2012, *Barricades and Banners: The Revolution of 1905 and the Transformation of Warsaw Jewry*, Stanford University Press.
- Voegelin, Eric, 1989, *The Collected Works of Eric Voegelin*, Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Walicki, Andrzej, 1994a, *Philosophy and Romantic Nationalism: The Case of Poland*, Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press.
- , 1994b, *Poland between East and West: The Controversies over Self-Definition and Modernization in Partitioned Poland; the August Zaleski Lectures, Harvard University, 18 - 22 April 1994*, Cambridge, Mass.: Ukrainian Research Inst., Harvard Univ.
- Wapiński, Roman, 1980, *Narodowa Demokracja 1893-1939, Ze studiów nad dziejami myśli nacjonalistycznej*, Warszawa: Ossolineum.
- Wapiński, Roman, 1989, *Roman Dmowski*, Lublin: Wydawn, Lubelskie.
- Weeks, Theodore R, 2006, *From Assimilation to Antisemitism: The "Jewish Question" in Poland, 1850-1914*, DeKalb, Ill: Northern Illinois University Press.
- Wolin, Sheldon S, 2004, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, expanded ed., Princeton, N,J: Princeton University Press.

- Żarnowska, Anna, i Wolsza, 1993, *Społeczeństwo i polityka: dorastanie do demokracji: kultura polityczna w Królestwie Polskim na początku XX wieku*, Warszawa: DiG.
- Zimand, Roman, 1967, "Uwagi o teorii narodu na marginesie analizy nacjonalistycznej teorii narodu," *Studia Filozoficzne*, nr 4 [51].
- Žižek, Slavoj, 2001, *Wzniosły obiekt ideologii*, Wrocław: Wydawn, Uniwersytetu Wrocławskiego.

## **ABSTRACT**

### **A REOCCUPATION OF AN EMPTY PLACE – NATION IN EARLY 20TH CENTURY POLISH NATIONAL-DEMOCRATIC DISCOURSE AND POLITICAL MODERNITY**

This article examines a diachronic change in political thought of Polish National Democracy between its emergence as a coherent political movement and the final crystallization of its political program after the 1905 Revolution. It scrutinizes it as a [failed] answer for the political modernity, seen as a condition of groundlessness of the social and a radical contingency of the political. I argue that such a comprehension can shed light on reasons for deep alternations in the structure of national-democratic thought. From progressive social radicalism, through politically envisioned nation-building, they turned into exclusionary and xenophobic nationalism. The change was ushered by the urgent need for a foundation for political thinking, ultimate envisioning of the society as a closed, positively defined entity and reinventing the teleological horizon. A reoccupation of the place of legitimacy of the social order by a biologically conceptualized nation followed. This reoccupation of the old structure of thought, imprinting itself on the new ideas facing contingency, prevented an adequate confrontation with political modernity and lead national democracy to an authoritarian turn, simultaneously „closing” the concept of the nation in Polish political thinking for years.



**DMYTRO SHEVCHUK**

NARODOWY UNIWERSYTET „AKADEMIA OSTROGSKA” (UKRAINA)

## **PRZYJAŹŃ POLITYCZNA A ROZUMIENIE POLITYCZNOŚCI**

Głównym problemem filozofii politycznej jest określenie istoty polityczności. Z tego wynika definicja filozofii politycznej jako interpretacji stosunku człowieka do świata, który jest wypełniony fenomenalnością polityczności w jej tradycyjnych, rzeczywistych oraz idealnych formach. Na podstawie owej interpretacji osiągamy rozumienie politycznych fenomenów, a także wyznaczamy kryteria ich oceny, aczkolwiek filozofia polityczna (w odróżnieniu od teorii politycznej, która ma charakter pozytywistyczny) nie tylko analizuje zjawiska polityczne, ale również może wygłaszać o nich sądy wartościujące. Fenomen polityczności sięga ontologicznego poziomu polityki. A więc, błędne rozumienie polityczności ma bezpośredni wpływ na interpretację reszty fenomenów, które reprezentują porządek polityczny i społeczny. Na ten problem zwraca uwagę szereg współczesnych filozofów politycznych, jak J. Rancière, J. Baudrillard, F. Jameson i inni. „Zapomnienie polityczności” (jeżeli poczynić pewne aluzje do fundamentalnej ontologii M. Heideggera) można uważać za cechę nowoczesności z jej „postpolitycznym *Zeitgeist*”. Najczęściej za winowajcę tego uważany jest neoliberalizm, proponujący pojęcie polityczności, które skierowane jest ku utwierdzeniu w przestrzeni politycznej paradygmatu postpolityki.

Sprowadzanie świata politycznego do stanu postpolitycznego związane jest ze zniknięciem opozycji „przyjaciel — wróg” (wspominając słynne określenie polityczności w filozofii Carla Schmitta):

[Ś]wiat, w którym realna możliwość takiej walki [między przyjacielem a wrogiem — D. S.] została ostatecznie przewyciężona, a więc glob ziemski bez reszty ogarnięty ideą

pacyfizmu — to świat bez różnicy między przyjacielem i wrogiem,  
a zatem świat pozbawiony polityki. [Schmitt 2000, 206]

Właśnie na tej podstawie powstaje współczesna krytyka tradycji liberalizmu, w której ramach proklamuje się „koniec historii” (F. Fukuyama), związany z przewyciężeniem istotnych konfliktów ideologicznych i kulturowych, a także krytyka wdrażania w sferę polityczną rozumu instrumentalnego, który usuwa z polityki rozum praktyczny, łagodzi konflikty oraz „technicyzuje” działania polityczne.

W pewnym sensie najbardziej rozpowszechnione we współczesnej filozofii jest określenie polityczności na podstawie relacji „przyjaciół — wrogów”, które wskazuje przede wszystkim na jego antagonistyczny aspekt. Rozumienie polityczności przez odwołanie się do relacji „przyjaciół — wrogów” rozwija np. na podstawie antropologii filozoficznej Helmuth Plessner. Stawia on pytanie o to, czy można uważać sferę polityczną za przeznaczenie człowieka, czy też jest ona czymś wyłącznie przypadkowym w jego egzystencji. W wyniku refleksji nad tym pytaniem powstaje projekt antropologii politycznej, która ma charakter filozoficzny oraz zorientowana jest na rozumienie polityki w aspekcie jej niezbędności dla bytu człowieka [Plessner 1994, 7]. Mówiąc inaczej, polityka jest tu rozumiana w perspektywie egzystencjalnej. Możemy więc twierdzić, że koncepcja polityczności H. Plessnera dopełnia rozumienie tego pojęcia w filozofii politycznej C. Schmitta; obaj myśliciele zajmują pozycję decyzyzjonizmu. W przypadku H. Plessnera widać to w tym, że stawia sobie za cel przeprowadzenie analizy tego, na ile praktyka polityczna powinna być „nasycona” teorią, aby mieć zdolność do podejmowania decyzji. Ogólnie rzecz biorąc, zamierza on dotrzeć do źródła, z którego pochodzi relacja „przyjaciół — wrogów”, oraz określić skutki tej relacji dla egzystencji człowieka w świecie politycznym. Owym źródłem jest sytuacja człowieka w świecie, która została określona przez H. Plessnera jako „ekscentryczna pozycjonalność”. Owo określenie pozycji człowieka koreluje się z rozumieniem historyczności człowieka u W. Dilthey’a, a także określeniem „miejsca człowieka w kosmosie” w antropologii M. Schellera. Oryginalne w filozofii H. Plessnera jest określenie siły (władzy) jako egzystencjału, jeżeli skorzystamy z pojęcia fundamentalnej ontologii M. Heideggera. Siła człowieka przejawia się przez historyczność, będąc warunkiem tego, że byt ludzki osiąga

samorozumienie jako takie, które nie tylko jest określane przez historię, ale również samo określa historię. Przy czym sytuacja człowieka w świecie ujawnia, że siła/władza przewiduje walkę, która wytwarza opozycję swój/obcy, przyjaciel/wróg.

Warto zwrócić uwagę, że wytworzenie owej opozycji nie jest przypadkowe: ludzka egzystencja charakteryzuje się otwartością, która ujawnia niemożliwość ostatecznego (samo)określenia człowieka w procesie historycznym, a także uniwersalnością, która przewiduje różne (nawet przeciwstawne) możliwości realizacji. Nieokreśloność i uniwersalność zakładają horyzont relacji do świata, która ujawnia jego ontologiczne rozdwojenie na „swoje” i „obce”. Ów horyzont szczególnie przejawia się w stosunku do świata politycznego:

[K]ażdy sposób stowarzyszania się i ustanawiania wspólnot w celach osiedlania się, gospodarowania, miłości, kultywowania religii, wychowania potomstwa, określany jest przez tę relację: wróg — przyjaciel. Krąg tego, co bliskie, oddziela się od nieznannej obcości. [Plessner 1994, 69]

Warto jednak sprecyzować, że w odróżnieniu od C. Schmitta w pracach H. Plessnera mamy szersze rozumienie relacji „wróg — przyjaciel”. Antropologia filozoficzna nie ogranicza tej relacji wyłącznie do sfery polityki, chociaż polityczność jako szczególna forma relacji „wróg — przyjaciel” wyraża konstytutywną niezbędność ludzkiej egzystencji. H. Plessner pisze:

[...]Niekoniecznie ma ona [relacja „wróg — przyjaciel” — D. S.] sens relacji swoiście politycznej, przenika bowiem wszelkie ludzkie stosunki. W niej jednak, jako w niezmiennej jakości ludzkiej sytuacji, zakorzenia się polityczność w swej wyraźnej formie jako zachowanie międzyludzkie, mające na względzie zabezpieczenie i pomnożenie własnej mocy poprzez zawężenie bądź unicestwienie obszaru mocy obcej. [tamże, 71]

Konstytutywne znaczenie polityki aktualizuje moc/władzę jako cechę istotową człowieka, a także jest przyczyną potrzeby określenia granic ludzkiej egzystencji, aczkolwiek wywołuje niepokój o zabezpieczenie własnej sfery. Na tym polega „tajemnicze przeznaczenie” człowieka w świecie politycznym. Polityczność często jest uważana za podstawę otwartości człowieka na współpracę



i współbyć z innymi. A więc, czy nie ma tu paradoksu między otwartością a ograniczeniem (jako niepokojem o określenie granic własnej sfery) ludzkiej egzystencji? Paradoksu unikamy, jeżeli stwierdzimy, że moc/władza może być rozumiana jako egzystencjalna właściwość człowieka. Moc/władza, która pragnie przejawiać się w historii, jest potencjonalnością ludzkiej realizacji, nieokreślonością, która nie jest jeszcze ukształtowana. Polityka jest formą, przez którą moc/władza manifestuje własną realizację.

Ze względu na koncepcję polityczności, która opiera się na relacji „wróg — przyjaciel”, możemy określić świat polityczny jako świat współ-bycia z przyjacielem. Owe współ-bycie zakłada przesłanki dla tworzenia wspólnoty politycznej. Z tego powodu przed nami powstaje problem wyjaśnienia fenomenu przyjaźni w aspekcie jej społecznego i politycznego znaczenia, a także kwestia określenia postaci przyjaciela.

Przyjaźń w wymiarze społecznym jest świadectwem solidarności. Zostaje ona przesłanką ontologiczną dla innych rodzajów związków społecznych. W ten sposób przyjaźń może być uważana za jedno z uniwersaliów świata politycznego. Za pomocą przyjaźni człowiek realizuje własną wolność: „*Wolność nie może nie stwarzać przyjaźni*. Przyjaźń jest emanacją wzniosłej wolności, która osiągalna przez człowieka” [Седакова 2011, 27]. Wolność rodzi się z dystansu między uczestnikami przyjaźni. Ów dystans jest przestrzenią *między*, która jest wypełniona otwartymi sensami. W tej przestrzeni odbywa się wzajemna interpretacja fenomenów (w naszym przypadku fenomenów, które są związane ze wspólnotowym, politycznym istnieniem).

Za egzystencjalne podłoże przyjaźni można uważać ludzkość. Ale ludzkość nie w „organicznej” formie, lecz w formie „kulturowej”. Według H. Arendt, ludzkość „kulturowa” przewiduje bezinteresowność i otwartość, współprzeżycie radości z innymi. Odwołując się do G. Lessinga, Hannah Arendt przeciwstawia braterstwo i przyjaźń. Przywiązanie braterskie wynika z nienawiści do świata, który jest totalnie zdehumanizowany. Oprócz tego braterstwo przewiduje właśnie organiczną formę ludzkości, wynikającą ze współczucia. Jest to, jak pisze H. Arendt, „ludzkość prześladowanych narodów oraz grup zniewolonych” [Arendt 1970, 13]. Ludzkość, która wywoła braterstwo prześladowanych, jest wynikiem poczucia utraty świata. Dzieje się tak, ponieważ człowiek, przeżywając graniczną sytuację rozpacz, nie jest zdolny być otwartym wobec Innego, w każdym widzi ewentualne

zagrożenie. Całkiem inne doświadczenie daje ludzkość jako przeżywanie radości. Jest ona związana z przyjaźnią, która ma nie tylko osobowościowe, lecz także polityczne znaczenie. Przyjaźń ta, jak twierdzi H. Arendt, nie znosi pustej gadaniny (możemy przywołać w tym kontekście M. Heideggera, który uważał, że pusta gadanina jest cechą wpadania w anonimowość *das Man*, która jest jedną z przyczyn dehumanizacji świata politycznego). Przyjaźń tego rodzaju jest klasyczna, ponieważ jej rozumienie i pielęgnowanie spotykamy w starożytnej Grecji. Przyjaźń, która przejawia się w konwersacji, dialogu, stała się podstawą greckiego *polis*. H. Arendt pisze:

[W] konwersacji przejawia się polityczne znaczenie przyjaźni oraz charakterystycznej dla niej ludzkości. Owa konwersacja (w odróżnieniu od konwersacji intymnej, podczas której dusze indywidualne rozmawiają o sobie samych) może nie jest nasycona zadowoleniem od obecności przyjaciela, nie mniej jednak należy do wspólnego świata, który zostaje „niehumanym” w samym ścisłym znaczeniu słowa, jeżeli ludzie nie omawiają go na stałe. [Arendt 1970, 24]

Przyjaciel jest tym, kto ma głos i kogo jesteśmy gotowi wysłuchać. Dzięki temu przyjaciel ma zdolność ujawniania własnego stanowiska, co zakłada w sensie politycznym zasadę egzystencjalną (a nie tylko prawniczą). „Głos przyjaciela” jest kategorią ontologiczną, która zakłada podstawy fenomenologii przyjaźni jako filozoficznego sposobu rozumienia ontologicznego wymiaru polityczności. Kategorię „głos przyjaciela” spotykamy m. in. w pracy M. Heideggera „Bycie i czas”:

[S]łyszanie czegoś to egzystencjalne bycie otwartym (*Offensein*) jestestwa [*Dasein* — D. S.] jako współbycia na innego. Jako słyszenie głosu przyjaciela towarzyszącego każdemu jestestwu słyszenie konstituuje nawet pierwotną i właściwą otwartość (*Offenheit*) na jego najbardziej własną możliwość bycia. [Heidegger 1994, 231–232]

Na podstawie tego Heideggerowskiego twierdzenia francuski filozof François Fédier rozumie przyjaźń jako to, co mieści się w samym

„sercu” struktury egzystencjalnej *Dasein*<sup>1</sup>. Przyjaźń ujawnia „jestestwo” inności: według F. Fédiera, przyjaźń jest relacją, w której człowiek znajduje się w bezpośrednim związku z kimś Innym. Innymi słowy, doświadczenie inności Innego czyni przyjaźń możliwą. Przyjaciel ma unikatowy charakter, a więc ujawnia dla nas niemożliwość sprowadzania jego świata do naszego doświadczenia. W pracy F. Fédier’a przyjaźń określa się metaforycznie jako „wyrzucenie poza granice naszych przyzwyczajień” albo jako „drzwi, które są otwarte do? naszego doświadczenia metafizycznego”.

„Głos przyjaciela” w świecie politycznym jest antidotum na „bunt mas” (J. Ortega y Gasset), wyjście na scenę polityczną „milczącej większości” (J. Baudrillard). „Głos przyjaciela” jest identyfikatorem osobowości Innego, otwarciem dla nas jego zdolności „bycia-samym-sobą”. Zapobiega on zagubieniu Innego w masie *demosu*. „Głos przyjaciela” — to także „modalność jego zwracania się” (F. Fédier). Cechą charakterystyczną owego zwracania się jest to, że nie stanowi ono żadnego zagrożenia dla nas. Oprócz tego, głosu przyjaciela nie można pomylić z czymś innym; właśnie to decyduje o takiej jego właściwości jak „bycie-samym-sobą”. Zwracanie się przyjaciół do siebie nawzajem, które jest nasycone politycznym (a nie tylko osobowościowym) sensem, oczekiwanie odpowiedzi oraz uznanie samowystarczalnej inności, daje możliwość realizacji autentycznej polityki w jej klasycznym rozumieniu, które pochodzi od Platona i Arystotelesa.

W celu dalszego wyjaśnienia fenomenu przyjaźni w jej politycznym znaczeniu możemy odwołać się do pracy J. Derridy *Polityka przyjaźni*. W tej pracy francuski filozof interpretuje znane wyrażenie, które M. Montaigne przypisuje Arystotelesowi: „O moi przyjaciele, nie ma na świecie przyjaciół”. Analiza owej interpretacji, a także refleksji filozoficznych Arystotelesa o przyjaźni pozwoli bardziej

---

<sup>1</sup> Analizując kwestię odniesienia *Dasein* do Innego w pracach M. Heideggera, warto zwrócić uwagę na krytykę fundamentalnej ontologii, według której koncepcja niemieckiego filozofa jest raczej „egologiczna” i nie uwzględnia otwartości na Innego. Jako przykład możemy przywołać M. Bubera, który pisze: „Heideggerowska «otwartość» jestestwa na siebie jest więc naprawdę jego ostatecznym, choć przyobleczonym w ludzkie formy, zamknięciem na wszelki prawdziwy związek z innymi i innością” [Buber 1993, 60].

szczegółowo wyjaśnić, jak przyjaźń przejawia się w świecie politycznym oraz jakie ma znaczenie dla określenia istoty polityczności.

Na początku *Polityki przyjaźni* J. Derrida poddaje dekonstrukcji własną pozycję interpretatora, rozważającego słowa Arystotelesa, które dotarły do nas nie bezpośrednio od greckiego filozofa, ale za pośrednictwem Montaigne'a, a więc przeplatając się z anonimowością przekazu historycznego. J. Derrida odwołuje się do kategorii odpowiedzialności:

[Z]aczynając w ten sposób — cytując cytat z cytatu — być może nie przyjąłem, jak już wspomniałem, osobistej odpowiedzialności za żadną wypowiedź. Być może nie zwróciłem się jeszcze do was w pełnym tego słowa znaczeniu. Czy sprawa jest rzeczywiście tak prosta? Czy zupełnie nie jestem odpowiedzialny za to, co powiedziałem, jeśli nie jestem odpowiedzialny za to, co powiedziałem? Czyż nie jestem odpowiedzialny za fakt, że mówię (za fakt odezwania się), jeśli nie uważam się za odpowiedzialnego za to, co mówię, za treść tego, co mówię, a co faktycznie tylko przytaczam? [Derrida 2011, 46]

Owe refleksje J. Derridy ujawniają problem autonomii badacza, który interpretuje, odwołując się do klasycznej tradycji, a także zmuszają nas do przeprowadzenia filozoficznej rekonstrukcji poglądów Arystotelesa na przyjaźń i jej społeczne i polityczne znaczenie.

Rozważania Arystotelesa na temat przyjaźni znajdujemy przede wszystkim w „*Etyce Nikomachejskiej*”. Przyjaźń w tej pracy jest rozumiana jako ściśle związana z dobrem. Bycie przyjaciółmi, według Arystotelesa, oznacza życzenie sobie dobra nawzajem, przy czym owo życzenie powinno być jawnym. Przyjaźń więc może być potraktowana jako poszukiwanie wspólnego dobra, które jest jednym z najważniejszych zadań filozofii politycznej jako normatywnej teorii polityki. Powstaje jednak pytanie o autentyczność i ciągłość przejawów przyjaźni w świecie politycznym. Arystoteles twierdził, że ktoś może być przyjacielem z konieczności lub pod przymusem, na przykład możemy wspomnieć przyjaźń polityczną między państwami, które tworzą sojusze wojskowe. W związku z tym pojawia się potrzeba rozważenia kwestii przyjaźni doskonałej:

[D]oskonałą formą przyjaźni jest przyjaźń między ludźmi etycznie dzielnymi i podobnymi do siebie w dzielności etycznej.

W podobny bowiem sposób nawzajem sobie dobrze życzą, jako ludzie etycznie dzielni, a są nimi sami w sobie. [Arystoteles 2007, 240]

Owa forma przyjaźni jest przyjaźnią samą w sobie, a nie wskutek zewnętrznych okoliczności. Właśnie dlatego owa przyjaźń zostaje trwałą (jej trwałość zależy od dzielności etycznej, która, według Arystotelesa, sama jest trwałą). Przyjaźń wytworzona na podstawie dzielności etycznej jest swoistym wzorem przyjaźni, wszystkie inne rodzaje przyjaźni powinny być z nią współmierne.

W kontekście rozważań Arystotelesa o przyjaźni warta uwagi jest możliwość i specyfika przejawiania przyjaźni w świecie politycznym. Możliwosc politycznego znaczenia przyjaźni możemy wysnuć z twierdzenia Arystotelesa, że przyjaźń dotyczy tych samych rzeczy, co sprawiedliwość; innymi słowy przyjaźń i sprawiedliwość są „wbudowane” w istotę relacji społecznych. Z tego wynika, że bycie przyjacielem oznacza dzielenie z kimś porządku politycznego i prawnego, współ-tworzenie wspólnoty oraz wytwarzanie na podstawie równości symetrii relacji międzyludzkich. Otóż, z jednej strony, przyjaźń przewiduje relacje w ramach wspólnoty, zaś z drugiej — jakimkolwiek relacjom w ramach państwa odpowiada szczególnie rodzaj przyjaźni. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że problem sprawiedliwości i równości w ich związku z przyjaźnią ma nieco inny aspekt, aniżeli w kwestiach prawnych. Arystoteles rozważa ową kwestię przez odwołania do kategorii „sprawiedliwa równość”:

[P]ojęcie jednak równości inne jest — jak się zdaje — gdy idzie o sprawiedliwość, a inne, gdy idzie o przyjaźń; jeśli bowiem o sprawiedliwość, to pierwotnym znaczeniem pojęcia równości [czyli słuszności] jest proporcjonalność do wartości, wtórnym natomiast równość ilościowa; w odniesieniu do przyjaźni natomiast jest odwrotnie: pierwotnie ‘równość’ oznacza tu równość ilościową, a wtórnice dopiero stosunek proporcjonalny do wartości. [tamże, 246]

Związek ze sprawiedliwością ujawnia podobieństwo między stosunkami, które dotyczą przyjaźni politycznej, a stosunkami prawnymi: oba rodzaje stosunków są regulowane prawem (formalnym regulatorem świata politycznego) i moralnością.

Sprawiedliwość w jej związku z przyjaźnią polityczną jest warunkiem symetrii stosunków w świecie politycznym. Odwołując się do interpretacji słów Arystotelesa („O moi przyjaciele, nie ma na świecie przyjaciół”) w pracy J. Derridy, warto jednak zwrócić uwagę na asymetrię przejawów przyjaźni w świecie politycznym, którą widać na pierwszy rzut oka jako asymetrię dwóch części tego twierdzenia. Podobna asymetria leży na powierzchni i ma istotne skutki dla rozumienia przyjaźni w jej politycznym znaczeniu, aczkolwiek skłania nas do tego, by wspomnieć o wyróżnieniu dwóch rodzajów przyjaźni u Arystotelesa — idealnej i konkretnej. Pierwsza część wyrażenia „O moi przyjaciele!”, jak zauważa J. Derrida, ma na celu stworzenie wspólnej przestrzeni rozumienia i może być sformułowana następująco:

[J]uż okazaliście mi tę minimalną przyjaźń, tę wstępną zgodę, bez której nie zrozumielibyście mnie, nie wysłuchalibyście mojego wezwania lub nie bylibyście wrażliwi na nadzieję zawartą w moim wołaniu. [Derrida 2011, 48]

Natomiast druga część wyrazu — „Nie ma na świecie przyjaciół!” — dotyczy przyjaźni idealnej, która nie może być całkowicie realizowana, niemniej jednak jest ona swoistym podłożem dla wytworzenia konkretnych rodzajów przyjaźni. Innymi słowy, mamy tu do czynienia z przyjaźnią, która dotyczy dobra i jest realizowana wyłącznie dla dobra, a nie korzyści czy z konieczności. Owa idealna przyjaźń poprzedza konkretne formy przejawu przyjaźni: jak pisze J. Derrida, „[...] żyje we wspólnocie języka (byłej lub przyszłej) i byciu-razem, które zakłada każda wypowiedź (włącznie z wypowiedzeniem wojny)” [tamże, 48]. Ten idealny rodzaj przyjaźni jest regulatorem współ-bycia, tworząc jego podstawę oraz możliwość. Referencja do przyjaźni idealnej (którą spotykamy w wypowiedzi Arystotelesa) jest potwierdzeniem możliwości współ-bycia, które przekracza ramy samego aktu potwierdzenia. Według J. Derridy, potwierdzenie współ-bycia nie poddaje się prostemu odwołaniu się do ontologii; innymi słowy, nie uda się współ-bycia „*uobecnić jako obecność*”. W ten to właśnie sposób możemy twierdzić, że tworzenie świata politycznego jako świata współ-bycia przewiduje moment referencji do przyjaźni

idealnej. Owa referencja może być traktowana jako aspekt swoistej polityki przyjaźni.

Na podstawie tego, co powiedziano wyżej, możemy określić związek między przyjaźnią a polityką, o którym świadczą filozoficzne rozważania o istocie przyjaźni w jej związku z dzielnością etyczną i sprawiedliwością. J. Derrida pisze o tym:

[Z] jednej strony, przyjaźń wydaje się z natury obca czy nieprzystawalna do *res publica* i w ten sposób nie może stanowić podstawy polityki. Jednak z drugiej strony, jak wiemy, wielkie filozoficzne i kanoniczne dyskursy na temat przyjaźni [...] od Platona do Montaigne'a, od Arystotelesa do Kanta, od Cycerona do Hegla, wyraźnie łączyły przyjaźń z cnotą i ze sprawiedliwością, z rozumem moralnym i rozumem politycznym. [tamże, 51]

Można z tego wnioskować, że rozważania o politycznym sensie przyjaźni są jednocześnie konstruktywne i destrukcyjne, ponieważ ożywiają cały szereg przeciwstawień, jak: indywidualne/kolektywne, prywatne/publiczne, ukryte/jawne i inne.

Asymetria między przyjaźnią idealną a konkretną jest pierwszą asymetrią, która ujawnia antagonistyczny wymiar polityczności. Druga asymetria pojawia się wtedy, gdy relacja „przyjaciel — wróg”, która jest uważana za zasadniczą dla określenia polityczności, interpretowana jest wyłącznie przez pryzmat postaci „wroga”. W pracy „Pojęcie polityczności” C. Schmitt zasadnicze znaczenie nadaje określeniu wroga, a nie przyjaciela:

[W]róg nie jest więc konkurentem lub przeciwnikiem w sensie ogólnym. Wróg nie jest prywatnym przeciwnikiem, którego nienawidzimy czy do którego czujemy osobistą antypatię. Wróg to walcząca lub co najmniej gotowa do walki, zorganizowana grupa ludzi, która stoi na drodze innej, podobnie zorganizowanej grupy. Wróg ma charakter wyłącznie publiczny, wszystko bowiem, co odnosi się do jakiejś zorganizowanej grupy ludzi, a w szczególności do narodu, ma sens publiczny. [Schmitt 2000, 200]

W ten sposób uważa się, że polityczność utwierdza się przez konflikt, a nie wytworzenie współ-bycia z Innym/przyjacielem. Ów konflikt na tyle jest związany ze światem politycznym, że żadna jego neutralizacja nie jest uważana za możliwą. C. Schmitt wyraźnie



demonstruje to na przykładzie techniki w kontekście ogólnej koncepcji depolityzacji i neutralizacji w społeczeństwie.

Ze względu na rozumienie polityczności jako antagonizmu możemy wnioskować, że świat polityczny nigdy nie charakteryzuje się neutralnością. Jego podstawę stanowi pewien obszar centralny, który wyznacza główne tematy sprzeczności przy podziale na wrogów i przyjaciół. Oprócz tego w świecie politycznym możemy dostrzegać pragnienie przewyciężenia sprzeczności i konfliktowości, które wytworzone zostały przez obszar centralny. Owo przewyciężenie zaczyna proces neutralizacji i depolityzacji. Ludzkość europejska, według C. Schmitta, przeżyła kilka stadiów neutralizacji obszarów centralnych oraz przesunięcia ich w stronę innych obszarów — teologicznego, metafizycznego, moralnego oraz ekonomicznego. Ów proces przewiduje następującą prawidłowość:

[O]bszar, który dotychczas był centralnym, neutralizuje się, ponieważ przestaje istnieć, a na gruncie nowego centralnego obszaru pojawia się nadzieja odnalezienia jakiegoś minimum jednomyślności oraz ogólnych założeń, które czynią możliwym bezpieczeństwo, oczywistość, wzajemne rozumienie oraz pokój.  
[Шмитт 2001, 53–54]

Zmiana obszarów ujawnia asymetrię relacji „przyjaciół — wróg” w stronę konfliktowości. Ma tu miejsce dialektyka, która powoduje, że przejście od jednego obszaru do drugiego charakteryzuje się wytworzeniem nowej intensywności przejawu polityczności, która ujawnia się jako przejawy przeciwieństwa interesów politycznych. Historyczne formy procesu neutralizacji C. Schmitt demonstruje na przykładzie Europy. Pisze:

[L]udzkość europejska ciągle przenosi się z obszaru walki w obszar neutralny, każdego razu na nowo otrzymany neutralny obszar od razu zostaje obszarem walki, i od razu trzeba szukać nowego neutralnego obszaru. [tamże, 54]

A więc, rozumienie polityczności przez pryzmat procesu neutralizacji nie daje możliwości zrozumienia podstawy świata politycznego w aspekcie przyjaźni politycznej, aczkolwiek bierze pod

uwagę możliwość stałych związków politycznych nienasyconych konfliktowością.

Polityczna przyjaźń jako ważny element koncepcji polityczności, która zorientowana jest na poznanie jej antagonistycznego charakteru, jest podstawą tworzenia wspólnoty politycznej, a więc świata politycznego. Oprócz tego znaczący jest etyczny aspekt polityki, który już w ramach klasycznej filozofii politycznej był ujawniany za pomocą fenomenu przyjaźni politycznej. Z tego możemy wnioskować, że przyjaźń polityczna ma głębszy sens, pozwalający określić ontologiczne podłoże polityczności, a nie tylko ujawnia nieformalne stosunki między politykami, jak zwykle uważano.

## BIBLIOGRAFIA

- Arendt, H., 1970, *Men in dark times*, San Diego, New York, London: Harcourt, Brace & World.
- Arystoteles, 2007, *Etyka Nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Buber, M., 1993, *Problem człowieka*, przeł. Jan Doktor, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Derrida, J., 2011, *Polityka przyjaźni*, przeł. T. Zarebski, [w:] „Odra”, 7–8.
- Heidegger, M., 1994, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Plessner, H., 1994, *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Schmitt, C., 2000, *Pojęcie polityczności*, przeł. M. Cichocki, [w:] tenże, *Teologia polityczna i inne pisma*, Kraków: Znak.
- Седакова, О., 2011, *Європейська традиція дружби*, [w:] tenże, *Найкращий університет. Епоха, особа, традиція*, Київ: Дух і літера.
- Федье, Ф., 2010, *Голос друга*, пер. О. Седакова, Санкт-Петербург: Издательство Ивана Лимбаха.
- Шмитт, К., 2001, *Эпоха деполитизаций и нейтрализаций*, [w:] „Социологическое обозрение”, Т. 1, № 2 (2001).

## **ABSTRACT**

### **POLITICAL FRIENDSHIP AND THE UNDERSTANDING OF THE POLITICAL**

The article is devoted to the problem of definition of the concept of the political on the basis of relations between friend and enemy. Such definition of the political we can find in C. Schmitt's political philosophy and H. Plessner's philosophical anthropology. Although this definition mostly pays attention to the antagonistic dimension of the political world, we need to understand an essence of the political friendship. Thus author analyzes different conceptions of the political friendship that have been presented in the works of Aristotle, J. Derrida, H. Arendt. Political friendship is recognized as basis for the creation a political community and for the existence of the political world.



**KRZYSZTOF KĘDZIORA**  
UNIwersytet Łódzki

## **STANISŁAW BRZozowski — MYŚLEĆ RADYKALNIE**

*Być radykalnym to sięgać do korzeni rzeczy. Lecz  
dla człowieka korzeniem jest sam człowiek.  
Karol Marks, Przyczynek do krytyki heglowskiej  
filozofii prawa. Wstęp*

### **Wstęp**

Stanisław Brzozowski w dziejach polskiej, ale także i europejskiej filozofii jest jednym z *najradykalniejszych* myślicieli. Myślicielem radykalnym autor *Legendy Młodej Polski* jest oczywiście w znaczeniu potocznym tego słowa. Myśl jego nie zna kompromisów, jest ciągłym wysiłkiem burzenia. Nie jest jednak siłą li tylko niszczycielską, lecz służy fundamentalnej przebudowie stosunków społeczno-ekonomicznych i transformacji kultury. Jest jednak Brzozowski przede wszystkim myślicielem radykalnym w młodomarksowskim znaczeniu tego słowa. Myślicielem, dla którego jedyną rzeczywistością — a dokładniej rzecz ujmując, jedyną pozytywną rzeczywistością — jest rzeczywistość ludzka. Treścią tej rzeczywistości jest historia, w której owa człowiecza rzeczywistość staje się „bytem dla siebie”. Człowiek uświadamia sobie, że historia jest wyłącznie jego dziełem, że nie jest zawisła od żadnych obcych mu praw i sił. W historii człowiek rozpoznaje samego siebie jako jej twórcę i podejmuje się zadania jej świadomego tworzenia.

Rozpoznanie na wskroś ludzkiego charakteru historii nie byłoby jednak wystarczająco radykalne, gdyby nie ukazanie takiegoż samego charakteru przyrody. Pełna emancypacja historii możliwa jest nie wtedy tylko, gdy ustanowi się ją jako niezależną od przyrody dziedzinę, lecz dopiero wtedy, gdy pokaże się zależność przyrody od historii. Myślenie radykalne nie może zatrzymać się więc w pół drogi, musi

pokazać, że przyroda jest dziełem człowieka, nie zaś człowiek i jego historia dziełem przyrody. I znów, twierdzeniu o zależności przyrody od człowieka i jego historii Brzozowski nadaje znaczenie o wiele bardziej radykalne niż to bywa u innych myślicieli. Nie twierdzi bowiem po prostu, że człowiek musi podporządkować sobie przyrodę, aby przetrwać i tworzyć kulturę. Nie twierdzi także, że przyroda jako przedmiot poznania naukowego jest konstruowana przez podmiot w procesie poznania. Myśl Brzozowskiego, choć zawiera w sobie te twierdzenia, idzie dalej. Przyroda jest — w sensie, który należy dopiero właściwie wyeksplikować — przez ludzką aktywność wydobywana z nie-bytu, z pozaludzkiego.

Radykalizm myśli autora *Legandy Młodej Polski* przejawia się więc w fundamentalnej reinterpretacji pojęć historii i przyrody. I owa reinterpretacja stanowić będzie oś niniejszego artykułu. Poczynić jednak należy tutaj od razu jedną istotną uwagę — myśl Brzozowskiego jest myślą znajdującą się w ciągłym ruchu. Jej wysoka responsywność, wrażliwość na najmniejsze zmiany w intelektualnym, społeczno-politycznym krajobrazie, czy także w sytuacji osobistej powoduje, że trudno ją przedstawić w zamkniętej formie naukowego eseju. Jednak wyraźnie obecne są w niej pewne trwałe wątki, z których jednym jest bez wątpienia wątek, będący przedmiotem niniejszego artykułu, a mianowicie problematyka historii i przyrody. Problematyka ta w myśli Brzozowskiego przepracowana została w wymiarze krytycznym, jak i pozytywnym.

Krytyka skierowana była przeciwko tym koncepcjom, wyrażającym światopogląd epoki, które naturalizowały człowieka i historię, czyniąc je częścią przyrody, poznanie sprowadzały do poznania faktów i określenia zależności między nimi, zaś działanie rozumiały jako tak czy inaczej rozumianą adaptację do środowiska lub podporządkowane się bezosobowym prawom. W *Przedmowie do Idei* Brzozowski jasno formułuje to swoje filozoficzne *credo*: „Od początku mojej działalności pisarskiej (...), zajmowałem stanowisko krytyczne wobec tych wszystkich stanowisk, które jako pozytywizm, naturalizm, socjalizm naukowy, dyletancki nihilizm (...) wywierają wpływ przemożny na naszą myśl” [Brzozowski 1990, 71]. Nerwem tej krytyki jest wskazanie na zapoznaną przez przedstawicieli tych wszystkich kierunków „prawdę”, że źródłem historii i przyrody jest ludzka aktywność. O ile jednak zasadnicza myśl tej krytyki pozostaje

w twórczości Brzozowskiego taka sama, to jej konkretna treść się zmienia. Zmienia się bowiem rozumienie ludzkiej aktywności, leżącej u podstaw historii i przyrody. I owa zmiana rozumienia ludzkiej aktywności jest podstawą dokonanego przeze mnie podziału niniejszego artykułu na dwie części, odpowiadające mniej więcej pewnym etapom myśli Brzozowskiego<sup>1</sup>. Pierwszy z nich określony został przeze mnie mianem kantowsko-fichteńskiego (filozofii czynu), gdzie ludzka aktywność utożsamiona zostaje z wartościotwórczym czynem. Drugi okres — będący zarówno próbą rozwiązania aporii pojawiających się na gruncie inspirowanego Kantem i Fichtem rozumienia aktywności ludzkiej, jak i odpowiedzią na Rewolucję 1905, odsłaniającą przed Brzozowskim „bytowe” znaczenie pracy, jest okresem „filozofii pracy”, okresem szczególnej identyfikacji z marksizmem. Ludzka *praxis* nie jest już pojmowana jako moralne zaangażowanie, abstrakcyjne ustanawianie wartości, lecz jako konkretna, materialna praca<sup>2</sup>.

### ***Przyroda materią naszego obowiązku***

Krytyka tego, co Brzozowski określał mianem „naturalizmu pozytywistycznego”, choć charakter miała głównie teoriopoznawczy, nie ograniczała się do filozofii. Naturalizm pozytywistyczny czy też światopogląd naukowy był jednym z przejawów głębokiego kryzysu nowoczesnej kultury. Kryzysu, którego głównym wyznacznikiem był moralny i poznawczy nihilizm. Odwartościowanie świata, polegające na sprowadzeniu wartości do faktów — czy to przyrodniczych, czy

---

<sup>1</sup> Ów podział odpowiada periodyzacji zaproponowanej przez Andrzeja Walickiego [zob. Walicki 2011].

<sup>2</sup> Można też wyróżnić kolejny, trzeci etap myśli Brzozowskiego. Etap odejścia od marksizmu ku, można by rzec, konserwatywnemu rozumieniu ludzkiej praktyki. Praca rozumiana jako wytwórczość wciąż odgrywa w myśli Brzozowskiego istotną rolę, jednak na plan pierwszy wysuwają się warunki pracę tę umożliwiające: dyscyplina woli i jej historyczna ciągłość oraz narodowy kontekst pracy. Rozstanie się z marksizmem spowodowane było z jednej strony pogłębiającym się rozczarowaniem socjalistyczną polityką (i klęską Rewolucji 1905 roku), związaną z tym osobistą tragedią oskarżenia o współpracę z carską ochroną, a z drugiej strony coraz większą obecnością wątków antyintelektualistycznych w myśli Brzozowskiego i przeniesieniem ciężaru krytyki społeczno-kulturowej z kapitalizmu na wyalienowane formy świadomości i ich społeczną reprezentację, czyli inteligencję.



historycznych, naturalizacja człowieka i podporządkowanie go niezależnej od niego przyrodzie lub historii jest tym, co odbiera człowiekowi jego samoistość: „Z punktu widzenia naturalizmu — stwierdza Brzozowski — z punktu widzenia wszelkiego bezdziejowego intelektualizmu, człowiek jest tylko przejściowym momentem niezależnych od niego procesów” [Brzozowski 1990, 72]. Oznacza to jednocześnie wyczerpanie twórczych impulsów, zmęczenie samej kultury. Nowoczesna kultura jawi się więc Brzozowskiemu — tak jak jawiła się ona jego pierwszemu „mistrzowi”, Nietzsche — jako niezdolna do *życia*, skażona czy to duchowym eskapizmem, czy to społecznym oportunistycznym. Bez względu na to, czy mamy do czynienia z kwietyzmem intelektualistów pokroju Miriama, czy z konserwatyzmem Sienkiewicza, z politycznym oportunistycznym socjalistów spod sztandaru II Międzynarodówki, czy w końcu z zadowolonymi z siebie eudajmonistami a’la Spencer, a więc z postawami na pozór od siebie odległymi, to tym, co je łączy, jest zapoznanie duchowej suwerenności człowieka.

Zimny i pusty świat bez wartości przerażał niewielu. Budził grozę w Brzozowskim, tak jak budził ją w Przybyszewskim. Dla większości jednak duchowa abdykacja na rzecz niezależnej od człowieka przyrody, czy też na rzecz bezosobowych sił historii nie oznaczała duchowego zniewolenia, lecz otwierała możliwość realizacji jednostkowego szczęścia. I to za niewielką cenę: podporządkowanie się siłom przyrody lub siłom historii na obraz sił przyrody wyobrażonym. Dzięki sile „eudajmonistycznego przesądu” [Brzozowski 1973, 314], według którego celem każdego jest osiągnięcia szczęścia, a także sile „daltonizmu naturalistycznego” [Brzozowski 1973, 275], według którego dane nam są jedynie fakty, różne formy naturalizmu określiły w tak dużym stopniu duchową panoramę epoki. Słowem, nowoczesność oznacza triumf naturalistycznego światopoglądu, rządu hedonistycznego eudajmonizmu, żarliwą wiarę w postęp i duchowy eskapizm nią rozczarowanych. Jej zadanie polega więc na przewyciężeniu „naturalizmu pozytywistycznego” i przywróceniu suwerennej władzy człowiekowi.

„Naturalizm pozytywistyczny” musi zostać przewyciężony na swym własnym gruncie. Oznacza to dwie rzeczy. Po pierwsze to, że „naturalizm pozytywistyczny” nie jest zdolny sam w sobie uprawomocnić się jako stanowisko teoriopoznawcze. Co więcej,

konsekwentne zastosowanie „naturalizmu pozytywistycznego” odsłania jego niewystarczalność. Jest stanowiskiem, które albo prowadzi do relatywistycznych, nihilistycznych konsekwencji, albo stanowiskiem, które uzasadnione być musi na innym gruncie, a dokładniej rzecz ujmując, musi być stanowiskiem uzasadnionym na gruncie *praktycznym*. Jak się okaże „naturalizm pozytywistyczny” jest niezdolny do tego. Niezdolny jest dlatego — i to stanowi drugi element jego krytyki czy też przewyciężenia — że niezdolny jest do właściwego ujęcia problematyki wartości. Tym samym jest niezdolny do właściwego ujęcia przyrody i historii.

Właściwe wyeksplikowanie przedstawionej przez Brzozowskiego krytyki „naturalizmu pozytywistycznego” wymaga rekonstrukcji znaczenia, jakie stanowisku temu autor *Legendy Młodej Polski* przypisywał. Pojęciem centralnym jest tu oczywiście pojęcie faktu, a dokładniej mówiąc „faktu przyrodniczego”, i relacja, w jakiej pozostaje ono do pojęcia wartości. Słowem, „naturalizm pozytywistyczny” jest pewnym stanowiskiem na temat relacji między faktami a wartościami.

Brzozowski wyróżnia cztery składowe „naturalizmu pozytywistycznego”:

- 1) Rzeczywistość jest już w istocie swej wielorakością faktów przyrodniczych.
- 2) Zadania nasze wobec niej polegają na poznaniu praw rządzących tymi faktami.
- 3) Wszelkie zadania, jakie napotykamy w życiu, dadzą się rozwiązać za pomocą takiego poznania, gdy będzie ono zupełne. [...]
- 4) Ponieważ rzeczywistość jest tylko wielorakością przyrodniczych faktów, ponieważ jedynym racjonalnym stosunkiem do rzeczywistości, tak pojętej, może być poznawanie, a właściwie konstatowanie praw rządzących faktami, więc i wszystkie zagadnienia moralne i praktyczne, zagadnienia wartości i kierunku, mogą być rozwiązane w sposób przedmiotowy jedynie za pomocą pewnych form takiego przyrodniczego poznania. [Brzozowski 1973, 274]

„Naturalizm pozytywistyczny” jest więc stanowiskiem, dla którego swoistym fundamentem poznania jest „fakt przyrodniczy”. Faktem w tym znaczeniu jest każde zjawisko, które pozostaje w relacji

przyczynowej do... innego faktu, bowiem nie ma niczego innego, co by nie było faktem (poznać można tylko to, co znajduje się w przyczynowej relacji do czegoś innego, a więc jest faktem). Zatem przyroda jest wielością powiązanych ze sobą faktów, gdzie jeden fakt uwarunkowany jest przez inny. Takie rozumienie przyrody ma oczywiste konsekwencje relatywistyczne. Fakt o tyle jest faktem, o ile pozostaje on w stosunku przyczynowym do innego zjawiska, które przez to, że samo pozostaje w takim stosunku do faktu, samo jest faktem. W konsekwencji więc o fakcie nie można powiedzieć, że jest we właściwym znaczeniu tego słowa fundamentem poznania, bowiem poszczególny fakt jest zawsze zrelatywizowany do jakiegoś innego faktu. „Naturalizm pozytywistyczny” prowadzi więc do relatywizmu, o ile rzecz jasna zostanie konsekwentnie przemyślany. W innym przypadku jest on dogmatyzmem.

Niewystarczalność „naturalizmu pozytywistycznego” najpełniej objawia się na gruncie epistemologii. Naukom przyrodniczym wystarcza „relatywistyczne” rozumienie przyrody. Ich zadanie polega jedynie na opisie relacji między faktami. Jednakże z filozoficznego punktu widzenia takie podejście jest niewystarczające. Zastosowanie naturalistyczno-pozytywistycznych kategorii do samego poznania prowadzi do zakwestionowania jego obiektywnego i absolutnego charakteru. Poznanie nie jest niczym innym jak faktem przyrodniczym i niczym innym być nie może. W przypadku empiriokrytycyzmu Avenariususa, który na gruncie epistemologii dla Brzozowskiego był najpełniejszym wyrazem „naturalizmu pozytywistycznego”, poznanie jest sposobem przystosowania się organizmu do środowiska. „Prawdziwość” poznaniu można więc przypisać wtedy, gdy umożliwia ono organizmowi adaptację do środowiska. Według Brzozowskiego oczywiście w takim przypadku o prawdziwości jako pewnej wartości — i to wartości absolutnej, bo wartość we właściwym znaczeniu tego słowa czymś absolutnym być musi — nie ma mowy. Poznanie jest faktem przyrodniczym i jako pewien fakt jest zrelatywizowane do innych faktów. Prawdziwość poznania jest więc czymś względnym, zależnym od tego, w jakiej relacji pozostaje do innych faktów.

Wykazaną powyżej słabość „naturalistycznego pozytywizmu” maskuje „eudajmonistyczny przesąd”. „Naturalistyczny pozytywizm” nie jest bowiem tylko pewną filozofią, lecz aspiruje do bycia światopoglądem, a więc do tego, by rozwiązywać także problemy życia

praktycznego i moralnego. W tym przypadku zostają one rozwiązane w taki sposób, że tym, co utożsamione zostaje z wartością, jest hedonistycznie pojmowane szczęście. Dążeniu do przyjemności i unikaniu zła — rozumianym jako pewne prawidłowości przyrodnicze, ale jednocześnie jako normatywne imperatywy — przypisany zostaje walor powszechności<sup>3</sup> i oczywistości. Zaś szczęście osiągnięte ma być poprzez przystosowanie się do środowiska, czyli poprzez osiągnięcie równowagi między organizmem i jego środowiskiem. W taki oto sposób „naturalizm pozytywistyczny” próbuje się uprawomocnić — utożsamiając poznanie z zachowaniem organizmu, pozwalającym mu na osiągnięcie równowagi ze środowiskiem. Stan ten zaś uznany zostaje za pożądany, a zatem wartościowy, dlatego że umożliwia osiągnięcie szczęścia. Prawdzie zostaje przywrócona wartość utracona w wyniku sprowadzenia jej do faktu.

Z podobnym myśleniem mamy do czynienia w przypadku innego interesującego nas przedmiotu, a mianowicie historii. Historia jest także postrzegana jako pewna całość, na którą składają się fakty, które nazwać by można poprzez analogię do faktów przyrodniczych faktami historycznymi. Zadaniem socjologii (nie historii!) jest określenie relacji między tymi faktami, które pozwolą na określenie praw rządzących rozwojem ludzkich społeczeństw. Te prawa rozwoju w sposób nieuprawniony przekształcają się w prawa postępu. Postęp jest w przeciwieństwie do pojęcia rozwoju pojęciem normatywnym i oznacza rozwój w kierunku pożądanego, tj. wartościowego stanu rzeczy. Przejście od opisu regularności rządzących życiem społecznym do określenia wartościowego kierunku rozwoju społecznego na gruncie znaturalizowanej socjologii możliwe jest jedynie, jak to zostało powyżej wykazane, na „drodze kontrabandy”, czyli uznania za oczywiste wartościowego charakteru pewnego stanu rzeczy.

W przypadku „monistycznego pojmowania dziejów”, czyli pozytywistycznie pojmowanego marksizmu II Międzynarodówki, a więc koncepcji, która dla Brzozowskiego była najpełniejszym ucieleśnieniem „naturalizmu pozytywistycznego” w socjologii czy też filozofii

---

<sup>3</sup> Według Brzozowskiego wykorzystane zostaje tutaj pewne nieporozumienie. Ludzie nie dążą bowiem po prostu do szczęścia, lecz do realizacji swoich pragnień i celów, a ich spełnienie postrzegają jako szczęście. Okazuje się więc, że pojęcia szczęścia jest treściowo puste, bowiem nie mówi nam, jakie pragnienia są warte realizacji. Nie może więc mieć normatywnego charakteru.

społecznej, tym pożądanym stanem rzeczy był oczywiście socjalizm. I tak jak w przypadku utilitaryzmu niedostatek krytycyzmu maskował „eudajmonistyczny przesąd”, tak i w przypadku monistycznego pojmowania dziejów zadziałał podobny mechanizm psychologiczny. Wśród czynników zapewniających intelektualny sukces „naukowemu socjalizmowi” Brzozowski wymienia: reakcję przeciwko utopizmowi, polegającą na urealnieniu społecznego ideału poprzez uznanie go za kierunek rozwoju społecznego; pozytywistyczny przesąd utożsamiający uzasadnienie danego stanu rzeczy z wykazaniem jego przyrodniczej konieczności; czy w końcu „szczętkowy heglizm” [Brzozowski 1973, 288] — przyjęcie heglowskiej dialektyki, tj. określonej zasady rozwoju społecznego i utożsamienie owego rozwoju z postępem, przy jednoczesnym odrzuceniu jego metafizyki. To jednak, co u Hegla było spójną koncepcją dzięki metafizycznemu założeniu o jedności bytu i wartości, u marksistów wyrodziło się w pozytywistyczny i naturalistyczny światopogląd. Pytanie o zasadność tego światopoglądu, czyli pytanie o związek między wartościami a faktami, zostało unieważnione jedynie psychologicznie, nie zaś logicznie.

Zrekonstruowana powyżej struktura myślenia naturalistyczno-pozytywistycznego odsłania według Brzozowskiego dwie rzeczy. Po pierwsze, niezdolność do samodzielnego ugruntowania się „naturalizmu pozytywistycznego” jako światopoglądu. W jego ramach bowiem wartość musi zostać wprowadzona na drodze „kontrabandy”, czyli jakaś wartość musi zostać milcząco uznana za oczywistą. Pozwala to na utożsamienie pewnej wartości z pewnym stanem faktycznym (tutaj szczęścia z równowagą pomiędzy organizmem a jego środowiskiem czy też kierunku rozwoju społecznego z wartościowym stanem rzeczy) i pozorne zachowanie spójności. Wydaje się, że owa spójność została zachowana dlatego, że udało się sprowadzić wartość do faktu. Podczas gdy w rzeczywistości jest dokładnie odwrotnie. Wartość jest tym, co nadaje znaczenie faktom. I to jest ową drugą rzeczą odsłoniętą przez krytykę „naturalizmu pozytywistycznego”. Pierwszeństwo wartości nad faktami oznacza, że fakt musi zostać dopiero skonstruowany w ramach pewnej aksjologicznej całości, a zatem nie ma niczego takiego jak czyste fakty: „Fakt przyrodniczy — stwierdza Brzozowski — jest zawsze wynikiem pewnego opracowania rzeczywistości, pewnego stanowiska zajętego względem niej, jest

abstrakcją. Słusznym jest twierdzenie, że każdy fakt zawiera w sobie filozofię. Gotowych faktów nie ma” [Brzozowski 1973, 264].

Z powyższego widać więc, dlaczego „naturalizm pozytywistyczny” nie mógł sam siebie uzasadnić. W jego ramach niemożliwa jest niezależna od faktów perspektywa aksjologiczna, która jest z kolei niezbędna, aby uprawomocnić pewną totalność faktów, jaką jest przyroda lub historia. Uzasadnienie danej dziedziny przedmiotowej — czy będzie to przyroda, czy historia — wymaga „dedukcji krytycznej jej przedmiotu” [Brzozowski 1973, 294], czyli wykazania prawomocności stanowiska zajętego wobec rzeczywistości, w ramach którego konstruuje się dany przedmiot. „Zajęcie stanowiska” ma oczywiście charakter praktyczny, odbywa się w perspektywie pewnych wartości. Takie sformułowanie problemu uzasadnienia zdradza oczywiście kantowsko-fichteańską proveniencję filozofii Brzozowskiego. Od Kanta przejmuje Brzozowski przekonanie o aktywnej roli podmiotu, od Fichtego przekonanie o prymacie rozumu praktycznego nad teoretycznym. Jednakże — co warto odnotować — u autora *Legandy Młodej Polski* mamy do czynienia raczej z przejściem pewnych ogólnych idei i nie zawsze konsekwentnym ich stosowaniem.

Radykalny charakter przeprowadzonej przez Brzozowskiego krytyki „naturalizmu pozytywistycznego” polega więc na pokazaniu, że zapoznał on to, że ani przyroda, ani historia nie są dane nam uprzednio, lecz że u ich podstaw leży pewna źródłowa aktywność. Przyroda i historia, ale także i na przykład sama podmiotowość są poprzez ową aktywność ustanowione. Zaś „naturalizm pozytywistyczny” za obiektywne cechy świata bierze to, co jest rezultatem, przejawem zajętego przez nas stanowiska wobec rzeczywistości. Prawa przyrody lub historii, które służą nam do konstruowania pewnego przedmiotu, są hipostazowane i brane za obiektywne cechy świata, podczas gdy są jedynie wyrazem naszego stosunku do rzeczywistości. W taki oto sposób rodzi się przekonanie, że przyroda czy historia są od nas niezależne i rządzą się obiektywnymi, bezosobowymi prawami. A to oznacza zrzeczenie się przez człowieka jego suwerennej władzy nad jego rzeczywistością.

Suwerenna władza człowieka przejawia się przez jego czyn, a mianowicie swobodne stanowienie wartości. Świat jest zaś „czynem i dziełem” człowieka [Brzozowski 1973, 327]. I w tym oto sensie można powiedzieć, że „wartość jest niejako punktem rodnym bytu”



[Brzozowski 1973, 333]. Przyroda jest więc materią naszego obowiązku, czyli jest przez nas ustanawiana jako dziedzina, której poprzez swobodny czyn nadajemy wartość. „Przyrodę stwarzamy — pisze Brzozowski — rozpatrując całą rzeczywistość jako coś zewnętrznego względem wartości, jako tę materię, w której te wartości zrealizowane być mają” [Brzozowski 1973, 311]. Problem z zaproponowanym przez Brzozowskiego rozwiązaniem polega na tym, że nie jest do końca jasne, przedmiotem realizacji jakich wartości ma być przyroda? Czy tą wartością ma być prawda, a więc przyroda ma mieć dla nas wyłącznie poznawcze znaczenie, czy też w grę wchodzi możliwość realizacji wszelkich wartości? Kwestia ta o tyle jest istotna, o ile jej rozwiązanie pozwoli określić charakter zajmowanego przez nas stanowiska wobec przyrody — czy stosunek nasz wobec niej jest przede wszystkim poznawczy, nawet jeśli poznanie służyć ma późniejszemu jej opanowaniu? Jeśli tak, to w jakim sensie jest ona materią naszego obowiązku i swobodnego czynu? Ta dwuznaczność — polegająca na przypisywaniu pierwszeństwa w konstytuowaniu przedmiotu postawie praktycznej przy jednoczesnym charakteryzowaniu naszej postawy konstytuującej przyrodę jako poznawczej — zostaje uwypuklona poprzez zestawienie procesu ustanawiania przyrody z procesem ustanawiania historii.

„Historyczny punkt widzenia ustanawia [...] — stwierdza Brzozowski — akty twórcze, które jednak aktualnie twórczymi nie są, ustanawia więc terażniejszość i przeszłość w twórczości, przy czym terażniejszość jest tylko miejscem geometrycznym nieustannej realizacji przyszłości” [Brzozowski 1973, 338]. Myśl stojąca za takim sformułowanie jest następująca. Ustanowienie historii polega na uświadomieniu sobie pewnej treści, czyli przeszłości, jako naszej treści, to jest jako czegoś, co jest rezultatem twórczości. Twórczości przeszłej, zrealizowanej, a więc takiej, do której nie pozostajemy w stosunku aktualnej twórczości. Słowem, przeszłość jawi się nam jako rezultat twórczości, która nie jest aktualnie przedmiotem twórczości. W tym akcie odniesienia się do przeszłości jako rezultatu twórczości, nie będącego przedmiotem aktualnej twórczości, „wyzwalamy się i wyodrębniamy” od niej. Ten *teraźniejszy* moment wyzwolenia się i wyodrębnienia od przeszłości jako rezultatu twórczości jest jednocześnie momentem otwarcia się na przyszłość jako przedmiot możliwej twórczości.



Różnica pomiędzy przyrodniczym a historycznym punktem widzenia polegać by miała na tym, że zarówno dzieje, jak i przyroda traktowane są wprawdzie jako coś, „względem czego nie pozostajemy w stosunku twórczym” [Brzozowski 1973, 337], lecz w przypadku dziejów pomiędzy tym, od czego się odróżniamy, czyli przeszłością, a tym, co stanowić będzie przedmiot twórczości, czyli przyszłością, zachodzi stosunek tożsamości — przeszłość jest dziełem ludzkiej twórczości, jak i przyszłość się nim stanie. Dlatego też warunkiem twórczości jest wyzwolenie się od przeszłości, jak chciał Nietzsche, ale takie, u którego podstaw? leży „poczucie solidarności” [Brzozowski 1973, 337] z przeszłością. W procesie ustanawiania przyrody także mamy do czynienia z elementem wyzwolenia się i wyodrębnienia, pozbawionym jednak owego poczucia solidarności. Przyroda jest dla nas czymś obcym, co jednak ma być przedmiotem realizacji naszych wartości.

### Filozofia pracy

Kantowsko-fichteński okres naznaczony był, jak widzieliśmy, nieuchronną dwuznacznością: z jednej strony mamy do czynienia bowiem z ogólną charakterystyką „dedukcji krytycznej” przedmiotu jako zajęcia praktycznego stosunku, utożsamionego z wartościotwórczym czynem, z drugiej zaś strony konkretnym przedstawieniem krytycznej dedukcji przedmiotu przyrody i historii, gdzie są one konstytuowane przez aktywność pierwotnie poznawczą (choć zorientowaną praktycznie). Brzozowski świadom był owej dwuznaczności, która postrzegana była przez niego jako istotny problem: „Krytyka moja — pisał w przywołanej już *Przedmowie do Idei* — była buntem nie posiadającym lub szukającym dla siebie organów myśli, i w ich braku walczyła takimi, na których ciążyła jeszcze przynależność do bezhistorycznego, abstrakcyjnego stanowiska myślowego, tego właśnie stanowiska, z którym prowadziłem walkę. [...] sam mój bunt przeciwko naturalistycznemu dogmatyzmowi był dla mnie fenomenem tylko, czymś, co się odbywa tylko we mnie i co najwyżej może dostarczyć klucza do rozumienia essayistycznego różnych form niezgodnego z naturalizmem itp. życia duchowego” [Brzozowski 1990, 72–73].

