

WŁODZIMIERZ LORENC

WSPÓŁCZESNE MODELE FILOZOFICZNEJ SAMOWIEDZY MARKSIZMU

K. Marks i F. Engels świadomi byli potrzeby filozoficznego dopełnienia swego dzieła. Świadczą o tym Marksowskie plany napisania pracy o dialektyce, jak również sądy późnego Engelsa, który uświadomił sobie (albo też przekonało go o tym oddziaływanie doktryny) potrzebę wyjaśnienia stosunku marksizmu do poprzedzającej go filozofii. Napisa-
sana przez niego krótka rozprawa *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej* miała w jakimś stopniu wypełniać tę lukę i czytana była przez następne pokolenia jako wyraz pełnej samoświadomości filozoficznej marksizmu.

Nie wszystkie problemy dają się jednak wyjaśnić na jej gruncie. Dlatego też trafne wydają się wnioski wielu badaczy, wskazujące na fakt, iż marksizm jest w pewnym sensie niedokończony, tzn. nie odpowiada na pytanie, czym właściwie jest ¹, ani nie wykląda nigdzie swej wewnętrznej budowy i struktury. Spuścizna Marksa i Engelsa okazuje się czymś nie do końca gotowym².

Te ogólne obserwacje odnoszące się do marksizmu mają szczególne zastosowanie w stosunku do filozofii marksistowskiej. Ponieważ twórcy marksizmu nie pozostawili nam spójnego i całościowego wykładu swych filozoficznych poglądów, zatem skazani jesteśmy na interpretację ich filozofii opartą na rzeczywistej praktyce badawczej oraz na komentowanie nielicznych w tym względzie wypowiedzi programowych zawartych we wczesnej twórczości Marksa. W znacznym stopniu chodzi tutaj jednocześnie nie o sam wysiłek interpretacyjny, a o stworzenie tej filozofii; interpretowanie jest tu jednocześnie tworzeniem, skoro refleksja metodologiczna twórców marksizmu jest jedynie cząstkowa i nie rozwinięta ³.

¹ Wątek ten porusza S. Sarnowski w artykule *Czym jest marksizm* („Człowiek i Światopogląd” 1974, nr 11).

² Wspomina o tym K. Ochocki w książce *Filozofia a nauki przyrodnicze w kontrowersjach marksistowskich lat 1908—1932* (Warszawa 1970).

³ Zaznacza to S. Rainko w swej pracy *Marksizm i jego krytycy* (Warszawa 1976).

Potrzeba zbudowania filozofii marksizmu stała się w wieku XX dość żywotnie odczuwana w kręgu jego wpływów. Istotnym impulsem była tu zwycięska rewolucja socjalistyczna stwarzająca instytucjonalne warunki dla rozszerzenia tego kręgu, a zarazem zasadniczo zmieniająca sposób funkcjonowania tej filozofii. Nieodzowne stało się bowiem stworzenie pewnego kanonu interpretacyjnego umożliwiającego pozytywny wykład. Filozofia marksistowska musiała więc dookreślić swój przedmiot i wewnętrzną budowę.

Dzieje dwudziestowiecznej filozofii dostarczają nam wielu przykładów podjęcia teoretycznych prób odnalezienia filozoficznej samowiedzy marksizmu. Naszym zamiarem jest krytyczne rozważenie wypracowanych dotąd form tej samowiedzy. Pragniemy wskazać na otwartość i aktualność samego problemu.

I. SCJENTYSTYCZNA KONCEPCJA FILOZOFII MARKSISTOWSKIEJ

Stanowiskiem, które zdobyło sobie dość znaczną popularność w pierwszej połowie XX wieku i które na długo utrwaliło się jako potoczne pojmowanie filozofii marksistowskiej był scjentyzm. W interpretacji tej dziedzina filozofii pokrywa się z obszarem nauk. Filozofią są po prostu ogólne twierdzenia nauk, albo też, w interpretacji umiarkowanej, filozofia jest nauką nauk — ma ten sam co one przedmiot, lecz bada ich najbardziej ogólną stronę.

O ile ten pierwszy sposób pojmowania scjentyzmu, charakterystyczny w latach dwudziestych dla tzw. mechanicystów, został dość szybko odrzucony (wiązał się on z redukowaniem wszelkich zjawisk do procesów fizycznych i chemicznych), to drugi jego odcień zdobył sobie znacznie bardziej trwałą pozycję. Wiązało się to z faktem, iż cały spór filozoficzny w ramach marksizmu lat dwudziestych w ZSRR toczył się w zasadzie na gruncie scjentyzmu. Opozycyjni wobec mechanicystów dialektycy posługiwali się w istocie dość podobnym widzeniem przedmiotu badań filozofii. Dążyli do pewnej autonomii filozofii wobec nauki, co wiązało z jej rolą metodologiczną i heurystyczną, lecz samą filozofię pojmowali jednocześnie jako teorię naukową posiadającą przedmiot identyczny z naukami — tzn. najogólniej rozumianą rzeczywistość materialną. Pewna autonomia filozofii, wiążąca się z uznaniem jakościowej odrębności każdego szczebla ruchu materii, nie wyprowadzała więc dialektyków poza obręb naturalizmu. Stanowisko to podtrzymane zostało również i przez J. Stalina, którego autorytet na długo związał marksizm z interpretacją scjentystyczną.

Do charakterystycznych cech tego stanowiska zaliczyć można nacisk

kładziony na dokonania nauk przyrodniczych. Skoro bowiem rzeczywistość ujmowana jest jako przyroda, to nauki przyrodnicze mają podstawowe znaczenie dla filozofii. Przy użyciu ich pojęć daje się bowiem ująć każdy problem. Również i życie społeczne można więc potraktować jako szczególny etap rozwoju przyrody. Nie jest to, co prawda, perspektywa wystarczająca dla oddania jego specyfiki i dlatego decyduje się Stalin na wyodrębnienie materializmu historycznego, będącego teorią społeczeństwa, ale nie przeczy to nadrzędności teoretycznej pojęć i praw mówiących o przyrodzie jako całości. Dlatego też filozofią marksizmu jest tu w istocie materializm dialektyczny przedstawiający przyrodę jako całość, a w tym i przyrodniczą genezę człowieka, jego natury i bytu.

Główną słabością scjentyzmu⁴ wydaje się być niemożność powiązania jego tez z bazą teoretyczną, do której się on odwołuje. Można, co prawda, obstawać przy stosunku teorii do jej przedmiotu jako stosunku odbicia przez podmiot niezależnego odeń obiektu w celu zapanowania nad nim i przekształcenia w podległy człowiekowi świat, ale trzeba wtedy również pogodzić się z niemożnością udokumentowania swych podstawowych filozoficznych przesłanek. Filozofia jako nauka nauk, tj. nauka wypowiadająca się o tym samym przedmiocie, co nauki szczegółowe, a jednocześnie formułująca twierdzenia w sposób bardziej ogólny a zarazem normatywny, dający im pewną podstawę dla ich badań, staje się sama podstawowym problemem teoretycznym. Zagadkowe staje się mianowicie jej uprawomocnienie.

