

# Ewa Borowska

---

## Marksowska analiza formacji azjatyckiej i jej filozoficzne konsekwencje : Marks jako filozof transcendentalny

---

Nowa Krytyka 6, 51-65

---

1995

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**NOWA KRYTYKA 6 Rok 1995**

ISBN 0867-647X

**Ewa Borowska**

## **Marksowska analiza formacji azjatyckiej i jej filozoficzne konsekwencje Marks jako filozof transcendentalny**

Studia Marksa dotyczące formacji azjatyckiej stanowią przedmiot mojej obszernej monografii (a zarazem dysertacji doktorskiej) pt. "Marksowska analiza formacji azjatyckiej: Indie, Chiny, Rosja". W niniejszym artykule chciałabym zaprezentować główne tezy tej pracy.

Praca składa się z części zasadniczej oraz aneksu. Na wstępie analizuję marksowskie ujęcie formacji azjatyckiej w "Zarysie krytyki ekonomii politycznej" ("Grundrisse") i w "Kapitał". Kolejne rozdziały są dosyć szczegółowymi omówieniami wypowiedzi Marksa (oraz korespondujących z nimi wypowiedzi Engelsa) zawartych w listach, artykułach prasowych, broszurach, odezwach i przedmowach, które odnoszą się odpowiednio do Indii, Chin i Rosji. Najczęściej są to bieżące komentarze sytuacji międzynarodowej, zawierające niejednokrotnie ciekawe opinie i prognozy polityczne oraz krótkie analizy ekonomiczne wymuszone niejako presją faktów z dziedziny polityki. Mamy tu bardzo ciekawą analizę trendów polityki rosyjskiej w Europie, roli Polski i Niemiec w związku z ekspansją pansławizmu, sytuacji państw bałkańskich (Serbii, Hercegowiny itp.) po rozpadzie imperiów otomańskiego

i habsburskiego, słowem – problematykę dosyć w czasach współczesnych aktualną. Autor dość wyczerpująco opisuje także procesy modernizacyjne zachodzące w Indiach, przebieg wymiany handlowej Chin z Anglią i Rosją oraz zmiany polityczne i ekonomiczne, jakie zaszły w Rosji po wojnie krymskiej.

Kończąc część zasadniczą podejmuję próbę rekonstrukcji filozoficznych podstaw marksowskiej teorii formacji. Marks tych podstaw nie określił w sposób jasny, słabością jego ujęcia jest oczywiście brak głębszej analizy metodologicznej. W filozoficznej rekapitulacji porównuję krytyczną metodę autora "Kapitału" do krytycznej metody Kanta z "Krytyki czystego rozumu", a następnie badam wzajemne relacje formy i treści w obu "Krytykach". Formułuję tam również wzbudzającą wiele kontrowersji tezę o transcendentalizmie Marksa. Końcowe rozważania tego rozdziału dotyczą ontologii wspólnoty. Zmierzają one do wykazania związku kategorii intelektu i form naoczności wymienionych w "Krytyce czystego rozumu" Kanta z podstawowymi wariantami stosunku jednostki do wspólnoty.

W aneksie zostały omówione słabo znane w Polsce obszerne ekscerpty Marksa (łącznie około 800 stron druku) dotyczące stosunków własności ziemskiej w Indiach i w Rosji. Stanowią one bardzo interesujące uzupełnienie szerzej dostępnych studiów ekonomicznych autora "Kapitału". O ile w głównej części pracy podstawowym źródłem były dla mnie "Dzieła zebrane" Marksa i Engelsa, to w aneksie opieram się na niemiecko-amerykańskich i holenderskich edycjach ekscerptów indyjskich Marksa oraz – w przypadku ekscerptów rosyjskich – na "Archiwum Marksa i Engelsa" wydawanym w Moskwie. Aneks zawiera także mój samodzielny szkic (z braku odpowiednich wypisów marksowskich) stosunków własności ziemskiej, a nawet ogólniej – systemu ekonomicznego Chin cesarskich. Korzystam tu z prac sinologów polskich, rosyjskich, niemieckich, amerykańskich i japońskich.