Przewycięzenie owych trudności, polegające na nadaniu konkretnego znaczenia ludzkiej *praxis* wcześniej utożsamianej z wartościotwórczym czynem, a obecnie z materialnie pojmowaną pracą, miało miejsce, gdy Brzozowski odkrył dla siebie Marksa<sup>4</sup>, czyli okresem filozofii pracy. Marksizm nie musiał już dłużej oznaczać tylko pozytywistycznie i naturalistycznie zorientowanego marksizmu II Międzynarodówki, lecz mógł być także filozofią ludzkiej *praxis*. Filozofią, która rozpoznawała fundamentalne znaczenie ludzkiej aktywności i twórczości. To tutaj dochodzi do kolejnego spotkania, ale już nie Kanta z Fichtem, które — jak widzieliśmy — skutkowało niewystarczająco radykalnym i konsekwentnym sformułowaniem znaczenia ludzkiej praktyki, utożsamionej z niebezpiecznie idealistycznie pojmowanym czynem, lecz Kanta z Marksem. Kantowi zawdzięczał Brzozowski myśl, że poznanie nie ma charakteru *quasi* kontemplacyjnego i nie polega na odzwierciedleniu w myśli świata takim, jakim jest, lecz jest aktywnym procesem, polegającym na konstrukcji czy też konstytucji przedmiotu poznania. Marksowi zawdzięczał zaś przekonanie, że to nie intelektualna aktywność podmiotu konstytuuje przedmiot, lecz materialna praktyka produkcji. Myśl Brzozowskiego pozostaje więc w zgodzie z wyrażonym przez Marksa w *Tezach o Feuerbachu* twierdzeniem, że „brakiem wszelkiego dotychczasowego materializmu” jest to, „że przedmiot, rzeczywistość, zmysłowość ujmował on jedynie w formie *obiektu* czy też *oglądu* [Anschauung], nie zaś jako *ludzką działalność zmysłową, praktykę*, nie subiektywnie” [Marks 1961, 5]. Pozytywizm czy naturalizm, które tutaj można podstawić za różne postacie „dotychczasowego materializmu”, nie przyznawały w procesie poznania aktywności podmiotowi i hipostazowały, fetyszyzowały przedmiot poznania, petryfikując go oraz traktując go jako dany i gotowy. Innymi słowy, rezultat podmiotowej aktywności traktowały jako obiektywne i niezależne cechy świata.

Nawet darwinistyczne koncepcje (tutaj empiriokrytycyzm czy Spencerowski utylitarystyczny ewolucjonizm), traktujące poznanie jako

---

<sup>4</sup> Odkrycie marksizmu jako filozofii *praxis* zbiegło się w czasie z Rewolucją 1905 roku, o której Brzozowski pisał, że „stwarzała ona warunki niezwykle dla pracującej myśli” [Brzozowski 1990, 76]. Pokazuje to, o czym wspomniane już zostało we wstępie do niniejszego artykułu, że filozofia Brzozowskiego ewoluowała pod wpływem różnych czynników: swej własnej logiki czy wydarzeń polityczno-społecznych.

proces przystosowywania się do środowiska, a więc przypisujące pewną aktywność podmiotowi, z perspektywy filozofii pracy jawić się musiały jako naiwne. Pomimo pozornych podobieństw pomiędzy koncepcją Brzozowskiego a „darwinizmem” w teorii poznania zachodzi pomiędzy nimi fundamentalna różnica. Postrzeganie poznania jako elementu walki o byt przypomina wprawdzie tezę Brzozowskiego, że człowiek poprzez pracę musi utwierdzać się w bycie i to pracy podporządkowane jest poznanie, ale podobieństwo to jest pozorne. Z darwinowskiej perspektywy aktywność podmiotu, w tym poznanie, jest elementem procesu *adaptacji* do środowiska, zaś przyroda jest czymś danym, a historia jest niczym innym jak przedłużeniem przyrodniczej walki o byt. Z perspektywy filozofii pracy Brzozowskiego aktywność podmiotowa nie polega na adaptacji do świata, lecz na jego tworzeniu. Historia ludzkości jest historią ludzkiej pracy, historią tworzenia ludzkiego świata, którego częścią jest przyroda. Mamy tutaj do czynienia z radykalnym odwróceniem perspektywy. To nie historia jest przedłużeniem przyrody, lecz przyroda jest dziełem historii.

Tak jak Kant przed nim, tak i Brzozowski zrywa z naiwnym w teorii poznania przekonaniem, że jest nam dany gotowy świat, który w taki a nie inny sposób poznajemy, a nasze poznanie jest punktem wyjścia dla działania. Poznanie jest wprawdzie — powiada Brzozowski — „obrazem rzeczywistości, pozwalającym nam wykonywać działania celowe” [Brzozowski 1990, 185]. Obrazem będącym system pojęć, wyobrażeń i prawideł, lecz nie obrazem odzwierciedlającym zachodzące w rzeczywistości prawidłowości czy opisującym jej strukturę, lecz obrazem będącym usystematyzowaniem ludzkiej praktyki, czyli pracy.

Praca jest odpowiedzialna zarówno za formalną, jak i treściową stronę naszego poznania. „Praca uczy nas — stwierdza Brzozowski — że jedno pojęcie pozostaje w stosunku z innymi i że stosunek ten jest zawsze określony. Praca bowiem wytwarza w myśli naszej określone stosunki pomiędzy oddzielnymi treściami. Ona stwarza w nas określony i powiązany świat. Dziwimy się, że znajdujemy w nim plan, rozum, celowość. Te same czynności, które wytwarzały formę naszej myśli, zdobywały treść naszej wiedzy. Treść naszej wiedzy o przyrodzie, to zmiany i stosunki wytwarzane przez pracę, forma naszej myśli, to nałogi, metody pracy” [Brzozowski 1990, 191–192].

Dokonując logicznej rekonstrukcji naszego poznania, można powiedzieć, że jest ono rezultatem dwóch postaw wobec życia. Postawy polegającej na „używaniu” gotowych przedmiotów. Jest to postawa w czystej postaci nigdzie nie występująca, tj. nie występująca niezależnie od towarzyszącej jej pracy. Jest raczej pewną logiczną konstrukcją, mającą na celu wyjaśnienie powstania poznawczej kategorii tożsamości — człowiek, aby móc używać danego gotowego przedmiotu musi być w stanie identyfikować go jako ten właśnie przedmiot i utożsamiać go z kategorią podobnych mu przedmiotów. *De facto* jednak nie mamy do czynienia z gotowymi przedmiotami, które nie byłyby rezultatem czyjejś pracy, a byłyby elementem „obiektywnej”, niezależnie istniejącej od człowieka rzeczywistości. Gotowe przedmioty mogą być gotowymi przedmiotami jedynie dla konkretnej jednostki czy też grupy społecznej, dla ludzkości jako takiej nie ma czegoś takiego jak gotowy, dany przedmiot. Jest on już zawsze dziełem jej pracy. Gotowy przedmiot dla mnie musi być zawsze dziełem czyjejś pracy. Zapoznanie owego faktu jest odpowiedzialne za powstawanie poznawczych iluzji, wyalienowanych form świadomości, czyli przekonania, że świat jako taki jest nam dany, a jedyne, co nam pozostaje, to ów świat poznać i dostosować się doń. Takie formy świadomości — zgodnie z socjologią wiedzy Brzozowskiego — rodzą się wśród tych klas społecznych, które nie biorą bezpośredniego udziału w procesie pracy, lecz jedynie konsumują jej efekty:

Wszystkie teorie poznania, które pojmują poznanie jako pewną postać stosunku do danego gotowego świata, lub też pewien rodzaj *creatio ex nihilo*, a więc dzieło czystej myśli, lub też emanację natury, niezależnie od tego, czy uznają jakiś stosunek myślowy lub życiowy nie oparty na pracy za normalny, czy odrzucają możliwość wszelkiej normy, nie wytrzymują krytyki — tylko bowiem typ człowieka pracującego jest jedynym, wystarczającym sobie typem istnienia [Brzozowski 1990, 201].

Pojęcie „użytkowania”, jeśli traktujemy je jako logiczną konstrukcję, pozwala nam zatem na wyjaśnienie „statycznych” kategorii poznawczych, takich jak tożsamość, jeśli zaś traktujemy je jako socjologiczne pojęcie o empirycznej treści, pozwala nam na wyjaśnienie powstawania poznawczych iluzji i zmistyfikowanych form

świadomości<sup>5</sup>. Pierwszeństwo w porządku ważności przypada jednak postawie czynnej, postawie pracy. To ona odpowiedzialna jest za tworzenie „dynamicznych” kategorii poznawczych takich jak pojęcie przyczyny, czasu i przestrzeni. „Przyczynowość jest formą wnoszoną przez nas w świat. Ale wnieśliśmy ją nie czystą myślą, lecz ręką, gnącym się pod ciężarem grzbietem wielu pokoleń. Ten pot, mózół, znój stworzyły pewnoś, że po przyczynie następuje skutek. Stąd dopiero konieczność ta rozrasta się na cały świat” [Brzozowski 1990, 190].

Zatem to, co nazywamy przyrodą, rzeczywistością, to „świat możliwej i rzeczywistej pracy” [Brzozowski 1990, 193]. Pojęcie przyrody jest więc pojęciem konstytuowanym przez nas poprzez pracę. Konstytuowanym w sensie kantowskim. Możemy powiedzieć, że przyroda nie jest — jak u Kanta — dana nam w naoczności zmysłowej, a następnie pomyślana, lecz dana jest nam poprzez pracę i następnie w poznaniu pomyślana. Przewaga Brzozowskiego nad Kantem, ale i nad swoimi wcześniejszymi rozwiązaniami, polega tutaj nie tylko na tym, że autor *Idei* wolny jest od niebezpieczeństw idealizmu, lecz także na tym, że jest on w stanie wyjaśnić rozwój nauki i historycznie zmienne pojęcie przyrody. Nauka zmienia się i nasze rozumienie przyrody zmienia się, staje się ono coraz bardziej „adekwatne”, „prawdziwe”, bowiem zwiększa się nasza władza nad przyrodą czy też techniczne jej opanowanie.

W tym miejscu należy poczynić bardzo ważne zastrzeżenie, którego sens można wyeksplikować dopiero teraz. Kiedy mówimy o zwiększeniu naszego władztwa nad przyrodą, sugerować możemy, że przedmiotem pracy jest przyroda, kiedy we właściwym znaczeniu tego słowa przyroda jest rezultatem ludzkiej, historycznej pracy. Brzozowski nie zawsze wyraża się dostatecznie jasno i często dwóch różnych pojęć używa zamiennie, ale należy w jego myśli, jak mi się wydaje, odróżnić przyrodę od tego, co pozaludzkie. Przyroda jest *fenomenem* — tym, co nam dane poprzez pracę i tym, co pomyślane w poznaniu, zaś to, co pozaludzkie, jest *noumenem*, o którym jedyne, co możemy powiedzieć,

---

<sup>5</sup> We wcześniejszym okresie, omawianym w pierwszej części artykułu, poznawcze iluzje, zmistyfikowane formy świadomości nie są i nie mogą być przez Brzozowskiego wyjaśnione w sposób satysfakcjonujący. Nie są i nie mogą, bowiem ich źródło ma charakter duchowy, intelektualny, są mianowicie wynikiem duchowego lenistwa, nałogów myślowych itp., nie zaś rezultatem zajmowania określonej pozycji społecznej.

to to, że stawia opór naszej pracy i z czym toczy my nieustanną walkę o utwierdzenie się w bycie, jest ono „siłą odporną i nieogarnioną”, „materią naszego czynu”. *Opór* jest określeniem negatywnym, niczego pozytywnego, a więc właściwie niczego o pozaludzkiem nie możemy powiedzieć. Do czynienia mamy jedynie z tym, co ludzkie i historycznie określone. Tak więc i przyroda jest tym, co ludzkie i historycznie określone.

Powiedzieć można, że przyroda jest pojęciem konstytuowanym poprzez pracę, jednak w myśli Brzozowskiego „przyroda” występuje także jako idea regulatywna. Przyroda w „sensie naukowym”, poznawczym to „władza osiągnięta przez technikę ludzkości nad światem pozaludzkiem” [Brzozowski 1990, 84]. Należy to rozumieć w ten oto sposób, że poznanie ma być tak zorganizowane, żeby zwiększyć efektywność pracy i techniczne panowanie nad „światem pozaludzkiem”. Innymi słowy, „przyroda jest ideą, każącą nam opracowywać całe doświadczenie jako teren pracy i jej przedmiot” [Brzozowski 1990, 172]. Poznanie służy więc zwiększeniu efektywności pracy i tym samym przygotowaniu warunków, w których możliwe będzie jej wyzwolenie.

Idea historii jest natomiast ideą służącą wyzwoleniu pracy i tym samym klasy pracującej. Brzozowski, jak wiemy, zdawał sobie doskonale sprawę z tego — m.in. dzięki nietzscheańskiej krytyce zmysłu historycznego — że historia nie jest prostym przedstawieniem tego, co było (tak jak pojęcie przyrody, jakie mamy, nie jest prostym przedstawieniem tego, co istnieje), lecz jest konstrukcją odpowiadającą określonej typowi życia. Historia pojmowana na wzór przyrody — jako rzeczywistość podległa obiektywnym i koniecznym prawom (tak jak ją pojmował na przykład socjalizm naukowy II Międzynarodówki) jest tak samo jak przyroda rozumiana analogicznie „substancjalizacją bierności”. Dopiero rozumienie historii jako „historii ludzkości pracującej” jest ową właściwą, bo opierającą się na pracy, ideą historii.

Idea historii i idea przyrody są więc ideami komplementarnymi. Mają one charakter praktyczny, przewodzą naszej praktyce, zarówno produkcyjnej, jak i emancypacyjnej. Właściwe rozumienie historii — powiada Brzozowski — nie jest możliwe bez rozpoznania tego, czym właściwie jest przyroda jako pewna kategoria i idea poznawcza. Rozwiązanie filozoficznego, teoriopoznawczego problemu poznania przyrody i historii okazuje się więc w istocie rzeczy rozwiązaniem

problemu praktycznego. Rozpoznania pracy jako podstawy bytowej, a tym samym zwiększenia jej efektywności i realizacji wolności.

### Zakończenie

Myśl Brzozowskiego, znajdując się w ciągłym ruchu, jednocześnie ciągle się radykalizowała. Wysiłek uchwycenia znaczenia ludzkiej praktyki zaowocował przejściem od pojmowania ludzkiej *praxis* jako czynu, moralnego zaangażowania, aktywności ustanawiającej wartości ku rozumieniu *praxis* jako materialnej pracy, społecznie określonego procesu wytwórczości. Owa radykalizacja oznaczała także odkrycie twórczej podmiotowości, odpowiedzialnej za powołanie do istnienia przyrody i historii, czyli proletariatu — absolutnej społeczno-politycznej konkretności. Dla człowieka — można sparafrazować Marksa — nie ma żadnej innej rzeczywistości niż ludzka i na tym polega radykalizm myślenia Brzozowskiego. Przynajmniej na omawianym w niniejszym artykule etapie jego myśli.



## **BIBLIOGRAFIA**

- Brzozowski, Stanisław, 1990, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Brzozowski, Stanisław, 1973, *Kultura i życie*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Marks, Karol, 1961, *Tezy o Feuerbachu*, [w:] Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 3, Warszawa: Książka i Wiedza, ss. 5–8.
- Walicki Andrzej, 2011, *Stanisław Brzozowski — drogi myśli*, Kraków: Universitas.

## ABSTRACT

### STANISŁAW BRZozowski – TO THINK RADICALLY

Stanisław Brzozowski is one of the most radical philosophers. Radicalism of his thought involves not only the idea of fundamental social change, but also the reinterpretation of some philosophical concepts. Two main concepts are nature and history. They are reinterpreted in order to show their human origins. According to Brzozowski nature and history are human constructions, namely they are set by human *praxis*. Brzozowski's understanding changed over the time. In my article I focus on two phases of Brzozowski's thought. The first is Kantian and Fichtean. At that point Brzozowski interprets human *praxis* as moral act. The second one is Marxian. At that point human *praxis* is understood as labour.



**KAMIL PISKAŁA**  
UNIwersytet Łódzki

## **PRAKTYKOWANIE UTOPII. EDWARD ABRAMOWSKI I POWRACAJĄCE „WIDMO KOMUNIZMU”<sup>1</sup>**

*Rewolucja nie jest dla bojaźliwych. Jest dla potworów.  
Musisz stracić to, kim jesteś, by odkryć, kim możesz  
się stać.*

M. Hardt, A. Negri

W swojej pierwszej książce Oskar Lange nazwał Edwarda Abramowskiego *najoryginalniejszym myślicielem jakim polska myśl społeczna może się szczyścić* [Lange 1928, 80]. Zgadając się tą opinią — choć jednocześnie uchylając się od pustego sporu o to, czy owo „naj-” jest uzasadnione — stwierdzić należy również, że ideowy wpływ Abramowskiego na kolejne pokolenia polskiej inteligencji jest trudny do przecenienia. Był myślicielem zaangażowanym; w przeciwieństwie do większości swych kolegów „po fachu”, filozofów-akademików, preferujących zimny intelektualizm i rozmiłowanych w abstrakcji, Abramowski (i jemu podobni radykałowie przełomu wieków) cenił przede wszystkim namiętność i zar politycznych idei [zob. A.Mencwel 2009]. Dlatego niełatwo jest zamknąć jego twórczość w ciasnych ramach uniwersyteckiej subdyscypliny, jaką jest historia filozofii. Jego pisma wciąż czytać można nie tylko jako świadectwo minionych czasów i ślad po dawno przebrzmiałych sporach, lecz również jako ważny komentarz do dzisiejszych dyskusji o perspektywach radykalnej polityki. Niniejszy artykuł będzie właśnie próbą tego typu lektury.

Przedmiotem mojego zainteresowania będą sformułowane przez Abramowskiego — w sposób załączkowy — konstytutywne zasady

---

<sup>1</sup> Autor pragnie podziękować tow. Krystianowi Szadkowskiemu za lekturę pierwszej wersji niniejszego tekstu i szereg krytycznych uwag, które pozwoliły uczynić go znacząco lepszym.

komunistycznej wspólnoty i próba ich swoistej operacjonalizacji zrealizowana w projekcie *republiki kooperatywnej* — spółdzielczej utopii, mającej zastąpić kapitalizm. Rozważania Abramowskiego wyrastały w dużej mierze, jak sądzę, z rozczarowania ówczesnym ruchem socjalistycznym. Postaram się pokazać, że przeprowadzona przez Abramowskiego krytyka ruchu socjalistycznego przełomu wieków pozwala myśleć o formułowaniu projektów polityki emancypacyjnej przekraczających ograniczenia charakterystyczne dla dwóch najważniejszych nurtów dwudziestowiecznej lewicy, czyli radzieckiego komunizmu i zachodnioeuropejskiej socjaldemokracji. To wszystko czynić może spuściznę Abramowskiego ważnym punktem odniesienia dla współczesnych debat toczonych w warunkach postępującego rozkładu zinstytucjonalizowanego ruchu robotniczego i widocznej słabości tradycyjnych podmiotów lewicowej polityki.

Podejmowane tutaj rozważania trudno byłoby umieścić jednoznacznie w polu historii filozofii. Moim celem nie jest kompletna i umocowana w kontekście historycznym rekonstrukcja wybranej części spuścizny Abramowskiego, lecz raczej próba zbadania użyteczności wątków pojawiających się w jego pismach dla możliwych prób interwencji teoretycznej w obrębie dzisiejszych ruchów emancypacyjnych, poszukujących form organizacji produkcji i współżycia społecznego przekraczających ramy kapitalizmu. W tym celu podejmuję próbę rozpoznania politycznego potencjału jego tekstów polemicznych (tzw. „czytanie polityczne”) [zob. Cleaver 2011, 43], skierowanych przeciwko zinstytucjonalizowanemu ruchowi socjalistycznemu, oraz pism spółdzielczych, pochodzących głównie z lat 1899–1907.

### **Socjaliści a komunizm**

Tym, co może budzić pewne zdziwienie dzisiejszego czytelnika pism Abramowskiego, jest bez wątpienia niezwykle wysoka częstotliwość, z jaką pojawia się w nich słowo „komunizm”. Zaskoczenie może być tym większe, że w Abramowskim zwykło się raczej widzieć prekursora idei „Solidarności” [Giełżyński 1986], walczącej wszak właśnie z „komunizmem”, niż teoretyka komunizmu. Konfuzję pogłębiać może jeszcze odniesienie tekstów Abramowskiego do prac współczesnych mu teoretyków marksistowskich i ideologów ruchu

robotniczego, którzy zazwyczaj rzadko wspominali o komunizmie, dużo chętniej posługując się pojęciem „socjalizm”, które zresztą miało również tę zaletę, że było niezwykle pojemne — oznaczało jednocześnie ruch polityczny, napędzającą go polityczną ideę oraz ustrój, który miał zastąpić kapitalizm. Ta „totalność” ówczesnego pojęcia „socjalizm” nie tylko nadawała wewnętrznej spójności całemu projektowi politycznemu, lecz również czyniła go, nieco paradoksalnie, czymś konkretnym i poddającym się opisowi. Socjalizm rozumiany jako ruch polityczny przybierał postać partii politycznej, materializując się pod postacią legitymacji członkowskich, wieców i zebrań czy kartki wyborczej, socjalizm rozumiany jako idea polityczna miał zostać wyłożony w pismach Marksa i Engelsa, a w bardziej przystępnej i uwspółcześnionej formie objaśniany był w pismach partyjnych teoretyków i na łamach socjalistycznej prasy. Wreszcie, nawet socjalizm rozumiany jako porządek post-kapitalistyczny można było sobie próbować wyobrazić i opisać w kategoriach uspołecznienia produkcji, jej centralizacji i planowania, demokratyzacji stosunków politycznych, upowszechnienia oświaty i umasowienia dostępu do kultury itd. [zob. np. Bebel 1907, 234–297; Kautsky 1907, 79–127] Na tym tle, komunizm jawił się jako coś trudno uchwytnego i odległego — albo jako echo zamierzonych, przedkapitalistycznych czasów, jak miało to choćby miejsce w pracy polskiego teoretyka Feliksa Perla piszącego o „Komunizmie w pierwotnym chrześcijaństwie” [Perl, 1907], albo jako zgoła utopijny „koniec historii”, tak odległy, że aż niemożliwy do wyobrażenia. Komunizm kojarzył się raczej ze sferą więzi emocjonalnych w obrębie wspólnoty, socjalizm zaś mocno wiązał się z racjonalnością oraz pożądanym sposobem organizacji produkcji i wymiany<sup>2</sup>.

Abramowski dostrzegał — podobnie jak większość dzisiejszych radykalnych teoretyków, od Žižka i Badiou począwszy, a na Negrim skończywszy — że różnica między tymi dwoma pojęciami ma przede

---

<sup>2</sup> Warto w tym kontekście zauważyć, że w „Zasadach socjalizmu”, czyli książce będącej komentarzem do programu erfurckiego SPD, Kautsky dokonuje swego rodzaju podziału na system produkcji „komunistycznej” i system produkcji „socjalno-demokratycznej”. Ten pierwszy system cechować miało społeczeństwa pierwotne, drugi zaś zrealizowany miał zostać — zdaniem Kautsky’ego — po zwycięskiej rewolucji, będąc ostateczną realizacją wewnętrznej tendencji kapitalizmu do centralizacji produkcji i uspołecznienia produkcji [zob. Kautsky 1907, 87–88].

wszystkim charakter polityczny, a nie filologiczny. Pojęcie „socjalizm” oznaczało dla niego przede wszystkim ruch polityczny i niosło ze sobą — o ile nie dodano mu przymiotnika „bezpąństwowy” — raczej negatywne konotacje. Wobec przeżywającego wówczas swój „wiek złoty” socjalizmu, którego zręby w Królestwie Polskim zresztą sam współtworzył, Abramowski wysuwał długą listę zarzutów. Wśród nich pojawiały się m.in. oskarżenia o determinizm ekonomiczny, uleganie burżuazyjnej obyczajowości, pozorną tylko, wyrażającą się w wiecowych przemówieniach, rewolucyjność. Najcięższym jednak był ten mówiący o fetyszyzacji roli państwa w tworzeniu nowego ustroju. W głośnej książce *Socjalizm a państwo*, będącej wszechstronną krytyką przemian zachodzących w zinstytucjonalizowanym ruchu socjalistycznym na zachodzie Europy, Abramowski pisał:

Dzisiaj, kiedy socjalizm zaznaczył się już wyraźnie w polityce państw europejskich, kiedy zdołał już niejedno upaństwowić i zająć silne postęunki w ciałach rządzących; kiedy może mieć już swoich ministrów, prezesów izb, prokuratorów, uchwałać prawa i zaprowadzać reformy — czas jest spojrzeć odważnie w oczy prawdzie, zapomnieć o frazeologii wolnościowej naiwnych często ideologów socjalizmu i uświadomić sobie to, co jest faktem, że polityka socjalizmu współczesnego nie jest polityką wolności, lecz wzmacniania i rozszerzania władzy państwowej; że zmierza ona nie do wyzwolenia człowieka, lecz do upaństwowienia wszystkiego, co się tylko da upaństwowić w jego życiu.  
[Abramowski 1965, 294–295]

Abramowski rozpoznawał głęboką więź łączącą przedstawicieli dwóch skrajnych skrzydeł współczesnego mu ruchu socjalistycznego, czyli zdeklarowanych reformistów i, jak ich nazywał, „blankistów”, wierzących, że przejęcie władzy politycznej przez niewielką choćby grupę rewolucjonistów da im instrumenty pozwalające przeprowadzić pożądaną transformację stosunków społecznych. Zarówno jednych, jak i drugich łączyło przekonanie, że to właśnie państwo tworzy ramy, w których możliwa będzie budowa nowego ustroju społecznego i że to właśnie władza polityczna z owym państwem bezpośrednio związana stanowi rękojmię powodzenia projektu socjalistycznego. Owa wiara w państwo i możliwość uczynienia go najważniejszym narzędziem w budowie socjalizmu połączyć miała w późniejszych latach, wbrew wszystkim dzielącym ich różnicom, zarówno socjaldemokratów, jak

i zwolenników radzieckiej interpretacji marksizmu, kierujących przez większą część XX wieku najsilniejszymi partiami komunistycznymi świata.

Krytyki socjalizmu przeprowadzonej przez Abramowskiego nie należy, jak sędzę, traktować jako zwyczajnej zemsty „renegata”, skupiającego całą swoją energię na zwalczaniu swych dawnych towarzyszy, czy też jako doraźnej „międzypartyjnej” polemiki, mającej być swoistym aktem założycielskim polskiego anarchizmu. Stawka dyskusji, którą chciał Abramowski podjąć, była znacznie wyższa — chodziło o ponowne przemyślenie formuły radykalnej, antykapitalistycznej polityki. Bardziej przenikliwi obserwatorzy, a Abramowski bez wątpienia się do nich zaliczał, zaczęli pod koniec XIX wieku dostrzegać, że ruch socjalistyczny, mimo swego dynamicznego rozwoju, może w przyszłości zawieść pokładane w nim ogromne nadzieje. Zachodnioeuropejskie partie socjalistyczne stawały się bowiem nie tylko coraz liczniejsze — co zdawało się potwierdzać historyczny optymizm teoretyków II Międzynarodówki — lecz również coraz bardziej ociążałe i zbiurokratyzowane [Zob. Schorske 1955]. Hierarchiczna struktura, znajdująca ugruntowanie w tezie o „świadomości politycznej” proletariatu oraz coraz mocniejsze akcentowanie znaczenia „realizmu politycznego” przez przywódców ruchu sprawiały, że słabła nadzieja na to, że socjalizm będzie w stanie doprowadzić do rzeczywistej emancypacji mas ludowych. Nie sprzyjała temu również koncentracja na wąsko pojmowanej walce politycznej<sup>3</sup>, której efekty mierzono przede wszystkim ilością zdobywanych mandatów parlamentarnych, a także wyraźny gradualizm charakterystyczny dla ideologii socjalistycznej, objawiający się w przekonaniu o stopniowym kształtowaniu się przesłanek przyszłego ustroju socjalistycznego. Drwiąc z takiego rozkładania socjalizmu „na raty”, Abramowski pisał:

---

<sup>3</sup> Filozoficzną analizę negatywnego wpływu koncepcji głoszących autonomię „tego, co polityczne” na praktykę ruchów emancypacyjnych i rewolucyjnych przeprowadza Joanna Bednarek, wskazująca jednocześnie na obecność drugiej tradycji teoretycznej („ontologia immanencji”), podkreślającej nierozdzielność i wzajemne nakładanie się porządku politycznego i ekonomicznego, a tym samym otwierającej perspektywy prawdziwie komunistycznej praktyki. Abramowskiego można byłoby chyba zaliczyć właśnie do tego drugiego nurtu [zob. Bednarek 2013].



Gdzie kończy się państwo burżuazyjne, a gdzie zaczyna się państwo kolektywistyczne, wobec tego, że dzisiejsze państwo burżuazyjne, dzięki procesowi demokratyzacji, o którą walczy socjalizm, jest to ciągle stawanie się państwa kolektywistycznego? [...] Nie jest że więc państwo dzisiejsze mieszańcem dwojakiego typu [...] jak w takim razie oznaczyć można, gdzie kończy się uczestniczenie w rządach burżuazji? [Abramowski 1965, 250]

Abramowski rozpoznawał tutaj ambiwalencję wpisaną w samą naturę reformizmu, stającego się wówczas powoli — mimo wciąż jeszcze rytualnie powtarzanych zapowiedzi o **przyszłej** rewolucji — osią projektu politycznego socjaldemokracji. Abramowski z jednej strony doceniał sprawność socjalistów w organizowaniu walki klasowej i jej wysokiej skuteczności, czego dowodem było osiągnięcie w stosunkowo krótkim czasie poważnej poprawy sytuacji robotników, m.in. poprzez skrócenie dnia pracy i podwyżki, ustawodawstwo socjalne czy demokratyzację sfery publicznej [Abramowski 1965, 187–188]. Z drugiej jednak strony dostrzegał, że wbrew głośzonym często tezom (odwołującym się skądinąd do przyrodniczej i ewolucjonistycznej retoryki) o „przerastaniu kapitalizmu w socjalizm”, wszelkie te udogodnienia ani o krok nie czynią bliższym momentu powstania nowego społeczeństwa. Ani uzyskanie lepszej pozycji względem kapitału — na przykład poprzez postępowe ustawodawstwo socjalne — ani też poszerzenie marginesu swobód politycznych nie przybliżają wcale, zdaniem Abramowskiego, do komunizmu i rewolucji społecznej. Przeciwnie, wywalczone ustępstwa mogą wzmacniać postawy konserwatywne uprzywilejowanych segmentów klasy robotniczej, rozbijając tym samym klasową solidarność, decydującą o jego sile i pozycji przetargowej względem kapitału. Co więcej, uzyskiwane swobody, choć w rezultacie wzmacniają reformatorskie dążenia klasy robotniczej, jednocześnie mocnymi więzami łączą ją z istniejącym porządkiem społecznym. Proces ten w konsekwencji prowadzić może zaś do faktycznej rezygnacji z postulatu całkowitej transformacji stosunków społecznych — co w istocie stało się w ciągu XX w. udziałem zachodniej socjaldemokracji. Abramowski pisał:

Przypuszczenie, że w miarę otrzymywania różnych ustępstw wzrastać będą także požądania klasy pracującej coraz dalej idące, nawet gdyby było prawdziwe, nie rozstrzyga jeszcze sprawy

rewolucjonizowania się, gdyż w zadaniu tym nie chodzi właściwie o wzrost pożądań dzisiejszych człowieka, lecz raczej o zmianę kierunku pożądań; nie chodzi o to, ażeby w klasie robotniczej rozwijał się apetyt na „burżuazyjne” życie, lecz przeciwnie, aby rozwijało się pragnienie życia nowego, opartego na zupełnie nowych zasadach i czynnikach moralnych. [Abramowski 1965, 188]

W kontekście krytyki Abramowskiego symptomatycznym wydaje się, że tzw. program erfurcki niemieckiej socjaldemokracji, uchwalony w 1891 r., który stał się zresztą na długie lata wzorem dla wszystkich w zasadzie partii Drugiej Międzynarodówki [Waldenberg 1972, 90], podzielony został na dwie części — „teoretyczną”, przygotowaną przez Kautsky’ego, opisującą historyczną tendencję kapitalizmu i szkicującą kontury przyszłego ustroju socjalistycznego, oraz „praktyczną”, której autorem był Bernstein, poświęconą bieżącym zadaniom politycznym socjaldemokracji, zapowiadającą m.in. walkę o wszechstronną demokratyzację państwa czy poprawę warunków bytu klasy robotniczej [Steger 1997, 64–65; Waldenberg 1972, 87–100]. Ta separacja „teorii” i „praktyki”<sup>4</sup> ugruntowana została wkrótce w całym ruchu socjalistycznym, wyrażając się w podziale na tzw. „program minimum” i „program maksimum”. Zdaniem socjalistów, obydwie te człony miały być ze sobą dialektycznie powiązane, zdaniem zaś Abramowskiego oznaczało to sprowadzenie wizji przyszłego społeczeństwa do czystej abstrakcji, niepowiązanej z codzienną walką klasową. Komunizm, jako „wiadomość teoretyczna”, przedstawiany robotnikowi „mniej więcej w taki sam sposób, jak się udziela wiadomości popularnych o darwinizmie lub o ludach pierwotnych”, nie

---

<sup>4</sup> Konsekwencje separacji teorii i praktyki ruchu socjalistycznego, na przykładzie dyskusji wokół strajku masowego, przedstawiła Róża Luksemburg. Krytykując stanowisko Kautsky’ego pisała: *Polityczny strajk masowy dla Niemiec odsuwa się w ten sposób coraz dalej; wprawdzie wyczekiwano go na drodze „strategii wyczerpania” po przyszłorocznych wyborach do Reichstagu, teraz znika on nam z oczu jako „ostateczny”, jedyny strajk masowy i drażni się z nami z siennej dali — rewolucji społecznej*. Dalej, podsumowując polemikę, wskazywała, że rozdzielenie „przyszłej” rewolucji i reformistycznej praktyki prowadzić musi, w konsekwencji, do koncentracji na walce politycznej i faktycznej rezygnacji, wbrew werbalnemu rewolucjonizmowi, z walki o likwidację kapitalizmu: *Szturmująca niebo teoria — oraz „wyczerpanie” w praktyce, najbardziej rewolucyjne perspektywy w chmurach — oraz mandaty do Reichstagu jako jedyna perspektywa w świecie*. [Luksemburg 2012, 44, 48]

jest potrzebny do prowadzenia walki o poprawę warunków pracy czy swobody polityczne. A jeśli tak — zdaje się sugerować Abramowski — to proces rugowania horyzontu komunistycznego będzie postępował [Abramowski 1965, 182–183]. Czyniąc projekt społeczeństwa socjalistycznego czymś zewnętrznym wobec własnej praktyki politycznej, socjaliści sami pozbawiali się, jego zdaniem, szans na likwidację porządku kapitalistycznego. Dzieje europejskiej socjaldemokracji w XX stuleciu, które można czytać jako historię dostosowywania się do kapitalizmu i burżuazyjnej demokracji przedstawicielskiej, a zarazem rugowania utopijnego horyzontu z enuncjacji programowych [Zob. Berman 1998; Berman 2006], zdają się dowodzić przenikliwości teoretycznych intuicji Abramowskiego z początku wieku.

### **Kontury komunizmu**

Tak jak wspominałem, krytyka współczesnego mu ruchu socjalistycznego stanowiła dla Abramowskiego punkt wyjścia do namysłu nad perspektywami nowego projektu polityki radykalnej, zachowującego z jednej strony wyraźnie krytyczne, antykapitalistyczne ostrze, z drugiej zaś przekraczającego ograniczenia wpisane w model kumulatywnych zmian, realizowanych za sprawą aparatu państwowego (niezależnie od tego, czy w schemacie tym było miejsce na polityczną rewolucję, czy też nie). Poszukując źródeł kryzysu współczesnego mu ruchu socjalistycznego pisał:

[...] były czasy „utopii”, kiedy wierzono, że socjalizm ma być dziełem ludzi „dobrej woli”, wyzwoleniem pracujących „przez nich samych”, tworzeniem swobodnym nowego życia, przez samą moc ideału, siłą przykładów żywych, które zjawiać się będą jako oazy wyzwolenia na pustyni kapitalistycznego świata wyzysku i niewoli. Wierzono wówczas także, że socjalizm jest to nie tylko wspólność ekonomiczna, zapewniająca każdemu dobrobyt i równość praw, ale także i wolność narodów, grup i człowieka, zniesienie wszelkiego przymusu, wszelkiej przemocy zbiorowości nad jednostką, kodeksu nad żywą myślą i sercem. [...] Potem nadeszły czasy polityki realnej. Dzieło ludzi „dobrej woli” stało się dziełem „dyktatury proletariatu”, a później parlamentu socjaldemokratycznego. Wspólność ekonomiczna wolnych komun przeobraziła się na przymusowe „upaństwowienie”, a państwowe

monopole wódczane, tytoniowe, kolejowe, pocztowe itd. stały się jedynym spadkobiercą i przykładem żywym „wyzwalającego” komunizmu. [Abramowski 1985, 48–49]

Powrót Abramowskiego do pojęcia „komunizm”, skutecznie rugowanego ze słownika ówczesnego ruchu socjalistycznego, odczytywać można jako gest o ogromnym politycznym znaczeniu. Można dostrzec w tym nie tyle prostą zamianę pomiędzy dwoma synonimami, lecz raczej próbę odnalezienia utopijnego horyzontu, który zagubili po drodze pochłonięci „polityką realną” socjaliści. Miała być to próba pomyślenia świata, który nie tylko będzie lepszy od tego, który znał Abramowski, lecz takiego, który byłby od niego radykalnie różny. Pragnienie komunizmu musiało stać się, jego zdaniem, nieredukowalnym elementem wszelkiej prawdziwie emancypacyjnej polityki. Tylko w ten sposób możliwe było bowiem przerzucenie mostu między codzienną praktyką polityczną ruchu robotniczego, a marzeniem o nowym społeczeństwie [zob. Walter 2013, 27].

Nim jednak przejdziemy do sformułowanej przez Abramowskiego koncepcji wytwarzania komunizmu, zrekonstruujmy najważniejsze elementy jego definicji. Ujmując rzecz najkrócej, Abramowski pisał, że komunizm jest to jedyny sposób na wyzwolenie ludzkości. Komunizm był dla niego pożądanym i historycznie zadaniem człowiekowi stanem społecznym, w którym nastąpić miałyby zniesienie trzech instytucji definiujących wcześniejsze ustroje — własności, klas społecznych oraz państwa (choć tutaj, jak dalej zobaczymy, jego stanowisko nie było jednoznaczne). Wszystkie one pozostają ze sobą ściśle powiązane i stanowią klątkę, w której uwięziona została ludzkość.

Po pierwsze, komunizm oznaczać miał więc całkowite zniesienie własności prywatnej i zastąpienie jej tym, co Abramowski nazywa „własnością komunistyczną”, a co chyba trafniej można byłoby określić mianem „nie-własności”, albo dobrem wspólnym, bowiem wiązało się z odrzuceniem, wpisanej w samo pojęcie „własności”, wyłączności jednostki, grupy lub instytucji na władanie określonym dobrem. Pisał: „Zasada własności komunistycznej — jest to przyznanie każdemu człowiekowi prawa używania wszystkich bogactw jako złożonego wysiłku sił natury i sił wytwórczości społecznej całych pokoleń” [Abramowski 1965, 198]. Nieco wcześniej w bardziej aforystycznym duchu pisał, że „własności przeciwstawia komunizm „wszystko dla

wszystkich” [Abramowski 1965, 197; zob. też Śliwa 2004]. Warto zwrócić uwagę, że zwłaszcza ten pierwszy cytat wyraźnie współbrzmi z rozważaniami Marksa z *Kapitału*, dotyczącymi ustroju komunistycznego: „Przywraca on nie prywatną własność, lecz własność indywidualną opartą na zdobyczach ery kapitalistycznej: na współdziałaniu i na wspólnym władaniu ziemią oraz środkami produkcji wytworzonymi przez samą pracę” [MED., t. 23, 905]. Tym, co zaakcentowane jest zarówno u Abramowskiego, jak i w przytoczonych słowach Marksa, jest raczej spontaniczna kooperacja i wspólnotowość, niż zrjonalizowane i scentralizowane planowanie, raczej perspektywy samorozwoju członków wspólnoty niż przyspieszony wzrost produkcji i „budowa” socjalizmu/komunizmu.

Absolutne zniesienie własności pociągało za sobą dla Abramowskiego, co rozumiałe, również zniesienie klas społecznych oraz zminimalizowanie rozmiarów pracy utylitarnej, czyli aktywności obliczonej na zaspokojenie fizycznych potrzeb człowieka. W komunizmie cała wspólnota ponosić miała odpowiedzialność za zaspokojenie fundamentalnych potrzeb życiowych wszystkich swoich członków, w czym Abramowski widział gwarancję obniżenia do niezbędnego minimum ilości czasu poświęcanego na ten rodzaj pracy.

Podstawą ustroju komunistycznego jest uspołecznienie pracy ludzkiej[...]; uspołecznienie to, jak widzieliśmy, przeobraża społeczne środowisko w pewien jak gdyby organizm dodatkowy osobnika, dbający o zaspokojenie wszystkich jego potrzeb, wskutek czego świadomość człowieka, wyzwolona z interesów życiowych, przenosi się do wyższych rozwojowo sfer działania. [Abramowski 1965, 138]

Tak radykalne uspołecznienie potrzeb jednostki oznaczać musiało antropologiczną rewolucję. Uwolniony od konieczności zabiegania o podtrzymanie swej fizycznej egzystencji człowiek mógłby poświęcać swój czas na aktywność nie-uitylitarą, obliczoną na samorozwój i osiągnięcie przyjemności. Pisał: „[...] pojmowanie życia jako obowiązku musiałyby ustąpić miejsca nowemu pojmowaniu — jako zagadnienia przyjemności, swobodnie określonych przez indywidualizm każdego człowieka”. Brzmi to łudzaco podobnie do młodomarksowskich rozważań o emancypacyjnym potencjale komunizmu i wyzwoleniu gatunkowej istoty człowieka.

Abramowski kojarzył nastanie komunizmu również ze zniesieniem państwa, czy też może raczej jego radykalną transformacją. Zasadniczą funkcją państwa było, jego zdaniem, zabezpieczenie trwałości instytucji własności oraz, co się z tym wiąże, regulacja antagonizmów społecznych zrodzonych z powodu jej istnienia. Skoro jednak komunizmem rządzić miała zasada „wszystko dla wszystkich”, to dalsze realizowanie przez państwo tradycyjnych funkcji, związanych z organizacją produkcji i dystrybucją, traciło rację bytu. Ujmując rzecz obrazowo, „zarządzanie rzeczami”, czyli wspólnotowe administrowanie procesami produkcji, miało zastąpić typowe dla kapitalizmu „zarządzanie ludźmi”, kojarzone z przymusem, rozkazem i ryzykiem sankcji w razie jego niewypełnienia. Nie oznaczało to jednak — jak jeszcze dalej zobaczymy — że Abramowski popadał w płytki anarchizm, zakładający możliwość likwidacji wszelkich instytucjonalnych form ludzkiej kooperacji [zob. Augustyniak 2006, 114–136]. Nie wypowiedział się na ten temat w sposób szczególnie konkretny, wydaje się jednak, że uzasadnionym byłoby przypuszczenie, że komunistyczne zarządzanie sprawami produkcji wyobrażał sobie jako możliwe do realizacji przez całą wspólnotę w formie demokratycznego zgromadzenia ogólnego.

Jak wiadomo, większość współczesnych mu socjalistów nie wiązała wcale w sposób bezpośredni zniesienia państwa (czy też radykalnego ograniczenia jego funkcji) z likwidacją kapitalizmu. Co więcej, to właśnie państwo miało stać się narzędziem, za pomocą którego stopniowo budowany miał być socjalizm, zarówno w interpretacji socjaldemokratycznej, jak i w doktrynie radzieckiego komunizmu. Karol Kautsky, w swoim *opus magnum* pisał: „najważniejszym zadaniem klasy robotniczej po wywalczeniu republiki demokratycznej jest zagarnięcie w niej władzy państwowej jako narzędzia ekonomicznego wyzwolenia proletariatu” [Kautsky 1963, 92–93]. Zwolenników poglądu o konieczności zachowania silnego państwa, pomimo likwidacji kapitalizmu, Abramowski przestrzegał, pisząc, że dalsze jego istnienie będzie równoznaczne z zachowaniem również form przymusu państwowego, a to oznaczać będzie faktyczne sprzeniewierzenie się naczelnej zasadzie komunizmu, jaką, jego zdaniem, była całkowita swoboda jednostki.

Zwróćmy też uwagę, że nadzieja na komunistyczną utopię wpisana była w filozofię człowieka Abramowskiego [Dziedzic 2010, 5, 89–122]. W kolejnych swoich pracach wielokrotnie przekonywał, że

człowiek posiada „instynkt społeczny”, odczuwa pragnienie bycia z innymi, braterstwa i bezinteresownej dobroci. Kapitalizm, czy też szerzej, jakikolwiek ustrój oparty na instytucjach własności i państwa tłumi ów instynkt; konieczność walki o zaspokojenie elementarnych potrzeb sprawia, że wbrew własnej naturze człowiek patrzy na świat w sposób egoistyczny, traktując innych ludzi w sposób instrumentalny.

Im trudniejsza zaś jest walka o byt, im więcej świadomość jego jest w nią wciągnięta, tym silniej zdobywa sobie przewagę ta iluzja egoistyczna, która sama wynikając z nędzy istnienia, jest zarazem źródłem wszystkich krzywd i cierpień człowieka [...] [Abramowski 1965, 161].

Uwolnienie w komunizmie człowieka od tej troski jednocześnie miało pozwolić w pełni objawić się jego społecznej naturze. Pisał, że człowiek „[...] z usunięciem tych czynników z jego środowiska życiowego dochodzi do poznania siebie jako istoty myślącej, to jest do poznania tej tożsamości ludzkiej, którą ustrój komunistyczny zamienia na obiektywną prawdę życia” [Abramowski 1965, 161]. Abramowski był przekonany, że komunizm oznacza wobec tego również rozwiązanie sprzeczności pomiędzy jednostką a wspólnotą, w takim duchu, w jakim pisał Marks nieco aforystycznie w *Manifeście Komunistycznym*, a co w sposób ugruntowany ekonomicznie wyjaśnił we *Fragmencie o maszynach z Grundrisse* [Szadkowski 2014] — swobodny rozwój każdej jednostki stać się miał warunkiem swobodnego rozwoju wszystkich [MED., t. 4, 536].

### **Od utopii do praktyki utopijnej**

Z rozważaniami Abramowskiego o komunizmie kojarzony jest często postulat „rewolucji moralnej”, mającej być warunkiem koniecznym ustanowienia nowego porządku. Pojęcia „rewolucji moralnej” używa zresztą sam Abramowski, jednak wydaje się, że jego znaczenie jest nieco inne, niż zdają się sugerować niektóre odczytania, widzące tutaj po prostu przeciwieństwo „rewolucji politycznej” znanej z teorii i praktyki radzieckiej wersji komunizmu, zakładającej, że zniszczenie burżuazyjnego państwa jest pierwotne zarówno wobec przekształceń w obrębie stosunków produkcji, jak i tworzenia „nowego



człowieka” i nowej, socjalistycznej kultury. Potraktowanie jednak Abramowskiego jako „idealisty”, wywodzącego przekształcenia społeczne ze zmian dokonujących się w obrębie świadomości jednostek, mogłoby prowadzić do zapoznania emancypacyjnego potencjału jego spuścizny. Zamiast tego, proponuję rozumieć „rewolucję moralną”, o której pisze, jako proces będący nie tyle konsekwencją wewnętrznej dynamiki ludzkiej świadomości, ile następstwem praktykowania komunizmu w życiu codziennym [zob. Abramowski 1965, 207].

O typowym reprezentancie współczesnego sobie ruchu socjalistycznego Abramowski pisał: „[...] poza obrębem zebrań, manifestacji lub głosowania, jest zwyczajnym człowiekiem, takim samym jak wszyscy; jak każdy inny troszczy się o pieniądze, o własność, dba przede wszystkim o swój osobisty interes, wzywa pomocy policyjnej, korzysta z instytucji państwowych [...] jednym słowem, jest to najzwyczajniejszy typ drobnomieszczański, który tylko w uroczystych chwilach *działania politycznego* staje się rewolucjonistą” [Abramowski 1965, 185]<sup>5</sup>. Wzorowy komunista, zdaniem Abramowskiego, postępuje zgoła inaczej:

Ażeby rewolucja moralna, ten rdzeń każdego przeobrażenia społecznego, odbyła się istotnie, komunizm powinien tak owoładnąć ludźmi, iżby z samego ich życia, ze zwyczajów, ze spraw prywatnych i codziennych można było poznać, że są to komuniści, ludzie nowego typu, nowej moralności rewolucyjnej; iżby wszedłszy pomiędzy nich, odczuwało się od razu, że to jest jakiś inny świat ludzki, nie mający nic wspólnego ze światem burżuazyjnym, jakieś życie społeczne, rozwijające się na zupełnie

---

<sup>5</sup> Co ciekawe, problem też z czasem dostrzegać zaczęli sami socjaliści. W 1933 r. na łamach jednego z pism wydawanych przez PPS w artykule „O socjalizację życia codziennego” niemal dosłownie powtarzano argumenty Abramowskiego sprzed trzech dekad: „Popatrzmy na życie przeciętnego socjalisty. Święta obchodzi po mieszczańsku, nieślubne dziecko jest dla niego „bękartem”, wzdycha do filmu, w którym widzi bezmyślne życie milionera, nosi modny dokładnie duszący kołnierzyk; akt urodzin, zaręczyn, ślubu, pogrzebu jest żywcem zaczerpnięty z kodeksu i szablonu mieszczańskiego. W pomieszkaniu meble, oleodruki, talerze cuchnące mieszczaństwem; w mózgu pojęcia, sądy o etyce, moralności, o „wypada” i „nie wypada” nie różniące się niczym od pojęć tych, z którymi na froncie zewnętrznym [tj. w życiu politycznym — K.P.] prowadzi nieubłaganą walkę” [„Nowy Głos Przemyski” 1933].

innych zasadach, rządzone przez nowe pobudki i czynniki moralne. [Abramowski 1965, 190]

Komunizm Abramowskiego nie był więc ani „tezą ekonomiczno-prawną przyszłości” [Abramowski 1965, 190], ani rezultatem moralnego doskonalenia jednostek, lecz owocem praktykowania form współżycia społecznego opartych na zasadach wolności, braterstwa i kooperacji. Swobodne zrzeszenia, kolektywy i spontanicznie tworzące się wspólnoty (a nie sale parlamentów, ministerialne gabinety i partyjne zebrania) stać się miały „ogniskiem nieustającej rewolucji społecznej, nieustającego przekształcania stosunków w kierunku demokracji bezpieczeństwa i komunizmu życiowego” [Abramowski 1965, 297].

Współczesna Abramowskiemu myśl socjalistyczna zwykle esencjalizowała kapitalizm, wyobrażając sobie jego przyszłe, spektakularne „obalenie” jako finalny akt dziejowego dramatu. Autor *Idei społecznych kooperatyw* zdawał się natomiast widzieć w kapitalizmie stosunek społeczny, zestaw społecznych praktyk i zasad nimi rządzących, właśnie na tym gruncie dostrzegając możliwość zadawania mu skutecznych, trafiających celu ciosów. Jego projekt rewizji radykalnej polityki nie sprowadzał się więc jedynie do postulatu mocniejszego podkreślenia utopijnego horyzontu w ruchu socjalistycznym i przywrócenia do łask słowa „komunizm”. Problemem, który należało rozwiązać było samo istnienie podziału na program „minimum”, związany z realizacją progresywnych reform społecznych w ramach kapitalizmu oraz program „maksimum” niosący obietnicę nowego społeczeństwa. To konstytutywne dla współczesnego mu socjalizmu rozszczepienie jawiło się Abramowskiemu jako przejaw intelektualizmu, efekt pragnienia podporządkowania życia abstrakcyjnym pojęciom. Zamiast dialektyki reformy i rewolucji Abramowski w centrum projektu radykalnej polityki stawiał *praktykę utopijną*, którą rozumieć należy nie tylko jako próbę pobudzania utopijnej wyobraźni i pragnienia innego świata, lecz przede wszystkim jako postulat eksperymentowania z różnymi wspólnotowymi formami życia oraz proces oddolnego tworzenia rozproszonych i niepoddających się hierarchizacji ze względu na swoją ważność instytucji nowego, komunistycznego społeczeństwa. W tym sensie komunizm nie był „budowany” (jak w klasycznych metaforach znanych z radzieckiego marksizmu), lecz raczej „wytwarzany” na poziomie praktyk

społecznych, jawiąc się Abramowskiemu jako zadanie zawsze aktualne, niezależne od istnienia „obiektywnych” przesłanek i nie potrzebujące jakiegokolwiek całościowej, odgórnie ustalonej strategii walki z kapitalizmem. Tak pojęta *praktyka utopijna* pozwalała w komunizmie widzieć nie tyle porządek społeczny „naturalnie” wyrastający z wysokorozwiniętego kapitalizmu (jak w interpretacji reformistycznej) czy też ład stopniowo ustanawiany *po* zniszczeniu kapitalizmu (jak w radzieckiej interpretacji marksizmu), lecz raczej przestrzeń życia wspólnotowego wytwarzaną — przynajmniej w początkowym okresie — *poza* kapitalizmem. W *Ideologii niemieckiej* Marks i Engels, nieco aforystycznie definiując komunizm, pisali: „Komunizm jest dla nas nie stanem, który należy wprowadzić, nie ideałem, którym miałyby się kierować rzeczywistość. My nazywamy komunizmem rzeczywisty ruch, który znosi stan obecny” [MED., t. 3, s. 38]. Wydaje się, że odczytując pisma polityczne Abramowskiego właśnie przez pryzmat pojęcia *praktyki utopijnej* powracamy do tego sposobu rozumienia komunizmu: zarazem jako krytyki kapitalizmu i jako ruchu tworzącego nowe stosunki społeczne poza jego obrębem.

### **Kooperatywa, czyli jak przechytrzyć kapitał**

Szukając przestrzeni, w których potencjalnie możliwe byłoby praktykowanie tak pojętego komunizmu, Abramowski zwracał szczególną uwagę na powstające w odpowiedzi na codzienne potrzeby wolne stowarzyszenia robotnicze, a zwłaszcza dynamicznie rozwijający się wówczas w całej niemal Europie ruch spółdzielczy. To właśnie spółdzielczość stać się miała załączkiem i fundamentem postulowanej przez niego *republiki kooperatywnej*, czyli ładu społecznego ukonstytuowanego dzięki rozpowszechnieniu praktyk komunistycznych.

Przypomnijmy, że już Marks entuzjastycznie odnosił się do spółdzielczości — w znanym fragmencie *Inauguracyjnego Manifestu Międzynarodowego Stowarzyszenia Robotników* czytamy: „Trudno przecenić wartość tych doniosłych eksperymentów społecznych. Nie słowem, lecz czynem dowiodły one, że produkcja na wielką skalę, odpowiadająca wymogom współczesnej nauki, może się obywać bez klasy przedsiębiorców [...]; wykazały, że po to, aby produkować, narzędzia nie muszą być monopolizowane jako środki panowania nad

robotnikiem i wyzyskiwania go i że praca najemna, podobnie jak praca niewolnicza i praca pańszczyźniana, jest tylko przejściową i niższą formą, która musi ustąpić miejsca pracy zrzeszonej, wypełnianej chętnie, z umysłem świeżym i w pogodnym nastroju” [MED., t. 16, 12]. Jak widać, Marksa szczególnie interesowały kolektywne formy produkcji, dla Abramowskiego natomiast fundamentem przyszłej *republiki kooperatywnej* miała się stać spółdzielczość spożywców. Abramowski był przekonany, że atak na kapitał powinien być przeprowadzony nie w sferze produkcji, lecz właśnie sferze konsumpcji/reprodukcji, a więc tam gdzie warstwy ludowe posiadały, jego zdaniem, większą siłę przetargową.

Sukces ruchu spółdzielczego opierać się miał na... przechwyceniu i spożytkowaniu dla własnych celów logiki rządzącej kapitalizmem. Cechą nowoczesnego kapitalizmu przemysłowego jest bowiem — jak rozumował Abramowski — tendencja do koncentracji. W praktyce oznaczało to, że im większy i silniejszy jest dany podmiot gospodarczy, tym jego szanse w rywalizacji z konkurentami są większe. Modelowo rzecz ujmując, większa fabryka wypiera z rynku mniejszą produkującą podobny towar i przejmuje jej rynek zbytu, stając się tym samym jeszcze potężniejszą. Podobna tendencja możliwa jest również do zaobserwowania w sferze podziału — im większe i bogatsze przedsiębiorstwo handlowe, tym lepsze warunki uzyskuje u dostawców, mogąc tym samym pozwolić sobie na obniżenie cen detalicznych, co prowadzi znów do większych obrotów, a tym samym i powiększania zysku, który spożytkowany może zostać na dalszą ekspansję<sup>6</sup>.

Abramowski był przekonany, że na tej tendencji da się oprzeć równoczesny proces upowszechniania komunistycznych form współżycia i likwidacji kapitalizmu. Kooperatywy spożywcze, organizując konsumentów, mogą, jego zdaniem, dostarczać produktów tańszych i w lepszej jakości niż komercyjne sklepy, gwarantując sobie w ten sposób ciągły wzrost liczby członków i tym samym dalszą ekspansję. Ostatecznie, kooperatywy spółdzielcze miałyby osiągnąć pozycję quasi-monopolisty na rynku lokalnym. Dalej wywód

---

<sup>6</sup> Wizję rozwoju sieci kooperatyw i proces dokonującego się za ich sprawą, znoszenia kapitalizmu przedstawił w sposób najpełniejszy Abramowski w książce *Kooperatywa jako sprawa wyzwolenia ludu pracującego* [Zob. Abramowski 1924, 105–221].

Abramowskiego jest już łatwy do przewidzenia — rosnące w siły kooperatywy spożywcze zaczynają z czasem narzucać swoje warunki kapitalistycznym producentom, jednocześnie zakładając siostrzane spółdzielnie produkcyjne. Potęga zorganizowanego pod egidą kooperatyw spożywczych rynku jest tak duża, że krok po kroku następuje zniesienie kapitalizmu. Nie ginie on więc w ogniu proletariackiej rewolucji, lecz zwyczajnie bankrutuje, nie mogąc udźwignąć rynkowej rywalizacji z coraz potężniejszą spółdzielczością.

Równoległe do tego ekonomicznego procesu postępować miała również, wspomniana już, „rewolucja moralna”. Tworzenie demokratycznych, opartych na rzeczywistej partycypacji i kolektywnej współpracy kooperatyw miało kształtować, zdaniem Abramowskiego, nową, komunistyczną etykę. Tworzone dobrowolnie i oddolnie, na gruncie konkretnych potrzeb i interesów swych członków, stowarzyszenia stać się miały przestrzenią, w której dokonałaby się przemiana, o której mówią Hardt i Negri w cytacie, który stanowi motto niniejszego artykułu — człowiek miał odrzucić to, kim jest, aby odkryć, kim może się stać [Hardt, Negri 2012, 457].

### **Utopia konkretna: republika kooperatywna**

Szkicowany przez Abramowskiego obraz przyszłej *republiki kooperatywnej* to wizja spełnionej utopii, ukonstytuowanej na diametralnie różnych zasadach niż te, na których oparte jest istnienie współczesnego państwa. Po pierwsze, tworzące *republikę kooperatywną* stowarzyszenia to wspólnoty całkowicie dobrowolne i pozbawione terytorialnych granic. Przynależność do stowarzyszenia jest efektem swobodnej decyzji jednostki, ustać może w każdej chwili — mechanizm ten miał zabezpieczać przed odrodzeniem różnych form przymusu w ramach stowarzyszeń. W konsekwencji miała ulec zmianie również rola i znaczenie prawa. W nowoczesnym państwie prawo ma charakter powszechny, a jego stosowanie jest niezależne od woli jednostki; w *republice kooperatywnej* natomiast prawo utracić miało te cechy.

Prawo bez przymusu, łatwo zmienne i względne. Republika nie zna prawa narzuconego wbrew jakimś pojęciom. Prawo istnieje tu tylko dla tych, którzy je uznają dobrowolnie. Pozwala istnieć obok

siebie różnym tendencjom, celom i praktykom. Nie ma w sobie nic absolutnego, świętego; jest służą człowieka. Życie nad nim panuje, nie ono nad życiem [Abramowski, 1924, 256].

Prawo przestawało być czymś wyalienowanym, stworzonym przez człowieka, lecz jednocześnie panującym nad nim wbrew jego woli. Przekształcało się w zbiór ogólnych zasad, tworzących ramy dla aktywności jednostki, ustalanych w celach praktycznych i instrumentalnych, przyjmowanych dobrowolnie przez każdego z członków danej wspólnoty. W tym sensie stowarzyszeniowe prawo (a może raczej „prawo”) stawało się przeciwieństwem znanego z nowoczesnych państw zestawu abstrakcyjnych norm, dławiących rozwój ludzkiej indywidualności i z natury konserwatywnych.