Nie pochodzi ono przecież ze strony empirii, gdyż ta pozostaje zawsze względna i otwarta na swój dalszy przebieg. Nie jest też jakimś uogólnieniem przebiegu poznania naukowego. Takie uogólnione wykraczanie poza obręb dotychczasowego doświadczenia świata byłoby oparte jedynie na zasadzie ekstrapolacji, a więc nie miałyby żadnej mocy normatywnej. Twierdzeniom nauki nauk trzeba więc, z jednej strony, przypisać rangę prawdy absolutnej, gdyż tylko taki ich status pozwala na tworzenie teoretycznych podstaw poznania konkretnych nauk. Rolę tę pełni w interpretacji scjentyistycznej dialektyka, w której miałby się znajdować zespół ustaleń tworzących bazę aksjomatyczną, kryteria prawdy oraz dyrektywy metodologiczne obowiązujące badacza. Łączy się to, z drugiej strony, z przypisaniem sobie przez filozofa możliwości posiadania apriorycznej wiedzy na temat świata i to wiedzy uchwytywującej samą istotę materialnej rzeczywistości. Tezom dialektyki przypisuje się bowiem znaczenie poznania istotnego, określającego najbardziej znaczące prawidło-

⁴ Stanowisko to w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych poddane zostało zdecydowanej krytyce. Znaczące głosy, pośród polskich marksistów, padły tu ze strony T. M. Jaroszewskiego, R. Rudzińskiego i K. Ochociego.

wości, zarówno pod względem teoretycznym, jak i praktycznym. Naukom pozostaje, z tego punktu widzenia, jedynie zadanie konkretyzacji tych tez w konkretnym materiale poszczególnych obszarów rzeczywistości, a więc ich zadania są drugorzędne. Te całkowicie dowolne i nie możliwe do udokumentowania tezy dyskredytują teoretyczną wartość stanowiska scjentyzycznego.

II. MŁODOLUKACSOWSKA WIZJA FILOZOFII MARKSIZMU

W tym samym mniej więcej okresie, w którym scjentyzm stał się na kilka dziesięcioleci oficjalną wykładnią filozofii marksistowskiej, stworzona została interpretacja będąca punktem wyjścia dla szeregu odmiennych stanowisk filozoficznych w marksizmie. Twórcą tej koncepcji był G. L u k a c s. Równolegle została ona też opracowana przez K. K o r - s c h a, zaś w latach trzydziestych stała się poglądem stanowiącym przesłankę dla poszukiwań przedstawicieli tzw. szkoły frankfurckiej⁵.

Lukacsowska reinterpretacja metody dialektycznej ukierunkowana była na problemy społeczno-historyczne. Zmierzał on do ukazania ludzkiego społeczeństwa jako dynamicznej całości, dla wyjaśnienia której nie trzeba się odwoływać do żadnych transcendentnych sił, gdyż całość ta produkuje samą siebie. Twory społeczno-historyczne należy pojmować jako stosunki między ludźmi. Nie przeczy to obiektywności momentów całości społecznej, choć obiektywność rozumie się tu jako samoobiektywizację ludzkiego społeczeństwa na określonym etapie jego rozwoju. Marksizm jako teoria jest rekonstrukcją ludzkiego świata jako systemu dynamicznie przekształcających się form stosunków, w których rozgrywa się proces przeciwstawienia człowieka przyrodzie oraz dochodzi do przeciwstawień pomiędzy ludźmi. Prawdziwymi siłami poruszającymi historię świata są tu: walka klasowa i przekształcanie stosunków produkcji. Swistość marksizmu polega więc — według L u k a c s a — na ciągłym widzeniu całości z punktu widzenia totalności procesu społeczno-historycznego.

Dyskusyjność lukacsowskiej propozycji rozumienia filozofii w marksizmie łączy się przede wszystkim z niedopracowaniem problematyki przyrodniczej i związanej z tym kwestii dialektyki przyrody. Uważna lektura *Historii i świadomości klasowej* nasuwa wniosek, iż zagadnień tych L u k ács nie przemyślał w sposób precyzyjny, ani nie potraktował ich w

⁵ Problemy struktury filozofii marksistowskiej samodzielnie przemyśleli „frankfurtczycy” dopiero po II wojnie światowej. Ich oryginalne stanowisko zawierają prace T. Adorna i A. Schmidta.

sposób poważny⁶. Sugerował on konieczność traktowania rzeczywistości jako naszej historii, pojmowania środowiska historii jako naszego dokonania, ale w sformułowaniach tych pojęcie „rzeczywistość” zawężone zostało do obszaru ludzkiego świata. Słynna teza mówiąca, iż przyroda jest kategorią społeczną nie prowadzi jednak Lukácsa do negacji samodzielnego istnienia przyrody i błędne wydają się tu oskarżenia o idealizm w sensie ogólno-ontologicznym⁷. Z pewnością nie docenił on ograniczeń przyrodniczych dla rozwoju społecznego. Przekonany był bowiem, że ograniczenia te znoszone są ostatecznie przez kapitalizm, ale podkreślał fakt ich istnienia we wszystkich przedkapitalistycznych formach społecznych. Sformułowanie traktujące przyrodę jako kategorię społeczną posiada więc ten sens, że społecznie uwarunkowane są nasze poglądy na temat przyrody, stosunek do niej i że nawet sam termin „przyroda” powstaje przecież w społeczeństwie. Przyroda istnieje jednak niezależnie od naszych relacji wiążących nas z jej bytem. Za Marks em mówi L u k a c s o wymianie materii pomiędzy człowiekiem a przyrodą. Widzi różnicę między historią ludzką a historią przyrody, przejawiającą się w tym, iż ta ostatnia nie jest ludzkim dokonaniem.

Uzyskana w toku tych rozważań interpretacja, stanowiąca tylko częściowo rezultat świadomego zamysłu jej autora, jest rozwiązaniem typowo dualistycznym. L u k a c s nie był przecież w stanie powiązać uznawanej przez siebie tezy mówiącej o obiektywnym istnieniu przyrody z treściami wchodzącymi w obręb totalności społeczno-historycznej. Wzajemny stosunek obu tych form bytu wykroczył bowiem poza horyzont zaproponowanej metody dialektycznej. Niejasny pozostaje zatem status wypowiedzi mówiących o przyrodzie jako stałym oparciu dla totalności. W gruncie rzeczy horyzont totalności jest przecież u Lukácsa nieprzekraczalny. Dlatego wszelkie wypowiedzi na temat przyrody trzeba rozumieć jako elementy totalności, zaś przyroda w swej roli podstawy bytu społecznego redukuje się do punktowego obszaru tkwiącego poza jej obrębem⁸. Dualizm nie jest tu więc wyraźnie widoczny. Jego objawem jest fakt niemożności oparcia ludzkiego bytu o rzeczywistość czysto przedmiotową. Dzieje się tak już z tego choćby powodu, iż wiedza na temat tej rzeczywistości nie daje się usamodzielnąć względem społeczno-historycznej totalności. Nie może więc, tym samym, być przesłanką dla pojmowania owej totalności, gdyż prowadziłoby to do błędnego koła rozumowania.

