

W a l d e m a r C z a j k o w s k i

## Uwagi o Marksie i (jego) utopiach

**Słowa kluczowe:** *utopia, materializm historyczny, problemy globalne, odpowiedzialność za przyszłość*

### 1. Uwagi wstępne

1.1. Że Marks był filozofem, nie powinno być – przynajmniej od czasu *Głównych nurtów marksizmu* Leszka Kołakowskiego – przedmiotem kontrowersji<sup>1</sup>. (Czy wybitnym, czy zgoła trzeciorzędnym – to już inna kwestia<sup>2</sup>. Na dodatek – raczej nierozstrzygalna. Co jest zresztą w filozofii sytuacją – mówiąc naj-

---

<sup>1</sup> Przypomnijmy: „Karol Marks był filozofem niemieckim. Zdanie to nie wygląda odkrywco. Przy bliższym wejrzeniu może się jednak okazać mniej banalne i mniej oczywiste, niż na pierwszy rzut oka. (...) traktujemy marksizm jako projekt filozoficzny, uszczegółowiony w studiach ekonomicznych i doktrynie politycznej”. – Tak zaczyna się wstęp do *opus magnum* Leszka Kołakowskiego: *Główne nurty marksizmu* (Kołakowski 1981: 11).

<sup>2</sup> Przestrzeń możliwych ocen jest zróżnicowana. Jedną z najciekawszych dał o. I.M. Bocheński – stwierdził, że „marksizm-leninizm jest najprawdopodobniej najbogatszym zbiorem zabobonów, jaki kiedykolwiek utworzono”. Wszelako sam Marks był, zdaniem Bocheńskiego, „niewątpliwie wybitnym myślicielem”. Co więcej, „Marks był (...) moralistą i jako taki odegrał niewątpliwie ogromną rolę, tak dalece, że jeśli chodzi o moralność, jesteśmy dziś w Europie wszyscy jego uczniami” (Bocheński 1988: 64–66). (Dodajmy, że marksizm znajduje się na liście zabobonów Bocheńskiego w niezłym towarzystwie: obok m.in. duszy, humanizmu, nacjonalizmu, nieśmiertelności, postępu...). Przytoczmy też opinię blisko z marksizmem związanego Marka J. Siemka – jego zdaniem, to właśnie w Polsce „sam marksizm został (...) poniekąd domyślany do końca i przez to wyczerpał cały swój poznawczy potencjał. Nader jasno okazało się, że wszystko to, co w marksistowskiej teorii jest filozoficznie cenne i płodne intelektualnie, przy nieskrępowanym i konsekwentnym rozwinięciu nieuchronnie wyprowadza poza granice tej teorii jako marksistowskiej właśnie, a to, co w granicach tych daje się utrzymać, pozostaje martwą literą czysto ideologicznej apologetyki. Mówiąc krótko, «marksistowska teoria» prze-

ogłędniej – nierzadką; wystarczy przywołać spory o intelektualną „wielkość” Hegla, Heideggera czy „późnego” Wittgensteina...) Podobnie nie ulega wątpliwości, że bodaj żaden inny filozof nie wywarł tak rozległego wpływu na historię (polityczną, społeczną, gospodarczą, a także – na historię kultury). Jak ten rozległy wpływ oceniać, to pytanie o globalną historię ostatnich 150 lat – pytanie dalece wykraczające poza ramy tego tekstu, a przede wszystkim (gdyby miało być potraktowane serio, a nie jako pretekst do manifestowania swych światopoglądowych, ideologicznych i politycznych przekonań) – niezwykle trudne, i to zarówno empirycznie, jak i filozoficznie (historiozoficznie, aksjologicznie). Nie zamierzam więc podejmować kwestii miejsca Marksa w historii – ani w historii filozofii, ani tym bardziej w historii globalnej. Zamierzam natomiast potraktować myśl Marksa jako zespół idei, z którymi konfrontacja może być pożyteczna dla współczesnej filozofii. Przynajmniej dla tej filozofii, która nie odrzuca wezwania autora *Tez o Feuerbachu*: „Filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat; idzie jednak o to, aby go zmienić”<sup>3</sup>. (Czy świat należy zmieniać w kierunku przewidywanym przez Marksa i w sposób przezeń rekomendowany? – to skomplikowane i trudne pytanie, związane z pytaniem o dzieje nie tylko ostatnich kilkunastu dekad. Że zmieniać świat – i to świat rozumiany „globalnie” – trzeba, to nie powinno – na gruncie elementarnych i fundamentalnych zarazem intuicji moralnych – budzić żadnych wątpliwości: czyż można zaakceptować świat, w którym wciąż miliony ludzi rocznie umierają z głodu, a biliony dolarów wydaje się na produkcję narzędzi do zabijania?)

Czegokolwiek jeszcze by nie powiedzieć o poszczególnych ideach Marksa, jedno nie ulega wątpliwości: stanowią one zbiór nader zróżnicowany; są wśród nich oceny współczesnych mu polityków (np. Ludwika Bonaparte), są idee dotyczące ludzkiej pracy (np. odróżnienie pracy abstrakcyjnej i pracy konkretnej), są tezy o genezie różnych systemów kulturowych (np. o alienacji jako źródle religijności), są – liczne w sumie – twierdzenia prognostyczne (np. o podziale według potrzeb)... Pragnę dodać, że celowo użyłem słowa „zbiór”. Uważam bowiem, że pytanie o to, czy (i w jakim stopniu) zbiór ten zasługuje

---

staje w końcu istnieć, ponieważ musi zawieść albo jako teoria, albo jako «marksistowska»” (Siemek 2002: 321).

<sup>3</sup> Teza Marksa – wbrew niektórym krytykom – jest bardziej wątpliwa w swej części opisowo-historycznej niż w części postulatywnej: już w starożytności traktowano filozofię jako, powiedzmy, „sztukę życia”. (Pod pewnymi względami w średniowieczu podobną rolę odgrywała filozofia mistyczna). A przecież życie każdego z nas jest pewnym (jasne, że „mikroskopijnym”) fragmentem świata. Zmieniając własne życie (np. pod wpływem filozoficznego namysłu) – zmieniam (choć w niedostrzegalnym na ogół stopniu) świat. Jeśli nawet pominiemy filozofię jako „mądrość życiową”, to powinniśmy pamiętać o (niemal współczesnych Marksovi) Ch.S. Peirsie czy W. Jamesie.

na miano „systemu”, jest pytaniem poważnym i niełatwym do rozstrzygnięcia<sup>4</sup>. Zarówno przypisywanie temu zbiorowi cechy systemowości, jak i odmawianie mu jej, nie może być – jeśli nie jest poparte rozległymi i subtelnymi analizami – niczym więcej jak manifestacją emocjonalnego stosunku do dzieła Marksa.

Konfrontacja z tak różnorodnym zespołem idei wymagałaby – nawet przy zachowaniu maksymalnej zwięzłości – dość obszernej książki; z pewnością ramy artykułu są dla niej zbyt wąskie. Konieczne było więc dokonanie wyboru jakiejś idei czy kategorii, która pozwoliłaby na przeprowadzenie selekcji zagadnień, którym w przedkładanym czytelnikowi tekście poświęcę swą uwagę. Kategorią, którą wybrałem, jest kategoria – utopii. Jak ją rozumiem, dlaczego ją właśnie wybrałem, co poprzez jej analizę będę próbował osiągnąć – na te pytania zamierzam odpowiedzieć w punktach następujących.

1.2. Zacząć pragnę od sformułowania kilku uwag dotyczących samego pojęcia utopii. Pierwsza z nich będzie miała charakter metodologiczny i dotyczyć będzie sposobu charakteryzowania (definiowania) pojęć – w filozofii i naukach humanistycznych. Można wyróżnić (przynajmniej „z grubsza”, wstępnie) dwa takie sposoby: jeden z nich nazwijmy „rekonstrukcyjnym”, a drugi – „konstrukcyjnym”<sup>5</sup>. W pierwszym z nich chodzi o to, by oddać możliwie wiernie możliwie liczne intuicje, jakie były w historii wiązane z jakimś pojęciem. W drugim chodzi o to, by spośród owych licznych intuicji wybrać – najlepiej jedną (ewentualnie dwie, trzy...) i dać jej możliwie precyzyjny wyraz. Oba sposoby są – w moim przynajmniej przekonaniu – najzupełniej uprawnione. Wszelako sposób „rekonstrukcyjny” wydaje się właściwszy dla analiz historyczno-filozoficznych, natomiast sposób „konstrukcyjny” – dla analiz systematycznych. Ponieważ jestem tu zainteresowany (przynajmniej głównie) analizami systematycznymi, wybieram dla charakterystyki pojęcia „utopia” – strategię „konstrukcyjną”.

W charakterystyce pojęcia „utopia” zamierzam posłużyć się pojęciem zaczerpniętym z obszaru filozofii raczej odległego od filozofii społecznej czy politycznej, historiozofii itp. – pojęciem „świat możliwy”. Słowo „utopia” pragnę mianowicie rozumieć jako skrót frazy „obraz możliwego świata społecznego”. Charakterystyka ta wymagałaby dość obszernych komentarzy, na które nie ma tu miejsca. Nie pozostaje mi nic innego, jak wskazać na kilka kluczowych kwestii, odsyłając zainteresowanego czytelnika do tekstu, w którym

<sup>4</sup> Zacytowana wyżej opinia Bocheńskiego o Marksie i marksizmie, niejako *implicite* zakłada, że zbiór poglądów i opinii Marksa nie jest systemem (w żadnym rozsądnym znaczeniu tego słowa). Domniemana „systemowość” myśli Marksa pełniła głównie funkcje ideologiczno-propagandowe.

<sup>5</sup> Wykorzystuję tu (choć na własną odpowiedzialność) znane odróżnienie metafizyki „deskryptywnej” i metafizyki „rewidującej” (por. Strawson 1980: 7).

omawiam je znacznie obszerniej<sup>6</sup>. Po pierwsze, „świat społeczny” obejmuje nie tylko ludzi (ich relacje itd.), ale także ten fragment Wszechświata, z którym ludzie wchodzą w rozmaite (techniczne, poznawcze itd.) relacje. Po drugie, obszernej dyskusji wymaga przymiotnik „możliwy”. W jej ramach chodzi zarówno o stopniowalność możliwości (od „czysto logicznej” po – powiedzmy – finansową), jak i o zależność kwalifikacji modalnej od pewnej teorii (to, co z perspektywy jednej teorii jest „w dużym stopniu” możliwe, to z perspektywy innej może być możliwe np. „tylko logicznie”). Po trzecie, słowo „obraz” jest tu rozumiane szeroko – jego zakres obejmuje i utwory literackie, i modele naukowe, i rozmaite formy pośrednie. – Do tej charakterystyki dołączyć chciałbym trzy uwagi dotyczące utopii – w przyjętym tu sensie tego słowa. *Primo*: Odnosi się ono zarówno do obrazów „świata doskonałego”, jak i do obrazów „świata anty-doskonałego”, określanych na ogół mianem antyutopii. *Secundo*: Ponieważ fundamentalną, absolutnie niepomijalną cechą świata społecznego jest jego temporalność, warto więc odnotować, iż zwrot „świat społeczny” można zastąpić (w kontekstach, w których wykluczone są frazy takie jak np. „historia życia na Ziemi”, „historia Układu Słonecznego” itp.) jednym słowem – „historia”. Tak więc utopia to – alternatywnie – obraz możliwej historii. *Tertio*: Jeśli pamiętać, iż – mówiąc swobodnie – rzeczywistość implikuje możliwość, to zgodzić się trzeba, że obraz historii rzeczywistej jest (niewątpliwie szczególnym) rodzajem utopii. Za pomocą pewnych zabiegów definicyjnych można byłoby wyeliminować tę konsekwencję przyjętego tu rozumienia pojęcia „utopia”. Sądzę wszelako, że nie jest to konieczne.

1.3. Dlaczego kategoria utopii zasługuje na uczynienie z niej swego rodzaju „punktu centralnego” konfrontacji z myślą Marksa? – Są po temu rozmaite powody. Trzy z nich wydają się najważniejsze.

