

**Louis Althusser**

# **Marksizm a humanizm**

**Studenckie Koło Filozofii Marksistowskiej (Uniwersytet Warszawski)**  
WARSZAWA 2006

Artykuł Louisa Althussera „Marksizm a humanizm” („Marxisme et humanisme”) został napisany w październiku 1963 roku i opublikowany w zbiorze pt. *Pour Marx*, (Paryż; I wyd. 1965, II wyd. 1972). Pierwodruk tekstu ukazał się w „Cahiers de l'ISEA” w czerwcu 1964 roku.

Podstawa niniejszego wydania: „Drogi współczesnej filozofii”, Marek J. Siemek (red.), Czytelnik, Warszawa 1978.

Tłumaczenie z języka francuskiego: Wiktor Dłuski.

„...moja metoda analityczna...  
(ma) za punkt wyjścia nie człowieka,  
lecz konkretny okres społeczno-ekonomiczny...”  
Marks, *Uwagi na marginesie książki Adolfa Wagnera* (r. 1881),  
w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. XIX, s. 414.

## I

„Humanizm” socjalistyczny znalazł się dziś na porządku dziennym.

Związek Radziecki, wkraczając w okres, który ma go doprowadzić od socjalizmu (każdemu według jego pracy) do komunizmu (każdemu według jego potrzeb), wysuwa hasło „Wszystko dla Człowieka” i podejmuje nowe tematy: wolność jednostki, poszanowanie praworządności, godność osobista. Partie robotnicze opiewają osiągnięcia humanizmu socjalistycznego i poszukują jego rodowodów teoretycznych w *Kapitale* i – coraz częściej – w dziełach młodego Marksa.

Jest to wydarzenie o historycznej doniosłości. Można się nawet zastanawiać, czy humanizm socjalistyczny nie jest tematem wystarczająco atrakcyjnym i budzącym zaufanie, by umożliwić dialog między komunistami a socjaldemokratami, czy nawet jeszcze szerszą wymianę myśli – z ludźmi „dobrej woli”, odrzucającymi wojnę i nędzę. Dziś wielki trakt Humanizmu również zdaje się prowadzić do socjalizmu.

W istocie walka rewolucyjna zawsze zmierzała do położenia kresu wyzyskowi, a więc do wyzwolenia człowieka, ale w swej pierwszej fazie historycznej miała, jak przewidywał Marks, przybrać formę walki k l a s . Humanizm rewolucyjny mógł więc być jedynie „humanizmem klasowym”, „humanizmem proletariackim”. Koniec wyzysku człowieka znaczył – koniec wyzysku k l a s o w e g o . Wyzwolenie człowieka znaczyło – wyzwolenie k l a s y robotniczej, i to – przede wszystkim – poprzez dyktaturę proletariatu. W ZSRR przez przeszło czterdzieści lat, w toku gigantycznych walk, „humanizm socjalistyczny” wyrażał się bardziej w kategoriach dyktatury klasowej niż w kategoriach wolności jednostki<sup>1</sup>.

Kres dyktatury proletariatu otwiera w ZSRR nową fazę historyczną. W Związku Radzieckim mówi się: u nas klasy antagonistyczne znikły, dyktatura proletariatu spełniła swe zadania, państwo nie jest już państwem klasowym, tylko państwem całego ludu (państwem każdego). Rzeczywiście, ludzie są obecnie traktowani w ZSRR niezależnie od względów klasowych, czyli jako o s o b y . Tak więc w i d e o l o g i i problematyka humanizmu klasowego ustąpiła miejsca problematyce socjalistycznego humanizmu jednostki.

Dziesięć lat temu humanizm socjalistyczny istniał w jednej tylko postaci: w postaci humanizmu klasowego. Dziś istnieje w dwóch postaciach: jako humanizm klasowy, tam, gdzie panuje jeszcze dyktatura proletariatu (Chiny itd.), oraz jako humanizm jednostki (socjalistyczny) – tam, gdzie dyktatura proletariatu spełniła już swe zadania (ZSRR). Są to dwie formy, odpowiadające dwóm koniecznym fazom historycznym. W humanizmie „jednostki” humanizm „klasowy” może kontemplować urzeczywistnienie swej własnej przyszłości.

Ta przemiana historyczna wyjaśnia pewne przemiany w umysłach. Dyktatura proletariatu, którą socjaldemokraci odrzucili w imię „humanizmu” (burżuazyjnego) jednostki i która powodowała ich zaciekły sprzeciw wobec komunistów, odeszła w ZSRR w przeszłość. Co więcej – przewiduje się, że na Zachodzie będzie mogła przybrać formy pokojowe i krótkotrwałe. Z tą chwilą zarysowuje się możliwość czegoś w

<sup>1</sup> Rozumiemy tu „humanizm klasowy” w tym sensie, w jakim Lenin mówił o październikowej rewolucji socjalistycznej, że dała władzę ludziom pracy – robotnikom i biedocie chłopskiej – i że zapewniła, n a i c h r z e c z , warunki życia, działalności i rozwoju, jakich nigdy przedtem nie znali: demokrację d l a ludzi pracy, dyktaturę n a d wyzyskiwaczami. Nie pojmujemy „humanizmu klasowego” w sensie wynikającym z dzieł młodego Marksa, czyli w ten sposób, że proletariatu miałby w swej alienacji reprezentować samą istotę człowieka, której „realizację” miałyby zapewnić rewolucja: ta „religijna” koncepcja proletariatu („klasy uniwersalnej”, bo reprezentującej „zatrącenie człowieka” – i „zbuntowanej przeciw własnej zatrąceniu”) została przejęta przez młodego Lukácsa w *Geschichte und Klassenbewusstsein*.

rodzaju spotkania dwóch „humanizmów” jednostkowych: humanizmu socjalistycznego oraz liberalnego humanizmu burżuazyjnego lub chrześcijańskiego. „Liberalizacja” w ZSRR dostarcza gwarancji temu drugiemu. Co do humanizmu socjalistycznego, to można go traktować nie tylko jako krytykę sprzeczności, ale również – i zwłaszcza – jako spełnienie „najszlachetniejszych” aspiracji humanizmu burżuazyjnego. Ludzkość odnalazłaby w nim wreszcie urzeczywistnienie swego tysiącletniego marzenia naszkicowanego przez dawne humanizmy – chrześcijański i burżuazyjny – marzenia o tym, by w człowieku i między ludźmi nastąpiło wreszcie panowanie człowieka.

W ten sposób urzeczywistniłaby się profetyczna obietnica Marksa zawarta w *Rękopisach* z 1844 roku: „Komunizm... jako rzeczywiste przyswojenie ludzkiej istoty przez człowieka... komunizm ten, jako skończony naturalizm = humanizmowi...”

## II

Aby zrozumieć to wydarzenie, ogarnąć jego dalsze perspektywy, poznać sens humanizmu socjalistycznego, nie wystarczy ani przyjąć do wiadomości samo wydarzenie, ani zarejestrować pojęcia (humanizm, socjalizm), w jakich rozpatruje ono samo siebie. Trzeba zbadać rodowód teoretyczny tych pojęć, by upewnić się, że przynoszą nam one prawdziwe, naukowe poznanie wydarzenia.

Otóż para pojęć „humanizm socjalistyczny” zawiera w sobie właśnie pewną uderzającą niewspółmierność teoretyczną: w kontekście koncepcji marksistowskiej pojęcie „socjalizm” jest niewątpliwie pojęciem naukowym, ale pojęcie humanizmu jest pojęciem zaledwie *ideologicznym*.