⁶ Pośród polskich badaczy wskazał na to K. Ś l ę c z k a w *Dialektyce procesu rewolucji. W sporze o „Geschichte und Klassenbewusstsein”* (Katowice 1978).

⁷ Podkreśla to K. Ś l ę c z k a w cytowanej pracy.

⁸ O przyrodzie daje się przecież powiedzieć jedynie to, że istnieje na sposób niezależny od społeczeństwa. Wszelkie inne treści wchodzą w obręb totalności.

L u k a c s zmuszony jest zatem do takiego ujęcia nauk przyrodniczych, które pozbawia ich wyniki obiektywności, to jest aspiracji do głoszenia jakichkolwiek tez dotyczących świata przekraczającego zakres totalności, Likwiduje możliwość badania przyrody przekraczającego konkretne uwarunkowania społeczne, co łączy się z brakiem bezpośredniego dostępu do przyrody. Nauki przyrodnicze widzi jedynie poprzez perspektywę ich zadań w procesie produkcyjnym, odmawia im zaś roli światopoglądowej i poznawczej.

Przyczyny wspomnianych słabości tkwią w ograniczonym pojmowaniu praktyki społecznej, choć w tym przypadku chodzi o ograniczenia innego typu niż w wariacie scjentyistycznym, ujmującym praktykę jako eksperyment i przemysł. Dla L u k a c s a bowiem procesy społeczne sprowadzają się do sfery stosunków panujących pomiędzy ludźmi. Wymykają się w ten sposób ze sfery widzenia inne wytwory nie będące produkcją nowych stosunków, a więc cała kultura materialna, której redukcja do sfery stosunków pomiędzy ludźmi nie jest możliwa. Nieprzypadkowo więc pomija on analizę procesu pracy i zajmuje się jedynie strukturą rozwiniętej gospodarki towarowej. Niedostrzeżenie roli, statusu pracy dla procesów zachodzących w społeczeństwie uniemożliwia materialistyczne ujęcie stosunku teorii do praktyki i podmiotu do przedmiotu.

Widzimy zatem, iż ujęcie struktury filozofii marksistowskiej łączy się z rozwiązaniem zasadniczych kwestii teoretycznych. W przypadku L u k a c s a struktura ta polega na przypisaniu pierwszoplanowej roli materializmowi historycznemu. Tylko on rozumiany jest jako filozofia marksizmu. Materializm dialektyczny, jeśli w ogóle znajduje się dlań miejsce w lukacowskiej perspektywie, staje się teorią podporządkowaną materializmowi historycznemu. Dla nas istotny jest tu fakt, iż dualizm totalności społecznej i przyrody zredukowanej do punktu tkwiącego poza jej obrębem i łączące się z tym konsekwencje teoretyczne, przesądzają konieczność szukania innego rozwiązania dla rozumienia struktury i przedmiotu filozofii marksistowskiej. Myślenie dualistyczne bywa czasem świadectwem pewnej uczciwości teoretycznej filozofa, który decyduje się na ujmowanie rzeczywistości we wszystkich jej aspektach, nawet gdy zmuszony jest opłacać to niespójnością swej teorii. Nigdy jednak nie można uznać dualizmu za rozwiązanie spełniające logiczne kryteria uprawiania filozofii.

III. SENSOLOGICZNA INTERPRETACJA MARKSIZMU

Trzecią interpretację struktury i przedmiotu filozofii marksistowskiej nazwiemy interpretacją sensologiczną. Jej przesłankę stanowi stanowisko młodego L u k a c s a, lecz jest ono „oczyszczone” z elementów bezpo-

średnio prowadzących do dualizmu. W rezultacie otrzymujemy koncepcję pozornie znacznie bardziej spójną w sensie logicznym, choć i tak opłacamy to popadnięciem w trudności teoretyczne o dość podobnym charakterze.

Interpretację taką rozwinął przede wszystkim L. Goldmann, zaś pośród polskich filozofów gorącym jej orędownikiem jest M. J. S i e - m e k. Polega ona przede wszystkim na usunięciu przyrody w jej roli ontologicznej podstawy totalności społeczno-historycznej. Zabieg taki ma swoje uprawomocnienie w poglądach L u k a c s a. Skoro bowiem nie jesteśmy w stanie wykroczyć poza totalność, więc i teza mówiąca o obiektywnym istnieniu przyrody powinna być wciągnięta w jej obręb. Wykluczone są, tym samym, wszelkie tezy ontologiczne przekraczające granice totalności. Totalność produkuje samą siebie. Dualizm człowieka i świata zostaje odrzucony.

Negacja idei absolutnej obiektywności łączy się u Goldmanna z uznaniem podmiotowego charakteru świata, w jakim żyjemy. Istnieje dlań jedynie strukturowanie przedmiotu przez podmiot. Znosi jednocześnie granicę pomiędzy przedmiotem a podmiotem pisząc, iż podmiot jest przedmiotem, a przedmiot podmiotem. Żyjemy bowiem w świecie sensu, w uniwersum znaczeń i to w taki sposób, iż podmiot jest częścią świata i wprowadza do niego sens, ale świat z kolei jest częścią podmiotu i ugruntowuje go. Wszelkie fenomeny odnoszące się do ludzkiego świata dają się sprowadzić do struktur znaczących. Lukacsowska totalność staje się u Goldmanna totalnością sensu. Możliwości rozwinięcia badań ontologicznych poza totalności sensu Goldmann nie uwzględnia.

Rzeczywistość sprowadzona zostaje, w ramach tej perspektywy, do świata kultury, przy czym kultura nie jest w niej rozumiana w opozycji do natury, gdyż wyczerpuje ona obszar składający się na rzeczywistość. Przedmiot filozofowania nie jest czymś odrębnym względem myślenia, gdyż procesy myślowe tworzą konstytutywny moment rzeczywistości kulturowej. Przedmiot myślenia nie jest więc zastany, a konstytuowany. Dlatego można powiedzieć, że byt zostaje zredukowany do sensu tegoż bytu. Badania przyrody w jej funkcji bycia ontologiczną podstawą dla społeczeństwa z zasady są tu wykluczone, gdyż filozofia społeczna wyczerpuje zakres filozofii w marksizmie. W filozofii tej przyroda jest jedynie faktem społecznym i jako ten fakt nie może być rozumiana w postaci ontologicznej podstawy świata kulturowego jako całości.