Jednym z nich jest rola, jaką odgrywa pojęcie „utopia” w interpretacji dziejów XX wieku. Nie ulega wątpliwości, że rewolucja bolszewicka 1917 r. i jej rozliczne konsekwencje (historia ZSRR, historia „obozu państw socjalistycznych”, historia światowego ruchu komunistycznego...) to – obok pierwszej i drugiej wojny światowej – najważniejsze wydarzenia polityczne XX wieku. (Dekolonizacja i dalsze przemiany w tzw. Trzecim Świecie – ogromnie ważne – były w rozmaity sposób uwarunkowane i przez rewolucję, i przez obie wojny). Pytanie o genezę tej rewolucji i o jej konsekwencje (w innych stylizacjach: pytanie o genezę i skutki „realnego socjalizmu”, „komunistycznego

---

<sup>6</sup> Szersze omówienie przyjętego tu rozumienia pojęcia „utopia”, będącego precyzacją i zarazem daleko idącym uogólnieniem znaczenia potocznego tego słowa (wysoce, moim zdaniem, nieprecyzyjnego oraz obciążonego subiektywizmem), a także rozważenie racji metodologicznych i aksjologicznych przemawiających na rzecz tej generalizacji przedstawiam w innym moim tekście (Czajkowski 2017).

totalitaryzmu” itd.) jest więc jednym z najbardziej fundamentalnych pytań o „krótki wiek XX” (1917–1989), a także – o ostatnie trzy dekady, które pod wieloma względami są jego kontynuacją.

W licznych interpretacjach dziejów tzw. państw komunistycznych kategoria utopii odgrywa istotną rolę. Przykładowo, jedna z bardziej znanych historii ZSRR (autorstwa M. Hellera i A. Niekricza) zatytułowana jest *Utopia u władzy*<sup>7</sup>. Tytuł ten w zwięzłej formie wyraża dość popularną historiozofię obecną w wielu krytycznych analizach dziejów „realnego socjalizmu/komunizmu”<sup>8</sup>. Historiozofię, co warto zauważyć, zasługującą na miano „idealistycznej” (termin ten traktuję, rzecz jasna, nie jako epitet, lecz jako użyteczną kategorię metateoretyczną, służącą do klasyfikacji doktryn historiozoficznych). Jak dowodzi tego tzw. niemarksowski materializm historyczny Leszka Nowaka, możliwa jest materialistyczna (a więc – przynajmniej w pewnym, dostatecznie szerokim, sensie – marksistowska), a zarazem radykalnie krytyczna analiza dziejów „real-socjalizmu”. Jeśli zgodzimy się, że spór o rolę utopii Marksa w historii XX wieku jest rzeczywistym sporem filozoficznym (historiozoficznym), to – jak sądzę – powinniśmy odrzucić (jako co najmniej przedwczesne) orzeczenie Leszka Kołakowskiego o tym, że to, co cenne (i w swoim czasie odkrywczе) w myśli Marksa, stało się powszechnie akceptowanym banałem<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Heller, Niekricz 1989. Skądinąd na rolę utopii w amerykańskiej rewolucji wskazuje też w swej książce T. Żyro (1994).

<sup>8</sup> Historiozofia ta pełni w szczególności istotną rolę w książce Andrzeja Walickiego *Markszizm i skok do królestwa wolności*. Według własnych słów jej autora, książka ta „przedstawia komunizm jako gigantyczną próbę sformułowania i urzeczywistnienia pewnej koncepcji wolności – koncepcji alternatywnej wobec liberalizmu” (Walicki 1996: 11). A w jeszcze bardziej dobitnym ujęciu: „«królestwo wolności» to marksistowska wizja komunizmu, którą usiłowano zrealizować w Związku Radzieckim” (Walicki 1996: 15).

<sup>9</sup> Zdecydowanie odmienną (radykalnie odmienną od koncepcji Hellera/Niekrasza czy Walickiego) koncepcję natury i źródeł real-socjalizmu przedstawił Leszek Nowak w drugim tomie swej trylogii *U podstaw teorii socjalizmu*, prezentującej tzw. nie-Marksowski materializm historyczny (nM-mh). Tom II pt. *Droga do socjalizmu. O konieczności socjalizmu w Rosji* (Nowak 1991) poświęcony jest historii Rosji – interpretowanej w świetle nM-mh. W tomie tym przedrukowany jest esej Nowaka, którego tytuł wyraża jasno jego główną tezę: *Dogmat marksistowskich korzeni socjalizmu* (Nowak 1991: 293–306). Przytoczmy kilka zdań kończących ten esej: „Dlaczego mity (...) w rodzaju «marksistowskich korzeni socjalizmu» (ciekawe skądinąd, jakież to były «korzenie» dwój-, a może i trójwładzy w Zakonie Krzyżackim albo jezuckim państwie w Paragwaju?) są tak uporczywe? Przypuszczać wolno, że u podstaw tego faktu leży interes (...). A interes «władców słowa» polega na tym, aby przydawać temu, co wytwarzają – ideom – jak największą doniosłość społeczną. (...) Wskazując «to Marks obmyślił system komunistyczny», intelektualista powiada: «patrzcie, ile możemy, i zła, i – w domyśle dobra». (...) On, pan słowa ludzkiego, prezentuje się jako pan bytu społecznego” (Nowak 1991: 306). Nie wchodząc w dyskusję tej rozległej i skomplikowanej problematyki, chcę zwrócić uwagę na istotną, jak sądzę, różnicę między dwiema kwestiami – nierzadko nieodróżnianymi dostatecznie wyraźnie od siebie. Jedna to kwestia roli myśli Marksa jako ważnego (być może

Abstrahując od historiozoficznej kontrowersyjności tezy o „(marksowskiej) utopii u władzy”, wskazać trzeba na jej słabości historyczno-filozoficzne. Teza ta opiera się na milcząco przyjętym założeniu o istnieniu jakiejś jednej całościowej utopii Marksa. (Warto odnotować, że i w tym punkcie krytycy Marksa zdają się dzielić z jego niegdyś urzędowymi propagatorami przekonanie o intelektualnej monolityczności jego literackiego dorobku). Tymczasem jest to teza nader wątpliwa. Wystarczy sporządzić listę tych wątków myśli Marksa, które można byłoby zaklasyfikować jako „utopijne” (w potocznym sensie). Znajdzie się na niej idea dezalienacji pracy i zniesienia jej podziału, wszechstronnego rozwoju jednostki i podziału produktu społecznego „według potrzeb”, idea społeczeństwa bezklasowego, idea zastąpienia państwa samorządem społecznym, idea przewyciężenia „żywiowości Historii” i poddania jej biegu „ogólnoludzkiej kontroli”... Ani apologety, ani polityczni czy ideologiczni krytycy Marksa nie byli zainteresowani teoretyczno-krytyczną analizą relacji między tymi ideami. A analiza taka byłaby interesująca i potrzebna z wielu powodów. Z jednej strony z uwagi na jej znaczenie dla ontologii społecznej, która – jak uważam – powinna poszukiwać odpowiedzi na pytanie o to, które charakterystyki możliwych łańcuchów społecznych są między sobą „kompatybilne”, a które nie. Z drugiej strony – z uwagi na badania historii społeczeństw „real-socjalistycznych”: zapewne niektóre składniki utopii Marksa odgrywały niebłahą rolę w tej historii (np. idea społeczeństwa bezklasowego?), inne zaś były niemal wyłącznie przedmiotem akademickich debat (np. dezalienacja?). Skądinąd warto byłoby też zbadać, które z nich mogłyby stanowić inspirację dla poszukiwania rozwiązań współczesnych problemów (np. idea „dochodu gwarantowanego” a idea podziału „według potrzeb”).

Marks, jak wiadomo, sądził, iż – w odróżnieniu od T. Morusa, Ch. Fouriera czy R. Owena – utopii nie tworzy. Sądził też, że „czas utopii” minął<sup>10</sup>. (Szczególnie dobitnie pogląd ten wyartykułował przyjaciel i współpracownik

---

– zdaniem niektórych – najważniejszego) składnika zespołu przyczyn „real-socjalizmu” (komunizmu). Druga to kwestia rozmaitych cech myśli Marksa, które czyniły ją przydatną jako składnik ideologii „real-socjalistycznego” systemu. O ile pierwsza kwestia jest, jak sądzę, wysoce sporna, o tyle nie da się tego powiedzieć o drugiej z nich: nie ulega moim zdaniem wątpliwości, że myśl Marksa (z powodów, które wszechstronnie analizuje Walicki) nadawała się do roli, którą spełniała w ZSRR i w innych krajach „obozu”, znacznie lepiej aniżeli np. myśl Johna S. Milla.

<sup>10</sup> Już w *Manifeście komunistycznym* czytamy: „Znaczenie krytyczno-utopijnego socjalizmu i komunizmu pozostaje w odwrotnym stosunku do rozwoju historycznego. W miarę jak rozwija się i kształtuje walka klasowa, to urojone wynoszenie się ponad tę walkę, to urojone zwalczanie jej traci wszelką wartość praktyczną, wszelkie uzasadnienie teoretyczne” (Marks, Engels 1962: 546).



Marksa – Fryderyk Engels<sup>11</sup>). Moim zdaniem, Marks mylił się w obu tych (powiązanych ze sobą) kwestiach. Jeśli chodzi o pierwszą z nich, to jego błędna samowiedza nie była jakimś indywidualnym i przypadkowym „błędem poznawczym”. Miała ona charakter „ideologicznego złudzenia”. Jego naturę i źródła zamierzam opisać w jednym z dalszych rozdziałów. Jeśli zaś chodzi o drugie przeświadczenie, to miało ono swe źródła – z jednej strony – w teoretycznych słabościach zakładanego (milcząco) przez Marksa rozumienia determinizmu historycznego, a z drugiej – w (także nieświadomym) – odrzuceniu przezeń hume’owskiego odróżnienia faktów i wartości. Także i te kwestie będą obszerniej omówione w jednym z rozdziałów następných.

## 2. Utopie Marksa (i Engelsa) – przegląd

2.1. Jak się wydaje, żadna z dotychczasowych utopii (od Platona i Morusa poczynając, na Marksie bynajmniej nie kończąc) nie przedstawiała „dostatecznie całościowego” obrazu jakiegoś możliwego świata społecznego, lecz ograniczała się do prezentacji pewnych jego charakterystyk. Można byłoby więc powiedzieć (dokonując tym samym pewnej korekty czy rozwinięcia charakterystyki pojęcia „utopia” podanej wyżej w uwagach wstępnych), że znane nam utopie przedstawiają obrazy nie jednego możliwego świata społecznego, lecz pewnej ich klasy. Także – utopie Marksa. (Chciałbym podkreślić, że użycie tu liczby mnogiej jest świadome; co więcej – spełnia zgoła kluczową rolę dla artykulacji jednej z głównych tez tego artykułu). A także i ta utopia, którą najdobitniej wyartykułował Fryderyk Engels.

Warto dodać jeszcze, że utopia może być sformułowana *explicite*, a może być założona (sugerowana) *implicitie*. Z tą ostatnią sytuacją mamy do czynienia w przypadku krytyki pewnych łańdów społecznych. Niektóre spośród utopii Marksa mają (przynajmniej w pewnym stopniu) taki właśnie charakter.

Nie dysponując żadnym sposobem klasyfikacji utopii, do którego mógłbym się po prostu odwołać, a nie mając możliwości, by klasyfikację taką tu konstruować, posłużę się w prezentacji i dyskusji utopii Marksa najprostszą chyba metodą historyczno-biograficzną: kolejność prezentacji wyznaczona będzie przez kolejność powstawania tekstów, w których utopie te były po raz pierwszy przedstawione.

---

<sup>11</sup> Sam już tytuł tekstu, który mam tu na uwadze, jest wiele mówiący: F. Engels, *Rozwój socjalizmu: od utopii do nauki* (Engels 1972).

2.2. Zacznę od tekstów młodzieńczych Marksa. Pierwszym, który zamierzam przywołać, jest *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*. To w nim zawarta została marksowska krytyka religii:

Religia jest *opium* ludu. Prawdziwe szczęście ludu wymaga zniesienia religii jako *urojonego* szczęścia ludu. Wymagać od kogoś porzucenia złudzeń co do jego sytuacji, to znaczy *wymagać porzucenia sytuacji, która bez złudzeń obejść się nie może*. Krytyka religii jest więc *w zarodku krytyką tego padole płaczu*, gdyż religia jest *nimbem świętości* tego padole płaczu (Marks 1962b: 458).

I jeszcze jeden, krótki, ale istotny, jak sądzę, cytat:

*Luter zniósł niewolę z dewocji*, gdyż zamiast niej wprowadził niewolę z *przekonania*. Złamał wiarę w autorytet, gdyż odbudował autorytet wiary. (...) Uwolnił człowieka od zewnętrznej religijności, gdyż uczynił religijność wewnętrznym światem człowieka. Wyzwolił z kajdan ciało, gdyż zakął w kajdany serce (Marks 1962b: 466).