Chciałbym być dobrze rozumiany: nie idzie o kwestionowanie zespołu faktów, które ma określać pojęcie humanizmu socjalistycznego, tylko o określenie teoretycznej wartości tego pojęcia. Mówiąc, że pojęcie humanizmu jest pojęciem ideologicznym (a nie naukowym), stwierdzamy, że określa ono wprawdzie pewien zespół istniejących faktów, ale jednocześnie – w przeciwieństwie do pojęcia naukowego – nie daje środków potrzebnych dla poznania tych faktów. Określa w szczególności (ideologiczny) sposób egzystencji, ale nie przynosi ich esencji. Pomylenie tych dwu porządków uniemożliwiłoby jakiegokolwiek poznanie, wprowadziłoby zamęt i groziłoby popełnieniem błędów.

Aby jaśniej przedstawić sprawę, przypomnę pokrótce doświadczenie Marksa, który doszedł do naukowej teorii historii dopiero za cenę radykalnej krytyki filozofii człowieka, służącej mu za fundament teoretyczny w latach młodości (1840-1845). Używam terminu „fundament teoretyczny” w jego ścisłym sensie. Dla młodego Marksa „Człowiek” nie był tylko krzykiem piętnującym nędzę i niewolę. Była to zasada teoretyczna jego światopoglądu i jego postawy praktycznej. „Istota Człowieka” (bez względu na to, czy była nią wolność i rozum, czy wspólnota) tworzyła podstawę zarazem pewnej ściśle określonej teorii historii i pewnej spójnej praktyki politycznej.

Świadczą o tym dwa etapy humanistycznego okresu Marksa.

I. W pierwszym etapie dominuje humanizm racjonalistyczno-liberalny, bliższy Kanta i Fichtego niż Hegla. Kiedy Marks zwalcza cenzurę, nadreńskie prawa feudalne, despotyzm pruski, za podstawę teoretyczną swej walki politycznej i wspierającej ją teorii historii przyjmuje pewną filozofię człowieka. Historia daje się zrozumieć tylko poprzez istotę człowieka, którą jest wolność i rozum. **Wolność**: jest istotą człowieka tak, jak ciężenie jest istotą ciała. Człowiek jest skazany na wolność – samą swoją istotą. Choćby ją odrzucał czy negował, ona jest w nim na zawsze: „Wolność tak dalece stanowi istotę człowieka, że realizują wolność nawet jej przeciwnicy, zwalczając jej realność... Każdy rodzaj wolności istniał zawsze... w pewnych wypadkach... jako szczególny przywilej, a w innych jako powszechne prawo”<sup>2</sup>. To rozróżnienie objaśnia całą historię: i tak – feudalizm jest wolnością, ale w „nierozumnej” formie przywileju; nowoczesne państwo jest

<sup>2</sup> K. Marks: *Debaty nad wolnością prasy*, artykuł z „Rheinische Zeitung” z maja 1842 r. (K. Marks. F. Engels: *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1962, s. 60).

wolnością, ale w rozumnej formie uniwersalnego prawa. R o z u m : człowiek jest wolnością tylko jako rozum. Wolność ludzka nie jest ani kaprysem, ani determinizmem interesu, tylko – jak chcieli Kant i Fichte – autonomią, podporządkowaniem się wewnętrznemu prawu rozumu. Ten rozum, który „istniał zawsze, choć nie zawsze w rozumnej formie”<sup>3</sup> (np. feudalizm), w epoce nowoczesnej istnieje wreszcie w postaci rozumu w państwie, państwie prawa i ustaw. „Filozofia najnowsza uważa państwo za wielki organizm, w którym winna być urzeczywistniona wolność prawna, moralna i polityczna, a poszczególne obywatel w swym posłuszeństwie ustawom państwowym posłuszny jest tylko prawom naturalnym własnego swego rozumu – rozumu ludzkiego”<sup>4</sup>. Stąd zadanie filozofii: filozofia „domaga się... by państwo było państwem odpowiadającym naturze l u d z k i e j”<sup>5</sup>. To wezwanie jest skierowane do samego państwa: niech rozpozna swą istotę, a reformując się – samo stanie się rozumem, prawdziwą wolnością ludzi. Krytyka filozoficzno-polityczna (która przypomina państwu jego obowiązki wobec samego siebie) zawiera więc w sobie całość polityki: to wolna prasa, wolny rozum ludzkości stają się samą polityką. Ta praktyka polityczna – sprowadzająca się do publicznej krytyki teoretycznej, czyli do krytyki publicznej na łamach prasy – domagająca się, jako swego absolutnego warunku w o l n o ś c i p r a s y , jest praktyką polityczną Marksa w „Gazecie Reńskiej”. Rozwijając swą teorię historii, Marks tworzy podstawę pod swą własną praktykę i uzasadnia ją: tą praktyką jest publiczna krytyka dziennikarska, którą pojmuje on jako działalność *par excellence* polityczną. Ta oświeceniowa filozofia stanowi spójną i konsekwentną całość.

II. W drugim etapie (1842-1845) dominuje nowa forma humanizmu: feuerbachowski humanizm „wspólnotowy”. Państwo-rozum pozostało głuche na głos rozumu: państwo pruskie nie zreformowało się. Sama historia wydała więc wyrok na złudzenia humanizmu rozumu: młodzi radykałowie niemieccy oczekiwali, że pretendent, zostawszy królem, dotrzyma liberalnych obietnic, jakie składał oczekując na tron. Ale tron szybko przekształcił liberała w despotę: państwo, które wreszcie miało stać się rozumem, ponieważ było nim samo w sobie, jeszcze raz zrodziło jedynie bezrozumność. Z tego ogromnego rozczarowania, które młodzi radykałowie przeżyli jako prawdziwy kryzys historyczny i teoretyczny, Marks wyciągnął wnioski: „...państwo polityczne... we wszystkich swoich nowoczesnych formach zawiera postulaty rozumu. I państwo polityczne nie zatrzymuje się na tym. Zakłada ono, że rozum jest wszędzie urzeczywistniony. Ale tak samo popada ono wszędzie w sprzeczność, jaka istnieje między jego idealnym celem a jego realnymi przesłankami”<sup>6</sup>. Dokonany więc został decydujący krok: nadużycia państwa nie są już traktowane jako odstępstwa państwa od własnej swej istoty, tylko jako rzeczywista sprzeczność między jego istotą (rozum) a jego istnieniem (bezrozumność). Humanizm Feuerbacha umożliwia właśnie ujęcie myślowe tej sprzeczności, ukazując bezrozumność jako alienację rozumu, a w tej alienacji historię człowieka, czyli jego urzeczywistnienie<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> List do Rugego, wrzesień 1843 r. (K. Marks, F. Engels: *Dzieła*, t. 1, s. 417); świetna formuła, która jest kluczem do filozofii młodego Marksa.

<sup>4</sup> „Rheinische Zeitung” z 14 VII 1842 r.: *Artykuł wstępny w nrze 179 „Kölnische Zeitung”* (K. Marks, F. Engels: *Dzieła*, t. 1, s. 124).

<sup>5</sup> *Ibid.*, s. 122.

<sup>6</sup> List do Rugego z września 1843 r. (K. Marks, F. Engels: *Dzieła*, t. 1, ss. 417-418).