Zanim przejdę do streszczenia problemów poruszonych w monografii chciałabym wyjaśnić przyczyny podjęcia przeze mnie takiego tematu. W centrum zainteresowań filozofa społecznego muszą znaleźć się przemiany określane mianem "Nowej Wiosny Ludów"

(chodzi oczywiście o rozpad bloku komunistycznego). Wiele osób zadaje sobie pytanie: co będzie dalej? Pojawia się zapotrzebowanie na ogólną teorię dynamiki społecznej tego regionu (włączając do niego także wciąż jeszcze komunistyczne Chiny). W poszukiwaniu takiej teorii odwołałam się do Marksa, uznając go za klasyka z uwagi na jego całościowe, wyczerpujące i głębokie studium kapitału. Interesowało mnie wszystko, co Marks kiedykolwiek napisał na temat Rosji i Chin. Okazało się, że do rozważań tych trzeba również włączyć szeroko obecną w jego pismach problematykę indyjską. Otrzymamy wówczas zwarty blok tematyczny formacji azjatyckiej w jej trzech głównych odmianach. O ile przedmiotem dzieła kanonicznego Marksa był kapitał, to tutaj do rangi głównego bohatera urasta wspólnota jako przeciwieństwo kapitału. Moja praca jest w gruncie rzeczy pracą o wspólnocie rozumianej nie jako konkretny fenomen ekonomiczny (wspólnoty wiejskie istniejące w Indiach i w Rosji), ale raczej o wspólnocie jako konstytutywnej zasadzie świadomości zbiorowej tytułowych trzech społeczeństw, której tylko jedną z form eksterioryzacji jest organizacja społeczno-ekonomiczna. Należy jednak zaznaczyć, że z punktu widzenia ideału wspólnoty, za który można uważać na przykład kantowskie państwo celów, jest to wspólnota niedoskonała.

Pojęcie wspólnoty posiada wszelkie dane ku temu, by stać się przedmiotem dociekań filozoficznych. Można powołać się tu na opinię Hegla, zdaniem którego filozofia pojawia się wówczas, gdy duch wspólnoty ulatuje ze społeczeństwa. Moje końcowe rozważania są próbą czysto filozoficznego ujęcia zagadnienia wspólnoty, jednakże ujęcie to stanowi rezultat przemyślenia i opracowania bardzo szerokiego materiału empirycznego dostarczonego przez Marksa (zawierającego niekiedy jego interpretację).

Uważna analiza pism Marksa na temat krajów Wschodu pozwala rozwiązać wiele stereotypów. Po pierwsze, nieprawdą jest, że formacją azjatycką interesował się on tylko powierzchownie, kierując całą swoją uwagę na rozwinięte państwa Europy. Jeśli omówione przeze mnie pisma stanowią tylko margines jego pracy badawczej, to margines ten jest bardzo szeroki. Marks bardzo

wcześniej – na początku lat pięćdziesiątych XIX w. – zaczął zdawać sobie sprawę z możliwości wybuchu rewolucji w Azji lub Rosji, głównej przyczyny owej rewolucji upatrując w inwazji obcych elementów kapitalistycznych lub niepowodzeniu działań rządów zmierzających do modernizacji gospodarek tradycyjnych. Możliwość tę unaocznili mu w wymienionej kolejności: powstanie tajpingów w Chinach, rebelia sipajów w Indiach oraz wrzenie rewolucyjne w Rosji po wojnie krymskiej. Począwszy od końca lat pięćdziesiątych autor "Kapitału" był już przekonany, że rewolucja (tzn. wielka rebelia chłopska) wybuchnie prawdopodobnie w Rosji. Jego stosunek do tego faktu był raczej ambiwalentny: z jednej strony oczekiwał, że rewolucja w Rosji stanie się zapalnikiem rewolucji europejskiej, z drugiej strony brał pod uwagę ewentualność odosobnionego przewrotu w rosyjskim obszarze zacofania, co zaowocowałoby powstaniem socjalizmu lub komunizmu o "azjatyckim kolorycie". Tego ostatniego obawiał się zdecydowanie, nie takie były bowiem jego wyobrażenia odnośnie ustroju przyszłości.

Interesujące są również rozważania Marksa na temat przebiegu procesów modernizacyjnych w Indiach i w Rosji. W Indiach modernizacja gospodarki została narzucona odgórnie przez brytyjskie władze kolonialne, w Rosji – przez rząd carski. Marks odnotowuje rosnące zadłużenie tych dwóch państw i potęgującą się pauperyzację wsi, wywołane faktem, iż stara forma ekonomiczna (wspólnota wiejska) ulega szybkiej zagładzie, zaś nowa (priorytetowe inwestycje przemysłowe w Indiach i w Rosji, giełda, banki, towarzystwa akcyjne w Rosji) nie wychodzi poza stadium embrionalnego, cieplarnianego rozwoju.