Zawarty w tych dwóch krótkich fragmentach szkic Marksowskiej filozofii religii był przedmiotem bardzo wielu analiz, komentarzy, polemik... – nie jest moim zamiarem ani ich streszczanie, ani proponowanie własnych interpretacji. Zamierzam natomiast skupić się na pojęciu, które pojawia się w pierwszym z cytatów, odgrywa w nim niebłahą rolę, ale na ogół „pozostaje w cieniu” kategorii religii. Mam na myśli pojęcie złudzenia. Zasługiwałoby ono na obszerną dyskusję, na którą nie ma tu miejsca. Ograniczę się więc do kilku stwierdzeń, których rozwinięcie i uzasadnienie odłożyć muszę na inną okazję. A zatem, po pierwsze, nie ulega, moim zdaniem, wątpliwości, że – wbrew temu, co się niekiedy twierdzi<sup>12</sup> – Marks zakłada klasyczną definicję prawdy (czy szerzej: realistyczną epistemologię), bo jest nader wątpliwe, czy na gruncie którejkolwiek z nieklasycznych definicji prawdy dałoby się rozumieć słowo „złudzenie”, zachowując zwykle związane z nim intuicje znaczeniowe. Po drugie (i chyba kluczowe), złudzenie nie jest jakimś „zaburzeniem percepcji” związanym z indywidualnymi cechami podmiotu poznającego, lecz jest cechą (obiektywną, nieusuwalną) pewnej sytuacji. Po trzecie, „sytuacyjny” charakter złudzenia oznacza, że nie jest ono produktem manipulowania ludzkimi umysłami. (Nie wyklucza to istnienia grup społecznych czerpiących takie czy inne korzyści z kodyfikowania, rozbudowywania czy podtrzymywania złudzeń). Po czwarte: złudzenia mogą być w rozmaity sposób użyteczne – niekiedy dla podmiotów im ulegających (nie sposób kwestionować pewnego rodzaju użyteczności środków znieczulających...), niekiedy dla innych.

<sup>12</sup> Bardzo dobitnie wyraził ten pogląd Leszek Kołakowski w swym eseju *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy* (Kołakowski 1967: 43–82).



Nie tylko religia może być zaliczona – z punktu widzenia filozofii Marksa – do sfery złudzeń. Należy do niej także filozofia „spekulatywna” oraz ideologia. Należą także pewne rodzaje myślenia teoretycznego, w szczególności te rodzaje myślenia o społeczeństwie, które charakteryzuje Marks za pomocą pojęć „reifikacja” i „fetyszyzm” (towarowo-pieniężny).

Pierwszą utopią, którą można odnaleźć u Marksa, jest utopia – nazwijmy ją tak – „społeczeństwa racjonalnego”<sup>13</sup>. Utopia, którą należałoby analizować na szerszym tle tradycji intelektualnej, rozciągającej się co najmniej od francuskich encyklopedystów do Koła Wiedeńskiego.

Czy społeczeństwo takie jest możliwe? Można byłoby lekceważąco powiedzieć: „przecież to utopia” (używając tego terminu w jego potocznym sensie). Ale można byłoby również odwrócić pytanie i zapytać: czy możliwe jest, by społeczeństwo dysponujące energią nuklearną, rozwijające inżynierię genetyczną, podejmujące próby stworzenia sztucznej inteligencji itd. itd. – by społeczeństwo takie nie było „wystarczająco bliskie” modelowi „społeczeństwa racjonalnego”? Moim zdaniem odpowiedź jest negatywna<sup>14</sup>.

2.3. Przejdźmy do *Rękopisów filozoficzno-ekonomicznych*. Zaczniemy od fragmentu trafnie zatytułowanego przez wydawców „Praca wyobcowana”:

Praca wytwarza nie tylko towary; wytwarza także samą siebie i robotnika jako *towar* (...). Fakt ten wyraża tylko tyle: przedmiot, który praca wytwarza, jej produkt, przeciwstawia się jej jako jakaś *obca istota*, jako *sila niezależna* od wytwórcy. (...) robotnik pozostaje do *produktu swojej pracy* w takim stosunku, jak do *obcego* przedmiotu. (...) *Alienacja* robotnika we własnym produkcie oznacza nie tylko to, że jego praca staje się przedmiotem, bytem *zewnątrznym*, lecz i to, że istnieje *poza nim* (...) jako coś obcego... (Marks 1962c: 547–548).

<sup>13</sup> Społeczeństwo takie byłoby społeczeństwem „bez ideologii” – w co najmniej jednym z możliwych znaczeń tego słowa. W moim tekście poświęconym koncepcji „końca ideologii” wyróżniam siedem odmiennych znaczeń tego pojęcia oraz wskazuję, iż – na gruncie pewnej aksjologii – zmierzch ideologii należałoby uznać już to za pożądany, już to za niepożądany – zależnie od tego, które z wyróżnionych znaczeń słowa „ideologia” ma się na uwadze (Czajkowski 2013: 222–256). Poza pojęciem religii oraz ideologii należałoby również uwzględnić pojęcie mitu. Jeśli założyć, że potrzeba sensu/sensowności należy do najbardziej fundamentalnych, a zarazem zgodzić się z Kołakowskim, iż nasza aktywność wyposażona bywa w sens tylko dzięki obecności „mitycznej warstwy egzystencji” (Kołakowski 2003), to trzeba byłoby rozważyć pytanie o miejsce mitu w hipotetycznym społeczeństwie racjonalnym.

<sup>14</sup> Pojawiający się tu problem wymagałby osobnej dyskusji. Nie mogąc jej podejmować, chciałbym przytoczyć pewną opinię Bocheńskiego (sformułowaną w 1985 r.), która moim zdaniem dostarcza pewnego uzasadnienia dla sformułowanej tu tezy: „Największym niebezpieczeństwem, które nam dziś grozi, jest coraz powszechniejsze odwracanie się człowieka od rozumu. Już sama liczba tych, którzy wydają ciężkie pieniądze na astrologię, numerologię i tym podobne zabobony, świadczy, jak bardzo ludzie są nieracjonalni. Jakie są następstwa takiej nierozumnej postawy, pokazuje jasno mordowanie niewinnych w imię pewnej, takiej czy innej «ideologii» – dzisiaj praktykowane tak często, że aż uchodzi za coś normalnego” (Bocheński 1993: 48).

I dalej:

...robotnik nie potwierdza się w swojej pracy, lecz zaprzecza, nie czuje się zadowolony, lecz nieszczęśliwy, nie rozwija swobodnie energii fizycznej i duchowej, lecz umartwia swoje ciało i rujnuje się duchowo. Robotnik czuje się zatem sobą poza pracą, a w procesie pracy nie czuje się sobą. (...) Toteż praca (...) nie jest (...) zaspokojeniem potrzeby pracy, lecz tylko *środkiem* do zaspokojenia potrzeby poza nią (Marks 1962c: 550–551).

A ujmując rzecz najzwięźlej:

...człowiek produkuje będąc nawet wolnym od fizycznej potrzeby i naprawdę dopiero wtedy produkuje, gdy jest od niej wolny; (...) człowiek formuje również według praw piękna (Marks 1962c: 554).

Cytaty te (zwłaszcza dwa pierwsze) przedstawiają krytyczny opis subiektywnej strony ludzkiej pracy<sup>15</sup>. Krytyczny, a więc zawierający (choć w tym miejscu jedynie *implicite*) wizję sytuacji alternatywnej – zawierający więc pewną utopię: obraz świata, w którym praca jest dla wszystkich (dla zdecydowanej większości?) sposobem zaspokojenia potrzeby pracy, sposobem – samorealizacji. W takim społeczeństwie, można by dodać, czas życia jednostek nie dzieli się na czas „właściwego życia” i na czas pracy. Ta właśnie interpretacja dostarcza wystarczającego, moim zdaniem, aksjologicznego uzasadnienia tej utopii. Odrębną kwestią jest „empiryczna możliwość” zaistnienia świata spełniającego wskazane tu warunki. Zamierzam ją podjąć w dalszych fragmentach tego tekstu.

Jak sygnalizowałem w uwagach wstępnych, świadomie i celowo używam liczby mnogiej mówiąc o utopjach Marksa. Wszelako większość z nich różni się wzajemnie od siebie problematyką, którą podejmują. Są jednak przynajmniej dwie utopie Marksa, które są sobie tematycznie bliskie, różnią się natomiast zawartymi w nich wizjami przyszłego społeczeństwa. Jedną z nich jest omówiona właśnie utopia „pracy będącej zaspokojeniem potrzeby pracy”. Odmienny obraz zawiera o ponad ćwierć wieku późniejsza utopia, przedstawiona w *Kapitale*:

Królestwo wolności zaczyna się faktycznie dopiero tam, gdzie kończy się praca, którą dyktuje nędza i celowość zewnętrzna; leży więc ono (...) poza sferą właściwej produkcji materialnej. (...) zrzeszeni producenci regulują racjonalnie (...) swoją wymianę materii

---

<sup>15</sup> Myślę, że warto przytoczyć tu wypowiedź autora, który znany jest raczej jako „ideolog” tzw. „nowej gospodarki” aniżeli filozof (o jego ewentualnych związkach z marksizmem też mi nic nie wiadomo): „Tam, gdzie istnieje potrzeba podniesienia wydajności pracowników, należy zastanowić się, czy danej pracy nie mogłaby wykonać maszyna. Jeśli bowiem ma ona charakter na tyle rutynowy, by można było mierzyć jej wydajność, być może podola jej robot. Moim zdaniem wiele prac, o których ochronę walczą dziś związki zawodowe, w przyszłości zostanie uznane za nieludzkie i w związku z tym za nielegalne” (Kelly 2001: 147–148).

z naturą (...) najmniejszym nakładem sił i w warunkach najbardziej godnych ich ludzkiej natury. (...) Zawsze jednak jest to królestwo konieczności. Poza jego granicami rozpoczyna się rozwój sił ludzkich jako cel sam w sobie, prawdziwe królestwo wolności. (...) Skrócenie dnia roboczego jest tu przesłanką podstawową (Marks 1983: 560–561).

To, że są to obrazy istotnie różne, zdaje się nie budzić wątpliwości. Trudno byłoby jednak twierdzić, że są to obrazy sprzeczne. Można by np. twierdzić, że istnieją (zapewne specyficzne dla poszczególnych jednostek) granice ilości czasu, który można (w ciągu dnia, tygodnia, roku?) poświęcić na pracę (a może i na dowolny rodzaj aktywności), których przekroczenie powoduje, że przestaje być ona „zaspokajaniem potrzeby pracy”. Twierdzenie to pozwalałoby na potraktowanie obu wizji jako komplementarnych. Sądzę wszakże, że różnice między obu utopiami zasługują na głębszy namysł.

Praca jest także istotnym czynnikiem więziotwórczym<sup>16</sup>. Wątpliwe, by tak rozumiana praca mogła być zastąpiona aktywnością, której celem jest „rozwój sił ludzkich jako cel sam w sobie” (ktoś doskonali się w strzelaniu z łuku, ktoś inny w grze na banjo, ktoś jeszcze inny – w znajomości języka suahili). Czy mamy tu więc jednak do czynienia z jakąś „mocną” alternatywą (albo – albo)? Niekoniecznie. Można przypuścić, iż w miarę rozwoju technologii ilość społecznie niezbędnego czasu pracy niezbędnej będzie zbliżała się do zera (pomyślmy tylko o znikomo małej – procentowo – ilości czasu społecznego poświęcanego w USA na produkcję żywności), natomiast większość czasu pracy będzie się poświęcać na pracę już nie konieczną, lecz – w jakimś przynajmniej sensie – swobodnie podjętą. Pomyślmy np. o eksploracji Kosmosu – o ile założyć (co skądinąd nieoczywiste, ale prawdopodobne), że dalsze trwanie ludzkości jest możliwe bez jej podjęcia, to składające się na nią działania można potraktować zarazem jako pracę, i aktywność należącą do „królestwa wolności”.

Wróćmy do problematyki pracy wyalienowanej. Zamierzam teraz wskazać na utopię Marksa, która poprzez pojęcie alienacji pracy jest ściśle związana z utopią „pracy zaspokajającej potrzebę pracy”. Także i ona jest raczej zasugerowana niż *explicite* sformułowana:

Bezpośrednią konsekwencją tego, że człowiekowi obcy staje się produkt jego pracy, jego działalność życiowa, jego istota gatunkowa, jest to, że *człowiekowi obcy staje się człowiek*. Gdy człowiek przeciwstawia się samemu sobie, to przeciwstawia się mu *inny* człowiek (Marks 1962c: 555).