<sup>7</sup> To spotkanie z Feuerbachem w chwili kryzysu teoretycznego, w jakim historia pogrążyła młodych radykałów niemieckich, wyjaśnia ich entuzjazm dla autora *Tymczasowych tez, O istocie chrześcijaństwa i Zasad filozofii przyszłości*. Feuerbach reprezentuje mianowicie t e o r e t y c z n e rozwiązanie teoretycznego kryzysu młodych intelektualistów. Jego humanizm alienacji dostarczał im mianowicie pojęć teoretycznych, dzięki którym mogli ująć myślowo alienację istoty człowieka jako konieczny moment urzeczywistnienia teże istoty, a bezrozumność (irracjonalną r z e c z y w i s t o ś ć państwa) jako konieczny moment urzeczywistnienia rozumu (idei państwa). Pozwalał im więc ująć m y ś ł o w o to, co w innym wypadku odbieraliby jako samą irracjonalność: konieczną w i ę ż między rozumem a bezrozumnością. Oczywiście, stosunek ten mieści się w obrębie pewnej antropologii filozoficznej, służącej mu za fundament, z tym oto teoretycznym zastrzeżeniem:

Marks głosi wciąż pewną filozofię człowieka: „Być radykalnym znaczy to sięgnąć do korzeni rzeczy. Lecz dla człowieka korzeniem jest sam człowiek...” (r. 1843)<sup>8</sup>. Ale człowiek jest w takim razie wolnością i rozumem tylko dlatego, że jest najpierw *Gemeinwesen*, „istotą wspólnotową”, istotą spełniającą się teoretycznie (nauka) i praktycznie (polityka) tylko w uniwersalnych stosunkach ludzkich, tak z ludźmi, jak z przedmiotami (przyroda zewnętrzna „zhumanizowana” przez pracę). Także tutaj istota człowieka jest fundamentem historii i polityki.

Historia – to alienacja i wytwarzanie rozumu w bezrozumności, człowieka prawdziwego w człowieku wyalienowanym. W wyalienowanych wytworach swej pracy (towary, państwo, religia) człowiek, nie wiedząc o tym, realizuje istotę człowieka. Ta ztrata człowieka, tworząca historię i człowieka, zakłada, oczywiście, istnienie pewnej określonej, z góry danej istoty. U kresu historii ten człowiek, przekształcony w nieludzką przedmiotowość, będzie musiał tylko na nowo, jako podmiot, wejść w posiadanie swej własnej istoty, wyalienowanej we własność, religię i państwo, by stać się człowiekiem prawdziwym.

Ta nowa teoria człowieka tworzy fundament nowego typu działania politycznego: polityki praktycznego rzeczywistego przyswojenia. Znika odwołanie się do zwykłego rozumu państwa. Polityka nie jest już po prostu krytyką teoretyczną, budowaniem rozumu przez wolną prasę, tylko praktycznym, rzeczywistym przyswajaniem swej istoty przez człowieka. Bo państwo, tak jak religia, jest właśnie człowiekiem, ale człowiekiem wyciętym: człowiek jest podzielony na obywatela (państwo) i człowieka prywatnego – dwie abstrakcje. W niebie państwa, w „prawach obywatela”, człowiek przeżywa ułudę wspólnoty ludzkiej, której jest pozbawiony na ziemi „praw człowieka”. Toteż rewolucja ma być już nie tylko polityczna (liberalna i racjonalna reforma państwa), ale „ludzka” („komunistyczna”) – ma przywrócić człowiekowi jego naturę wyalienowaną w fantastycznej formie pieniądza, władzy i bogów. Jeśli tak, to ta praktyczna rewolucja będzie wspólnym dziełem filozofii i proletariatu, ponieważ filozofia afirmuje człowieka teoretycznie, a w proletariacie człowiek jest zanegowany praktycznie. Przeniknięcie filozofii do proletariatu będzie świadomym buntem afirmacji przeciw własnej negacji, buntem człowieka przeciw jego nieludzkim warunkom. Wówczas proletariat zaprzeczy swej własnej negacji i wejdzie w posiadanie siebie w komunizmie. Rewolucja jest samą praktyką wewnętrzną logiki alienacji: jest to moment, w którym krytyka, dotąd bezbronna, rozpoznaje swą broń w proletariacie. Krytyka daje proletariatowi teorię tego, czym on – proletariat – jest; proletariat w zamian daje jej swą zbrojną siłę, jedną i jednolitą siłę, w której każdy jest sojusznikiem tylko siebie samego. Rewolucyjny sojusz proletariatu i filozofii jest więc i w tym wypadku przypieczętowany w istocie człowieka.

### III

Od roku 1845 Marks radykalnie zrywa z wszelką teorią, która historię i politykę ugruntowuje w istocie człowieka. To jedyne w swym rodzaju zerwanie zawiera trzy nierozdzielne aspekty teoretyczne:

1. Stworzenie teorii historii i polityki opartej na radykalnie nowych pojęciach: pojęciach formacji społecznej, sił twórczych, stosunków produkcji, nadbudowy, ideologii, decydującej w ostatniej instancji roli gospodarki, swoistego zdeteminowania innych poziomów itd.

2. Radykalną krytykę teoretycznych roszczeń wszelkiego humanizmu filozoficznego.

3. Zdefiniowanie humanizmu jako ideologii.

Ta nowa koncepcja również jest spójna i konsekwentna, ale jest to inna spójność: potraktowana krytycznie istota człowieka (2) zostaje określona jako ideologia (3), kategoria należąca do nowej teorii społeczeństwa i historii (1).

Zerwanie z wszelką antropologią filozoficzną i z wszelkim humanizmem filozoficznym nie jest szczególnie drugorzędym: stanowi jedno z odkryciem naukowym Marksa.

---

wymaga przekształcenia pojęcia człowieka, niezbędnego do ujęcia historycznego stosunku między rozumem a bezrozumnością, traktowanymi historycznie. Człowieka nie określa już rozum i wolność: staje się on, w samej swej zasadzie, „wspólnotowy” – staje się konkretną intersubiektywnością, miłością, braterstwem, „istotą gatunkową”.

<sup>8</sup> *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp* (K. Marks, F. Engels: *Dzieła*, t. 1, s. 466).

Oznacza ono, że jednym i tym samym aktem Marks odrzuca problematykę dawnej filozofii i podejmuje problematykę nową. Dawna idealistyczna („burżuazyjna”) filozofia opierała się we wszystkich swych dziedzinach i odgałęzieniach („teoria poznania”, koncepcja historii, ekonomia polityczna, moralność, estetyka itd.) na problematyce natury ludzkiej (lub istoty człowieka). Przez całe wieki problematyka ta była czymś najzupełniej oczywistym i nikt, nawet w toku jej przemian wewnętrznych, nie myślał jej kwestionować.

Ta problematyka nie była ani niejasna, ani niezborna: przeciwnie – składał się na nią spójny system konkretnych pojęć, ściśle ze sobą powiązanych. Opierała się ona, kiedy Marks się z nią zetknął, na dwóch uzupełniających się założeniach, zdefiniowanych przez niego w szóstej tezie o Feuerbachu:

1) że istnieje uniwersalna istota człowieka;

2) że ta istota jest atrybutem „jednostek wziętych oddzielnie”, które są jej rzeczywistymi podmiotami.

Te dwa założenia uzupełniają się wzajemnie i są nierozdzielne. Otóż ich pojawienie się i ich jedność zakładają całą empirystyczno-idealistyczną koncepcję świata. Aby istota człowieka była atrybutem uniwersalnym, muszą mianowicie istnieć, jako dane absolutne, konkretne podmioty: z tego wynika empiryzm podmiotu. Aby te empiryczne jednostki były ludźmi, każda z nich musi zawierać w sobie – jeśli nie *de facto*, to przynajmniej *de iure* – całą istotę człowieka: prowadzi to do idealizmu istoty. Empiryzm podmiotu prowadzi więc do idealizmu istoty, i przeciwnie. Ten stosunek daje się odwrócić w swe „przeciwnieństwo”: empiryzm pojęcia – idealizm podmiotu. To odwrócenie nie narusza podstawowej struktury tej problematyki, która pozostaje niezmienna.