Naszą rzeczywistością jest więc świat sensów, świat, w którym niczego poza sensami nie napotykamy. Sensy te nadbudowują się nad sensami i sam przedmiot sensu okazuje się również pewnym zespołem sensów. Intencje badawcze tego sposobu rozumienia filozofii w marksizmie zmierzają więc ku rekonstrukcji samej struktury świata znaczącego, ku

zbudowaniu koncepcji całości zawierającej w sobie, w uporządkowany logicznie sposób, całą zawartość obszaru sensu.

Autorzy propozycji sensologicznych są jednak w pełni świadomi, że całość taka zbudować się nie daje. Tkwimy bowiem wewnątrz procesu historycznego i uwikłani jesteśmy w jego antynomie, a co za tym idzie i antynomie naszego myślenia pozostają czymś nie do końca przewyższonym. Pozostając w obrębie koła hermeneutycznego nie możemy więc oczekiwać od filozofii żadnych ostatecznych wyników. Sensów naszego świata nie daje się do końca wyprowadzić już choćby z tego powodu, że sama procedura wyprowadzania opiera się na nieudokumentowanym i absolutyzującym uznaniu pewnej sfery sensu. Nie jesteśmy przecież w stanie myśleć przy założeniu płynności wszelkich używanych przez nas pojęć.

Sensologiczna interpretacja filozofii w marksizmie nie doprowadza nas zatem do stworzenia całości teoretycznej. Filozofia staje się wiecznym procesem budowania takiej całości. Jest stale w drodze, a nigdy u swego celu. Swą budową obrazuje strukturę procesu historycznego, którego również nie można potraktować jako czegoś zakończonego.

Filozofią marksizmu jest tutaj wyłącznie materializm historyczny ujęty w postaci teorii produkcji świata znaczącego. Ujęcie przyrody jako faktu społecznego uniemożliwia uznanie materializmu dialektycznego jako teorii filozoficznej, gdyż rozplywa się on bez reszty w treściach materializmu historycznego. Analogicznemu procesowi podlegają również wyniki nauk przyrodniczych. Nie można ich uznać jako wiedzy o świecie, gdyż przedmiot tych nauk nie jest czymś odrębnym względem ich własnych struktur poznawczych.

Zarysowany sposób sensologicznego rozumienia filozofii pozornie może się wydawać całkowicie spójną i konsekwentną propozycją. Jego niesystemowość, tj. brak ostatecznego zamknięcia, trudno bowiem uznać za wadę, gdy zdamy sobie sprawę, wraz z całą współczesną filozofią, iż zbudowanie zamkniętego systemu, na miarę aspiracji filozofii metafizycznej, jest z natury rzeczy niemożliwe. Dążenie takie nie odpowiada przecież ani charakterowi rzeczywistości, ani miejscu, jakie w niej zajmujemy. Jeśli nie zadowala nas interpretacja sensologiczna to dzieje się tak z innego powodu. Otóż i ona jest pewnego rodzaju dualizmem (ale nie w znaczeniu ontologicznym), choć znacznie lepiej zakamuflowanym, niż miało to miejsce w przypadku poglądów L u k a c s a.

Zauważmy mianowicie, iż teorię tę można wyłożyć i zrozumieć wyłącznie w opozycji do innych sposobów rozumienia filozofii. Wskazaliśmy przecież na konieczność absolutyzującego przyjmowania pewnych sensów w trakcie wyprowadzania innych. Tym samym nieodzownym oparciem dla

teorii sensu staje się jakaś inna koncepcja filozoficzna⁹. Teoria sensu przejmując w większości jej pojęcia, tylko niektóre z nich wyprowadza swymi własnymi procedurami postępowania. Jest to więc teoria nadbudowana nad innymi ujęciami filozofii, nie mogąca, z zasady, poprzestać na samej sobie, a więc w pewnym znaczeniu zakłada ich konieczność, choć z drugiej strony, konieczności tej nie chce uwzględnić w swej treści i we własnej samoświadomości teoretycznej. Dlatego też można tu mówić o ukrytym dualizmie teoretycznym i niesamowystarczalności filozofii sensu. Struktura teoretyczna tej filozofii wydaje się więc wadliwa, gdyż typ refleksji uznany za nieprawdziwy okazuje się jednocześnie konieczny dla filozofii dekretowanej jako najwyższa prawda. Jego konieczność sugeruje jednak pewną pozytywność teorii nieprawdziwej. Pozytywność ta z zasady jednak nie może stać się obiektem refleksji. Dla przezwyciężenia dualizmu nieodzowne staje się przejście ku innym strukturom teoretycznym.

IV. FILOZOFIA MARKSISTOWSKA W PERSPEKTYWIE EGZYSTENCJALISTYCZNEJ

Kolejną interpretację filozofii marksistowskiej nazwiemy, zgodnie z utartą już w marksizmie terminologią, interpretacją egzystencjalistyczną. Wiąże się to z faktem, iż została ona spopularyzowana przez P. S a r t r e ' a, zaś prezentowany przez niego model rozumienia filozofii w marksizmie powieliła struktury myślowe jego wcześniejszej koncepcji filozoficznej — egzystencjalizmu. Interpretacja ta, po opublikowaniu przez Sartre'a w 1960 roku pracy *Krytyka rozumu dialektycznego*, zyskała dość znaczną popularność. Podtrzymana była w latach sześćdziesiątych przez jugosłowiańską grupę „Praxis”, zaś pośród polskich filozofów zbliżone poglądy głosił L. Kołakowski.

Nawiązanie do marksizmu wypływa u Sartre'aw pierwszym rzędzie z dążenia do adekwatnego opisu ludzkiego bytu, nie redukującego się do sfery indywidualnej świadomości. (Przed redukcją do świadomości nie uchroniła S a r t r e ' a teoria egzystencjalna.) W marksizmie dostrzega zaś S a r t r e przede wszystkim teorię badania człowieka i ludzkiego świata. Przejmując te idee próbuje uzupełnić marksizm o brakujący mu —

⁹ Konsekwencja ta nieobca jest samowiedzy przedstawicieli sensologicznej interpretacji filozofii marksistowskiej. M. J. S i e m e k zaznacza, iż *punktem wyjścia jest zawsze jakaś postać prostej episteme, czyli naszej wiedzy o świecie, jakiś konkretny kształt poznawczego i praktycznego przyswojenia rzeczywistości przez człowieka w rozumiejącym doświadczeniu* (M. J. S i e m e k: *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*. Warszawa 1982, s. 38).

jak sądzi — poziom refleksji filozoficznej. Tym samym stwarza pewien model rozumienia filozofii odmienny od omawianych dotąd sposobów jej pojmowania.