*Republika kooperatywna* miała być również realizacją ideałów demokracji absolutnej. W klasycznym parlamentarystyce, opartym na mechanizmie przedstawicielstwa, Abramowski widział dyktaturę liczby, faktycznie legalizującej ucisk większości nad mniejszością. Stowarzyszeniowa utopia miała zaś otwierać drogę ku demokracji „prawdziwej”, opartej na bezpośrednim zaangażowaniu wszystkich członków w proces podejmowania decyzji i ich realizacji, nieograniczonym prawie osobistej inicjatywy i prostym mechanizmie unieważniania zdezaktualizowanych już zasad. Myślał więc Abramowski o demokracji uczestniczącej, opartej na bezpośrednim kontakcie członków wspólnoty, w założeniu całkowicie inkluzyjnej, nie opierającej się na wykluczeniu jakiegokolwiek mniejszości.

Ponadto *republika kooperatywna* swą formą różnić się miała radykalnie od wszystkich nowoczesnych państw. Choć jego wywody w tej materii były dość niejasne, wydaje się, że *republika kooperatywna* jako nie-państwo, wolna miała być od każdej spośród trzech cech składających się na klasyczną definicję państwa sformułowaną przez Geорга Jelinka, czyli określonego terytorium, zwierzchniej władzy oraz ludności przymusowo tej władzy poddanej. Opisywana przez niego *republika kooperatywna* posiadać miała rozproszoną i sieciową strukturę — prezentował ją jako splot tysięcy niezależnych stowarzyszeń odpowiadających na różne potrzeby swych członków. Forma ta była tyleż atrakcyjna — zabezpieczała wszak bowiem jednostkę przed jakąkolwiek formą przymusu — co trudna do wyobrażenia. Zdawał sobie chyba z tego sprawę również sam



Abramowski, skoro przewidywał, że obok *republiki kooperatywnej* istnieć będzie wciąż instytucja podobna do klasycznie rozumianego państwa, dysponująca jednak możliwie najmniejszym zakresem funkcji, prowadzących się głównie do zapewnienia bezpieczeństwa wewnętrznego i zewnętrznego, poddana na dodatek ciągłej presji rozwijających się stowarzyszeń, stojących na straży wolności jednostki [Abramowski 1985, 42].

Zamieszkujący *republikę kooperatywną* człowiek miał być samodzielny, rzutki, energiczny i wszechstronny, tak by mógł z powodzeniem zastąpić kapitalistę i państwową biurokrację w organizacji produkcji i życia społecznego. Znać miał zalety wspólnego działania i wzajemnej pomocy, a stosunki z innymi układać w myśl zasad przyjaźni i braterstwa. Uwolniony od demoralizującego wpływu kapitału i państwa, mieszkaniec kooperatywnej utopii będzie mógł, zdaniem Abramowskiego, swobodnie rozwijać wszystkie swoje uzdolnienia, nabędzie prawo do życia zgodnie ze swoimi upodobaniami i usposobieniem. Tylko w ten sposób bowiem — dowodził Abramowski — mogą kształtować się silne, twórcze indywidualności mieszkańców *republiki kooperatywnej*.

Omawiając kształt kooperatywnej utopii Abramowskiego, warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden charakterystyczny jej rys — brak heroizacji pracy i w ogóle oględne potraktowanie problematyki produkcji, znajdującej się przeciwieństwie do większości kształtujących się w ruchu robotniczym utopii. W przeciwieństwie do większości myślicieli lewicowych tych czasów Abramowski przemilcza w zasadzie kwestię uwolnienia — po zniesieniu kapitalizmu — produkcyjnych sił ludzkości i technologicznego postępu. Jest raczej apologetą czasu wolnego, dowodzi, że celem powinno być ograniczenie pracy utylitarnej do minimum i skupienie uwagi na samorozwoju członków wspólnoty, jakby idąc za intuicją obecną w (nieodkrytym jeszcze w jego czasach) *Fragmencie o maszynach z Grundrisse*, który stał się jednym z fundamentalnych tekstów dla całego nurtu marksizmu autonomistycznego [zob. Szadkowski 2014]. W tym sensie Abramowski wpisywał się też w mniejszościowy nurt w tradycji europejskiego ruchu robotniczego, który w pierwszym rzędzie kojarzyć można z Paulem Lafargue’em i jego żądaniem „prawa do lenistwa”. Wydaje się, że dla Abramowskiego produktywnie było samo *życie* — spontaniczna, nieskrępowana i dobrowolna kooperacja jednostek prowadzić miała,



jego zdaniem, do wszechstronnego zaspokajania materialnych potrzeb członków wspólnoty. Charakterystyczne zresztą, że nawet budowa *republiki kooperatywnej* zdaje się nie wiązać z żadną nadzwyczajną mobilizacją ludowych sił, której celem miałyby być osiągnięcie większej ekonomicznej efektywności niż ta osiągnięta przez gospodarkę kapitalistyczną. Likwidacja kapitalizmu dokonuje się bez większego wysiłku, niejako mimochodem podczas... codziennej konsumpcji. Być może Abramowski sugeruje w ten sposób, że dobrowolna i spontaniczna twórczość kooperujących ze sobą jednostek, realizowana w ramach takich instytucji opartych na zasadzie dobra wspólnego, jak oddolnie tworzone stowarzyszenia, jest nie tylko pożądana z etycznego punktu widzenia, lecz również potrafi być ekonomicznie bardziej wydajna, niż podporządkowana dogmatowi zysku aktywność gospodarcza podejmowana z inicjatywy kapitalisty (dobra prywatne) albo państwa (dobra publiczne) [Zob. Hardt, Negri 2012].

### **Komunizm codzienności czyli o potrzebie jedności utopii i praktyki**

Kooperatywną utopię Abramowskiego traktować można jako próbę skonkretyzowania komunistycznego projektu, ugruntowanego w założeniach teoretycznych sformułowanych jako reakcja na dostrzeżony przez niego kryzys dominującego wówczas nurtu polityki radykalnej, uosobianego przez potężne partie socjalistyczne Drugiej Międzynarodówki. Dziś próba ta słusznie wydawać może się dość naiwna. Abramowski nie dostrzegał, że poddana rynkowej presji spółdzielnia uczynić może robotnika jednocześnie „własnym kapitalistą”, uruchamiając mechanizm samowyzysku [Zob. Jossa 2005; Lebowitz 2006, 73–84]. Zdawał się również ignorować wyraźnie widoczne ryzyko narastania tendencji „reformistycznych” w ruchu kooperatyw, objawiających się w postępującej integracji z systemem i odłożeniem na daleką przyszłość realizacji postulatów zniesienia kapitalizmu. Wreszcie, idealizując obowiązującą wewnątrz kooperatyw demokrację, przemilczał problem możliwej biurokratyzacji i oligarchizacji, mogący prowadzić w konsekwencji do degeneracji całego ruchu spółdzielczego.

Nie oznacza to jednak, jak sądzę, że spółdzielcze pisma Abramowskiego można traktować tylko jako — interesujące głównie

dla historyka idei — świadectwo już przebrzmiałych sporów, czy zbiór praktycznych wskazówek dla, posiadającego raczej marginalne znaczenie, dzisiejszego ruchu spółdzielczego<sup>7</sup>. Wydaje się, że także próby ich odczytania jako, bardzo współcześnie brzmiącej i z gruntu liberalnej, pochwały społeczeństwa obywatelskiego zapoznają polityczny wymiar koncepcji *republiki kooperatywnej* [Np. Augustyniak 2006, 221–222].

Jak już wspominałem, teoretyczne dociekania Abramowskiego, których rezultatem była właśnie koncepcja *republiki kooperatywnej*, były reakcją na zaobserwowane przez niego słabości polityki realizowanej przez partie socjalistyczne. Bez wątpienia, jego diagnoza była mocno niepełna, a poszczególne składające się na nią elementy często nieuporządkowane i zaprezentowane w chaotyczny sposób. Niemniej jednak trudno oprzeć się wrażeniu, że dostrzeżone przez Abramowskiego załężki kryzysu dojrzewały przez kolejne dekady, w niemałym stopniu decydując o impasie, w jakim znajduje się od co najmniej trzydziestu lat zachodnia lewica. Dwa najbardziej wpływowe w XX stuleciu projekty emancypacyjne — jak dowodził zresztą nie bez racji Abramowski, posiadające niemało cech wspólnych — czyli socjaldemokracja oraz radziecka wersja komunizmu zdają się dziś już należeć do przeszłości. Ten pierwszy na naszych oczach rozsypuje się wraz ze swym największym dziełem — zachodnim państwem dobrobytu — nie mogąc udźwignąć wyzwań, jakie rzuca mu współczesny kapitalizm [Hardt, Negri 2012, 380–386], drugi zaś już dawno zszedł ze sceny dziejów i raczej brak chętnych do podjęcia działań na rzecz jego reanimacji. Czy wobec tego postawione przed ponad stu laty przez Abramowskiego pytanie o nowy projekt polityki radykalnej nie jest dziś również naszym pytaniem?

Poszukiwania odpowiedzi już się na dobre rozpoczęły. Z jednej strony obserwujemy od kilku lat zadziwiający wzrost zainteresowania ideą komunizmu — wciąż bardzo różnie definiowaną, ale coraz częściej odrzucającą wszystko to, co stanowiło teoretyczny rdzeń masowych dwudziestowiecznych ruchów socjalistycznych i komunistycznych. Przykład tego rosnącego zainteresowania stanowić może sukces, jaki

---

<sup>7</sup> Przede wszystkim taką rolę dla pism spółdzielczych Abramowskiego zdają się przewidywać wydawcy tomu „Kooperatywa” zawierającego jego teksty poświęcone tej problematyce [Zob. Abramowski 2010, 9, 15–20].

odniosły nowojorskie konferencje z cyklu *The Idea of Communism*, będące (pierwszym od bardzo dawna) forum konfrontacji bardzo szerokiego grona teoretyków odwołujących się do idei komunizmu [Np. Žižek, Douzinas 2010; Žižek 2013]. Warto wspomnieć również o projekcie abstrakcyjnego „komunizmu wydarzenia”, rozwijanym przez tak głośnych ostatnio i niezwykle płodnych autorów, jak Slavoj Žižek i Alain Badiou [Žižek 2011; Badiou 2010, zob. także Dean 2012] oraz o koncepcji komunizmu rozwijanej przez Michaela Hardta i Antonio Negriego (oraz innych myślicieli nurtu *post-operaismo*). Rozważania Abramowskiego zdają się być najbliższe — oczywiście o ile pamiętać będziemy o zupełnie innych okolicznościach historycznych ich powstania i mniejszej subtelności aparatu pojęciowego — właśnie współczesnym tekstom Hardta i Negriego. Podobieństwo to, na które kilkakrotnie już wskazano powyżej, nie jest, jak się wydaje, czymś przypadkowym. Zarówno bowiem Abramowski, jak i Hardt i Negri budują swoje projekty na próbie przekroczenia dychotomii własności prywatnej i dobra publicznego. Próbą przebiccia się poza dialektykę prywatne — publiczne, tworzącą ramy, w których poruszał się główny nurt dwudziestowiecznej lewicy, prowadzi zarówno Abramowskiego, jak i Hardta i Negriego ku idei dobra wspólnego, a tym samym też do namysłu nad możliwościami autonomii i ekonomii politycznej klasy robotniczej (definiowanej w szeroki sposób).

Do ponownej, politycznej, a nie historyczno-filozoficznej, lektury pism Abramowskiego skłaniać może również obserwacja praktyk stosowanych przez, budzące dziś największe nadzieje, ruchy protestu, których korzeni pewnie szukać należałoby w manifestacjach podczas szczytu WTO w Seattle (1999) [Negri 2008, 68–81], a których kulminację stanowił — jak na razie — rok 2011 z okupacjami Wall Street i Oakland, „arabską wiosną”, wielotysięcznymi manifestacjami w Madrycie itd. Charakterystyczne, że wszystkie te wystąpienia całkowicie zrywały z formami organizacji i artykulacji politycznej doskonalonymi przez cały XX wiek przez tradycyjne podmioty radykalnej polityki — partie socjalistyczne i komunistyczne czy związki zawodowe. Sieciowa i horyzontalna struktura tych ruchów, ich inkluzyjny i wspólnotowy charakter, maksymalne ograniczenie zasady przedstawicielstwa i dążenie do poszerzenia przestrzeni społecznej niepodporządkowanej kapitalistycznej logice [zob. Mason 2013] — wszystkie te elementy, choć często przedstawione w staroświecko dziś

brzmącym języku, wyraźnie obecne są również w spółdzielczych rozważaniach Abramowskiego.

Najbardziej inspirujący w rozważaniach Abramowskiego o komunizmie wydaje się moment, w którym podejmuje on próbę nie tylko krytyki, lecz również przekroczenia ograniczeń współczesnej mu myśli socjalistycznej. Dokonuje tego poprzez — jak wcześniej zostało to określone — *praktykę utopijną*:

Wymarzony świat sprawiedliwości społecznej, świat braterstwa i wspólności, nie chowa się w mrokach przyszłości dalekiej, ale jest między nami, do wzięcia, do stworzenia w każdej wsi, w każdej osadzie fabrycznej, w każdym mieście. Kooperatyści wiedzą o tym, i dlatego skromne, małe, bez rozgłosu powstające instytucje spółdzielcze – robotnicze, włościańskie czy inne – cenią więcej niż głośnie hasła walk mających się odbyć w przyszłości.  
[Abramowski, 1924 210–211]

Nie potrzeba tutaj żadnej historiozofii, polityczna mobilizacja nie następuje w imię przyszłego celu (mechanizm nazbyt często wykorzystywany przez przywódców socjaldemokratycznych i komunistycznych), pojawia się za to nadzieja ucieczki z teoretycznej pułapki, w której w XX wieku znalazły się obydwie nurty masowego ruchu robotniczego. Przyjęcie linearnej i progresywnej koncepcji czasu i wmontowanie w nią wizji komunistycznej utopii pozwalało, z jednej strony, wyjaśniać wszelkie własne poczynania jako przybliżające do stworzenia nowego społeczeństwa („krok na drodze do socjalizmu/komunizmu”), z drugiej zaś w faktyczny sposób wyrugować utopijny horyzont z praktyki politycznej. W tej sytuacji komunizm — niczym linia horyzontu — oddalał się zawsze dokładnie o tyle, o ile się do niego (pozornie) zbliżano.

Abramowski proponuje natomiast coś, co moglibyśmy nazwać — sięgając po sformułowanie użyte przez Mateusza Janika do opisu projektu teoretycznego Hardta i Negriego [Janik 2011, 37] — „ontologizacją polityki”. Komunistycznej perspektywy, zdaniem autorów *Imperium*, a Abramowski zajmuje podobne do nich stanowisko, poszukiwać należy na planie immanencji, odrzucając tradycję dialektyczną, wszelki progresywizm i myśl o tym, że proces historyczny interpretować należy w odniesieniu do zewnętrznych względem niego praw czy zasad. Przyjęcie takiej perspektywy decyduje

o tym, że — zdaniem Abramowskiego — kapitalizm powinien zostać zanegowany na poziomie konkretnych praktyk społecznych, swoistych „mikrorewolucji” (nie „mikroreform”), nie zaś w wyniku apokaliptycznego, zawsze odkładanego na przyszłość starcia klas (wymagającego ze swej natury długotrwałego budowania organizacji, dyscypliny i zinstytucjonalizowanego przywództwa). Kształtująca się na bazie tego „komunizmu codzienności” wspólnota polityczna — jak chce Abramowski — ma szansę zachować demokratyczny charakter, nie wymaga rezygnacji z indywidualizmu [Abramowski 1985, 3–4] i stymuluje kreatywność tworzących ją członków.

Właśnie ten szczery demokratyzm, otwartość i nieapodyktyczność sprawia, że styl myślenia o komunizmie zaproponowany przez Abramowskiego może być dziś atrakcyjny, a jego teksty zachowują — mimo pełnego emfazy języka — dużą świeżość. Zrozumiałe, że jego marzenie o człowieku wolnym, świadomie i suwerennie tworzącym swe życie w ramach demokratycznej i szczęśliwej wspólnoty dla wielu czytelników jawić się może jako nieziszczalna utopia (w potocznym sensie). Lecz właśnie utopia, jak słusznie przypomina nam Ernst Bloch [zob. Bloch 1982, 52–55], jest warunkiem jakiegokolwiek polityki niosącej ze sobą zmianę społecznego porządku, a więc również — czy też raczej przede wszystkim — polityki radykalnej. Zdawał sobie z tego sprawę również Abramowski, podejmując polemikę z socjalistami właśnie w imię przywrócenia jedności utopii i praktyki/polityki:

ten oczekiwany świat jest między nami i jest do wzięcia; [...] możemy zacząć go budować dziś, zaraz, budować od samych podstaw życia ludzkiego i od najgłębszych pierwiastków dusz ludzkich. To już nie jest hasło tylko, nie zasady, nie słowa, ale czyny, czyny, które ideałom naszym dają ciało i krew, które ściągają je na ziemię i żyć im każą. [Abramowski, 1924, 106]

Te słowa to wezwanie, współbrzmiące ze słowami Negriego o tym, że dzisiaj być komunistą oznacza żyć jak komunista; żyć tak, jakby komunizm *już* istniał. Gdy załamuje się progresywizm tradycyjnej lewicy, a równocześnie kapitalizm pogrążony jest w głębokim kryzysie, wezwanie Abramowskiego sprzed ponad stu lat jest świeższe i bardziej aktualne, niż mogło się dotychczas wydawać.

## BIBLIOGRAFIA

- Abramowski, E., 1965, *Filozofia społeczna. Wybór pism*, Warszawa: PWN.
- Abramowski, E., 1985, *Idee społeczne kooperatywności*, Warszawa: Kolegium Otryckie.
- Abramowski, E., 2010, *Kooperatywa. Polskie korzenie przedsiębiorczości społecznej*, wybór i opracowanie R. Okraska, Łódź: „Obywatel”.
- Abramowski, E., 1924, *Pisma*, oprac. K. Krzeczkowski, t. 1, Warszawa: Związek Polskich Stowarzyszeń Spółdzielczych.
- Augustyniak, M., 2006, *Myśl społeczno-filozoficzna Edwarda Abramowskiego*, Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.
- Bebel, A., 1907, *Kobieta i socjalizm*, Kraków: Drukarnia Narodowa.
- Bednarek, J., 2013, *Polityka poza formą. Ontologiczne uwarunkowania poststrukturalistycznej filozofii polityki*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Berman, S., 1998, *The Social Democratic Moment: Ideas and Politics in the Making of Interwar Europe*, Cambridge: Harvard University Press.
- Berman, S., 2006, *The Primacy of Politics: Social Democracy and the Making of Europe's Twentieth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloch, E., 1982, *Rzeczywistość antycypowana, czyli jak przebiega i co osiąga myślenie utopijne*, tłum. A. Czajka, „Studia Filozoficzne”, nr 7–8.
- Cleaver H., 2011, *Polityczne czytanie Kapitału*, Poznań: Bractwo „Trojka”.
- Dean, J., 2012, *The Communist Horizon*, New York/London: Verso.
- Dziedzic, A., 2010, *Antropologia filozoficzna Edwarda Abramowskiego*, Wrocław: Uniwersytet Wrocławski.
- Giełżyński, W., 1986, *Edward Abramowski — zwiastun „Solidarności”*, Londyn: Polonia.
- Hardt M., Negri, A., 2012, *Rzecz-pospolita. Poza własność prywatną i dobro publiczne*, przeł. „Praktyka Teoretyczna”, Kraków: Ha!art.
- I.Wir. [?], 1933, *O socjalizację życia codziennego*, „Nowy Głos Przemyski”, nr 35, s. 2.

- Janik, M., 2011, *Alternowoczesność: genealogie komunizmu w trylogii Hardta i Negriego*, „Praktyka Teoretyczna”, nr 4.
- Jossa, B., 2005, *Marx, Marxism and the cooperative movement*, „Cambridge Journal of Economics”, vol. 29.
- Kautsky, K., 1907, *Zasady socjalizmu*, Warszawa: Biblioteka Naukowa.
- Lange, O., 1928, *Socjologia i idee społeczne Edwarda Abramowskiego*, Kraków: Krakowska Spółka Wydawnicza.
- Lebowitz, M., 2006, *Build it now! Socialism for the Twenty-First Century*, New York: Monthly Review Press.
- Luksemburg, R., 2012, *Teoria i praktyka*, przeł. M. Karolak i in., „Praktyka Teoretyczna”, nr 6.
- Mencwel, A., 2009, *Etos lewicy. Esej o narodzinach kulturalizmu polskiego*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Negri, A., 2008, *Goodbye Mr Socialism*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa: WAB.
- Perl, F., 1907, *Komunizm w pierwotnym chrześcijaństwie*, Warszawa: Biblioteka Ludowa.
- Schorske, C. E., 1955, *German Social Democracy. The Development of the Great Schism*, Cambridge: Harvard University Press.
- Steger, M. B., 1997, *The Quest for Evolutionary Socialism. Eduard Bernstein and Social Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Szadkowski, K., 2013, *Rozsadzić podstawy kapitalistycznej produkcji. Miejsce i znaczenie „Fragmentu o maszynach” w teorii post-operaistycznej*, „Praktyka Teoretyczna”, nr 9.
- Śliwa, M., 2004, „*Wszystko dla wszystkich*”. *Polscy socjaliści wobec kwestii własności*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, t. 56.
- Walter, F., 2013, *SPD. Z historii niemieckiej socjaldemokracji*, tłum. M. Sutowski, Warszawa: Scholar.



## **ABSTRACT**

### **PRACTISING THE UTOPIA. EDWARD ABRAMOWSKI AND THE RETURNING SPECTRE OF COMMUNISM**

The article discusses the idea of the communism comprised in the works of Polish radical thinker, Edward Abramowski (1868–1918). The Abramowski's works are examined in a strictly political manner. The article argues, that Abramowski's concept of the communism was created in the opposition to orthodoxical marxism, dominant in European workers movement that time. Abramowski was a determined critic of separating the „theory” and „practice” in workers movement program. The article proposes term „utopian practice” to analyse Abramowski's concept of the political activity and his way of thinking about class struggle and abolition of the capitalism, which – according to Abramowski – should be replaced by the „Cooperative Republic” (*Republika Kooperatywna*) – pre-communist utopia based on workers free associations. The article points out similarity (based on the concept of the „onologisation of the politics”) between Abramowski's concept of „everyday communism” and theories of Michael Hardt and Antonio Negri.



**MARCIN M. BOGUSŁAWSKI**  
UNIwersytet Łódzki

## **PO CO GEJOWI NORMY?\***

Zdaję sobie sprawę, że pytanie tytułowe wydaje się absurdalne. Do postawienia go skłoniły mnie dwa wydarzenia.

Po pierwsze, wypowiedź mojej znajomej, która mimo bezsprzecznej otwartości i afirmatywnego podejścia do różnic, wyznała: „nie przepadam za środowiskiem gejów, właśnie dlatego, że wydają się pozbawieni norm i zasad. Nie lubię tego braku u nikogo, bez względu na orientację. Geje jako grupa wydają mi się szczególnie mało zainteresowani sumieniem i normami, najważniejszy jest seks. Może mam zły obraz gejów?”.

Po drugie, dużo do myślenia dał mi wywołany w Polsce konflikt związany z *gender studies*. Środowiska, które powołały do istnienia „ideologię *gender*” czy tzw. *genderyzm*, budują swoją narrację wokół opozycji tego, co normalne (podlegające normom) i tego, co pozbawione norm, nienormalne oraz antynormatywne.

W konsekwencji zacząłem się poważnie zastanawiać, na ile obecny w Polsce dyskurs mniejszościowy daje pożywkę takim stwierdzeniom? Na ile utrwała opozycję między normatywnością i nienormatywnością? A w końcu — czy, ze względu na używany język, nie znalazł się w ślepej uliczce?

Pisząc o „polskim dyskursie mniejszościowym”, mam na myśli **społeczną teorię *queer***, rozwijaną zasadniczo przez **Jacka**

---

\* Dziękuję prof. Barbarze Tuchańskiej, prof. Aldonie Pobjewskiej i dr. Tomaszowi Sieczkowskiemu za owocną dyskusję, która pomogła mi udoskonalić tekst. Dziękuję także Marcinowi Leszczyńskiemu za wszystkie rozmowy dotyczące norm w ogóle, a norm prawnych w szczególności. Bez nich moje poglądy na sprawy dyskutowane w tym tekście byłyby inne.

**Kochanowskiego**<sup>1</sup>. Wskazanie to wydaje mi się oczywiste, a przynajmniej mało kontrowersyjne. Podzielam przekonanie Kochanowskiego, że nie da się budować perspektyw mniejszościowych inaczej, niż wiążąc dyskurs z indywidualnym doświadczeniem. Jako homoseksualista doceniam fakt, że badania Kochanowskiego skoncentrowane są właśnie na gejach i ich sytuacji, że wyrastają z osobistego doświadczenia autora (nie są zatem czczym teoretyzowaniem, oderwanym od doświadczenia życiowego), a także, że są ważnym punktem odniesienia dla polskich gejų dokonujących refleksji nad swoją tożsamością. Moim zdaniem, trudno przecenić ich znaczenie, zarówno ściśle teoretyczne, jak i społeczno-emancypacyjne. Jest tak przynajmniej w moim przypadku. Prace Kochanowskiego towarzyszyły mi w procesie samoakceptacji i „wyjścia z szafy”, uczyły dystansu wobec stereotypowych ról społecznych czy afirmacji własnych potrzeb.

Wybór koncepcji Kochanowskiego jako punktu odniesienia mojego wywodu wydaje mi się ważny z jeszcze jednego powodu. Mianowicie tzw. kampania „antygenderowa” wymierzona jest (między innymi) przeciw **Judith Butler**. Paradoks polega na tym, że trudno uznać Butler za matkę-założycielkę *gender studies*, za to z całą pewnością dała ona impuls tym badaczkom i badaczom, którzy powołali do życia społeczną teorię *queer*. Podstawowe wyróżniki *queeru*, a więc przekonanie, że (a) stanowi on próbę integracji różnych dyskursów mniejszościowych („polilog” odmieńców), że (b) jest genealogią i krytyką **heteronormy**<sup>2</sup> jako źródła kultury oraz że (c)

---

<sup>1</sup> Skupiam się przy tym na dwóch jego pracach: *Fantazmat zróżNICowany* oraz *Czy gej jest mężczyzną?* [Kochanowski 2004, Kochanowski 2004a]. Odnoszą się one bowiem wprost do problematyki podejmowanej w moim artykule. Zresztą kolejne prace, w tym rozprawa habilitacyjna *Spektakl i wiedza. Perspektywa społecznej teorii queer*, nie przynoszą ze sobą jakichś istotnych korekt czy zmian podejścia do poruszanej tematyki [por. Kochanowski 2009; zob. także dyskusję nad tą książką w *Societas/Communitas* nr 1(11)/2011].

<sup>2</sup>Heteronorma to normatywne źródło społeczeństw, w których przeciwstawia się sobie męskość i kobiecość, dokonując (a) starannego odróżnienia od siebie płci, (b) ich hierarchizacji, a także (c) wskazując na heteroseksualność jako jedyną prawidłową orientację seksualną. Por. definicję heteronormy w *Słowniku pojęć Sieci równości. Portalu o tolerancji i równym traktowaniu* (<http://www.siecirownosci.gov.pl/sloownik-pojec/art.47.heteronorma.html>, dostęp 15 marca 2014 r.).

promuje perspektywę performatywnego ustanawiania płci, zaczerpnięte zostały z najsłynniejszej książki Butler — *Gender Trouble* (1990 r.).

Moje rozważania mają charakter „lokalny”, to znaczy wypowiadam się w tym tekście we własnym imieniu, jako „pojedynczy gej”. Odwołuję się zatem do mojego doświadczenia i ani nie roszczę sobie pretensji do ogólnej ważności moich tez, ani nie uważam, że prezentuję zapatrywania jakieś grupy ludzi. Żywię jednak nadzieję, że przedstawione niżej poglądy są reprezentatywne nie tylko dla mnie.

### (Hetero)normy i (hetero)normatywność w perspektywie *queer*

Jak sądzę, na postawione w tytule pytanie teoretyk *queer* odpowiedziałaby, że normy są dla geja **zbędnym balastem** czy **szaleństwem przemocy** [por. Kochanowski 2006, 49; Kochanowski 2004, 37]. Wiąże się to z przekonaniem, że nie istnieje żadna „tożsamość homoseksualna” (czy „styl homoseksualny”) **sama w sobie**. Tożsamość geja jest raczej **produktem kultury** zogniskowanej wokół **heteronormy** i powinna być traktowana jako „**heteronormatywny fantazmat**”. Za wytworzeniem tego fantazmatu stoją **procesy kulturowe**, które opisuje się jako „praktyki karceralne” czy dyscyplinujące, a więc takie, które ustanawiają, podtrzymują, uzasadniają i wymuszają heteronormę [Kochanowski 2004, 20]. Z punktu widzenia *queeru* najważniejszymi procesami normalizującymi są **praktyka naukowa** i **dyskurs religijny** (w przypadku Polski głównie katolicki). A to dlatego, że dokonują one naturalizacji<sup>3</sup>, obiektywizacji, uniwersalizacji i absolutyzacji własnych twierdzeń,

---

<sup>3</sup> Naturalizm — metodologiczny i ontologiczny — jest nieodłączną częścią Zachodniego projektu naukowego. W przypadku dyskursów religijnych „naturalizacja” polega na wykładaniu tez teologicznych, a więc takich, które przyjmowane są jako element systemu prawd religijnych i nie podlegają racjonalnej weryfikacji, jako tez biologicznych czy — szerzej — naukowych. Przykładem mogą tu być takie konstrukcje, jak prawo naturalne, powiązanie genetyki z twierdzeniami dotyczącymi istnienia duszy *etc.* „Świecką”, biologizującą wykładnię prawd teologicznych nazwałem na swój użytek **biometafizyką**, nawiązując, w oczywisty sposób, do Foucaultowskiej koncepcji biopolityki i biowładzy (por. <http://marcinboguslawski.blogspot.com/2013/04/przeciw-biometafizyce-raz-jeszcze-o.html>, dostęp 15 marca 2014 r.).

wpisując się we wszechobecne „*relacje władzy*”, przez które rozumie się **sposoby wytwarzania norm kulturowych** i mechanizmy **normalizacji**, czyli narzucania tych norm poszczególnym jednostkom [Kochanowski 2004, 21].

W ramach społecznej teorii *queer* kulturę rozumie się jako „zorganizowaną formę przemocy”, „starannie ukrytej i zamaskowanej”. Przemoc kultury jest ukryta i zamaskowana, dlatego że działa „w rozproszeniu”. Oznacza to, że władza i związana z nią przemoc przejawiają się nie na poziomie jakichś skryzalizowanych centrów czy instytucji, ale właśnie na poziomie wszędobylskiego działania norm. Działanie norm z kolei możliwe jest dlatego, że są one **podstawowym wymiarem wszelkich relacji i interakcji**, umożliwiając swobodny obieg (cyrkulację) władzy i fundując struktury przemocy.

Teoretycy *queer* określają normy jako „dominujący w danej kulturze i społecznie, instytucjonalnie usankcjonowany wzorzec postępowania, myślenia, odczuwania, odnoszący się do wszystkich aspektów życia” (Kochanowski 2004, s. 28). Zadaniem tak rozumianych norm jest **podtrzymywanie heteroseksualnego (resp. patriarchalnego czy fallocentrycznego) modelu kultury**, w tym także porządku społecznego, który z tym modelem się zgadza [Kochanowski 2004, 29]. Dokonuje się to poprzez „uniformizowanie jednostek”, a więc taki proces socjalizacji, w którym — poprzez głęboką, ale zawsze niepełną internalizację heteronormy — jednostki zaczynają **podobnie myśleć, zachowywać się i czuć**. Proces ten jest procesem wytwarzania „ja”, który — za Foucaultem — teoretycy *queer* nazywają ujarzmieniem. W ich optyce „ja” powstaje w wyniku oplatania jednostki siecią norm-zakazów, norm-nawyków czy norm-reguł postępowania. Przestrzegania tych norm pilnują wyróżnione w społeczeństwie instytucje eksperckie, by wymienić lekarzy, sędziów, wychowawców czy kler. Ich zadaniem jest nie tylko ocena i ewentualna terapia konkretnych jednostek, ale także umacnianie normy poprzez kontrastowanie jej ze sferą dewiacji i odstępstwa, pokazywaną jako źródło **chaosu, niebezpieczeństwa, zagrożenia** [Kochanowski 2004, 29]. Instytucje eksperckie wykorzystują zatem **strach** jako jeden z podstawowych instrumentów normalizacji, czego efektem jest trwałe poczucie zagrożenia płynące z konfrontacji społeczeństwa ze

wszystkim, co wobec niego inne. Opisaną powyżej sytuację można podsumować, odwołując się do lapidarnego sformułowania Michela Foucaulta: „dusza jest więzieniem ciała”. Przez duszę rozumieć przy tym należy zinternalizowane przez jednostkę normy, które „wiążą ciało” wymuszając na nas pożądane sposoby zachowania, ubierania się, współżycia czy myślenia [Kochanowski 2004, 30].

Tożsamość homoseksualną, jako fantazmat kreowany przez działanie (hetero)normy, nazywa Kochanowski **tożsamością normatywną**. Jego zdaniem, tożsamość geja posiada zawsze charakter **polityczny** i **etyczny**, będąc wyrazem normalizacyjnej przemocy władzy, której należy się przeciwstawić. Forma walki z przemocą normalizacji nie jest jednak dowolna. Zdaniem Kochanowskiego, opór przeciw narzuconej przemocą heteronormie musi mieć zarazem postać **oporu indywidualnego** i musi być dokonywany z wnętrza relacji władzy [Kochanowski 2004, 48]. Musi być oporem indywidualnym, gdyż wszelka walka w imię „gejowskiej uniwersalności” oznaczałaby jedynie chęć zastąpienia inkryminowanego systemu norm przez inny system, traktowany jako lepszy. Odwołanie do „uniwersalności” wiązałoby się także ze wskazaniem pozytywnego modelu gejowskiej tożsamości, co — według Kochanowskiego — oznaczałoby afirmację fantazmatu generowanego przez heteronormę. Mówić w skrócie, „wszelkie projekty ogólne naznaczone są duchem tego, co chce się zaniegować i odrzucić”, a przez to nie mogą być wykorzystywane w emancypacyjnej walce z heteronormą [por. Kochanowski 2004, 52]. Jedyne zatem, co można robić, to destabilizacja funkcjonujących norm, w tym sensie opór dokonywany być musi właśnie „z wnętrza” relacji władzy.

Na czym dokładnie ma on polegać? Kochanowski rekomenduje przyjęcie **postawy eksperymentatora**, który dokonuje dekonstrukcji norm **poprzez ponawiane akty ich transgresji** [Kochanowski 2004, 54]. Efektem tych działań jest **tożsamość nienormatywna**, budowana ciągle na nowo i będąca pożądanym sposobem artykułowania indywidualnej podmiotowości.

Praktykę oporu jako transgresji opisuje dość szczegółowo w tekście *Czy gej jest mężczyzną?*. Przytaczam ten fragment *in extenso*:

nie można wypowiedzieć tego, co zmienne, niespójne, otwarte, migotliwe, nie można wypowiedzieć tego, co pojawia się i znika, jednocześnie jest i nie jest, pojawia się to tu, to tam, raz takie, a raz zupełnie inne. Oto, czego nam potrzeba: nieustannego ruchu ku kobiecej nieobecności, ruchu polegającego na niestrudzonym wynajdywaniu coraz to nowych form bycia, kształtowania swojego pragnienia, sposobu bycia, stylu życia. Płeć gejów to taki właśnie ruch: strategiczny ruch ku kobiecości jako temu, co nieobecne, co pozakulturowe, co pozasymboliczne. Nie-normalność seksualna jest szansą, premią na starcie: samo homoseksualne pożądanie jest już ruchem od tego, co męskie (pożądanie kobiety przez mężczyznę) ku temu, co kobiece (pożądanie mężczyzny). To strategiczne opowiedzenie się po stronie przegranych, zdominowanych, znajdujących się na straconych pozycjach po to, by wraz z nimi podjąć trud budowy sprawiedliwości. Ten ruch ku kobiecości musi być jednak nieustannie ponawiany, podejmowany na nowo, w coraz to różnych punktach ciała, doświadczenia, egzystencji. To nie tyle i nie tylko uparte i subwersywne zaprzeczanie własnej męskości — gdyby było konsekwentne, mogłoby zostać opisane, a zatem ujęte w ramy nowej normy i podległe ponownie kłęczu przemocy — lecz także niestrudzone wynajdowanie własnej kobiecości, gejomskiej kobiecości jako egzystencji poza kulturą męską, heteronormatywnej przemocy. Nie oznacza to jednak: tworzenie „trzeciej płci”, tworzenie nowej kategorii. Chodzi nie o tę kobiecość, która jest i która w jakikolwiek sposób może być: kobiecość uległą i podległą męskiemu posiadaniu. Chodzi o tę kobiecość, która nie jest, która jest nie-byciem, wykroczeniem poza męskie bycie, poza męską obecność, poza męską kulturę. Chodzi o kobiecość: kobiecość przekreśloną, czyli nie tę kulturową, normatywnie utrwaloną, ale o kobiecość pozanormatywną, niewyraźną, niewypowiadalną, będącą czystym sprzeciwem wobec płciowego normatywu. Geje powinni się nauczyć nie być po kobiecemu, opowiedzieć się przeciw dominującej męskości, stanąć po stronie upokorzonej kobiecości i kreować kobiecość jako permanentną praktykę kulturowego oporu, wymykającą się jakimkolwiek wypowiedzeniu i opisaniu [Kochanowski 2004a, bns, por. Kochanowski 2011, 180–1].

Zgadzam się z wieloma rozpoznaniem dokonanyymi w ramach *queeru*. Sądzę jednak, że proponowany przez Kochanowskiego sposób opisu kultury jest w dzisiejszej sytuacji zwyczajnie niedobry. Z perspektywy czasu widać bowiem, czego teoretykom *queer* nie udało się osiągnąć. Moim zdaniem nie udało się im wyjść poza „logikę



heteronormy”, przez co — wbrew wyrażanym intencjom — nie udało się im również przekroczyć perspektywy seksualnego patrzenia na ludzką tożsamość. Na czym opieram to przekonanie?

Po pierwsze, moje zastrzeżenie budzi koncepcja oporu jako **transgresji**. Pojęcie transgresji pojawiło się we współczesnej humanistyce za sprawą Georgesa Bataille’a<sup>4</sup> i teoretyków kojarzonych z poststrukturalizmem [por. Pieniążek 2009]. Zgodnie z intencjami Kochanowskiego oznacza ono naruszanie i przekraczanie norm społecznych, może być zatem uznane za formę gry z władzą powadzoną z jej wnętrza. Pamiętać jednak należy, że, wbrew intencjom Kochanowskiego (?), celem działań transgresyjnych nie jest zniesienie norm, ale ich potwierdzenie oraz utrwalenie. „Gdyby zasady były zniesione — pisze Aleksandra Koś — zniesiony zostałby również sam sens ich przekraczania. Człowiek *przekracza* granice i *łamie* zasady, ale je jednocześnie *utrwała* (mając świadomość, że czyn, który popełnia, jest zakazany i trwożąc się przekraczaniem), bowiem przy braku granic i zasad samo pojęcie transgresji straciłoby sens. Transgresja zniknęłaby, a aktywności, które podejmujemy wbrew zakazom, straciłyby swój urok”. Dlatego transgresję postrzegać należy jako suplement zakazu, a nie jego przekroczenie [por. Koś]. A wolność człowieka, jak zgrabnie ujął rzecz Krzysztof Matuszewski, pokazywać trzeba jako całość złożoną z norm i praktyk transgresji [por. Matuszewski 1998, 24; Koś, bns]. Proponowana przez Kochanowskiego strategia oporu jest raczej praktyką nie do końca zobowiązującej zabawy, karnawałowego naruszenia ustalonego porządku, bulwersującego występu *drag queens* i *drag kings*. By działać, musi afirmować logikę heteronormy, poza którą w żaden trwały sposób nie może wykroczyć.

---

<sup>4</sup> Do Bataille’a odwołuje się zresztą sam Kochanowski. W tekście *Mikrofizyka władzy i mikrofizyka oporu w ujęciu społecznej teorii queer* pisze wprost o transgresji, jako ekscywie erotycznym pozwalającym wykroczyć poza „ciało osaczone normą”, a więc poza wytwarzane przez heteronormę „ciało społeczne”. To wskazanie na Bataille’a nie tylko uprawomocnia moje uwagi krytyczne, ale pokazuje także, że — wbrew deklaracjom Kochanowskiego — *queer* pozostaje w obrębie myślenia uznającego erotyzm i seksualność za źródło tożsamości człowieka i źródło kultury [por. Kochanowski 2011, 176–7].

Po drugie, z nieufnością podchodzę do tych elementów języka *queeru*, które reprodukują logikę binarnych opozycji. Utożsamienie inności z kobiecością i wpisanie kobiecości w gejowską grę o wolność czy przeciwstawienie tożsamości normatywnej figurze tożsamości nienormatywnej wpisują, w moim odczuciu, dyskurs Kochanowskiego w logikę opozycji heteronorma-fantazmat. Mój sprzeciw budzi także termin „tożsamość nienormatywna”. Nie mogę zgodzić się na to, by geja kojarzono z całkowitym brakiem norm czy nawet z byciem zaprzeczeniem norm. Posiada to bowiem zbyt poważne konsekwencje, z których wskażę trzy. *Primo*, efektem takiego postawienia sprawy jest rozpowszechnione przekonanie o tym, że mniejszości seksualne są nieetyczne. *Secundo*, utrwała rozumienie norm **wyłącznie jako ekspresji heteronormy**, przez co petryfikuje się przekonanie, które teoretycy *queer* chcieli zakwestionować, że dominującym elementem tożsamości ludzkiej jest seksualność. *Tertio*, uniemożliwia się sensowną debatę na temat przekształcenia funkcjonujących norm, w tym przepisów prawnych.

Z jednej strony poważnym problemem wydaje mi się przekonanie, że heteronorma jest źródłem kultury i kulturowej normalizacji. Oznacza to przecież, że do heteronormy sprowadzić można wszelkie reguły współżycia społecznego, jak zakaz zabijania czy zakaz kradzieży. Jeśli cały system przekonań normatywno-dyrektywalnych, by użyć języka Jerzego Kmity, wyprowadzimy z jednej, fundamentalnej heteronormy, odbierzemy sobie szansę działań, których celem będzie przekształcenie czy korekta części z nich. Opór wywołuje bowiem sama heteronorma, z wszelkimi jej przejawami i konsekwencjami. A zatem, wbrew deklaracjom Kochanowskiego, mniejszości, o ile będą chciały trwale poprawić swój los, staną przed koniecznością walki o to, by jeden system normatywny zastąpić innym, z ich punktu widzenia lepszym. Godząc się na takie postawienie sprawy, rację mają Ci wszyscy, którzy — dla przykładu — propozycję legalizacji związków partnerskich odbierają jako próbę demontażu czy destrukcji istniejącego porządku.

Z drugiej strony postawić oczywiście możemy na eksperyment i transgresję. Ale, jak pisałem wyżej, i to nie pozwoli nam na jakiegokolwiek przekształcenie norm, które mogłoby trwale poszerzyć obywatelskie prawa i wolności. Pozostanie nam zabawa, naruszanie

porządku, bulwersowanie, a więc zbiór działań, które co najwyżej mogą przynieść ze sobą przeżycie przyjemności czy satysfakcji.

Po trzecie, żywię obawy, że teoretykom *queer* nie udało się wykroczyć poza dyskurs emancypacji, wyzwolenia. Uznanie heteronormy za *arche* kultury, tropienie jej przejawów we wszelkich relacjach i interakcjach, w które wchodzimy, wskazywanie na to, że nasza tożsamość jest opresyjną konstrukcją kulturową, powodują, że wszelkie normy regulujące nasze życie jawią się jako **narzędzia opresji**. Wezwanie do tego, byśmy wykroczyli ku „kobiecości, która nie jest, która jest nie-byciem”, ku temu, co „pozanormatywne, niewyraźne, niewypowiadalne” [Kochanowski 2004a, bns] jest wezwaniem do walki o wyzwolenie. Jego stawką jest owa niewypowiadana inność kobiecości, którą trudno potraktować inaczej niż jako źródłową prawdę o nas samych. Co ciekawe, *queer* przypomina w tym punkcie teologię negatywną — poprzez negację wskazuje źródłową istotę bycia gejem, ku której powinniśmy się emancypować.

### Co w zamian?

Moim zdaniem stoimy dziś przed koniecznością innego, zdecydowanie bardziej afirmatywnego podejścia do norm i normalizacji. Oczywiście, nie należy porzucać analiz heteronormy i jej kulturowych przejawów. Sądzę jednak, że heteronormę potraktować trzeba nie jako *arche* kultury, ale jako jeden z elementów systemu norm kulturowych i jako jedno ze źródeł różnorodnych procesów normalizacji. Jestem ponadto przekonany, w czym zgadzam się z Foucaultem, że namysł nad normami powinien być elementem szerszej refleksji nad praktykami wolności i tzw. technikami siebie.

Zgadzam się z Georges'em Canhuilhemem, że **normatywność** jest konstytutywną cechą każdej postaci życia. Przez życie — także zgodnie z poglądami Canguilhema — rozumiem (a) radykalną skończoność wszelkiego bytu, (b) konieczne dla bytów zaangażowanie w środowisko czy świat oraz (c) kreatywną i afirmatywną siłę ustanawiania wartości [por. Pieniążek 2000, 75; Bogusławski 2008, 217]. Normatywność rozpatrywana w kontekście tak rozumianego

życia jest umiejętnością „elastycznego reagowania przez organizm na bodźce płynące ze środowiska”, „zdolnością do podejmowania generowanych przez zewnętrzne problemów”, w końcu także umiejętnością przewycięzania sytuacji kryzysowych [Bogusławski 2008, 17]. W preferowanej przeze mnie optyce normatywność człowieka polega zatem na możliwości wchodzenia w różnorodne relacje, tak by odbywało się to bez straty dla niego. Oznacza zatem taki stan, w którym człowiek nie boi się wyzwań, jest zdolny do wchodzenia w sytuacje problematyczne i ryzykowne, w końcu potrafi swobodnie dysponować swoimi możliwościami — kumuluje je bądź trwoni, nie bojąc się, że zagrozi to jego życiu czy integralności. Ujmując rzecz jak najkrócej, normatywność to zdolność odkrywania **na własną rękę** najlepszych sposobów reagowania na napotykaną sytuację, w tym zwłaszcza na stawiającą człowiekowi opór sytuację negatywną [zob. Canguilhem 2000, 164].

Pojęcie norm łączy się, ale nie pokrywa z tak rozumianą normatywnością. Normy rozumiane są bowiem jako zespół konkretnych reguł wprowadzających porządek i względną przewidywalność do świata człowieka, w tym zwłaszcza co do sposobów reagowania ludzi na napotykaną sytuację czy bodźce. O ile rzeczywistość, w której żyjemy, jest zmienna oraz o ile człowiek jest bytem radykalnie skończonym, a więc nie może przyglądać się światu, w którym żyje, z perspektywy „boskiego oka”, o tyle musimy uznać, że normy, będące ekspresją ludzkiej normatywności, nie mają charakteru absolutnego, nie są niezmiennie. Takie podejście do norm, które upatruje w nich postać „preskrypcji *non varietur*”, eliminuje możliwość pojmowania życia jako normatywnego dynamizmu. Dokonuje zatem uprzedmiotowienia czy „esencjalizacji” człowieka, odbierając mu możliwość samostanowienia o sobie w nieustannie zmieniających się realiach [Macherey 2011, 148; por. Bogusławski 2008, 217–220].

Normatywność jest konstytutywnym elementem ludzkiej wolności. Wolność z kolei — jak przekonuje Michel Foucault — jest ontologicznym źródłem władzy. Zawrotna kariera jego tezy o wszechobecności władzy jest, w moim odczuciu, efektem niedoczytania Foucaulta, ewentualnie świadomej dezinterpretacji tej myśli. Warto zatem odwołać się do źródeł:

[...] kiedy mówię o stosunkach władzy, chcę powiedzieć, że pozostajemy względem siebie w sytuacji strategicznej. Na przykład, ponieważ jesteśmy homoseksualistami, walczymy z rządem, a rząd walczy z nami. Kiedy mamy do czynienia z rządem, to oczywiście walka nie jest symetryczna, sytuacja władzy nie jest taka sama, ale razem uczestniczymy w tej walce. Jeden element bierze górę nad drugim, a przedłużenie tej sytuacji może określać postępowanie, wpływać na postawę lub odmowę postawy tego drugiego. Zatem nie tkwimy w pułapce. Zawsze znajdujemy się w tego typu sytuacjach. Co znaczy, że zawsze mamy możliwość zmiany sytuacji, że taka możliwość zawsze istnieje. Nie możemy wynieść siebie *poza* sytuację i nigdzie nie jesteśmy wolni od wszelkiego stosunku władzy. Ale zawsze możemy sytuację zmienić. Nie chciałem więc powiedzieć, że zawsze tkwimy w pułapce, lecz przeciwnie, że zawsze jesteśmy wolni [Foucault 2013, 336].

Władza nie jest dla Foucaulta synonimem władzy politycznej. Nie oznacza także jakiegoś „złowrogięgo fluidu, który rozprzestrzenia się w ciele społecznym”. Być może nie powinno się nawet mówić o władzy, ale o relacjach władzy. Foucault utrzymuje bowiem, że „władza to zasadniczo relacje, czyli to, co sprawia, że jednostki, byty ludzkie, wchodzi w związki z innymi, nie tylko pod postacią komunikacji sensu, nie tylko pod postacią pragnienia, ale również pod taką postacią, która pozwala im wzajemnie na siebie oddziaływać, czy też, nadając temu słowu szerokie znaczenie, wzajemnie sobą „rządzić”. Rodzice rządzą dziećmi, kochanka rządzi kochankiem, profesor również rządzi etc. Jedni panują nad innymi — w rozmowie czy dzięki całej serii innych taktyk. Sądzę, że to pole relacji jest bardzo ważne, i to właśnie chciałem postawić jako problem. Jak to wszystko się odbywa, za pomocą jakich instrumentów?” [Foucault 2013, 208].

Jak sądzą, zasadniczo odbywa się to za pośrednictwem norm, których źródłem jest normatywność. Odmienne niż Kochanowski nie postrzegam zatem norm jako opresji czy szaleństwa, ale jako faktyczny wyraz naszej wolności, czyli normatywności. Uważam także, w czym zgadzam się z Foucaultem, że nie mogą istnieć społeczeństwa pozbawione norm, tak jak nie mogą istnieć ludzie, którzy nie byłiby normatywni. Oczywiście, o ile relacje, w które wchodzimy, są relacjami władzy, a więc próbą siły i wzajemnego oddziaływania, o tyle wpisane

są w nie przemoc oraz **opór**. Foucault twierdzi konsekwentnie, że opór czy możliwość oporu jest strategicznym elementem władzy. „Gdyby nie było oporu, to nie byłoby stosunków władzy. Wszystko byłoby wówczas po prostu kwestią posłuszeństwa” [Foucault 2013, 336]. W tym sensie opór nie jest czymś zewnętrznym w stosunku do władzy, ale wywodzi się z jej wnętrza. Jego celem zaś jest trwałe przekształcenie relacji władzy. Mówiąc ściślej, opór pełni kluczową rolę w dynamice zmian, którym relacje władzy nieustannie podlegają.

Jeśli zgodzimy się, że opór stawia się po to, by trwale zmienić relacje władzy, to proponowana przez Kochanowskiego strategia zabawy, eksperymentu, transgresji i nienormatywności okaże się nieskuteczna. Zadaniem, przed jakim staniemy, będzie bowiem przekształcenie systemu relacji władzy i dominującego systemu norm, a nie ich zniesienie czy tymczasowe zawieszanie w transgresyjnych aktach. Rodzi się oczywiście pytanie, w jakim kierunku dynamika przekształceń powinna się potoczyć?

Prace nad zmianami norm winny mieć na celu poszerzenie puli akceptowanych „praktyk wolności”. Oznacza to, że system norm winien wspierać i umacniać możliwości wyboru, a także pozostawiać nam „wolność manifestowania albo niemanifestowania tego wyboru” [Foucault 2013, 284]. Oczywiście, perspektywa zmian nie jest nieograniczona. Ani mnie, ani Foucaultowi nie chodzi o prawne zagwarantowanie „wolności absolutnej”. Jestem głęboko przekonany, że „niektóre akty, takie jak gwałt, nie powinny być dozwolone, niezależnie od tego, czy dochodzi do nich między mężczyzną a kobietą czy też między dwoma mężczyznami” [Foucault 2013, 284]. Kryterium osądzania proponowanych zmian w systemie norm jest zatem zasada, że moja wolność kończy się tam, gdzie zaczyna się wolność kogoś innego.

Drugim kryterium jest dla mnie „ekonomia norm”. Dobry system normatywny jest przejrzysty i zawiera niewielką liczbę przepisów. Przy czym w momencie porównywania ze sobą norm i wyboru ich systemowo akceptowanej postaci preferuje się te, które dopuszczają większą liczbę zachowań, a więc zostawiają większe pole manewru dla ludzkich wyborów [por. Canguilhem 2000, 147; Macherey 2011, 156].

Trzecim kryterium jest podatność na krytykę. Zasadny wydaje mi się bowiem tylko taki system normatywny, w który wbudowano

mechanizmy zabezpieczające przed nadużyciami. Podatność na krytykę wiąże się również ze świadomością zmian zachodzących choćby w nauce. System normatywny musi być na nie otwarty i musi na nie elastycznie reagować.

A zatem — po co gejowi normy? Po to, by odnosząc się do nich, mógł budować siebie. Po to, byśmy odnosząc się do nich, mogli budować przestrzeń wspólnego życia, czyli społeczeństwo czy wspólnotę. Odrzucam zatem przekonanie Kochanowskiego, że normy są zasadniczo po to, by je kwestionować, odrzucać, negować. Odrzucam jednak również przekonanie, że mniejszości potrzebują specyficznych norm i związanych z nimi strategii transgresyjnych po to, by budować swoją własną wspólnotę i odrębny od społeczeństwa model kultury. Jestem głęboko przekonany, że naszą stawką jest wymknięcie się kategoriom heteroseksualności lub homoseksualności kultury [Foucault 2013, 272]. Czas już bowiem na to, byśmy oderwali kulturę (i procesy jej tworzenia) od doświadczenia seksualnego i spostrzegli, że „kulturę tworzącą różne rodzaje relacji, sposoby istnienia, typy wartości, formy wymiany między ludźmi, które są rzeczywiście nowe, bo nie są ani homogeniczne, ani nałożone na rutynowe formy kultury” [Foucault 2013, 271]. Odejście od normy seksualnej jako źródła kultury pozwoli nam w końcu otworzyć pole nowych relacji, poszerzyć praktyki wolności. Pozwoli nad także dostrzec, że siłą naszej kultury są nie tylko relacje międzyludzkie, ale także te, które łączą nas ze zwierzętami czy artefaktami. I że to, kim jesteśmy, zależy od relacji, w jakie wchodzimy [por. Foucault 2013, 272; Latour 2009; Bogusławski 2011].

Taka wspólnota wydarza się na naszych oczach, rodząc potrzebę zmiany norm i zmiany naszej wrażliwości.



## BIBLIOGRAFIA

- Bogusławski, M. M., 2008, *Podmiot u Sartre'a i Canguilhema. Notatki*, „Forum Oświatowe”, nr specjalny, ss. 213-223.
- Bogusławski, M. M., 2011, *Ekologia polityczna czy <umowa naturalna>, czyli co Bruno Latour i Michel Serres mają nam do powiedzenia o splotach polityki i natury?*, „Societas/Communitas”, nr 1(11)/2011, ss. 85–105.
- Canguilhem, G., 2000, *Normalne i patologiczne*, przeł. P. Pieniążek, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Foucault, M., 2013, *Kim pan jest, profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*, przeł. K. Jaksender, Kraków: eperon-ostrog.
- Kochanowski, J., 2004, *Fantazmat zróżnicowany. Socjologiczne studium przemian tożsamości gejów*, Kraków: Universitas.
- Kochanowski, J., 2004a, *Czy gej jest mężczyzną?*, [w:] *Gender. Konteksty*, M. Radkiewicz, Rabid (red.), Kraków 2004, [http://transfuzja.org/pl/artykuly/artykuly\\_i\\_opracowania/czy\\_gej\\_jest\\_mezczyzna\\_przyczynki\\_do\\_teorii\\_postplciwosci.htm](http://transfuzja.org/pl/artykuly/artykuly_i_opracowania/czy_gej_jest_mezczyzna_przyczynki_do_teorii_postplciwosci.htm)
- Kochanowski, J., 2006, *Wszyscy jesteśmy odmieńcami. Przyczynki do społecznej teorii queer*, [w:] *Parametry pożądania. Kultura odmieńców wobec homofobii*, T. Basiuk (red.), Kraków: Universitas.
- Kochanowski, J., 2009, *Spektakl i wiedza. Perspektywa społecznej teorii queer*, Łódź: Wschód-Zachód.
- Kochanowski, J., 2011, *Mikrofizyka władzy i mikrofizyka oporu w ujęciu społecznej teorii queer*, „Societas/Communitas”, nr 1(11)/2011, ss. 163–183.
- Koś, A., *Wolność według Georges'a Bataille'a*, <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article394> (dostęp 23 marca 2014 r.).
- Latour, B., 2009, *Polityka natury*, przeł. A. Czarnacka, Warszawa: Krytyka Polityczna.
- Macherey, P., 2011, *Siła norm. Od Canguilhema do Foucaulta i z powrotem*, przeł. A. Czarnacka, Warszawa: Książka i Prasa.
- Matuszewski, K., 1998, *Wstęp*, [w:] G. Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, przeł. O. Hedemann, Warszawa: KR, ss. 7–43.

- Pieniążek, P., 2000, *Posłowie tłumacza*, [w:] G. Canguilhem, *Normalne i patologiczne, op. cit.*, ss. 250–281.
- Pieniążek, P., 2009, *Suwerenność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji Nietzschego*, Wrocław: Toporzeł.
- Słownik pojęć Sieci równości* [na:] Portalu o tolerancji i równym traktowaniu (<http://www.siecrownosci.gov.pl/sownik-pojec/art,47,heteronorma.html>)

## **ABSTRACT**

### **WHY DO GAY PEOPLE NEED NORMS?**

The text critiques the approach to the norms characteristic of queer theory, developed in Poland by Jacek Kochanowski. In my view, the language of queer too strongly emphasizes the negative aspect of the norms, also unwittingly brings identity to human sexuality. Referring to the work of Michel Foucault's claim that gay people need norms in order to build both its own identity and the space of community life.



**OSKAR SZWABOWSKI**  
UNIwersytet Szczeciński

## **PARADYGMAT I PEDAGOGIKA**

W artykule zajmę się problemem paradygmatu i próbami przezwyciężenia jego radykalnego odczytania na gruncie pedagogiki. Z jednej strony koncentruję się na problemie interpretacji, z drugiej — na problemach związanych z przyjętą interpretacją pojęcia. Oba poziomy analizy są wobec siebie komplementarne.

Wybór „kontekstu” rozważań wokół paradygmatu nie jest jedynie podyktowany instytucjonalnym ulokowaniem piszącego (choć nie jest to bez znaczenia). Paradygmat jest wciąż wykorzystywany w pedagogice zarówno jako użyteczne pojęcie do analizowania i konstruowania stanowisk w ramach wspomnianej dyscypliny, jak i jako maszyna wojenna do rozsadzania zastanego stylu uprawiania refleksji [np. Hejnicka-Bezwińska 1990; Klus-Stańska 2010]. Jest to wciąż pojęcie nie do końca rozpoznane. Przykładowo, Anna Sajdak w swojej pracy poświęca mu około osiemdziesięciu stron, na których dokonuje rekonstrukcji różnych interpretacji paradygmatu i jego użytków. Niestety zgromadzony przez Sajdak materiał nie zostaje poddany krytycznej refleksji [Sajdak 2013]. Ponadto, pojęcie paradygmatu staje się z jednej strony wyznacznikiem naukowości we wspomnianej dyscyplinie oraz spójności teoretyczno-praktycznej. Naukowość badacza w dziedzinie pedagogiki potwierdzana ma być świadomym wyborem określonego paradygmatu. Można powiedzieć, że paradygmat jest jednym z kluczowych pojęć, wokół których tworzy się naukowa tożsamość pedagogiki. Wymienione powyżej kwestie sugerują, że refleksja nad interpretacją paradygmatu w pedagogice nie ma znaczenia marginalnego czy historycznego, lecz wciąż jest aktualnym i ważnym problemem. Żywię jednocześnie nadzieję, że poniższe rozważania nie mają jedynie branżowego, lokalnego

charakteru, ale mogą zainteresować szersze grono naukowców związanych z naukami humanistycznymi czy społecznymi.