Ten wzorzec strukturalny możemy uznać za zasadę nie tylko różnych teorii społeczeństwa (od Hobbesa do Rousseau), ekonomii politycznej (od Petty'ego do Ricarda), moralności (od Kartezjusza do Kanta), ale również za podstawową zasadę idealistycznej i materialistycznej (premarksistowskiej) „teorii poznania” (od Locke'a, przez Kanta do Feuerbacha). Zawartość istoty człowieka lub podmiotów empirycznych może się zmieniać (jak to obserwujemy od Kartezjusza do Feuerbacha), podmiot może być już to empiryczny, już to idealistyczny (Locke i Kant), ale zastosowane kategorie i ich stosunek wzajemny zmieniają się jedynie w obrębie niezmiennego wzorca strukturalnego, tworzącego samą tę problematykę: idealizmowi istoty odpowiada zawsze empiryzm podmiotu (albo idealizmowi podmiotu – empiryzm istoty).

Odrzucając istotę człowieka jako fundament teoretyczny, Marks odrzuca cały ten organiczny system założeń. Wypędza filozoficzne kategorie podmiotu, empiryzmu, istoty idealnej itd. ze wszystkich dziedzin, w których panowały. Nie tylko z ekonomii politycznej (odrzuć mitu *homo oeconomicus*, czyli jednostki o określonych zdolnościach i potrzebach, jako podmiotu ekonomii klasycznej); nie tylko z historii (odrzuć atomizm społecznego i idealizmu polityczno-etycznego); nie tylko z moralności (odrzuć kantowskiej idei moralnej), ale również z samej filozofii: bo materializm Marksa wyklucza empiryzm podmiotu (i jego odwrotność – podmiot transcendentálny) oraz idealizm pojęcia (i jego odwrotność – empiryzm pojęcia).

Ta zupełna rewolucja teoretyczna ma prawo odrzucić dawne pojęcia tylko dlatego, że zastępuje je nowymi. Marks zapoczątkowuje mianowicie nową problematykę, nowy system stawiania pytań światu, nowe zasady i nową metodę. To odkrycie jest zawarte bezpośrednio w teorii materializmu historycznego, w której Marks proponuje nie tylko nową teorię historii społeczeństw, ale jednocześnie, *implicite*, ale bezapelacyjnie, nową „filozofię” o nieskończonych implikacjach. Tak więc Marks, zastępując w teorii historii starą parę pojęć „jednostka – istota człowieka” nowymi pojęciami (siły wytwórcze, stosunki produkcji itd.), w rzeczywistości proponuje zarazem nową koncepcję „filozofii”. Zastępuje dawne założenia (empiryzm-idealizm podmiotu, empiryzm-idealizm istoty), leżące u podstaw nie tylko idealizmu, ale również materializmu premarksistowskiego, dialektyczno-historycznym materializmem *praxis*, czyli teorią różnych swoistych poziomów praktyki ludzkiej (praktyka gospodarcza, praktyka polityczna, praktyka ideologiczna, praktyka naukowa) w ich własnych powiązaniach, opartą na swoistych powiązaniach jedności społeczeństwa ludzkiego. Powiedzmy krótko, że „ideologiczne” i uniwersalne

pojęcie „praktyki” feuerbachowskiej Marks zastępuje konkretną koncepcją swoistych różnic, która pozwala usytuować każdą poszczególną praktykę w swoistych różnicach struktury społecznej.

Aby zrozumieć, co Marks wnosi radykalnie nowego, trzeba uświadomić sobie nie tylko nowość pojęć materializmu historycznego, ale także głębię rewolucji teoretycznej, jaką one wywołują i zapowiadają. Oto więc warunek możliwości zdefiniowania statusu humanizmu: odrzucenie jego roszczeń teoretycznych i uznanie jego praktycznej funkcji jako ideologii.

Ze ściśle teoretycznego punktu widzenia można więc i należy mówić otwarcie o antyhumanizmie teoretycznym Marksa i widzieć w tym antyhumanizmie teoretycznym absolutny warunek (negatywny) możliwości poznania (pozytywnego) samego świata ludzkiego i jego praktycznego przekształcenia. Absolutnym warunkiem wszelkiego poznania ludzi jest rozbicie w proch i w pył filozoficznego (teoretycznego) mitu człowieka. Wszelka myśl, która odwoływałaby się do Marksa, aby w ten czy w inny sposób odbudować jakąś antropologię teoretyczną czy humanizm teoretyczny, byłaby tedy pod względem teoretycznym tylko pyłem. Ale praktycznie – byłaby w stanie wznieść pomnik ideologii premarksistowskiej, która zaważyłaby na rzeczywistej historii i mogłaby ją wpędzić w impas.

Bo następstwem teoretycznego antyhumanizmu marksistowskiego jest uznanie i poznanie samego humanizmu – jako ideologii. Marks nigdy nie ulegał idealistycznemu złudzeniu, które kazałoby wierzyć, że poznanie jakiegoś przedmiotu mogłoby, w ostateczności, zastąpić ten przedmiot lub zlikwidować jego istnienie. Kartezjanie, którzy wiedzieli, że słońce jest odległe o dwa tysiące mil, dziwili się, że widać je, jakby było oddalone o dwieście kroków: potrzebowali ni mniej, ni więcej tylko samego Boga, by wypełnić ten odstęp. Marks nigdy nie wierzył, by poznanie natury pieniądza (stosunek społeczny) mogło zniszczyć jego kształt, jego formę istnienia (rzeczową), bo ten kształt jest samym jego bytem, równie koniecznym jak istniejący sposób produkcji<sup>9</sup>. Marks nigdy nie wierzył, by jakąś ideologię można było unicestwić przez jej poznanie: bo poznanie tej ideologii, będąc poznaniem warunków jej możliwości, jej swoistej logiki i jej roli praktycznej w obrębie danego społeczeństwa, jest jednocześnie poznaniem warunków jej konieczności. Antyhumanizm teoretyczny Marksa w żadnym razie nie oznacza więc likwidacji historycznej egzystencji humanizmu. Zarówno po Marksie, jak i przed nim spotyka się w świecie rzeczywistym filozofie człowieka, a dziś nawet niektórzy marksiści skłonni są rozwijać tematy nowego humanizmu teoretycznego. Więcej: antyhumanizm teoretyczny Marksa – wiążąc humanizm określonym stosunkiem z jego warunkami istnienia – uznaje konieczność humanizmu jako ideologii, konieczność pod pewnymi warunkami. Uznanie tej konieczności nie jest rzeczą czysto spekulatywną. Tylko na nim bowiem może marksizm oprzeć swą politykę wobec istniejących form ideologii w sferze etycznej-politycznej – polityka ta jest tedy możliwa tylko pod tym warunkiem, że jest zbudowana na filozofii marksistowskiej, której założeniem wstępnym jest antyhumanizm teoretyczny.