Przez filozofię rozumie S a r t r e poznanie uniwersalne, totalne, odnoszące się do bytu, a zarazem pozbawione wszelkich dogmatycznych przesłanek, czy to ze strony podmiotu, czy przedmiotu. Totalizacja ma być właściwą metodą filozofii, ale, wbrew Lukacsowi, totalizacja nie tracąca kontaktu ze swym przedmiotem, z bytem. Jako totalizacja pozwoli ona powiązać podmiot i przedmiot w sposób zachowujący odrębność obu tych sfer, a więc unikając ich redukowania do siebie nawzajem, niezależnie od tego, który kierunek redukcji miałby wchodzić w rachubę.

S a r t r e oponuje zatem przeciwko absolutyzowaniu sfery myślenia (H e g e l), jak i sfery obiektywnego bytu (tendencję tę przypisuje Engelsowi), gdyż w obu tych przypadkach dostrzega przesłanki dogmatyczne pociągające za sobą konieczność redukowania podmiotu do przedmiotu lub przedmiotu do podmiotu. Postulat totalizacji opiera się natomiast na żądaniu bezzałożeniowości i dlatego wszelki dogmatyzm musi być odrzucony. Analogiczne względy tłumaczą daleko idącą nieufność S a r t r e' a względem dokonań nauk szczegółowych. Ich tok rozumowania opiera się bowiem na określonej koncepcji podmiotu i przedmiotu, która w ramach samych nauk nie staje się nigdy przedmiotem badania. Nauki realizują zatem schemat postępowania dogmatycznego, a wskutek tego ich wyniki nie mogą stanowić podstawy dla filozofii dialektycznej, czyniącej obiektem refleksji swe własne przesłanki.

Obszarem dialektyki jest natomiast sfera „codziennosci” rozumiana przez Sartre'a jako dziedzina „jednostkowej praxis”. Ona to właśnie jest dlań konkretnym fenomenem historycznym, który czyni głównym przedmiotem badań swej filozofii. Indywidualna praktyka stanowi bowiem, według S a r t r e' a, model wszelkiej praktyki i klucz do jej zrozumienia. Struktura indywidualnego działania okazuje się tłumaczyć wszelkie zdarzenia dziejące się w ludzkiej historii.

Następuje tu więc powielenie struktury myślowej wywodzącej się z filozofii egzystencjalnej. Świat, w którym żyjemy, pokrywający się z obszarem praktyki, stanowi bowiem rezultat aktywności człowieka dążącego do swych celów i wszelkie napotykanne przez nas w świecie treści odnoszą się do działającego człowieka. Przypisywaniu im statusu obiektywności w sensie niezależności od ludzkiej praktyki jest więc nieuprawnione. Teoria odbicia zostaje odrzucona, przy jednoczesnym utrzymaniu tezy mówiącej o obiektywnym istnieniu świata poddawanego przez człowieka praktycznej obróbce. Podtrzymane więc zostaje egzystencjalistyczne przeciwstawienie dwu rodzajów bytu, bytu w sobie i bytu dla siebie,

analogiczny jest ich status, a zmianie ulega jedynie typ aktywności bytu dla siebie, choć i teraz jest to aktywność pozbawiona wszelkich obiektywnych determinant.

Wzmocnienie ontologicznego dualizmu występującego u Lukácsa polega więc na wprowadzeniu na miejsce lukácsowskiej przyrody wykraczającej poza granice totalności bytu samego w sobie charakteryzującego się posiadaniem jakości, które w żadnej mierze nie pokrywają się z treściami wchodzącymi w obręb ludzkiego świata. O ile u Lukácsa w ogóle nie mógł zostać postawiony problem porównywania tych określeń, o tyle u Sartre'a problem ten nie tylko zostaje postawiony, ale i rozstrzygnięty na sposób negatywny. S a r t r e nie jest zatem w stanie powiązać ludzkiego świata z bytem od człowieka niezależnym. Dla przezwyciężenia dualizmu nieodzowne byłoby zbudowanie koncepcji bytu zawierającego w sobie oba typy rzeczywistości i pozwalającego wyjaśnić relacje panujące pomiędzy bytem w sobie a bytem dla siebie. Ów byt w ogóle jest jednak z zasady niedostępny, gdyż pytanie o ten byt może paść tylko ze strony bytu dla siebie. Równoznaczne jest to zaś z faktem, iż pytanie to odnosić się będzie wyłącznie do świata ludzkiego. Byt w ogóle nie może zostać odnaleziony.

V. HEGLIZUJĄCY WARIANT INTERPRETACJI FILOZOFII W MARKSIZMIE

Zarysowane dotąd propozycje rozumienia przedmiotu i struktury filozofii marksistowskiej nie tylko nie wyczerpują zakresu wypracowanych dotąd koncepcji, ale nie obejmują nawet głównego przedmiotu sporu toczonego w ostatnich dziesięcioleciach w krajach socjalistycznych. Dyskutowane są tu przede wszystkim dwa odmienne stanowiska, zaś cały spór rozważany bywa jako problem relacji pomiędzy poszczególnymi dziedzinami badań filozoficznych: dialektyką, logiką i teorią poznania.

Przedstawienie kolejnych rozstrzygnięć przedmiotu i struktury filozofii marksistowskiej rozpoczniemy od ujęcia podtrzymującego ideę tożsamości trzech dziedzin. Staje się ono piątym typem interpretacji, który z istotnych względów nazywamy rozwiązaniem heglizującym.

Wspólną cechą filozofii w ujęciu młodego Lukácsa i S a r t r e ' a stanowiło pewne ograniczenie zakresu jej kompetencji. Lukácsowska totalność nie obejmowała mianowicie przyrody samej w sobie i nie wypowiadała się w żaden sposób na jej temat, przyjmując jednakowoż samo jej istnienie. Jeszcze wyraźniej tendencja ta ujawniła się w poglądach Sartre'a. W tym przypadku byt sam w sobie nie tylko się pojawił, ale przesądzona też została zasadnicza nieadekwatność wszelkich

określeń wywodzących się z ludzkiego świata w zastosowaniu do tegoż bytu, co zbliżyło tę filozofię do modelu filozofii Kanta. Podstawowa wada obu tych propozycji polegała zatem na doprowadzeniu do zasadniczego dualizmu o charakterze ontologicznym. Ona to powodowała szereg dalszych negatywnych konsekwencji dla budowy teorii filozoficznej.

Zwolennicy idei tożsamości dialektyki, logiki i teorii poznania przechodzą w tym względzie na całkowicie przeciwny punkt widzenia. I oni rozróżniają byt w sobie — przyrodę istniejącą niezależnie od człowieka i byt dla nas — tj. świat ludzkiej praktyki, ale w obawie przed konsekwencjami dualistycznymi obwieszają pełną tożsamość obu sfer bytu.