W każdym z trzech przypadków można prześledzić zmianę stanowiska naszego autora. Jeśli chodzi o Indie, to Marks początkowo wierzy w misję cywilizacyjną Anglików, dopiero po buncie sipajów w 1857 r. nabiera stopniowo przekonania o niepowodzeniu reform brytyjskich. Moim zdaniem było to główną przyczyną wprowadzenia przez niego w "Zarysie krytyki ekonomii politycznej" (lata 1857–1859) pojęcia formacji azjatyckiej – do tej pory wyróżniał tylko dwa zasadnicze typy własności: antyczny i feudalny.

W przypadku Chin Marks odnosi się zrazu niechętnie do "Niebiańskiego Cesarstwa", uznając je za "ostoję wiecznej reakcji". Jednakże później, przy okazji relacjonowania pertraktacji urzędników chińskich z oficerami brytyjskimi podczas wojen opiumowych, stara się ostro skontrastować zasadę autorytetu moralnego, stanowiącą spoiwo cesarstwa – której przedstawicielami i nośnikami byli chińscy biurokraci – z zasadą zysku reprezentowaną przez wysłanników rządu brytyjskiego.

Casus Rosji jest chyba najciekawszy i najbardziej znamieny. Do 1870 r. Marks ogarnięty jest rusofobią, która przechodzi niekiedy w obsesję, nienawidzi Rosji za to, iż jest ona filarem reakcyjnego porządku w Europie po Wiośnie Ludów, obarcza ją winą za hamowanie rewolucji światowej i krytykuje "mongolskie" cechy jej ustroju. Zmiana następuje wówczas, gdy zawiera bliższą znajomość z rosyjskimi narodnikami (zarówno z nurtu rewolucyjnego, jak i naukowego) oraz gdy zapoznaje się z rosyjską literaturą ekonomiczną w oryginale – chęć przeczytania książki narodnika Wasyla Berwiego-Flerowskiego skłoniła go do nauki języka rosyjskiego. Nabiera dzięki temu coraz silniejszego przekonania, że w Rosji dojrzewają przesłanki wielkiego przewrotu społecznego. Jednocześnie zdradza pozytywne zainteresowanie narodnickimi projektami budowy socjalizmu opartego na wspólnotcie wiejskiej.

W ekscerptach, w większym stopniu niż w artykułach prasowych, podjęta została kwestia obecności prywatnej własności ziemi i feudalizmu w systemach ekonomicznych formacji azjatyckiej. Wbrew powszechnym poglądom, jakoby Marks bez głębszego zrozumienia powtarzał utarte opinie na temat braku prywatnej własności ziemi na Wschodzie, kwestia prywatnej własności ziemi została tam bardzo szeroko przedyskutowana. Ogólny wniosek, jaki nasuwa się po lekturze marksowskich wypisów, jest następujący: własność ziemi na Wschodzie związana jest z jej zagospodarowaniem, właścicielem ziemi jest ten, kto ją uprawia i płaci podatki do skarbu państwa. Państwo jest tylko nominalnym właścicielem ziemi, faktycznie znajduje się ona w posiadaniu wspólnot wiejskich. Jedynie w Chinach, gdzie wspólnota państwowa wchłonęła wspólnoty gminne, można mówić o pewnej

formie dzierżawy ziemi państwowej. Transakcja kupna-sprzedaży ziemi odnosi się nie do ziemi jako przedmiotu materialnego, ale do prawa użytkowania ziemi, jest transferem tego prawa, a zarazem transferem powinności podatkowych względem państwa.

W jednym z ekscerptów została szerzej omówiona różnica między porządkiem prawnym panującym w krajach formacji azjatyckiej a porządkiem panującym na Zachodzie Europy. Na Wschodzie w odniesieniu do spraw cywilnych i większości spraw karnych obowiązywało odwieczne prawo zwyczajowe egzekwowane przez samorządne komuny wiejskie, suweren nie posiadał uprawnień do jego stanowienia, w odczuciu społecznych uchodziło ono za bezpośredni nakaz Bóstwa. W przeciwieństwie do tego np. w imperium rzymskim cesarz nadzorował powstanie kodeksu prawa cywilnego.