---

<sup>16</sup> Zdaniem znanego amerykańskiego analityka: „Określenie dla milionów ludzi nowych możliwości i obowiązków bez masowego, tradycyjnego zatrudnienia będzie chyba najpilniejszym problemem społecznym nowego stulecia” (Rifkin 2001: 11).

Cytat ten uzupełnijmy kilkoma zdaniami pochodzącymi z fragmentu *Rękopisów... zatytułowanego „Własność prywatna i komunizm”*:

Bezpośrednim, przyrodniczym, koniecznym stosunkiem człowieka do człowieka jest *stosunek mężczyzny do kobiety*. (...) Stosunek ten pokazuje (...), w jakiej mierze *potrzeba* człowieka stała się potrzebą *ludzka*, a więc w jakiej mierze *inny* człowiek stał się potrzebny jako człowiek, w jakiej mierze w swym najbardziej indywidualnym bycie jest on zarazem istotą społeczną (Marks 1962c: 557).

Dodajmy też znany fragment z *Manifestu...*:

Burzua widzi w swej żonie zwykle narzędzie produkcji. Słyszy, że narzędzia produkcji mają być wspólnie użytkowane, (...) nie może sobie wyobrazić, że ten sam los spotka także kobiety. Nie domyśla się, że chodzi właśnie o to, by znieść sytuację kobiety, w której jest ona zwykłym narzędziem produkcji (Marks, Engels 1962: 532).

Sądzę, że w szkicowej co prawda postaci pojawia się tu u Marksa problematyka, która w XX wieku będzie analizowana w ramach takich nurtów jak filozofia dialogu (M. Buber), personalizm (E. Mounier) czy filozofia spotkania (J. Tischner). Mimo szkicowego charakteru „personalizm Marksa” nie jest – uważam – historyczno-filozoficznym zabytkiem. Nie mogąc poświęcić tej kwestii tyle miejsca, na ile by w moim przekonaniu zasługiwała, wskażę tylko na te punkty, które składają się na oryginalność tego wariantu personalizmu. Po pierwsze: potraktowanie charakteru czy jakości relacji (w szczególności: erotycznych) mężczyzna – kobieta jako wskaźnika relacji człowieka do człowieka. Po drugie: ujęcie stosunku do Drugiego jako wyrazu pewnej szczególnej potrzeby, lub – jej braku. Po trzecie: wskazanie na związek między stosunkiem człowieka do siebie samego a stosunkiem do Drugiego. Po czwarte: twierdzenie o związku między stosunkiem do pracy (i jej produktu) a stosunkiem do Drugiego.

Z rozważań tych wyłania się utopia: obraz świata, w którym relacje między wszystkimi (spotykającymi się?) ludźmi są relacjami spełniającymi kantowski imperatyw kategoryczny: zawsze masz traktować człowieka jako cel sam w sobie, a nie środek do celu. To niekoniecznie świat „powszechnej miłości”, raczej – powszechnego szacunku dla Drugiego<sup>17</sup>. A więc świat, w którym (to jego „minimalna” charakterystyka) w każdym bądź razie powszechnie

<sup>17</sup> Nawiązuję tu do interesujących i – by tak rzec – nader trzeźwych uwag M.J. Siemka, który w eseju poświęconym *Dwu modelom intersubiektywności* pisze: „Ideal bezpośredniej komunikacji «twarzą w twarz», który najwyraźniej przyświeca (...) «filozofom dialogu» czy «spotkania» nawołującym do tego, by w stosunkach międzyludzkich urzeczowione relacje «Ja-To» całkowicie zastąpić formami autentycznej więzi «Ja-Ty» wydaje się (...) problematyczny jako najwyższy cel czy w ogóle wysoce pożądana wartość. Ideal ten wszak każe nam z każdym

przestrzegana jest norma „Nie zabijaj!”. Czy i w jakim stopniu utopia ta jest urzeczywistnialna, to niezwykle trudna i skomplikowana kwestia. Natomiast to, że z aksjologicznego punktu widzenia nie powinna budzić żadnych bodaj wątpliwości, jest dla mnie oczywiste<sup>18</sup>.

2.4. Przyjrzyjmy się teraz utopiom zawartym we wspólnym dziele Marksa i jego przyjaciela Fryderyka Engelsa – *Ideologii niemieckiej*. Znajdziemy tam fragment następujący:

...w społeczeństwie komunistycznym, w którym nikt nie ma wyłącznego kręgu działania, lecz może wykształcić się w jakiegokolwiek dowolnej gałęzi działalności, społeczeństwo reguluje ogólną produkcję i przez to właśnie umożliwia mi robienie dziś tego, a jutro owego, pozwala mi rano polować, po południu łowić ryby, wieczorem paść bydło, po jedzeniu krytykować, słowem, robić to, na co mam akurat ochotę, nie robiąc przy tym wcale ze mnie myśliwego, rybaka, pasterza czy krytyka (Marks, Engels 1961: 35).

To fragment przez niektórych uważany za najbardziej „utopijny” (w potocznym sensie tego słowa) w całej twórczości Marksa i Engelsa. Nie zgadzam się z tą oceną: uważam, że jest to utopia (w przyjętym przeze mnie sensie tego słowa) i aksjologicznie akceptowalna, i teoretycznie (historiozoficznie czy socjologicznie) realistyczna. Zacznijmy od kwestii aksjologicznych. Dla przejrzystości wyróżnijmy dwie grupy zagadnień: jedna obejmuje problemy życia indywidualnego, druga – życia społecznego. Z punktu widzenia jednostki niewątpliwie cenną jest możliwość praktycznego rozwijania swych różnorodnych talentów i zainteresowań. Pewna (jak duża? – to kwestia odrębna, jednostki z pewnością różnią się między sobą i pod tym względem) różnorodność rodzajów aktywności to niewątpliwie istotny składnik tego, co można by określić mianem „jakości życia”. Natomiast z punktu widzenia życia społecznego za pożądane można uznać ograniczenie roli odgrywanej przez najrozmaitsze instytucje, których trwanie częstokroć zdeterminowane jest tym, że związane z nimi jednostki czerpią z nich zdecydowaną większość rozmaitych dóbr (i materialnych, i duchowych) niezbędnych im do życia. Do powyższych chciałbym dodać jeszcze dwie uwagi. Po pierwsze, odróżnić trzeba wyraźnie rzeczowy (techniczny) oraz społeczny podział pracy. O ile „zniesienie” tego ostatniego może być uznane i za pożądane, i za możliwe, o tyle ten pierwszy może

---

«być na Ty», czego przecież nie tylko nie potrafimy, ale i zgoła sobie nie życzymy” (Siemek 1998: 202).

<sup>18</sup> G.A. Cohen zaproponował bardziej radykalną interpretację Marksa. Jego zdaniem, Marks „wanted individuals to face one another (...) without the mediation of institutions. (...) It is no great exaggeration to say that Marx’s freely associated individuals constitute an alternative to, not a form of, a society” (Cohen 1980: 133).

nawet się pogłębiać. Po drugie: ewentualne „znoszenie” społecznego podziału pracy to długi i skomplikowany proces. Nie ulega wątpliwości, że obrazek z *Ideologii...* wskazuje na pewną ideę, która – o ile miałaby (a, powtórzę, moim zdaniem: powinna) być potraktowana serio – wymagałaby rozległych analiz i rozwinięć.

Przytoczmy teraz inny fragment z *Ideologii niemieckiej*; fragment, który w krajach, w których marksizm był oficjalną ideologią państwową, był – z oczywistych powodów – nader rzadko cytowany:

Komunizm jest empirycznie możliwy tylko jako czyn narodów panujących, dokonany „za jednym zamachem” i równocześnie, co zakłada uniwersalny rozwój sił wytwórczych i związanych z tym stosunków między ludźmi w skali światowej (Marks, Engels 1961: 37–38).

Fragment ten jest – w kontekście rozważań o utopiach Marksa – interesujący i ważny z dwóch powodów. Mamy tu, po pierwsze, do czynienia z wizją, jak byśmy to dziś mogli powiedzieć, społeczeństwa globalnego (światowego). Składają się na nią dwa przeświadczenia. Pierwsze: o możliwości takiego społeczeństwa, a więc – inaczej mówiąc – o możliwości upowszechnienia jednego typu stosunków społecznych (ekonomicznych, politycznych itd.) w skali światowej. Przeświadczenie to jest być może prawdziwe, ale – w świetle naszej dzisiejszej wiedzy historycznej – dalece nieoczywiste. Drugie z nich jest konkretyzacją pierwszego: to właśnie komunistyczne stosunki społeczne istnieć mogą w skali globalnej. Powód drugi, dla którego fragment ten jest interesujący, to obecność w nim wizji „historycznego skoku”; bodaj w żadnym innym miejscu ani Marks, ani Engels nie przedstawił wizji tak radykalnej (choć zarazem ogólnikowej – można się tylko domyślać, na czym ów „czyn narodów panujących” miałby polegać).

2.5. Kolejnym tekstem, z którego będę próbował wydobyć wątki utopijne (w przyjętym tu szerokim sensie tego słowa), jest *Manifest komunistyczny*. Mimo swej nazwy i zamierzonej funkcji, tekst ten zawiera przede wszystkim zwięzły wykład pewnej historiozofii (skupionej na charakterystyce burżuazji i dokonanych przez nią rewolucyjnych przeobrażeń), poza tym interesujący zarys historii myśli komunistycznej i socjalistycznej<sup>19</sup>, oraz program „na dziś”<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Por. cały 3 rozdział *Manifestu...* zatytułowany „Literatura socjalistyczna i komunistyczna”, w którym analizowany jest m.in. „socjalizm reakcyjny”, „socjalizm konserwatywny” oraz „socjalizm i komunizm krytyczno-utopijny” (Marks, Engels 1962: 536–547).

<sup>20</sup> Program ten obejmuje postulat z dzisiejszego punktu widzenia niemal oczywisty („Publiczne i bezpłatne wychowanie wszystkich dzieci”), postulatory dyskusyjne, ale bynajmniej nie „rewolucyjne” („Wysoka progresja podatkowa”, „Scentralizowanie kredytu w rękach państwa...”, „Scentralizowanie środków transportu...”), żądania nieakceptowalne („Przymus pracy...”,



Choć program ten spełnia przyjętą tu definicję utopii, możemy go w tym miejscu pominąć; przedmiotem rozważań w tym tekście są jedynie te utopie Marksa, które zasługiwałyby na miano „radykalnych”.

Tym radykalnym elementem jest z pewnością idea zniesienia własności prywatnej:

...chcemy znieść własność prywatną. Ale w (...) dzisiejszym społeczeństwie własność prywatna jest zniesiona dla dziewięciu dziesiątych jego członków (Marks, Engels 1962: 530).

Inaczej mówiąc:

...komuniści popierają wszędzie każdy ruch rewolucyjny przeciw istniejącym stosunkom społecznym i politycznym. We wszystkich tych ruchach wysuwają oni jako podstawowe zagadnienie ruchu zagadnienie własności, bez względu na to, czy przybrało ono bardziej czy mniej dojrzałą postać (Marks, Engels 1962: 548).

I ważne uzupełnienie:

Komunizm nie odbiera nikomu władzy zawłaszczania produktów społecznych, odbiera tylko władzę ujarzmiania cudzej pracy za pomocą tego zawłaszczania (Marks, Engels 1962: 531).

Idea zniesienia własności prywatnej jest tą ideą, która bodaj najsilniej zrosła się i w świadomości potocznej, i w myśli społecznej z marksizmem, czy komunizmem, jako programem politycznym. Mimo to, a może: właśnie dlatego, także i ta utopia zasługuje na komentarz.