<sup>9</sup> Cała tak modna obecnie teoria „reifikacji” opiera się na projekcji teorii alienacji, zawartej w tekstach młodego Marksa, a zwłaszcza w *Rękopisach z 1844 r.*, na teorię „fetyszyzmu” zawartą w *Kapitale*. W *Rękopisach z 1844 r.* uprzedmiotowienie istoty człowieka występuje jako niezbędny warunek wstępny rzeczywistego przyswojenia istoty człowieka przez człowieka. W ciągu całego procesu uprzedmiotowienia człowiek istnieje jedynie w formie pewnej przedmiotowości, w której spotyka swą własną istotę pod pozorami istoty obcej, nieludzkiej. To „uprzedmiotowienie” nie jest określone jako „reifikacja”, chociaż mówi się o nim jako o nieludzkości. Nieludzkości nie reprezentuje tu typowy model „rzeczy”: reprezentuje ją już to model zwierzęcości (lub nawet prazwierzęcości: człowiek, który nie utrzymuje z przyrodą nawet zwykłych zwierzęcych stosunków), już to model wszechpotęgi i fascynacji, transcendencji (Bóg, państwo) oraz pieniądza, który faktycznie jest „rzeczą”. W *Kapitale* jedynym stosunkiem społecznym występującym w postaci rzeczy (ten kawałek metalu) jest pieniądz. Ale koncepcja pieniądza jako rzeczy (czyli pomieszenie wartości z wartością użytkową w pieniądzu) nie odpowiada rzeczywistości tej „rzeczy”: człowiek znajdujący się w bezpośrednim stosunku z pieniądzem nie rozbija się o brutalność zwykłej „rzeczy”, tylko o władzę (lub jej brak) nad rzeczami i ludźmi. Ideologia reifikacji, widząca wszędzie w stosunkach ludzkich „rzeczy”, obejmuje kategorią „rzeczy” (zupełnie obcą Marksowi) wszystkie stosunki społeczne, które ujmuje myślowo wedle ideologicznego modelu pieniądza-rzeczy.

#### IV

Istotą sprawy jest więc poznanie natury humanizmu jako *i d e o l o g i i*.

Nie możemy podjąć się tu opracowania pogłębionej definicji ideologii. Wystarczy wiedzieć z grubsza, że ideologia jest systemem (o swoistej logice i precyzji) przedstawień (obrazów, mitów, idei czy pojęć – różnie bywa) obdarzonych pewną egzystencją historyczną i pełniących pewną rolę historyczną w danym społeczeństwie. Nie wchodząc w problem stosunku jakiejś nauki do jej przeszłości (ideologicznej), powiedzmy, że ideologia jako system przedstawień różni się od nauki tym, że funkcja praktyczno-społeczna góruje w niej nad funkcją teoretyczną (lub poznawczą).

Jaka jest natura owej funkcji społecznej? Aby to zrozumieć, trzeba się odwołać do marksistowskiej teorii historii. „Podmiotami” historii są dane społeczeństwa ludzkie. Występują one jako całości, których jedność tworzy pewien szczególny typ złożoności, łączący różne instancje, dające się w ślad za Engelsem z grubsza sprowadzić do trzech: ekonomia, polityka, ideologia. W każdym społeczeństwie stwierdzamy więc istnienie, w formach niekiedy bardzo paradoksalnych, jakiejś podstawowej aktywności gospodarczej, pewnej organizacji politycznej oraz form „ideologicznych” (religia, moralność, filozofia itd.). Ideologia jako taka stanowi więc organiczną część wszelkiej całości społecznej. Wszystko wskazuje na to, że społeczeństwa ludzkie nie mogą istnieć bez tych swoistych formacji, bez tych systemów przedstawień (dotyczących różnych poziomów), jakimi są ideologie. Społeczeństwa ludzkie wydzielają ideologię jako żywioł i atmosferę niezbędne im do oddychania, do ich historycznego życia. Tylko ideologiczna koncepcja świata mogła wyobrazić sobie społeczeństwa bez ideologii i przyjąć utopijną ideę świata, w którym ideologia (a nie dana jej forma historyczna) zniknie bez śladu i zostanie zastąpiona przez naukę. Ta utopia jest na przykład podstawą koncepcji, w myśl której moralność – w istocie swej będąca ideologią – mogłaby zostać zastąpiona przez naukę lub też stać się w pełni naukowa; albo że religię mogłaby wyprzeć nauka, zajmując w pewnym sensie jej miejsce; że sztuka mogłaby połączyć się w jedno z poznaniem lub stać się „życiem codziennym” itd.

Natomiast – by nie pominąć najbardziej palącej kwestii – materializm historyczny nie może zakładać, że jakieś społeczeństwo, nawet komunistyczne, mogłoby się kiedykolwiek obejść bez ideologii – bądź to moralności, bądź to sztuki, bądź „światopoglądu”. Można, oczywiście, przewidywać w tym zakresie istotne przemiany form ideologicznych i ich stosunków, bądź też zniknięcie pewnych form istniejących czy też przejęcie ich funkcji przez formy pokrewne, można też (sądząc z doświadczeń, jakie już mamy za sobą) przewidywać rozwój nowych form ideologicznych (na przykład takich ideologii, jak „naukowy światopogląd”, „humanizm komunistyczny”), ale w obecnym stadium teorii marksistowskiej w jej ścisłym rozumieniu nie ma mowy, by komunizm – nowy sposób produkcji, zakładający istnienie określonych sił wytwórczych i stosunków produkcji – mógł obejść się bez jakiejś społecznej organizacji produkcji i odpowiadających jej form ideologicznych.

Ideologia nie jest więc aberracją ani przypadkową naroślą Historii: jest strukturą o istotnym znaczeniu dla historycznego życia społeczeństw. Zresztą tylko istnienie ideologii i uznanie jej konieczności pozwalają oddziaływać na ideologię i przekształcać ją w instrument przemyślanego oddziaływania na Historię.

Przyjęto mówić, że ideologia należy do regionu „świadości”. Ta nazwa, zarażona wcześniejszą od Marksa problematyką idealistyczną, nie powinna wprowadzać w błąd. W rzeczywistości ideologia ma bardzo mało wspólnego ze „świadomością” – jeśli już zakładamy, że termin ten ma jakiś jednoznaczny sens. Ideologia jest głęboko nieświadoma, nawet jeśli występuje (jak w przedmarksistowskiej „filozofii”) w refleksyjnej formie. Ideologia jest wprawdzie systemem przedstawień, ale przedstawienia te najczęściej nie mają nic wspólnego ze „świadomością”: są najczęściej obrazami, niekiedy pojęciami, ale ogromnej większości ludzi narzucają się przede wszystkim jako *s t r u k t u r y*, nie przechodząc przez ich „świadomość”. Są przedmiotami kulturowymi – postrzeganymi, przyjmowanymi,

przeżywanymi – i oddziałują funkcjonalnie na ludzi na mocy procesu, którego ci nie ogarniają. Ludzie „przeżywają” swą ideologię tak, jak kartezjanin „widział” księżyc lub nie widział go (jeśli nań nie patrzył) o dwieście kroków od siebie: nie jako formę świadomości, lecz jako przedmiot ich „świata”, jako sam ich „świat”. Co jednak ma się na myśli mówiąc, że ideologia dotyczy „świadomości” ludzi? Przede wszystkim wyodrębnia się w ten sposób ideologię od innych instancji społecznych, ale również stwierdza się, że ludzie *przeżywają* swe działania – powszechnie odnoszone przez tradycję klasyczną do wolności i „świadomości” – w ideologii, poprzez i przez ideologię, krótko mówiąc, że „przeżywany” stosunek ludzi do świata, w tym również do Historii (w działaniu lub niedziałaniu politycznym), przechodzi przez ideologię, więcej – jest ideologią samą. W tym właśnie sensie Marks mówił, że to w ideologii (jako miejscu walk politycznych) ludzie uświadamiają sobie swe miejsce na świecie i w historii: to w obrębie tej ideologicznej nieświadomości ludziom udaje się modyfikować swe „przeżywane” stosunki do świata i przyswajać sobie tę nową formę swoistej nieświadomości, którą nazywa się „świadomością”.