Próbując odpowiedzieć na pytanie, czy w Indiach schyłku epoki mongolskiej istniał feudalizm, Marks wymienia następujące cechy konstytutywne feudalizmu zachodnioeuropejskiego: prawo pańszczyźniane (praca przymusowa) oraz stosunki lenne wraz z towarzyszącymi im instytucjami prawnymi, jak np. system beneficjalny, komendacja i sądownictwo patrymonialne. Duże znaczenie, być może znaczenie centralne, ma też według niego tzw. *Boden-Poesie*, poetyzowanie, a raczej fetyszyzacja prywatnej własności ziemskiej. Wiąże się ona, jego zdaniem, z pierwotnym urzeczowieniem stosunków międzyludzkich w feudalnym świecie romańsko-germańskim, gdzie wszystkie społeczne i odpowiadające im prawne relacje były zapośredniczone przez przedmiot własności, jakim była ziemia. Na Wschodzie nie można stwierdzić, by te wszystkie trzy czynniki występowały jednocześnie, w szczególności nigdy nie można udowodnić istnienia *Boden-Poesie*, zaś odwrotnie – zamiast poetyzowania prywatnej własności ziemskiej często ma miejsce poetyzowanie wspólnoty.

Rosyjscy autorzy ekscerptowanych przez Marksa książek zwracają uwagę na brak podziału na stany w rosyjskim społeczeństwie, jest to bez wątpienia cecha formacji azjatyckiej. Historyk Konstanty Kawielin pisze: "Byli u nas bojarzy i nie było bojarstwa, byli duchowni, kupcy, mieszczenie, rzemieślnicy, chłopci, ale nie było

duchowieństwa, kupiectwa, mieszczaństwa itd. w sensie prawdziwych stanów, nigdy nie przybrały one postaci organizmu społecznego, społecznej formacji z politycznymi prawami lub społecznym, powiazanym życiem". Szczególnie odnosi się to do szlachty. Rząd carski włożył wiele wysiłku, by stworzyć zwarty stan szlachecki przypominający szlacheckie korporacje z Europy Zachodniej, ale nie przyniosło to efektów. Zdaniem rosyjskiego słowianofila Jerzego Samarina, rosyjski szlachcic to zamaskowany biurokrata, "biurokrata w płaszczu". Charakterystyczny dla państw Wschodu brak przywiązania warstw wyższych do ziemi można łatwo zaobserwować na gruncie rosyjskim. W Indiach, Chinach i Rosji przeważała tendencja to tego, by wielkie majątki dzielić na małe parcele i oddawać w krótkoterminową dzierżawę (przy czym ich właściciele często mieszkali w miastach), gospodarka folwarczna rozwinęła się tam w niewielkim stopniu.

Na marginesie notatek Marksa wysunęłam tezę, że elementy narodnickie w filozofii społecznej rewolucyjnych demokratów były charakterystyczne nie tylko dla Rosji, ale również dla Indii i Chin. Można je odnaleźć w pismach Gandhiego i Nehru, w pewnym stopniu są one również obecne w myśli Sun Jat-sena. Chodzi mi tutaj o koncepcję tzw. trzeciej drogi, w szczególności o dwie główne tezy: 1) socjalizm można zbudować w oparciu o istniejące realnie wspólnoty wiejskie, 2) przejście od gospodarki tradycyjnej do tej formy socjalizmu może dokonać się przy pominięciu etapu kapitalistycznego. Jeśli faszyzm stanowił formację ideologiczną charakterystyczną dla społeczeństw o pewnych podobieństwach strukturalnych, to tendencje narodnickie można powiązać z systemem ekonomicznym formacji azjatyckiej. Przy czym prądy narodnickie i nacjonalistyczne miały w wymienionych krajach tendencję do wzajemnego przenikania się.

Przystąpmy obecnie do omówienia filozoficznych konsekwencji teorii formacji. Konsekwencje te są moim zdaniem bardzo interesujące. Po pierwsze, w "Zarysie krytyki ekonomii politycznej" oraz w niektórych listach Marks odrzuca heglowski schemat linearnego następstwa poszczególnych form społecznych: azjatyckiej, antycznej, zachodnioeuropejskiej. Raczej skłania się do



poglądu, że stanowią one jakby wykwitły życia, różne społeczne "gatunki", które trwają niezmiennie, gdy zostaną raz ukształtowane, chyba że przyczyny zewnętrzne lub sprzeczności wewnętrzne doprowadzą je do upadku. Jest więc zwolennikiem opcji multilinearnej. Wiąże się z tym, charakterystyczna również dla Kanta, zasada prymatu formy względem treści, podczas gdy np. Fichte lub Hegel stali na stanowisku przeciwnym.

Po drugie, postaramy się określić status ontologiczny kapitału i innych formacji społecznych, spytajmy o to, czym one są. W odniesieniu do kapitału Marks używa określeń: więź urzeczowiona, stosunek produkcji, stosunek międzyludzki. Można więc stwierdzić, że kapitał stanowi formę więzi społecznej. W akcie wzajemnego intencjonalnego odniesienia się jednostek do siebie w ramach społeczeństwa konstytuuje się podmiot transcendentálny w jego wymiarze intersubiektywnym.