Rozwiązanie takie posiada szereg niezaprzeczalnych zalet. Nie tylko unikamy dualizmu, ale jesteśmy też w stanie spełnić wszelkie wymogi materializmu w filozofii, z którymi miały duże kłopoty oba wzmiankowane ujęcia. E. Iljenkow i inni zwolennicy tożsamości trzech dziedzin filozofii¹⁰ są bowiem w stanie w konkretny sposób usytuować świat ludzkiej praktyki w ramach rzeczywistości pozaludzkiej (u Lukácsa i S a r t r e' a usytuowanie to pozbawione było wszelkich pozytywnych treści, było jedynie postulatem), są również w stanie podtrzymać teorię odbicia, a z nią wszelkie dokonania nauk szczegółowych wiążąc ich wyniki z przedmiotem rozważań filozofii (u Lukácsa i S a r t r e' a nauki stanowiły do tego stopnia element ludzkiego świata, iż ich horyzont poznawczy świata tego nie przekraczał, nie sięgał obiektywności pozaludzkiej). Niebagatelną zaletą tego ujęcia jest również możliwość uwzględnienia całokształtu obszaru praktyki społecznej, co nie było możliwe w ramach interpretacji scjentystycznej.

Główny nacisk teoretyczny zwolenników idei tożsamości zmierza w kierunku zbudowania logiki dialektycznej. Prawa tej logiki, na mocy tożsamości trzech dziedzin filozofii, są wspólnymi prawami wszystkiego tego, co istnieje. Odkrycie takich praw dawać ma nowe możliwości badaniom filozoficznym zarówno na terenie dawnej ontologii, jak i dawnej teorii poznania. Prawa dialektyki mogą ingerować w sposób przewyższający pewnych trudności poznawczych poprzez wskazywanie na prawidłową metodę poznania i dzięki możliwości wytyczania samych kierunków poznania. Z drugiej zaś strony, z praw dialektyki wnosić można o samym charakterze rzeczywistości. Zasadniczym celem budowania logiki dialektycznej jest więc stworzenie w pełni obiektywnego systemu kate-

¹⁰ Szerzej omawiałem ten sposób interpretacji filozofii w marksizmie w artykule *Wzajemne relacje dialektyki, logiki i teorii poznania a struktura filozofii marksistowskiej* („Studia Filozoficzne” 1982, nr 5—6).

gorii, tożsamego z systemem kategorii dialektyki i teorii poznania. System taki daje się stosować w badaniu naukowym w celu rozstrzygnięcia konkretnych problemów poszczególnych nauk. Tak przynajmniej motywują sens swych zamierzeń zwolennicy omawianego sposobu interpretacji filozofii marksistowskiej.

Tożsamość bytu w sobie z bytem dla. nas, a więc przyrody istniejącej obiektywnie i niezależnie od człowieka ze światem ludzkiej praktyki, stanowi konieczną przesłankę idei tożsamości dialektyki, logiki i teorii poznania. W innym przypadku niemożliwe byłoby spełnienie obietnic roztaczanych przez logikę dialektyczną i to ona musiałaby się modyfikować w miarę odkrywania nieznanych dotąd obszarów bytu, tracąc tym samym swą uprzywilejowaną rolę dla poznania naukowego. Zwolennicy idei tożsamości obwieszczają zatem, niczym tego nie dokumentując, iż zakres ludzkiej praktyki pokrywa się z zakresem rzeczywistości w ogóle. Praktyka obejmuje zatem całość rzeczywistości, jest bezgraniczna i nie pozostawia miejsca na byt jeszcze nieprzetworzony lub niemożliwy do przetworzenia. Zawiera w sobie wszelkie formy i postacie ruchu materii, a zatem ogólne prawa praktyki pokrywają się z ogólnymi prawami przemian przyrody.

Postulat budowania logiki dialektycznej zakłada tym samym, iż rzeczywistość jest już przez nas poznana, przynajmniej co do swych podstawowych praw, jakości i związków. Osiągnęliśmy etap, na którym byt w sobie stał się w swej istocie dostępny ludzkim narzędziom poznawczym. W innym przypadku idea logiki dialektycznej byłaby nieuprawniona i tożsamość dialektyki, logiki i teorii poznania nie mogłaby mieć miejsca.

Wskazana przesłanka stanowi najslabszy punkt prezentowanej koncepcji. Jest dogmatycznym założeniem niemożliwym do potwierdzenia, a zarazem pociąga za sobą istotne konsekwencje oznaczające zbliżenie do modelu filozofii heglowskiej. Zauważmy bowiem, iż sugeruje się tu zatrzymanie jakościowego rozwoju historii. W swym najbardziej zasadniczym względzie musiała ona dobiec końca, gdyż tylko w takim wypadku trzy dziedziny filozoficzne stają się ze sobą tożsame. Historia ludzkości jest uprzedmiotowieniem logiki, a nie odwrotnie. Zmieniać trzeba więc, zgodnie z intencjami zwolenników idei tożsamości, nie ludzką praktykę, lecz samo ludzkie myślenie. Ludzka świadomość powinna pojąć prawa dialektyki i stosować je w poznaniu. Stworzy to gwarancje pomyślnego przebiegu procesu poznania.

Gwarancje te okupione są jednak kontemplatywnym podejściem do zagadnień ludzkiej historii. Logika dialektyczna nie wzywa nas do podjęcia określonej aktywności dziejowej, nie ukazuje alternatyw stojących przed ludzkim światem, gdyż na wszelkie zachodzące w społeczeństwie procesy patrzy, podobnie jak H e g e l, jako na przejaw obiektywnych

dziejowych konieczności. Uniemożliwia nam jednocześnie dostrzeżenie jakościowej odrębności „bytu dla nas” względem „bytu w sobie”, w pewnym sensie sprowadza społeczeństwo do przyrody, skoro jego prawa rozwoju pokrywają się z prawami ruchu przyrody i skoro zarazem kulminację rozwoju społecznego stanowi etap adekwatnego odbijania bytu w sobie.

Najbardziej poważną, z czysto filozoficznego punktu widzenia, wadą omawianego rozwiązania jest jednak wspomniany już dogmatyzm. Oznacza on daleko idącą dowolność rozstrzygania problemów filozoficznych w marksizmie, niemożność uprawomocnienia głoszonych poglądów. Z tego też względu trudno byłoby uznać tę interpretację za trafny wyraz samoświadomości filozoficznej marksizmu. Pewne zbliżenie do modelu filozofii Hegla pozwala zaś na nazwanie tej interpretacji rozstrzygnięciem heglizującym.