Ideologia dotyczy więc *przeżywanego* stosunku ludzi do ich świata. Ten stosunek, który wydaje się „świado*m*y” tylko pod warunkiem, że jest nieświado*m*y, wydaje się – podobnie – prosty tylko pod warunkiem, że jest złożony, że nie jest stosunkiem prostym, lecz stosunkiem stosunków, stosunkiem drugiego stopnia. W ideologii ludzie wyrażają mianowicie nie swe stosunki do swych warunków egzystencji, tylko *sposób*, w jaki przeżywają swój stosunek do swych warunków egzystencji; wynika stąd, że istnieje zarazem stosunek rzeczywisty i stosunek „przeżywany”, „urojony”. Ideologia jest więc wyrazem stosunku ludzi do ich „świata”, czyli jednością (zdeteterminowaną w pewnym ściśle określonym kierunku) ich stosunku rzeczywistego i ich stosunku urojonego do ich rzeczywistych warunków egzystencji. W ideologii stosunek rzeczywisty jest nieuchronnie wpisany w stosunek urojony: w stosunek raczej *wyrażający* pewną *wolę* (zachowawczą, konformistyczną, reformistyczną czy rewolucyjną) lub nadzieję czy nostalgię niż opisujący pewną rzeczywistość.

Zasadniczo w tym właśnie przedeterminowaniu rzeczywistości przez element urojony i elementu urojonego przez rzeczywistość ideologia wyraża się w sposób *czynny*, umacnia lub modyfikuje stosunek ludzi do ich warunków egzystencji w samym tym urojonym stosunku. Wynika z tego, że owo oddziaływanie nigdy nie może być czysto *instumentalne*: ludzie, którzy chcieliby posługiwać się ideologią po prostu jako środkiem oddziaływania, narzędziem, uwikłaliby się w nią i staliby się jej przedmiotem, choćby sądzili, że posługują się nią i dysponują nią dowolnie.

Jest to zupełnie jasne w wypadku *społeczeństwa klasowego*. Panująca ideologia jest wówczas ideologią panującej *klasy*. Ale klasa panująca nie pozostaje wobec panującej ideologii, która jest jej własną ideologią, w zewnętrznym i pozbawionym złudzeń stosunku czystej użytkowości czy czystej przebiegłości. Kiedy „klasa wschodząca”, burżuazja, rozwija w ciągu XVIII wieku humanistyczną ideologię równości, wolności i rozumu, nadaje swym własnym postulatom formę uniwersalności, jakby w ten sposób chciała zwerbować w swe szeregi, kształtując ich w tym celu, nawet ludzi, których wyzwoli tylko po to, by ich następnie wyzyskiwać. Na tym polega russoistyczny mit pochodzenia nierówności: bogaci przemawiają do biednych „najrozsądniejszym językiem”, jaki kiedykolwiek został wynaleziony, by przekonać ich, aby przeżywali swą niewolę jako swą wolność. W rzeczywistości burżuazja musi wierzyć w swój mit, nim przekona do niego innych, i nie tylko po to, by ich do niego przekonać; tym, co ona sama przeżywa w swej ideologii, jest *ten* właśnie urojony stosunek do jej rzeczywistych warunków egzystencji, który pozwala jej zarazem oddziaływać na siebie (sprawić sobie świadomość prawną i moralną oraz warunki prawne i moralne liberalizmu gospodarczego) i na innych (swych wyzyskiwanych i swych przyszłych wyzyskiwanych: „wolnych pracowników”) tak, aby móc sprawować, wypełnić i udźwignąć swą historyczną rolę klasy panującej. W ideologii *wolności* burżuazja *przeżywa* więc nie co innego, jak swój stosunek do swych warunków egzystencji: to znaczy *swój* stosunek rzeczywisty (prawo liberalnej gospodarki kapitalistycznej), ale *wpisany* w *stosunek urojony* (wszyscy ludzie są równi, w tym również wolni pracownicy). Jej ideologia polega więc na owej *grze słów*, której przedmiotem jest *wolność* – grze słów zdradzającej w równym stopniu *wolę* burżuazji dążącej do zmistyfikowania swych

wyzyskiwanych („wolnych“!), by ich trzymać na smyczy szantażem wolności, jak jej potrzebę przeżywania swego własnego panowania klasowego jako wolności tych, których wyzyskuje. Podobnie jak naród wyzyskujący inny naród nie może być wolny, tak klasa posługująca się ideologią również tej ideologii ulega. Kiedy mówi się o klasowej funkcji ideologii, trzeba to więc rozumieć w ten sposób, że ideologia panująca jest właśnie ideologią klasy panującej i że służy jej nie tylko do zdominowania klasy wyzyskiwanej, ale też do konstytuowania się samej w klasę panującą, co pozwala jej przyjmować jako rzeczywisty i uzasadniony jej przeżywany stosunek do świata.

Ale musimy pójść dalej i zastanowić się, co się dzieje z ideologią w społeczeństwie, w którym nie ma już klas. To, co powiedzieliśmy wyżej, pozwala znaleźć odpowiedź. Gdyby cała funkcja społeczna ideologii sprowadzała się do cynicznego mitu (na wzór „pięknych kłamstw” Platona czy technik współczesnej reklamy), który by klasa panująca tworzyła i którym manipulowałaby na dystans, by oszukać tych, których wyzyskuje, ideologia znikłaby razem z klasami. Ale ponieważ przekonaliśmy się, że nawet w wypadku społeczeństwa klasowego ideologia oddziałuje na samą klasę panującą i przyczynia się do jej kształtowania, do modyfikowania jej postaw stosownie do jej rzeczywistych warunków egzystencji (przykład: wolność prawna), to nie ulega wątpliwości, że ideologia (jako system masowych przedstawień) jest niezbędna wszelkiemu społeczeństwu po to, by kształtować ludzi, przekształcać ich i doprowadzać ich do stanu, w którym mogliby spełniać wymogi swych warunków egzystencji. Jeśli historia jest – również w społeczeństwie socjalistycznym, jak mówił Marks – stałą przemianą warunków egzystencji ludzi, to ludzie muszą się stale przekształcać, by przystosowywać się do tych warunków; jeśli nie można dopuścić, by ta adaptacja odbywała się spontanicznie, tylko trzeba stale brać za nią odpowiedzialność, opanowywać ją, kontrolować, to właśnie w ideologii ta konieczność się wyraża, ten dystans daje się zmierzyć, ta sprzeczność jest przeżywana, a jej rozwiązanie „przebiega”. To w ideologii właśnie społeczeństwo bezklasowe przeżywa nieadekwatność – adekwatność swego stosunku do świata, w niej i poprzez nią przekształca „świadomość” ludzi, czyli ich postawę i zachowanie, aby podnieść ich do poziomu ich zadań i warunków ich egzystencji.

W społeczeństwie klasowym ideologia jest kanałem, poprzez który – i żywołem, w którym – stosunek ludzi do ich warunków egzystencji zostaje uregulowany na korzyść klasy panującej. W społeczeństwie bezklasowym ideologia jest kanałem, poprzez który – i żywołem, w którym – stosunek ludzi do ich warunków egzystencji jest przeżywany na korzyść wszystkich ludzi.

## V

Możemy więc teraz wrócić do tematu humanizmu socjalistycznego i wyjaśnić tę stwierdzoną rozbieżność między terminem naukowym (socjalizm) a terminem ideologicznym (humanizm).