Jednocześnie jednak pojęcie tego, co transcendentálne, należy nieco rozszerzyć. Odnosić się ono powinno nie tylko do intersubiektywnego obszaru poznania, ale także do intersubiektywnego obszaru działania, do społecznej woli. Podobnie jak poznanie, również wola społeczna ma swoje socjalne *a priori* (jest to termin neokantysty (austromarksisty) Maxa Adlera, ale używam go w nieco innym znaczeniu). Socjalne *a priori* określa ogólne ramy działalności produkcyjnej, tzn. dominujący w odczuciu społecznym stosunek własności. Sprowadza się ono do pewnego typu wyboru, pewnego projektu aksjologicznego (wola jest władzą dokonywania wyboru). O jaki typ projektu aksjologicznego tutaj chodzi? To, co Marks w "Zarysie krytyki ekonomii politycznej" określa mianem formacji społeczno-ekonomicznych, stanowi w istocie trzy typy stosunku jednostki do wspólnoty, a raczej stosunku jednostek do siebie w ramach społeczeństwa.

Formacje społeczno-ekonomiczne są zatem, jak wynika z powyższych wywodów, różnymi typami jaźni transcendentálnej w jej wymiarze intersubiektywnym, które różnicują się z uwagi na charakter "wybranej" więzi międzyjednostkowej. Wspólnotę idealną, ideał wspólnoty stanowi kantowskie państwo celów. W państwie celów każdej jednostce przyznano maksimum indywidualności,

przy zachowaniu pełni więzi wspólnotowej. Żadna z wymienionych przez Marksa form ekonomicznych nie spełnia tego postulatu. W szczególności forma azjatycka eksponuje całość kosztem jednostki, zachodnioeuropejska – jednostkę kosztem całości. Aby zbliżyć się do stanu idealnego, pożądana byłaby konwergencja tych dwóch społecznych projektów.

Każdej z form społecznych odpowiada właściwy jej sposób poznania. W Europie Zachodniej dominuje poznanie pojęciowe – nauka, zaznacza się przewaga myślenia dyskursywnego. Na Wschodzie mamy jakby do czynienia z poznaniem poprzez sztukę, nad myśleniem dyskursywnym przeważa intuicja, ogląd idei w akcji artystycznej kreacji. Jeśli tę ostatnią można nazwać pracą w najwyższym stopniu konkretną, wytwarzającą wartości użytkowe, to z poznaniem naukowym wiąże się praca abstrakcyjna, która znajduje swoje najdoskonalsze rozwinięcie we współczesnej technologii produkującej dobra dla potrzeb rynku.

Przedstawiona tu rekonstrukcja filozoficznych podstaw teorii formacji może wywołać pewien sprzeciw. Szczególnie zaskakujące i trudne do przyjęcia jest stwierdzenie, że Marks był transcendentalistą, tzn. moja teza, iż budując swoją koncepcję kapitału i innych formacji społeczno-ekonomicznych w istocie stał on na stanowisku transcendentálnym. Wskażmy raczej uzasadniające fakt, że formacje umieszczamy w sferze transcendentálnej. Nasuwają się tu następujące refleksje:

1. Jak czytamy w "Zarysie krytyki ekonomii politycznej", formacja społeczna określa ramę, w jakiej dokonywać się może wszelka społeczna aktywność, w szczególności aktywność produkcyjna: "Podstawa rozwoju ma już z góry zakreślone granice, a wraz z ich obaleniem przedstawia sobą upadek i zagładę". Na temat "podstawy rozwoju" Marks pisze: "We wszystkich tych formach podstawą rozwoju jest reprodukcja danych już (bardziej lub mniej samorodnych) stosunków między jednostką a wspólnotą oraz określony, a dla jednostki przesądzony obiektywny byt". Pojęcie granicy w pierwszym cytacie nasuwa na myśl graniczny charakter transcendentálnych kategorii i form naoczności u Kanta. Uwaga: formacja nie może być np. "rezultatem gry dominujących interesów",

ponieważ ona właśnie, jako ogólna rama odniesień społecznych, określa, które interesy są dominujące.