Zacznijmy od ostatniego z cytowanych tu zdań. Usuwa ono jedno z najpospolitszych nieporozumień (czy też – świadomych zafałszowań) związanych z Marksowską ideą zniesienia własności prywatnej. Nie chodzi w niej o zniesienie prywatnej (czy też – jak to się niekiedy dla odróżnienia mówi – osobistej) własności czegokolwiek, np. sprzętu domowego. Chodzi o zniesienie własności środków produkcji. Warto odnotować dwa powody (wzajemnie ze sobą powiązane, niejako „dwie strony jednego medalu”), dla których własność prywatna miałaby być zniesiona. Jeden to uznanie, iż własność prywatna (środków produkcji!) daje „władzę ujarzmiania cudzej pracy”. Drugi to fakt, iż własność prywatna we współczesnym (post-agrarnym, post-rzemieślniczym) społeczeństwie jest niedostępna dla, powiedzmy, „dziewięciu dziesiątych” członków społeczeństwa. Myślę, że nie są to słabe argumenty. Co więcej, sądzę, że – wbrew niektórym popularnym poglądom – są one dziś (w dobie wielkich międzynarodowych korporacji, będących właścicielami środków produkcji w wielu krajach świata)

---

„Zniesienie prawa dziedziczenia”), a także projekty ciekawe, ale zdecydowanie wyprzedzające epokę („Zespolenie rolnictwa i przemysłu...”) (Marks, Engels 1962: 535–536).

mocniejsze, niż były przeszło półtora wieku temu. Nie znaczy to, że – także na płaszczyźnie teoretycznej – sprawa jest jasna i prosta.

Na jedną z istotnych trudności można wskazać przywołując pewien ustęp z *Nędzy filozofii* poświęcony kategorii własności. Krytykując Proudhona, Marks stwierdza:

...zdefiniować własność burżuazyjną to nic innego, jak przedstawić wszystkie stosunki społeczne produkcji burżuazyjnej. Chcieć dać definicję własności jako stosunku niezależnego, jako odrębnej kategorii, oderwanej i wiecznej idei, znaczy to tylko oddawać się złudzeniom metafizycznym lub prawniczym (Marks 1962a: 180).

Gdyby zaakceptować tę tezę (skądinąd – z różnych powodów, których dyskutować tu nie sposób – nie jestem do tego skłonny), to oznaczałoby to, iż zniesienie burżuazyjnej własności prywatnej byłoby tożsame ze zniesieniem „wszystkich stosunków społecznych produkcji burżuazyjnej”. Czy jednak jest to możliwe? Czy elementem stosunków społecznych produkcji burżuazyjnej nie są np. jakieś uniwersalne stosunki społeczne, np. komunikacyjnego typu? A może wśród stosunków społecznych wytworzonych przez burżuazję są tego rodzaju stosunki, które muszą być zachowane i w systemach post-burżuazyjnych (np. pewne elementy fabrycznej organizacji pracy)? Myślę, że mówiąc o „zniesieniu własności prywatnej” lepiej posługiwać się tym (mniej „wszechobjmującym”) rozumieniem własności prywatnej, które zawarte jest w *Manifeście*... Ale i wtedy pozostanie wiele problemów. Jednym z ważniejszych jest problem wielkości grupy pracujących, która miałaby być podmiotem własności środków produkcji: Pracujący w jednej fabryce? W grupie fabryk? W gałęzi produkcji? Wszyscy pracujący w jednym kraju/państwie? W grupie państw (np. Unia Europejska)?... Wszyscy pracujący na świecie? Teza z *Ideologii*... sugerowałaby wybór tego ostatniego wariantu. Ale właśnie on w szczególnie jaskrawej postaci wskazuje na fundamentalny i trudny problem: własność (czy to wężiej, czy szerzej rozumiana; podobnie: władza) jest, można byłoby rzec, pewną potencjalnością, której aktualizacja wymaga pewnej aktywności, powiedzmy – pracy decyzyjnej. Jak ją zorganizować, gdy podmiot decyzyjny współtworzą setki, tysiące, miliony czy wręcz (bądźmy konsekwentni...) miliardy jednostek? Można oczywiście twierdzić (moim zdaniem: niebezpiecznie), że współczesne technologie informatyczne (zarówno *hardware*’owe, jak i *software*’owe) pozwolą rozwiązać ten problem. Ale czy w pełni? I – kiedy?

Z obrazem społeczeństwa bez własności prywatnej sprzężony jest (według Marksa – nierozdzielnie) obraz społeczeństwa bezklasowego. W *Nędzy filozofii* czytamy:

Warunkiem wyzwolenia klasy pracującej jest zniesienie wszelkich klas. (...) Klasa pracująca zastąpi dawne społeczeństwo obywatelskie zrzeszeniem, które wykluczy klasy i ich antagonizm (Marks 1962a: 198).

Niejako „w tle” tej prognozy znajduje się teza historiozoficzna (czy socjologiczna) z *Manifestu...*:

...epoka burżuazji wyróżnia się (...) tym, że uprościła przeciwieństwa klasowe. Całe społeczeństwo rozszczepia się coraz bardziej na dwa wielkie wrogie obozy, na dwie wielkie (...), przeciwstawne sobie klasy: burżuazję i proletariata (Marks, Engels 1962: 515).

Jej ważnym uzupełnieniem jest twierdzenie następujące:

Interesy i warunki życiowe w łonie proletariatu wyrównują się coraz bardziej w miarę tego, jak maszyna coraz bardziej zaciera różnice między poszczególnymi rodzajami pracy i spycha płacę roboczą prawie wszędzie do jednakowo niskiego poziomu (Marks, Engels 1962: 523).

Elementarna wiedza o świecie współczesnym zdaje się podważać oba twierdzenia. Po pierwsze, położenie choćby tylko klasycznie rozumianych robotników (wciąż istnieją, nawet w najwyżej rozwiniętych krajach...) jest niezwykle zróżnicowane: nawet uwzględniając różnice w kosztach utrzymania, dochody (a także warunki pracy itd.) np. robotników norweskich i pakistańskich są absolutnie nieporównywalne. Ponadto spore są różnice (np. w Polsce) między różnymi branżami. W perspektywie kilku najbliższych dziesięcioleci raczej trudno spodziewać się tu jakichś znaczących zmian. Po drugie, nie tylko własność prywatna środków produkcji jest dziś źródłem podziałów klasowych (czy – jak kto woli – *quasi*-klasowych). Bodaj równie (o ile niekiedy nie – bardziej) istotne znaczenie ma prywatna własność siły roboczej<sup>21</sup> (w skrajnym przypadku: nazwiska-marki): bycie znakomitym, słynnym piłkarzem, piosenkarzem, aktorem (R. Lewandowski, M. Jacksonem, E. Stone...) – pozwala uzyskiwać dochody niepozostające w żadnej rozsądnej relacji do osobistego wkładu pracy.

Powyższe uwagi (zwłaszcza druga z nich) skłaniają do spojrzenia na zróżnicowanie klasowe z perspektywy mało popularnej w tradycji marksistowskiej (a bodaj dominującej w socjologii czy ekonomii niemarksistowskiej) – z perspektywy stosunków podziału. Według Marksa, są one po prostu wyrazem stosunków produkcji. a co więcej:

każdy podział środków spożycia jest tylko następstwem podziału samych warunków produkcji (Marks 1972: 25).

---

<sup>21</sup> Problematykę tę stosunkowo rzadko podejmowali ekonomiści czy socjologowie marksistowscy. Warto więc przypomnieć tu wybitnego polskiego socjologa Stanisława Kozyr-Kowalskiego, który problematyce tej poświęcił sporo uwagi (por. Kozyr-Kowalski 1988).

Jednak wbrew Marksowi należy raczej uznać, że mogą one cechować się znaczną (jak bardzo? – to pytanie wymagałoby odrębnej dyskusji) autonomią. Niezależnie jednak od tego, jak Marks traktował stosunki podziału, miał także swój obraz tego, jak będą się one kształtować w (bliższej: socjalistycznej, i dalszej: komunistycznej) perspektywie. Przypomnijmy kluczowy dla tej problematyki fragment z *Krytyki programu gotajskiego*. Czytamy w nim:

W wyższej fazie społeczeństwa komunistycznego, kiedy zniknie ujarzmiające człowieka podporządkowanie podziałowi pracy, a przez to samo zniknie też przeciwieństwo pomiędzy pracą fizyczną a umysłową; kiedy praca stanie się nie tylko źródłem utrzymania, ale najważniejszą potrzebą życiową; kiedy wraz ze wszechstronnym rozwojem jednostek wzrosną również ich siły wytwórcze, a wszystkie źródła zbiorowego bogactwa popłyną obficie – wówczas dopiero będzie można całkowicie wykroczyć poza ciasny horyzont prawa burżuazyjnego i społeczeństwo będzie mogło wypisać na swoim sztandarze: Każdy według swych zdolności, każdemu według jego potrzeb! (Marks 1972: 24).

Sednem tego rozumowania jest oczywiście słynne „każdemu według jego potrzeb”. Pierwsza uwaga, którą trzeba tu sformułować, dotyczy zróżnicowania ludzi i ich potrzeb. W *Krytyce...* problem ten nie jest dyskutowany. Wolno jednak, jak sądzę, przyjąć, że w kwestii tej Marks nie zmienił poglądów od czasów *Rękopisów...*, w których m.in. krytykował „prymitywny egalitaryzm”. Tak więc podział w społeczeństwie przyszłości nie będzie miał – według Marksa – charakteru „prymitywnie egalitarnego” (nawet z uwzględnieniem wielkości rodziny, parametrów fizycznych itp.). Czy taki – w pewnym sensie „nieegalitarny” podział – może mieć rację bytu? Sądzę, że argumenty Marksa (dające się u niego odnaleźć, choć niesformułowane *explicite*) przemawiające na rzecz odpowiedzi pozytywnej – zasługują na uwagę. Bodaj najważniejszym jest argument nawiązujący do sytuacji, w której praca „stanie się (...) najważniejszą potrzebą życiową”. W takich warunkach może maleć (ale czy „do zera”?) motywacyjna funkcja dochodów (i ich zróżnicowania). Moglibyśmy – wykorzystując wcześniejsze rozważania Marksa z *Rękopisów...* – ująć problem nieco inaczej. W społeczeństwie burżuazyjnym:

miejsce wszystkich zmysłów fizycznych i duchowych zajęła (...) alienacja *wszystkich* tych zmysłów – zmysł posiadania. (...) Toteż zniesienie własności prywatnej jest całkowitą *emancypacją* wszystkich ludzkich zmysłów (Marks 1962c: 582).

Inaczej (i dobitniej) mówiąc:

Własność prywatna zrobiła z nas ludzi tak głupich i jednostronnych, że przedmiot jest *nasz* dopiero wówczas, gdy go mamy, a więc istnieje dla nas jako kapitał, albo gdy go bezpośrednio posiadamy, jemy, pijemy, nosimy na sobie... – słowem, gdy go *spożywamy* (Marks 1962c: 581).

Natomiast w przyszłym (komunistycznym) społeczeństwie:

[m]iejsce ekonomicznego *bogactwa* i *nędy* zajmuje *bogaty człowiek* i bogata potrzeba ludzka. Bogaty człowiek jest zarazem człowiekiem *potrzebującym* pełni przejawów ludzkiego życia (Marks 1962c: 586).

Zanik specyficznej potrzeby, jaką jest potrzeba posiadania („dla samego posiadania”), wydaje się być ważną przesłanką możliwości podziału według potrzeb. Marks sądził, że potrzeba ta ma charakter „czysto” społeczny i wraz ze zmianą stosunków „obumrze”. Czy miał rację? Dziś, po dziesięcioleciach debat filozoficznych i naukowych, zdajemy sobie znacznie lepiej niż w wieku XIX sprawę ze złożoności ludzkiej natury: z wielości i różnorodności determinujących ludzkie postawy i działania czynników biologicznych i społeczno-kulturowych, a także – ich skomplikowanych interakcji. Nie sposób udzielić prostej, a zarazem dobrze uzasadnionej odpowiedzi na to pytanie. Sądzę jednak, że cząstkowa odpowiedź może być pozytywna: Wiedza historyczna pozwala sądzić, że przynajmniej natężenie tej potrzeby jest zmienne (i to nie „chaotycznie”), a więc – zależne od czynników społeczno-kulturowych, a nie biologicznych<sup>22</sup>.