W swych stosunkach z istniejącymi formami burżuazyjnego czy chrześcijańskiego humanizmu jednostki socjalistyczny humanizm odsłania swój charakter ideologii właśnie w tej grze słów, która takie spotkanie umożliwia. Daleki jestem od myśli, że mogłoby to być spotkanie cynizmu z naiwnością. Ta gra słów jest zawsze sygnałem pewnej rzeczywistości historycznej, a zarazem – wyrazem pewnej rzeczywiście przeżywanej dwuznaczności i pragnienia jej przewyciężenia. Kiedy marksiści, w swych stosunkach z innymi, kładą nacisk na socjalistyczny humanizm jednostki, wyrażają po prostu swą wolę wypełnienia dystansu dzielącego ich od potencjalnych sojuszników i po prostu antycypują proces, powierzając przyszłej historii troskę o wypełnienie dawnych słów nową treścią.

To właśnie ta treść się liczy. Bo – również i w tym wypadku – tematy humanizmu marksistowskiego nie są tematami przede wszystkim na użytek innych. Marksisci, którzy je rozwijają, robią to bez żadnej wątpliwości przede wszystkim dla siebie samych, a potem dopiero dla innych. Otóż wiemy, co jest podstawą tych rozważań: istnienie w Związku Radzieckim nowych warunków, koniec dyktatury proletariatu i przejście do komunizmu.

To tu dzieją się rzeczy decydujące. A oto jak postawiłbym problem. C z e m u odpowiada, w Związku Radzieckim, widoczny rozwój tematów humanizmu (socjalistycznego) jednostki? W *Ideologii niemieckiej* Marks, mówiąc o idei człowieka i o humanizmie, stwierdza, że idea natury ludzkiej, albo istoty człowieka, zawiera pewien parzysty osąd wartościujący, a konkretnie – parę pojęć wartościujących „ludzkie-nieludzkie”; i pisze: „...«nieludzkie», podobnie jak «ludzkie», jest produktem obecnych warunków; to jest ich strona negatywna...” Opozycja „ludzkie-nieludzkie” jest utajoną zasadą wszelkiego humanizmu, który jest tedy tylko sposobem przeżywania-akceptowania-rozwiązywania tej sprzeczności. Humanizm burżuazyjny przyjmował człowieka za zasadę wszelkiej teorii. Ta świetlista istota człowieka była widzialną stroną mrocznego żywiołu nieludzkości. Treść istoty człowieka, ta istota z pozoru absolutna, oznaczała jego narodziny z buntu przeciw owej strefie mroku. Człowiek wolności i rozumu piętnował samolubnego i rozdartego człowieka społeczeństwa kapitalistycznego. W obu członach opozycji „ludzkie-nieludzkie” burżuazja XVIII wieku w postaci „liberalno-rozumnej”, a intelektualiści niemieccy z radykalnej lewicy w postaci „wspólnotowej” lub „komunistycznej” przeżywali – jako sprzeciw, żądanie i program – swój stosunek do warunków swej egzystencji.

A co z obecnym humanizmem socjalistycznym? Jest – on również – s p r z e c i w e m i potępieniem: sprzeciwem wobec wszelkich form dyskryminacji człowieka – rasowych, politycznych, religijnych czy innych. Sprzeciwem wobec wszelkiego wyzysku gospodarczego i niewoli politycznej. Sprzeciwem wobec wojny. Ten sprzeciw jest nie tylko dumną proklamacją zwycięstwa, nie tylko wezwaniem i przykładem skierowanym na zewnątrz, do wszystkich ludzi będących ofiarami Imperializmu, jego wyzysku, jego nędzy, jego niewoli, jego dyskryminacji i wojen; jest również – i przede wszystkim – skierowany d o w e w n ą t r z : do samego Związku Radzieckiego. Socjalistyczny humanizm jednostki oznacza dla Związku Radzieckiego uznanie okresu dyktatury proletariatu za przebyty, a równocześnie oznacza odrzucenie i potępienie jego „wypaczeń”, zniekształconych [...] form, jakie dyktatura proletariatu przybrała w okresie „kultu jednostki”. Humanizm socjalistyczny w swym zastosowaniu wewnętrznym odnosi się do historycznej rzeczywistości przewyciężenia dyktatury proletariatu i „wypaczonych” form, jakie przybrała ona w ZSRR. Dotyczy rzeczywistości „podwójnej”: nie tylko rzeczywistości nieaktualnej z przyczyny racjonalnej konieczności rozwoju sił wytwórczych i socjalistycznych stosunków produkcji (dyktatura proletariatu), ale również rzeczywistości, której nie powinno się być mieć do przewyciężenia, tej nowej formy „nierozumnej egzystencji r o z u m u ”, tego elementu historycznej „b e z r o z u m n o ś c i”, historycznej „nieludzkości” [...]

Ale to pragnienie prowadzi nas z mroku do światła, od nieludzkiego do ludzkiego. Komunizm, w który wstępuje Związek Radziecki, jest światem bez wyzysku gospodarczego, bez przemocy, bez dyskryminacji – światem otwierającym przed społeczeństwem radzieckim bezkresny obszar postępu, nauki, kultury, chleba i wolności, swobodnego rozwoju – światem, który może być wolny od cieni i dramatów. Skąd więc ten tak świadomy nacisk na człowieka? Dlaczego ludzie radzieccy odczuwają taką potrzebę idei człowieka, czyli idei samych siebie, która p o m a g a ł a b y i m p r z e ż y w a ć swą historię? Trudno tu nie powiązać ze sobą z jednej strony – konieczności przygotowania i zrealizowania istotnej przemiany historycznej (przejście do komunizmu, koniec dyktatury proletariatu, uwiad aparatu państwowego, wymagający stworzenia nowych politycznych, gospodarczych i kulturalnych form organizacji, odpowiadających owemu przejściu), a z drugiej – w a r u n k ó w h i s t o r y c z n y c h , w jakich to przejście ma się dokonać. Otóż jest rzeczą oczywistą, że w a r u n k i te również noszą na sobie swoje piętno przeszłości ZSRR i jego trudności – nie tylko piętno trudności zrodzonych z okresu „kultu jednostki”, ale również takich, których źródła tkwią jeszcze głębiej w przeszłości: trudności właściwych „b u d o w i e s o c j a l i z m u w j e d n y m k r a j u ”, i to w dodatku w kraju początkowo gospodarczo i kulturalnie „zacofanym”. Wśród owych „warunków” trzeba na pierwszym miejscu wymienić warunki „teoretyczne” odziedziczone po tej przeszłości.

Właśnie ta obecna nieodpowiedniość między zadaniami historycznymi a ich warunkami może wyjaśnić potrzebę odwołania się do tej ideologii. W istocie tematy humanizmu socjalistycznego sygnalizują