2. Pytanie o formację społeczną jest pytaniem o **sposób produkcji**. "Krytyka ekonomii politycznej" sprowadza się właśnie do przedstawienia i krytyki pewnego sposobu produkcji. Charakteryzując podejście transcendentalne Kant mówił o konieczności zbadania **sposobu poznania**. Stąd mój postulat, aby pojęcie tego, co transcendentalne, rozszerzyć również na najbardziej ogólną formę działalności produkcyjnej – socjalne *a priori* (owa forma ma się tak do panującego systemu ekonomicznego, jak kategorie intelektu z "Krytyki czystego rozumu" Kanta do przyrodoznawstwa).

3. W "Kapitale" Marks stwierdza: "Kapitał jest stosunkiem międzyludzkim, który przybrał złudną postać stosunku między rzeczami". Stosunek to akt intencjonalnego odniesienia się, określenie "stosunek międzyludzki" jest równoznaczne z określeniem "intersubiektywność wzajemnych odniesień intencjonalnych". Owa "intersubiektywność wzajemnych odniesień intencjonalnych" przybiera "złudną postać stosunków między rzeczami", a więc materializuje się. Tak więc kapitał w swym materialnym wymiarze jest przedmiotem, który powstaje w wyniku ruchu intencji, typowym **przedmiotem intencjonalnym**. (Stosunek społeczny stroi się w fetyszystyczne szaty, organizuje materię zgodnie z własnymi potrzebami.) Argumentacja ta może być powtórzona w odniesieniu do stosunku wspólnotowego i związanych z nim instytucji.

4. Stosunek społeczny jest pewnym aktem intencjonalnym (mianowicie aktem wzajemnego ustosunkowania się jednostek do siebie w ramach społeczeństwa) i rezultatem tego aktu. Materialna strona stosunku społecznego wzmaga intensywność danego typu więzi społecznej i odwrotnie – stosunek społeczny eksterioryzuje się wówczas tym intensywniej w postaci materialnej. Stanowi on więc swojego rodzaju jedność tego, co idealne, i tego, co materialne.

Punkty 1 i 2 nawiązują do pojęcia transcendentalizmu u Kanta, punkt 3 do transcendentalizmu Husserla, punkt 4 do transcendentalizmu Fichtego. Wydaje mi się, że argumenty te w wystarczający sposób uzasadniają, iż "toposem" stosunku społecznego jest sfera transcendentalna. Podmiot transcendentalny to nie tylko "Ja", to

raczej "My", wspólnota. Pojęcie jaźni transcendentальной odnosi się, moim zdaniem, bardziej do świadomości wspólnoty niż do świadomości jednostkowej. Pojęcie jednostkowości jest wtórne w stosunku do pojęcia wspólnoty. Jeśli Husserl wychodzi od Ja, to ma poważne problemy z przejściem do Ty, do My. Odwrotnie – wychodząc od wspólnoty łatwiej skonstruować pojęcie Ja jednostkowego.

Metoda Marksa wykazuje najwięcej podobieństw do metody transcendentальной Kanta. Zwracałam już uwagę na prymat formy względem treści w systemach obu myślicieli. Rozróżnienie rzeczy samej w sobie i zjawiska wykazuje wiele podobieństw do rozróżnienia pracy konkretnej i abstrakcyjnej, wartości użytkowej i wartości wymiennej. Dezinterpretujący sens "przewrotu kopernikańskiego" odpowiada dezinterpretującej formule o "stawianiu Hegła z głowy na nogi". Odniesienie kantowskiej nauki o kategoriach do faktycznie istniejącego przyrodoznawstwa budzi równie wiele kontrowersji jak stosunek "Kapitału" do nauk ekonomicznych. Marks wielokrotnie podkreśla, że analizy "Kapitału" odnoszą się głównie do Europy Zachodniej (wraz z Ameryką Północną) i poza tym obszarem mogą nie mieć zastosowania. Podobnie Kant stara się dokładnie wyznaczyć pole działania czystego rozumu i uniemożliwić mu wejście na dziedzinę rzeczy samych w sobie, gdzie jego prawa już nie obowiązują.