Zakładam, że koncepcja Kuhna jest powszechnie znana. Zdaję sobie również sprawę, że propozycja wspomnianego teoretyka nie jest wolna od licznych niejasności, przesunięć znaczeniowych, zmiękczenia pojęcia paradygmatu, aż do postulatu jego odrzucenia [Kuhn 1985, 439]. Niemniej, nie interesuje mnie wieloznaczność, historyczna zmienność pojęcia czy całej koncepcji. Nie interesują mnie również losy paradygmatu — najróżniejsze ewolucje w ramach pracy teoretycznej innych autorów. Przyjmuję „radykałne” rozumienie paradygmatu, które streszczę w pierwszej części artykułu. Następnie wskażę na problemy wyłaniające się z takiego odczytania i na próby ich rozwiązania przez wybranych teoretyków pedagogiki. Pojawiające się dwa stanowiska, które hasłowo można określić rozwiązaniem demokratycznym i rozwiązaniem artystycznym, nie wydają się pokonujące. Zarówno stanowisko demokratyczne, jak i stanowisko artystyczne zakładają „indywidualizm metodologiczny”. Porzucenie perspektywy indywidualistycznej może pozwolić wypracować inną odpowiedź na problemy związane z „radykałnym” rozumieniem paradygmatu.

### **Rozumienie paradygmatu u Kuhna**

Pisząc o radykalnym rozumieniu paradygmatu u Kuhna, pragnę jedynie podkreślić związek tego pojęcia z nauką normalną oraz wskazać na konstruktywistyczny charakter teorii. Jest to interpretacja dość typowa, odbiegająca jednak od odczytania Kuhna przez Dorotę Klus-Stańską czy „miękkich” użyć paradygmatu w naukach społecznych.

Moją interpretację zacznę od analizy definicji, którą znajdujemy w *Postscriptum*. Kuhn stwierdza, że w *Strukturze rewolucji naukowych*:

[...] terminu ‘paradygmat’ używa się w dwóch różnych sensach. Z jednej strony odnosi się on do całej konstelacji przekonań, wartości, technik, itd., wspólnych członkom danej społeczności. Z drugiej zaś oznacza jeden rodzaj elementów w obrębie tej konstelacji, a mianowicie konkretne rozwiązania łamigłówek, które, stosowane jako modele czy przykłady, mogą zastępować wyraźne reguły, dające podstawę do rozwiązań pozostałych łamigłówek nauki normalnej [Kuhn 2001, 303].

Mówiąc nieprecyzyjnie, powyższa definicja sugeruje, że w przypadku paradygmatu ma się do czynienia, z jednej strony, z jakimś światopoglądem spajającym określoną społeczność. Światopoglądem w rozumieniu całościowej wizji świata. Z drugiej strony, paradygmat jest przykładem, według którego należy postępować, aby odnieść sukces w nauce. We wstępie do wspomnianej książki Kuhn podaje to drugie rozumienie, dodając, że paradygmat dostarcza również „modelowych problemów” [Ibidem, 10]. Modelowe problemy i modelowe rozwiązania są sposobem działania, ale też sposobem uczenia określonej teorii. Można powiedzieć, że ma się do czynienia z dość kolistym ruchem: paradygmat w rozumieniu drugim stanowi postawę wdrażania i funkcjonowania paradygmatu w rozumieniu pierwszym. Takie ujęcie pojęcia paradygmatu jest jednak zbyt abstrakcyjne. Trzeba przyjrzeć się pojęciu w działaniu, roli jaką pełni w ustanawianiu i funkcjonowaniu nauki normalnej, czy szerzej, w ustanawianiu nauki.

Kuhn stwierdza, że „nauka normalna”, czyli taka, która jest akceptowana przez uczonych i uznana za fundament dla ich dalszej działalności, jest nauką paradygmatyczną. Nauka normalna nie dąży do odkrywania nowych danych, poszerzania obrazu rzeczywistości, ale rozwiązuje łamigłówki, konkretne problemy. Kuhn posługuje się metaforą gry w szachy: badacz jest kimś, kto ma do rozegrania trudną partię. Osoba grająca w szachy zna zasady, to, w jaki sposób mogą poruszać się określone figury, dozwolone układy, typowe strategie. Wie również, gdzie ma spoglądać, by rozwiązać problem. Świat zostaje zredukowany do planszy. To na niej dzieje się to, co jest dla badacza interesujące. Oznacza to, że badacz posiada już określoną wiedzę i metodę, że zna już odpowiedzi na podstawowe, filozoficzne pytania. Wie, że istnieją szachy i że szachy są grą, w którą warto grać. Metafora ujawniająca charakter i praktykę nauki normalnej wskazuje na rolę paradygmatu. Kuhn pisze:

Ich rola [paradygmatów] polega [...] na tym, że mówią uczonemu, z jakich bytów składa się przyroda, a jakich w nich nie ma, oraz w jaki sposób byty te się zachowują. Informacje te stanowią jakby mapę, której dalsze szczegóły ujawniane są przez dojrzałe badania naukowe. [...] paradygmaty dostarczają uczonym nie tylko owej mapy, lecz także pewnych zasadniczych wskazówek kartograficznych. Przyswajając sobie paradygmat

uczony poznaje zarazem teorię, metody i standardy, splecione zazwyczaj w jeden węzeł [Ibidem, 193–194].

Paradygmat jest matrycą w tym sensie, że stanowi świat. Świat rozpoznany i w znacznym stopniu wyjaśniony. Świat oswojony i jedyny, gdzie kwestią interesującą jest zwykła praktyka. Przy czym, zauważa Kuhn, praktyka nauki normalnej nie może podważyć paradygmatu. Naukowcy nie dyskutują o samym paradygmacie, ale go akceptują, pozostawiając kwestie ogólne, ontologiczne filozofom. W szeregach filozofów agenci nauki normalnej umieszczają też niekiedy reprezentantów konkurencyjnych paradygmatów.

Paradygmat jako świat oswojony, świat bez fundamentalnych pytań, to również świat okrojony. Z jednej strony, określa, co warto, a czego nie warto badać, co w ogóle się bada, i jak się bada. Paradygmat może, stwierdza Kuhn, izolować badaczy od kwestii społecznych. W swoich rozważaniach uznał, że jedną z głównych cech różniących np. fizyków i socjologów jest sposób wyboru tematu badań. Socjologowie kierują się społeczną doniosłością zagadnień, np. rasizmu [Ibidem, 285]. Inaczej fizycy czy przyrodnicy, ci, którzy rozwiązują łamigłówki. Kuhn zauważa, że:

Kryterium wartości łamigłówki nie jest to, że jej wynik jest sam przez się doniosły czy interesujący. Przeciwnie, rzeczywiście naglące problemy — na przykład znalezienie lekarstwa na raka lub zagwarantowania trwałego pokoju — często w ogóle nie są łamigłówkami, przede wszystkim dlatego, że mogą nie mieć rozwiązania [Ibidem, 76].

Z drugiej strony, będąc wizją całościową, paradygmat jest zawsze wizją fragmentaryczną. Nigdy nie ogrania wszystkich faktów i zjawisk. Zawsze zostaje coś niewyjaśnionego, niezgodnego, nieistniejącego. To właśnie na gruncie paradygmatu pojawiają się anomalie. Fragmentaryczność, która mogłaby wydawać się kosztem, jest tak naprawdę zyskiem. Pozwala na porzucenie pytań filozoficznych na rzecz konkretnych doświadczeń. Zawężenie pola widzenia pozwoliło na postęp w naukach biologicznych. To dopiero dzięki ograniczeniu pojawiła się nauka. Akceptacja paradygmatu, według Kuhna, jest warunkiem koniecznym wyłonienia się nauki. Dopóki teorie, metody, nie przekształca się w paradygmat, pozostają one na poziomie



przednaukowym. Stanowią one często dziedzinę filozofii. Filozoficznej niedojrzałości przeciwstawiają się nauki paradygmatyczne [Ibidem, 35].

W kontekście powyższych słów można się zastanowić nad dwiema rzeczami. Pierwszym zagadnieniem będzie status faktu i jego miejsca w naukach paradygmatycznych. Drugim, relacja między paradygmatami i rozwój nauki.

Koncepcja Kuhna każe zrewidować potoczne — i nie tylko potoczne — myślenie o stosunku faktu i nauki. Po pierwsze, należy zapomnieć o tradycji płaskiego empiryzmu, mówiącej o „nagich faktach”. Nie istnieje fakt sam w sobie, niezależny od interpretacji. Nie tylko w tym znaczeniu, że samo wyliczenie faktów, wyrwanie z życia, odseparowanie, stanowi proces interpretacyjny, ale i w tym znaczeniu, że znaczenie tego samego faktu jest inne w różnych paradygmatach. W jednym światło będzie falą, w innym cząsteczką. Taka krytyka empiryzmu, warto wspomnieć, była obecna już przed Kuhnem i Kuhnowi nie do końca o problem interpretacji chodzi. Nie tylko inaczej się fakty interpretuje, ale z innymi faktami ma się do czynienia. Jak pisze:

Badacz, który przyjmuje nowy paradygmat, przypomina bardziej człowieka korzystającego z soczewek obracających niż interpretatora. Stykając się z tą samą co przedtem konstelacją przedmiotów i zdając sobie z tego sprawę, stwierdza jednak, iż uległy one zasadniczej przemianie w wielu szczegółach [Ibidem, 214].

W innym miejscu zaś:

Uczeni pracujący w różnych światach, spoglądający z tego samego punktu w tym samym kierunku, dostrzegają coś innego [Ibidem, 261].

Po drugie, nauka nie rozwija się w odniesieniu do faktów. Nie jest tak, stwierdza Kuhn, że paradygmaty zostają obalone, bo nie radzą sobie z jakimiś faktami, czy ich nie uwzględniają. Przyjęcie stanowiska, że teorię należy odrzucić, gdy znajdziemy fakt czy doświadczenie ją podważającą, jest nie do utrzymania, biorąc pod uwagę dynamikę rozwoju nauki. Poza tym koncepcje naukowe nie opierają się jedynie na

obserwacji i doświadczeniu, ale na kształtowanie się przekonań naukowców wpływ mają czynniki arbitralne, „przygodne okoliczności osobiste i historyczne” [Ibidem, 24]. Takie podejście podważa liniowy rozwój nauki, gdzie postęp miałby polegać na kumulacji coraz lepszego czy szerszego rozpoznawania faktów. Zostaje odrzucona wizja nauki jako budowy domu, cegiełka po cegiełce, w kolektywnej pracy wszystkich naukowców.

To nas prowadzi do drugiego problemu: komunikacji między paradygmatami oraz zmiany paradygmatów. Zauważyliśmy, że paradygmat jest odrębnym światem, konkretną rzeczywistością. Przyrodnicy nie badają tego samego przedmiotu, ani nie stosują tej samej metody, używają innego języka. Czy w takim wypadku może zachodzić komunikacja? Czy możliwa jest współpraca? Czy, wreszcie, można akceptować dwa lub więcej paradygmatów na raz? W celu odpowiedzi na te pytania należy przyrzeć się koncepcji zmiany proponowanej przez Kuhna.

Kuhn, odrzucając koncepcję liniowego rozwoju nauki, wskazuje na zerwanie, zmianę skokową, rewolucyjną. Pisze:

Przejście od paradygmatu znajdującego się w stanie kryzysu do innego, z którego wyłonić się może nowa tradycja nauki normalnej, nie jest bynajmniej procesem kumulatywnym; nie następuje ono w wyniku uszczegółowienia czy też rozszerzenia starego paradygmatu. Jest to raczej przebudowa danej dziedziny od podstaw, zmieniająca niektóre najbardziej elementarne uogólnienia teoretyczne oraz wiele metod i zastosowań paradygmatycznych [Ibidem, 155–156].

Pisząc o zmianie rewolucyjnej, Kuhn odwołuje się do przykładu rewolucji politycznej. Uważa, że zmiana systemu społecznego jest analogiczna do zmiany w naukach. Podobieństwo ujawnia się z jednej strony pod względem momentów: panowanie jednego paradygmatu i istnienie zmarginalizowanej opozycji; kryzys nauki oficjalnej; obalenie nauki oficjalnej i zastąpienie jej nową nauką. Analogia odnosi się również do istoty zmiany, jej charakteru. Rewolucja polityczna nie tylko wymienia rządzących, nie tyle wprowadza zmiany kosmetyczne, dokonuje nieznacznych ulepszeń w niektórych kwestiach, ale radykalnie przeobraża życie społeczne, niszczy instytucje, style życia,

relacje międzyludzkie, a na ich miejsce ustanawia inne instytucje, style życia, relacje, przedefiniowuje to, co dozwolone, to, co piękne, itd. Nadto, rewolucja nie odbywa się poprzez wymianę argumentów, dochodzenie do konsensusu, przy pomocy intelektu i komunikacji, ale działań „pozakognitywnych”. To wszystko można powiedzieć o zmianie paradygmatu.

Wybór pomiędzy paradygmatami jest — stwierdza Kuhn — tak jak wybór między konkurencyjnymi instytucjami politycznymi, wyborem między dwoma nie dającymi się ze sobą pogodzić sposobami życia społecznego [Ibidem, 170].

W koncepcji Kuhna komunikacja między paradygmatami ma co najwyżej charakter cząstkowy i jest konkurencyjną wojną o dominację, o miano nauki normalnej. Dodatkowo nie istnieje żaden punkt, z którego można byłoby mediować między nimi, oceniać ich dążenia do prawomocności. Odwołania do prawdy czy faktów stanowią nie tyle odwołanie do obiektywnej rzeczywistości, racjonalności, ile stanowią narzędzie spoza przestrzeni logicznej i faktograficznej, są działaniami propagandowymi. Zacytujmy Kuhna:

Podobnie jak w rewolucjach społecznych, tak i w sporach o paradygmaty nie istnieje żadna instancja nadrzędna ponad tymi, które uznaje każda ze stron. Aby dowiedzieć się, w jaki sposób wywoływane są rewolucje naukowe zbadać musimy zatem nie tylko wpływ samej przyrody i logiki; trzeba też zbadać techniki perswazyjnej argumentacji skuteczne w obrębie poszczególnych grup, z których składa się społeczność uczonych [Ibidem, 171].

W tym miejscu pojawia się myśl, że skoro nie ma nadrzędnej instancji, skoro nie logika i nie fakty decydują o zmianie władzy w nauce, to może być nią przemoc, zgodnie ze słynnym stwierdzeniem Marksa z *Kapitału*, że „[m]iędzy równymi prawami rozstrzyga siła” [Marks 1951, 248]. Kuhn przyznaje, że nie jest to dalekie od prawdy, niemniej mamy jednak do czynienia z rewolucją naukową, a nie polityczną. Specyfika tej grupy społecznej, jej etos, powstrzymuje przed stosowaniem nagiej przemocy i uruchamia specyficzne reguły gry, zakazujące odwoływania się do siły państwa, policji czy przemocy

fizycznej. Zmiana paradygmatu odbywa się raczej za pomocą reklamy niż racjonalnego dialogu. Nawrócenie na nowy paradygmat jest możliwe bez konieczności czekania na śmierć wszystkich zwolenników starego paradygmatu, chociaż ta cecha ludzka jest wielce pomocna dla postępu naukowego. Jednym ze sposobów zdobywania zwolenników, a w końcu władzy, jest reklamowanie konkurencyjnego paradygmatu, jako zdolnego do rozwiązania anomalii, która doprowadziła naukę normalną do kryzysu. Wskazuje się na jego zdolność rozwiązywania problemów, o których poprzedni paradygmat nawet nie myślał. Nową teorię przedstawia się również jako „zgrabniejszą”, „prostsza”, „trafniejszą”.

Panowanie nauki normalnej jest arbitralne. W ramach swojego panowania ustanawia ona jedność. Niczym partia rewolucyjna, ustanawia nową prawdę i staje na jej straży. Od swoich członków i członkiń wymaga bezwzględnego podporządkowania. Brak podporządkowania wiąże się z wykluczeniem z grona naukowców. Paradygmat zamyka świat, ukazuje go jako dany. Wytworzona rzeczywistość traktowana jest jako obiektywna i niezależna, jako coś oczywistego i zewnętrznego wobec podmiotu. Znika moment ustanawiania, rewolucyjne korzenie zostają zakopane, pamięć o przewrocie wymazana. Nowa historia mówi, że to świat jako świat jest taki. Należy w nim postępować tak a tak. Panowanie zaś nauki normalnej jest wynikiem naturalnego rozwoju poznania.

### **Problemy z interpretacją paradygmatu. Na marginesie rozważań Feyerabenda**

Z przyjęciem koncepcji paradygmatu Kuhna wiążą się liczne problemy. Dość zabawnej i kompleksowej krytyki dopuścił się Paul K. Feyerabend w artykule *Ku pocieszeniu specjalisty*.

Po pierwsze, zaczyna od stwierdzenia o wieloznaczności prac wspomnianego autora. Można czytać *Strukturę rewolucji naukowych*, mówi Feyerabend, na dwa sposoby: jako opis pozbawiony elementów wartościowania, ale też jako zbiór przepisów mówiących, jak postępować. Ten wymiar normatywny pełni funkcję destrukcyjną, jest złą literaturą, która prowadzi do złych praktyk. Feyerabend opisuje relację tych, którzy czytali Kuhna jako tego, kto udziela porad:

Nie jeden badacz nauk społecznych mówił mi, że teraz przynajmniej dowiedział się, jak przekształcić swoją dyscyplinę w 'naukę', przez co rozumie oczywiście, iż wie, jak ją *udoskonalić*. Zdaniem owych badaczy, receptą jest ograniczenie krytycyzmu, zredukowanie wszystkich ogólnych teorii do jednej i stworzenie normalnej nauki, która posiadałaby ową teorię jako swój paradygmat. Studentów należy chronić przed rozważaniami wychodzącymi z odmiennych zasad, a co bardziej niespokojnych kolegów trzeba przystosować do 'wykonywania poważnej pracy' [Feyerabend 1979, 201–202].

Czy rzeczywiście celem, jaki chciał osiągnąć Kuhn, jest stopień krytycyzmu, wyrugowanie innych teorii, sposobów myślenia? Czy może, pyta Feyerabend, tacy badacze nauk społecznych, jak cytowany powyżej, źle interpretują Kuhna?

Po drugie, według Kuhna, rozwiązywanie łamigłówek jest tym, co odróżnia naukę paradygmatyczną od innych pól aktywności ludzkiej. Feyerabend stwierdza, że takie kryterium jest wadliwe, ponieważ trudno odróżnić wtedy działania naukowca od działań filozofa czy przestępcy [Ibidem, s. 203].

Feyerabend wskazuje na liczne podobieństwa między naukowcem w nauce normalnej a kasiarzem. I jeden, i drugi nie zajmują się badaniami podstawowymi. I jeden, i drugi starają się rozwiązać konkretne zagadnienie, a niepowodzenie czy powodzenie będzie świadczyć o badaczu i przestępcy. W razie sukcesu wzrośnie renoma, respekt w środowisku, przy porażce się obniży. Jedyną różnicą między badaczem a kasiarzem jest cel działań. Przestępca chce zdobyć pieniądze. Nie wiadomo za bardzo, co chce osiągnąć badacz.

[...] Kuhn [...] nie zdołał uczynić jednej ważnej rzeczy. Nie udało mu się ustalić *celu* nauki. Każdy oszust wie, że pomijając osiągnięcia w dziedzinie zawodowej i zdobycie popularności w gronie podobnych mu oszustów, pragnie on jednej rzeczy — pieniędzy. Wie również, że jego normalna działalność przestępcza właśnie mu to zapewnia. Wie, że zdobędzie więcej pieniędzy i szybciej wzniesie się w hierarchii zawodowej, im lepiej będzie rozwiązywał i lepiej przystosuje się do przestępczej społeczności. Pieniądze są celem jego działania. Co jest celem badacza? Uwzględniając zaś ów cel, czy normalna nauka prowadzi do niego? Czy, być może, badacze [filozofowie Oksfordzcy] są w mniejszym stopniu racjonalni niż oszuści, w tym sensie, że 'robią to, co robią' bez względu na cel? [Ibidem, 204–205]

Nie wydaje się, żeby naukowiec był mniej racjonalny od przestępcy. Po pierwsze, walka o status nauki normalnej związana jest z dostępem do stanowisk, funduszy, a tym samym jest walką o definicję nauki i dostęp do etatów. Nikt nie zatrudni literata na uniwersytecie. Ktoś, kto się nie podporządkuje paradymatowi, nie będzie rozwiązywał łamigłówek, ten albo nie zostanie włączony do wspólnoty naukowców, albo zostanie z niej wykluczony. Również badacz wie, że bycie we wspólnocie zapewni mu etat (czy go umożliwi), a tym samym stały dochód. Również badacz „wie, że zdobędzie więcej pieniędzy i szybciej wzniesie się w hierarchii zawodowej, im lepiej będzie rozwiązywał i lepiej przystosuje się do [naukowej] społeczności”. Wszak awans zawodowy oceniany jest pod kątem sprawności, wydajności w rozwiązywaniu łamigłówek. Dlatego można powiedzieć, że i dla badacza „pieniądze są celem jego działania”. Respekt, szacunek towarzyszy i towarzyszek odgrywa podobną rolę motywacyjną w obu przypadkach. Uwaga ta jednak nie stanowi obrony Kuhna przez zarzutem, że rozwiązywanie łamigłówek jest tym, co odróżnia naukę od innych działalności ludzkich. Stanowi jedynie obronę racjonalności badaczy.

Na obronę Kuhna można stwierdzić, że rozdzielenie nauki i nienauki przez wskazanie na praktykę rozwiązywania łamigłówek odnosi się do wyodrębnionego obszaru działalności ludzkiej, jaką jest praca umysłowa związana z poznawaniem. Inaczej Kuhn musiałby, stosując metodę gry w szachy, uznać szachistę za naukowca. Stosując ją do obszaru działań przestępczych można powiedzieć, że rozwiązywanie łamigłówek pozwala wyodrębnić dobrych, rzetelnych, prawdziwych przestępców, od bajkopisarzy, teoretyków, filozofów przestępczości. Nie oznacza to jednak, że przestępca i naukowiec zajmują się tym samym. Mówiąc krótko, cięcie dokonuje się w ramach konkretnej działalności. Feyerabend rozszerza twierdzenia Kuhna, dzięki czemu może wykazać absurdalność kryterium. Tylko że to rozszerzenie nie wydaje się uprawnione. Przy zawężeniu nie można dowieść absurdalności. Tym samym Feyerabend może zostać oskarżony o stosowanie chwytu erystycznego.

Trzecim problemem, na który wskazuje Feyerabend, jest postulowana przez Kuhna racjonalność podporządkowania się jednemu paradymatowi. Jak pisze:

[...] Kuhn będzie bronił odrzucenia przez dojrzałą naukę niepohamowanego zwalczania się alternatywnych punktów widzenia nie tylko jako *faktu historycznego*, ale również czegoś, co stanowi *racjonalne posunięcie* [Ibidem, 206].

Zarzut ten wydaje się nieporozumieniem. To, co racjonalne, nie musi być rozumne. To, co racjonalne z pewnej perspektywy, z innej wydać się może irracjonalne. O ile z perspektywy nazistowskiej masowe posyłanie do komór gazowych Żydów i innych „szkodników” było racjonalnym posunięciem, o tyle z perspektywy Kanta już takim nie będzie. Tak więc obrona racjonalności w tym wypadku oznacza stwierdzenie pewnego faktu, nie zaś wypowiedź wartościującą. To jest racjonalne w pewnych warunkach, przy pewnych przesłankach; to, że warunki i przesłanki takimi mogą nie być, nie stanowi problemu.

Po czwarte, Kuhn nie uzasadnia celowości rewolucji naukowych, ponieważ „nie można powiedzieć, aby prowadziły one do czegoś *lepszego*” [Ibidem, 207].

Wydaje się, że tego, czego nie można powiedzieć, to tego, że Kuhn nie jest w stanie podać celowości obiektywnej. Odwołanie się autora *Struktur...* do analogii rewolucji społecznej wskazuje na to, że, po pierwsze, należy zapytać się, o czyje racje chodzi. Dla dominującej nauki rewolucja nie jest niczym pożądanym. Po drugie, Kuhn wskazuje na skokowy charakter przemian. Po trzecie, sytuacja rewolucyjna wynika ze splotu układu sił i warunków społecznych, a nie z praw obiektywnych, w grę nie wchodzi determinizm, ale też rewolucja nie sprowadza się do czystej woli.

Pomimo nieprzekonującej krytyki Feyerabenda, jednym z głównych problemów pozostaje kwestia opisowego czy normatywnego charakteru teorii Kuhna. Nie jestem kompetentny, by poddawać ten problem analizie. Bardziej interesujący jest problem normatywności. Nie można zaprzeczyć, że *Struktury rewolucji naukowych* poddają się czytaniu „konformistycznemu”. Zdarzają się wciąż myśliciele, którzy uważają, że podporządkowanie się paradygmatowi stanowi świadectwo bycia dobrym naukowcem. Przykładowo w książce pod redakcją Stanisława Palki, zatytułowanej *Podstawy metodologii badań w pedagogice*, zamieszczony jest interesujący tekst dotyczący wieloparadygmatyczności w pedagogice.



W zakończeniu wspomnianego artykułu znajdziemy następujące zdanie:

[...] należy dążyć do [...] bezwzględnego przestrzegania w każdym projekcie badawczym wymogu określenia przyjętego paradygmatu i konsekwentnego stosowania jego założeń, aby możliwa była racjonalna, odpowiednio zrelatywizowana ewaluacja [Kubinowski 2010, 44].

Można Kuhna jednak równie dobrze czytać jako krytyka, który zrywa ideologiczne zasłony. Praca Kuhna ujawnia konserwatywny, arbitralny charakter nauki normalnej, norm postępowania, obiektywności. Czytając *Struktury rewolucji naukowych* stajemy się bardziej wrażliwi na imperializm metodologiczny, na dyscyplinujący charakter dyscyplin, propagandę prawdy, aby tym samym w sposób bardziej świadomy poszukiwać bardziej tolerancyjnych, otwartych sposobów uprawiania i organizowania nauki. Kuhn wskazuje nam na polityczny charakter panowania nauki, efekt walk, a nie efekt postępu [Por. Melosik 2009].

W tym momencie pojawia się istotny problem: jak uprawiać naukę, nie stając się służalczym wobec arbitralnie narzuconych wizji świata i sposobów działania? Jak prowadzić działania, które nie sprawdzają się do rozwiązywania łamigłówek, zamykania świata, blokowania myśli w ramach „nauki normalnej”?

### **Próby wyjścia spod arbitralnego panowania „nauki normalnej”. Pedagogika wobec świadomości wielości.**

Wymienione pod koniec poprzedniej części problemy konformizmu i zamykania świata bywają rozwiązywane na dwa sposoby — demokratyczny i artystyczny. Pierwszy określam mianem demokratycznego, gdyż rozwiązuje trudność, wskazując na możliwość wyboru określonego paradygmatu z dostępnej puli. Efektem przyjęcia rozważań Kuhna jest rozwój postawy tolerancyjnej. Mamy wiele sposobów uprawiania nauki. Żaden z tych sposobów nie powinien stać się dominujący. Nie wymaga się już posłuszeństwa jednej „normalnej nauce”, w ramach wielości można być posłusznym jednej z wielu nauk, wybranej przez nas, że przypomnę stanowisko Kubinowskiego. Inaczej

mówiąc, skoro nie możemy za bardzo, nie narażając się na zarzut hegemoniczności, ustalić jednej obowiązującej naukowości, to uznajmy, że badania są uzasadnione o tyle, o ile wierne są przyjętemu paradygmatowi. Badania A są naukowe, bo są zgodne z paradygmatem Z, z kolei badania C są naukowe, bo są zgodne z przyjętym paradygmatem T, itd. Nie mogąc legitymizować swoich myśli, nadawać im rangi przez odwołanie do obiektywności, próbowano pewność znaleźć w wierności metodzie, paradygmatowi. Przenosząc problem na język praktyki, postępować należy zgodnie z ustaleniami paradygmatu, a wtedy postępuje się dobrze.

Demokratyczne rozwiązanie nie zawsze przyjmuje taką formułę. Przykładowo Dorota Klus-Stańska w pracy *Dydaktyka wobec chaosu pojęć i zdarzeń*, odwołując się do pracy Kuhna, dowodzi, że można je zastosować do dydaktyki, a szerzej do nauk społecznych, w tym pedagogiki jako całości. Uważa, że byłby to argument za naukowością danych dyscyplin. Co ciekawe, zauważa, że mówienie o paradygmatyczności nie tyle prowadzi do ujednoczenia, co rozpoznania różnorodności:

Za pośrednictwem paradygmatycznych wzorów szkoła ustala, jakie zachowania odpowiadają roli ucznia i nauczyciela, jakie funkcje pełni program nauczania, jak powinna przebiegać lekcja. To również z ich użyciem odpowiada na pytanie, czym jest wiedza, co to znaczy być inteligentnym, kiedy możemy powiedzieć, że uczeń zrozumiał temat, itd. [Klus-Stańska 2010, 37]

Są to zyski, jakie pedagogika może osiągnąć dzięki byciu nauką paradygmatyczną. Są to zyski często upragnione przez samych pedagogów, chociaż już może nie przez teoretyków pedagogiki, gdyż takie ujęcie odbiera pracę, redukując ich co najwyżej do techników. Klus-Stańska dodaje zaraz:

Niczym nieuprawnione są [...] w niektórych opracowaniach pedagogicznych zwroty: 'w pedagogice zakłada się', 'teoria dydaktyki przyjmuje', które jedynie dowodzą nieświadomości autorów, że pedagogika (a w niej dydaktyka) jest bardzo mocno zróżnicowana paradygmatycznie, teoretycznie oraz koncepcyjnie i takie sformułowania są równie nietrafne jak np.

‘w filozofii uważa się’, czy ‘w psychologii się sądzi’[Ibidem, 37-38].

Efektom przeszczepienia koncepcji Kuhna na grunt pedagogiki, czy szerzej nauk społecznych i humanistycznych, jest rozwinięcie się wrażliwości na wielość. Skoro nie można panowania nauki normalnej uzasadnić odwołaniem do rozumu, faktów, sfery czysto obiektywnej, a każde panowanie paradygmatu ma znamiona arbitralności, tak jak każda władza zinstytucjonalizowana, każdy porządek społeczny, to należy pozwolić funkcjonować każdemu z nich, zezwolić na różnorodność, gdzie żadna metoda nie jest lepsza od innej, ani teoria, ani praktyka, bo są to po prostu rzeczy nieporównywalne. Inne światy, różne światy, a my możemy radować się ich wielością. Klus-Stańska pisze:

Jeżeli bowiem rzeczywistość dydaktyczna może być badana/projektowana z perspektywy różnych paradygmatów, oznacza to nieoczywistość przyjmowanych przedzałożeń, odnoszących się do kluczowych rozstrzygnięć w dyscyplinie. Rodzi to zarówno konieczność zwielokrotnienia samokrytycznej refleksyjności wobec własnych założeń i modeli, jak i dialogowego otwarcia na założenia i modele dotychczas ‘niewłaściwe’, ‘nie do pomyślenia’, czy wręcz ‘nonsensowne’. Zasadnicze staje się więc permanentne ustalenie, ‘dlaczego tak myślę’, prowadzące do identyfikowania własnych ukrytych tez oraz demistyfikowania swobodnie mnożonych czczych deklaracji i ‘wymówek’, a w konsekwencji [...] do rozwoju własnej samoświadomości teoretycznej i metodologicznej. Musi temu towarzyszyć pewien dystans do zdomowionych ustaleń i zaciekawienie badawcze ich ewentualną rewolucyjną zmianą [Ibidem, 35-36].

O ile w wersji reprezentowanej w niniejszej pracy przez Kubinowskiego mieliśmy do czynienia z wyborem z puli dostępnych paradygmatów, by następnie podporządkować się wybranemu, o tyle w wersji proponowanej przez Klus-Stańską mamy do czynienia z nieustanną świadomością i niepewnością wyboru. Musimy nie tylko wybrać paradygmat, musimy nie tylko być świadomymi wyborcami, ale musimy również pozostawać w nieustannej czujności. Wydaje się, że w tej wersji wybór zostaje zawieszony.

Druga odpowiedź, którą określam mianem artystycznej, nawiązuje do propozycji Feyerabenda i jego anarchizmu metodologicznego. W słynnej pracy *Przeciw Metodzie* stwierdza on, że nowe idee wypracowywane były i są głównie przez badaczy młodych lub od niedawna pracujących w danej dziedzinie. Tych, którzy nie do końca opanowali, a może nie zostali jeszcze w pełni opanowani, przez paradygmat. Posłuszeństwo paradygmatowi, to powtarzanie, odkrywanie tego, co już się wie. Nieposłuszeństwo wprowadza nowość. Feyerabend, analizując historię nauki, pisze następująco:

Rzeczywiście, jedyną z najbardziej uderzających cech obecnych rozważań prowadzonych w obrębie historii i filozofii nauki jest uświadomienie sobie, że wydarzenia i procesy rozwojowe, takie jak stworzenie atomizmu w starożytności, rewolucja kopernikańska, powstanie współczesnego atomizmu [teoria kinetyczna, teoria dyspersji, stereochemia, teoria kwantów], stopniowe powstawanie falowej teorii światła, pojawiły się wyłącznie dlatego, iż niektórzy myśliciele zdecydowali się nie podporządkowywać pewnym 'oczywistym' regułom metodologicznym albo nieświadomie je złamali [Feyerabend 2001, 23].

Warto przypomnieć, że paradygmat w ujęciu Kuhna nie obejmuje całości faktów, pozostawia pewne zagadnienia poza swoim zasięgiem, jak również odpowiada na pytanie o naturę świata przed badaniem. Świat jest dany wraz z paradygmatem. Jako taki, daje więc fragmentaryczną wiedzę, zubaża doświadczenie i myśl. Wychodząc od tej konstatacji, Feyerabend postuluje korzystanie z różnych metod. Według niego, korzystanie z różnych teorii, koncepcji, reguł pozwala znacznie bardziej zobiektywizować wiedzę [Ibidem, 42].

Feyerabend nie sugeruje, że zasady są nieważne. Nie twierdzi, że każdy może „robić co chce”. Hasło: „Nic świętego” nie oznacza od razu, że „wszystko ujdzie”. Na interpretacje wskazujące, że Feyerabend postuluje dowolność, totalny brak reguł, anarchizm z amerykańskich filmów, autor odpowiada:

Naiwny anarchizm uznaje ograniczoność wszelkich reguł i standardów. Naiwny anarchista głosi, że [a] zarówno reguły absolutne, jak i kontekstowe posiadają własne ograniczenia i wnioskuję, że [b] wszystkie reguły i standardy są bezwartościowe i należy z nich zrezygnować. Większość recenzentów uważa mnie za

naiwnego anarchistę w takim właśnie sensie, nie zauważając tych licznych fragmentów, w których pokazuję, jak stosowanie określonych procedur pomagało naukowcom w prowadzeniu badań. [...] Tak więc zgadzając się z [a], nie zgadzam się z [b] [Ibidem, 233]<sup>1</sup>.

Nie chodzi więc o odrzucenie wszelkich reguł, a o świadomość ich ograniczenia, o to, że są to zasady arbitralne, uwarunkowane historycznie, środowiskowo, poprzez panującą modę, za pomocą przesądów, namiętności, szantażu itd. Świadomość, że podporządkowujemy się nie Prawdzie, nie Rozumowi, ale kolektywowi, arbitralności. Chodzi o myślenie ateistyczne, o sekularyzację metody, samej nauki. Chodzi o:

[...] zmianę nauki z gwiazdy i wymagającej damy w atrakcyjną, ustępliwą kurtyzanę, usiłującą przewidzieć każde życzenie swego kochanka. Oczywiście, nam samym pozostawia się wybór smoka, czy kotka do towarzystwa [Feyerabend 1979, 240, cytata zmodyfikowany].

Nic nam nie nakazuje być wiernym jednej tylko grze. Możemy zmieniać gry, jednak grając w nie, warto przestrzegać reguł, gdyż bywają pomocne. Chyba, że nie są zbyt pomocne. Wtedy można je modyfikować. Nauka i dyscypliny są naszymi wytworami.

Ostatecznie dyscypliny naukowe są naszym własnym wytworem, łącznie z tymi wszystkimi dotkliwymi standardami, jakie zdają się nam narzucone [Ibidem, 238–239].

Zmiana gry, współwystępowanie różnych teorii, sposobów ujęcia, sprawia, że jesteśmy z jednej strony bardziej obiektywni, ujmujemy szerszy aspekt rzeczywistości. Z drugiej, wielość narracji jest podstawą postępu, stanowi niejako gwarancję krytycyzmu, płodności.

Płodność oznacza, że nie ma potrzeby ukrywać nawet najdziwaczniejszego wytworu ludzkiego mózgu. Każdy może postępować zgodnie z własnymi skłonnościami i nauka, pojęta jako działalność krytyczna będzie czerpała stąd korzyści [Ibidem, 216].

---

<sup>1</sup> Zob. również *Od redakcji*, s. 5, gdzie tłumacze wyjaśniają, dlaczego nie akceptują tłumaczenia *anything goes* jako „wszystko wolno”, „wszystko jest dopuszczalne”.

Zrywając z postawą naiwnego anarchisty, praca badaczy pokroju Kuhna czy Feyerabenda chroni nas również przed postawą naiwnego członka kolektywu myślowego, który absolutyzuje partykularność własnego stanowiska. Jak pisze Fleck:

Naiwnie onieśmielonemu przez własny styl myślenia badaczowi obce style myślenia przedstawiają się tak, jak wolne twory fantazji, ponieważ widzi on w nich tylko to, co aktywne, prawie dowolne. Natomiast własny styl myślenia jawi mu się jako to, co zniewalające, ponieważ, jakkolwiek uświadamia on sobie własną pasywność, jego własna aktywność na skutek wychowania, przygotowania naukowego i uczestnictwa w intrakolektywnej wymianie myśli staje się oczywista, prawie nieświadoma jak oddychanie [Fleck 1986, 178–179].

Podsumowując powyższą rekonstrukcję, stwierdzamy, że nawet w naukach przyrodniczych podporządkowanie się paradygmatowi nie jest konieczne, a pomyłki czy brak znajomości paradygmatu mogą przynosić dobre wyniki. To właśnie wyniki, a nie sama metoda, stanowią o wartości pracy uczonego. Wybór tradycji jest tutaj argumentowany na płaszczyźnie pragmatycznej. W podręczniku dla studentów nauk społecznych Babbie pisze:

Każdy z paradygmatów [...] oferuje odmienny sposób patrzenia na życie społeczne człowieka. Każdy czyni pewne założenia co do natury rzeczywistości społecznej. Ostatecznie żaden z nich nie może być prawdziwy czy fałszywy; tak jak sposoby patrzenia na rzeczywistość mogą być tylko mniej lub bardziej użyteczne. Zamiast rozstrzygać, który z nich jest prawdziwy czy fałszywy, spróbuj znaleźć metody ich wykorzystania [Babbie 2008, 49].

Stanowisko Feyerabenda, podobnie jak Babbiego, zrywa z wiernością paradygmatowi, jednocześnie uzasadniając badania skutecznością. Zamiast prawdy pojawia się moc, zastosowanie. Naukowiec ma być kreatywny, ma zaskakiwać, wykorzystując dostępne środki. Liczy się nowość, zaskoczenie, albo po prostu efekt. Jeżeli zbudujesz dobry dom, nikt nie spyta się, czy zrobiłeś to zgodnie

z metodą. Jeżeli twoja koncepcja będzie ciekawa, płodna, nikt nie powinien pytać, czy jest zgodna z paradygmatem.

Stanowisko Feyerabenda może sugerować, że dobrą strategią wobec tyranii paradygmatu jest przyjęcie pozycji eklektycznej. Pierwsze skojarzenia z eklektyzmem są pejoratywne. Eklektyzm to bałaganiarstwo, niedomyślenie, prowizoryczny konstrukt, niedokończona, pomieszana teoria, coś nieeleganckiego. Przyjęcie takiej narracji nie jest konieczne. Monika Jaworska-Witkowska, wychodząc od potocznej krytyki eklektyzmu, stwierdza, że warto ponownie przemyśleć daną kategorię, by ją uprawomocnić. W ramach refleksji przyjętej przez autorkę, eklektyzm staje się wyrazem krytycyzmu, twórczości, mocy kreacji [Jaworska-Witkowska 2009, 306–307]. Eklektyzm jest “czujną samokrytyką” połączoną z erudycją. Jest też odpowiedzią na zmiany w spoglądaniu na świat społeczny. Metodą, która umożliwia “lepsze” poznanie. Jaworska-Witkowska, odwołując się do koncepcji “metodycznego eklektyzmu” Piotra Sztompki, stwierdza, że:

Pejzaż naukowy humanistyki zaczyna wyglądać jak przeplatanie się delikatnych granic dyskursywnych i komunikacyjnych, w których sytuacja poznawcza pozwala na większą przepustowość i przepływ treści i energii różnych dyscyplin [Ibidem, 305].

I dalej:

Eklektyzm jest metodą sytuującą się na pograniczu nauk, dyscyplin, odmiennych procesów poznawczych, które umożliwiają różne punkty widzenia tego samego zjawiska. Ponadto eklektyzm sytuuje się między tradycją myśli i jej krytyczną dyskontynuacją, jest żywym ruchem [historycznej] myśli od hipotezy do jej odrzucenia i z powrotem, aż do twórczej syntezy, ciągle ponawianej w procesie poznania. Taką funkcję przydali już eklektyzmowi zresztą encyklopedyści [Ibidem, 308].

Jaworska-Witkowska zauważa, że zarzuty wobec eklektyzmu stanowią argumenty za antyfundamentalizmem teoretycznym, za wielością i twórczością. Eklektyzm jest zagrożeniem dla



“partykularyzmu ideologii”, wszelkich monopoli teoretycznych, udomowionych spojrzeń, instytucjonalnie zapewnionych poglądów (legitymizacja przez uniwersytet pewnych koncepcji jako prawdziwych). Eklektyzm otwiera nas na twórczość, wymaga od nas czujności. Często jest też wymogiem, jaki stawia przed nami sama analizowana rzecz.

To sam przedmiot może się domagać wielu oglądów, a nie jednego poglądu [Ibidem, 310].

W narracji Jaworskiej-Witkowskiej eklektyzm staje się wartością pozytywną. Metodą “właściwą”, która niesie też “pożytek” pedagogice, jako “zawłaszczaniu” kultury i jej tworzeniu. Poniższy cytat można potraktować jako swoistą definicję eklektyzmu:

[...] eklektyzm jest heterogeniczną, wieloaspektową, wielowymiarową i transgraniczną aktywnością badawczą, z jednej strony wyznaczoną przez czujność samokrytyczną, a z drugiej erudycją odważnego namysłu, który z oporem przebija się przez eleganckie [estetyczne], poprawne [doktrynerskie] i jedynie słuszne teorie, porzucając ich jednorodny przedmiot badań i ścisłe procedury metodologiczne na rzecz przeszukiwania humanistyki jako autorefleksyjnej kultury człowieka oraz wychwytywania, wyławiania i uważnego tropienia znaków i śladów pełnej psyche człowieka w kapitale symbolicznym i prześwitującym we fragmentach emanujących z całości [Ibidem, 311].

Proponowany przez Jaworską-Witkowską eklektyzm przypomina kolaż. Według Jaworskiej-Witkowskiej kolaż jako sposób postępowania z tekstem, z kulturą rozwija twórczy potencjał, tworzy nisze ekspresyjne, otwiera na inność, umożliwia spotkanie. Kolaż jest walką o “całego człowieka”. Kolaż to twórczy opór i karnawał. W technice kolażu zostaje zniesiona różnica między nadawcą i odbiorcą. Jaworska-Witkowska pisze:

Zindywidualizowany proces twórczy zachodzi w obie strony: twórca kolażu — aktywny odbiorca treści kolażu. Oznacza to, że zarówno tworzenie kolażu, jak i jego odczytywanie jest

aktywnością twórczą, możliwą do wykorzystania w trybie zbiorowym i indywidualnym oraz w różnych celach. Wyłonienie i wybór części, fragmentów, zszywek, drobin, odpadków etc. opiera się na waloryzacji obiektów kultury, które nie są dla nas 'nieme' [Ibidem, 377].

Powyższy cytat wskazuje na odzyskiwanie i osvajanie świata za pomocą kolażu. Stosując daną technikę, jestem w stanie zmusić elementy do mówienia, i to takiego mówienia, które rozumiem. Jesteśmy nie tyle odbiorcami, konsumentami, biernie przyswajającymi treści, ale twórcami wyłuskującymi to, co życiodajne, żywe. Oswojanie czy czynne zawłaszczanie i przekształcanie kultury jest procesem wymagającym odwagi, interpretacja, będąca naszym głosem, obarczona jest niepewnością wolności.

Kolaż służy do demaskowania wszelkich pozorowanych dyskursów, stylizowanych na fundamentalny i istotowy wzorzec. Kolaż dekonstruuje symulacrum, dając szansę na dystans uwalniający od uwiedzenia formą. Próbuje, wielokrotnie grając nimi, tworzyć język na nowo, do ponownego przemyślenia przeciw stabilnemu, bezdyskusyjnemu poznaniu, kostniejącemu w schemat i fundamentalizm [Ibidem, 386].

Wizja kolażu bliska jest koncepcji Deborda. To ludyczna forma aktywności, wyzwająca z władzy dyskursu i ideologii, będąca sensowną odpowiedzią na śmierć autora — egalitarystyczna, dostępna dla wszystkich twórczość. Wyzwalająca i drapieżna. To podobieństwo jest oczywiście tylko pozorne, jak między komunistami a socjaldemokracją, jak między cukrem a solą.

### **Znowu problemy z [nie]podporządkowaniem paradygmatowi...**

Przywołane powyżej stanowiska (demokratyczne i artystyczne), które miały odpowiedzieć na „wyzwania” paradygmatu, nie wydają się do końca satysfakcjonujące. W przypadku stanowiska Klus-Stańskiej dostrzec można, że postulowane przez nią zyski i strategie, mające wynikać z przyjęcia teorii paradygmatu, zakładają raczej brak podporządkowania. Można powiedzieć, że postuluje ona pozostawanie na pozycji przedparadygmatycznej, na gruncie filozofii. Na przykład,

autorka nakazuje stawiać nieustanne pytania „dlaczego tak myślę?”, podczas gdy jednym z zysków z podporządkowania paradygmatowi jest likwidacja takiego pytania, wszelkiego filozoficznego zwątpienia i niepewności. W normalnych, niekryzysowych warunkach, paradygmat w naukach przyrodniczych nie jest problematyzowany, nie musi być nawet ujawniony, uświadomiony. Odpowiedzi udzielone przez paradygmat pozwalają się skoncentrować na konkretnych problemach, na rozwiązywaniu łamigłówek. W pewnym sensie umożliwiają grę w szachy. Klus-Stańska chce, byśmy nieustannie kwestionowali reguły gry, pytali o jej warunki możliwości. Kiedy pisze, że w pedagogice nie są uprawnione stwierdzenia „uważa się, że”, przyznaje, że pedagogika nie jest jeszcze nauką w rozumieniu teorii paradygmatu. Przykładowo zdanie: w „medycynie uważa się, że” nie brzmi zbyt skandalicznie, chociaż może to wynikać z mojej nieznamomości teorii medycznych. Stanowisko Klus-Stańskiej zmiękcza pojęcie paradygmatu. Nie jest ono zamkniętym światem, ale czymś płynnym, „pozbawionym struktury”. Dzięki koncepcji rozmytego paradygmatu zanika problem niewspółmierności. Jak komentuje propozycje Klus-Stańskiej Sajdak:

Opisane przez D. Klus-Stańską paradygmaty dydaktyczne nie stanowią ostrych stanowisk polaryzujących środowiska naukowe. Wynika to m.in. z faktu ich wzajemnego przemieszczania się i pomieszania zarówno w sferze założeń teoretycznych, jak i rozwiązań praktycznych, a dodatkowo w sferze uruchamianej retoryki [Sajdak 2013, 69].

W rozmiękczonej wersji paradygmatu pedagogika jako nauka nie staje się nigdy nauką normalną, a jest raczej utrzymywana w stanie permanentnego kryzysu. Warto się zastanowić, czy zyskiem dla pedagogiki z zastosowania pojęcia paradygmatu ma być uświadomienie pedagogom permanentnego stanu kryzysowego ich dyscypliny, czy może pojęcie paradygmatu ma przyczynić się do zażegnania kryzysu — pedagodzy świadomie zaczną ustalać i uporządkowywać paradygmaty, w których pracują?

Zwróćmy też uwagę — pisze Klus-Stańska — że gdyby założyć, że w naukach społecznych nie ma paradygmatów, a jedynie przednaukowe szkoły myślenia, nie zmieniłoby to słuszności tezy o wieloznaczności pojęć dydaktycznych, choć nie można byłoby ich wyprowadzić i uzasadnić w logice systemu.

Natomiast przyjęcie tezy o paradygmatyczności dydaktyki czyni wieloznaczność bardziej zdyscyplinowaną i wpisaną nie w dowolność interpretacją, ale w konieczność metodyczności i 'logiki' podczas definiowania pojęć i uzasadniania koncepcji. W miejsce destrukcyjnego chaosu nieporozumień, swobodnych asocjacji i dowolności interpretacyjnych, mamy do czynienia z wielowymiarowym, czasem wewnątrznie skonfliktowanym i podatnym na niespodziewane wstrząsy, niemożliwym do przewidzenia, ale racjonalnym systemem, który mimo chybliwości utrzymuje się jako całość. Oznacza to, że jeśli przyjmiemy, iż w dydaktyce można mówić o paradygmatach, ich analiza musi być znacznie bardziej zdyscyplinowana, a nie — jak mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka — bardziej swobodna [Klus-Stańska 2010, 36].

Przytoczony powyżej fragment zdaje się sugerować, że zyskiem dla pedagogiki z wprowadzenia pojęcia paradygmatu ma być zwiększenie dyscypliny myślenia i skryształizowanie stanowisk. Oczywiście, zwiększenie dyscypliny myślenia w dydaktyce czy pedagogice wydaje się ważnym postulatem. Niemniej, nie trzeba do tego przywoływać pojęcia paradygmatu. Zwłaszcza, że może on prowokować do uproszczeń i zamykania się na podstawową refleksję. Postulat spójności teorii nie jest tożsamy z traktowaniem teorii jako paradygmatu. Przynajmniej w radykalnym odczytaniu tego pojęcia. Jak już wspomniałem, radykalne odczytanie paradygmatu pociąga za sobą szereg problemów. Poza tym stwierdzenie, że nauka jest paradygmatyczna, niesie inną informację niż stwierdzenie, że jest wieloparadygmatyczna. Tak samo jak stwierdzenie, że pedagogika jest nauką filozoficzną. Przyglądając się podręcznikom do pedagogiki, można stwierdzić, że bliżej im do refleksji filozoficznej niż naukowej [Kuhn 2001, 19, 49, 240–243]. Krótko mówiąc, pomimo ponad dwudziestu lat stosowania pojęcia 'paradygmat' w naukach pedagogicznych, wciąż jest to pojęcie niejasne.

Jednym z podstawowych problemów pedagogicznego ujmowania wieloparadygmatyczności jest indywidualizm metodologiczny. Oba stanowiska, demokratyczne i artystyczne, zakładają indywidualizm. Zarówno w jednym, jak i w drugim badacz jest postrzegany jako osoba niezależna od przynależności do paradygmatu, która jest w stanie świadomie dokonywać wyborów (podporządkowania lub przechwytywanych materiałów). Podmiot ten

jest traktowany jako jednostka. Pomija się tutaj problem związany z tym, że to paradygmat ustanawia badacza. Jeżeli chcę stać się naukowcem, muszę zostać ulokowany w ramach danego świata. Całkiem możliwe, o ile przyjąć edukację jako formę między innymi szkolenia przyszłych naukowców, że nauka paradygmatyczna pojawia się wcześniej niż możliwość wyboru. Nie wiadomo, jak wtedy przewyciężyć „przymus myślowy”. Jak wyglądałoby wyzwolenie do między-swiata? Czy w ogóle istnieje sytuacja „wyboru”?

Świat migoczących znaczeń, wirujących fragmentów, chaotycznych danych itd., którego wizja leży u podstaw przytoczonej powyżej teorii kolażu, może być efektem przyjęcia „metodologicznego indywidualizmu”. Jak pisze Lukács:

Nauka mieszczańska rozpatruje zjawiska społeczne — świadomie lub nieświadomie, naiwnie czy w sposób wysublimowany — zawsze ze stanowiska jednostki. A ze stanowiska jednostki nie może się ukazać całość, lecz co najwyżej aspekt jakiejś dziedziny cząstkowej; w każdym razie najczęściej jest to coś fragmentarycznego: niepowiązane ze sobą ‘fakty’ lub abstrakcje prawa cząstkowe [Lukács 1988, 111].

Indywidualizm w „tradycyjnych” metodologiach, jak i indywidualizm „wywrotowych” jest komplementarny wobec świata-paradygmatu. Wytwarza on formy świadomości i sposoby poznania zgodne z „formą towarową”. Kapitalistyczne urzeczowienie sprawia:

[...] że człowiekowi jego własna działalność, własna praca przeciwstawia się jako coś obiektywnego, niezależnego odeń, a nawet mocą swych własnych, lecz wobec człowieka całkowicie obcych praw nad nim panującego. Odbywa się to zresztą zarówno w wymiarze obiektywnym, jak i subiektywnym. W obiektywnym — jako że powstaje pewien świat gotowych rzeczy i stosunków między rzeczami [świat towarów i ich ruchu na rynku], którego prawa są przez ludzi wprawdzie stopniowo poznawane, ale nawet wtedy przeciwstawiają się im jako niepokalane, suwerennie utwierdzające się potęgi. Zatem jednostka może wprawdzie ich znajomość z pożytkiem dla siebie wykorzystywać, lecz nawet wtedy nie ma żadnych możliwości po temu, by swym działaniem wywierać jakiś zmieniający wpływ na sam rzeczywisty bieg zjawisk. W wymiarze subiektywnym proces

ten zachodzi o tyle, o ile w warunkach całkowicie ukształtowanej gospodarki towarowej działalność człowieka ulega obiektywizacji względem niego samego, stając się towarem, który, jako podległy wobec człowieka obcej obiektywności 'przyrodniczych praw' życia społecznego musi funkcjonować w sposób równie od człowieka niezależny, jak wszelkie inne dobra służące zaspokajaniu potrzeb, które otrzymały urzeczowioną formę towaru [Ibidem, 204–205].

Przywłaszczenie świata w ramach kolażu ma jedynie charakter subiektywny. Ruch zastygłych form, kreacja i czynienie własnym tego, co obce, może doskonale wpisywać się w kapitalistyczne zarządzanie, nie być niczym więcej, niż inwestycją w kapitał ludzki, rozwojem swojej fabryczki. Zwłaszcza, gdy ignoruje się klasowy charakter czytania świata i tworzenia kolaży. Ponadto, próba rozwiązania problemu na poziomie jednostki nie przyczynia się do zniesienia „fetyszyzmu towarowego” (Marks, Lukács), z jakim mamy do czynienia w ramach nauki paradygmatycznej.

Wydaje się, że rozwiązaniem, które się narzuca, jest pozostawanie na pozycjach filozoficznych, nieustanna próba obalania panowania każdej nauki, nieufność i niepewność wobec świata. Permanentne niedostosowanie, o którym pisze Zygmunt Bauman, wprowadzając metaforę artysty jako badacza. Teoretycznego nomady, podróżnika bez mapy, który nie przynależy do żadnej tradycji, a który jest w stanie przynosić zakazane owoce [Bauman 2009]. W wymiarze indywidualnym nomadyzm nie wydaje się stanowić odpowiedzi na powyższe problemy. Rzetelna krytyka nomadyzmu metodologicznego wymagałaby jednak osobnego studium.

Innym problemem, nie mniej ważnym, jest próba unieważnienia „niewspółmierności” i „niekomunikowalności” pomiędzy paradygmatami. Można się zapytać, co stanowi kryterium wyboru paradygmatu czy „doboru danych” z różnych światów? W jaki sposób, do czego się odwołując, badacze dokonują oceny przydatności paradygmatu czy „danych”? Stanowisko mówiące o sukcesie jako kryterium „naukowości” zapomina, że sukces i porażka badacza są określane przez paradygmat. Ewaluacja badań odbywa się w ramach paradygmatu, a nie w sferze ponad czy pomiędzy. Poza tym, podkreślanie większej „obiektywności” czy „zawartości” koncepcji czerpiącej z różnych paradygmatów sugerować może, że mamy do

czynienia z jakimś zbiorem faktów istniejących poza paradygmatem. Propozycja łączenia oglądów tego samego podmiotu zapomina, że w zależności od paradygmatu nie tyle spoglądamy na to samo z innego miejsca, ale patrzymy na coś innego.

### **...i kolejna próba wyjścia poza paradygmat-świat**

Teoria paradygmatów wytwarza krytyczne spojrzenie, dzięki któremu dostrzegamy tendencję nauki normalnej do zamykania świata, utrwalania dogmatycznych sposobów myślenia. Paradygmat, jak i metodologie starające się tworzyć właściwe sposoby opisywania, ujmowania rzeczywistości, wspierają i opierają się na fetyszystycznej świadomości. Świat jawi się jako obcy, niezależny od badacza. Należy się do niego dostosować tak, jak trzeba się dostosować do metody badań. Paradygmat staje się światem-paradygmatem, zastygającym w danej obiektywnie formie.

Wydaje się, że wyjście z pułapki paradygmatu i fetyszyzmu wymaga wysiłku nie tylko krytycznego, ale i praktycznego. To znaczy, związane jest z przekształceniem świata, a nie jedynie jego innym ujmowaniem. Należałoby zatrzymać się w momencie kreacji, utrzymując naukę w formie niezastygłej, dynamicznej, wciąż jakoś odnoszącej się do filozofii. Należałoby zmienić maszynę dydaktyczną [Laskowski 2011] w nomadyczną maszynę edukacyjną [Shukaitis, dok. elekt.]. Uruchomienie produkcji świata, potraktowania go jako danego, a nie danego, wymaga zmiany podmiotu. To nie jednostka tworzy świat, ani też nie jednostka produkuje wiedzę. Świat jest tworem społecznym, podobnie wiedza ma charakter kolektywny. Podmiot, o którym piszę, niekoniecznie oznacza klasę w rozumieniu marksowskim. Może to być klasa, która jest nieustannie przetwarzana, klasa, której rozumienie znajdujemy u autonomistów [Zob. Tronti, dok. elektr.]. Wydaje się, że rodzaj kolektywu będzie również determinował wytwarzaną rzeczywistość. Elementy maszyny dydaktycznej tworzą i inny mechanizm, i inny świat, niż nomadyczna maszyna edukacyjna, która sama jest nieustannie wytwarzana w ramach demokratycznych, sieciowych praktyk i starć z paradygmatami-światami.

Przenosząc powyższe uwagi na teren pedagogiki, można powiedzieć, że należałoby potraktować wspomnianą dyscyplinę jako filozoficzny namysł nad rzeczywistością edukacyjną. Rzeczywistość



edukacyjna może być zredukowana do mierzonych obiektywnie praw i zasad, ze szczegółowymi instrukcjami działania i badania. Przykładowo, lekcja w szkole byłaby grą w szachy. Nauczyciel kimś, kto ma wygrać partię. W takim ujęciu byłaby ona nauką paradygmatyczną, o której śnili „pozytywiści”. W ujęciu filozoficznym nie wiemy, w jaką grę gramy i czy w ogóle gramy w jakąkolwiek grę. To, co dzieje się w przykładowej klasie szkolnej, byłoby wydarzeniem, nie tyle które mamy opanować, ile które współtworzymy. Pedagogika zaś nieustannie powracałaby do pytań podstawowych o charakter wiedzy, o cele, o wartości — a każda odpowiedź udzielona na wspomniane pytania byłaby jedynie zdaniem wypowiedzianym w niekończącym się dialogu zwanym edukacją. Takie rozumienie pedagogiki nie pozwala na uznanie jej za paradygmatyczną, a źródłowo filozoficzną.

## BIBLIOGRAFIA

- Babbie, Earl, 2008, *Podstawy badań społecznych*, przeł. Michał Kowalski i inni, Warszawa: PWN.
- Bauman, Zygmunt, 2009, *Refleksja końcowa o pisaniu, o pisaniu socjologii*, przeł. Konrad Miciukiewicz, [w:] Norman K Denzin, Yvonna S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 2, Warszawa: PWN.
- Feyerabend, Paul K., 1979, *Ku pocieszeniu specjalisty*, [w:] Paul K. Feyerabend, *Jak być dobrym empirystą*, przeł. Krystyna Zamiara, Warszawa: PWN.
- Feyerabend, Paul K., 2001, *Przeciw metodzie*, przeł. Stefan Wirtlewski, Wrocław: Siedmioróg.
- Fleck, Ludwik, 1986, *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, przeł. Maria Tuskiewicz, Lublin: Wydawnictwo Lubelskie.
- Hejnicka-Bezwińska, Teresa, 1990, *Paradygmat pedagogiki instrumentalnej w Polsce*, [w:] Zbigniew Kwieciński, Lech Witkowski (red.), *Ku pedagogii pogranicza*, Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika. Ośrodek studiów kulturowych i edukacyjnych.
- Jaworska-Witkowska, Monika, 2009, *Ku kulturowej koncepcji pedagogiki*, Kraków: Wydawnictwo Impuls.
- Klus-Stańska, Dorota, 2010, *Dydaktyka wobec chaosu pojęć i zdarzeń*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie ŻAK.
- Kubinowski, Dariusz, 2010, *Przyrodnicze i humanistyczne podstawy badań pedagogicznych*, [w:] Stanisław Palka (red.), *Podstawy metodologii badań w pedagogice*, Gdańsk: GWP.
- Kuhn, Thomas S., 2001, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. Helena Ostromecka, Warszawa: Fundacja ALETHEIA.
- Laskowski, Piotr, 2011, *Maszyny wojenne. Georges Sorel i strategie radykalnej filozofii politycznej*, Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Lukács, György, 1988, *Historia i świadomość klasowa*, przeł. Marek J. Siemek, Warszawa: PWN.
- Marks, Karol, 1951, *Kapitał*, Warszawa: Książka i Wiedza.