VI. UJĘCIE EKLEKTYCZNE

Omówienie ostatniego modelu rozumienia przedmiotu i struktury filozofii marksistowskiej łączy się ze szczególnymi trudnościami. Jest to bowiem stanowisko prezentowane przez przeważającą obecnie część filozofów marksistowskich w krajach socjalistycznych, a zarazem pozostawiające dość znaczną swobodę ujęcia szeregu węzłowych kwestii filozoficznych w marksizmie i z tego względu trudne do ścisłego zrekonstruowania. Z pewnością nie powieli ono drogi rozumowania żadnego z omawianych dotąd rozwiązań, pozostaje w wyraźnej opozycji w stosunku do przedstawionego wyżej ujęcia heglizującego, gdyż odrzuca formułę tożsamości dialektyki, logiki i teorii poznania. Przedstawiciele tego nurtu zauważają bowiem, iż kategorie dialektyki są uogólnieniem osiągniętej dotychczas wiedzy i w związku z tym nowe poznanie może się nie mieścić w ich obszarze. Nie można więc z całą pewnością stwierdzić, czy aparat kategorii dialektyki odpowiada współczesnemu poziomowi wiedzy naukowej, a w każdym razie wykluczona jest taka pewność w przypadku wiedzy przyszłej.

Do przedstawicieli omawianego obecnie nurtu zaliczają się zwolennicy idei zbieżności dialektyki, logiki i teorii poznania. Nie tylko ich mamy jednak na myśli. Cały spór pomiędzy reprezentantami tożsamości i zbieżności trzech dziedzin filozoficznych charakterystyczny jest bowiem przede wszystkim dla filozofii w ZSRR. W Polsce natomiast w związku z marginalnym znaczeniem nurtu neoheglowskiego w marksizmie spór ten nigdy nie miał właściwie miejsca. Dlatego też rozważany typ interpretacji filozofii marksistowskiej daje się ukazać w bardziej adekwatny sposób

dopiero poprzez omówienie relacji panujących pomiędzy materializmem dialektycznym a historycznym. Właśnie w tym punkcie mamy do czynienia z ideami zdecydowanie odróżniającymi tę wersję filozofii od wszelkich innych zrekonstruowanych jej postaci.

Samo rozróżnienie materializmu historycznego i dialektycznego stało się w przeciągu ostatniego stulecia jednym z podstawowych narzędzi interpretacji struktury i przedmiotu filozofii marksistowskiej. Zazwyczaj zmuszało ono do rozstrzygnięcia, która z dwu dziedzin ma prymat filozoficzny, albo też, do której z nich ograniczymy w ogóle zakres filozofii. Rozwiązania heglizujące i scjentyistyczne eksponowały znaczenie materializmu dialektycznego. Stał się on wręcz tożsamy z filozofią marksizmu. Rozwiązania młodolukácsowskie, sensologiczne i egzystencjalistyczne dostrzegają z kolei jedynie filozoficzne znaczenie materializmu historycznego. W sposób ogólny można powiedzieć, iż spór toczy się o to, czy przedmiotem filozofii w marksizmie jest rzeczywistość społeczno-kulturowa (rozwiązania II, III, IV), czy też byt całkowity obiektywny i od człowieka niezależny (rozwiązania I i V).

Charakterystyczną cechą stanowiska, które staramy się w chwili obecnej zrekonstruować jest uświadomienie sobie samej opozycji powyższych prób określenia przedmiotu filozofii oraz chęć wzniesienia się ponad nią drogą uznania równoprawnej roli teoretycznej obu dziedzin filozoficznych. W ciągu ostatnich dwu dziesięcioleci wyraźnie dostrzeżono filozoficzne znaczenie obu dyscyplin tak istotne, że żaden poważny problem filozoficzny w marksizmie nie może być rozwiązany bez ich współdziałania. Dość powszechna stała się zatem świadomość, iż materializm historyczny i materializm dialektyczny powinny być ujęte jako jeden spójny system, co powoduje jedynie warunkowe ich oddzielenie.

Te całkowicie trafne intencje nie zostały jednak dotąd na tyle skonkretyzowane, by można było mówić o rzeczywistym zbudowaniu nowej wizji całości. Podkreślenie jedności filozofii marksistowskiej nie przeczy bowiem występowaniu wewnętrznego zróżnicowania. Problem polega tutaj na takim określeniu przedmiotu obu dziedzin filozofii, by złożyły się one w spójną całość. Tymczasem dominującą postacią materializmu dialektycznego pozostaje ujęcie czyniące zeń teorię najbardziej ogólnych praw przyrody, społeczeństwa i myślenia. Chcąc nie chcąc prowadzi ono do wykluczenia materializmu historycznego z obszaru filozofii, gdyż jej przedmiot badań okazuje się podporządkowany tezom materializmu dialektycznego. Postulowana relatywnie samodzielność materializmu historycznego zostaje w praktyce zanegowana. Winę ponosi tu zbyt ograniczenie jego horyzontu badawczego. Nie jest mianowicie wzięty pod uwagę fakt, iż materializm historyczny rozważa samo odnoszenie się człowieka do świata zewnętrznego, a więc jego ustalenia mają znaczenie dla

rozwiązania podstawowych problemów filozofii marksistowskiej jako całości.

Dominującym ujęciem problemu, w ramach rozważanej interpretacji, pozostaje zatem postulowanie jedności teoretycznej, metodologicznej i przedmiotowej obu dziedzin filozoficznych przy jednoczesnym daleko idącym schematyzmie i uproszczeniach odnośnie przedstawienia charakteru owej całości. Dookreślenie przedmiotu i zakresu materializmu dialektycznego i materializmu historycznego najczęściej przeczy bowiem zarówno idei jedności jak i całości, na którą mają się one składać. Ujęć tych jest jednocześnie wiele, materializm dialektyczny i historyczny rozumiane bywają w różny sposób. Rekonstruowany typ interpretacji rozbija się zatem na szereg różnorodnych propozycji różniących się pomiędzy sobą i nie dających się sprowadzić do jakiegoś modelowego stanowiska. Wspólne pozostają jedynie intencje, jak i trudności, jakie napotykają one na drodze realizacji.

Trudności te sprowadzają się w zasadzie do trzech typów. Najczęściej łączą się z dość niefrasobliwym określeniem przedmiotu i statusu materializmu dialektycznego i materializmu historycznego, co w rezultacie prowadzi do ich eklektyzmu — nie składają się wtedy w żadną całość teoretyczną, wychodzą z różnych przesłanek i biegną jakby obok siebie, okazjonalnie tylko powołując się na siebie nawzajem. Częściowo więc pokrywają się ze sobą, do pewnych granic następuje wzajemne przenikanie, choć nie pada tu pytanie o granice tego przenikania się. Cała ta struktura myślowa wydaje się nacechowana znaczną dozą subiektywizmu, on zaś tłumaczy możliwość występowania wielu ujęć realizujących ów model rozumienia struktury filozofii marksistowskiej.