2.6. Zgadzam się z opinią (szczególnie dobitnie wyrażoną przez Andrzeja Walickiego<sup>23</sup>), że twórczość Engelsa nie powinna być traktowana jedynie jako popularyzacja czy uzupełnianie (co do rozmaitych szczegółów) myśli Marksa. Z drugiej jednak strony nie sposób abstrahować od faktu, iż twórczość ich była na ogół traktowana jako całość. Choć były ważne wyjątki od tej reguły, to nie one, ale właśnie „standardowa” recepcja odegrała istotną rolę w (intelektualnej, ale przede wszystkim: „rzeczywistej”) historii. Dlatego też zamierzam zająć się teraz utopią, która *explicite* sformułowana została zwięźle właśnie przez

---

<sup>22</sup> Warto byłoby skonfrontować idee Marksa z тезami Jeremego Rifkina. Na szerszą dyskusję nie ma tu ani miejsca, ani czasu. Przytoczmy więc tylko kilka zdań. Według Rifkina, „rola własności ulega radykalnej zmianie, a skutki płynące stąd dla społeczeństwa są ogromne i dalekosiężne. (...) W nowej erze rynki oddają miejsce sieciom, zaś posiadanie zastępowane jest przez dostęp. (...) Coraz więcej firm dosłownie rozdaje za darmo swoje produkty chcąc wymóc długoterminowe relacje obsługi nowych klientów. Również konsumenci zaczynają przechodzić od posiadania do prawa dostępu. Nadal będzie się kupować i sprzedawać tanie artykuły trwałego użytku, jednak towary droższe, jak nowoczesna elektronika, samochody i domy, będą dostarczane konsumentom w postaci krótkoterminowej dzierżawy, wypożyczenia, członkostwa i innych umów serwisowych” (Rifkin 2003: 7–9).

<sup>23</sup> Zgadzam się z wypowiedzią następującą: „Można się (...) dziwić, dlaczego współcześni historycy marksizmu (...) lekceważą Engelsa, podkreślają natomiast ważność wczesnych prac Marksa. Z historycznego punktu widzenia uzasadnione byłoby odwrotne stanowisko. Engelsowskie interpretacje marksizmu inspirowały (...) potężne ruchy rewolucyjne, podczas gdy prace młodego Marksa interesowały jedynie lewicowych intelektualistów” (Walicki 1996: 113).

Engelsa, choć – jak to przekonująco argumentuje Walicki (1996: 175 i n.) – wyrażała poglądy bliskie czy wręcz tożsame z poglądami Marksa. Utopia, o którą tu chodzi, przedstawiona jest w znanym fragmencie *Anty-Dühringa*:

Przejęcie środków produkcji przez społeczeństwo znosi produkcję towarową. (...) Anarchia w produkcji społecznej ustępuje miejsca planowej, świadomej organizacji. (...) Teraz dopiero człowiek (...) przechodzi ze zwierzęcych warunków bytu w rzeczywistość ludzką. (...) Obiektywne, obce potęgi, które panowały dotąd nad historią, zostają poddane kontroli samych ludzi. Odtąd dopiero ludzie z pełną świadomością będą tworzyli własną historię, odtąd dopiero uruchamiane przez nich przyczyny społeczne będą też przeważnie i w coraz większej mierze powodować zamierzone skutki. Jest to skok ludzkości z królestwa konieczności w królestwo wolności (Engels 1972: 315–316).

W tym raczej krótkim tekście zawartych jest kilka idei. Pierwsza z nich to idea zniesienia produkcji towarowej, a więc rynku, i zastąpienia jej produkcją planową. Jest to idea, która była przedmiotem rozlicznych debat i sporów, których nawet streszczać tu nie sposób<sup>24</sup>. Chciałbym jedynie zwrócić uwagę na pewne założenie milcząco przyjęte przez większość (o ile nie wszystkich) uczestników tych sporów. Założenie – wydawałoby się – oczywiste: istnieją dwa „czyste” modele gospodarki: model rynkowy (towarowy) i model planowy, plus kombinacje planu i rynku – w rozmaitych proporcjach. I w samej rzeczy: nie tylko w czasach Engelsa, ale i kilka jeszcze dekad temu nie było argumentów, które choćby sugerowały postawienie tego założenia „pod znakiem zapytania”. Sytuacja uległa, moim zdaniem, zmianie. Dzięki rozwojowi techniki (z jednej strony: Internetu i innych technik informatycznych, z drugiej: nanotechnologii, drukarkom 3D itp. – w skrócie: dzięki tzw. czwartej rewolucji przemysłowej<sup>25</sup>) wyobraźalny staje się sposób produkcji i dystrybucji dóbr materialnych (przynajmniej dóbr służących szeroko rozumianej konsumpcji indywidualnej) oparty o – nazwijmy to tak – system „zamówień indywidualnych”<sup>26</sup>. To, czy system taki mógłby efektywnie funkcjonować, jest kwestią otwartą. Z pewnością jego konstruowanie wiązałoby się z rozlicznymi trudnościami. Wspomniałem o nim, gdyż jego choćby „czysto logiczna” możliwość skłaniać powinna do wyjścia – na płaszczyźnie teorii – poza opozycję „rynek – plan”.

Pomijając rozważania z pogranicza *science-fiction*, można byłoby do kwestii „rynek – plan” dodać dwie, powiązane uwagi. Pierwsza dotyczy prawdopodobnej (koniecznej?) stabilizacji populacji światowej: zdaniem niektórych

<sup>24</sup> Dobre omówienie tych debat: Łukawer 1985.

<sup>25</sup> Zwięzłe omówienie: [wiki/Industry\\_4.0](https://pl.wikipedia.org/wiki/Industry_4.0).

<sup>26</sup> W tym miejscu należy choćby wspomnieć zasugerowane przez M. McLuhana i spopularyzowane przez A. Tofflera pojęcie „prosument” – jego omówienie: [wiki/Prosumer](https://pl.wikipedia.org/wiki/Prosumer)



ekspertów w przyszłym stuleciu osiągniemy jako ludzkość zerowy poziom wzrostu demograficznego<sup>27</sup>. Uwaga druga: być może – jak twierdzą niektórzy – materialne potrzeby ludzkie są nieograniczone<sup>28</sup>. Być może jednak jest inaczej. Być może przynajmniej w sferze potrzeb podstawowych granice takie dadzą się (choćby w przybliżeniu) określić: z pewnością istnieją granice dotyczące pożywienia, także (choć trudniej byłoby je określić) – dotyczące odzieży, mieszkań itp. Gdyby zaakceptować obie przesłanki, można byłoby twierdzić, że zbliżona do optymalnej struktura produkcji materialnych dóbr konsumpcyjnych mogłaby zostać wygenerowana żywiolowo – bez pośrednictwa skomplikowanych (i – przynajmniej jak dotąd: mało efektywnych) mechanizmów planistycznych. Do rozwiązania pozostałyby tylko kwestie logistyczne – kwestie technik dostarczania ludziom potrzebnych im produktów. – Tyle na temat „zniesienia gospodarki towarowej”.

Na pierwszy rzut oka drugą ideę zawartą w cytowanym tekście Engelsa można byłoby potraktować jako uogólnienie i radykalizację poprzedniej: idea „panowania nad historią”, „świadomego tworzenia historii” wydaje się być generalizacją idei gospodarki planowej. Przeświadczenie to z pewnością niepozabawione jest podstaw. Sądzę wszakże, że rzecz jest bardziej skomplikowana. Jego wszechstronna dyskusja mogłaby (czy wręcz powinna) wykorzystać dorobek należącej do nauk technicznych teorii regulacji/sterowania<sup>29</sup>. To odrębne zadanie badawcze, którego nie mogę się tu podjąć. Jedna rzecz nie ulega, jak sądzą, wątpliwości: maksymalizacja liczby parametrów jakiegoś systemu podlegających kontroli oraz maksymalizacja (zamierzonej) dokładności pomiarów ich wartości – nie sprzyjają skutecznej regulacji. Prawidłowość ta wydaje się dotyczyć zarówno systemów technicznych, jak i biologicznych oraz społecznych. Jeśli tak, to skuteczna regulacja dużego systemu może wymagać ograniczenia regulacji jego podsystemów. A więc – w szczególności – skuteczna regulacja społeczeństwa globalnego (globalnej historii) może wymagać ograniczenia regulacji jakiegoś jego podsystemu, np. gospodarki. – Czy tak jest w istocie, to pytanie, na które odpowiedzieć można by jedynie wykraczając znacznie poza obszar filozofii. Natomiast samo sformułowanie pytania w granicach filozofii się mieści.

---

<sup>27</sup> Taką też hipotezę prognostyczną (daleko, co prawda, sięgającą w przyszłość) formułuje np. polski biolog Leszek Kuźnicki: „Z punktu widzenia przywrócenia równowagi geobiocenozy zmniejszenie ludności świata powinno dokonać się globalnie w XXII i XXIII wieku i zatrzymać się na poziomie ok. 2 mld, czyli wynosić tyle, ile żyło *homo sapiens* na początku XX wieku” (Kuźnicki 2014).

<sup>28</sup> Dotykamy tu kwestii sensowności posługiwania się pojęciem „sztucznych” („wykreowanych” – np. przez reklamę) potrzeb. To kwestia skomplikowana – wykraczająca poza obszar biologii i psychologii, a więc – kwestia filozoficzna.

<sup>29</sup> Zwięzła prezentacja technicznej teorii regulacji: Wierzbicki 2011.

Pozostaje jeszcze jedno pytanie, które należałoby rozważyć: pytanie o zasadność idei „panowania nad historią”. Moim zdaniem, idea ta jest dziś, w XXI wieku, znacznie bardziej uzasadniona, niż była w czasach, w których artykułował ją Engels. By wskazać na racje przemawiające za tą opinią, pragnę przywołać dwie książki. Jedna to *Zasada odpowiedzialności* znanego filozofa Hansa Jonasa. Druga to *Przyszłość jest w naszych rękach*, autorstwa włoskiego inżyniera, menedżera i twórcy Klubu Rzymskiego – Aurelio Peccei. Mimo wielu różnic między nimi, wspólna jest dla nich jedna myśl: ludzkość jest dziś moralnie odpowiedzialna za swą przeszłość. Pomińmy ważne skądinąd kwestie filozoficzne związane z tą krótką tezą. Przyjmijmy, że ją jakoś intuicyjnie rozumiemy, i rozumiejąc – akceptujemy. Skupmy raczej naszą uwagę na jej uzasadnieniu. Prezentując je w szczegółach, trzeba by poświęcić mu sporo miejsca. Skupiając się na tym, co w najistotniejsze, można sprowadzić uzasadnienie do trzech punktów. Po pierwsze, jest możliwe (nawet jeśli mało prawdopodobne), że ludzkość zniszczy (fizycznie) siebie i środowisko, w którym żyje. Po drugie, jest możliwe, że uzyskamy bardzo daleko sięgającą władzę nad naszą (biologiczną) naturą, czy wręcz nad biologiczną ewolucją. Po trzecie – technoewolucja. Zacytujmy tu apel (bo tak tę wypowiedź trzeba chyba nazwać) polskiego socjologa Andrzeja Zybertowicza:

Zamiast pędzący świat doganiać, należy go powstrzymać. Okiełznać zmianę! Przywrócić kształt świata do ludzkich możliwości poznawczych i etycznych. (...) Zacząć od wyrzeczenia się (...) ideologii błogosławionej różnorodności. Potem spowolnić rozwój techniki (Zybertowicz 2018)<sup>30</sup>.

Kto miałby okiełznać zmianę? – Z pewnością jakiś podmiot zbiorowy. A ponieważ mowa jest o trendzie globalnym, musiałyby to być jakiś podmiot globalny. Jaki? – Nie sposób podejmować tu tej kwestii.

Na zakończenie tego fragmentu dodajmy, że bez (wyraźnego co najmniej) związku z tradycją marksistowską czy komunistyczną podejmuje się dziś – co prawda dość nieśmiało i chyba mało skuteczne – próby wpływania na kierunek globalnej historii. Mam tu na myśli rozmaite projekty i programy, takie jak np. Agenda 21.

---

<sup>30</sup> Przypomnijmy przy okazji, że już kilka dekad temu pojawiła się idea oceny techniki (*Technology Assessment*). Inspirowany tą ideą ruch miał trochę sukcesów i niemało porażek. Socjologiczno-historyczna analiza dziejów tego ruchu to odrębne zadanie badawcze. Ale idea (choćby cząstkowego) namysłu nad ważnym procesem społeczno-historycznym, jakim jest rozwój techniki (a i nauki), pojawia się mniej czy bardziej spontanicznie co najmniej od końca II wojny światowej. Dodajmy tu słowa zajmującego się także filozofią przedstawiciela nauk technicznych. Jego zdaniem, „charakter rozpoczynającej się epoki cywilizacji wiedzy da ludziom niemal nieograniczone możliwości wyboru rozmaitych opcji technicznych – także tych samobójczych” (Wierzbicki 2011: 63).

2.7. Na zakończenie utopia, którą (ryzykując co prawda nieporozumienia) można byłoby określić mianem „anarchistycznej”. Utopia, której zarys pojawia się m.in. w *Nędzy filozofii* oraz w *Manifeście komunistycznym*.