- Melosik, Zbigniew, 2009, *Teoria i wiedza we współczesnych naukach społecznych — walki dyskursów*, [w:] Zbigniew Drozdowicz, Zbigniew Melosik, Sławomir Sztajer (red.), *O racjonalności w nauce i w życiu społecznym*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Sajdak, Anna, 2013, *Paradygmaty kształcenia studentów i wspierania rozwoju nauczycieli akademickich. Teoretyczne podstawy dydaktyki akademickiej*, Kraków: Impuls.
- Shukaitis, Stevphen, *Infrapolityka i nomadyczna maszyna edukacyjna*, przeł. Oskar Szwabowski, Edu-Factory Polska, (dok. elektr.) <http://www.ha.art.pl/prezentacje/39-edufactory/1959-stevphen-shukaitis-infrapolityka-i-nomadyczna-maszyna-edukacyjna.html> [data dostępu: 02 października 2013].
- Tronti, Mario, *Klasa*, przeł. Sławomir Królak, strona Praktyka teoretyczna, (dok. elektr.) <http://www.praktykateoretyczna.pl/mario-tronti-klasa/> [data dostępu: 22 listopada 2013].

## **ABSTRACT**

### **PARADIGM AND PEDAGOGY**

In the article I am analyzing the issue of a paradigm. My analysis is referring to pedagogy as a discipline in which the interpretation of the analyzed concept is still a matter of significant disagreement. A paradigm is still one of the key concepts which create the scholar identity of pedagogy. I point out the attempts of solving the difficulty of science which is the result of radical understanding of paradigm and I criticize them. At the end I outline the possibility of a different perception of the issue of the “paradigmatic of pedagogy”.



**AGNIESZKA JAGUSIAK**  
UNIwersytet Łódzki

## **PODMIOTOWOŚĆ I RÓŻNICA: BUTLER I BRAIDOTTI<sup>1</sup>**

### **Wstęp**

W czasie kiedy zarówno Butler jak i Braidotti piszą swe najbardziej znane i znaczące dla feminizmu książki<sup>2</sup>, feministki tworzące swój ruch społeczny i obszar dociekań teoretycznych są podzielone jak nigdy przedtem w historii<sup>3</sup>.

W latach 80. XX w. feministki zdały sobie sprawę z tego, iż feminizm *II fali* rozwiązał głównie problemy białych kobiet z klasy średniej, które i tak w pewnej mierze zawsze posiadały narzędzia do tego, aby zmienić swoje życie i społeczną reprezentację, na co nie miały szans ich koleżanki np. z krajów islamskich lub z rejonów tzw. Trzeciego Świata. W efekcie powstałego rozłamu w środowisku feministycznym pojawiły się nowe „odmiany” feminizmu, np. feminizm kobiet czarnych czy też feminizm lesbijski, a feministki usiłowały zredefiniować samo pojęcie feminizmu. Zadano pytania o to, czym powinien zajmować się feminizm pod koniec XX wieku, kiedy kobiety uzyskały prawne zabezpieczenie niektórych „przywilejów”; na czym powinna dalej polegać „walka” kobiet; i, co najważniejsze, czy społeczna działalność kobiet musi w dalszym ciągu oznaczać walkę? Owe pytania stają się genezą powstania *III fali* w feminizmie, którą tworzyły m.in. Butler i Braidotti.

Mimo zarysowanego przeze mnie pęknięcia w obrębie feminizmu, pojawiały się także wspólne postulaty. Odkryciem, które

---

<sup>1</sup> Artykuł został sfinansowany przez Uniwersytet Łódzki w ramach grantu nr 545/865.

<sup>2</sup> W twórczości Butler zdecydowanie jest to książka *Uwikłani w płęć* (2008), a dla Braidotti *Podmioty nomadyczne* (2009).

<sup>3</sup> Należy zaznaczyć, że feminizm nigdy nie był jednorodnym ruchem społecznym, nawet w początkowej fazie, na co uwagę zwracają historycy czy też badacze myśli feministycznej [Hannam 2010, 144–168].

zaskoczyło feministki z lat 80., było przyznanie, że chcąc opisać społeczną sytuację kobiet, feministki korzystały z dyskursu, który stworzyli mężczyźni. Właśnie Butler i Braidotti zgodziły się co do jednej kwestii: współczesne feministki powinny wypracować swój język, którym będą mówić o problemach kobiet. W dalszym ciągu usiłowano też scharakteryzować kobiecą podmiotowość, zrezygnowano jednak z ustalenia jednej, obowiązującej „teorii” kobiecości.

Podział pomiędzy feministkami z Europy kontynentalnej a anglosaskimi myślicielkami zawsze był widoczny<sup>4</sup>. Na początku lat 90. ogniskował się on wobec sporu na temat ustalenia „nowej” tożsamości podmiotu kobiecego. Spór ten w historii feminizmu jest znany jako spór pomiędzy esencjalizmem a konstruktywizmem. Skupiając się na twórczości wspomnianych feministek, niejako skonkretyzuję ten feministyczny problem. Podążając za samą Braidotti, zaznaczam, iż jest to spór pomiędzy konstruktywistkami, które postulują istnienie płci kulturowej, a zwolenniczkami różnicy płciowej.

Wspomniany spór oznaczał dla feministek zadanie sobie pytania: na ile feministki, definiując swoją płć, mogą czerpać z koncepcji esencjalistycznych, z kategorycznego scharakteryzowania przez patriariat *męskości* i *kobiecości*? Czy nieodwoływanie się do biologii i różnicy płciowej, a co za tym uznanie, że charakterystyki obu płci istniejące w społeczeństwie są wypracowane kulturowo, będzie dla kobiet korzystniejsze? Nie trudno się domyślić, że zarówno pierwsze, jak i drugie rozwiązanie znalazło swoje zwolenniczki oraz przeciwniczki. Judith Butler jest typową przedstawicielką współczesnego feminizmu anglosaskiego, która rewidując rozstrzygnięcia poprzednich feministek, uznała, że w określaniu podmiotowości człowieka najważniejsze znaczenie ma płć kulturowa. Z kolei Braidotti, w opozycji do Butler, uznała, że to różnica płciowa gra

---

<sup>4</sup> Potwierdza to fakt, jak odmiennie przebiegała *II fala feminizmu* na obu kontynentach. Z pojawieniem się *II fali* w Europie spotykamy się już w latach pięćdziesiątych XX w., na amerykańskiej arenie społecznej feminizm *II fali* pojawi się w drugiej połowie lat 60. W Stanach kobiety wygłaszając feministyczne postulaty nie miały żadnej podbudowy ideologicznej, przynajmniej w początkowym okresie, z czym mamy do czynienia w Europie. Ruch feministyczny w USA przypominał ogólnokrajowy zryw społeczeństwa, europejskie feministki bardzo często wywodziły się ze środowiska akademickiego, nierzadko filozoficznego.

pierwszorzędne znaczenie, z tym, iż ową różnicę także należy zdefiniować na nowo.

### **Judith Butler: tożsamość ustanawiana w aktach performatywnych**

Butlerowska koncepcja performatywności płci miała być odpowiedzią na niewystarczalność poprzednich teorii, także tych feministycznych, które po „śmierci metafizyki”, a także w związku z pojawianiem się paradygmatu postmodernistycznego, chciały na nowo zdefiniować podmiot. Żadne rozwiązanie kwestii budowania definicji płci i określania tożsamości płciowej nie było dla Butler satysfakcjonujące. Filozofka czyni jeden zarzut wobec poprzednich autorek i autorów, którzy chcieli zdefiniować tożsamość: teorie badające tożsamość osoby zawsze skupiają się na wykazaniu wewnętrznych cech, które są charakterystyczne dla danej tożsamości. W grę wchodzi tam tylko opisanie wewnętrznej spójności podmiotu, poczucia jedności tożsamości, ale to, jak opis ten przekłada się na kulturową płęć i jak to się dzieje, że wewnętrzne poczucie tożsamości w gruncie rzeczy jest normatywne, czyli jest narzucone podmiotowi przez normatywno-regulatywne praktyki, które w pewien sposób decydują o płci kulturowej, pozostaje pytaniem otwartym<sup>5</sup>.

Próbując odpowiedzieć na te pytania, filozofka dokonuje zwrotu ku językowi, sugerując tym samym, że problem nie tkwi w sposobie opisywania kategorii *kobieta* i *mężczyzna*, a problem tkwi w samym języku, którego używamy do definiowania tych kwestii. Być może jest tak, że nieadekwatnie używamy pewnych słów, nie do końca rozumiemy ich znaczenie?

Kwestię zdefiniowania płci, analizę tego, jak podmiot dookreśla swoją tożsamość, Butler łączy z pojęciem reprezentacji. Reprezentowanie jakiejś normy, obiektu czy podmiotu sprawia, że w sferze publicznej *to coś* staje się widzialne. Podpisanie się pod pewną normą czy schematem sprawia, że podmiot zyskuje uprawomocnienie, byt społeczny. Takimi normami mogą być dwie płcie istniejące

---

<sup>5</sup> Butler udowadnia, że odbierana przez podmiot jedność tożsamości osobowej jest pewnym złudzeniem. Jednym z takich zabiegów, przez które mamy złudzenie trwałości tożsamości, jest wytworzenie przez kulturę pojęcia płci biologicznej jako niezmiennej i posiadającej charakter stabilizacyjny.



w społeczeństwie. Według Butler reprezentacja występuje w języku, albo, mówiąc nieco trafniej, język stwarza te normy. Co więcej, język dyktuje nawet to, kto jest podmiotem, który może być poddany reprezentacji.

Czytając prace Butler, można dojść do wniosku, że tożsamość płciowa podmiotu składa się z trzech składowych: płci biologicznej (fizjologicznej); genderu, czyli zewnętrznych, kulturowych przejawów płci; i z pewnego pierwiastka psychologicznego — mam tu na myśli odczucia samego podmiotu, które dotyczą tożsamości płciowej, jaką przyjmuje. Ważne jest, co podmiot sam uważa na temat swojej płci i seksualności. Można wysunąć tezę, że aby tożsamość płciowa była spójna, wszystkie trzy poziomy muszą być zgodne ze sobą. Warto zaznaczyć, że teoria *queer* pokazuje, że wcale tak nie musi być<sup>6</sup>. Pewne jest natomiast, iż szczególnie na tym drugim poziomie mowa i odniesienia językowe mają ogromne znaczenie w budowaniu performatywności płci.

Wspomniany przeze mnie butlerowski zwrot językowy jest zwrotem performatywnym. W problematyce języka Butler wprost odnosi się do teorii Johna L. Austina i jego postulatów na temat mowy.

Performatywne akty mowy, jak tłumaczył Austin, są wypowiedziami w pierwszej osobie liczby pojedynczej, w trybie oznajmującym strony czynnej i w czasie teraźniejszym. „«Performatywny» — słowem najbliższym mu znaczeniowo jest «dokonawczy», toteż wypowiedzi performatywne można nazwać wypowiedziami dokonawczymi”, dodaje Chwedeńczuk [Austin 1993, XLVIII]. Niezbywalną cechą charakterystyczną wypowiedzi performatywnych jest to, iż są to wypowiedzi, które z chwilą wygłoszenia ustanawiają to, co głoszą [por. Austin 1993, XLVIII]. Ważniejsze jest nakierowanie na czynność, na to, że ktoś coś robi, a nie na to, co mówi, tym bardziej na to, w jaki sposób mówi.

---

<sup>6</sup> „Postacie” z *queer theory* chcą obalić heteroseksualny kontekst i przez to udowodnić, iż tożsamość heteroseksualna nie jest tą jedyną „prawdziwą” tożsamością. Jedną z możliwości obalenia mitów dotyczących sfery heteronormatywnej jest przyjęcie i jednoczesne odrzucenie stereotypowych cech, które wiążą się z seksualnością kobiety lub mężczyzny i pokazanie, że owe cechy związane z płcią kulturową są całkowicie przypadkowe i nie muszą koniecznie być spójne z płcią biologiczną człowieka.

Według Austina, samo wypowiedzanie performatywów jest działaniem, z kolei w teorii performatywności występującej u Butler można odnieść wrażenie, że oprócz samej wypowiedzi performatywnej ważne są również potwierdzające gesty. Spowodowane jest to przekonaniem filozofki, że za danymi wypowiedzianymi słowami muszą iść także potwierdzające daną wypowiedź czyny<sup>7</sup>. Poniekąd sam Austin nakierowuje na taką uwagę, gdy pisze, że poprawna wypowiedź performatywna wymaga, aby performatyw był zgodny z faktami i wypowiedziany w stosownych okolicznościach, w odpowiedniej konwencji, która także obejmuje właściwą „scenerię” i gesty [por. Austin 1993, LI i 315].

Owa performatywność języka jest rozpatrywana przez Butler w dwóch kontekstach. Po pierwsze, ten kto wypowiada słowa mające moc oddziaływania na rzeczywistość, posiada władzę [zob. Butler 2010, 60]. To ta władza dosłownie określa tożsamość — wskazuje na to, kto jest liczącym się podmiotem w społeczeństwie. Po drugie, performatywne akty mowy mają ogromne znaczenie w konstytucji płci, szczególnie w wymiarze psychologicznym, tj. w wewnętrznym, którego dokonuje sam podmiot.

Filozofka zwraca uwagę na to, że w języku podmiotowość może być konstruowana na dwa sposoby. Pierwszy moment, w którym ujawnia nam się podmiot, następuje wtedy, kiedy zwracamy do kogoś słowa, naszą mowę. Dana osoba zostaje przez nas przywołana, jej podmiotowość zostaje ugruntowana za pośrednictwem języka. W pracach Butler zostaje wyraźnie stwierdzone: podmiot posiada władzę wygłaszania performatywów, które jak pokazałam, obdarowują podmiotowością. Nie można nie zauważyć, że osoba wypowiadająca performatywy, mające twórczą moc, sama jest jednostką obdarzoną podmiotowością. Chodzi tu o *podmiot mówiący*, jednostkę która jest podmiotem liczącym się w społeczeństwie, w jej gestii jest tworzenie norm występujących w danym społeczeństwie. To druga sytuacja,

---

<sup>7</sup> Uwaga Butler związana jest z innym wątkiem twórczości filozofki, z teorią queer, dla której także Butler dała podstawy. W performansie, którego dokonuje drag queen, czołowa postać queer, gesty, ubiór są potwierdzeniem, wzmocnieniem i nieodłącznymi elementami wypowiedzi performatywnej, która ma obalać stereotypy dotyczące płci. [zob. Butler 1988, 518–531]. Zob. J. Butler, *Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory*, “Theatre Journal”, Vol.40, No.4. (Dec., 1988), ss. 518–531.

w której za pośrednictwem języka ujawnia się podmiotowość. Aby lepiej zrozumieć tę kwestię skupię się na takim użyciu języka, jakim jest *przezywanie*. Takie funkcjonowanie języka oczywiście jest krzywdzące i samo w sobie negatywne, ale Butler zauważa, że, paradoksalnie, przezywanie ma także inną funkcję: „(...) bycie przezywaniem otwiera paradoksalnie pewną możliwość społecznego istnienia, wprowadza w czas i życie języka wykraczające poza stojące za przewiskiem intencje” [Butler 2010, 10]. Bycie nazwanym, przezwanym, to inaczej bycie przywołanym w języku przez kogoś, przez drugą osobę. Okazuje się więc, że tożsamość podmiotu nie konstytuuje się tylko poprzez zaznaczenie obecności tejże w języku, powiedziane zostaje coś więcej — do swojego określania potrzebujemy zawsze drugiego, owego *Innego*. Osoba, która adekwatnie używa słów, z właściwą intencją wypowiada performatywy, sprawia wrażenie, iż posiada władzę. Butler podaje przykład lekarza, który legitymuje się taką władzą. Gdy przykładowo rodzi się dziewczynka, lekarz dokonuje pierwszej z serii interpelacji i daje do zrozumienia, że nowonarodzony człowiek zaczyna swój byt jako dziewczynka. Dochodzi do *udziwczynkowania dziewczynki*. Wszystkie inne epitety zostają potem do tego określenia płciowego dołączane przez społeczeństwo.

Jak już zostało wspomniane, performatywne akty mowy z chwilą wypowiedzenia ustalają to, co znaczą. Butler podaje jeden znaczący przykład takich aktów mowy, przykład z Księgi Genesis — „Niech stanie się światło” [Butler 1993, XIII]. Można zadać pytanie: skąd podmiot posiada taką moc, dlaczego jego wypowiedzi mają charakter twórczy, ustanawiający coś „nowego”? Butler daje na to pytanie odpowiedź, skłaniając się w stronę Derridy [por. Butler 1993, 14]. Podmiot korzysta już z dyskursu, który zastał, tj. podmiot, który sam próbuje tworzyć siebie, tworzyć swoją tożsamość płciową, a nawet wykraczać poza heteroseksualny kontekst, może to wszystko uczynić tylko w ramach tego kontekstu. I właśnie to mieli na myśli Derrida i sama Butler, gdy twierdzili, że performatywność jest cytowaniem, powtarzaniem ciągłym pewnych zachowań, ale zachowań już zastałych<sup>8</sup>. Co więcej, w tej

---

<sup>8</sup> Można pokusić się o podanie niezbędnych składników performatywnego budowania płci: a) gender, płeć kulturowa może być tylko rozumiana w ramach norm i kontekstów, które podmiot powtarza, b) działanie podmiotu w ramach takiego kontekstu i budowanie tożsamości płciowej podmiotu nie może być mylone z indywidualizmem, a tym bardziej z woluntaryzmem, c) procesy i normy dotyczące

koncepcji działający nie musi osobiście wypowiadać kwestii performatywnych, aby miały dla niego znaczenie. Przykładem takich aktów performatywnych są np. słowa wypowiedane przez księdza podczas ślubu. Zawsze jednak jest tak, że akty performatywne muszą być intencjonalne.

Z drugiej strony, na gruncie rozważań Butler należy uznać, iż kształtowanie się tożsamości płciowej to pewna aktywność, ciągłe stwarzanie, a dokładniej odtwarzanie czegoś na nowo za każdym razem. Gender to pewna matryca, przez którą płeć jest produkowana i reprodukowana. Nie można do końca rozróżnić, gdzie kończy się płeć biologiczna, a gdzie zaczyna kulturowa, jeżeli weźmiemy pod uwagę, że te kategorie zostały sztucznie utworzone. Butler nieustannie podkreśla ten niestabilny charakter rodzaju, płci kulturowej. Każda jednostka może tworzyć swoją tożsamość płciową od podstaw i przekreślać normy, które przeszkadzają w budowaniu własnej tożsamości. Jeżeli przyjmowanie atrybutów płci w konstruowaniu genderu jest dowolne, to okazuje się, że taka płeć kulturowa jest performatywna. „W tym sensie kulturowa płeć jest zawsze czynnością, lecz nie czynnością podmiotu, który miałby poprzedzać swój czyn”, uznaje Butler [Butler 2008, 80]. Filozofka podkreśla, że nie uznaje tożsamości płciowej pojmowanej na sposób esencjalistyczny, nie ma żadnej sfery przeddyskursywnej, w której mielibyśmy do czynienia z tożsamością, wyprzedzającą istnienie podmiotu.

Płeć jest kulturową ideą, ale nie tylko. To także zbiór możliwości, które ciągle muszą być realizowane, ponieważ ciało/płeć uzyskuje swoje znaczenie poprzez konkretne i historyczne zapośredniczone sposoby wyrażania się w świecie [por. Butler 1988, 521]. Podmiot nie odbiera pojawienia się wspomnianych możliwości, tj. konkretnych stylizacji ciała, zewnętrznych przejawów płci jako gotowych schematów, które można biernie przyjmować w konstytuowaniu tożsamości płciowej. Możliwości są zawarte w każdej historycznej konwencji. Ciało, w sensie płci biologicznej, staje się gender w wyniku szeregu świadomych działań (Butler na każdym kroku podkreśla swój

---

płci funkcjonujące w heteroseksualnym kontekście, z którymi identyfikują się podmioty oczywiście istnieją przed działaniami tych podmiotów, mogą posłużyć do budowania tożsamości płciowej, ale tak naprawdę nie są wykonywane „samodzielnie” przez podmiot, d) granice takiego konstruktywizmu kończą się tam, gdzie zaczyna się fizjologia ciała [por. Butler 1993, 15].

postulat o świadomym konstruowaniu tożsamości podmiotowej), które są odnawiane w czasie. Staje się to poprzez przyjęcie gotowych struktur, które są oparte na cechach biologicznych, języku, a nawet kulturze, które jednak przyjęte przez dany podmiot tworzą złudzenie, że w ten sposób powstała tożsamość jest nową jakością.

Jeżeli przyjmiemy, że teoria performatywności płci, którą rozwija Butler, nie oznacza tylko konstytuowania płci kulturowej i szerzej — tożsamości płciowej, ale jest także ukonstytuowaniem tożsamości podmiotu w ogóle, to sama teoria performatywności staje się już poniekąd koncepcją podmiotu.

Owa podmiotowość w programie Butler może być kształtowana na dwa sposoby. Można stwierdzić (dla potrzeb odbudowania logicznego porządku dochodzenia do tego schematu), że budowanie tożsamości podmiotu będzie miało dwa wymiary: wewnętrzny i zewnętrzny. Aspekt zewnętrzny będzie oznaczał upodmiotowienie podmiotu przez serię wykluczeń, czyli podmiot będzie jednostką, która znajduje się w systemie władzy i przez dyskurs władzy będzie poddawana serii zabiegów represyjnych, ale jednocześnie przez takie działanie władzy podmiot uzyskuje swoje znaczenie w społeczeństwie. Wymiaru wewnętrznego konstytucji podmiotu dokonuje każdy człowiek osobiście, ustanawiając swoją tożsamość poprzez i w praktykach performatywnych. Należy jednak zaznaczyć, iż drugi wymiar jest umożliwiony przez zewnętrzny, ponieważ akty performatywne są możliwe tylko w obrębie dyskursu, w którym znajdujemy się wszyscy.

### **Rosi Braidotti: podmiotowość nomadyczna**

„[Braidotti] jako kobieta nie może zgodzić się na «śmierć podmiotu», wie bowiem, że w historii kultury zachodniej kobieta nie była nigdy pełnoprawnym podmiotem. Nie można zdekonstruować podmiotu, którego nie było, któremu nie było dane się uprawomocnić. Trzeba go najpierw stworzyć w teorii feministycznej (...)” [Braidotti 2009, 8–9]. Ów cytat ze wstępu tłumaczki do książki Rosi Braidotti pt. *Podmioty nomadyczne* przedstawia powody stworzenia przez filozofkę autorskiej koncepcji podmiotu, a co ważniejsze, pokazuje charakter

twórczości Braidotti i jej głos w dyskusji pomiędzy feminizmem a postmodernizmem<sup>9</sup>.

Najważniejszym pojęciem w teorii Braidotti jest *nomada* czy też *nomadyzm*<sup>10</sup>. Właściwe zrozumienie tego konstruktu jest kluczowe dla zrozumienia całości pomysłu nowej tożsamości kobiety prezentowanej przez filozofkę. Braidotti pisze o nomadzie jako o podmiocie kobiecym, iż jest jej autorskim pomysłem, figuracją umiejscowionego, postmodernistycznego, kulturowo zróżnicowanego zrozumienia podmiotu w ogóle, a podmiotu feministycznego w szczególności [por. Braidotti 2009, 27]. Według Braidotti, ową nomadą przede wszystkim jest/powinna się stać kobieta. Nomada to projekt. Sama Braidotti nazywa go mitem, abstrakcją, która pozwala zrewidować wcześniejsze postrzeganie podmiotu — kobiety. Kategoria ta, uwzględniając wiele kontekstów, w które uwikłana jest kobiecość, takich jak wiek, klasa, rasa, położenie geograficzne, pozwala stworzyć nowy model tożsamości kobiecej [por. Braidotti 2009, 28]. Przede wszystkim chodzi o to, by żadnego podmiotu, ani kobiety, ani mężczyzny nie zamykać w kategoriach, które prowadzą do tożsamości stabilnych, w negatywnym znaczeniu tego słowa.

Niezwłocznie należy zaznaczyć, iż kategoria ta może mieć zarówno negatywną, jak i pozytywną charakterystykę. Braidotti zgodnie z większością feministek uznaje, iż podmiot kobiecy nie zajmował odpowiedniego miejsca w społeczeństwie, w którym jedynym znaczącym podmiotem był mężczyzna. Kobieta nie była odpowiednio reprezentowana, a więc nie mogła mówić swoim głosem. Jeżeli podejmowano próby scharakteryzowania płci żeńskiej, to zawsze sprowadzały się one do podobnych konstatacji: kobiety zdominowane są przez swoją cielesność i biologię. Nomada wydaje się więc idealnym określeniem sytuacji kobiety, która nie ma stałego miejsca ani

---

<sup>9</sup> Jak pisze sama Braidotti: „Figuracja nomady to forma interwencji w debatę pomiędzy feminizmem a postmodernistycznym kryzysem wartości i reprezentacjami podmiotu” [Braidotti 2009, 58].

<sup>10</sup> Projekt podmiotu nomadycznego stanowi element ogólniejszych rozważań Braidotti dotyczących tożsamości człowieka. Filozofka jest przekonana o współczesnym zaniku homogeniczności pochodzenia. Określając swoją tożsamość, nie trzeba twierdzić, że jest się np. „tylko” Polakiem czy „tylko” Włochem. Podmiot nie ma stałego miejsca, może przynależać do wielu miejsc [por. Braidotti 2009, 17–22].

w dyskursie naukowym<sup>11</sup>, ani w sferze społecznej, ponieważ zawsze jest podporządkowana mężczyźnie, który ją zawłaszcza, który określa jej miejsce w społeczeństwie. Kategorię nomady można odczytywać także dosłownie, jako kategorię polityczną. W takim rozumieniu nomada jest osobą, która nie ma miejsca, nie jest obywatelem żadnego państwa, nie jest do końca poznana, jest podejrzana i niesie ze sobą strach<sup>12</sup>. To kobiety i homoseksualiści są tymi nieznanymi i niepożądanymi w społeczeństwie. Nomada jest metaforą, przez którą można społecznie odczytać kobietę.

Kobieta-nomada nie musi się kojarzyć wyłącznie negatywnie. Kwestia pozytywnego zdefiniowania kobiecości jest głównym celem rozważań Braidotti. Jak zaznaczyłam wcześniej, Braidotti zrywa z podejmowaniem prób jednoznacznego określenia kobiety, które, jak to pokazuje Butler, mogą prowadzić do esencjalizmu na gruncie dookreślania tożsamości płciowej. To, iż występuje różnica płciowa pomiędzy kobietami a mężczyznami jest dla Braidotti kwestią raczej oczywistą i bezdyskusyjną, ale podkreśla ona, że tak samo doniosłe i znaczące różnice występują pomiędzy samymi kobietami. Wobec tego błędem jest uznanie, że jedna definicja, jeden sposób określenia kobiecości będzie adekwatny dla wszystkich kobiet.

Kobiety nie tworzą jednorodnej kategorii, wobec czego, według Braidotti, żadna jednostkowa kobieta nie musi zdefiniować się raz na całe życie. Kobietę w ciągu życia zmieniają doświadczenia, bezpośrednie (jak np. macierzyństwo), ale także takie, które nie muszą dotyczyć jej bezpośrednio. Banalna, niemniej jednak prawdziwa będzie uwaga, że sama zmiana miejsca zamieszkania czy drobna zmiana dotycząca ciała będzie prowadziła do zmian w podmiotowości kobiety. Co ważniejsze — uświadomienie sobie tych zmian przez konkretną kobietę jest niezwykle ważne, ponieważ każda zmiana i przesunięcie kategorii wzbogaca i buduje tożsamość podmiotu kobiecego. Nomadyzm ma więc także pozytywne znaczenie.

---

<sup>11</sup> Kobieta nie ma miejsca w owym dyskursie ani jako przedmiot tego dyskursu, ani jako podmiot, który tworzyłby np. naukę.

<sup>12</sup> Braidotti przestrzega jednak przed radykalnym odczytaniem propozycji nomadyzmu i złym zrozumieniem samego pojęcia nomady [por. Braidotti 2009, 50]. Nomada jako osoba, która zmienia miejsce, rzeczywistość, kategorie jest właśnie dla Braidotti najbardziej interesująca.



Jak już wspomniałam, Braidotti sama określa swoją pozycję w myśli feministycznej poprzez podkreślanie, iż jest zwolenniczką pozostawienia w dyskursie kategorii różnicy płciowej. Należy pamiętać, iż Braidotti przeformułowuje znaczenie tejże, pisze o projekcie różnicy seksualnej jako o nomadycznym projekcie politycznym [zob. Braidotti 2009, 178–210]. Przede wszystkim różnicę jako pojęcie należy uwolnić od złych konotacji. Braidotti podkreśla, iż różnica została wciągnięta w kontekst polityczny, wprost kojarzy się z faszyzmem i nazizmem, z podkreśleniem, wyłapaniem i unicestwieniem tego, co gorsze, inne. Łączy się z determinizmem biologicznym i eksterminacją [por. Braidotti 2009, 179]. Związek różnicy i władzy jest ewidentny.

Tymczasem w feminizmie, zwłaszcza kontynentalnym, kategoria różnicy płci okazała się teoretycznie bardzo płodna. Jednakże w swych rozważaniach dotyczących konstytucji podmiotu kobiecego Braidotti nie odnosi się w ogóle do różnicy płci w tradycyjnej wersji znanej z historii feminizmu. Nie postrzega różnicy seksualnej jako teorii, która ma być monolitem i wspierać dysproporcję między kobietami i mężczyznami. Różnicę seksualną rozumie jako teorię opartą na post-fenomenologicznym ujęciu seksualności, której nie można sprowadzić ani do biologii, ani do socjologii [Braidotti, Butler 1994, 47]. Sama pisze: „Moja zdecydowana obrona projektu różnicy seksualnej jako procesu epistemologicznego i politycznego wyraża również moje wątpliwości co do odrzucenia przez wiele „radykalnych” feministek różnicy, uznając ją za pojęcie beznadziejnie «esencjalistyczne»” [Braidotti 2009, 194].

Zdaniem Braidotti, wcześniejsze rozważania feministyczne skupione były przede wszystkim na obaleniu uniwersalności, którą uosabiać miała płęć męska, na krytykowaniu tego, jak płęć kulturowa, zarówno w wydaniu żeńskim, jak i męskim była konstytuowana w społeczeństwie. Projekty feministyczne także muszą mieć, zdaniem Braidotti, swój pozytywny wymiar. Trzeba na nowo zdefiniować kobiecość, ale tym razem skupić się na jej pozytywności. Aby dojść do tej pozytywnej podmiotowości kobiecej, najpierw trzeba jednak poddać istniejące wizerunki społeczne kobiet krytyce i dopiero na gruncie krytyki stwarzać nowe rozumienia. Jak da się zauważyć, projekt Braidotti zakłada kilka poziomów analizy. Jak sugeruje autorka *Podmiotów nomadycznych*, feministycznym punktem wyjścia jest potrzeba umieszczenia prawdziwych kobiet w miejsce podmiotowości

dyskursywnej, dokonać tego można przy pomocy takich kategorii, jak ucieleśnienie oraz cielesne korzenie podmiotowości, a także pragnienie ponownego połączenia teorii z praktyką [Braidotti 2009, 194].

Pierwszy poziom różnicy seksualnej obejmuje różnice pomiędzy mężczyznami a kobietami [Braidotti 2009, 195]. Na tym poziomie szczególnie ważne jest podkreślenie fałszywości uniwersalizmu męskiego podmiotu. Drugim elementem tego poziomu jest krytyka postrzegania kobiety jako *Innej* w negatywnym sensie, czyli jako *czegoś*, co jest przeciwstawione podmiotowi i w perspektywie społecznej nie ma swojej reprezentacji (albo *czegoś*, co w ogóle nie może być poddane reprezentacji). Efektem tej krytyki ma być pozytywny wymiar różnicy seksualnej: należy pozytywnie odczytać specyfikę doświadczenia kobiecego podmiotu, którego podstawą jest cielesność [por. Braidotti 2009, 196].

Na drugim poziomie różnicy seksualnej Braidotti zwraca uwagę na różnice pomiędzy samymi kobietami [Braidotti 2009, 199]. Braidotti chce, aby polityczne uprawnomocnienia oraz stronnicze uogólnienia na temat kobiet, które wprowadziła patriarchalna historia, zastąpić namysłem nad różnicami między kobietami oraz nad odpowiedzialnością za te różnice [Braidotti 2009, 49]. Wspólność doświadczeń wszystkich kobiet, siostrzeństwo, jest ważne jako warunek wstępny feminizmu, ale według autorki *Podmiotów nomadycznych*, nie można ślepo zakładać, iż np. każde niepowodzenie kobiet w sferze społecznej można sprowadzać do kategorii opresji, patriarchy, itp. Jedna kobieta różni się od drugiej, kobieta zawsze znajduje się w jakimś kontekście, jest usytuowana, a nie powszechna. To poziom, na którym kobieta prawdziwa, jak ją określa Braidotti, nie może już skonfrontować się z podmiotem męskim, ale z reprezentacją *Kobiety*, z jaką ma do czynienia w społeczeństwie, a także z innymi kobietami, które dokonują własnej interpretacji reprezentacji kobiety<sup>13</sup>.

Ostatni poziom różnicy seksualnej, to różnice w każdej kobiecie [Braidotti 2009, 202]. Przede wszystkim wskazać należy na złożoność struktury bytu, jakim jest kobieta, ważność ciała jako żywej materii, na której są zapisywane wszelkie doznawane doświadczenia. Ciało

---

<sup>13</sup> Jak pisze Braidotti: „Uznanie luki między Kobieta a kobietami jest kluczowe, podobnie jak upór, by znaleźć jej adekwatne reprezentacje, zarówno polityczne, jak i symboliczne” [Braidotti 2009, 201].

zapamiętuje, pozwala na reprezentację. Co więcej, Braidotti zakłada, iż ciało nie może być w pełni zrozumiane i przedstawione, ponieważ wykracza poza reprezentację, a jednostka jest zanurzona w materialności [Braidotti 2009, 202]. „(...) [T]ożsamość jest zbudowana z kolejnych utożsamień, czyli nieświadomych, zinternalizowanych obrazów, które wymykają się racjonalnej kontroli”, pisze filozofka [Braidotti 2009, 202].

Trzeci przytoczony przeze mnie poziom różnicy płciowej to moment, w którym „ja” zyskuje tożsamość. Czytelnik zaznajomiony z pracami Braidotti zauważy, że nieprzypadkowo filozofka wspomina o podmiotowości, obok tożsamości, czyli te dwa terminy są rozróżniane przez autorkę *Podmiotów nomadycznych*. Każda świadomość nomadyczna — zdaniem Braidotti najlepiej posługiwać się takim terminem, jeżeli opisuje się elementy budujące tożsamość podmiotową — składa się z dwóch, pozornie wykluczających się wymiarów: z poczucia tożsamości, które jest wewnętrzne, często nieintersubiektywne oraz nienormatywne, jakby powiedziała Butler. Podmiotowość z kolei jest kategorią ustanawianą politycznie. Świadomość nomadyczna miałaby łączyć ze sobą te dwa poziomy [Braidotti 2009, 31]. Podmiotowość uzyskujemy wypełniając pewne role, które uzyskują uprawomocnienie społeczne, np. kobieta jest matką, żoną, w taki sposób, w jaki wymaga tego od niej kultura, w której żyje, lub wracając do tożsamości kulturowej, jestem Europejką, tzn. mam świadomość norm kulturowych, które występują na kontynencie europejskim, muszę ich przestrzegać, jeżeli żyję w Europie.

Z tożsamością mamy do czynienia wtedy, gdy dana osoba czuje się np. „tylko” związana z miastem, w którym się urodziła albo w sytuacji gdy, mimo iż mieszka przez większość swego życia w Europie, może twierdzić, że czuje się np. Amerykanką, gdyż ma korzenie amerykańskie, bliższa jest tej osobie kultura amerykańska. Sprawy się jeszcze bardziej komplikują, kiedy wspomni się o kolejnym składniku świadomości podmiotowej, mianowicie o orientacji seksualnej. Dla osoby, która posiada orientacją homoseksualną, to, że jest lesbijką albo gejem, staje się głównym wyznacznikiem tożsamości, mimo iż osoba homoseksualna nie uzyska podmiotowości, ponieważ np. homoseksualizm nie mieści się w normach (także prawnych) przyjętych przez daną społeczność, w której żyje dana jednostka. Braidotti chce

przez to powiedzieć, iż tożsamość jest czymś, co zdobywamy w ciągu życia, świadomie kształtujemy.

### **„Matka” *gender studies* a feministka**

Zarówno Butler, jak i Braidotti, wspominając o największych przemianach w ruchu feministycznym lat 80., zwracają uwagę na dwie „teorie”, tj. *gender studies* i teorię różnicy, które podzieliły środowisko feministyczne.

Braidotti podkreśla ów feministyczny impas w wielu swoich pracach. Przekonują argumenty Braidotti za tezą, iż utrzymanie różnicy płciowej w określaniu podmiotowości kobiet jest bardziej pomocne niż optowanie za płcią kulturową. Doskonale ilustruje to wywiad, który Braidotti przeprowadziła z Butler [Braidotti, Butler 1994]. Zdaniem Braidotti, pojęcie gender znajduje się w centrum krytyki feministycznej. Filozofka podkreśla teoretyczną nieadekwatność kategorii gender, jak i polityczny oraz amorficzny charakter tego pojęcia. Gender jako kategoria jest pomocna w anglosaskich analizach feministycznych, kontynentalny feminizm (choć Braidotti woli używać określenia *europyjski*), jest zdecydowanie bardziej zróżnicowany, ma inną tradycję, dlatego nie można wszelkich rozstrzygnięć feministycznych sprowadzać do jednej kategorii. Samo słowo gender jest uchwytnie i zrozumiałe dla wszystkich posługujących się językiem angielskim, którzy wyrosli w tej tradycji, ale jest nieczytelne w językach romańskich, dlatego nie znalazło stałego miejsca w feminizmie francuskim czy włoskim [por. Braidotti, Butler 1994, 37–38 i Braidotti 2009, 183]. Skupienie się nie na różnicy seksualnej, a właśnie na płci kulturowej, zdaniem Braidotti, oznaczałoby, iż *męskość* i *kobiecość* to kategorie symetryczne, a na to w feminizmie nie można się zgodzić. Zostaje to powiedziane wprost: feministki dlatego są feministkami, że są przekonane o niesymetryczności obu płci, o męskiej dominacji.

Butler, broniąc własnego stanowiska, przywołuje znane argumenty przeciwko różnicy płci. Zostaje przytoczony m.in. argument, często pojawiający się w podobnych dyskusjach, sugerujący, iż różnica

płci zawsze w jakimś stopniu prowadzi do esencjalizmu<sup>14</sup>. Zdaniem Butler, różnica płciowa w jeszcze większym stopniu niż kategoria *gender* pogłębia asymetrię płci [por. Braidotti, Butler 1994, 39]. Studia genderowe i mówienie o jednej kategorii — płci kulturowej — można połączyć z ogólnymi postulatami humanistycznymi, dzięki czemu można rozwiązywać nie tylko problemy kobiet, ale także zadbać o płęć męską. Projekt różnicy płciowej w tym względzie jest bardziej ograniczony [por. Braidotti, Butler 1994, 46].

Wobec przedstawionych przeze mnie programów dwóch filozofek zasadnym staje się pytanie o to, czy feministyczne konstruowanie podmiotowości zaproponowane przez Braidotti jest w opozycji do zdefiniowania tożsamości podmiotowej ujętej w aktach performatywnych autorstwa Butler? Zarówno Butler, jak i Braidotti są zgodne, iż płęć, a dokładniej omawiana przez obie autorki materialność płci kulturowej oraz kwestia seksualności, to ważne, jeżeli nie najważniejsze elementy, które budują tożsamość człowieka w ogóle i charakteryzują jego bycie w świecie.

Braidotti swój program konstruowania tożsamości/podmiotowości rozpoczyna właściwie od miejsca, w którym kończy Butler. Autorka *Podmiotów nomadycznych* rozpoczyna od krytyki płci kulturowej. Braidotti zajmowanie się teorią genderową rozumie jako zajęcie pewnego stanowiska w środowisku feministycznym, które ostatecznie podzieliło się w latach 90. XX w. [Braidotti 2009, 183]. Zdaniem filozofki, obstawanie przy kategorii płci kulturowej prowadzi do sytuacji, w której z pola widzenia znika powód zaangażowania kobiet w feminizm. Dla Braidotti *gender studies* i teoria płci kulturowej, to jedna z wielu koncepcji w rozważaniach feministycznych, która pojawiła się w pewnym momencie, zrobiła

---

<sup>14</sup> Program feministyczny Braidotti dotyczy głównie obrony różnicy płciowej, która jest niezbywalna, dlatego nie da się jej pominąć w dyskursie feministycznym. Czytelnik/czytelniczka niedostatecznie zaznajomiony(a) z twórczością Braidotti uzna, że filozofka utrzymuje dualizm męskie — żeńskie w perspektywie feministycznej, a co więcej, usilnie go zaznacza, z różnicy płciowej tworząc punkt centralny swojej „filozofii”. Stąd niedaleko już do stwierdzenia, że Braidotti utrzymuje esencjalizm, konstruując na nowo tożsamość kobiet.

w świecie feministycznym wielką karierę, jednak dziś nie można nie zauważyć pewnych błędów teorii tkwiących w jej założeniach<sup>15</sup>.

Butler z kolei, po zwrocie performatywnym uznała, że w definiowaniu tożsamości seksualnej człowieka znaczenie ma tylko płęć kulturowa, nie ma w jej programie pozornie miejsca na jakikolwiek dualizm, na podkreślanie różnicy płciowej. Wydaje się, że Butler jest konstruktywistką przede wszystkim wtedy, gdy krytykuje wcześniejsze dokonania feministek, kiedy chce się odciąć od wątków esencjalistycznych w feministycznym definiowaniu podmiotowości kobiety. Z pewnością Butler nie chce zaprzeczać temu, iż różnica płciowa nie ma w ogóle znaczenia, nie chce wchodzić w polemikę z biologią kobiety czy mężczyzny. Najważniejsze jest to, aby różnica płciowa, która swoje źródło ma w fizjologii, występująca w kontekście społecznym nie prowadziła do wartościowania żadnej z płci. Butler pisze, iż ustanawiając swoją tożsamość w praktykach performatywnych podmiot i tak korzysta z dwóch społecznych wzorców płciowych, z męskości oraz kobiecości, czyli w gruncie rzeczy czerpie z różnicy płciowej.

Co jest także charakterystyczne dla obu autorek, obie podkreślają ważność kategorii ciała. Braidotti pisze o konieczności stworzenia nowej teorii ucieleśnionego podmiotu kobiecego. Filozofka ta, przynajmniej w *Podmiotach nomadycznych*, ogranicza się jednak do lakonicznych uwag na temat ciała i nie znajdziemy w jej pracach rozbudowanej koncepcji cielesności. Mogłoby się wydawać, iż Butler, która jest konstruktywistką, ogranicza znaczenie ciała w swej koncepcji do minimum, z tego chociażby powodu, iż nie chce być posądzona o esencjalizm. Butler jest jednak świadoma tego, iż nawet radykalny konstruktywizm nie przeczy biologii kobiety czy ogólnie fizjologii płci. W programie Butler ciało jest tym bazowym elementem, od którego nie tylko zaczyna się formować płęć kulturowa, ale także tożsamość podmiotu generalnie. Materialność płci jest zaangażowana w praktyki performatywne.

---

<sup>15</sup> Podobną myśl Braidotti zasugerowała w *Feminism by Any Other Name. Interview. Rosi Braidotti with Judith Butler*, zapytana przez Butler, dlaczego obecnie *gender studies* robią tak dużą karierę w Niemczech.

## Podsumowanie

Bohaterki mojego artykułu nie tylko chcą modyfikować teorie feministyczne, których zadaniem jest zdefiniowanie podmiotu kobiecego, ale także wspólnie dzielą przekonanie, że feminizm jako ruch społeczny uległ wielu zmianom. Obecnie feminizm ma być kojarzony przede wszystkim z aktywnością kobiet. Wydaje się, iż to żaden nowy postulat, od samego początku feministki dzieliły się na radykalne, które chciały walczyć o swe prawa, oraz te, którym „wystarczała” zmiana ustawodawstwa na rzecz kobiet.

Według Butler, nie można zbudować teorii feministycznej czy wysuwać politycznych postulatów opierając się na micie solidarności kobiet, tak samo jak nie można uogólnić adresata tych postulatów, ponieważ zawsze znajdziemy jakąś mniejszość, która wymyka się wszelkim klasyfikacjom [zob. Mizielińska 2004, 223]. Podobnie uważa Braidotti, która chce, aby feminizm był postrzegany jako aktywność ukierunkowana na problemy indywidualnej, ucieleśnionej i opatrzonej płcią kulturową tożsamości związanej z podmiotowością polityczną. Feministki powinny „walczyć” przede wszystkim z archetypem *kobiety*, który funkcjonuje w społeczeństwie, rozwijając pozytywne rozumienie różnicy płci [por. Braidotti 2009, 60 i 200]. Mimo że Butler w swoich tekstach dotyczących performatywności płci sporo miejsca poświęca nakreśleniu teoretycznych podstaw swojej koncepcji, to w zgodzie z Braidotti przyznaje, że jakakolwiek teoria feministyczna ma sens tylko wtedy, kiedy ma przełożenie na konkretne postulaty polityczne wysuwane przez kobiety. Zdaniem Butler polityczną reprezentację kobiety mogą uzyskać za pośrednictwem normatywnego języka. Jak pisze Butler: „Wedle teorii feministycznej widzialność kobiet udałoby się zwiększyć, tylko dzięki stworzeniu języka, który zagwarantowałby, że kobiety znajdą w nim pełną czy też właściwą reprezentację” [Butler 2008, 43]. Dyskurs polityczny konstruuje podmioty, które mogą uzyskać legitymizację od władzy lub władza może poddać te podmioty opresji. To z kolei odnajduje swój wydzźwięk w strukturze społecznej, w której powstał fałszywy obraz przeciwstawności dwóch rodzajów podmiotowości: kobiecej i męskiej. Z tego też powodu Butler uważa, że feministki nie powinny chcieć takiej samej reprezentacji dla kategorii pt. *kobieta*, jaka występowała do tej pory. Zdaniem Butler, należy przede wszystkim obalić esencjalistyczne schematy płci męskiej



i żeńskiej, jakie funkcjonują w społeczeństwie. Ponieważ Butler w duchu dekonstruktywizmu postuluje, aby w ogóle nie tworzyć żadnych ograniczonych koncepcji podmiotowości, sądzi ona, że przyjęcie przez podmiot wzorców męskości/kobiecości, wyeksponowanie, wyśmianie i odrzucenie cech kobiecych i męskich, czego dokonują np. *drag queen*, lepiej pokazuje, jak wzorce płciowe zostały sztucznie i arbitralnie przyjęte w kulturze [Butler 2008, 248].

Wysuwanie postulatów politycznych przez kobiety nie powinno być jednak kojarzone tylko i wyłącznie z walką. Butler i Braidotti ponownie mówią jednym głosem, kiedy wyrażają przekonanie, iż kobiety powinny tworzyć pozytywne genealogie kobiece [por. Braidotti 2009, 53 i Butler 2008, 35]. Feministki powinny zająć się pisaniem prawdziwej historii kobiet, przedstawiać kobiety takimi, jakimi one są, a nie w zwierciadle reprezentacji *kobiety*, która została wytworzona przez patriarchalną kulturę.

## BIBLIOGRAFIA

- Austin, John L., 1993, *Mówienie i poznawanie. Wykłady i rozprawy filozoficzne*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: PWN.
- Braidotti, R., Butler, J., 1994, *Feminism by Any Other Name. Interwiew. Rosi Braidotii with Judith Butler*, "A Journal of Feminist Cultural Studies", 6, 2+3 (1994), ss. 27–61.
- Braidotti, Rosi, 2009, *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, przeł. A. Derra, Warszawa: Akademickie i Profesjonalne,
- Butler, Judith, 1988, *Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory*, "Theatre Journal", Vol. 40 No .4. (Dec. 1988), ss. 518–531.
- Butler, Judith, 2008, *Uwikłani w płęć*, przeł. K. Karuska, Warszawa: Krytyka Polityczna.
- Butler, Judith, 1993, *Bodies that matter. On the discursive limits of sex*, New York: Routledge .
- Butler, Judith, 2010, *Walczące słowa. Mowa nienawiści i polityka performatywu*, przeł. A. Ostolski, Warszawa: Krytyka Polityczna.
- Hannam, Junne, 2010, *Feminizm*, przeł. A. Kaflińska, Poznań: Zysk i S-ka.
- Mizelińska, Joanna, 2004, *(De)Konstrukcje kobiecości. Podmiot feminizmu a problem wykluczenia*, Gdańsk: Wyd. słowo/obraz terytoria.

## ABSTRACT

### SUBJECTIVITY AND DIFFERENCE: BUTLER AND BRAIDOTTI

Judith Butler and Rosi Braidotti are recognized as the inheritors of postmodern tradition, in their ideas deconstruct the myth of a stable and an unequivocally characterized identity. Both, Butler and Braidotti express the belief, that human being cannot get rid of defining her/his own subjectivity. Therefore, Braidotti and Butler have created original concepts of the subjectivity. Both, Judith Butler and Rosi Braidotti, represent *the third wave of feminism*, therefore they begin the discussion on the subjectivity from similar initial assumptions: the end of "I/self" understood in a metaphysical way, the definition of a new subjectivity of women.

Judith Butler drawing on J.L. Austin's philosophical achievements and the theory of performative acts of speech (*performative utterance*), creates an innovative concept of the subjectivity, which is established by/through performative acts. Rosi Braidotti is focused on the revision of the *idea of the woman* and the constitution of new women's subjectivity. Braidotti conceives woman as a nomadic entity, who is ambiguous, embodied, cultural, etc.



**MAREK KOZŁOWSKI**  
UNIwersytet Łódzki

## **DLACZEGO WARTO DZIŚ CZYTAĆ MARKSA?<sup>1</sup>**

Pierwszy przekład na język polski projektu rozdziału najważniejszego dzieła Marksa, który w jedynej przygotowanej do druku przez samego autora (pierwszej) księdze *Kapitału* nie został jednak zamieszczony, jest dobrą okazją do postawienia tytułowego pytania. Zamiast pospiesznego streszczenia czy bryku jako oszczędzającego czas sposobu udostępniania obszerniejszego dzieła za cenę jego trywializacji, czytelnik otrzymuje tu bowiem kilkudziesięciostronicowe autorskie podsumowanie pierwszej księgi *Kapitału*, poświęconej jego produkcji, zawierające zarazem odniesienia do mającej traktować o procesie jego cyrkulacji księgi drugiej. To więc, że wspomniany fragment nie wszedł ostatecznie w skład opublikowanego przez Marksa dzieła, ani nie podważa jego przydatności w studiowaniu filozofii autora *Kapitału*, ani też nie daje podstaw do odnajdywania w nim zupełnie nowego, wcześniej nieuwzględnianego i przez to szczególnego klucza do tej filozofii właściwego rozumienia. Ponieważ prawdopodobieństwo tego, że niezwykle dbały o sukces swego dzieła Marks jedynie przez nieuwagę, czy, co gorsza, z premedytacją zakamuflował sens pierwszej księgi *Kapitału*, nie rozszerzając jej o udostępniany właśnie polskiemu czytelnikowi projekt „rozdziału szóstego”, zatytułowany *Rezultaty bezpośredniego procesu produkcji*, wydaje się znikome, więc trzeba po prostu uznać opublikowany właśnie fragment za materiał pomocniczy

---

<sup>1</sup> Temat dyskusji, która odbyła się 31 października w Łodzi w świetlicy *Krytyki Politycznej* z udziałem autora pierwszego przekładu projektu szóstego rozdziału pierwszej księgi *Kapitału* na język polski (K. Marks, *Kapitał 1.1. Rezultaty bezpośredniego procesu produkcji*, PWN 2013, przeł. Mikołaj Ratajczak).

— cenny z uwagi na zawarte w nim podsumowanie, które przez swą skrótowość tylko lepiej wyostrza węzłowe zagadnienia marksowskiej analizy. Znaczenie tekstu znanego także pod nazwą *Kapitał 1.1* ogranicza jednak to, że stanowi on autorskie podsumowanie zaledwie pierwszej i zarazem ostatniej zredagowanej przez samego Marksa książki *Kapitału*, nie obejmuje ono zatem składających się na całość planowanego dzieła dwóch ksiąg pozostałych, wydanych z rękopisu po śmierci autora. Hipotetycznie rzecz ujmując, dopiero autorskie podsumowanie wszystkich trzech ksiąg dzieła, dające się wtedy oznaczyć mianem *Kapitał 3.1*, mogłoby dostarczyć bardziej miarodajnej podstawy do rekonstrukcji „antycypującej krytyki”, zawierającego także naszą współczesność, kapitalizmu jako całości.

Zadanie przybliżenia czytelnikowi miejsca tekstu *Kapitał 1.1* w twórczości Marksa biorą na siebie autorzy *Przedmów* (specjalnie napisanej do polskiego wydania — *Antonio Negri* i do niemieckiego wydania — *Rolf Hecker*) i *Posłowia tłumacza* (*Mikołaj Ratajczak*). To właśnie owe *Przedmowy* tworzą razem z *Posłowiem* kontekst, który, pośrednio, zarysowuje także odpowiedź na tytułowe pytanie: „Dlaczego warto dziś czytać Marksa?”. Mianowicie, o ile dobrze odczytuję przewodnią myśl *Przedmów* i *Posłowia*, stanowiących wydawniczą oprawę głównego tekstu, warto dziś czytać Marksa przede wszystkim nie po to, by go zrozumieć, ale po to, by więcej o nim wiedzieć. Uzasadnia to i od razu dowartościowuje udostępnienie czytelnikowi polskiemu nowego, a więc bezpośrednio rozszerzającego jego wiedzę, fragmentu pism autora *Kapitału*, zwłaszcza że sens owego udostępnienia jest głównie utylitarny — dostarcza mianowicie, jak czytamy w *Przedmowie do polskiego wydania*, zarysu „antycypującej krytyki” jako teoretycznej amunicji w toczonej „w horyzoncie przyszłości” walki klasowej z kapitałem. Tymczasem rozumienie jest w odróżnieniu od wiedzy niestopniowalne, zakłada bowiem zawsze odniesienie do całości, która miała być zdeponowana, zgodnie z zamysłem Marksa, dopiero w zestawie trzech ksiąg *Kapitału*. Tak więc, zawsze godne uwagi i uznania udostępnienie czytelnikowi nowego fragmentu dzieła klasyka filozofii nie wydaje się wystarczającą podstawą do daleko posuniętych ekstrapolacji, zwłaszcza że sam klasyk nie uznał za niezbędne owego fragmentu w swym sztandarowym dziele zamieścić. Co więcej, jak przytomnie zauważa w swym *Posłowiu*

tłumacz, Karol Marks jest jednym z niewielu klasyków filozofii, „którego pisma są przetłumaczone praktycznie w całości na język polski”. Miłośnicy studiowania twórczości autora *Kapitału* mają więc do dyspozycji trzydzieści kilka opasłych tomów dokumentujących wszelkie jego wypowiedzi na piśmie, co stawia badaczy tej twórczości wobec niedostatku nie tyle wiedzy (i tak trudnej do efektywnego opanowania), ile sensu. Stąd też, odnotowując z pokorą pojawienie się nowego tekstu Marksa w języku polskim, nie sposób nie zauważyć, że — jak to ujmują w kulturystyce — *masa* (od dawna) już jest, najwyższy czas na *rzeźbę*, nazbyt często dotychczas myloną, jak się wydaje, z oklepywaniem *mas*. Widać to choćby w *Przedmowie do niemieckiego wydania*, której autor odtwarza główne etapy procesu powstawania *Kapitału*, przypomina daty i listy dokumentujące postęp prac Marksa nad jego sztandarowym dziełem, dostarcza więc także wiedzy o okolicznościach pojawienia się projektu nieopublikowanego wtedy rozdziału. W tej pobieżnej rekonstrukcji zabrakło jednak wzmianki o liście z początku 1858 roku, w którym Marks donosi Engelsowi o swojej lekturze Hegla, w szczególności jego *Nauki logiki*, i o jej wpływie na kształt, czy też układ części planowanego wówczas *Kapitału*. Jako składnik wiedzy o przygotowawczych pracach Marksa informacja zawarta we wspomnianym liście jest tylko jedną z wielu informacji równorzędnych — autor *Przedmowy do niemieckiego wydania* pomija także inne fakty i okoliczności wpływające na sposób usystematyzowania zgromadzonego przez Marksa w trakcie kilkuletnich studiów materiału i nie warto mu z tego powodu czynić zarzutu; z konieczności pobieżna, sporządzana dla potrzeb krótkiej *Przedmowy* rekonstrukcja może uwzględnić tylko niektóre dane. Jednak tak sporządzona *Przedmowa* inspiruje czytelnika pism Marksa do poprzestawania na traktowaniu lektury jako źródła wiedzy: warto dziś czytać Marksa, żeby lepiej znać jego dzieło. Tymczasem jeśli głównym celem lektury jest nie tylko pozyskiwanie wiedzy o tym, co Marks napisał, ale także, dokonywane z konieczności za pośrednictwem tej wiedzy, zrozumienie jego dzieła, które bez uchwycenia sensu jego całości nie wydaje się możliwe, to wtedy pominięcie informacji o inspiracji heglowską *Nauką logiki* jest już pominięciem informacji nie jednej z równorzędnych, lecz warunkującej wzbogacenie lektury pism Marksa, ze szczególnym uwzględnieniem *Kapitału* i projektu „szóstego rozdziału” jego pierwszej książki, o rozumienie tego, co się czyta: warto dziś czytać Marksa nie

tylko po to, by lepiej znać jego dzieło, ale zwłaszcza po to, by je zrozumieć.

Dopiero uwzględnienie sensu głównego dzieła Marksa, zdeponowanego w inspirowanym heglowską *Logiką* projekcie obejmującym komplet trzech ksiąg *Kapitału*, pozwala określić i zarazem docenić znaczenie przełożonego na język polski projektu „szóstego rozdziału” pierwszej księgi. Sytuuje się on bowiem (hipotetycznie) w newralgicznym miejscu marksowskiego projektu, tam mianowicie, gdzie, po ukazaniu się pierwszej księgi dzieła, praca Marksa nad systematyzacją materiału mającego wypełnić dwie pozostałe księgi się urywa, przynajmniej jeśli chodzi o finalne przygotowanie ich do druku. Stąd też odczytywanie twórczości autora *Kapitału* powinno przede wszystkim uwzględniać fakt, że projekt obejmujący jego główne dzieło nie został przezeń, zapewne nieprzypadkowo, w całości zrealizowany. Tym większe znaczenie ma więc dla czytelników Marksa to, by nie poprzestawać na traktowaniu jego pism jako źródła wiedzy — słowem, by nie poprzestawać na uczeniu się „od niego” i uczyć się także „na nim”, tzn. by podejmować własne starania odnajdywania w projekcie jego dzieła sensu przez samego Marksa jeszcze nieokreślonego. Wtedy bowiem pojawia się szansa, by jego zakończona teoretyczną porażką praca stała się źródłem nie tylko wiedzy o krytyce ekonomii politycznej, ale także inspiracji do zrozumienia roli tej filozoficznej krytyki, w której dopiero *podmiotowa logika* krytyki kapitału jako całości odślania i na własnych warunkach redefiniuje, albo lepiej: zachowująco przekracza, *przedmiotową logikę* jego produkcji i cyrkulacji.