Przeciwstawne trudności powstają w przypadku prób istotnościowego powiązania materializmu dialektycznego i materializmu historycznego. Całość zostaje wtedy zbudowana, ale charakteryzuje się błędną strukturą pod względem logicznym — jedna z teorii poprzedza drugą, a zarazem ta druga wyjaśnia rezultaty pierwszej. Paralogizm polega tu na błędnym kole rozumowania. Rozwiązanie to z oczywistych względów nie może aspirować do wyczerpywania filozoficznych problemów marksizmu.

Uświadomienie sobie tych trudności prowadzi niektórych marksistów do bardzo wstrzemięźliwego traktowania problemu struktury filozofii marksistowskiej. Poprzestają na samym odwołaniu do praktyki społecznej jako punktu wyjścia i przedmiotu filozofii w marksizmie. Bezsporna racja nawiązania do praktyki społecznej polega na tym, iż filozofia ta nie wychodzi od przyrody rozpatrywanej w izolacji od człowieka, ani też nie rozpatruje człowieka niezależnie od czynników warunkujących jego byt. Wychodzi natomiast z wzajemnego oddziaływania tego, co społeczne i tego, co przyrodnicze. Dlatego też słuszne wydaje się przekonanie, iż prak-

tyka społeczna może pełnić funkcję integrującą obie dziedziny filozofii w jedną naukę filozoficzną.

Nie znaczy to jednak, by problem struktury filozofii marksistowskiej można było uznać za ostatecznie rozwiązany. Nawiązanie do praktyki społecznej pozwala natomiast na oddalenie szeregu uproszczonych form rozumienia relacji panujących pomiędzy materializmem dialektycznym i materializmem historycznym. Nie jest to więc ani relacja części do całości, ani tego, co ogólne do tego, co szczegółowe. Podkreślenie ich jedności w planie przedmiotowym i metodologicznym, czy nawet wprowadzenie określenia „materializm dialektyczno-historyczny” nie może jednak zakryć faktu, iż pominięty tu zostaje problem wyłożenia struktury owej jedności, a właśnie on zdaje się sprawiać największą trudność. Brak rozpatrzenia tej kwestii sprowadza nas z powrotem do wspomnianych już kłopotów wiążących się z poprawnością logiczną interpretacji wewnętrznej struktury filozofii w marksizmie. Dlatego też częstokroć spotykane hasłowe odwoływanie się do praktyki społecznej trudno nam uznać za panaceum na rozwiązanie wszelkich problemów filozoficznych. Konieczne byłoby bowiem rozpatrzenie struktury samej praktyki. Problem jest więc dopiero postawiony a nie rozwiązany ¹¹.

Zauważmy mianowicie, iż konsekwentne oparcie filozofii o praktykę społeczną zmusza do rozumienia jej w bardzo szerokim sensie. Należy ją wtedy rozumieć nie tylko jako wymianę materii pomiędzy ludźmi a przyrodą, wymianę podejmowaną w celu zaspokojenia ludzkich potrzeb i jako modyfikowanie struktur społecznych, w ramach których realizowana jest praktyka materialna, lecz również jako wszelką działalność społeczną, dzięki której istnieje życie społeczne, a więc między innymi również jako tworzenie kulturowych sensów. Rozumiana w ten sposób praktyka nie sprowadza się jednak do jej rozumienia w ramach interpretacji egzystencjalistycznej, czy młodolukacsowskiej, choć z drugiej strony nie jest też tak, by wszelkie treści poznawcze należało tu rozumieć jako odbicie bytu samego w sobie. Wspomniane nawiązanie do praktyki społecznej należy więc pojmować jako uznanie istnienia zarówno procesów odbijających rzeczywistość, jak też i myślowego, społecznego kreowania jej sensu. Natychmiast powstaje więc problem rozpracowania stosunku panującego pomiędzy tymi formami myślowej aktywności, gdyż tylko tą drogą możemy otrzymać spójną i całościową koncepcję rzeczywistości. Struktura filozofii wychodzącej z tak rozumianej praktyki społecznej sama jest więc dość złożonym problemem teoretycznym.

¹¹ Pośród polskich marksistów szczególnie nacisk na rolę praktyki w rozwiązaniu problemów filozofii marksistowskiej kładzie R. Panasiuk (por. artykuł *Marksizm jako filozofia praktyki*. „Człowiek i Światopogląd” 1975, nr 2).

Nasze sympatie są jednak właśnie po stronie tego stanowiska. Tylko ostatni z zaprezentowanych modeli rozumienia filozofii w marksizmie wydaje się bowiem w stanie sprostać wyjściowym oczekiwaniom wobec filozofii, a zarazem unika dualizmu. Wspomniane przez nas oczekiwania sprowadzają się do aprobaty dla materializmu, dialektyki przyrody, teorii odbicia, dorobku nauk szczegółowych, do możliwości uwzględnienia całości kształtu obszaru praktyki społecznej i stworzenia całościowej koncepcji rzeczywistości. Takie postulaty napotkaliśmy w ramach przedstawionego modelu i problem polega jedynie na stworzeniu koncepcji filozofii urzeczywistniającej wskazane idee.

VII. ZAKOŃCZENIE

Zdecydowanie błędne byłoby mniemanie, iż powyższe zestawienie stanowisk filozoficznych w marksizmie świadczy o jego kryzysie i braku płodnych rozwiązań. Świadczy ono bowiem przede wszystkim o tym, iż jest to filozofia „w działaniu”, tzn. podejmuje ona i rozwiązuje szereg problemów bezpośrednio filozoficznych, bierze udział w procesach zachodzących w świecie, zaś kwestie dotyczące samowiedzy teoretycznej traktowała dotąd jako nie najbardziej istotne, nie decydujące o jej znaczeniu. Nie podzielamy zatem pesymizmu niektórych badaczy twierdzących, iż filozofia ta nie jest w stanie stworzyć idealnego modelu swej struktury i w związku z tym sugerujących konieczność zaniechania dyskusji tego problemu. W żadnym zaś razie nie możemy się zgodzić z przekonaniem, że jest on mało płodny i że spory toczone odnośnie struktury filozofii w marksizmie nie mają dla niego większego znaczenia.

Sąd taki może głosić ktoś, kto nie docenia roli filozofii w marksizmie, albo też ten, kto nie widzi potrzeby uwzględniania wypracowanych w ramach filozofii kryteriów wartościowania jej dokonań polegających, między innymi, na spójności logicznej głoszonych przez nią tez. Jesteśmy zatem przekonani, iż samo rozumienie filozofii jako najbardziej ogólnej formy integracji ludzkiej kultury może być przesłanką aktualności problemu jedności filozofii. O ile zatem trudno wyobrazić sobie możliwość absolutnego (czyli pozahistorycznego) rozwiązania problemu jej budowy, to nie przeczy to konieczności dysponowania jasnym ujęciem tego problemu w aktualnym jej stanie.