istnienie rzeczywistych problemów, nowych problemów historycznych, gospodarczych, politycznych i ideologicznych, które okres stalinowski okrył cieniem, ale które przecież wytworzył, wytwarzając socjalizm: problemów gospodarczych, politycznych, kulturalnych form organizacji, odpowiadających stopniowi rozwoju, jakie osiągnęły siły wytwórcze socjalizmu; problemów nowych form rozwoju indywidualnego w nowym okresie historii, w którym państwo nie sprawuje już, drogą przymusu, ani kierownictwa, ani kontroli nad losami każdego, w którym każdy człowiek dysponuje teraz obiektywnie wyborem, a więc stoi przed trudnym zadaniem stania się samemu tym, czym jest. Tematy humanizmu socjalistycznego (swobodny rozwój jednostki, poszanowanie praworządności socjalistycznej, godność osobista itd.) to sposób, w jaki ludzie radzieccy i inni socjaliści przeżywają swe stosunki do tych problemów, czyli do warunków, w jakich one powstają. Jest rzeczą uderzającą, że większość demokracji socjalistycznych i Związek Radziecki zgodnie z koniecznościami swego rozwoju wysuwają problemy polityki i moralności na plan pierwszy i że również partie zachodnie borykają się z tymi problemami. Otóż jest rzeczą równie uderzającą, że problemy te są niekiedy, lub wręcz często, rozpatrywane teoretycznie za pomocą pojęć wywodzących się z młodzieńczego okresu Marksa, z jego filozofii człowieka: pojęć alienacji, rozdarcia, fetyszyzmu, człowieka pełnego itd. A przecież, same w sobie, problemy te w gruncie rzeczy nie wiążą się bynajmniej z „filozofią człowieka”, lecz dotyczą opracowania nowych form organizacji życia gospodarczego, życia politycznego i życia ideologicznego (w tym nowych form rozwoju indywidualnego) krajów socjalistycznych w przeżywanej przez nie fazie obumierania dyktatury proletariatu lub jej przewycięzania. Cóż więc sprawia, że niektórzy ideolodzy stawiając te problemy wiążą je z pojęciami filozofii człowieka, zamiast stawiać je otwarcie, jasno i precyzyjnie w kategoriach ekonomicznych, politycznych, ideologicznych itd. teorii marksistowskiej? Dlaczego tylu filozofów marksistowskich zdaje się odczuwać potrzebę korzystania z ideologicznego, przedmarksistowskiego pojęcia alienacji, by – rzekomo – rozpatrywać i „rozwiązywać” te konkretne problemy historyczne?

Nie istniałaby pokusa takiego odwołania się do ideologii, gdyby nie wynikała ona z pewnej swoistej konieczności, której nie można jednak osłaniać innymi, właściwie uzasadnionymi formami konieczności. Nie ulega wątpliwości, że komuniści mają prawo przeciwstawiać gospodarczą, społeczną, polityczną i kulturalną rzeczywistość socjalizmu „niełudzkości” imperializmu w ogóle; że ten kontrast stanowi element konfrontacji i walki między socjalizmem a imperializmem. Ale niebezpieczne może być również stosowanie, bez wyboru i bez zastrzeżeń, tak jakby to było pojęcie teoretyczne, takiego ideologicznego pojęcia jak humanizm, obciążonego bez względu na wszystko skojarzeniami nieświadomości ideologicznej i zbyt łatwo przejmującego tematy z ducha drobnomieszczańskie (wiadomo, że Historia nie pogrzebała jeszcze drobnomieszczaństwa i jego ideologii, której Lenin przepowiadał piękną przyszłość).

Dotykamy tu racji głębszej i niewątpliwie trudnej do sformułowania. Rzecz w tym, że takie odwołanie się do ideologii może również, w pewnych granicach, być traktowane jako substytut odwołania się do tej teorii. Odnajdujemy tu aktualne warunki teoretyczne, które marksizm odziedziczył po swej przeszłości – nie tylko dziedzictwo dogmatyzmu okresu stalinowskiego, ale również przychodzące z bardzo daleka dziedzictwo nieszczęsnych oportunistycznych interpretacji II Międzynarodówki, które Lenin zwalczał przez całe życie, ale które również nie zostały na zawsze pogrzebane przez historię. Warunki te zakłóciły taki rozwój, jakiego potrzebowałaby teoria marksistowska, aby uzyskać pojęcia potrzebne do ujęcia nowych problemów, pojęcia, które pozwoliłyby jej teraz postawić te problemy w kategoriach naukowych, a nie ideologicznych; które pozwoliłyby jej nazywać rzeczy ich własnymi imionami, czyli odpowiednimi pojęciami marksistowskimi, zamiast – jak to się zbyt często zdarza – pojęciami bądź ideologicznymi (alienacja), bądź pozbawionymi określonego statusu.

Z załem musimy na przykład stwierdzić, że pojęcie, którym komuniści określają pewne istotne zjawiska historyczne w dziejach ZSRR i ruchu robotniczego – pojęcie „kultu jednostki” – byłoby, gdyby je potraktować jako pojęcie teoretyczne, pojęciem „nie do znalezienia”, nie do sklasyfikowania w teorii marksistowskiej; może ono, owszem, opisać i potępić pewien styl postępowania i z tego tytułu mieć pewien

podwójnie praktyczny walor, ale, o ile wiem, Marks nigdy nie uważał, by jakiś styl postępowania politycznego można było bezpośrednio potraktować jako kategorię historyczną, czyli pojęcie z teorii materializmu historycznego: ponieważ określa on wprawdzie pewne zjawisko, ale nie jest jego pojęciem. A przecież wszystko, co powiedziano o „kulcie jednostki”, dotyczy, bardzo konkretnie, dziedziny nadbudowy, a więc organizacji państwa i ideologii; dotyczy w dodatku, z grubsza biorąc, tej jedynej dziedziny, o której wiemy, że z punktu widzenia teorii marksistowskiej posiada pewną „względną autonomię” (co wyjaśnia po prostu, teoretycznie, dlaczego baza socjalistyczna mogła w zasadzie rozwijać się bez szkód w tym okresie błędów dotyczących nadbudowy). Dlaczego nie korzysta się z istniejących, znanych i uznanych pojęć marksistowskich, by ująć myślowo i usytuować to zjawisko, opisywane *de facto* jako styl zachowania się i odnoszone do „psychologii” jednego człowieka, czyli po prostu opisywane, a nie ujmowane myślowo? Czemu – jeśli „psychologia” jednego człowieka mogła spełnić tę rolę historyczną – nie postawić w kategoriach marksistowskich problemu historycznych warunków umożliwiających ten pozorny awans „psychologii” do godności i wymiaru faktu historycznego? Zasady marksizmu zawierają to, czego trzeba, by postawić ten problem w kategoriach teoretycznych, a więc oświetlić go i pomóc w jego rozwiązaniu.

Nie przypadkiem powołuję się na podwójny przykład pojęcia alienacji i pojęcia „kultu jednostki”. Bo przedmiotem pojęć humanizmu socjalistycznego (a zwłaszcza problemu prawa i jednostki) również są problemy dotyczące sfery nadbudowy: organizacja państwa, życia politycznego, moralności, ideologii itd. I trudno powstrzymać się od myśli, że odwołanie się do ideologii jest i w tym wypadku drogą najszybszą, substytutem niewystarczającej teorii. Niewystarczającej, lecz istniejącej w utajeniu i możliwej. Taka byłaby rola tego kuszącego odwołania się do ideologii: wypełnić tę lukę, to opóźnienie, ten dystans – nie uznając go otwarcie, biorąc – jak mówił Engels – jego potrzebę i pilną konieczność za argument teoretyczny i przyjmując potrzebę teorii za samą teorię. Humanizm filozoficzny, który może nam grozić i który zasłania się bezprecedensowymi dokonaniem samego socjalizmu, byłby tym uzupełnieniem, które miałyby dać pewnym ideologom marksistowskim – w braku teorii – poczucie teorii, której brak odczuwają: poczucie, które jednak nie może nam przynieść tego, co Marks nam dał najcenniejszego – możliwości naukowego poznania.

Oto dlaczego, jeśli humanizm socjalistyczny jest na porządku dziennym, to dobre racje tej ideologii nie mogą w żadnym wypadku służyć za rękojmię złym, nie wciągając nas w pomieszanie ideologii z teorią naukową.

Antyhumanizm filozoficzny Marksa pozwala zrozumieć niezbędność istniejących ideologii, łącznie z humanizmem. Ale zarazem – jako teoria krytyczna i rewolucyjna – pozwala nam zrozumieć taktykę, jaką należy wobec nich zastosować: bądź wspierać je, bądź przekształcać, bądź zwalczać. A marksieści wiedzą, że niemożliwa jest żadna taktyka nie oparta na strategii – i żadna strategia nie oparta na teorii.