Głównym problemem Marksa i zarazem powodem jego teoretycznej porażki jest to, że właściwy przedmiot zainteresowania jego filozoficznej krytyki — kapitał — jest bytem metafizycznym, tzn. bezpośrednio nieprzekładalnym na empiryczną fizyczność ekonomicznego wymiaru społecznej rzeczywistości. W krótkim czasie po śmierci Hegla zmienia się kształt relacji pomiędzy fizyką i metafizyką, czy inaczej: pomiędzy nauką i filozofią; pierwsza jakoby wyzwala się z metafizyczności i usamodzielnia w duchu pozytywizującego scjentyzmu, druga traci zdolność zapośredniczania pierwszej i niczym balon uwolniony z uwięzi odlatuje ku niekrepowanej związkiem z empiryczną rzeczywistością spekulacji. Dla krytycznie



rozpracowującego metafizyczną naturę kapitału Marksa ekonomia polityczna staje się raptem domeną trywialnej wulgarności, zaś praktycznym znawcom tejże ekonomii marksowska teoria wartości jawi się jako swobodnie rojona i zasadniczo nieweryfikowalna hipoteza. Nie ulega wątpliwości, że czynnikiem pośredniczącym pomiędzy *fizyką* produkcji kapitału i *metafizyką* kapitału ujmowanego jako całość jest *matematyka* cyrkulacji kapitału. Nieprzypadkowo kojarzę cyrkulację kapitału z *matematyką*, której w wypracowanej jeszcze w starożytności strukturze wiedzy przypada właśnie owo pośrednie i pośredniczące miejsce pomiędzy *fizyką* i *metafizyką*; *matematyka* pojawia się także w łatwo zauważalny sposób w dziele Marksa zwłaszcza w tych momentach, kiedy usiłuje on, ku utrapieniu czytelnika, za pomocą wyliczania w łokciach sukna, buszlach zboża czy kęsach żelaza, bezskutecznie zespolić zgrzebną rzeczywistość fizycznej wytwórczości z wyrafinowaną spekulatywnością metafizyki kapitału jako wartości. Chwaląc autora *Kapitału* za umiejętność wyliczenia stopy wartości dodatkowej, stopy zysku, czy składanego procentu, co dziś nawet dla wielu dyplomowanych absolwentów uniwersytetów byłoby już rodzajem *mission impossible*, nie sposób też nie zauważyć, że po amatorsku stosowana przezeń *matematyka* jest w sumie niezbyt skomplikowaną arytmetyką, która z pewnością nie może dostarczyć zadowalającego modelu procesu cyrkulacji kapitału jako całości. Trzeba tu dodać od razu, że tak jak właściwym przedmiotem pierwszej księgi jest nie produkcja rozmaitych towarów, lecz dokonująca się z konieczności za jej pośrednictwem produkcja kapitału jako wartości (dodatkowej), tak też w ostatecznie niewydanej przez Marksa księdze drugiej chodzi nie o cyrkulację rozmaitych towarów, lecz o dokonującą się z konieczności za jej pośrednictwem cyrkulację kapitału jako całości. Zarzut dotyczy tu więc nie braku wyrafinowanej techniki matematycznych obliczeń, czy sprawności w konstruowaniu ekonometrycznych modeli; chodzi przede wszystkim o bezkrytyczne traktowanie *matematyki* jako zewnętrznego, jakoby najzupełniej neutralnego i niejako ponadczasowego, czysto formalnego narzędzia, podczas gdy jest ona dyscypliną niemniej historyczną od filozofii, zaś jej najszybszy i najbardziej efektywny rozwój dokonał się w nowożytności — w obrębie cywilizacji, która rozwija się poprzez cyrkulację warunkowaną właśnie rzekomo *ekwiwalentną* przeliczalnością wszystkich składników jakoby samopomnażającego się kapitału.

W swym usiłowaniu spełnienia wymogów nowej, pozytywizująco-scjentystycznej naukowości Marks okazuje się bardziej naiwny i mniej krytyczny od Hegla, który potrafi jednak metafizycznie okiełznać nieopanowaną ekspansywność rozwijającej się *matematyki*, wskazując należne jej w obrębie całości systemu wiedzy miejsce. Kiedy więc Marks, inaczej niż Hegel, puszcza matematykę wolno, kiedy traktuje ją jako niewinne i obojętne medium, mimo że tworzy ona intelektualne środowisko owej uniwersalnej i z zasady *ekwiwalentnej* przeliczalności, która dostarcza formuły najpierw przemiany dóbr w towary, a następnie, warunkującej cyrkulację tych towarów, ich wzajemnej wymienialności, wtedy też traci on kontrolę nad cyrkulacją kapitału jako problematyką drugiej księgi swego dzieła i w konsekwencji nad *krytyką* jego całości. Projekt *Kapitału* jako układu trzech ksiąg się załamuje — pomiędzy księgą pierwszą, poświęconą jego produkcji, i jego dwoma księgami pozostałymi (pozostawionymi przez Marksa w rękopisie) pojawia się charakterystyczna luka, w praktyce skutkująca zafiksowaniem całej marksowskiej krytycznej rekonstrukcji kapitału na procesie jego produkcji. Wydane później z rękopisów dwie księgi pozostałe nie mają już powagi księgi pierwszej nie tylko dlatego, że nie zostały przygotowane do druku przez samego autora, ale także dlatego, że proces pomnażania wartości, jak utrzymuje sam autor, nieuchronnie ulega w nich mistyfikacji, zaś ich wymowa wobec nadziei na emancypujący od prywatnej własności przewrót jest zupełnie defensywna.

Marks w swym stosunku do matematyki rzeczywiście, jak utrzymuje Louis Althusser w *Czytaniu Kapitału*, przypomina Spinozę. O ile jednak ten ostatni swoje, jak by to nazwał klasyk rosyjskiej rewolucji, „korzenie się przed matematyką” kultywuje jawnie i rozmyślnie w przekonaniu, że stanowi ona, jako *mathesis universalis*, adekwatny sposób uobecniania absolutnej substancji, o tyle Marks jako myśliciel funkcjonujący po Kancie i Heglu, zobowiązany więc do uwzględniania przynajmniej „strony czynnej” niemieckiej filozofii, czy inaczej: do podtrzymania w filozofii ustanowionego przez Kanta standardu teoriopoznawczego krytycyzmu, poddaje się owemu modelowanemu przez matematykę (czy też matematyczne przyrodoznawstwo) dziewiętnastowiecznemu wyobrażeniu naukowości cokolwiek bezwiednie, jakby w niejasnym przekonaniu, że

także metafizyczne racje podlegają dowodzeniu przez obliczenia w łokciach, buszlach czy kęsach... Tak jak Spinoza ustanawia podmiotowe uprawomocnienie swojej *Etyki* dopiero w jej drugiej części, formułując dość niepozorny w swej zwięzłości (drugi) aksjomat o treści: „człowiek myśli”, tak też za podmiotowe uprawomocnienie całej twórczości Marksa musi wystarczyć jakby mimochodem zamieszczone w *Manifeście komunistycznym* stwierdzenie-wyznanie, wedle którego oto „część burżuazji-ideologów, którzy wzniesli się do teoretycznego zrozumienia całego ruchu dziejowego” przechodzi na stronę proletariatu. W odróżnieniu od Hegla, dla którego owo „wznoszenie się do zrozumienia całego ruchu dziejowego” jest, jako właściwe zadanie każdej krytycznie świadomej sobie filozofii, wymagającym żmudnej rekonstrukcji, bezustannie kultywowanym procesem pojmowania całości, Marks potrafi uporać się z tą sprawą w jednej chwili, kiedy niczym „piorun myśli uderza w głąb owej naiwnej jeszcze gleby ludowej”, by przy akompaniamencie „gromkiego *piania galijskiego koguta*” przemienić proletariuszy w *ludzi*. Kiedy „wznoszenie się do zrozumienia” rzeczywistości zamiast procesem krytycznego przekraczania samego rozszerzania o niej wiedzy staje się zaledwie oderwanym aktem umysłowego wzlotu, szczęśliwym trafem odnalezienia sensu, który okazuje się wtedy danym, a więc w swym uprzedmiotowieniu niejako gotowym już rezultatem, wtedy też pomiędzy — nie tyle w udokumentowany sposób wypracowanym, ile odgadniętym — sensem całości i znaczeniem jej poszczególnych części pojawia się właśnie wspomniana wyżej luka, brak zapośredniczającego relację pomiędzy nimi elementu. Zakodowany w filozofii Marksa emancypacyjny projekt nie doczeka się realizacji dopóty, dopóki protekcyjnie uznaje on, że „*głową* tej emancypacji jest *filozofia*, jej *sercem* — *proletariat*”, dopóki więc „proletariat znajduje w filozofii swą broń *duchową*”, zaś „filozofia znajduje w proletariacie swą broń *materialną*”. Trzecia z *Tez o Feuerbachu*, gdzie odrzuca się naiwną koncepcję *oświecenia*, ponieważ „dzieli (ona) społeczeństwo na dwie części, z których jedna jest wyniesiona ponad społeczeństwo”, zapominając jednocześnie, że „sam wychowawca musi zostać wychowany”<sup>2</sup>, może więc zostać łatwo przeformułowana na *tezę*

---

<sup>2</sup> „Materialistyczna teoria, że ludzie są wytworami warunków i wychowania, że więc zmienieni ludzie są wytworami innych warunków i zmienionego wychowania,

o *Marksie*, który „wzniosłszy się do teoretycznego zrozumienia całego ruchu dziejowego”, usiłuje następnie, z pozycji wychowawcy, przyszyć filozoficzną *głowę* naiwnie dotychczas kierującemu się *sercem* proletariatu. Innymi słowy, Marks nie jest gotowy, by zrozumieć to, co sam w trzeciej z *Tez o Feuerbachu* głosi, a mianowicie, że zespolenie *metafizycznej* rozumności „filozoficznej głowy” z *fizyczną* namiętnością „proletariackiego serca” nie może się dokonać bez efektywnego pośrednictwa bazującej na ekwiwalentnej przeliczalności *matematycznej* rozsądkowości kapitalistycznej kalkulacji. W rezultacie, będąca ośrodkiem owej *matematycznej* rozsądkowości kapitału sfera jego cyrkulacji nie może u Marksa skutecznie zapośredniczyć relacji pomiędzy jego *fizyczną* produkcją i jego warunkującą „wzniesienie się do zrozumienia” *metafizyczną* całością, ponieważ w skompletowanym po śmierci autora zestawie trzech ksiąg *Kapitału* produkcja kapitału bezpośrednio wyklucza się z jego cyrkulacją, której czysto formalne, nieproduktywne procedury nie tylko nie pomnażają wartości, ale ją wręcz marnotrawią.

W rezultacie związek pomiędzy produkcyjną *fizyką* kapitału i — stanowiącą właściwy (warunkujący jej emancypacyjną skuteczność) przedmiot filozoficznej krytyki — *metafizyką* jego całości zostaje zerwany, a ponieważ natura nie znosi próżni, do roli metafizyki zastępczej aspiruje jego *matematyka* — wszak obsługiwana przez nią cyrkulacja uobecnia kapitał *trwający* w zespalającym początek z końcem wiecznym ruchu kołowym, w nieustającym obiegu i obrocie. Cyrkulacja kapitału przedstawia więc jego roszczenie do wieczności — jej kształt ma stać się podstawą do uznania kapitalizmu za system społeczno-ekonomiczny niemniej zgodny z naturą niż obroty i obiegi ciał niebieskich, stanowiący zatem nieprzekraczalne zwieńczenie „całej dotychczasowej historii”. Nie może więc dziwić, że zafiksowany na procesie produkcji Marks dwie ostatnie księgi *Kapitału* pozostawił w rękopisie. Gdyby nie doklejony do pierwszej księgi rozdział o akumulacji pierwotnej, związek pomieszczonych w *Kapitale* wywodów (które, zamiast *prawdy*, osiąganą przez krytykę *metafizyki* kapitału jako całości, oferują głównie formalną *pewność* czerpaną z umiejętności posługiwania się elementarną matematyką w

---

zapomina, że warunki są zmieniane właśnie przez ludzi i że sam wychowawca musi zostać wychowany”.

konstruowaniu tej prawdy licznymi egzemplifikacjami) z emancypacyjno-rewolucyjną misją podjętej przez Marksa filozoficznej krytyki kapitału wydaje się nader luźny. Czytelnikowi *Kapitału*, który nie poprzedzi tej lektury zapoznaniem się z filozofią Hegla, będzie więc niezmiernie trudno zrozumieć, że rolą filozoficznej krytyki ekonomii politycznej, której Marks chciał zostać prekursorem, jest nie tylko zawarta w dwóch pierwszych księgach (produkcja kapitału i jego cyrkulacja) krytyczna rekonstrukcja — obejmującej *zwłaszcza* pracowników — *przedmiotowej logiki* „dorastania do własności prywatnej”, ale także, a właściwie: przede wszystkim, jej niezbędne uzupełnienie przez rewolucyjne odwrócenie tej logiki i rozwinięcie — obejmującej *zwłaszcza* kapitalistów — *podmiotowej logiki* „wyrastania z własności prywatnej” w księdze trzeciej, w której krytycznie rekonstruuje się właśnie całość rozważanej problematyki jako warunek jej zrozumienia (pojęcia).

Zafiksowanie przez samego Marksa analizy funkcjonowania kapitału na jego produkcji, przy ewidentnym niedocenieniu znaczenia jego cyrkulacji, nie tylko pozbawia większego znaczenia analizy jego całości z księgi trzeciej, które okazują się jedynie niewiele wnoszącym, suchym i formalnym podsumowaniem ksiąg wcześniejszych, ale także pociąga za sobą skutki praktyczne — choćby w postaci owej żalostnej „ekonomii socjalizmu”, ideologicznego zaplecza, opartej na planowej produkcji, gospodarki „realnego socjalizmu”, zainaugurowanej, zgodnie z nauczaniem Marksa o jałowości cyrkulacji, nawet nie tyle „bitwą o handel”, ile „bitwą z handlem”. Stąd też, udostępniony właśnie polskiemu czytelnikowi projekt „szóstego rozdziału” pierwszej księgi *Kapitału* winien być postrzegany raczej jako ostatecznie nieopublikowana przez Marksa próba przedłużenia i umocnienia owej absolutyzującej produkcję kapitału aberracji, z konsekwencjami w postaci podtrzymywania osobliwego podziału pracy na produkcyjną i nieprodukcyjną, oraz sztucznego wywyższania pierwszej wobec drugiej, tak jakby to nie najemny charakter pracy przemożnie decydował o jej znaczeniu w obrębie cywilizacji kapitału. Potwierdza to *Przedmowa do polskiego wydania*, której entuzjastyczny ton wynika z wrażenia, jakie na jej autorze wywarła „teoretyczna moc i klarowność wykładu pewnych pojęć” w sporządzonym przez Marksa projekcie kolejnego rozdziału pierwszej księgi. „Marks bowiem — jak czytamy

w *Przedmowie* Antonio Negriego — niejednokrotnie przechodzi tutaj samego siebie w umiejętności obrazowania zwyrodniałych mechanizmów kapitalistycznego wyzysku, a przewidując nasilenie się owej tendencji, wydaje się umiejscawiać siebie (na płaszczyźnie teoretycznej) w horyzoncie przyszłości walki klasowej toczonej z kapitałem”. Czytelnikowi jednak, zwłaszcza gdy już ochłonie po wyczynach Marksa „niejednokrotnie tutaj przechodzącego samego siebie”, trudno odnaleźć powody, dla których zamieszczona w *Przedmowie do polskiego wydania* charakterystyka zawartości „szóstego rozdziału” miałyby dostarczać inspiracji do nowych, zwłaszcza uwspółcześnionych odczytań *Kapitału*. Zarysowana w *Przedmowie* interpretacja Marksowskiej ekonomii politycznej, zwłaszcza o tyle, o ile — jak czytamy w *Posłowniu tłumacza* — opiera się „w szczególności na tekście *Rezultatów bezpośredniego procesu produkcji*”, jest więc raczej niewyszukaną ekstrapolacją ograniczeń, jakie na koncepcję kapitału nakłada, potwierdzane poprzeszaniem na wydaniu pierwszej księgi, zafiksowanie Marksa na procesie jego produkcji, niż „antycypującą krytyką” wytyczającą teoretyczny „horyzont przyszłości walki klasowej toczonej z kapitałem”.

Cytat z trzeciej księgi *Kapitału*, przytoczony przez tłumacza w *Posłowniu* (dla zilustrowania problemów przekładowych), akurat dotyczy także kwestii, której sposób odczytania może dobrze zilustrować różnicę pomiędzy tym, co wiedziane, i tym, co rozumiane, (czy też — używając języka Hegla — różnicę pomiędzy tym, co *znane* i tym, co *poznane*). Chodzi mianowicie o figurę „niezależnego robotnika”, który pracując dla siebie i sprzedając własny produkt, „jest rozpatrywany po pierwsze jako swój własny pracodawca (kapitalista), który zatrudnia samego siebie w charakterze robotnika, oraz jako swój własny właściciel ziemski, który angażuje samego siebie w charakterze dzierżawcy. Wypłaca on sobie płacę roboczą jako robotnikowi najemnemu, jako kapitalista zaś zawłaszcza sobie zysk i sobie, jako właścicielowi ziemi, płaci rentę”. Widać tu bowiem jak na dłoni, że podstawowym założeniem, bez którego rekonstrukcja kapitału jako obejmującej jego produkcję i cyrkulację sensownej całości nie jest możliwa, jest — inaczej niż wywodzi to Marks w pierwszym rozdziale swego głównego dzieła — nie *towar*, lecz *zobiektywizowana*, czy lepiej: *utowarowiona praca nad sobą*, która w odróżnieniu od *towaru* angażuje



(i fetyszyzuje) nie tylko, określaną właśnie przez *towar* jako swój zewnętrzny przedmiot, *świadomość* pracownika i kapitalisty, ale także (z konieczności) ich *samowiedzę*. Nie ulega wątpliwości, że uwzględnienie samej tylko *świadomości* pracownika i kapitalisty, którzy w procesie produkcji kapitału występują jedynie, jak zaznacza Marks, jako nośnicy swych wykluczających się wzajemnie społecznych ról, i zignorowanie *najprywatniejszej* z ich własności — *samowiedzy*, którą każdy<sup>3</sup> z nich poprzez *pracę nad sobą* (kapitalista nad swym wewnętrznym pracownikiem, pracownik nad swym wewnętrznym kapitalistą) jako uczestnik procesu cyrkulacji kapitału przynajmniej formalnie realizuje, urzeczywistniając tym samym w ich wzajemnej relacji *pozór* ekwiwalentności, bez którego krytyczna rekonstrukcja funkcjonowania kapitału jako całości nie byłaby możliwa. O ile bowiem do krytyki zniekształceń *świadomości* wystarczy aplikowana z zewnątrz<sup>4</sup> wiedza, o tyle krytyka zniekształceń *samowiedzy* wymaga już zawsze dzielonego z innymi uczestnictwa w rozumieniu, którego animacja jest domeną metafizycznej rozumności filozofii. Wystarczy sobie wyobrazić (o ile to w ogóle możliwe), czym byłaby *Krytyka czystego rozumu* bez „transcendentalnej jedności apercepcji”, czy też *Fenomenologia ducha* pozbawiona zespalającego właśnie krytykę *świadomości* z krytyczną *rozumnością* centralnego rozdziału o *samowiedzy*.

Marks wiele uwagi poświęcił, indukowanej przez nieekwiwalentność wymiany pracy na płacę w produkcji kapitału, zawsze klasowej „fałszywej świadomości” (jako ideologii), co jest jego niezaprzeczalnym i pionierskim osiągnięciem, mniej natomiast interesowała go, indukowana przez pozorną ekwiwalentność cyrkulacji, zawsze indywidualna „fałszywa samowiedza”, która wydaje się znacznie trudniejszą przeszkodą w emancypacji z opresji kapitalizmu. Tymczasem ekwiwalentność wymiany pomiędzy uczestnikami cyrkulacji kapitału musi być dopełnieniem nieekwiwalentności

---

<sup>3</sup> Uwaga! Tutaj tekst przekracza niezbędną do uzyskania punktów parametrycznych objętość 20000 znaków; to, co dalej, można uważać za napiwek dla parametryzatorów — wyraz uznania dla wysiłku umysłowego potrzebnego niewątpliwie do oszacowania wartości tekstu przez przeliczenie liter, z których się składa.

<sup>4</sup> Choćby z pozycji oświeceniowego wychowawcy, który „wzniósł się do teoretycznego zrozumienia całego ruchu dziejowego”.



wymiany (pracy na płacę) pomiędzy uczestnikami jego produkcji — jeśli *prawda* jest całością, to *pozór* cyrkulacyjnej ekwiwalentności musi być właśnie niemożliwym do pominięcia składnikiem jej całościowej rekonstrukcji, a taką miała zawierać trzecia księga *Kapitału*. Marks nie potrafił poradzić sobie z tą, jak zwykł pisać, zagadkowością czy wręcz mistyką kapitału, która nieekwiwalentność iluzjonistycznie zmienia w ekwiwalentność, ponieważ w swej amatorskiej rachunkowości posługiwał się wyłącznie liczbami wymiernymi, za pomocą których można właśnie, niejako czarno na białym, wykazać, że w produkcji kapitału fundamentalną rolę odgrywa nieekwiwalentna wymiana pracy na płacę. Jednakże cyrkulacja kapitału, która, jak sama nazwa wskazuje, „zaokrągla” *wymierność* Marksowskiej rachunkowości, żywołowo dopełniając ją niezbędną do zachowania ciągłości, czy też płynności procesu cyrkulacji, także mającą przeciw swą liczbową reprezentację — *niewymiernością*, przechodzi tym samym, już poza kontrolą rachmistrza, od rachunkowości *wymiernej* do *rzeczywistej*; od rachunkowości, która posługuje się wyłącznie liczbami *wymiernymi*, do takiej, która posługuje się, scalającymi w sobie liczby wymierne i niewymierne, liczbami *rzeczywistymi*. W rezultacie, *wymierna* nieekwiwalentność stosunków produkcji kapitału zostaje „przykryta” *rzeczywistą* ekwiwalentnością stosunków jego cyrkulacji, co znaczy, że głównym ośrodkiem wyzysku staje się obecnie nie stosunkowo łatwo demaskowalna, bo mająca bezpośrednie odniesienia zewnętrzne, klasowa „fałszywa świadomość” uczestników produkcji kapitału, lecz „fałszywa samowiedza” indywidualnych uczestników jego cyrkulacji. Stabilizuje się wtedy *rzeczywisty pozór* „społeczeństwa obywatelskiego”, które pracodawców i pracobiorców integruje nie tylko w sobie jako swych formalnie równych obywateli, ale przede wszystkim w nich samych — „walka klasowa” z wszystkimi jej atrybutami staje się cokolwiek żenującym archaizmem, i tylko psychoterapeuci mają z samoeksploatującymi się do upadłego klientami (pacjentami?) pełne ręce roboty... Uwzględniając w swej rachunkowości także to, co w wartości *niewymierne*, cyrkulacja kapitału łagodzi więc zewnętrzne napięcia wywoływane przez *świadomość* sfery publicznej poddając — dotychczas wymykającą się *wymiernej* rachunkowości — *niewymierność* prywatnej *samowiedzy* nadrzędnej rachunkowości *rzeczywistej*. Urzeczywistnienie *pozoru* ekwiwalentności na poziomie *świadomości* bezpośrednich relacji w sferze publicznej zostaje więc okupione

interioryzacją faktycznej nieekwiwalentności tych relacji na poziomie głębszym — w *samowiedzy*, odtąd poddanej niekończącej się gonitwie za wciąż oddalającą się samorealizacją, skazanej na poszukiwanie wewnętrznej harmonii, która wskutek zaimplantowanej nieekwiwalentności sytuuje oczekiwane spełnienie w perspektywie *fałszywej nieskończoności*. Wytwarzanie (dodawanie) wartości w procesie produkcji kapitału, które angażuje z konieczności *świadomość* jego uczestników, okazuje się więc jedynie podrzędnym aspektem *realizowania* wartości w procesie cyrkulacji kapitału, które już angażuje z konieczności tych uczestników *samowiedzę*.

Oto co potrafi, służąca za źródło i wzorzec jakoby tylko formalnej racjonalności, organicznie zespolona z nowożytną cywilizacją kapitału, *rozsądkowa* matematyka, kiedy, puszczone wolno w swym żywiołowym rozwoju, nie zostanie poddana *rozumowej* krytyce ze strony metafizycznej filozofii. Kapitał rzeczywiście, jak chce Marks, okazuje się zagadkowym duchem, kiedy ołtarzem jego kultu, zamiast leczzonej walką klasową „fałszywej świadomości”, staje się, poddająca się wyłącznie rozumowej krytyce metafizycznej filozofii, „fałszywa samowiedza” miłośników posiadania więcej niż inni. Rekonstrukcja funkcjonowania kapitału jako całości musi więc, kiedy przekracza *przedmiotową logikę* jego produkcji i cyrkulacji, wykroczyć także poza *rzeczywistość* jego przeliczalności i uruchomić *imagynatywność*, której *podmiotowa logika*, zamiast oderwanych od *rzeczywistości* rojeń, czy biegnących w dowolnych kierunkach ekstrapolacji, podejmuje strukturalnie *zespoloną* z rzeczywistością krytyczną pracę jej zrozumienia. Wzoru dostarczyć może tu nawet sama matematyka, przynajmniej o tyle, o ile z części *rzeczywistej* i części *urojonej* składa ona *liczby zespolone* formalnie uzdalniając tym samym swą rachunkowość do strukturalnego zespalaenia rzeczywistości z imagynatywnością.

Tej kreatywnej imagynatywności należałoby życzyć miłośnikom lektury Marksowskich tekstów, zarówno przełożonego właśnie na język polski projektu „szóstego rozdziału” pierwszej księgi *Kapitału*, jak i *Kapitału* jako całości, chociażby po to, by zauważyć, że owa całość w kształcie — zaplanowanym przez Marksa na podstawie Heglowskiej *Nauki logiki* — nie została jeszcze napisana. Jeśli nie liczyć

opublikowanej przez samego autora pierwszej księgi, dwie jakoby dopełniające całość księgi pozostałe trzeba uważać jedynie za siermiężną ekstrapolację problematyki produkcji kapitału, za wynik mechanicznej redukcji cyrkulacji kapitału, jak również efektów jedności jego produkcji i cyrkulacji, do akcydensów czy też przypadłości jego produkcji, co w konsekwencji pozwala w nich widzieć zaledwie drugi i trzeci tom pierwszej księgi. Stąd też samo czytanie Marksa to dziś o wiele za mało — by zrozumieć jego ograniczenia, trzeba przystępować do lektury przynajmniej ze świadomością zamysłu, który w jego głównym dziele miał zostać zrealizowany. Tego zaś nie sposób zrekonstruować bez znajomości filozofii Hegla — autora, któremu w odróżnieniu od Marksa udało się własny, choć zarazem dzielony z innymi niemieckimi myślicielami owych czasów, imponujący projekt filozoficzny w całości zrealizować. Tymczasem projekt wykorzystania metafizyki Hegla do krytyki ekonomii politycznej i zrekonstruowania *kapitału* jako źródłowego kodu nowożytnej cywilizacji wciąż pozostaje otwarty.

## **ABSTRACT**

### **WHY IS IT WORTH READING MARX TODAY?**

Using the first Polish edition of Marx's *Capital 1.1. Results of direct production process. Sixth chapter of the first Book of »Capital« (Project)*, PWN 2013, translated with an *Epilogue* by Mikołaj Ratajczak, as an anchoring point, the author investigates the conditions under which the answer to the title question can be affirmative. Namely, it is worth reading Marx today when our intellectual efforts not only tend towards enlarging our knowledge about his writings but also and most of all towards comprehending his philosophy.



**MIKOŁAJ RATAJCZAK**  
SZKOŁA NAUK SPOŁECZNYCH IFIS PAN

## **ZNACZENIE *REZULTATÓW BEZPOŚREDNIEGO PROCESU* *PRODUKCJI* DLA WSPÓŁCZESNEJ LEKTURY MARKSA**

Opublikowanie po raz pierwszy w języku polskim rękopisów Karola Marksa *Rezultaty bezpośredniego procesu produkcji*, nazywanych często także „projektem szóstego rozdziału *Kapitału*”, stanowi z pewnością dobry przyczynek do postawienia pytania „dlaczego warto dziś czytać Marksa?”<sup>1</sup>. Fakt publikacji tego tekstu dopiero teraz można potraktować też jako pewnego rodzaju kuriozum w historii wydawania dzieł Marksa w Polsce. Oto 27 lat po ukazaniu się ostatniego przekładu na język polski znaczącej pracy tego niemieckiego filozofa i ekonomisty, czyli *Zarysu krytyki ekonomii politycznej*<sup>2</sup>, nakładem dużego wydawnictwa naukowego wychodzi tłumaczenie mało znanych, niedokończonych i do tego niezwykle ciężkich w lekturze rękopisów, stanowiących projekt ostatniego rozdziału I tomu *Kapitału* – niewydanych nigdy przez Marksa, a opublikowanych dopiero w 1933 roku w Moskwie [Hecker 2013, XXXV]. Można odczytać ten fakt również jako pewnego rodzaju symptom odradzającego się w Polsce zainteresowania myślą Marksa, a z pewnością jako przełamanie

---

<sup>1</sup> Zob. recenzję polskiego wydania *Rezultatów* autorstwa Marka Kozłowskiego w tym numerze „Hybris”, zawierającą owo pytanie w swoim tytule [Kozłowski 2014]. Jako tłumacz „szóstego rozdziału” chciałbym podziękować profesorowi Kozłowskiemu za udział w debacie poświęconej tej publikacji, która miała miejsce w Klubie Krytyki Politycznej w Łodzi, oraz za jego tekst, stanowiący punkt odniesienia moich własnych refleksji nad znaczeniem tych rękopisów Marksa.

<sup>2</sup> Warto zaznaczyć, że tłumaczenie *Zarysu* wyszło jakiś czas po śmierci profesora Wyrozembskiego. Z niepotwierdzonych dokumentami informacji można wywnioskować, że tłumaczenie to leżało wiele lat na półce w wydawnictwie i że zdecydowano się je wydać dopiero w roku 1986. Znaczący jest też fakt, że *Zarys* nie ukazał się w Polsce w serii „Dzieł” Marksa i Engelsa – w przeciwieństwie do wydania radzieckiego i NRD-owskiego, które stanowiły w końcu podstawę wydań polskiej edycji „Dzieł”.

pewnego tabu, którym myśl ta była przez wiele lat nad Wisłą objęta. Jeśli jednak polskie wydanie *Rezultatów* miałyby się stać czymś więcej niż tylko przyczynkiem, kuriozum czy symptomem, niezbędne jest ukazanie znaczenia, jakie tekst ten ma w kontekście całego dzieła Marksa, a także jakie może być jego znaczenie dla czytania jego tekstów współcześnie.

Na samym początku warto dać odpowiedź *pragmatyczną* – otóż *Rezultaty bezpośredniego procesu produkcji* są bardzo dobrym podsumowaniem praktycznie całego I tomu *Kapitału* i to sporządzonym przez samego Marksa. Na tym m.in. polega ich rola jako „projektu szóstego rozdziału”. Przygotowana do druku przez samego Marksa i opublikowana ostatecznie w roku 1867 wersja I tomu *Kapitału* nie daje możliwości zlokalizowania miejsca, w którym miały być umieszczone zgodnie z planem *Rezultaty*. Podzielona jest ona bowiem na siedem działów, z których ostatni poświęcony jest procesowi akumulacji kapitału. Jeśli jednak prześledzimy historię powstawania tej książki, pierwotna rola i lokalizacja tych rękopisów stanie się jasna. Między rokiem 1863 a 1866 Marks przepisywał i poprawiał rękopis całości, by najpóźniej na początku roku 1867 podjąć decyzję o tym, które elementy jego krytyki ekonomii politycznej znajdą się w I tomie, a które w następnych. Jeszcze w roku 1866 pisał w liście do Kugelmana, że tom pierwszy będzie dotyczył procesu produkcji i cyrkulacji [Marks 1975, 643]. W okolicy roku 1866 to, co potem miało się stać I tomem *Kapitału*, zostało już podzielone na rozdziały [Hecker 2013, XXXII]: rozdział pierwszy miał dotyczyć przekształcenia pieniądza w kapitał, drugi bezwzględnej wartości dodatkowej, trzeci wartości dodatkowej względnej, czwarty dalszym badaniom nad oboma rodzajami wartości dodatkowej, w końcu piąty poświęcony miał być procesowi akumulacji. Ten pięć rozdziałów pokrywają się ze znaną nam treścią tomu pierwszego. Do tych pięciu planowanych rozdziałów dołączony miał być jeszcze rozdział szósty, zatytułowany *Rezultaty bezpośredniego procesu produkcji*. Znany nam dziś pod tym tytułem tekst zachował się właśnie jako element tego projektu kapitału, który kończył się na stronie 465 rękopisu Marksa.

*Rezultaty* miały zatem zamykać i podsumowywać całą problematykę *procesu produkcji kapitału* i stanowić przejście do tomu drugiego, który zgodnie z planem powziętym przez Marksa tuż przed ukończeniem prac nad ostateczną wersją I tomu, dotyczyć miał *procesu*

*cyrkulacji kapitału*. I rzeczywiście – „projekt szóstego rozdziału” nie tylko w paru miejscach wskazuje *explicite* na przejście do II tomu, ale też pokazuje, w jaki sposób pojęcia wypracowane przez Marksa w I tomie łączą się ze sobą i służą do opisu podstaw kapitalistycznej gospodarki: praca konkretna i abstrakcyjna, wartość dodatkowa i wymienna, produkcja wartości dodatkowej względnej i bezwzględnej, praca niezbędna i praca dodatkowa, siła robocza i wartość siły roboczej, w końcu definicja kapitału jako samopomnażającej się wartości – wszystko to w *Rezultatach* „pracuje” w opisie bezpośredniego procesu produkcji w kapitalizmie, a także w krytyce wielu współczesnych Marksowi teorii ekonomicznych. Jeśli zatem chce się na niewiele ponad 100 stronach zobaczyć sprawność Marksa w posługiwaniu się jego własnym aparatem pojęciowym, a także przydatność tegoż w wyjaśnianiu i krytykowaniu podstawowych problemów ekonomii politycznej, można sięgnąć do „projektu szóstego rozdziału” jako doskonałego *exemplum* spójności i użyteczności Marksowskiej krytyki.

Rękopisy te to jednak coś znacznie więcej niż tylko autorskie podsumowanie pierwszego tomu. Jest to jeden z tych tekstów Marksa, które ukazują proces *stawania się* jego myśli, jego nieustanne zmagania z iście metafizyczną naturą kapitału, który jako proces samopomnażania wartości wyznacza i wytwarza swoje własne założenia i swoją własną historię, czyniąc praktycznie niemożliwym znalezienie archimedesowego punktu zaczepienia dla krytyki ekonomii politycznej – punktu, z którego można by dedukować wszystkie kategorie kapitalistycznej rzeczywistości ekonomicznej. Jak dobrze wiadomo, dla teorii wyłożonej w *Kapitale* punktem takim staje się w końcu towar jako „forma elementarna” bogactwa kapitalistycznych społeczeństw [Marks 1968, 39]. Można jednak pokazać, że w tekstach poprzedzających *Kapitał* Marks inaczej ustawia punkt wyjścia swojej teorii. Jacques Camatte, jeden z pierwszych autorów piszących o fundamentalnym znaczeniu *Rezultatów bezpośredniego procesu produkcji* dla odczytywania Marksowskiej krytyki ekonomii politycznej<sup>3</sup>, wyróżnił cztery różne sformułowania problemu ekonomii

---

<sup>3</sup> Bardzo dziękuję Krystianowi Szadkowskiemu za polecenie mi książki Camatte’a oraz za pomoc w ostatecznej redakcji tego tekstu, a także za jego nieoceniony wkład w ostateczne urzeczywistnienie projektu wydania *Rezultatów bezpośredniego procesu produkcji* w języku polskim.



politycznej [Camatte 2006, 9–10]. Zgodnie z pierwszym z nich, Marks wychodzi od pracy najemnej jako bazy kapitalistycznego społeczeństwa i od problemu alienacji, jaka dotyka samej istoty pracy najemnej. Jest to oczywiście punkt wyjścia *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych z roku 1844*, w których alienacja rozumiana jest jako utowarowienie samego człowieka. Z tego też powodu Marks w tym wczesnym tekście wpierv analizuje płacę, potem zaś kapitał i formy własności w społeczeństwach burżuazyjnym i komunistycznym.

Inne podejście prezentuje właśnie *Kapitał*, ale również *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, zgodnie z którym to towar powinien stanowić punkt wyjścia jako jedność wartości użytkowej i wartości wymiennej [Marks 1966, 15]. To relacja tych dwóch form wartości oraz bezpośredniego procesu produkcji umożliwia sformułowanie pojęcia kapitału jako produkcji wartości dodatkowej<sup>4</sup>. Trzecie podejście, różniące się od podejścia *Kapitału*, można według Camatte'a znaleźć w *Urtext*, czyli fragmencie pierwotnej wersji tekstu *Przyczynku* [Marks 1986a]<sup>5</sup>. W rękopisach tych Marks zadaje pytanie o warunki możliwości uzyskania przez wartość autonomii w stosunku do bezpośredniego procesu produkcji – problem niezwykle istotny dla samego Camatte'a. W końcu podejście czwarte odnajdujemy przede wszystkim w *Zarysie krytyki ekonomii politycznej*, w rozdziale „Formacje poprzedzające produkcję kapitalistyczną” [Marks 1986, 360-404], w którym Marks opisuje, w jaki sposób kapitalistyczny sposób produkcji demontował poprzedzające go formy produkcji. Jest to w pewnym sensie studium społecznych przeszkód na drodze rozwoju abstrakcyjnej gospodarki kapitalistycznej, które do pewnego stopnia – bardziej historycznie niż teoretycznie – powtórzone zostanie przez Marksa w rozdziałach o „tak zwanej akumulacji pierwotnej” oraz „nowoczesnej teorii kolonizacji” z I tomu *Kapitału* [Marks 1968, 848–918].

---

<sup>4</sup> Program całego dzieła zarysowany w *Przyczynku* różni się jednak znacząco od ostatecznego projektu *Kapitału*. Marks pisze w Przedmowie: „Rozpatruję system ekonomii burżuazyjnej w następującym porządku: *kapitał, własność ziemska, praca najemna; państwo, handel zagraniczny, rynek światowy*” [Marks 1966, 7].

<sup>5</sup> *Urtext* różni się od opublikowanego przez Marksa tekstu *Przyczynku* głównie tym, że obejmuje także problem prawa zawłaszczania w ramach prostej cyrkulacji towarowej oraz kwestię przejście od pieniądza do kapitału [Heinrich 1989, 64]

Znaczenie *Rezultatów* polega według Camatte'a na fakcie, że sytuują się one „tam, gdzie zbiegają się te różne metody ekspozycji i z tego tylko powodu pozwalają nam zrozumieć całe dzieło” Marksa [Camatte 2006, 10]. Francuski marksista czyni przy tym jednak założenie o „absolutnej koherencji” teorii Marksa z różnych okresów jej powstawania, co wydaje się przynajmniej mocno problematyczne. Nie da się jednak ukryć, że w *Rezultatach* rzeczywiście natrafiamy na heroiczny wręcz wysiłek Marksa, by połączyć teorię alienacji, towaru, wartości oraz rozwoju kapitalistycznych form produkcji. Nie będę tutaj rozstrzygał, czy wysiłek ten można uznać za sukces (jak chciał Camatte), czy też za próbę zakończoną niepowodzeniem. W każdym razie już samo połączenie różnych obszarów problemowych „młodego” i „późnego” Marksa w jednym tekście każe postawić koncepcję „ciącia epistemologicznego” [Althusser, Balibar 1975, 31–32] pod znakiem zapytania. Niezależnie od ostatecznej oceny próby, której Marksa podejmuje się w *Rezultatach*, znaczenie tych rękopisów polega właśnie na tym, że w centrum stawiają one dwa problemy: stosunek procesu produkcji kapitału do procesu cyrkulacji kapitału oraz jedność rzeczywistego procesu produkcji i procesu produkcji wartości dodatkowej.

Stosunek procesu produkcji kapitału do procesu cyrkulacji kapitału stanowi być może największy problem, z którym musiał zmierzyć się Marks. Niektórzy z interpretatorów obchodzą trochę naokoło skomplikowane problemy II tomu *Kapitału* i elegancko wpisują problematykę cyrkulacji i reprodukcji do linii wyznaczonej przez tom pierwszy [Sweezy 1961], inni zaś podkreślają konieczność poświęcenia oddzielnej uwagi kwestiom ciągłości, przestrzeni i czasu, które nieodłącznie powiązane są z kwestią cyrkulacji [Harvey 2013]. Opracowanie stosunku tych dwóch procesów musi w każdym razie wziąć pod uwagę uwagę Marksa z *Rezultatów*. Marks wychodzi w tym tekście od samozałożeniowej natury kapitalizmu:

*Towar* bowiem jako konieczna forma produktu, a tym samym esksterioryzacja<sup>6</sup> produktu jako konieczna forma jego przywłaszczenia, zakłada w pełni rozwinięty *podział pracy społecznej*, podczas gdy z drugiej strony tylko na gruncie

<sup>6</sup> Po wyjaśnienie terminu „eksterioryzacja” zob. moje posłowie do *Rezultatów* [Ratajczak 2013, 155]

kapitalistycznego sposobu produkcji, a więc także *kapitalistycznego podziału pracy* w obrębie atelier, wszelki produkt z konieczności przyjmuje formę towaru, a tym samym wszyscy wytwórcy są z konieczności producentami towarów [Marks 2013, 5].

Cała specyfika *Rezultatów*, która zarazem czyni ten tekst fascynującym dla rekonstrukcji toku myślenia samego Marksa, polega na uczynieniu rozwiniętego społeczeństwa kapitalistycznego punktem wyjścia oraz próbie rekonstrukcji procesu jego *stawania się* przy użyciu kategorii, które autonomię uzyskały dopiero na tym etapie rozwoju<sup>7</sup>. Proces cyrkulacji kapitału, który osiągnął określony poziom abstrakcji, zakłada rozwinięty podział pracy w ramach procesu produkcji. Z drugiej strony specyficznie kapitalistyczny proces produkcji zakłada, że wszystkie elementy wchodzące do procesu produkcji wejdą do niego właśnie jako *towary*. Dotyczy to przede wszystkim siły roboczej, która „przestaje stanowić element *obiektywnych* warunków pracy albo sama już nie wchodzi na rynek jako producent towarów, lecz zamiast tego zaczyna sprzedawać nie tyle produkt swej pracy, ile samą tę pracę” [Marks 2013, 4]. Ten moment, w którym producenci przestają stanowić element procesu produkcji, lecz wchodzi do niego wychodząc z procesu cyrkulacji kapitału (dokładniej: procesu cyrkulacji kapitału zmiennego) później określimy jako *subsumcję formalną*. Najważniejszym efektem tego, że wszystkie elementy rzeczywistego procesu produkcji – a więc procesu *pracy* – czyli środki pracy, materiał pracy oraz sama praca, wchodzi do procesu produkcji wyszedłszy wpierw z procesu cyrkulacji, a więc że przechodzą wcześniej metamorfozę, stając się towarami, by następnie ponownie stać się środkami pracy, jest przyjęcie przez nich

---

<sup>7</sup> Jest to oczywiście jedno z najważniejszych założeń Marksa w historiografii. Mateusz Falkowski nazywa to „swoistym leibnizjanizmem w historiografii”, rekonstruując argumentację Marksa z *Wprowadzenia do krytyki ekonomii politycznej* w czterech tezach: 1. abstrakcyjna określoność jakiejś kategorii występuje tam i wtedy, gdzie i kiedy nie jest jeszcze w pełni rozwinięta; 2. prostsza kategoria może wyrażać stosunki mniej rozwiniętej całości i stosunki podporządkowane bardziej rozwiniętej całości; 3. najogólniejsze abstrakcje i kategorie można zrekonstruować badając formę najpełniej rozwinięta; oraz 4. przy badaniu rozwoju historycznego należy zakładać, że formy późniejsze wyjaśniają formy wcześniejsze [Falkowski 2011, 91]. Znaczenie *Rezultatów* polega na tym, że najlepiej pokazują ten rozwój relacji abstrakcja–konkret w odniesieniu do relacji procesu produkcji–proces cyrkulacji.

funkcji elementów *procesu pomnażania wartości* [Marks 2013, 6]. Są jednocześnie elementami procesu produkcji i procesu pomnażania wartości.

Pierwszy „punkt“ analiz Marksa w *Rezultatach* dotyczy właśnie procesu cyrkulacji towarów w jego relacji do procesu produkcji – Marks dość precyzyjnie wyznacza momenty, w których analizując proces cyrkulacji musimy uwzględnić proces produkcji. Jest to istotne rozwinięcie jego wcześniejszych i późniejszych rozważań na ten temat. Nie oznacza to oczywiście, że „projekt szóstego rozdziału” stanowi tu jakieś radykalne *novum*, odkrycie nieznaną wcześniej myśli autora *Kapitału*, natomiast z pewnością pozwala nam lepiej zrozumieć logiczne relacje między wszystkimi elementami tak teorii Marksa, jak i samego opisywanego przezeń procesu pomnażania wartości. Już w pierwotnej wersji *Przyczynku* Marks podkreśla wielokrotnie, że określenie kapitału wymaga usamodzielnienia się wartości wymiennej w postaci pieniądza, który rodzi pieniądź, a przez to pieniądź i towar „występują teraz jako proste przesłanki kapitału”, ale również „jako forma jego istnienia” [Marks 1986, 899]. Kapitał istnieje wyłącznie jako usamodzielniona wartość wymienna, w cyrkulacji, ale jest to wartość wymienna, która sama się pomnaża. Z tego względu musi zostać wymieniona na to, co jest *nie-kapitałem*: „Przeciwieństwo kapitału, jako samodzielnie trwającej uprzedmiotowionej pracy, może tworzyć tylko sama żywa zdolność do pracy” [Marks 1986, 903]. Jest to zgodne z podstawową linią I tomu *Kapitału* [Marks 1968, 193]. To, co przynoszą ze sobą *Rezultaty*, czytane w kontekście wcześniejszych jeszcze rękopisów Marksa, to odniesienie *coraz bardziej usamodzielniającego się procesu cyrkulacji do rozwoju samego procesu produkcji*. Upowszechnienie się towaru jako *koniecznej formy przesłanki i rezultatu procesu produkcji*, a więc postępująca autonomizacja wartości wymiennej w stosunku do procesu swojego powstawania [Camatte 15–17] staje się w pełni widoczne „we wprowadzonym wraz z produkcją kapitalistyczną wytwarzaniem na szeroką skalę, w jednostronności oraz *masowości produktu*, która nadaje mu charakter nieuchronnie społeczny, ściśle związany ze społecznymi relacjami” [Marks 2013, 7]. Widzimy więc, w jaki sposób postępująca autonomizacja procesu cyrkulacji jest powiązana z wprowadzeniem wielkiego przemysłu, czyli z tym momentem rozwoju kapitalizmu, który niżej określimy jako *subsumcja realna*.

Ten opis procesu jednoczesnej autonomizacji kapitału i zwiększającej się produktywności pracy sprawia, że kategoria towaru opisywana jest w *Rezultatach* z zupełnie innej perspektywy, niż ma to miejsce w *Kapitale*: „Pierwotnie pojmowaliśmy pojedynczy towar samodzielnie, jako rezultat i bezpośredni produkt określonego kwantum pracy. Teraz, gdy jest on *rezultatem kapitału*, rzecz zmienia się *formalnie*” [Marks 2013, 31]. Ta *formalna* zmiana polega na możliwości analizowania już nie tylko *wartości* towaru, jak to ma miejsce w I tomie *Kapitału* [Marks 1968, 73], ale na relacji *ceny* do *wartości*. W tomie drugim *Kapitału* problematyka ceny jest jednym z mniej dopracowanych elementów i jest jednym z symptomów tego, że Marks miał problemy z opracowaniem stosunku procesu produkcji do procesu cyrkulacji. Przez to właśnie, że *Rezultaty* stanowią jeden z najważniejszych dokumentów świadczących o zmaganiu się Marksa z problemem wzajemnego stosunku wartości i ceny, ich znaczenie dla lektury *Kapitału* jako całości – wszystkich trzech tomów – jest olbrzymie.

Ponieważ towar rozważany jest teraz w swojej masie i ilości jako całkowity rezultat procesu produkcji, Marks przechodzi do problemu realizacji wartości (która dokonuje się już w procesie cyrkulacji). Podkreśla przy tym, że pojedyncze towary nie sprzedaje się za ich wartość [Marks 2013, 11]. Wartość każdego towaru składa się z wartości przedmiotu pracy, częściowej wartości zużytych środków produkcji (powiedzielibyśmy: kosztów amortyzacji) oraz z wartości dwóch rodzajów pracy: pracy opłaconej i nieopłaconej [Marks 2013, 9]. Wartość pojedynczego towaru oblicza się po prostu dzieląc całą wartość wyprodukowanego towaru przez odpowiednią liczbę (w zależności od przyjętej jednostki mierzenia ilości całkowitego produktu). Wartość pojedynczego towaru zawiera więc zawsze ten sam proporcjonalny stosunek pracy opłaconej do pracy nieopłaconej [Marks 2013, 17]. Stosunek pracy opłaconej do pracy nieopłaconej to stopa wartości dodatkowej [Marks 1986, 249]. Ponieważ jeden z elementów wartości towaru – wartość włożonej pracy – nie wyraża się w pełni w jego *cenie*, czyli kapitale zmiennym, gdyż wartość ta jest stosunkiem pracy opłaconej do pracy nieopłaconej, sama zmiana cen towarów wchodzących do procesu produkcji nie musi oznaczać prostego przełożenia na wartość wyprodukowanych towarów. To bowiem zmiana stopy wartości dodatkowej wyraża wartość towarów. Ich *cena*

jednak może się różnić od wartości wyznaczonej przez daną stopę. Niezależnie od tego, jakie czynniki (wchodzące do etapu cyrkulacji kapitału) określą ostateczną cenę towaru, Marks podkreśla, że

towary można sprzedawać za odpowiadającą im cenę, a mimo to mogą być sprzedawane poniżej swojej ceny jako *produkt kapitału* i jako *części składowe całkowitego produktu, w którym początkowo istnieje kapitał pomnożywszy swoją wartość* [Marks 2013, 28].

Wszystko zależy bowiem od stopy wartości dodatkowej:

Jak widać zatem:

1. Przy *zmieniających się cenach towarów* stopa i masa wartości dodatkowej może *pozostać stała*;
- i
2. przy *stałych cenach towarów* stopa i masa wartości dodatkowej może być *różna* [Marks 2013, 25].

Rozważania te są rozwinięciem i uzupełnieniem odpowiednich analiz Marksa z I tomu *Kapitału*. Stanowiąc jednak przejście do problematyki procesu cyrkulacji (w którym wartość jest realizowana jako *cena* właśnie), *Rezultaty* podkreślają fundamentalne znaczenie procesu produkcji dla Marksowskiego rozumienia cyrkulacji kapitału i funkcjonowania rynków. Mówiąc wprost – pokazują wyraźnie to, co starają się przedstawić wszystkie trzy tomy *Kapitału*: iż w celu zrozumienia funkcjonowania gospodarki kapitalistycznej należy rozważać produkcję wartości przede wszystkim jako produkcję wartości dodatkowej. A to następuje nie w procesie cyrkulacji (lokalizowanie wytwarzania wartości w procesie cyrkulacji jest jednym z przejawów mistyfikacji kapitału [Marks 2013, 30]), lecz właśnie w *bezpośrednim procesie produkcji*.

Zgadza się to zresztą z najogólniejszym schematem metodologicznym wyłożonym przez Marksa w kategoriach logicznych w *Zarysie krytyki ekonomii politycznej*:

Produkcja, podział [*Distribution* – przyp. MR], wymiana, konsumpcja tworzą więc [...] prawidłowy sylogizm; produkcja stanowi ogólne, podział i wymiana – szczególne, konsumpcja



jednostkowe, które zamyka całość. Produkcję określają ogólne prawa przyrody; podział – przypadek społeczny, przez to podział może mniej lub bardziej sprzyjać produkcji; wymiana znajduje się pomiędzy produkcją a podziałem jako formalnie społeczny ruch [Marks 1986a, 44].

Nie wchodząc w szczegółowe kwestie filozoficzne, na podstawie powyższego fragmentu można stwierdzić, że to, co „ogólne”, a więc nadające się do bycia przedmiotem teorii, która oparta jest w końcu na „abstrakcji określonej”, jest właśnie *produkcja*. Wszystkie pozostałe elementy (również konsumpcja jako „konsumpcja produkcyjna”) dookreślają proces produkcji – dotyczy to także praw przyrody, które w ogóle nie pojawiają się w logicznym podziale na ogólne, szczególne i jednostkowe. To zatem produkcja stanowi najbardziej ogólny element procesów ekonomicznych i to badając ten proces – *proces produkcji* – jesteśmy w stanie sformułować teorię na tyle ogólną, by można ją było stosować niezależnie od innych zmiennych czynników.

W *Zarysie* Marks formułuje również inną przesłankę metodologiczną:

Celem rozwinięcia pojęcia kapitału należy wyjść nie od pracy, lecz od wartości, mianowicie od wartości wymiennej, rozwiniętej w ruchu cyrkulacji. Nie można przejść bezpośrednio od pracy do kapitału, tak jak nie można od różnych ras ludzkich przejść wprost do bankiera, czy od przyrody do maszyny parowej [Marks 1986a, 187].

Tak właśnie będzie postępował w I tomie *Kapitału*, wychodząc wpięrow od pojęcia towaru, opisując następnie proces wymiany, cyrkulację towarową i następnie przemianę pieniądza w kapitał, który – jak widzieliśmy już w pierwotnej wersji *Przyczynku* – wymusza odniesienie do towaru, który jest w stanie pomnażać wartość: siły roboczej. *Rezultaty* w przeciwieństwie do *Kapitału* (a raczej nie tyle w przeciwieństwie, co raczej jako uzupełnienie i rozwinięcie) wychodzą od założonej i rozwiniętej cyrkulacji towarowej i przez to opisują to odniesienie już nie tylko w kategoriach wytwarzania wartości dodatkowej, ale jako *jedność procesu pracy i procesu pomnażania wartości*. Zmiana jest subtelna, ale znacząca.



Cyrkulacja towarów zakłada jedność wartości użytkowej oraz wartości wymiennej – jej przesłanką jest usamodzielnienie się wartości wymiennej w postaci pieniądza. Jeśli przejście od pieniądza do kapitału oznacza wprowadzenie pojęcia wartości dodatkowej, to oznacza też, że pojęcie kapitału zakłada kupno i sprzedaż siły roboczej. Należy pójść jednak dalej: „By zrozumieć transformację pieniądza w kapitał, należało wkroczyć w proces produkcji, który dzieli się na proces pracy (aspekt użytkowy) oraz proces pomnażania wartości (aspekt wymienny)” pisze Camatte, dodając później, że większość błędów ekonomistów bierze się z „niezrozumienia podwójnego aspektu bezpośredniego procesu produkcji” [Camatte 2006, 19, 25]. Kapitał nie jest ani „sumą wartości” ani „zyskiem”, lecz procesem. Chodzi tutaj o przejście od metafizycznej i pełnej „kruczków teologicznych” jedności wartości użytkowej i wartości wymiennej w towarze do jedności *procesu* – pracy i pomnażania wartości [Marks 1968, 216].

W I tomie *Kapitału* Marks odróżnia te dwa procesy przede wszystkim na podstawie różnych *celów*, na które są one nakierowane. O ile proces pracy „jest celową czynnością mającą wytworzyć wartości użytkowe” [Marks 1968, 213], o tyle proces pomnażania wartości dotyczy zawartej w towarze wartości wymiennej, którą – zgodnie z koncepcją wartości opartej na pracy – określa ilość uprzedmiotowionej w tym produkcie pracy [Marks 1968, 216]. Całe napięcie między tymi procesami opisywane jest tutaj z perspektywy produkcji wartości dodatkowej – w jaki sposób kapitalista stara się wycisnąć z pracy robotnika jak najwięcej wartości dodatkowej, względnej czy bezwzględnej. Wartość jest tutaj wszechobecną kategorią – to ona wyznacza teoretyczny opis walki o skrócenie czasu roboczego, a także organizacyjne (kooperacja) i technologiczne innowacje w procesie produkcji (maszyna i wielki przemysł). Wielokrotnie w ramach różnych odłamów tzw. marksizmu autonomistycznego zarzuca się I tomowi *Kapitału* (a także pozostałym, choć tutaj zdania bywają podzielone) opisywanie całego procesu z perspektywy kapitału, z perspektywy wartości. Stąd właśnie częste sięganie przez przedstawicieli tego paradygmatu myślenia po *Rezultaty*, w których jedność procesu pracy i procesu pomnażania wartości opisywana jest

w swoim stawaniu się: w momencie, w którym istotna transformacja ma się zaraz dokonać – nieprzypadkowo zatem

[Marks – przyp. MR] odwołuje się w *Rezultatach* do terminologii matematycznej, w celu określenia dokładnej chwili, w której nastąpi wzrost wartości i w której będzie w stanie pokazać jej własną różniczkę<sup>8</sup> [...] Później, kiedy sekret metamorfozy pieniądza w kapitał zostanie już odkryty, nie będzie już potrzeby prezentować tego procesu w takiej formie [Camatte 2006, 19].

Perspektywa I tomu *Kapitału* jest perspektywą, w której proces pomnażania wartości podporządkował już sobie proces pracy – dlatego też rządząca nim kategoria, wartość, jest naczelną jednostką analizy. W *Rezultatach* jednak proces ten jest ukazywany jako *potencjalny*, jako dokonujący się<sup>9</sup>. „Projekt szóstego rozdziału” pokazuje również, w jaki sposób kapitalistyczny proces pomnażania wartości „z pojęcia staje się naturą; uzyskuje naturę i, dzięki transformacji procesu pracy w proces kapitału, proces produkcji staje się procesem produkcji kapitału” [Camatte 2006, 39]<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Ten fragment z Camatte’a przytaczam również w celu innego naświetle problemu *matematyki* w krytyce ekonomii politycznej Marksa.

<sup>9</sup> Z tego też względu do polskiego tłumaczenia *Rezultatów* wprowadziłem jedną znaczącą innowację terminologiczną: chcąc odróżnić „Arbeitskraft” od „Arbeitsvermögen” (choć są to terminy w zasadzie jednoznaczne), zaproponowałem przekład tego drugiego pojęcia jako „potencjał pracy”. Celem, który mi przyświecał, było podkreślenie filozoficznego wymiaru „projektu szóstego rozdziału”, w którym Marks w sposób dużo bardziej wyraźny niż w innych swoich pismach stosuje metafizyczną opozycję potencji i aktu [Ratajczak 2013, 162–163]. Propozycja ta spotkała się jednak z krytyką uznanych badaczy myśli Marksa [Kowalewski 2013].

<sup>10</sup> *Rezultaty bezpośredniego procesu produkcji* są przez to również tekstem „niebezpiecznym”. Koncentrując dużo uwagi na kwestii „subsumcji” pracy pod kapitał, mogą stać się istotnym argumentem za reakcyjną, tak w teorii, jak i w praktyce, postawą teoretyczną, zgodnie z którą „system kapitalistyczny” wchłonął już całe życie i niemożliwa jest jakakolwiek autonomia w jego ramach. Camatte w parę lat po wydaniu *Kapitału i wspólnoty* porzucił marksistowską perspektywę, uznając, że klasa robotnicza została w pełni wchłonięta przez kapitał, „subsumowana pod nią”, jakby to można inaczej wyrazić, i jakkolwiek antagonizm oparty jest od tego momentu na ludzkość–kapitał (w czym przypominał Deborda). Innym od new-age’owego zwrotu ku naturze Camatte’a była postawa Massimo Cacciarego, jednego z ważniejszych teoretyków włoskiego operaizmu, który również pracując z tekstem *Rezultatów*, stanął w końcu na stanowisku, że nie ma możliwości wyjścia poza „system”. Jakkolwiek „realna subsumcja” zakłada potencjalną możliwość podporządkowania całego społecznego i naturalnego życia zasadzie kapitału, to nie oznacza jeszcze automatycznie braku jakiegokolwiek alternatywy, a jedynie znaczący wzrost abstrakcyjności stosunków społecznych.

Punkt poświęcony bezpośredniemu procesowi produkcji zaczyna się w *Rezultatach* od powtórzenia najważniejszych ustaleń I tomu *Kapitału*: że produkcja wartości dodatkowej staje się celem napędzającym proces produkcji w gospodarce kapitalistycznej i że sposób wyprodukowania tej wartości nie ma żadnego znaczenia – liczy się jedynie fakt pomnożenia wyłożonej wartości [Marks 2013, 40]. Na początku tego punktu następują istotne powtórzenia z punktu pierwszego, który wychodził od procesu cyrkulacji – Marks sygnalizuje tutaj zakotwiczenie procesu produkcji w procesie cyrkulacji [Marks 2013, 43]. Dzięki tym odwołaniom jest w stanie zrekonstruować w niewielkim fragmencie prawie wszystkie formy mistyfikacji kapitału, czyli jawienia się wszelkich społecznych sił wytwórczych jako sił wytwórczych „produkcyjnego” kapitału [Marks 2013, 129] (dokładnie tak samo, jak w fetyszyzmie towarowym stosunki między osobami jawiły się jako stosunki między rzeczami): założenie, że *kapitał* jest koniecznym momentem procesu pracy w ogóle, że każdy proces pracy zakłada istnienie kapitału; jako *aktywne różnicowanie* pracy konkretnej narzucane przez kapitalistyczny sposób produkcji; twierdzenie, że kapitał jest nieprzemijającym elementem ludzkiej natury; jawienie się procesu pracy jako procesu samopomnażania wartości pracy uprzedmiotowionej; pomieszanie procesu wymiany między kapitałem zmiennym i siłą roboczą z procesem produkcji wartości dodatkowej; a w końcu uznanie samego procesu cyrkulacji za moment „produkcyjny”, wytwarzający wartość. Wszystkie te formy mistyfikacji wypływają z jednego błędu – zapoznaniu różnicy procesu pracy i procesu pomnażania wartości w ich jedności narzucanej przez stosunki gospodarki kapitalistycznej. Z jedności tej bierze się także doświadczenie *alienacji*, czyli panowanie pracy martwej nad żywą, które stanowiło jeden z głównych problemów *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych z roku 1844* [Marks 2013, 56].