W związku z tym może pojawić się pytanie: czym jest materializm historyczny? Sądzę, że należy zgodzić się z następującą wypowiedzią Leszka Kołakowskiego: "Jeśli materializm historyczny zakłada, że wszystkie szczegóły nadbudowy mogą być wyjaśnione przez zapotrzebowanie ze strony bazy, jest on gołosłownym i nie nadającym się do przyjęcia absurdem. Jeśli z kolei rezygnuje, w duchu uwag Engelsa, z owej jednoznacznej determinacji – jest prawdą zdrowego rozsądku". Można to uogólnić na inne tezy materializmu historycznego. Stanowią one zatem w najlepszym razie pożyteczne reguły heurystyczne, które nadają się do wykorzystania w badaniach historycznych, politologicznych i ekonomicznych. Niektóre z nich, jak wspomina zasada determinacji nadbudowy przez bazę, zasada prymatu sił wytwórczych wobec stosunków produkcji, przechodzenia ilości w jakość, są zwulgaryzowanymi bądź

odwróconymi twierdzeniami heglizmu. Odnosząc się sceptycznie do praw materializmu historycznego nie należy wszakże odrzucać całego dorobku Marksa, w szczególności jego świetnych analiz zjawisk alienacyjnych. Nieco mniej konwencjonalne spojrzenie na "Krytykę ekonomii politycznej" w jej różnorodnych, opublikowanych i nieopublikowanych przez autora wersjach, pozwala uznać zaprezentowane tam podejście Marksa za jedną z egzemplifikacji metody transcendentalnej. Marks oczywiście nie zdawał sobie sprawy, że stoi na stanowisku transcendentalnym, mówił tylko, że metodę Hegla stosuje w sposób krytyczny. Stąd też w pracy starałam się zbadać, co znaczy tutaj słowo "krytyczny" i dopatrywałam się wielu analogii z krytycznym ujęciem Kanta. Moje konkluzje są więc w dużym stopniu samodzielną rekonstrukcją filozoficznych podstaw teorii formacji, mam jednak nadzieję, że ta rekonstrukcja zgodna jest z "duchem" myśli Marksa.

Parę uwag na temat "żelaznych praw historii" i zasady określania świadomości przez byt społeczny. Stosunek społeczny eksterioryzuje się i przybiera kształt materialny. Ten materialny "byt" określa oczywiście świadomość, zwrotnie wpływa na świadomość jednostek podporządkowując je dominującej społecznej relacji, a także wytwarza swoje formy prawne, polityczne, obyczajowe, kulturowe itp. Każda formacja ma swoje "żelazne prawa historii", w Chinach np. takim prawem była zasada, że dynastie zmieniały się z grubsza co 300 lat, a po 150–200 latach panowania dynastii następował kryzys ekonomiczny, który domagał się reform. Jednakże, nawet gdy chce się całkowicie zniszczyć materialny kształt panującego stosunku społecznego, "tkanka społeczna" nadal stawia opór, choć źródła tego oporu są już niewidoczne. W Indiach władze kolonialne próbowały poprzez reformy zamindari (1765 r.) i rajotwari (1825 r.) doprowadzić wspólnotę wiejską do upadku, lecz nie przyniosło to większych efektów, jeszcze w 1947 r. rząd Nehru wysunął program odnowy istniejących wspólnot wiejskich. Podobnie w Rosji rząd carski od połowy XIX w. lansował intensywnie program kapitalistycznej transformacji gospodarki, Engels mówił w związku z tym o swoistej "hodowli milionerów". Owa polityka była niewątpliwie jedną z głównych przyczyn rewolucji.

Oczywiście świadomość społeczną można zmienić, ale zmiany następują tu powoli.

Stosunek jednostki do dominującej społecznej relacji jest podobny do wzajemnych odniesień Ja empirycznego i Ja transcendentalnego. Ja empiryczne jest jakby "podłączone" do Ja transcendentalnego, choć z drugiej strony konstytuuje Ja transcendentalne, współtworzy je. W przypadku jednostki i formacji społecznej związek ten jest słabszy, Ja empiryczne posiada większą samodzielność niż w przypadku relacji poznawczej, może np. subiektywnie wyżej cenić zasadę wolnej jednostki niż jest to przyjęte w danym społeczeństwie, jednakże jego opór na dłuższą metę nie ma szansy utrzymania się.

Dotąd analizowany był problem istoty formacji społeczno-ekonomicznej. Przejdźmy do pytania o jej genezę. Jeśli formacje społeczne są typami więzi społecznej, typami stosunków międzyludzkich, to oczywiście bytują w sferze idealnej, duchowej. Jednakże takie a nie inne ukształtowanie stosunków międzyludzkich może mieć przyczyny materialne. Za ową przyczynę mogliśmy uważać np. środowisko geograficzne – konieczność istnienia centralnego systemu nawadniania gruntów, typ gleby itp. Łatwo wszakże stwierdzić, że podobne formy społeczne występują w skrajnie różnych geograficznych środowiskach (np. formacja azjatycka w Peru i w Chinach) i odwrotnie – w podobnych środowiskach panują często odmienne stosunki społeczne (np. Polska i Niemcy, Jugosławia i Riwiera Francuska). Właściwie tylko takie przyczyny zewnętrzne wchodzi tutaj w grę, ponieważ najbardziej ogólnych i granicznych form społecznych nie można wyprowadzać z "gry interesów", "odziedziczonego poziomu kultury materialnej i intelektualnej" (Marcuse), "związku przemysłu i rolnictwa w drobnym gospodarstwie chłopskim" (Marks), "wzajemnego stosunku chłopca i właściciela ziemskiego" (B. Moore). Wszystkie tego typu przyczyny są raczej skutkami.