W *Nędzy...* czytamy:

Warunkiem wyzwolenia klasy pracującej jest zniesienie wszelkich klas. (...) Klasa pracująca zastąpi dawne społeczeństwo obywatelskie zrzeszeniem, które wykluczy klasy i ich antagonizm; nie będzie też już wówczas władzy politycznej w sensie ścisłym, ponieważ władza polityczna jest to właśnie oficjalny wyraz antagonizmu klas w społeczeństwie obywatelskim (Marks 1962a: 198).

A w *Manifeście...* stwierdza się, że:

Gdy (...) znikną różnice klasowe i cała produkcja skupiona zostanie w rękach zrzeszonych jednostek, władza publiczna utraci swój charakter polityczny (Marks, Engels 1962: 536).

Spróbujmy, wykorzystując elementy wcześniejszych rozważań, podjąć próbę interpretacji sensu utopii „anarchistycznej”<sup>31</sup>. Zaczniemy od wątku „personalistycznego”. Wolno twierdzić, iż traktowanie Drugiego wyłącznie jako celu, wyklucza stosowanie wobec niego „aktywnej” przemocy (przestrzeganie kantowskiego imperatywu nie wyklucza chyba „możliwie ograniczonego” stoso-

---

<sup>31</sup> Akceptując Hume’owskie odróżnienie opisu i wartościowania, odróżniam pytanie o wartości, których urzeczywistnieniu służyć by miało „zniesienie państwa”, od pytania o jego „techniczną” realizowalność. Pewne sugestie co do tego drugiego aspektu przedstawił przed wielu już laty Oskar Lange: „Poszczególne osoby mogą (...) mieć rozmaite preferencje. (...) Przypuśćmy, że preferencje te wyrażają się za pomocą ocen liczbowych. Odchylenia powziętej decyzji (wyrażonej liczbowo) od ocen poszczególnych osób tworzą (...) macierz «skutków błędnych decyzji». Demokratyczne rozwiązanie polegałoby na powzięciu decyzji odpowiadającej minimaksowi tych odchyień. (...) Jest to rozwiązaniem matematycznego zadania wyznaczenia minimaksu pewnej macierzy, więc może być ono wykonane przez maszynę matematyczną. (...) wszyscy członkowie społeczeństwa rejestrują swoje preferencje (co także może być zmechanizowane), decyzję zaś wylicza «mózg elektronowy» na podstawie zasady minimaksu. Decyzja taka jest obiektywną konsekwencją logiczną ocen poszczególnych jednostek, jest wolna od arbitralności i subiektywizmu, jak również od możliwych wypaczeń biurokratycznych organów podejmowania decyzji” (Lange 1967: 302–303). (Zwróćmy uwagę na istotność, ale i problematyczność przyjętego przez Langego założenia o tym, że preferencje są mierzalne. Bez tego założenia pojawiają się kłopoty związane z tzw. twierdzeniem Arrowa, które wskazuje na niemożliwość sformułowania kolektywnej decyzji spełniającej pewne, zdawałoby się naturalne postulaty). A współczesny amerykański ekonomista twierdzi: „Opleciona przewodami globalna wioska w nieuchronny sposób poprowadzi świat raczej w kierunku bezpośrednich niż przedstawicielskich demokracji. (...) Dlaczego wyborcy mieliby filtrować swoje przekonania przez wybranych przedstawicieli, skoro nie jest to już fizycznie konieczne?” (Thurow 1999: 120). Dla uniknięcia nieporozumień zauważmy, iż zdaniem Thurowa: „wszyscy dziewiętnastowieczni konkurenci kapitalizmu – faszyzm, socjalizm i komunizm – zniknęli” (Thurow 1999: 9). Krótko mówiąc: „Kapitalizm pozostał na scenie sam” (Thurow 1999: 92).

wania przemocy „defensywnej”, obronnej). Jeśli przyjąć, że postawa „personalistyczna” jest powszechną w społeczeństwie, to jest to – społeczeństwo bez przemocy<sup>32</sup>. Jeśli zaś przyjąć (nawiązując nie tylko do Engelsa, także np. do Maxa Webera), że istotą państwa jest monopolizacja środków przemocy, to państwo w społeczeństwie bez przemocy wydaje się *ex definitione* niemożliwe. Można wszakże przyjąć ogólniejszą definicję państwa, zgodnie z którą warunkiem istnienia państwa byłoby wyodrębnienie grupy (klasy) osób sprawujących władzę – np. w oparciu o monopol środków informacji (istotniejszy może niż monopol środków przemocy). Pozostaje jednak pytanie o to, czy istnienie takiej grupy nie byłoby czynnikiem sprzyjającym odtwarzaniu się relacji przemocy (choćby – potencjalnej). Gdybyśmy jednak założyli, że także w społeczeństwie bez przemocy może istnieć państwo, to argumentami na rzecz jego ewentualnego „zniesienia” (pomijam tu osobną kwestię mniej czy bardziej ewolucyjnego charakteru tego procesu) mogłyby być ogólniejsze argumenty, które przemawiają za „zniesieniem” społecznego podziału pracy. Argumenty te można byłoby też uzupełnić nawiązaniem do tradycji, którą mogą symbolizować nazwiska Arystotelesa i Hanny Arendt: tradycji traktowania polityki jako – z jednej strony najważniejszej formy samorealizacji człowieka, a z drugiej – jako głównego mechanizmu konstytuującego wspólnotę.

### 3. Utopie Marksa (i Engelsa) – komentarz

3.1. Przeprowadzony w poprzednim rozdziale przegląd zawartych w twórczości Marksa (i Engelsa) koncepcji dotyczących przyszłości społeczeństwa ludzkiego dowodzi – chyba ponad wszelką wątpliwość – że są to utopie radykalne: wizje ładu społecznego istotnie odmiennego od ładów znanych z dotychczasowej historii. Pojawia się więc pytanie o przyczyny, dla których twórcy utopii tak zdecydowanie i konsekwentnie podkreślali swój (domniemany) antyutopizm. Próbując odpowiedzieć na to pytanie, wskażę na kilka czynników: poczynając od biograficznych, na filozoficznych kończąc.

Zacznijmy od czynników biograficznych. Można, jak sądzę, powiedzieć, że Marks – właśnie jako autor utopii – pragnął niejako „odciąć się” od wcześniejszych autorów utopii (od Morusa, Bacona, Fouriera...) poprzez przypisanie swej własnej utopii (swoim utopiom) szczególnego charakteru (naukowej prognozy). Niewykluczone, że względy ambicjonalne odegrały tu jakąś rolę. Sądzę wszakże, że znacznie istotniejsze jest to, że Marks był filozofem, ale – przede wszystkim – rewolucjonistą. Nie sposób rozstrzygnąć (nie ma to zresztą więk-

---

<sup>32</sup> Nawiasem mówiąc, możliwość istnienia społeczeństwa bez przemocy próbowałem uzasadnić w innym tekście (Czajkowski 1991).

szego znaczenia), na ile świadomie żywił przekonanie, iż masowemu ruchowi rewolucyjnemu potrzebna jest wizja świata, która się urzeczywistni – może wcześniej, może później (to zależy od mądrości i zaangażowania rewolucjonistów), ale „na pewno”. Nadanie utopii charakteru prognozy sprzyja – wbrew pozorom – nie kwietyzmowi (biernemu oczekiwaniu na jej spełnienie), lecz aktywizmowi (dążeniu do tego, by „jak najprędzej” się urzeczywistniła)<sup>33</sup>.

Marksowska krytyka utopii ma też swoje ważne źródła intelektualne. Można byłoby powiedzieć: źródła różnorodne, ale – pod pewnym względem – podobne. Hegel i Laplace – zestawienie tych postaci mogłoby uchodzić (niebezpodstawnie) za zgola prowokacyjne. A jednak spekulatywny, historiozoficzny determinizm Hegla i naukowy, matematyczno-fizyczny determinizm Laplace’a dostarczają fundamentów dla bardzo podobnych (pod pewnym względem) światopoglądów. – Na determinizm probabilistyczny, na teorię katastrof, na chaos deterministyczny – trzeba było czekać do XX stulecia (a nawet – do drugiej jego połowy).

Warto jeszcze na chwilę zatrzymać się przy słowie „światopogląd”. Pojęcie to pojawia się u Kanta, a więc – myśliciela oświeceniowego. Nie wchodząc w otwierającą się tu rozległą problematykę, można zwrócić uwagę, iż jest to okres, w którym rozpada się „mniej więcej” jednolity, oparty o chrześcijaństwo ład kosmologiczno-moralny. Zaczynają powstawać inne światopoglądy. Jednakże na pełne zerwanie z tradycyjnym światopoglądem było, jak sądzę, za wcześnie. Nowe światopoglądy musiały być w pewien przynajmniej sposób (powiedzmy: strukturalnie, formalnie...) podobne do dawnego. Przypuszczam, że tym, co musiało<sup>34</sup> być zachowane, była właśnie – charakterystyczna, sądzę, dla wszystkich (masowych) światopoglądów, jedność porządku kosmologicznego i moralnego. (Nawiązując do Ericha Fromma można byłoby powiedzieć, że światopoglądy tradycyjne po prostu wykluczały intelektualną – epistemologiczną i aksjologiczną – wolność, natomiast wczesne światopoglądy post-tradycyjne – wśród nich marksizm, ale także np. socjaldarwinizm – „ucieczkę od wolności” ułatwiały). Tę jedność zachowuje marksizm (w większości swych wariantów), a także – np. liberalizm (a przynajmniej niektóre jego warianty)<sup>35</sup>. Natomiast coś, co można byłoby nazwać światopoglądem „naprawdę” nowo-

<sup>33</sup> Aleksander Ochocki zwraca uwagę, iż „wedle Marksa nawet wczesnych chrześcijan (pomijamy tu fakt, że Marks traktuje owych chrześcijan tak, jak gdyby byli współczesnymi proletariuszami) zagrzewała do walki wiara w nieuchronność kresu ówczesnego świata, a nie fantazja na temat świata przyszłego, i to samo odnosi się do ruchu robotniczego, z tą różnicą, że miejsce wiary zajmuje tutaj «naukowe poznanie nieuchronnego (...) rozkładu panującego stroju społecznego» – a to zawdzięcza proletariat oczywiście *Kapitałowi*” (Ochocki 1980: 480).

<sup>34</sup> Co znaczy w tym miejscu słowo „musiało”? Z grubsza rzecz biorąc, można byłoby powiedzieć tak: musiało, jeżeli nowy światopogląd nie miał pozostać własnością małej grupy intelektualistów, lecz stać się światopoglądem choćby względnie masowym.

<sup>35</sup> Ale też radykalnie odmienny światopogląd Ayn Rand (por. Drelich 2018).

czesnym, pojawia się dopiero w wieku XX<sup>36</sup> – w nader skądinąd różnych postaciach, na przykład: filozofii „młodego Sartre’a”, liberalizmu I. Berlina czy myśli R. Rorty’ego.

By jednak oddać należną sprawiedliwość Marksowi – krytykowi utopii: krytyka ta, aczkolwiek w swej „głębokiej istocie” była niesłuszna, nie była bezpodstawna. Nie sposób zaprzeczyć, że klasyczna literatura utopijna była nader odległa od naukowego sposobu myślenia, który Marks próbował stosować (pomińmy kwestię, na ile udalnie; że autentycznie próbował, to nie ulega, moim zdaniem, wątpliwości) w obszarze refleksji nad społeczeństwem i historią. Myśl utopijną cechowała niewątpliwie skłonność do fantazji, moralizowania i kierowania swych projektów do nieznanego adresata, albo też znanego, ale takiego, który nie miałby żadnego interesu w realizacji utopijnego projektu. Charakteryzowało ją też na ogół niemal całkowite oderwanie od czasu-i-miej-sca, w którym utopia miałyby być realizowana.

3.2. Powiada się niekiedy, że mamy jakby dwa odrębne nurty w marksizmie: ideologię komunistyczną oraz – materializm historyczny. Mój stosunek do tej tezy jest ambiwalentny. Z jednej strony dostrzegam obecne w myśli Marksa „napięcie” między tymi nurtami czy wątkami. Ideologia komunistyczna nosi pewne znamiona utopii w potocznym sensie tego słowa; jest wysoce wątpliwe, czy z materializmu historycznego (rozumianego po prostu jako jedna z możliwych teorii procesu historycznego) dają się wyprowadzić prognozy choćby zbliżone do całościowo rozumianej ideologii komunistycznej. Rozumiem też, że materializm historyczny może być interesujący dla badaczy o różnorodnych – dalekich od radykalnie lewicowych – sympatiach ideowych. Rozumiem także, iż ci, którzy sympatie te podzielają, mogą całkiem inaczej niż Marks rozumieć rzeczywistość społeczną.