Jedność procesu pracy i pomnażania wartości oznacza, że nie ma jakiegokolwiek momentu procesu pracy, który nie byłby nakierowany na proces pomnażania wartości. Jest to jeden i ten sam proces – nie dzieli się on na fazę „pracy opłacanej” i „pracy nieopłacanej”. Rozróżnienia takie są możliwe z perspektywy teorii wartości, lecz nie z perspektywy rzeczywistego procesu produkcji. „Proces pracy stanowi jednak środek do procesu pomnażania wartości, a proces pomnażania wartości z istoty swej jest *produkcją wartości dodatkowej*, tzn. *procesem*

uprzedmiotowania pracy nieopłaconej” [Marks 2013, 58] stwierdza wprost Marks, podkreślając fakt dominacji logiki jednego z tych procesów nad drugim. Jak już stwierdziliśmy wcześniej, warunkiem tego podporządkowania jest towarowy charakter wszystkich elementów, które wkraczają do procesu produkcji, w tym oczywiście siły roboczej. Przesłanką jest tu zatem „usamodzielnienie się” środków produkcji i utrzymania wobec rzeczywistego robotnika [Marks 2013, 75–76]. Chodzi tu w ogóle o usamodzielnienie się kapitału, który potencjalnie jest teraz w stanie skapitalizować wszelkie bogactwo naturalne i społeczne (zamienić je w *towary*). To usamodzielnienie się wartości wymiennej polega na coraz większej autonomizacji kapitału względem konkretnej wartości użytkowej, którą kupuje i przekształca w wartość – w tym względem konkretnej wartości użytkowej siły roboczej, *potencjału pracy (Arbeitsvermögen)*:

Im bardziej rozwinięta w jakimś kraju produkcja kapitalistyczna, tym większe żądanie *zmienności wysuwane pod adresem* potencjału pracy, tym większa obojętność robotnika wobec *szczególnej treści* własnej pracy i tym swobodniejszy przepływ kapitału z jednej sfery produkcji do drugiej [Marks 2013, 85].

Podporządkowanie pracy kapitałowi cechuje się postępującą abstrakcją ujmowania realnych procesów, a tym samym coraz większą abstrakcją stosunków społecznych. Relacja pracy najemnej również osiąga ten poziom abstrakcji, na którym osoby uczestniczące w procesie cyrkulacji i produkcji z czasem przyjmują tylko jedną z dwóch funkcji: nabywcy i sprzedawcy potencjału pracy [Marks 2013, 86].

Ten abstrakcyjny charakter cechuje perspektywę procesu pomnażania wartości. Inaczej opisuje się go, wychodząc od rzeczywistego procesu pracy. Jest to ujęcie *dokładnie tego samego procesu z dwóch różnych perspektyw*. W tym momencie Marksa wprowadza kategorie formalnej i realnej subsumcji. Kategorie te funkcjonują w I tomie *Kapitału* (na język polski przetłumaczono je tak samo jak „Unterwerfung”, czyli jako „podporządkowanie”<sup>11</sup>), lecz są one tam w zasadzie redundantne wobec kategorii wartości dodatkowej bezwzględnej i względnej. Subsumcja formalna polega bowiem na, po

---

<sup>11</sup> Po szczegółową analizę przekładów terminu „Subsumtion” w polskich tłumaczeniach *Kapitału* zob. moje postówie [Ratajczak 2013, 150–153].

pierwsze, wprowadzeniu czysto pieniężnego stosunku między osobą, która kupuje siłę roboczą (nie jej wytwór, lecz samą siłę roboczą), i osobą, którą ją sprzedaje, oraz po drugie, na przekształceniu środków i materiału pracy osoby sprzedającej siłę roboczą w nienależący do niej *kapitał* [Marks 2013, 95]. Subsumcja formalna oznacza zatem podporządkowanie procesu pracy zasadzie wytwarzania wartości dodatkowej *bez zmieniania samego procesu pracy*. Jeśli zatem ujmujemy ją z perspektywy wytwarzania wartości dodatkowej, to dotyczy ona momentu, w którym wprowadzono już kapitalistyczne stosunki społeczne, ale nie zmieniono jeszcze stosunków produkcji, czyli nie zwiększono w żaden sposób wydajności pracy. Przez to też zwiększanie stopy i masy wartości dodatkowej może polegać jedynie na zwiększaniu czasu pracy nieopłacanej – co stanowi zasadę produkcji wartości dodatkowej bezwzględnej.

O realnej subsumcji pracy pod kapitał mówimy wtedy, gdy „całkowicie zmienia się realna postać sposobu produkcji i powstaje (także w aspekcie technologicznym) specyficznie kapitalistyczny sposób produkcji” [Marks 2013, 93]. Odpowiada to w I tomie *Kapitału* procesowi produkcji wartości dodatkowej względnej, która polega na zwiększaniu wydajności pracy, czy to w manufakturze dzięki kooperacji, czy też w fabryce dzięki wprowadzeniu systemu maszyn. O ile jednak opis maszyn w I tomie *Kapitału* [Marks 1968, 438–456] jest opisem *gotowych efektów procesu maszynizacji procesu produkcji*, czyli opisu rzeczywistych wprowadzanych innowacji technologicznych w manufakturach, fabrykach i w transporcie, o tyle *Rezultaty* kładą silny nacisk na to, że realna subsumcja pracy pod kapitał zakłada „przekształcenie procesu produkcji w świadome *zastosowanie* nauk przyrodniczych, mechaniki, chemii itd. do określonych celów” [Marks 2013, 93], czyli co celów produkcyjnych. Rozpatrywana z perspektywy rzeczywistego procesu produkcji subsumcja realna jest zastosowaniem ogólnych rezultatów uspołecznionej pracy społecznej w jej całości, w tym przede wszystkim pracy naukowej – i mówimy tutaj nie tylko o naukach ścisłych, ale także o naukach społecznych. Marks po raz pierwszy opisuje to zaprzęgnięcie nauki i technologii do procesu produkcji w słynnym „Fragmencie o maszynach” z *Zarysu krytyki ekonomii politycznej*, gdzie formułuje pojęcie „intelektu powszechnego

(„*general intellect*”) [Marks 1986a, 574]<sup>12</sup>. Zarówno we „Fragmencie”, jak i w *Rezultatach* wprowadzenie wielkoprzemysłowej technologii rozpatrywane jest nie z perspektywy innowacji w wytwarzaniu wartości dodatkowej względnej, lecz jako podporządkowanie nowych obszarów społecznej aktywności zasadzie pomnażania wartości. *Realna subsumcja okazuje się być procesem, w wyniku którego każdy proces pracy staje się jednocześnie procesem pomnażania wartości.*

Ta perspektywa analizowania jedności procesu pracy i procesu pomnażania wartości w jej stawaniu się jest też powodem, dla którego w *Rezultatach* odnajdujemy rozwiniętą teorię pracy produkcyjnej w kontekście bezpośredniego procesu produkcji. Problematyka różnicy między pracą produkcyjną i nieprodukcyjną, stanowiąca jedno z głównych zagadnień ekonomii politycznej już od wystąpienia fizjokratów, została przez Marksa najpełniej opracowana w II tomie *Teorii wartości dodatkowej*. Nie bez znaczenia jest jednak rola, jaką przypisuje jej Marks w *Rezultatach* (tekście późniejszym od rękopisów składających się na *Teorie*). Problematyka pracy produkcyjnej następuje zaraz po analizie realnej subsumcji pracy. Marks stara się pokazać, że wraz z rozwojem tendencji czynienia *każdego* procesu pracy również procesem pomnażania wartości następuje również ideologiczne zafałszowanie (będące jedną z form mistyfikacji kapitału), polegające na uznawaniu za pracę produkcyjną<sup>13</sup> tylko tę, która bezpośrednio wytwarza wartość dodatkową [Marks 2013, 112]. Jest to dużo bardziej „dialektyczne”, czyli *krytyczne* opracowanie tej problematyki niż użycie pojęcia pracy produkcyjnej w I i II tomie *Kapitału*. Marks dodaje po chwili, że wraz z rozwojem realnej subsumcji

---

<sup>12</sup> Po najlepsze opracowanie współczesnej debaty na temat pojęcia intelektu powszechnego i jego znaczenia dla krytyki ekonomii politycznej zob. artykuł Krystiana Szadkowskiego *Postoperaistyczne lektury Marksowskiego „Fragmentu o maszynach” w świetle krytyki* [Szadkowski 2013]. Do problemu „intelektu powszechnego” odwołuje się w swojej przedmowie do polskiego wydania *Rezultatów* Antonio Negri [Negri 2013, XVII]

<sup>13</sup> Warto w tym miejscu poczynić pewną uwagę filologiczną: niemiecki termin „*produktiv*” można przetłumaczyć zarówno jako „produkcyjny” – czyli będący lub nie elementem procesu produkcji – jak i jako „produktywny”, czyli produkujący coś. Wydaje się jednak, że utarta tradycja tłumaczenia tego terminu w kontekście ekonomii politycznej – nie tylko u Marksa, ale także np. u Ricarda czy Saya – właśnie jako „produkcyjny” jest dobrym rozwiązaniem, podtrzymującym ambiwalencję cechującą pojęcie „pracy produkcyjnej” jako *procesu pomnażania wartości*.



powinniśmy mówić o pracy *społecznie kombinowanego potencjału pracy*, gdyż coraz rzadziej mamy już do czynienia z pojedynczym, niezależnym aktem pracy, a coraz częściej z różnymi formami interakcji, które jako pewna *całość* bezpośrednio produkują wartość dodatkową [Marks 2013, 113].

Problematyka pracy produkcyjnej pokazuje, że subsumcja realna może zachodzić również bez zmieniania samej treści pracy – przynajmniej z początku. To nie rodzaj pracy czyni ją produkcyjną („Praca o tej samej treści może być zatem produkcyjna i nieprodukcyjna” [Marks 2013, 118]), a także nie jej charakter pracy najemnej<sup>14</sup> (co jest bardzo poważnym odstępstwem Marksa od wielu innych jego konceptualizacji podstawy stosunków kapitalistycznych), lecz jej abstrakcyjny charakter czynnika procesu pomnażania wartości. Wszelki rodzaj pracy, w tym praca intelektualna, praca performer-artysty [Marks 2013, 119], praca rolnika, praca opiekuńcza, w końcu – praca samego procesu naturalnego, praca zwierząt i praca biosfery, może stać się pracą produkcyjną nie wtedy, gdy podda się utowarowieniu jej *wytwór* (tekst, spektakl, płody ziemi, afekty, nabiał, atmosfera itd.), lecz sam jej *potencjał*, samą zdolność do wytwarzania (intelekt, ciało, zmysły, ziemię, neurony lustrzane, życie itd.). Za Marksa należy zatem dopowiedzieć: subsumcja realna jako rozwój specyficznie kapitalistycznego sposobu produkcji nie polega tylko na przekształcaniu istniejących form pracy, ale także na *czynieniu pracą produkcyjną coraz to nowych obszarów życia społecznego i naturalnego*. Ujmując rzecz bardziej filozoficznie, moglibyśmy powiedzieć, że kapitał jako społeczna relacja władzy polega w pierwszym rzędzie na wprowadzaniu podziału na to, co jest efektem, i na to, co jest potencjałem, siłą produkującą dane efekty. Odkrycie „potencjalności” danej czynności (*zdolności do pracy, do mówienia, do patrzenia, do rozumienia, do życia* itd.) jest najważniejszym efektem postępującej abstrakcji stosunków społecznych w społeczeństwie kapitalistycznym. Kapitał jako relacja społeczna dotyczy zawsze tego, co abstrakcyjne, co

---

<sup>14</sup> „Zawsze, gdy kupuje się pracę po to, by zużyć ją jako *wartość użytkową*, jako *usługę*, a nie jako *żywy czynnik*, który ma wejść na miejsce wartości kapitału zmiennego i zostać wcielony do kapitalistycznego procesu produkcji, wówczas praca nie jest pracą produkcyjną, a pracownik najemny nie jest produkcyjnym robotnikiem” [Marks 2013, 114].



potencjalne<sup>15</sup>. Krytyka Marksa nie dotyka zatem problemu *samowiedzy*, rozumienia siebie jako producenta wartości dodatkowej, ale przede wszystkim *związku między postępującą autonomizacją cyrkulacji kapitału* (w tym wszelkich związanych z nią mechanizmów kredytu i długu) a *postępującą abstrakcją stosunków społecznych*. Jedna tendencja zawsze zakłada i napędza drugą.

Należy również pamiętać, o czym mówiliśmy na początku, że kwestia formalnej i realnej subsumcji dotyczy także problematyki *skali*. Zarówno subsumcja formalna, jak i zwłaszcza subsumcja realna możliwe są tylko przy określonej skali rozwoju kapitalistycznych stosunków [Marks 2013, 90–91], w tym oczywiście odpowiedniej skali rozwoju stosunków wymiany i cyrkulacji kapitału. Jeśli bowiem warunkiem jedności procesu pracy i procesu pomnażania wartości jest towarowy charakter wszystkich elementów składających się na ten *jeden* proces, to moment podporządkowania nowych form pracy zasadzie kapitału wymaga, by nastąpiło ich utowarowienie oraz cyrkulacja *jako towarów*. Napotykamy w tym miejscu na problem *metod narzucania kapitalistycznej jedności*: w jaki sposób narzucić jedność towaru jako wartości użytkowej i wymiennej i w jaki sposób narzucić jedność kapitalistycznego procesu produkcji jako procesu pracy i procesu pomnażania wartości. Te dwa rodzaje jedności wzajemnie się warunkują. *Autonomizacja cyrkulacji kapitału wymaga jedności wartości wymiennej i użytkowej w towarze*<sup>16</sup>, a *abstrakcja stosunków społecznych wymaga jedności procesu pracy i procesu pomnażania wartości*. Każdy z tych dwóch procesów – proces cyrkulacji kapitału i proces produkcji kapitału – wytwarza swoje własne przesłanki, dlatego też Marks może zakończyć *Rezultaty* stwierdzeniem, że „wytworem kapitalistycznej

---

<sup>15</sup> Otwiera to przed nami również nowe, metafizyczne odczytanie takich tekstów jak chociażby *Manifest komunistyczny*, a także nowe spojrzenie na filozoficzną treść pojęcia komunizmu. *Komunizm* nie byłby prostym powrotem do materialnej wspólnoty przed wprowadzeniem relacji charakteryzujących kapitalistyczny sposób produkcji – *komunizm* byłby nową, wspólnotową formą życia wychodzącą od *faktu* wprowadzenia przez kapitalizm metafizyki do stosunków społecznych, przede wszystkim podziału na *potencję* i jej *realizację*.

<sup>16</sup> Co nie jest prawdą w odniesieniu do cyrkulacji kapitału finansowego. Jego autonomizacja i umiędzynarodowienie oraz deregulacja rynków finansowych otwierają zupełnie nowy horyzont autonomizacji wartości wymiennej. Powstaje w tym momencie pytanie, jaka forma abstrakcji stosunków społecznych będzie efektem tej nowej postaci autonomii kapitału.

produkcji jest nie tylko wartość dodatkowa, jest nim także kapitał” [Marks 2013, 138]. Produkcja wartości dodatkowej okazuje się być jednocześnie reprodukcją całego procesu, ale reprodukcja ta jest zawsze reprodukcją rozszerzoną [Marks 2013, 139], która włącza do całego procesu coraz to nowe rynki, nowe obszary aktywności społecznej, nowe przejawy naturalnego życia.

Proces ten postępuje dzisiaj w stopniu nieznanym wcześniejszym pokoleniom. Jeśli czytać dziś Marksa, to przede wszystkim jako wielkiego wizjonera społeczeństwa, które właśnie się wykształciło – społeczeństwa olbrzymich nierówności, gdzie relacja między subsumcją formalną a realną ma charakter nie diachroniczny, lecz synchroniczny, gdzie brak innowacji i produkcja wartości dodatkowej bezwzględnej w jednym miejscu globu jest przesłanką i warunkiem technologicznej i organizacyjnej innowacji w innym; społeczeństwa poddanego nieznannej wcześniej mistyfikacji kapitału, gdzie nowe procedury automatyzacji, brutalny wyzysk świata przyrody i rozwój sztucznej inteligencji prezentują się jako *siły wytwórcze kapitału*, a nie nowe postaci *postludzkiej pracy*; społeczeństwa, w którym nowe naukowe formuły kodyfikacji i wytwarzania informacji służą za mechanizmy utowarowienia życia jako takiego (kod DNA, binarna kodyfikacja obrazu, w tym obrazu twarzy, kwestionariusze osobowości itd.); lecz również społeczeństwa, które uczyniło wiedzę, naukę i informację swoimi bezpośrednimi czynnikami produkcji, otwierając przez to horyzont kooperacji, która w bliższej lub dalszej perspektywie doprowadzi do kryzysu obecnej postaci kapitalizmu. Nasze pokolenie obserwuje ten proces w jego stawaniu się – a tak właśnie proces ten uchwycił 150 lat temu Karol Marks. Jeśli chcemy dzisiaj *zrozumieć* otaczającą nas rzeczywistość, a nie tylko gromadzić wiedzę o niej, to potrzebujemy także zrozumieć, że dzieło Marksa może posłużyć za niezwykle przydatne teoretyczne narzędzie jedynie, jeśli uchwyci się je samo w jego procesie stawania się. Lektura *Rezultatów* służy właśnie temu.

## BIBLIOGRAFIA

- Althusser, Louis; Balibar, Étienne, 1975, *Czytanie „Kapitału”*, przeł. Wiktor Dłuski, Warszawa: PIW.
- Camatte, Jacques, 2006, *Capital and Community: The Results of The Immediate Process of Production and the Economic Work of Marx*, przeł. David Brown, London: Unpopular Books [cyt. za wersją elektroniczną opracowaną przez Roba Lucasa, <https://www.marxists.org/archive/camate/capcom/camate-capcom.pdf>, dostęp 16.06.2014].
- Falkowski, Mateusz, 2011, *O życiu, umysłach i materii – dokąd sięga biopolityka*, „Praktyka Teoretyczna” 2, ss. 87–94.
- Hecker, Rolf, 2013, *Przedmowa do niemieckiego wydania*, [w:] Karol Marks, *Kapitał 1.1. Rezultaty bezpośredniego procesu produkcji*, przeł. Mikołaj Ratajczak, Warszawa: WN PWN, ss. XXVIII–XXXIX.
- Heinrich, Michael, 1989, *Capital in general and the structure of Marx’s Capital*, „Capital & Class”, 2(13), ss. 63–79.
- Kowalewski, Zbigniew Marcin, 2013, „Rezultaty” Marksa nareszcie po polsku, „Le Monde Diplomatique. Edycja Polska”, 8, ss. 37–40.
- Kozłowski, Marek, 2014, *Dlaczego warto dziś czytać Marksa?*, „Hybris” 25, ss. 159-173.
- Marks, Karol, 1986, [Fragment pierwotnego tekstu „Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej”], [w:] Karol Marks, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, przeł. Zygmunt Jan Wyrozemski, Warszawa: Książka i wiedza, ss. 839–909.
- Marks, Karol, 1968, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej. Tom 1. Proces wytwarzania kapitału*, Warszawa: Książka i wiedza.
- Marks, Karol, 2013, *Kapitał 1.1. Rezultaty bezpośredniego procesu produkcji*, przeł. Mikołaj Ratajczak, Warszawa: WN PWN.
- Marks, Karol, 1975, [Marks do Ludwika Kugelmanna w Hanowerze], [w:] Karol Marksa, Fryderyk Engels, „Dzieła” t. 31, Warszawa: Książka i wiedza, ss. 640–644.
- Marks, Karol, 1966, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej* [w:] Karol Marks, Fryderyk Engels „Dzieła”, t. 13, Warszawa: Książka i Wiedza, ss. 3–186.
- Marks, Karol, 1986a, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, przeł. Zygmunt Jan Wyrozemski, Warszawa: Książka i wiedza

- Negri, Antonio, *Przedmowa do polskiego wydania*, przeł. Sławomir Królak, [w:] Karol Marks, *Kapitał 1.1. Rezultaty bezpośredniego procesu produkcji*, przeł. Mikołaj Ratajczak, Warszawa: WN PWN, ss. VII–XXVI.
- Ratajczak Mikołaj, *Posłowie tłumacza*, [w:] Karol Marks, *Kapitał 1.1. Rezultaty bezpośredniego procesu produkcji*, przeł. Mikołaj Ratajczak, Warszawa: WN PWN, ss. 145–165.
- Sweezy, Paul, 1961, *Teoria rozwoju kapitalizmu*, przeł. Edward Lipiński, Warszawa: PWN.
- Szadkowski, Krystian, 2013, *Postoperaistyczne lektury Marksowskiego „Fragmentu o maszynach” w świetle krytyki*, „Praktyka Teoretyczna”, 3(9), ss. 63–110.

## **ABSTRACT**

### **THE IMPORTANCE OF *RESULTS OF THE DIRECT PRODUCTION PROCESS* FOR THE CONTEMPORARY READING OF MARX**

The article presents the importance of Marx's manuscripts known today as *Results of the Direct Production Process* for the contemporary reading of his critique of political economy. The "unpublished sixth chapter" of *Capital* enables us to reconstruct Marx's attempts to resolve two problems that accompanied him during his work on political economy, one being the relation between the process of capital's circulation and the process of capital's production, and the other being the unity of the labor process and the valorization process. The importance of *Results* goes even further, allowing a reinterpretation of *Capital* that focuses on the *becoming* of capital, the moment of labor's subsumption, application of science to the production process and the establishment of the wage relation. What the first volume of *Capital* presents as an accomplished project, "the sixth chapter" presents as a process in becoming.



**KRYSTIAN SZADKOWSKI**  
UAM W POZNANIU

## **DOBRO WSPÓLNE JAKO NIE-KAPITALISTYCZNA FORMA BOGACTWA. ANTONIA NEGRIEGO TEZA O KRYZYSIE PRAWA WARTOŚCI I JEJ KONSEKWENCJE**

*„Wartość”. Według pana Wagnera Marksowska teoria wartości jest 'kamieniem węgielnym jego systemu socjalistycznego'. Ponieważ nigdy nie skonstruowałem 'systemu socjalistycznego', jest to wymysł Wagnerów, Schaffle e tutti quanti.*  
[Marks 1979, 398]

W tekście tym pokazujemy ekonomiczno-polityczne przesłanki teoretycznego projektu dobra wspólnego, czy też „tego, co wspólne”, które sformułowane zostały przez włoskiego marksistę (post)operaistycznego Antonia Negriego w jego tezie o kryzysie prawa wartości. Na jej gruncie pojęcie dobra wspólnego wywodzone jest z samej sfery produkcji, wspólnie zaś z jej najbardziej rozwiniętego sektora: pracy biopolitycznej<sup>1</sup>. Tekst został zatem poświęcony przede wszystkim temu, w jaki sposób niektóre prądy współczesnego marksizmu rozumieją alternatywy wobec kapitalizmu i ich warunki

---

<sup>1</sup> Antonio Negri i Michael Hardt definiują ją następująco: „Jest to praca, której wytworami są afekty, relacje społeczne, wiedza, obrazy, informacja, kody, formy życia i podmiotowości [Hardt, Negri 2012, 232, 383], która jest „w coraz większym stopniu autonomiczna wobec kapitalistycznej kontroli, odkąd jej schemat kooperacji nie jest dłużej zapewniany z zewnątrz przez kapitał” [382]. Wartość wytwarzana przez pracę biopolityczna jest „niemierzalna lub raczej stale przekracza miary jakichkolwiek schematów pomiaru” [383]. Jej „produktywność (...) wymaga autonomii” [404]. Jest twórcza, a „twórczość ta jest wyrazem dobra wspólnego” [431]. W coraz większym stopniu przybiera cechy działania bezpośrednio politycznego [473].

możliwości w kontekście całkowitej historycznej i politycznej porażki państw realnego socjalizmu i rozwoju nowych form produkcji kapitalistycznej (późny kapitalizm, postfordyzm, kapitalizm kognitywny itd.), jak również właściwych temu etapowi rozwoju gospodarczego walk klasowych. Podstawowy punkt odniesienia stanowić będzie dla nas rozwijany od wielu lat przez włoskiego marksistę filozoficzno-polityczny projekt demokratycznej władzy wielości. Skupimy się zatem na rozwoju podstawowej dla tego projektu tezy o następującym wraz z wkroczeniem kapitalizmu w jego późną fazę i związanym z tym upowszechnieniem się uspołecznionych form produkcji bazujących w coraz większym stopniu na aplikacji i produkcji wiedzy. Prawo wartości, w rozumieniu Negriego, stanowi zarazem: a) fundament krytycznie rekonstruowanej przez Marksa teorii wartości, b) regułę rządzącą dynamiką kapitalistycznej produkcji i wymiany towarowej oraz c) rewers socjalistycznej zasady planowania.

### **Kontekst sformułowania tezy o kryzysie prawa wartości – filozofia polityczna Antonia Negriego**

W pierwszej opublikowanej do tej pory monografii poświęconej Antoniowi Negriemu, wieloletni tłumacz jego prac Timothy Murphy twierdzi, że linią wyznaczającą kierunek myślenia włoskiego filozofa od pierwszych prac teoretycznych po najnowsze teksty pisane wspólnie z Michaeliem Hardtem jest próba pomyślenia filozoficznych podstaw alternatywnego projektu nowoczesności [Murphy 2012]<sup>2</sup>. Mówiąc

---

<sup>2</sup> Dla Negriego nowoczesność to projekt w swej istocie rewolucyjny, związany z odkryciem między XIII a XVII wiekiem rozległej sfery immanencji: „sfera immanencji to sfera, w której urzeczywistniają się siły jednostkowości i w której prawda nowego człowieczeństwa zostaje określona historycznie, technicznie i politycznie. Z tego właśnie powodu, ponieważ nie może istnieć żadne zewnętrzne zapośredniczenie, zatem to, co jednostkowe, jest przedstawiane jako ludzka wielość”, [Hardt, Negri 2005, 89–90]. W odpowiedzi na to rewolucyjne nowoczesne odkrycie sfery immanencji połączone z tendencją do demokratyzacji zarówno życia społecznego, politycznego jak i religijnego, według Negriego mamy do czynienia z formowaniem się drugiej ścieżki myślenia projektu nowoczesności, będącej reakcją na te dążenia. Jej zwieńczeniem, częściowo rozwiązującym powstały konflikt, jest nowoczesna koncepcja państwa narodowego. Mamy zatem do czynienia, według Negriego, z przecięciem dwóch nurtów: pierwsza linia biegnąca od Machiavellego przez Spinozę do Marksa,



inaczej, Negri od początku swojego dojrzałego życia intelektualnego poszukuje i rozwija projekt nawiązujący do radykalnej postaci renesansowego humanizmu<sup>3</sup>. Po zatknięciu się jednak w latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku z pismami Karola Marksa i po krytycznej lekturze *Zarysu krytyki ekonomii politycznej*<sup>4</sup> humanistyczny projekt Negriego znalazł swoją ekonomiczną podstawę i budowany jest już zawsze w odniesieniu do tezy o kryzysie prawa wartości będącym skutkiem realnej subsumcji społeczeństwa pod kapitał. Zgodnie z tą tezą, moment, kiedy produkcja pokrywa się z procesem życia społecznego, kiedy kapitał w swojej uspołecznionej postaci dopełnia procesu mistyfikacji, jest również momentem wytworzenia się podstaw dla zrozumienia warunków niedialektycznego zerwania, dla komunistycznego projektu autonomicznego robotniczego samorozwoju.

---

„postrzegająca władzę i suwerenność jako wytwory doświadczenia i powiązania między ludzkimi istotami”, „uznająca suwerenność jako proces konstytuowania będący w coraz większym stopniu otwarty i coraz bardziej skuteczny w zapewnianiu wolności indywiduum”. Druga, biegnąca od Hobbes’a przez Rousseau do Hegla, „uznająca suwerenność, władzę i możliwość ludzkiego współistnienia w społeczeństwie jako wynik porządku zakorzenionego w transcendencji” [Negri 2006a, 169]. Pierwszej zatem odpowiadałyby takie pojęcia z porządku politycznego, jak *potenza* i władza konstytuująca, drugiej *potere*, suwerenność i władza ukonstytuowana; pierwsza z nich jest ścieżką immanencji i absolutnej demokracji – drogą wielości, druga zaś odpowiada zakusom do zapośredniczenia władzy przez opartą na reprezentacji sferę tego, co polityczne. Wreszcie na interesującym nas polu, pierwszej rewolucyjnej nowoczesności odpowiadałby nieoddzielony od wytwórców rozwój ekonomiczny poddany demokratycznej kontroli wytwórców, druga zaś tradycja stałaby za transcendowaniem kontroli w postać abstrakcyjnego prawa wartości sprawującego suwerenną władzę nad procesami produkcji.

<sup>3</sup> Po długoletnich zmaganiach z projektami filozofów burżuazyjnego oświecenia (Kantem i Heglem) Negri domyka swoje rozważania w tej sferze w roku 1970 książką poświęconą Kartezjuszowi i fundamentom paradoksalnej ideologii nowoczesnego mieszczaństwa jako klasy [Negri 2006b]. Na blisko dekadę przenosi się następnie z obszaru filozofii politycznej na teren marksizmu i teorii państwa, biorąc aktywny udział i uważnie śledząc toczące się w latach siedemdziesiątych we Włoszech walki. Pozytywny przełom w tym procesie przynosi spotkanie z myślą Benedykta Spinozy w trakcie lat siedemdziesiątych we Francji i na początku osiemdziesiątych, który to okres Negri spędził w więzieniu.

<sup>4</sup> Pierwsze efekty tej lektury widzimy już w tekstach z wczesnych lat siedemdziesiątych [Negri 2005]. Zwieńczeniem tych rozważań stanie się cykl wykładów poświęcony Marksowskiemu *Zarysowi krytyki ekonomii politycznej* wydany w 1979 roku pod znaczącym tytułem *Marks poza Marksem* [Negri 1989].

Żeby jednak właściwie uchwycić wagę tej tezy, należy wpierv przyjrzeć się, choćby w zarysie, trajektorii polityczno-intelektualnej ewolucji Negriego. Jego formacyjnym doświadczeniem było uczestnictwo i obserwacja walk klasowych lat siedemdziesiątych we Włoszech, w których to walkach ujawniła się nowa figura robotnika i właściwe etapowi fabryki społecznej formy walki politycznej: robotnika rozproszonego, walczącego z pracą i domagającego się realizacji swoich rosnących potrzeb na drodze żądań płacowych niezależnych od bezpośrednich wzrostów produktywności – robotnika społecznego (*operaio sociale*)<sup>5</sup>. Negri doszedł do wniosku, że w warunkach

---

<sup>5</sup> Koncepcja „robotnika społecznego” spotkała się z zacieklą i wydaje się w pełni zasłużoną krytyką już w latach siedemdziesiątych, choćby ze strony operaistycznego historyka Sergio Bolognii, zarzucającego Negriemu przede wszystkim deklarację kompletnego zerwania z przeszłą praktyką polityczną, jak również nadmierne odejście od zainteresowania bezpośrednim procesem produkcji - szczególnie zaś porzucenie polityki związkowej na rzecz nieokreślonych, autonomicznych mobilizacji miejskiego proletariatu. Bologna wskazywał, że zarówno walki płacowe w fabrykach, jak i społeczne w dzielnicach w rzeczywistości toczą się równolegle – wzmacniając wzajemnie swoją skuteczność. Zarzucał Negriemu również hipokryzję związaną z obstawaniem przy roli teoretyka w ruchu, która na gruncie tez o rozproszonej i kolektywnej inteligencji wydawała się uzależniona od „świadomościowego” paradygmatu uprawiania polityki lewicowej [Bologna 2005]. Inny zasłużony operaista, Romano Alquati, choć twierdził, że robotnik społeczny jest w istocie „sugestywną kategorią”, przestrzegał jednak przed lokowaniem nadmiernej energii w konstruowanie teorii politycznej opartej na figurze klasowej, która nie uzyskała jeszcze dojrzałości politycznej. Z kolei Roberto Battaglia ze środowiska skupionego wokół czasopisma *Primo Maggio* twierdził, że teorie Negriego wywiedzione zostały nie na podstawie empirycznych czy historycznych badań, lecz w oparciu o zwykłą analogię z kategorią, którą wcześniej posługiwali się operaiści – kategorią robotnika masowego [Wright 2002, 172]. Negri przedstawił różne odpowiedzi na te zarzuty. Twierdzi, że w późnych latach siedemdziesiątych badanie socjologiczne już nie wystarczało, stąd też miał wziąć się jego zwrot w stronę Spinozy i to, co w wywiadzie z Maxem Henningerem nazywa „przejściem od badania socjologicznego do ontologicznego”. Potrzebna według niego była nowa konceptualizacja bycia jako takiego [Henninger 2005]. Koncepcja robotnika społecznego do dziś stanowi (pośrednio) przedmiot ataków, gdyż wywiedzenie genealogii i ciągłości między pojęciem robotnika społecznego a wielością nie jest zadaniem trudnym, a obie wydają się równie słabo ugruntowane empirycznie (zob. choćby [Bowring 2004]). Przyznać jednak należy, że zwłaszcza niedawno rozpoczęty cykl walk młodych, dobrze wyedukowanych i pracujących w prekarnych warunkach ludzi, zintensyfikowany przez wydarzenia z 2011 roku (rewolucję w Tunezji, Egipcie, ruch hiszpańskich Indignados czy amerykańskie Occupy) sygnalizuje,

całkowitego uspołecznienia kapitału – na etapie fabryki społecznej [Tronti 2012] – każdy pracownik najemny staje się produkcyjny dla kapitału. Choć olśniony autonomicznymi formami organizacji robotników, bezrobotnych i studentów, Negri przez dłuższy czas twardo trzymał się jednak założenia o kluczowości i centralności robotników w dużych zakładach przemysłowych. Dopiero stopniowo, wraz z obserwacją rozwoju walk, odchodził od tej polityczno-teoretycznej perspektywy. W konsekwencji doprowadziło go to z jednej strony do rozluźnienia więzów z jego politycznymi i teoretycznymi towarzyszami, natomiast z drugiej, długotrwałe obstawanie przy centralności pozycji robotników przemysłowych trzymało go wciąż na dystans od dynamicznie rozwijającego się w owym czasie na marginesach głównej tendencji operaizmu nurtu feministycznego<sup>6</sup>. Przez lata osiemdziesiąte, spędzone częściowo w więzieniu, a częściowo na uchodźstwie, jego uwagę zaprzętała konieczność gruntownego przemyślenia kwestii wartości użytkowej właściwej etapowi realnej subsumcji społeczeństwa pod kapitał [Negri 2003]. Badania lat dziewięćdziesiątych, prowadzone wspólnie z intelektualistami zgromadzonymi w kręgu francuskojęzycznego czasopisma *Futur Antérieur* i włoskiego *Derrive Approdi* doprowadziły go natomiast do sformułowania podstawy swojego projektu, bazującego na coraz bardziej hegemonicznym charakterze nowych sfer pracy i produkcji niematerialnej [Lazzarato 2010, 80], rzeczywistości tego, co wspólne (*il comune*), czy kooperacji („tego, co pomiędzy”, jak ujmuje to Paolo Virno [2014, 138-139]). W ten sposób Negri znalazł klucz do analiz technicznego składu figury robotnika społecznego [Negri 2013], która coraz częściej, dzięki jego rozległym badaniom nad filozofią Spinozy, przyjmować zaczęła imię wielości (*multitudo*), tym samym spajając w jedno na poziomie konceptualnym poszukiwania z zakresu politycznej filozofii radykalnego humanizmu i krytyki ekonomii politycznej. Z początkiem nowego wieku, wraz z publikacją *Imperium*, koncepcje Negriego z fazy krytycznej na dobre przeszły w fazę pozytywną, przybierając, choć jeszcze w sposób

---

iż analizowana przez Negriego polityczna figura nabiera politycznej dojrzałości i coraz gwałtowniej wkracza na współczesną globalną scenę polityczną [Castells 2013].

<sup>6</sup> Więcej o rozwoju operaistycznego feminizmu w relacji do dwóch głównych organizacji politycznych tamtego okresu, w których istotną rolę odgrywał Antonio Negri zob. [Cunninghame 2010] oraz [Del Re 2005].

niedopracowany, postać projektu teorii dobra wspólnego<sup>7</sup>. Opracował nową teorię antagonizmu, śledząc jednocześnie przejawianie się elementów nowego składu politycznego robotnika społecznego/wielości, nową teorię produkcji i wyzysku (wyzysk biopolityczny [Hardt, Negri 2012]), dzięki której możliwa stała się teza o hybrydyczności składów (politycznego i technicznego) w epoce produkcji biopolitycznej [Negri 2011b, 14], czy wreszcie nową teorię wartości (bazującą na walkach teorii wartości opartej na tym, co wspólne), mającą być w założeniu alternatywną dla znajdującej się w rozkładzie na skutek kryzysu prawa wartości teorii Marksa.

Twierdzę zatem, że projekt alternowoczesnego humanizmu Negriego od końca lat sześćdziesiątych, kiedy to wreszcie mógł określić się jako marksista (nurtu operaistycznego) i dokonać gruntownej lektury *Zarysu krytyki ekonomii politycznej*, rozwija się zawsze w odniesieniu do tezy o kryzysie prawa wartości. Teza ta, wraz z towarzyszącym jej ontologicznym założeniem o przejściu w epokę realnej subsumcji / ponowoczesności / produkcji biopolitycznej, stanowi zakorzenioną w radykalnej interpretacji teorii Marksa nieodłączną matrycę, w odniesieniu do której rozwijany jest projekt dobra wspólnego, będący zarazem przemyśleniem warunków wyzwolenia klasy wytwórców, jak i sformułowaniem samej idei komunizmu.

Źródłem tezy o kryzysie prawa wartości jest „Fragment o maszynach”, piętnastostronicowy zbiór podrozdziałów z *Zarysu krytyki ekonomii politycznej*, w którym Marks kreśli alternatywną wobec opartej na tendencji spadkowej stopy zysku wizję kryzysu kapitalizmu. W stan kryzysu wprowadzać by miało ten system politycznie zorganizowane działanie klasy wytwórców zainteresowanych rozwiązaniem sytuacji społecznej irracjonalności, do której doprowadza nieuchronnie rozwój kapitału. W związku z nieustannym zwiększaniem swojej produktywności w oparciu o siły wiedzy czy nauki kapitał, z jednej strony tworzy warunki dla zaistnienia społeczeństwa czasu wolnego (zmniejszając czas pracy niezbędnej) i jest od nich zależny (im bardziej produkcja oparta jest na wiedzy i nauki, tym bardziej istotny jest czas poświęcany na jej rozwój), z drugiej strony poszukuje nadwyżki i źródeł

---

<sup>7</sup> Ważnym krokiem na tej drodze była przede wszystkim praca *Kairos, Alma Venus, Multitudo*, w której korzystając ze spinozjańskiej koncepcji „wspólnych pojęć” Negri kładzie mocne podwaliny pod dojrzałą teorię dobra wspólnego.

wartości dodatkowej, to znaczy redukuje niezbędny czas pracy jedynie w celu zwiększania czasu pracy dodatkowej. Kluczowym ustępem z „Fragmentu” w kontekście rozwijania tezy o kryzysie prawa wartości jest jednak dla Negriego poniższe, krótkie zdanie: „Z chwilą gdy praca w bezpośredniej postaci przestaje być wielkim źródłem bogactwa, czas pracy przestaje i musi przestać stanowić jego miarę, a zatem i wartość wymienna [przestaje być miarą] wartości użytkowej.” [Marks 1986, 571]. Oparcie pracy i produkcji w coraz większym stopniu na tym, co społeczne czy wspólne rozsądzać miałyoby właściwą kapitalizmowi formę wartości, a kluczowy dla niej środek pomiaru – czas – czynić archaiczną i nie przystającą do rzeczywistości miarą. Propozycja Negriego już na poziomie dyskusji w obszarze filologii marksistowskiej może się w związku z tym wydawać niezwykle kontrowersyjna. Nie jest to jednak główny obszar zainteresowania tego tekstu<sup>8</sup>.

Zwróćmy uwagę, że wielu krytyków propozycji Negriego, zarówno z wnętrza tendencji autonomistycznego marksizmu, jak również innych nurtów (choćby tzw. „nowej dialektyki” [Smith 2013]), podkreśla ciężki do odparcia fakt, że po pierwsze Negri przyjmuje bardzo redukcjonistyczną wizję mechanizmów właściwych działaniu prawa wartości; po drugie, że zarówno filologiczne jak i empiryczne podstawy, z których Negri wywodzi swoją tezę, są co najmniej wątpliwe; po trzecie wreszcie, że również w uprzywilejowywanych przez niego sektorach (pracy intelektualnej, naukowej czy szerzej niematerialnej) prawo to dziś działa i trudno jest mówić o tym, że możemy się bez niego obejść<sup>9</sup>. Choć podzielamy w pewnym stopniu wszystkie z wyżej sformułowanych zarzutów, to uważamy, że większość autorów tych krytyk celowo nie bierze pod uwagę jednej ze składowych części tezy mówiącej o stabilnym funkcjonowaniu prawa wartości jako efekcie stałej politycznej dominacji jednej klasy nad drugą. Dodatkowo chcielibyśmy zwrócić uwagę na fakt, że zwłaszcza w kontekście formułowania polityczno-ekonomicznej alternatywy dla kapitalizmu należy wziąć pod uwagę część zarzutów

---

<sup>8</sup> Szerzej trzy typy krytyki post-operaistycznego odczytania „Fragmentu o maszynach” przeanalizowałem w [Szadkowski 2013].

<sup>9</sup> Zupełnie osobną historią jest ekonomiczna dyskusja dotycząca statusu Marksowskiej teorii wartości, w ramach której stanowiska kwestionujące ją całkowicie możemy datować już od 1870 roku. Po drobniawgowe, rzetelne i krytyczne analizy odnoszące się do dyskusji wokół Marksowskiej teorii wartości odsyłam do znakomitego tekstu [Nowak-Posadzy, w przygotowaniu].

wysuwanych przez Negriego pod adresem zarówno prawa, jak i samej teorii wartości. Uważamy, że to właśnie ten polityczny aspekt lektury Negriego stanowi o sile jego projektu i jego znaczeniu dla odnowy marksizmu i projektu komunistycznego, jakkolwiek odnowa ta nie byłaby na razie zaledwie czymś *potencjalnym*.

### **Prawo wartości opartej na pracy**

Przejdźmy jednak do samego prawa wartości. Marks nie posługiwał się nim zbyt często w sposób bezpośredni [Marks 1968, 360, 635, 666; Marks 1984, 654]. Sformułowania „prawo wartości” znacznie częściej używał Engels. W *Anty-Dühringu* znajdziemy liczne odniesienia, oraz jego podstawową wykładnię, zgodnie z którą „wartość towaru mierzy się ilością zawartej w nim społecznie niezbędnej pracy”, a funkcjonowanie prawa wartości umożliwia „wzajemną wymienialność produktów jednakowej pracy społecznej” [Engels 1972, 115, 348]. Oto dwa podstawowe człony tego prawa – pierwszy dotyczy Marksowskich ustaleń z zakresu sfery produkcji, drugi natomiast odnosi się do sfery cyrkulacji. Pierwszy człon może niemniej pozostawać w mocy bez względu na to, czy zgodzimy się co do ustaleń pozostałych elementów Marksowskiego systemu – mianowicie kwestii „transformacji wartości w ceny”. W drugą stronę ta relacja nie zachodzi. Nie będziemy się jednak tutaj w ogóle zajmować tym osobnym i rozległym sporem dotyczącym prawa wartości w kontekście tzw. „problemu transformacji” i związanych z tym dyskusji poświęconych spójności Marksowskiego projektu *Kapitału* [Meek 1958], który to spór toczyli przez prawie stulecie ekonomiści polityczni [Carchedi 1991, 125–152]. Nasze zainteresowania w tym miejscu dotyczą nie tyle kwestii ekonomiczno-politycznych problemów z kapitalistyczną równowagą czy przejawiającą się w postaci kryzysów nierównowagą (horyzont poza który nie są w stanie wykroczyć teorie przywiązane do Marksowskiej teorii wartości), co raczej możliwości otwieranych przez te stany nierównowagi i horyzontu leżącego poza prawem wartości.

Za radzieckim ekonomistą Lwem Leontiewem możemy zatem wyłożyć prawo w jego najogólniejszej postaci, sprowadzającej się do tego, że „wartością towaru jest społecznie niezbędny czas pracy wymagany do jego produkcji” [Leontiew 1972, 204]. Ta właśnie



najprostsza postać leży u podstaw Marksowskiej teorii wartości, wartości dodatkowej czy wreszcie analizy zjawiska wyzysku pracy przez kapitał. Jest to jego wąskie rozumienie, do którego odnosi się również Negri.

Zwróćmy uwagę, że jeśli sięgniemy ponownie do Engelsa, to łatwo wówczas spostrzeżemy, że prawo wartości zostaje zawsze określone mianem „prawa wartości nowoczesnej ekonomii burżuazyjnej” [Engels 1972, 115], „immanentnym prawem produkcji kapitalistycznej” [Engels 1972, 238], co wskazuje właściwie na miejsce jego pochodzenia, ulokowania i funkcjonowania. Dobrze ilustruje to Marks w swojej analizie zawartej w *Rezultatach bezpośredniego procesu produkcji*, pisząc że:

Z jednej strony obowiązuje to jako prawo, o ile kapitalista, który produkuje na zbyt małą skalę, zawarłby w produktach więcej niż społecznie niezbędne kwantum pracy. Mamy tu więc do czynienia z adekwatną realizacją prawa wartości, które w pełni rozwija się dopiero na gruncie kapitalistycznego sposobu produkcji. Z drugiej jednak strony pojedynczy kapitalista dąży do tego, by prawo to przełamać albo przechytryć na swoją korzyść, i stara się obniżyć indywidualną wartość swojego towaru poniżej jego społecznie określonej wartości [Marks 2013, 110]<sup>10</sup>.

Prawo wartości posiada zatem funkcję regulującą rozwój kapitalistycznych stosunków produkcji, to ono zmusza na etapie formalnej subsumcji<sup>11</sup> do wyeliminowania z wyścigu akumulacji kapitalistów produkujących powyżej społecznie niezbędnego czasu pracy, skłaniając równocześnie do innowacji lub intensyfikacji pracy w celu obniżenia wartości poszczególnych towarów wytwarzanych w zakładzie indywidualnego kapitalisty. Jest zatem prawem leżącym u podłoża niezakłóconego funkcjonowania gospodarki kapitalistycznej, prawem dotyczącym stanu jej równowagi, jak powiedzieliby Paul Sweezy czy Oskar Lange, jak również mechanizmem odpowiedzialnym za jej nieustanny rozwój.

---

<sup>10</sup> Por. [Marks 1968a, 375].

<sup>11</sup> Mikołaj Ratajczak w niezwykle inspirujący sposób umieścił Marksowskie pojęcia subsumcji w szerokim kontekście lektury całego korpusu ekonomicznych pism Marksa. Zob. [Ratajczak 2014].



Jeśli przyjąć za Marksem bezproblemowe funkcjonowanie tego prawa, to również w obrębie samego systemu teorii wartości opartej na pracy wiąże się z nim pewna trudność, o której bez szczególnego skrępowania pisze w *Teoriach wartości dodatkowej*. Okazuje się bowiem, że największym policzkiem dla funkcjonowania prawa wartości w gospodarce kapitalistycznej jest „największa wymiana spośród wszystkich aktów wymiany”, ta która jest warunkiem rozpoczęcia samego bezpośredniego procesu produkcji, mianowicie wymiana między kapitalistą a pracownikiem najemnym. Marks, podobnie jak klasyczny ekonomista Adam Smith, w swojej wykładni w *Kapitale* uznawał specjalny status pracy w formie towaru i wielokrotnie uwzględniał go w ramach swojej analizy<sup>12</sup>. Również w kontekście rozwijania prawa wartości wybór ten okazał się słuszny z punktu widzenia spójności teorii, bowiem „ilość *of realised labour*, którą robotnik otrzymuje jako *wages*, nie równa się ilości *of immediate labour*, którą daje on w zamian za *wages*” [Marks 1958, 100–101]. Tym samym wymiana siły roboczej za płacę za każdym razem podważa Marksowskie prawo wartości, ponieważ musi dokonywać się zawsze i nieuchronnie poniżej jej wartości. Jak pisze Marks w innym miejscu: „bezpośrednia wymiana pieniędzy, tzn. pracy uprzedmiotowionej na pracę żywą znosiłaby albo prawo wartości, które właśnie dopiero na gruncie produkcji kapitalistycznej rozwija się swobodnie, albo też samą produkcję kapitalistyczną, która opiera się właśnie na pracy najemnej” [Marks 1968a, 635]. Praca jest zatem substancją wartości i jej immanentną miarą, ale sama jako taka wartości nie posiada [Marks 1968b, s. 636]. Podważenie stosunku pracy najemnej, to znaczy stosunku w ramach którego musi zachodzić różnica między pracą żywą a siłą roboczą, między pracą niezbędną, którą pokrywać ma płaca robocza, a pracą dodatkową, musi doprowadzić w konsekwencji do rozsadzenia produkcji kapitalistycznej.

Wydawałoby się zatem, że wszelki wysiłek ze strony myślicieli marksistowskich powinien koncentrować raczej na mechanizmach i

---

<sup>12</sup> Ten specjalny status pracy najemnej i praw rządzących wyceną siły roboczej oczywiście nie umknął uwagi Marksa i nie powstał przypadkowo – specjalne rozważania dotyczące tych kwestii miały składać się na osobną księgę *Kapitału* dotyczącą pracy najemnej, jednak projekt ten z przyczyn politycznych w okolicy roku 1864 został porzucony [Lebowitz 2003].

procesach podważających prawo wartości, zamiast na udowodnieniu za wszelką cenę jego funkcjonalności i spójności na gruncie Marksowskiej teorii. Jednak historycznie rzecz biorąc sprawy miały się inaczej, a jednym z zasadniczych problemów w dyskusjach toczonych między marksistami w kontekście alternatywy dla kapitalizmu była właśnie kwestia statusu prawa wartości w gospodarkach socjalistycznych.

### **Prawo wartości a socjalizm**

Choć lista teorii marksistowskich krytycznych względem projektu państwowego socjalizmu w jego klasycznej radzieckiej wersji jest bardzo długa [van der Linden 2007], to w tym miejscu, w celu rozjaśnienia ograniczeń związanych z funkcjonowaniem prawa wartości w projektach alternatywy dla kapitalizmu, chciałbym skupić się przede wszystkim na pewnej historycznej dyskusji, która odbyła się w 1944 roku na łamach „The American Economic Review”. W dyskusji wzięły udział wybitne postaci ekonomii marksistowskiej tamtego okresu, m.in. Paul Baran i Oskar Lange, jak również anonimowa wówczas w kręgach akademickich Raja Dunajewska. Przyczynkiem do dyskusji stał się obszerny tekst redaktorów radzieckiego czasopisma „Pod znamiem Marxizmu” [„Pod sztandarem marksizmu”], wśród których znajdował się również wspomniany powyżej Lew Leontiew. Artykuł pod tytułem „Niektóre zagadnienia nauczania ekonomii politycznej” [1944] ukazał się w numerze 7–8 w 1943 roku i wychodził od tezy mówiącej o palącej konieczności podporządkowania wszelkich dziedzin gospodarczych potrzebom wojennym. Jednym ze środków zastosowanych w tym celu miałyby być marksistowska ekonomia polityczna socjalizmu, która byłaby świadoma swoich zadań, w tym wyjaśnienia gospodarczych praw ustroju socjalistycznego. Według autorów racji bytu nie miała bowiem żadna nauka ekonomiczna, która nie rozpoznaje praw rządzących rozwojem danej formacji społecznej.

Jak głosił artykuł, po ponad ćwierćwieczu rozwoju ekonomii politycznej w Związku Radzieckim ekonomistom brakowało wciąż narzędzi do wyjaśniania faktu istnienia takich zjawisk jak pieniądze czy banki. Prawo wartości w społeczeństwie socjalistycznym pozwala na ustanowienie cen towarów opartych na społecznie niezbędnym koszcie ich produkcji. W ujęciu redaktorów „Pod znamiem Marksizmu”, w

socjalizmie prawo wartości nie funkcjonuje na zasadzie chaotycznego podziału pracy społecznej i środków produkcji na różne gałęzie produkcji, ani nie podlega prawu przeciętnej stopy zysku. Jest natomiast racjonalnym narzędziem, za pomocą którego można prowadzić proces gospodarczego planowania [1944, 527]. Wobec tego należało już tylko ogłosić, że w istocie prawo wartości funkcjonuje w socjalizmie, a praca jest mierzona społecznie niezbędnym czasem pracy, towary zaś wymieniane są podług tak określonej wartości. Jednak taki ustrój ostatecznie niewiele miałby wspólnego ze szkicowanym w *Krytyce programu gotajskiego* wyższym stadium komunizmu [Marks 1968b, 22–28]. Inaczej niż u Marksa, szczytna zasada „od każdego według jego zdolności, każdemu według jego potrzeb” zostawała zastąpiona produktywistycznym hasłem: „od każdego według jego zdolności, każdemu według jego pracy” [1944, 521]. W ten sposób zamiast społeczeństwa, które uwalniałoby od pracy i dzięki dynamicznemu rozwojowi sił wytwórczych oraz nauki gwarantowałoby czas wolny, na bazie którego rozwijałoby się „społeczne indywiduum” [Marks 1986, 571], stworzono rzeczywistość społeczną, w której, podobnie jak w kapitalizmie, o dostępie do społecznego bogactwa decydował wkład pracy bezpośredniej mierzonej jej czasem trwania. W tym miejscu nastąpiło właśnie odroczenie aspiracji do wyzwolenia radzieckiego proletariatu, a zniesienie prawa wartości zostało ustanowione jako wciąż przesuwający się horyzont przyszłości.

Według biorącej udział w dyskusji tłumaczki na język angielski artykułu z „Pod znamiem Marksizma”, Rai Dunajewskiej, nie była to zatem wyłącznie kosmetyczna rewizja programów nauczania ekonomii politycznej, ale fundamentalna reinterpretacja marksistowskiej nauki ekonomicznej, dopuszczająca myślenie o funkcjonowaniu prawa wartości w socjalizmie. Zinterpretowała to jako wyraźny sygnał, że Związek Radziecki bez skrupowania gotowy jest stosować wszystkie narzędzia konwencjonalnie powiązane z kapitalizmem. Dunajewska utożsamiała deklarowany „podział według pracy” z podziałem według wartości [Dunajewska 1944, 532]. Według niej tego rodzaju usprawiedliwianie prawa wartości było ściśle powiązane z zachodzącym procesem wytwarzania się stosunków klasowych opartych na różnicach pracy w konkretnych sektorach produkcji (np. chłopstwo vs. inteligencja) w Związku Radzieckim. Marksowska formuła „każdemu

według jego potrzeb” od zawsze była traktowana jako wizja komunizmu, w którym dochodzi nie tylko do zaprzeczenia, ale również zanegowania prawa wartości. Prawo wartości i wolność od wyzysku wydawały się jej nie do pogodzenia, to pierwsze zakłada bowiem z konieczności generowanie wartości dodatkowej z pracy [1944, 533]. Dunajewska zatem uważała, że zamiast żywej teorii marksistowskiej artykuł prezentuje skostniałą administracyjną formułę minimalnych kosztów i maksymalnej produkcji [1944, 537].

Choć biorący udział w dyskusji Paul Baran [1944] powtórzył w zasadzie stanowisko Sweezy’ego w stosunku do prawa wartości w gospodarkach planowych jako ogólnego prawa regulacji i planowania [Sweezy 1961, 52] to na dobrą sprawę główna linia sporu przebiegała między Dunajewską a Langem. Polski ekonomista w tym okresie zdecydowanie przesunął się z pozycji marksistowskich na pozycje ekonomii marginalistycznej, sugerując nawet pod koniec swojego artykułu, że pomyślność gospodarki socjalistycznej można zapewnić jedynie łącząc uznanie funkcjonowania prawa wartości przy jednoczesnej aplikacji do niej rozwiązania pochodzących z burżuazyjnej ekonomii politycznej [Lange 1973, 314]. Dla Langego istniała bowiem fundamentalna różnica między: "teorią wartości jako narzędziem analizy samoczynnych procesów rynkowych a teorią wartości jako podstawą normatywnych zasad ekonomii dobrobytu" [Lange 1973, 307], nie zachodziła natomiast jego zdaniem żadna sprzeczność między teorią wartości jako teorią wyzysku a teorią wartości jako podstawą planowania. Dunajewska natomiast według niego myli ze sobą gospodarkę towarową i gospodarkę kapitalistyczną, utożsamiając je ze sobą.

Dlaczego właściwie przywoływać tego rodzaju spór historyczny, w którym w dodatku dyskutanci odnosili się do problemów dawno nie istniejącej formacji społeczno-gospodarczej? Problem ten jest wciąż istotny, każda bowiem próba przemyślenia alternatywy dla kapitalizmu musi z konieczności zmierzyć się z przyczynami porażki jej historycznie rzecz ujmując najdłużej istniejącej i najpoważniejszej formy jaką był Związek Radziecki. Dyskusje dotyczące sposobu funkcjonowania prawa wartości pokazują zatem zarówno pewne ambiwalencje w ramach stanowiska aprobującego prawo wartości w socjalizmie, jak również podkreślają, że historycznie rzecz biorąc stanowisko Negriego nie

wydaje się zupełnie egzotyczne, a projekty myślenia alternatywy dla kapitalizmu poza formą wartości i właściwym jej prawem, zwłaszcza na gruncie humanistycznego marksizmu reprezentowanego w tej dyskusji przez Dunajewską, pojawiały się już znacznie wcześniej.

### **Sformułowanie tezy o kryzysie prawa wartości**

O ile zatem marksistowscy ekonomiści interesowali się funkcjonowaniem Marksowskiego prawa wartości przede wszystkim w sferze cyrkulacji, socjalistyczni planiści natomiast stosowali je głównie w kontekście problemów podziału w Związku Radzieckim, o tyle Negri zainteresowany jest zwłaszcza konsekwencjami, jakie dla funkcjonowania tego prawa mają rozwój i transformacje produkcji, szczególnie zaś będące odpowiedzią na żądania żywej pracy stopniowe, lecz konsekwentne, opieranie pracy i produkcji na użyciu i produkcji wiedzy.

Negri podejmuje zatem coś zdecydowanie innego niż kwestię obowiązywania prawa wartości w mechanizmach dotyczących regulacji cen produktów. Interesuje go natomiast ontologiczny poziom funkcjonowania prawa wartości jako miary transcendentnej względem aktywności żywej pracy, jak również znoszenie ontologicznych fundamentów tej miary przez kształtowaną przez walki społeczne dynamikę rozwoju kapitalistycznego.

Negri już na początku lat osiemdziesiątych twierdził, że jeśli w ogóle założyć możliwość sprawnego funkcjonowania prawa wartości, to miało ono zastosowanie co najwyżej do procesów zachodzących w pewnym wycinku XIX wieku, w dodatku przede wszystkim do tych procesów, które podporządkowane były strategiom wytwarzania bezwzględnej wartości dodatkowej, czyli wydłużaniu dnia roboczego. Jednak wraz z rozwojem strategii wytwarzania wartości dodatkowej względnej, czyli wraz z zastosowaniem do procesów produkcyjnych osiągnięć nauki, technologii czy wreszcie wraz z automatyzacją procesu produkcji maszynowej, eksplanacyjna moc tego prawa została niemal całkowicie wyczerpana.

Z drugiej jednak strony wspomniane przed chwilą procesy i ich skutki były widoczne już w trakcie XIX stulecia i (nawet jeśli pominąć wizjonerskie propozycje Marksa z „Fragmentu o maszynach”) zostały

uwzględnione w analizie prowadzonej w *Kapitale* w dziale poświęconym wartości dodatkowej względnej. Negri uważa jednak, że pod koniec wieku XX, wraz z nastaniem postfordowskich reżimów regulacji i akumulacji, czy jak powiedzieliby bardziej liberalni ekonomiści, przejściem do kapitalistycznej gospodarki opartej na wiedzy, procesy te zostały doprowadzone do postaci skrajnej.