Marks nie jest tutaj konsekwentny. Skłania się raczej do wyjaśnień materialistycznych (w odniesieniu do państw formacji azjatyckiej wskazuje na centralny system nawadniania gruntów, połączenie przemysłu i rolnictwa w drobnym gospodarstwie

chłopskim, wpływ gleby), chociaż w "Zarysie" pisze, że formacje powstają mniej lub bardziej samorodnie, czyli w sposób nie uwarunkowany. Za konstytutywną zasadę feudalizmu zachodnio-europejskiego uważa *Boden-Poesie (Grundeigentumpoesie)*, w którym to określeniu ukryty jest odcień intencjonalności.

Jeśli odrzucimy przyczyny materialne, pozostaje odwołać się do sfery idealnej. Najbardziej naturalnym rozwiązaniem wydaje się być tutaj koncepcja projektu aksjologicznego rozumianego jako wybór relacji jednostki do wspólnoty, tym bardziej że koncepcja ta ma pewne uzasadnienie w analizach Marksa z "Zarysu" i w niektórych wypowiedziach z "Kapitału". Projekt aksjologiczny określający charakter formacji jest, moim zdaniem, całkowicie nie uwarunkowany. Odwołajmy się do opinii Gandhiego i Maxa Schelera. Zgodnie ze słowami Gandhiego, Hindusi nie dlatego nie wytworzyli cywilizacji technicznej, że nie mogli tego uczynić, ale dlatego, że tego uczynić nie chcieli. Według niego tendencją indyjskiej cywilizacji jest wznieść jednostkę ludzką na wyższy poziom moralny, zaś tendencją zachodniej jest propagować niemoralność. W podobnym duchu wypowiada się Max Scheler: starożytni Grecy nie chcieli stworzyć cywilizacji technicznej, ponieważ nie była ona zgodna z duchem reguł preferencji składających się na ich moralność. Bardzo celne jest tu określenie: "duch reguł preferencji składających się na daną moralność". Od charakteru tych preferencji zależy ogólnie przyjęty w danym społeczeństwie sposób poznania i odczuwania świata, a także działania w nim. To, w jaki sposób podmiot zbiorowy konstruuje pojęcie bytu, jak byt "bytuje" w danej formie społecznej, zależy od pierwotnego wyboru wartości. Zatem nie jest tak, by fakty były niezależne od wartości (jak chcieli neokantyści) lub by ruch faktów czynił pewną wartość możliwą (Hegel). To raczej wartość jest czymś pierwotnym, czymś, co fakty kreuje i jednoznacznie determinuje. Zaprezentowane podejście stanowi przykład rygorystycznego zastosowania kantowskiej tezy o prymacie rozumu praktycznego.

Wychodząc z pozycji idealistycznych można pójść nieco dalej i odwołać się do irracjonalnej, szeroko obecnej w myśli romantycznej koncepcji "duchów narodowych", swoistej "przyrody ducha".

---

Jednakże, gdy ją skonfrontować z rzeczywistością, dochodzimy do wniosku, że ma ona pewne podstawy empiryczne. Na kuli ziemskiej można wyodrębnić kilka kompleksów narodowych, w obrębie których panują z grubsza te same prawa dynamiki społecznej. Pożądany kierunek rozwoju ludzkości polegałby nie na zniwelowaniu różnic między tymi kompleksami i narodami, ale – przyjmując osiągnięcia nowoczesnej cywilizacji, dyrektywę poszanowania praw człowieka, nieobniżania określonego poziomu życia materialnego – na wytworzeniu organicznej całości, w której każdy naród czy kompleks narodów miałby swoje miejsce i mógłby swobodnie rozwijać swoją kulturową osobowość. Oczywiście istnieje druga możliwość: różnice zostaną zniwelowane i wszystkie "duchy narodowe" roztopią się w monotonnej jedni płytkiej cywilizacji konsumpcyjnej, w "absolucie, w którym wszystkie krowy są czarne".