Jak przystało na (post)operaistę, Negri uważa, że na Marksowskie prawo wartości można spojrzeć z dwóch perspektyw: perspektywy kapitału i gwarancji jego stabilnego rozwoju, oraz perspektywy klasy robotniczej i prowadzonej przez nią walki. Z jednej strony mamy do czynienia z teorią pracy abstrakcyjnej, przedstawianiem jej jako wspólnej substancji wszystkich ludzkich aktywności, których jednostką miary jest równie abstrakcyjny czas. W tej postaci prawo wartości pokazuje, że w kapitalistycznym społeczeństwie wytwórców i handlowej wymiany towarów istnieje jakiś mechanizm odpowiadający za utrzymywanie porządku i równowagi. Obstając przy tym rozumieniu Marks, według Negriego, zadłużył się u przedstawicieli klasycznej ekonomii politycznej. To właśnie najczęściej za zakwestionowanie, w kontekście tezy o hegemonii pracy niematerialnej, tak rozumianego prawa wartości Negri spotyka się z krytyką ze strony swoich lewicowych adwersarzy [zob. Caffentzis 2012, De Angelis 2007]. Jego argument jest jednak nieco bardziej złożony. Prawo wartości posiada według niego również, o czym wspomnieliśmy, drugi wymiar, związany z antagonizmem klasowym. Jednostkę wartości, jak dowodzi Negri, określa się przede wszystkim w związku z „pracą niezbędną”, która nie posiada ustalonej ilości, lecz jest dynamicznym elementem systemu, określanym społecznie i przez to otwartym na konflikt. Jak pisze, prawo wartości jest przede wszystkim: „dialektycznym prawem walk, nieustannego destruktywizowania i nie mniej nieustannego restrukturyzowania cyklu kapitalistycznego rozwoju, a zarazem prawem składu i rekonstrukcji klasy robotniczej jako mocą transformacji” [Negri 2014, 152]. Na mocy trapiących ją, nieprzezwyciężalnych sprzeczności (takich jak sprowadzanie pracy złożonej i społecznej do pracy prostej, sztuczne napięcie między pracą produkcyjną a nieprodukcyjną czy niemożliwość zredukowania pracy intelektualnej i naukowej siły roboczej, zajmujących pozycję hegemoniczną, do sumy pracy prostej czy do różnych form kooperacji), pierwsza forma prawa wartości stopniowo



wyczerpuje się i przechodzi w jego drugą formę [Negri 2014, 153]. Wobec tego, w narracji Negriego to „siła robocza wymusza na kapitale reorganizację form wyzysku, nieustanny wzrost produktywności i dalsze poszerzanie zakresu jego panowania” [Negri 2014, 154].

W tym miejscu autor *Marksa poza Marksem* bliski jest stanowisku jednego ze swoich krytyków, Massimo De Angelisa, twierdzącego zgodnie z interpretacją Negriego odnośnie drugiego, antagonistycznego aspektu prawa wartości, że musi być ono rozumiane jako wykładnia procesu leżącego w centrum problematyki kooptacji walk. Takimi formami kooptacji w historii walk robotniczych było między innymi rozszerzenie przez kapitał sfery robotniczej konsumpcji, które następnie przeszło w konsumpcjonizm, zdobycze epoki keynsizmu na Zachodzie, czy zapewnienie dostępu do publicznej edukacji, poddawanej dziś prywatyzacji i kapitalistycznej restrukturyzacji [De Angelis 2007, 156]. Są to sposoby, w jakie popęd przetrwania kapitału usiłuje włączyć walkę klasową w nowe otoczenie instytucjonalne, w którym będzie ona w stanie sprzyjać dalszemu procesowi akumulacji. Jednak ta zgodność z De Angelisem kończy się na progu tezy o realnej subsumcji społeczeństwa pod kapitał – momentu wyczerpaniu się produktywnej dialektyki między dwoma formami prawa czy wręcz w ogóle momentu przekroczeniu samej dialektycznej formy prawa wartości – do którego doprowadzić miałyby cykl walka-kooptacja. Według Negriego to walki klasy robotniczej, a nie strategie obierane przez kapitał w celu zwiększenia wydobywania wartości dodatkowej, prowadzą do fazy realnej subsumpcji.

W *La costituzione di tempo* Negri w zwięzły sposób charakteryzuje to stadium [Negri 2003, 37]. Według niego w fazie realnej subsumpcji społeczeństwa pod kapitał każda aktywność indywidualna i społeczna z perspektywy kapitału może się stać i staje się produktywna, w związku z czym wartość użytkowa towarów całkowicie podporządkowana zostaje wartości wymiennej. W sytuacji kiedy praca stapia się z życiem, z całością społecznych zdolności życiowych, prawo wartości nie jest w stanie umożliwić rozróżniania między życiem a pracą, czasem życia a czasem pracy. W związku z tym czas jako miara procesów pracy traci swój zewnętrzny punkt odniesienia, którym do tej pory był społecznie niezbędny czas pracy, czyli czas potrzebny, wedle społecznie przyjętych norm (podlegających wspomnianemu wyżej prawu antagonistycznej negocjacji), do wytworzenia danej wartości użytkowej.



To prowadzi według Negriego do tautologii – miara mierzy samą siebie. W ten sposób trendy w procesie rozwoju sił wytwórczych, ich rozrost, zmniejszenie się czy przekształcenie, przestają posiadać jakiegokolwiek powiązanie z rozmiarem wartości. Dodatkowo, podobnie jak w poprzedzających ją okresach, w fazie realnej subsumcji złożona, społeczna i złożona wytwórcza praca naukowa nie daje się sprowadzić do najprostszych części składowych, które można by zmierzyć czasem jako jednostką miary. Wszystko to sprawia, że społeczne siły wytwórcze stają się nieobjaśnialne na gruncie teorii wartości i związanego z nią prawa, a opisana powyżej jego dialektyka dobiega kresu. Jak twierdzi Negri, prawo wartości przestaje być wówczas ekonomiczną teorią miary, a zaczyna obowiązywać jako polityczna funkcja zarządzania. Jednakże „fakt, że prawo wartości nie jest w stanie już zmierzyć stopnia wyzysku, nie oznacza jednak, rzecz jasna, że wyzysk należy już do przeszłości. Zanikła jedynie dialektyczna forma prawa wartości” [Negri 2014, 156]. Podobnie jak nowe współrzędne wyzysku, w fazie tej należy na nowo określić zarówno charakter wartości użytkowej (liczni włoscy autorzy i autorki podejmują się tego, rozwijając teorię dobra wspólnego), jak również nakreślić od nowa linie antagonizmu (Hardt i Negri rozwijają ten projekt w swojej pentalogii, począwszy od *Labor of Dionysus*, przez *Imperium*, a na *Declaration* skończywszy).

### **Dobro wspólne jako nie-kapitalistyczna forma bogactwa**

Dochodzimy zatem do punktu, w którym można wyłożyć istotę i znaczenie formułowanego przez Negriego projektu dobra wspólnego. Co należy rozumieć pod tym pojęciem? Jeśli przyjąć definicję, którą znajdujemy w jednej z ostatnich książek napisanych wspólnie z Michaeliem Hardtem, dobro wspólne będzie z jednej strony, „wspólnym bogactwem materialnego świata”, czyli wszelkiego rodzaju zasobami naturalnymi, z drugiej zaś „rezultatami społecznej produkcji, które są niezbędne dla społecznych interakcji oraz dalszej produkcji” [Hardt, Negri 2012, 76]<sup>13</sup>. Przyznać należy, że ich wizja dobra wspólnego jest w problematyczny sposób oparta na binarnych opozycjach, bezkrytycznie

---

<sup>13</sup> Jest to jednak zdecydowanie ograniczona wizja dobra wspólnego. Bardziej szczegółowe rozważania można znaleźć w [Roggero 2011].

replikujących nowoczesny podział na to, co naturalne i to, co kulturowe, przepracowany twórczo przez wielu współczesnych myślicieli i myślicielki [Latour 2011, Braidotti 2014]. Jednak problematyczność humanizmu czy alterhumanizmu, który reprezentują Hardt i Negri, można pozostawić na osobne rozważania. Przejdźmy natomiast do rozwinięcia tych trzech istotnych elementów, które w fazie kryzysu prawa wartości musi według Negriego podjąć każda teoria nawiązująca w jakikolwiek sposób do Marksa czyli: a) nowej teorii wyzysku, b) nowej teorii antagonizmu i c) nowej koncepcji wartości (użytkowej).

Aby uchwycić antagonistyczny stosunek zachodzący – w momencie wejścia w fazę realnej subsumcji społeczeństwa pod kapitał – między pracą biopolityczną, czyli nową postacią pracy żywej, a współczesną postacią kapitału, Hardt i Negri w *Rzeczy-pospolitej* śledzą tendencje technicznego składu pracy biopolitycznej oraz wywoływane przez nie kryzysy w ramach prób sprawowania nad nią kontroli przez kapitał. Następnie rozważają zmiany w politycznym składzie pracy biopolitycznej oraz ich konsekwencje dla projektu wyzwolenia wielości. Punktem wyjścia jest tutaj analiza składu kapitału polegająca „na wyróżnieniu we współczesnych procesach produkcji rozmiaru i roli siły roboczej oraz kapitału stałego” [Hardt, Negri 2012, 231]. Autorzy, przyjmując zaproponowane przez Trontiego odwrócenie porządku analizy, sprowadzają badanie technicznego składu kapitału do badania technicznego składu pracy. Ma ono prowadzić do znalezienia materialnych warunków realizacji projektu wyzwolenia od kapitału. Według Hardta i Negriego na współczesny techniczny skład pracy składają się trzy główne tendencje: po pierwsze, rosnąca przewaga produkcji niematerialnej w procesie kapitalistycznego pomnażania wartości; po drugie, „feminizacja pracy” wraz ze wzrostem odsetka kobiet na rynku pracy, uelastycznieniem pracy kobiet i mężczyzn oraz przyjmowaniem przez hegemoniczne postacie pracy pewnych cech, które tradycyjnie łączono z pracą wykonywaną przez kobiety (jak np. troska, zawiązywanie nici porozumienia); po trzecie, nowe formy migracji, zakładające również przemieszczenia społeczne i rasowe [Hardt, Negri 2012, 231–236]. Proces biopolitycznego wyzysku, stanowiący podstawę dla zawiązywania się antagonistycznej relacji między pracą a kapitałem, polega dziś przede wszystkim na wywłaszczeniu dobra wspólnego. Wyzysk ten przyjmuje przynajmniej

formę albo neoliberalnego wywłaszczenia przez konfiskatę np. wywłaszczenia z zasobów (co moglibyśmy określić jako wyzysk dóbr wspólnych w ich postaci statycznej, czyli np. zasobów naturalnych), albo wyzyskiwania pracy biopolitycznej, które dokonuje się niejako na zewnątrz procesów produkcji, a którego najwyższą postacią według postoperaistów jest umacniająca się hegemonia mechanizmów finansowych [Fumagalli, Mezzadra 2012] i ekstrakcji wartości dodatkowej w formie kapitalistycznej renty, odsłaniające pasożytniczy charakter współczesnych postaci kapitału. W coraz mniejszym stopniu kapitał pełni dzisiaj bowiem funkcję organizowania siły roboczej czy dostarczaniu jej schematów kooperacji, a wartość dodatkową czerpie, żerując w pewnym sensie na samoorganizującym się życiu produktywnych podmiotowości. Trzy powyższe tendencje technicznego składu pracy biopolitycznej wywołują, według Hardta i Negriego, odpowiednie kryzysy kontroli pracy, uwidaczniające sprzeczności kapitalizmu kognitywnego, który nie jest w stanie ich rozwiązać, nieustannie tracąc zdolność do sprzyjania ich rozwojowi i otwierając tym samym furtkę dla projektów wyzwolenia.

Po przeanalizowaniu w ten sposób technicznego składu kapitału (pracy biopolitycznej) w relacji do organicznego składu kapitału (biopolitycznego wyzysku) analizie poddany zostaje skład polityczny (opór biopolityczny). Autorzy *Imperium* twierdzą, że współcześnie istota i cechy produkcji biopolitycznej umożliwiają proces politycznej kompozycji, którego esencjalną cechą jest demokratyczne podejmowanie decyzji, a nie awangardowa formacja w postaci partii. Wynikać miałyby to z trzech kwestii i zmian związanych z przesunięciem paradygmatu z produkcji przemysłowej na produkcję biopolityczną. Po pierwsze, kapitał w tych hegemonicznych formach produkcji nie zapewnia już środków i schematów kooperacji, to praca biopolityczna sama generuje warunki owej współpracy (stąd też uwypuklony jeszcze mocniej pasożytniczy charakter kapitału); po drugie, praca biopolityczna staje się bardziej autonomiczna, nabierając zdolności do oporu w każdym momencie; po trzecie, dostępnymi formami kooperacji są formy sieciowe, w których przebiegają również procesy pracy biopolitycznej.

To właśnie w tym miejscu odsłania się specyfika warunków dla niedialektycznego zerwania: w momencie kiedy prawo wartości znajduje się w kryzysie, wyzysk staje się polityczną funkcją panowania,

a praca organizuje się sama w obrębie społeczeństwa jako miejsca pracy. Zmieniają się również wobec tego koordynaty antagonizmu. Naprzeciw siebie stają: wielość i globalna polityczna emanacja kapitału – Imperium; wielość i lokalna realizacja globalnego kapitału – republika własności; czy wreszcie wielość i globalny ekonomiczny mechanizm ekstrakcji wartości dodatkowej – rynki finansowe. To główne linie współczesnego antagonizmu, zastępujące zlokalizowany czasoprzestrzennie konflikt między kapitałem a pracą. Tym samym, warunki dla komunizmu są według Negriego dojrzałe. Jak mówił w jednym z niedawno przeprowadzonych wywiadów:

W żadnym razie nie trzeba już nam jakiegokolwiek etapu przejściowego. Dzisiaj liczy się już wyłącznie rozszczepienie. (...) Dzisiaj nie znajdujemy się w przejściu od jednego sposobu produkcji do jakiegoś innego, ów ruch jest raczej ustanawianiem czegoś innego, rozwijaniem pewnej alternatywy dostrzegalnej w obrębie naszej własnej historii, w ramach antagonizmu [Negri 2011a, 52].

Negri w żaden sposób nie jest zainteresowany przechodzeniem między stadiami komunizmu zdefiniowanymi przez Marksa w *Krytyce programu gotajskiego*. Inaczej niż radzieccy ekonomiści uważa, że dzisiejsze warunki umożliwiają bezpośrednio wkroczenie w stadium komunizmu w jego wyższej formie. Jak pisał już na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku, „współcześnie konstytucja komunizmu jest dojrzała” [Negri 1996, 177], a poza nią nie ma żadnej innej formy bogactwa. Na skutek kryzysu, w jaki prawo wartości wprowadza realna subsumcja społeczeństwa pod kapitał, możliwe jest według niego niedialektyczne odłączenie się wielości od pasożytniczego kapitału. Twierdzi zatem, że ujawniany przez figury biopolitycznego wyzysku „początkowy punkt owego ‘rozejścia’ czy ‘rozszczepiania’ nie wskazuje na jakąkolwiek totalność, nowej ogólnej subsumcji czy jakiegoś *Aufhebung*” [Negri 2011a, 53]. Fundamentem tego zerwania ma być zaś dobro wspólne jako forma i podstawa produkcji. Aby projekt ten mógł zakończyć się powodzeniem „rozszczepienie wymaga instytucji. To, co nowe, buduje się bowiem w toku akumulacji tego, co wspólne” [Negri 2011a]. To znaczy w procesie tworzenia instytucji dobra wspólnego.

Negri podkreśla, że w obliczu kryzysu prawa wartości konieczne (i możliwe) jest wypracowanie „nowej teorii wartości opartej na pracy

jako wspólnej potencjalności” [Negri 2013]. Jej wstępny zarys znajdziemy już w *Rzeczy-pospolitej*, jednak każdy i każda, kto oczekiwałby jakiejś systematycznej wykładni, poczuje się zdecydowanie rozczarowany. Biopolityczna wartość to według autorów przede wszystkim miara stopnia czy poziomu tego, co wspólne, tworzącego się w procesie międzyludzkiej kooperacji [Hardt, Negri 2012, 433], miara istniejąca w sposób nadmiarowy i nieustannie przekraczająca wszelkie mechanizmy politycznej czy ekonomicznej kontroli<sup>14</sup> i odnosząca się zawsze do całokształtu aktywności życiowej danego podmiotu wytwórczego, a nie jedynie wycinku pracy bezpośredniej mierzonej abstrakcyjnym czasem. Tego rodzaju biopolityczne „wykraczanie” poza miarę ma się stać fundamentem nowej teorii wartości, będącej rozwiniętą formą tworzonej przez przedstawicieli marksizmu autonomistycznego „teorii wartości opartej na walce klasowej” [Kicillof, Starosta 2005]. Hardt i Negri zakładają, że „wartość tworzona jest, gdy relacje między konstytuującymi elementami procesu biopolitycznego oraz strukturą biowładzy są wytrącone z równowagi” [Hardt, Negri 2012, 436]. Przekładając to na język Marksowskiej teorii wartości, moglibyśmy powiedzieć, że te nowe i antagonistyczne procesy generowania wartości opierają się na stopniowym doprowadzaniu pracy dodatkowej do zaniku i podporządkowywaniu produkcji stale rosnącemu zbiorowi potrzeb wytwórczych reprezentowanych w postaci pracy niezbędnej, aż do zerwania relacji między tymi dwoma przeciwieństwami. Żeby jednak ukierunkować się na tego rodzaju proces, wartość musi być ugruntowana w nieustannym oporze wielości, który rozgrywać miałyby się na przynajmniej trzech polach: a) opisanego powyżej konfliktu między siłą roboczą a poddającym ją bezpośredniemu wyzyskowi w miejscu pracy kapitałowi; b) wystąpieniu tego, co pojedyncze przeciwko tożsamości; c) w końcu też przeciwstawieniu dobro wspólnego jako demokratycznej i powszechnej formy własności zinstytucjonalizowanej postaci republiki własności [Hardt, Negri 2012, 436].

---

<sup>14</sup> Podobne tezy autorzy głosili już w *Imperium* [Hardt, Negri 2005, 374-378], spotkała ich z resztą w związku z tym surowa i zasłużona krytyka, por. [Henninger 2007].

## Podsumowanie

Jak widać wyraźnie, Negri sprzeciwia się wszelkim próbom matematyzacji pojęcia wartości, przekształcaniu go w abstrakcyjną kategorię oderwaną od obszaru i procesów życia samego. W *Rzeczypospolitej* pisze:

Wartość ekonomiczna definiowana jest przez nadmiar, proces wykraczania, do którego dochodzi dzięki współdziałaniu (intelektualnemu, manualnemu, emocjonalnemu czy komunikatywnemu) wbrew i poza kapitalistyczną regulacją społeczeństwa, sprawowaną przez finansowe ustalenia rynku. Jeśli miara wartości ma wciąż mieć jakiegokolwiek znaczenie, musi być określana poprzez demokratyczną produkcję dobra wspólnego [Hardt, Negri 2012, 437].

Tego rodzaju produkcja dobra wspólnego jest, inaczej niż wartość w kapitalizmie, formą bogactwa uniemożliwiającą nieskończony postęp kapitalistycznej akumulacji, ustanawiającą wobec niej granicę. Dobro wspólne jest formą bogactwa, czyli „materialną postacią organizacji pracy zbiorowej w określonym społeczeństwie” [Negri 1996, 153], podporządkowaną i powiązaną z nieustannym rozwojem i realizacją robotniczych potrzeb. Jak twierdzi Negri, posiada zatem wyższą ontologiczną intensywność niż prosty sposób produkcji [Negri 1996, 150]. Jest ona zawsze wynikiem stosunku, który zmienia się zgodnie z historycznymi ruchami społeczeństwa, które warunkowane są przez antagonizm i sposoby zarządzania nim. Sama forma bogactwa może ciążyć zarówno w stronę sposobu produkcji, jak w stronę przekształcenia się w krytyczne doświadczenie przeżywane w ramach praktyki rewolucyjnej [Negri 1996, 151]. Wobec tego projekt alternatywy dla stosunków kapitalistycznych powinien zawsze według Negriego być ukierunkowany na poszukiwanie sposobów umożliwiających przekroczenie formy wartości i rządzącego nią prawa, a nie na wykładanie warunków jego sprawnego funkcjonowania. Postoperałści nie kwestionują zatem tego, że prawo wartości działa i jest matrycą logiczną procesów zachodzących w gospodarce kapitalistycznej. Rządy i kapitał na całym świecie robią wszystko, by politycznie utrzymać

w mocy jego pustą formę. Jednak jego postępująca nieprzystawalność do warunków, w których zachodzi autonomiczna społeczna produkcja, wzmaga jedynie z każdym dniem w wytwórcach przecucie o irracjonalności tej formy organizacji bogactwa, popychając do zdecydowanych wystąpień i walk klasowej. Prawdą jest, że bez prawa wartości stymulującego obiektywny ruch kapitału tworzący warunki dla powstania jego własnych grabarzy, nie można zdziałać zbyt wiele. Problem jednak polega na tym, że na ogół socjalistyczni grabarze kapitalizmu – pozwolę sobie tu na przechwycenie stwierdzenia Heinza D. Kurza – byli bardziej zainteresowani samym kopaniem grobu, aniżeli pochowaniem ciała [Kurz 1979]. Czas zatem, jak zdaje się nawoływać Negri, byśmy porzucili przywiązanie do prawa wartości i konstruowali alternatywę dla kapitalizmu pozwalającą nam po prostu wreszcie cieszyć się życiem<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Niniejszy tekst zawiera zmieniony i rozwinięty fragment tekstu [Szadkowski, 2014]. Chciałbym również podziękować za uważną lekturę i uwagi, które pomogły mi go usprawnić Kamilowi Piskale, Mikołajowi Ratajczakowi oraz Bartoszowi Ślosarskiemu. W trakcie pisania korzystałem ze wsparcia płynącego z grantu MAESTRO – Narodowego Centrum Nauki - DEC-2011/02/A/HS6/00183 (2012-2017).



## BIBLIOGRAFIA

- Baran, Paul, 1944, *New Trends in Russian Economic Thinking?*, „The American Economic Review”, 34, ss. 862–871.
- Bologna, Sergio, 2005, *Negri's Proletarians and the State: A Critique*, przeł. Ed Emery, [w:] Murphy, Timothy Abdul-Karim Mustapha (red.), *The Philosophy of Antonio Negri, Volume I. Resistance in Practice*, London: Pluto Press, ss. 38–47.
- Bowring, Finn, 2004, *From the Mass Worker to the Multitude: a Theoretical Contextualization of Hardt and Negri's Empire*, „Capital & Class”, 2, ss. 101–132.
- Braidotti, Rosi, 2014, *Po człowieku*, przeł. Joanna Bednarek, Agnieszka Kowalczyk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Caffentzis, George, 2012, *Koniec pracy czy renesans niewolnictwa? Krytyka Rifkina i Negriego*, przeł. Krzysztof Król, [w:] Bonefeld, Werner (red.) *Pisma rewolucyjne w polityce postpolitycznej*, Poznań: Bractwo Trojka, ss. 119-139.
- Carchedi, Guglielmo, 1991, *Frontiers of Political Economy*, London: Verso.
- Castells, Manuel, 2013, *Sieci oburzenia. Ruchy społeczne w erze Internetu*, przeł. Olga Siara, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Cunninghame, Patric, 2010, *Włoski feminizm. Operaismo i Autonomia w latach 70. Walka przeciwko nieopłacanej pracy reprodukcyjnej i przemocy*, „Przegląd Anarchistyczny”, 11, ss. 118–129.
- De Angelis, Massimo, 2007, *The Begining of History. Value Struggles and Global Capital*, London: Pluto Press.
- Del Re, Alisa, 2005, *Feminism and Autonomy: Itinerary of Struggle* [w:] Murphy, Timothy Abdul-Karim Mustapha (red.), *The Philosophy of Antonio Negri, Volume I. Resistance in Practice*, London: Pluto Press, ss. 48–72.
- Dunajewska, Raja, 1944, *A New Revision of Marxian Economics*, „The American Economic Review”, 34, ss. 531–537.

- Engels, Fryderyk, 1972, *Anty-Duhring. Przewrót w nauce dokonany przez pana Eugeniusza Duhringa*, przeł. Paweł Hoffman, [w:] Karol Marks, Fryderyk Engels, „Dziela” t. 20, Warszawa: Książka i Wiedza, ss. 5–364.
- Fumagalli, Andrea, Sandro Mezzadra (red.), 2012, *Crisis in the Global Economy: Financial Markets, Social Struggles and the New Political Scenarios*, przeł. Jason Francis McGimsey, Los Angeles: Semiotext(e).
- Hardt, Michael, Antonio Negri, 2005, *Imperium*, przeł. Sergiusz Ślusarski, Adam Kołbaniuk, Warszawa: W.A.B.
- Henninger, Max, 2005, *From Sociological to Ontological Inquiry: An Interview with Antonio Negri*, „Italian Culture”, 23, ss. 153–166.
- Henninger, Max, 2007, *Doing the Math: Reflections on the Alleged Obsolescence of the Law of Value under Post-Fordism*, „ephemera” 7(1), ss. 158–177.
- Kicillof, Axel, Guido Starosta, 2005, *Value form and class struggle: A critique of the autonomist theory of value*, „Capital & Class” 92, ss. 13–40.
- Latour, Bruno, 2011, *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. Maciej Gdula, Warszawa: Oficyna Naukowa 2011
- Lazzarato, Maurizio, 2010, *Praca niematerialna*, przeł. Łukasz Biskupski [w:] Sokołowska, Joanna (red.), *Robotnicy opuszczają miejsca pracy*, Łódź: Muzeum Sztuki Łódź, ss. 78–99.
- Lebowitz, Michael, 2003, *Beyond Capital. Political Economy of Working Class*, London: Palgrave.
- Leontiew, Lew, 1972, *Political Economy. A Condensed Course*, Moscow: International Publishers Co Inc.
- Marks, Karol, 1958, *Teorie wartości dodatkowej*. Tom 3, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol, 1968a, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej. Tom I. Proces wytwarzania kapitału*, przeł. Paweł Hoffman, Bronisław Minc,

- Edward Lipiński [w:] Karol Marks, Fryderyk Engels, „*Dzieła*” t. 23, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol, 1968b, *Krytyka programu gotajskiego*, przeł. Antoni Bal, [w:] Karol Marks, Fryderyk Engels, „*Dzieła*” t. 19. Warszawa: Książka i Wiedza, ss. 13–38.
- Marks, Karol, 1979, *Uwagi na marginesie książki Adolfa Wagnera*, przeł. Stanisław Bergman, [w:] Karol Marksa, Fryderyk Engels, „*Dzieła*” t. 19, Warszawa: Książka i Wiedza, ss. 395–429.
- Marks, Karol, 1984, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej. Tom III. Proces produkcji kapitalistycznej jako całość*, przeł. Edward Lipiński [w:] Karol Marks, Fryderyk Engels, „*Dzieła*” t. 25, cz. 2. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol, 1986, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, przeł. Zygmunt Jan Wyrozembski, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol, 2013, *Kapitał 1.1. Rezultaty bezpośredniego procesu produkcji*, przeł. Mikołaj Ratajczak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Meek, Ronald, 1958, *Studia z teorii wartości opartej na pracy*, Warszawa: PWN.
- Murphy, Timothy, 2012, *Antonio Negri. Modernity and the Multitude*, Cambridge: Polity Press.
- Negri, Antonio, 1989, *Marx beyond Marx. Lessons on Grundrisse*, przeł. Harry Cleaver i in., New York: Autonomedia.
- Negri, Antonio, 1996, *Twenty Thesis on Marx*, przeł. M. Hardt, w: *Marxism Beyond Marxism*, red. S. Makdisi, C. Casarino, R. E. Karl, New York 1996
- Negri, Antonio, 2003, *The Constitution of Time* w: tegoż, *Time for Revolution*, przeł. Matteo Mandarini, London: Continuum.
- Negri, Antonio, 2005, *Books for Burning. Between Civil War and Democracy in 1970s Italy*, przeł. Arianna Bove i in., London: Verso, ss. 1–51.

- Negri, Antonio, 2006a, *The Communism of Immanence* [w:] tegoż, *Empire and Beyond*, przeł. Ed Emery, Cambridge: Polity Press, ss. 169–172.
- Negri, Antonio, 2006b, *Political Descartes. Reason, Ideology and the Bourgeois Project*, przeł. Matteo Mandarini, Alberto Toscano, London: Verso.
- Negri, Antonio, 2008, *The Porcelain Workshop. For a New Grammar of Politics*, przeł. Nina Wedell, Los Angeles: Semiotext(e).
- Negri, Antonio, 2011a, *Wokół dobra wspólnego* (wywiad), przeł. Sławomir Królak, „Praktyka Teoretyczna”, 4, ss. 47–69.
- Negri, Antonio, 2011b, *W poszukiwaniu Rzeczy-pospolitej*, przeł. Piotr Jakubowski, „Praktyka Teoretyczna”, 4, ss. 11–18.
- Negri, Antonio, 2013a, *Dlaczego Marks?*, przeł. Sławomir Królak, <http://www.praktykateoretyczna.pl/antonio-negri-dlaczego-marks>
- Negri, Antonio, 2013b, *The Winter is Over. Writings on Transformation Denied, 1989–1995*, przeł. Isabella Bertolotti, James Cascaito, Andrea Casson, Los Angeles: Semiotext(e).
- Negri, Antonio, 2014, *Kryzys prawa wartości opartej na pracy*, [w:] LUM (red.), *Marks. Nowe perspektywy*, przeł. Sławomir Królak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, ss. 147–159.
- Nowak-Posadzy, Krzysztof, (w przygotowaniu), *Jaką teorią jest Marksowska teoria wartości opartej na pracy?*, „Praktyka Teoretyczna”.
- Ratajczak, Mikołaj, 2014, *Znaczenie Rezultatów bezpośredniego procesu produkcji dla współczesnej lektury Marksa*, „Hybris”, 25, ss. 174–195.
- Roggero, Gigi, 2011, *Pięć tez o dobru wspólnym*, przeł. Krystian Szadkowski, Piotr Juskowiak, „Praktyka Teoretyczna”, 4, ss. 69–84.
- Smith, Tony, 2013, *The ‘General Intellect’ in the Grundrisse and Beyond*, [w:] Bellofiore, Ricardo, Guido Starosta, Peter D. Thomas (red.), *In*

*Marx's Laboratory: Critical Interpretations of the Grundrisse*,  
Leiden: Brill, ss. 213–232.

Sweezy, Paul, 1961, *Teoria rozwoju kapitalizmu: Zasady marksistowskiej ekonomii politycznej*, przeł. Edward Lipiński, Warszawa: PWN.

Szadkowski, Krystian, 2013, *Postoperaistyczne lektury Marksowskiego 'Fragmentu o maszynach' w świetle krytyki*, „Praktyka Teoretyczna”, 3(9), ss. 63–110.

Szadkowski, Krystian, 2014, *Marksizm w cieniu kryzysu prawa wartości. Postówie do polskiego wydania*, [w:] LUM (red.), *Marks. Nowe perspektywy*, przeł. Sławomir Królak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN. ss. 327–346.

*Teaching of Economics in the Soviet Union*, 1944, przeł. Raja Dunajewska, „The American Economic Review”, 34, ss. 501–530.

Tronti, Mario, 2012, *Fabryka a społeczeństwo*, przeł. Sławomir Królak, <http://www.praktykateoretyczna.pl/mario-tronti-fabryka-i-spoleczenstwo/>

van der Linden, Marcel, *Western Marxism and the Soviet Union. A Survey of Critical Theories and Debates Since 1917*, przeł. John Bendien, Leiden: Brill.

Virno, Paolo, *Kooperacja* [w:] LUM (red.), *Marks. Nowe perspektywy*, przeł. Sławomir Królak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Wright, Steve, *Storming Heaven. Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism*, London: Pluto Press.

## **ABSTRACT**

### **THE COMMON AS A NON-CAPITALIST FORM OF WEALTH. ANTONIO NEGRI'S THESIS ON THE CRISIS OF THE LAW OF VALUE AND ITS CONSEQUENCES**

The core aspect of Antonio Negri's political philosophy and the reading of "Marx beyond Marx", that is the thesis on the crisis of law of value, was analyzed here in details. Thesis that Negri's altermodern humanism, at least since the end of the 1960's, is developing in the strict interrelationship with the thesis on the crisis of law of value was proposed. Together with an ontological assumption that we are living in the era of real subsumption of society under capital it creates the conceptual matrix of the project of the common. The main parts of this text explored the following problems: a) the context of the formulation of the thesis on the crisis of law of value; b) the meaning of the law of value in the Marx's theory; c) Marxist debate on the status of law of value in socialism with reference to its usefulness for the projects of the alternative to capitalism; d) core aspects of the thesis; e) its consequences for the new theories of exploitation, antagonism and value for the present state of the development of capitalism. The aim of the text is to show the political meaning of the thesis of on the crisis of the law of value.



**GRZEGORZ MALEC**  
UNIWERSYTET ZIELONOGÓRSKI

## **DARWIN, LADY HOPE I LEGENDA PEWNEGO NAWRÓCENIA**

[L. R. Croft, *Darwin and Lady Hope. The Untold Story*,  
Elmwood Books, Preston 2012, ss. x + 153]

### **Tło książki**

Recenzowana książka ukazała się nakładem angielskiego wydawnictwa Elmwood Books w roku 2012. Autorem książki jest Laurence Raymond Croft, angielski kreationista i emerytowany biochemik. Ulotka informacyjna, dołączana do niektórych książek Crofta, zawiera informację, że na Uniwersytecie Oksfordzkim przedmiotem jego badań była struktura molekularna białka soczewki oka, a podczas pobytu na Uniwersytecie w Nottingham zajmował się antybiotykami wykorzystywanymi w leczeniu gruźlicy. Przez wiele lat przewodził także badaniom na Uniwersytecie w Salford, których celem były chalony. Przedmiotem zainteresowań Crofta jest również historia nauki<sup>1</sup>. Oprócz recenzowanej książki, uczony ten jest także autorem szeregu artykułów i książek o różnej tematyce<sup>2</sup>.

W roku 1982, na łamach „New Scientist”, został opublikowany artykuł Irvinga Stone’a *The death of Darwin*. Stone zainteresował się historią rzekomego nawrócenia Darwina, ale w jego opinii „nie ma krzty prawdy” w poglądzie, że angielski przyrodnik umarł jako chrześcijanin

---

<sup>1</sup> Darwin’s Conversion. True or False? Podobna nota biograficzna została umieszczona na okładce książki *Darwin and Lady Hope*.

<sup>2</sup> Croft jest autorem m.in.: *Handbook of Protein Sequences* (1973), *Introduction to Protein Sequence Analysis* (1980), *The Last Dinosaurs* (1982), *Profitable Beekeeping* (1986), *Curiosities of Beekeeping* (1989), *The Life and Death of Charles Darwin* (1989), *Gosse: The Life of Philip Henry Gosse* (2000).



[Stone 1982, 92]. L. R. Croft stwierdził, że niedługo później rozpoczął własne badania nad tą kwestią [42–43]<sup>3</sup>. Angielski biochemik szybko zdał sobie sprawę, że wspólnym mianownikiem ogromnej większości historii, dotyczących konwersji Darwina, była osoba Lady Hope (LH). Jednak większość komentatorów, zdaniem Crofta, nie była w stanie ustalić, kim właściwie była postać kryjąca się pod tym pseudonimem. Autor recenzowanej książki szybko określił tożsamość LH i swoje wyniki chciał opublikować na łamach jednego z pierwszorzędnych czasopism naukowych. Swój artykuł wysłał do redakcji „Nature” w kwietniu 1988 roku, lecz kilka tygodni później otrzymał odmowę. Croft kończył wtedy pracę nad książką *The Life and Death of Charles Darwin*, do której postanowił dołączyć wyniki swoich badań nad tematem nawrócenia Darwina<sup>4</sup>. Książka została opublikowana w 1989 roku, a jej autor spotkał się z wielką krytyką [43–44, vii–viii]. Angielski biochemik kilkanaście lat później w następujący sposób opisał to wydarzenie:

Wierzyłem, że przystąpiłem do poszukiwania prawdy, ale w rzeczywistości otworzyłem puszkę Pandory i uwolniłem potęgę historycznego fałszu [viii].

W kolejnych latach Croft przeprowadził dalsze badania w temacie nawrócenia Darwina. Z publikacją wyników, jak sam stwierdził, zwlekał ponad 20 lat [vii]. W roku 2011, dokładnie 130 lat po rzekomym nawróceniu autora *O powstawaniu...*, książka była gotowa do druku. Ostatecznie pojawiła się w roku 2012.

### Treść książki

Książka Crofta składa się z jedenastu niedługich rozdziałów i chronologii wybranych wydarzeń, mających związek z Darwinem i LH.

Publikacja rozpoczyna się krótkim wprowadzeniem, w którym autor nie tylko wyjaśnił, jak doszło do napisania *Darwin and Lady Hope*,

---

<sup>3</sup> W przypadku odwołań do recenzowanej publikacji będę podawał tylko numery stron.

<sup>4</sup> Warto podkreślić, że w roku 1988 opublikowana została książka *How Life Began*, na której stronach Croft twierdził, że Darwin był ateistą, a w Stwórcę wierzył równie mocno, jak w ideę płaskiej ziemi [Croft 1988, 21].

ale także zdradził swoją główną motywację do napisania owej książki, którą, jak sam twierdził, była prawda i sprawiedliwość [vii-x].

W rozdziale pierwszym, zatytułowanym „Dziwny zbieg okoliczności”, Croft opisał kilka wydarzeń, mających, jego zdaniem, charakter dziwnego przypadku. Angielski biochemik zastanawiał się, czy zawsze musi być tak, że osoba, której historia wydaje się mało prawdopodobna, musi być uznana za nieuczciwą. Croft podkreślał, że zdarzają się dziwne zbiegi okoliczności i nie można z góry przekreślać poglądu, że Darwin, który większość życia pracował nad teorią ewolucji, nawrócił się na łożu śmierci [1-5].

Rozdział drugi został zatytułowany „Krótkie spotkanie”. Autor nawiązywał tytułem do angielskiego melodramatu *Spotkanie*. W rozdziale tym została opisana historia LH, opublikowana w roku 1899, której treścią było jej spotkanie z człowiekiem niewierzącym, który to niedługo po rozmowie z kobietą popełnia samobójstwo. Historia ta stała się przedmiotem sporu Crofta z Jamesem Moorem. Dla pierwszego była ona prawdziwa, dla drugiego nie [6-12].

Przedmiotem rozdziału trzeciego była próba polemiki autora z treścią książki Moore’a *The Darwin Legend*. Rozdział ten nosi tytuł „Legenda Darwina”. Zdaniem Crofta to, że świadectwo LH nie jest współcześnie uznawane za wiarygodne, jest konsekwencją książki Moore’a. W opinii angielskiego biochemika stanowisko jego adwersarza nie zostało oparte na dowodach, ale na jego osobistej niechęci do ewangelikalnych chrześcijan [13-19].

W rozdziale czwartym, zatytułowanym „Historia Lady Hope”, autor przedstawił historię opowiedzianą przez LH na łamach „Watchman-Examiner” w 1915 roku [20-28].

Na stronach rozdziału piątego — „Reakcja na historię Lady Hope” — autor opisał sposób, w jaki zareagowała rodzina Darwina po ukazaniu się tekstu LH. Croft przytoczył także wybrane komentarze innych autorów, zabierających głos w tej sprawie [29-46].

Treścią rozdziałów szóstego („Panna Cotton”) i siódmego („Lady Hope”) było zaprezentowanie biografii Elizabeth Reid Cotton, znanej później jako LH [47-73].

Rozdział ósmy został zatytułowany „Listy Fegana”. James William Condell Fegan (1852-1925) był w czasach Darwina znanym działaczem społecznym. Fegan utrzymywał dobre kontakty z Darwinem, a także osobiście znał LH. Po śmierci autora *O powstawaniu...* Fegan

krytycznie skomentował historię opublikowaną na łamach „Watchman-Examiner”. Croft usiłował zakwestionować autentyczność tych listów, a nawet, założywszy ich prawdziwość, twierdził, że nie przedstawiają one dobrych argumentów podważających świadectwo LH [74–87].

Rozdział dziewiąty autor zatytułował „Sześć dobrych powodów”. Croft zaprezentował czytelnikowi dobre, jego zdaniem, argumenty, które przekonały go, że świadectwo LH można uznać za autentyczne [88–109].

Na stronach rozdziału dziesiątego — „Prawda czy mit?” — przedstawiona została kolejna historia, opowiedziana przez LH, której tematem przewodnim była kwestia wiary dwóch braci na łożu śmierci [110–126].

Rozdział jedenasty stanowi „Epilog”.

## Ocena książki

### 1. Formalna strona książki

W literaturze przedmiotu istnieje wiele kontrowersyjnych publikacji dotyczących Darwina. Do jednej z nich pretenduje książka *Darwin and Lady Hope*, której autor poruszył temat rzekomej konwersji angielskiego przyrodnika. Temat religijnych zapatrywań Darwina, od momentu opublikowania *O powstawaniu...*, stał się przedmiotem wielu kontrowersji. W literaturze można znaleźć setki komentarzy dotyczących tej kwestii. W ogromnej większości twierdzi się, że Darwin był ateistą lub agnostykiem. Opinia, że przyrodnik umarł jako chrześcijanin, nie jest popularna wśród uczonych. Pogląd taki reprezentował jednak Croft. Czytelnik, zaglądając do książki *Darwin and Lady Hope*, może, a nawet powinien, przypuszczać, że autor posiadał mocne argumenty na poparcie swojej tezy, w postaci wiarygodnych, dobrze udokumentowanych świadectw historycznych.

Dużą wadą pracy angielskiego biochemika jest z pewnością jej strona formalna. W książce brakuje ogromnej liczby przypisów. Wydaje się, że autor wybrał sobie, które wypowiedzi warto udokumentować, a które nie. Książka Crofta ma charakter historyczny. Pomimo że jej autor wspomagał się dużą liczbą cytatów, to na 134 stronach umieścił jedynie 56 przypisów. W konsekwencji trudno sprawdzić autentyczność wielu

stwierdzeń<sup>5</sup>. Fakt ten dziwi, tym bardziej, że angielski biochemik w swojej wcześniejszej pracy dotyczącej Darwina, najwyraźniej zdawał sobie sprawę z konieczności udokumentowania twierdzeń tam zawartych<sup>6</sup>.

Autor oznajmił, że historią opowiedzianą przez LH interesował się ponad 20 lat. Niemniej jednak w jego pracy brakuje kilku, wydaje się, znaczących opinii, tak współczesnych [Herbert 2009, 143–154], jak dawnych badaczy [Panin 1928, 3–31; Panin 1928, 3–31].

## 2. Kwestia pierwszeństwa

Croft już w przedmowie oznajmił, że choć wspólnym mianownikiem historii o nawróceniu Darwina była postać LH, to jeszcze nikomu nie udało się ustalić, kim właściwie była osoba ukryta pod tym pseudonimem [vii, 43; Croft 1989, 112]. Autor słusznie zauważył, że wielu komentatorów miało problem z określeniem jej tożsamości. Niemniej jednak opinia, że to on jako pierwszy ustalił, kim była LH, jest nieprawdziwa. Ronald W. Clark (1916–1987) był autorem jednej z biografii Darwina, na kartach której stwierdził:

[...] Lady Hope, wdowa po admirale floty brytyjskiej Sir Jamesie Hope i działaczka ewangelizacyjna, która, jak się wydaje, głosiła kazania w Downe podczas ostatnich lat życia Darwina [Clark 1984, 199].

Książka Clarka została opublikowana w 1984 roku, a więc cztery lata zanim Croft wysłał swój artykuł do „Nature”. Angielski biochemik, jak twierdził, ponad 20 lat badał sprawę LH. Czyżby zatem nie był świadomy opinii Clarka? Przeciwnie, Croft znał *The Survival of Charles Darwin*, ale wytknął Clarkowi, iż ten napisał, że historia LH została opublikowana niedługo po śmierci Darwina — podczas gdy faktycznie została opublikowana 33 lata później, a także, że LH opowiedziała o konwersji angielskiego przyrodnika po namowach Dwighta Moody’ego (1837–1899) — który w rzeczywistości nie żył już od 16 lat [42]. Autor

---

<sup>5</sup> Przypisów, w przypadku cytowań dosłownych, brakuje m.in. na stronach: vii, viii, 2–3, 5, 10–11, 13–14, 21, 24–25, 30–33, 35–38, 42, 45–46, 55, 57, 59–60, 65, 67–68, 78, 82–83, 85–86, 89–92, 101, 104, 105–106, 108, 110–118, 120, 123–125, 134.

<sup>6</sup> Książkę *The Life and Death...*, wydaną w tym samym wydawnictwie i liczącą 120 stron, autor wyposażył w 276 przypisów [Croft 1989, 124–131].

recenzowanej książki przeznaczył dwa rozdziały na opisanie biografii LH, dużo więcej niż Clark. Nie zmienia to jednak faktu, że Clark prawidłowo rozpoznał tożsamość LH, zanim uczynił to Croft.

### 3. Sześć (nie)dobrych powodów

W przedmowie do swojej książki Croft napisał:

[...] wierzę, że rezultaty moich dwudziestoletnich poszukiwań prawdy powinny zostać opublikowane, a fakty poznane. Mam nadzieję, że na dowody patrzyłem obiektywnie i dotarłem do historycznej prawdy [x].

Warto przyjrzeć się dokładnie, jak wyglądały argumenty angielskiego biochemika. Najważniejszym rozdziałem książki jest rozdział 9, w którym autor podał sześć, jego zdaniem „dobrych powodów”, na podstawie których pragnął przekonać czytelnika do słuszności swojej tezy.

#### **Powód 1. Wierzę w całkowitą uczciwość tej kobiety**

Wiara Crofta w prawdomówność LH była niezachwiana. Autor przytoczył kilka jej wcześniejszych opowieści, które, jego zdaniem, były prawdziwe. Na przykład w biografii swojego ojca wspominała, że kiedy była dzieckiem, podróżowała z Indii do Australii. Po drodze państwo Cotton zatrzymali się na Mauritiusie, gdzie młoda Elizabeth obserwowała tamtejsze żółwie. Gady był na tyle duże i silne, że dzieci jeździły na ich skorupach. W późniejszych latach opowiadała wielokrotnie o tym niecodziennym widowisku, wzbudzając niedowierzanie wśród słuchaczy. Okazało się, że owe żółwie istnieją i to miało, w opinii Crofta, potwierdzać jej „całkowitą wiarygodność” [89]. Croft podał jeszcze kilka przykładów, na podstawie których usiłował przekonać czytelnika, że historie, które opowiadała, były prawdziwe. Jeśli jakieś zdarzenia miały być fikcyjne, to ona, zdaniem Crofta, zawsze wyraźnie to zaznaczała [89–92]. Angielski biochemik przyjął zatem, że to, iż niektóre z jej opowieści były prawdziwe, sugeruje, że należy wierzyć we wszystkie jej historie, o których ona sama zapewniała, że faktycznie miały miejsce. LH była ewangelikalną chrześcijanką i to dla autora *Darwin and Lady Hope* było dodatkowym powodem, aby uwierzyć w konwersję Darwina: „Oskarżenie, że relacja Lady Hope dotycząca jej spotkania z Darwinem została sfabrykowana, jest niczym nieusprawiedli-

wione i bez jakiegokolwiek podstawy. Lady Hope była ewangelikalną chrześcijanką o najwyższym stopniu uczciwości” [88]; „[...] opowieści Lady Hope są całkowicie zgodne z prawdą, czego można spodziewać się od ewangelikalnej chrześcijanki” [126].

### **Powód 2. Sprzeciw rodziny Darwina jest niewiarygodny**

Zeznanie LH, dotyczące nawrócenia autora *O powstawaniu...*, spotkało się z ostrą krytyką rodziny Darwina [Moore 1994, 143–151]. Croft zastanawiał się na jakiej podstawie dzieci Darwina mogły być pewne, że ich ojciec się nie nawrócił, a LH nigdy nie odwiedziła Down House. Historia LH sugerowała, że jej wizyta miała miejsce jesienią: „było to jedno z tych wspaniałych jesiennych popołudni” — jak sama napisała [Jodkowski 1998, 330]. James Moore na kartach książki *The Darwin Legend* stwierdził, że domniemana wizyta LH mogła mieć miejsce na przełomie września i października. Po sprawdzeniu raportów pogodowych z tamtego okresu, przyjął, że owa wizyta mogła mieć miejsce między 28 września a 2 października 1881 roku [Moore 1994, 165–167]. Innego zdania był Croft, który, na podstawie notatki w dzienniku Emmy Darwin (1808–1896) i doniesień pogodowych z „The Times”, oznajmił, że LH odwiedziła Darwina między 7 a 10 listopada. Wtedy, jak kontynuował, dzieci Darwina nie były obecne w Down House, dlatego ich zeznania nie mogły być traktowane jako wiarygodne. Przyjmując, optymistycznie dla Crofta, że owa wizyta faktycznie miała miejsce i że dzieci Darwina były wówczas nieobecne, pozostaje jeszcze kwestia obecności Emmy Darwin. Tutaj autorowi *Darwin and Lady Hope* nie pozostało nic więcej, jak tylko przypuszczenia. Założył on, że żona Darwina mogła nie powiedzieć dzieciom o wizycie LH, a nawet jeśli powiedziała, to mogła przedstawić ją jako Elizabeth Cotton lub pannę Cotton [93–94]. Niemniej jednak, nawet jeżeli Croft miałby rację i rodzina Darwina nie mogła być świadkiem odwiedzin LH, to sugeruje to jedynie, że wizyta taka mogła mieć miejsce. Celem Crofta było nie tylko wykazanie, że LH odwiedziła Darwina, ale przede wszystkim, że przebieg ich rozmowy był taki, jak opisała to jej autorka — a tego ten argument nie dowodzi.

### **Powód 3. Istnieje „krąg prawdy” dotyczący historii Lady Hope**

Zdaniem angielskiego kreacjonisty LH odwiedziła Darwina, a ten podczas owej wizyty nawrócił się na chrześcijaństwo. Croft sugerował, że były pewne szczegóły w jej zeznaniu, które wskazywały na autentyczność jej historii. Autor podał sześć przykładów: widok z okna sy-

pialni Darwina, jego ubiór, zachowanie, fakt, że posiadał on domek letni, śpiewy odbywające się w nim mogły być słyszalne w pokoju Darwina, a także to, że angielski przyrodnik miał w zwyczaju odpoczywać o godzinie 15-stej, dlatego mógł zażyczyć sobie, aby hymny śpiewano właśnie o tej godzinie [98–99].

Powstaje zatem pytanie, skąd LH mogłaby wiedzieć o tym wszystkim, jeżeli jej wizyta nie miała by miejsca? Oczywiście istnieje możliwość, że powyższe informacje otrzymała ona podczas rozmów ze służbą Darwina czy osób go odwiedzających. Nie ma jednak potrzeby tego komentować, ponieważ przykłady podane przez Crofta, podobnie jak w przypadku powodu drugiego, nadal nie wskazują na nawrócenie angielskiego przyrodnika, tylko na możliwość jego spotkania z LH — a to, jak już zostało podkreślone, nie było głównym celem autora książki.

#### **Powód 4. Do końca życia podtrzymywała ona swoje zeznanie**

Angielski biochemik zaznaczał kilkakrotnie, że LH została mocno skrytykowana przez rodzinę Darwina. Croft podkreślał także, że mimo tego nie wycofała się ze swoich zeznań i do końca życia potwierdzała, że nawrócenie Darwina faktycznie miało miejsce [100–104]. Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, w jaki sposób miałyby to przekonać czytelnika do prawdziwości jej słów. Najwyraźniej dla autora *Darwin and Lady Hope* argumentem przemawiającym za prawdziwością historii LH były słowa samej LH.

#### **Powód 5. Istnieje niezależne świadectwo wspierające jej historię**

Darwin niechętnie komentował własne poglądy względem religii. Jego zdaniem była to sprawa prywatna każdego człowieka [Malec 2012, 83]. Niemniej jednak, w opinii Cofta, angielski przyrodnik mógł być w tej kwestii tak skryty, że jego rodzina mogła nie wiedzieć, że nawrócił się na łożu śmierci. Z drugiej strony autor recenzowanej książki twierdził, że Darwin mógłby o swoim nawrócenie poinformować kogoś obcego, jak na przykład LH czy kogoś ze służby [104]. Pogląd Crofta wydaje się jednak błędny. Znane są obawy Emmy Darwin o zbawienie jej męża i ich wspólny pobyt w raju [Browne 1995, 396–398]. Gdyby autor *O powstawaniu...* faktycznie się nawrócił, to z pewnością jego żona dowiedziałaby się o tym jako pierwsza.

Ponadto angielski kreacjonista przywiązywał dużą rolę do listu Leonarda Fawkesa, opublikowanego na łamach „Bromley and Kentish Times”. Z owego listu dowiedzieć się można, że Darwin miał stwierdzić: „Jak chciałbym nie wyrazić mojej teorii ewolucji tak, jak to uczyniłem”



[106]. Skąd Fawkes wiedział o tych słowach, rzekomo wypowiedzianych przez Darwina? Miał go o nich poinformować Alfred H. Nicholls, który mieszkał w Downe w czasach Darwina. Nicholls powiadomił o tym swojego rozmówcę na rok przed śmiercią, miał wówczas 97 lat. Warto się również zastanowić, skąd Nicholls miałby wiedzieć o tych słowach angielskiego przyrodnika? Dowiedział się o nich od kobiety, która pełniła funkcję pielęgniarki w Down House. A kim była ta kobieta? Croft zakłada, że mogła to być pani Evans, która sama również się nawróciła [104–106]. Na pytanie: skąd ona miałaby wiedzieć o powyższej wypowiedzi Darwina?, autor już nie odpowiedział. Słabość kolejnego z „dobrych powodów” Crofta nie wymaga dalszego komentarza.

#### **Powód 6. Konwersja Darwina nie jest zaskakująca**

Zdaniem angielskiego biochemika rzekoma konwersja Darwina nie była niczym zaskakującym. Skoro angielski filozof Antony Flew (1923–2010) nawrócił się na łożu śmierci, to zdaniem autora, „Dlaczego w przypadku Darwina miałyby być inaczej?” [109].

Autor słusznie podkreślał, że Flew, znany ze swoich wcześniejszych ateistycznych poglądów, nawrócił się niedługo przed śmiercią, ale pominął fakt, że koncepcja Boga, jaką przyjął, była deistyczna, a nie teistyczna [Grimes 2010]. Ponadto można podać przykłady wielu ateistów, którzy do końca życia trwali w przekonaniu o nieistnieniu Boga [Grimes 2011]. Skoro oni się nie nawrócili, to dlaczego w przypadku Darwina miałyby być inaczej?

### **4. Teorie spiskowe**

W pierwszym akapicie *Darwin and Lady Hope* autor stwierdził:

Nie jestem zwolennikiem teorii spiskowych, nie mam też w tej sprawie żadnego własnego interesu, jednakże wierzę w prawdę i sprawiedliwość, a ta książka dotyczy obu tych cnót [vii].

Recenzowana książka przedstawia zreżymowaną historię. Niemniej jednak dokładne przyjrzenie się jej zawartości pozwala wysunąć wniosek, że większość argumentów, którymi Croft miał zamiar przekonać czytelnika, zostało opartych na prywatnych przekonaniach autora, a nie na wiarygodnych świadectwach historycznych. Warto przedstawić kilka przykładów.

Zdaniem Crofta rodzina Darwina robiła wszystko, aby utrzymać obraz Darwina, jako człowieka niewierzącego [ix-x, 25, 29–30]. Trudno powiedzieć na jakiej podstawie autor wysunął taki wniosek. Gdyby faktycznie tak było, to pełną wersję *Autobiografii* przyrodnika opublikowano by zaraz po jego śmierci, a nie dopiero w roku 1958 [Bowler 1990, 34].

W opinii angielskiego biochemika nie można ufać słowom Darwina zawartym w *Autobiografii*, ponieważ została ona napisana dla rodziny, a przyrodnik, jak podkreślał Croft, ukrywał swoje poglądy. W konsekwencji jego *Autobiografia* jest niewiarygodna [21]. Łatwo się domyślić, na jakiej podstawie można zatem określić stanowisko Darwina wobec religii... Zdaniem Crofta oczywiście na podstawie historii LH.

Wyznanie LH opublikowano w 1915 roku. Kilka lat później, podczas pobytu w San Francisco, spotkała ona Fredericka Booth-Tuckera (1853–1929), który poprosił ją o dokładne opisanie rozmowy, jaką przeprowadziła z Darwinem [34]. W opinii Crofta jest możliwe, że to właśnie on poinformował LH o krytyce ze strony rodziny Darwina. Jest także możliwe, że Booth-Tucker, jako prawnik, doradził jej, aby wróciła do Anglii i w sądzie powalczyła o swoje dobre imię. Zatem możliwe jest również, jak kontynuował autor, że autorka *Darwin and Christianity* postanowiła wrócić do Anglii właśnie w takim celu [72–73]. LH nigdy nie dotarła do Wysp Brytyjskich, ponieważ zmarła w Australii. Niemniej jednak, jak domniemywał Croft, jest prawdopodobne, że gdyby dopłynęła do Anglii, to Francis Darwin (1848–1925) nie mógłby jej udowodnić kłamstwa [16–17].

Autor recenzowanej książki słusznie podkreślił, że dla wielu komentatorów historia opowiedziana przez LH nie przedstawiała rzeczywistych wydarzeń. W opinii angielskiego biochemika było to wynikiem książki *The Darwin Legend*. Moore, jak zaznaczył Croft, nie posiadał jednak dobrych argumentów, toteż jego sceptycyzm oparty został głównie na jego własnej niechęci do ewangelikalnych chrześcijan. Croft swoją opinię oparł na przekonaniu, że Moore w swojej książce rzekomo pomniejszył zasługi Arthura Cottona (1803–1899) z czasu jego pobytu w Indiach. Powyższe miało być konsekwencją niechęci autora *The Darwin Legend* do ewangelikalnych chrześcijan, a to, jak kontynuował Croft, podważało wiarygodność całej jego książki [15–19]. Autor recenzowanej książki nie wziął, zdaje się, pod uwagę faktu, że sami chrześcijanie sceptycznie podchodzą do historii LH [Mitchell].

## Zakończenie

Angielski biochemik na rozmaite sposoby próbował przekonać czytelnika, że nawrócenie Darwina faktycznie miało miejsce. Autor podał sześć powodów, dla których wierzył słowom LH. Jednak jego argumenty są słabe. Jedyne, co Croft może osiągnąć, to wskazanie, że istnieje pewna możliwość, że LH odwiedziła Darwina. Jednak nie ma żadnych dowodów na rzecz tezy, że ewentualna rozmowa angielskiego przyrodnika z LH przebiegała tak, jak chciałby tego Croft.

Michael Wheeler jest autorem jednej z recenzji *Darwin and Lady Hope*. W jego opinii: „[...] dzisiaj, być może, Nowi Ateiści powinni jeszcze raz się zastanowić, kiedy przyjmują Darwina jako świętego patrona” [Wheeler 2012]<sup>7</sup>. Po lekturze książki Crofta ateiści z pewnością mogą spać spokojnie.

---

<sup>7</sup> Dziękuję redakcji „Church Times” za przesłanie mi recenzji książki Crofta.

## BIBLIOGRAFIA

- Bowler, P., 1990, *Charles Darwin. The Man and His Influence*, Blackwell Science Biographies, Oxford: Basil Blackwell Ltd.
- Browne, J., 1995, *Charles Darwin — Voyaging*, Princeton: Princeton University Press.
- Clark, R. W., 1984, *The Survival of Charles Darwin. A Biography of a Man and an Idea*, New York — Toronto: Random House, Inc.
- Croft, L. R., 2012, *Darwin and Lady Hope. The Untold Story*, Preston: Elmwood Books.
- Croft, L. R., 1988, *How Life Began*, Darlington: Evangelical Press.
- Croft, L. R., 1989, *The Life and Death of Charles*, Chorley: Elmwood Books.
- Grimes, W., 2010, *Antony Flew, Philosopher and Ex-Atheist, Dies at 87*, „The New York Times”, <http://tiny.pl/h867v> (2013-05-16).
- Grimes, W., 2011, *Christopher Hitchens, Polemicist Who Slashed All, Freely, Dies at 62*, „The New York Times”, <http://tiny.pl/h867b> (2013-05-16).
- Herbert, D., 2009, *Charles Darwin's Religious Views. From Creationist to Evolutionist*, Guelph: Joshua Press.
- Jodkowski, M., 1998, *Metodologiczne aspekty kontrowersji ewolucjonizm — kreacjonizm*, Realizm Racjonalność Relatywizm, t. 35, Lublin: Wyd. UMCS.
- Malec, G., 2012, *Teologiczne dylematy Karola Darwina*, „Roczniki Filozoficzne”, t. LX, n. 1, ss. 67–85.
- Mitchell, T., „Darwin's Deathbed Conversion — a Legend?”, *Answers in Genesis*, <http://tiny.pl/hrmb5> (2013-05-15).
- Moore, J., 1994, *The Darwin Legend*, Grand Rapids: Baker Books.
- Panin, I., 1928, *Darwin on His Deathbed Again*, „Bible Numerics” (May-June), ss. 3–31.
- Panin, I., 1928, *Darwin Dies a Christian*, „Bible Numerics” (September-October), ss. 3–31.
- Stone, I., 1982, *The death of Darwin*, „New Scientist”, vol. 94, no. 1300, ss. 91–93.
- Wheeler, M., 2012, *Darwin's Deity*, „Church Times” (24 August).