Z drugiej jednak strony właśnie w całokształcie – wraz z owymi „napięciami” – myśl Marksa wydaje się szczególnie interesująca. Utopie Marksowskie – jeśli są konfrontowane z materializmem historycznym – „prowokują” do zadawania pytań, o to, jakie łądy społeczne są (gdzie? i kiedy?) możliwe<sup>37</sup>. I jeszcze bardziej fundamentalnych pytań filozoficznych: o to, co znaczy, że jakiś ład społeczny jest możliwy; o to także, w jaki sposób tezy o możliwości

---

<sup>36</sup> Choć to, co uznałem za fundamentalną cechę światopoglądów nowoczesnych („oddzielenie” porządku kosmologicznego i aksjologicznego), ma swoje korzenie np. w filozofii Hume’a. Pewną propozycję ujęcia zasygnalizowanej tu problematyki przedstawiłem w innym tekście (Czajkowski 2008).

<sup>37</sup> Do postawienia takiego pytania bardzo się zbliżył (choć ostatecznie go nie postawił) Étienne Balibar w tekście *O podstawowych pojęciach materializmu historycznego* (Althusser, Balibar 1975: 290–440). Mam tu zwłaszcza na myśli rozważania dotyczące „możliwych sposobów produkcji” (Althusser, Balibar 1975: 327 i n.).



(czy niemożliwości) jakiegoś ładu społecznego mogą być uzasadniane. A także pytań o to np., czy w toku historii liczba alternatywnych ładów społecznych – rośnie? maleje? pozostaje stała?

#### 4. Uwagi końcowe

Myśl Marksa jest interesująca z bardzo różnych punktów: systematyczno-filozoficznego, historyczno-filozoficznego, ogólnohistorycznego... Z punktu widzenia, któremu próbowałem dać wyraz w przedkładanym czytelnikowi tekście, myśl Marksa (a także – Engelsa) jest ważna i interesująca ze względu na praktyczne problemy (wyzwania)<sup>38</sup>, wobec których „dziś” jako ludzkość stoimy.

Zakładam, że jesteśmy odpowiedzialni za naszą przyszłość<sup>39</sup>. A jednym z wyzwań jest udzielanie coraz pełniejszej, coraz lepiej uzasadnionej odpowiedzi na pytanie o naturę tej odpowiedzialności – o to, w jakim stopniu i na jakie sposoby możemy ją kształtować.

Nie twierdzę, że w myśli Marksa możemy znaleźć zadowalające odpowiedzi na te pytania. Ale nie sądzę też, byśmy mogli je znaleźć u innych myślicieli. Sądzę natomiast, że intelektualne „zmaganie się” z myślą Marksa – analizowanie jej wieloznaczności i sprzeczności, konfrontowanie jej z koncepcjami innych myślicieli (nawet bardzo od marksizmu odległych) – jest dobrym punktem wyjścia dla poszukiwania odpowiedzi na pytania, których doniosłość wykracza daleko poza obszar zawodowej aktywności filozofów.

---

<sup>38</sup> Ich lista jest dobrze znana, po wielokroć omawiana, nie widzę więc potrzeby, by ją tu przedstawiać, o omawianiu nawet nie wspominając. Może tylko przytoczyć pytanie zawarte w podtytule książki wybitnego amerykańskiego paleontologa: „Czy życie na Ziemi zmierza do samonicestwienia?” (Ward 2010).

<sup>39</sup> Cytowany już amerykański badacz stwierdza: „Wkraczamy w erę globalnych rynków i zautomatyzowanej produkcji. Widać już drogę ku gospodarce prawie obywatelskiej bez robotników. Czy ta droga doprowadzi do bezpiecznej przystani, czy w przepaść, będzie zależało od tego, jak dobrze cywilizacja przygotowuje się do postrykowej ery. (...) Niestety, koniec pracy może oznaczać wyrok śmierci na cywilizację. Może też sygnalizować początek wielkiej społecznej transformacji, odrodzenie ludzkiego ducha. Przyszłość leży w naszych rękach” (Rifkin 2001: 358). Bardziej „panoramyczne” ujęcie przedstawia A. Peccei (1987), bardziej teoretyczne (filozoficzne): H. Jonas (1996). I może jeszcze deklaracja następująca: „Era planetarna może zgasnąć, nim zdąży się rozwinąć. (...) Choć nie ma co do tego pewności, istnieje możliwość lepszej przyszłości. Zadanie jest ogromne, a szanse powodzenia niepewne. Nie możemy uwolnić się ani od rozpacz, ani od nadziei. Zarówno misja, jak i wycofanie się z niej są niemożliwe. Musimy uzbroić się w «zarliwą cierpliwość». Jesteśmy nie w przededniu walki końcowej, ale u początku walki” (Morin, Kern 1998).

## Bibliografia

- Althusser L., Balibar É. (1975), *Czytanie „Kapitału”*, przeł. W. Dłuski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Bocheński J.M. (1988), *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Warszawa: Oficyna Liberalów.
- Bocheński J.M. (1993), *Logika i filozofia. Wybór pism*, przeł. D. Gabler i in., Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Cohen G.A. (1980), *Karl Marx's Theory of History. A Defence*, Princeton, New Jersey: Princeton Univ. Press.
- Czajkowski W. (1991), *Przemoc i historia. Zarys pewnej interpretacji*, w: W. Hanasz, G. Zalejko (red.), *Przemoc. W poszukiwaniu interpretacji*, Toruń: Wydawnictwo UMK.
- Czajkowski W. (2008), *Od modernizacji tradycyjnej do (po)nowoczesnej*, w: M. Barański (red.), *Modernizacja polityczna w teorii i praktyce. Transfer nowoczesnych idei, wartości, instytucji i mechanizmów*, Katowice: Wydawnictwo Śląsk.
- Czajkowski W. (2013), „Koniec ideologii”. *Uwagi o socjologicznym i ideologicznym sensie oraz aktualności tezy Arona-Bella*, w: J. Jaskiernia (red.), *Wpływ standardów międzynarodowych na rozwój demokracji i ochronę praw człowieka*, Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, s. 222–256.
- Czajkowski W. (2017), *Kategoria utopii jako narzędzie teorii społecznej*, „Górnośląskie Studia Socjologiczne”, t. 8, s. 72–93.
- Drelich S. (2018), *Rozum i racjonalność w filozofii politycznej Ayn Rand*, „Przełęcz Filozoficzny – Nowa Seria” nr 1 (105), s. 149–162.
- Elster J. (1987), *Self-Realization in Work and Politics. The Marxist Conception of the Good Life*, w: T.R. Machan (ed.), *The Main Debate. Communism versus Capitalism*, New York: Random House, s. 111–138.
- Engels F. (1972a), *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 19, przeł. A. Bał, Warszawa: Książka i Wiedza, s. 195–248.
- Engels F. (1972b), *Anty-Dühring*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 20, przeł. P. Hoffman, T. Zabłudowski, Warszawa: Książka i Wiedza, s. 5–363.
- Heller M., Niekricz A. (1989), *Utopia u władzy. Historia Związku Sowieckiego*, t. 1–2, przeł. A. Mietkowski, Wrocław: Universitas.
- Jonas H. (1996), *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, przeł. M. Klimowicz, Kraków: Wydawnictwo Platan.
- Kelly K. (2001), *Nowe reguły nowej gospodarki. Dziesięć przełomowych strategii dla świata połączonych siecią*, przeł. K. Środa, Warszawa: WIG-Press.
- Kołakowski L. (1967), *Kultura i fetysze*, Warszawa: PWN.
- Kołakowski L. (1981), *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, t. I–III, Warszawa: Alternatywy.

- Kołodkowski L. (2003), *Obecność mitu*, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Kuźnicki L. (2014), *Rzeczywiste i pozorne zagrożenia globalne*, w: Z. Strzelecki, E. Kryńska, J. Witowski (red.), *Kryzys jakości życia*, Warszawa: PAN, Komitet Prognoz „Polska 2000 Plus”, s. 73–74.
- Lange O. (1967), *Optymalne decyzje. Zasady programowania*, Warszawa: PWN.
- Lem S. (1996), *Sex wars*, Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza.
- Łukawer E. (1985), *Spór o racjonalność gospodarki socjalistycznej. Z historii problemu*, Warszawa: PWN.
- Marks K. (1962a), *Nędza filozofii*, przeł. T. Zabłudowski, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 4, Warszawa: Książka i Wiedza, s. 69–199.
- Marks K. (1962b), *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, przeł. L. Kołodkowski, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Warszawa: Książka i Wiedza, s. 458–473.
- Marks K. (1962c), *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, przeł. K. Jażdżewski, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Warszawa: Książka i Wiedza, s. 497–639.
- Marks K. (1972), *Krytyka programu gotajskiego*, przeł. A. Bal, S. Bergman, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 19, Warszawa: Książka i Wiedza, s. 13–38.
- Marks K. (1983), *Kapitał*, T. III, cz. 1, przeł. E. Lipiński, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 25, cz. 1, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks K., Engels F. (1961), *Ideologia niemiecka*, przeł. K. Błeszyński, S. Filmus, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, Warszawa: Książka i Wiedza, s. 13–618.
- Marks K., Engels F. (1962), *Manifest komunistyczny*, opr. T. Zabłudowski, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 4, Warszawa: Książka i Wiedza, s. 513–549.
- Morin E. (1983), *De la Nature de l'URSS. Complexe totalitaire et nouvel Empire*, Paris: Fayard.
- Morin E., Kern A.B. (1998), *Ziemia – ojczyzna ludzi*, przeł. T. Jekielowa, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Nowak L. (1991), *U podstaw teorii socjalizmu*, t. II: *Droga do socjalizmu. O konieczności socjalizmu w Rosji*, Poznań: Wydawnictwo Nakom.
- Ochocki A. (1980), *Dialektyka i historia. Człowiek i praca w twórczości Karola Marksa*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Peccei A. (1987), *Przyszłość jest w naszych rękach*, przeł. I. Wojnar, Warszawa: PWN.
- Rifkin J. (2001), *Koniec pracy. Schyłek siły roboczej na świecie i początek ery postrykowej*, przeł. E. Kania, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Rifkin J. (2003), *Wiek dostępu. Nowa kultura hiperkapitalizmu, w której płaci się za każdą chwilę życia*, przeł. E. Kania, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Siemek M.J. (1998), *Hegel i filozofia*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Siemek M.J. (2002), *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Warszawa: Oficyna Naukowa.

- Strawson P. (1980), *Indywidualna. Próba metafizyki opisowej*, Warszawa: IW „Pax”.
- Szacki J. (1977), *Wstęp*, w: J. Szacki (red.), *Idea społeczeństwa komunistycznego w pracach klasyków marksizmu*, Warszawa: PWN.
- Szacki J. (1980), *Spotkania z utopią*, Warszawa: Iskry.
- Temkin G. (1962), *Karola Marksa obraz gospodarki komunistycznej*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Temkin G. (1965), *Marks i idea pieniądza pracy*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Thurow L. (1999), *Przyszłość kapitalizmu. Jak dzisiejsze siły ekonomiczne kształtują świat jutra*, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Walicki A. (1996), *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, przeł. Autor, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ward P. (2010), *Hipoteza Medei. Czy życie na Ziemi zmierza do samouniemożliwienia?*, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Zybertowicz A. (2015), *Samobójstwo Oświecenia. Jak neuronauka i nowe technologie pustoszą ludzki świat*, Kraków: Wydawnictwo Kacper.
- Zybertowicz A. (2018), *Demon różnorodności. Pułapka technoewolucji*, „Wszystko Co Najważniejsze” nr 6.
- Żyro T. (1994), *Boża plantacja. Historia utopii amerykańskiej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

## Streszczenie

Karol Marks (a także Fryderyk Engels) był – wbrew temu, co sam na ten temat sądził – twórcą wielu różnych utopii, które odegrały pewną rolę w historii XX wieku. Kwestii, jak duża była to rola (mającej charakter zarazem historiozoficzny i historyczno-empiryczny), autor nie podejmuje. Skupia się natomiast na charakterystyce poszczególnych utopii, a w szczególności – na ich aksjologicznej treści oraz na ich aktualności. Zdaniem autora, utopie marksovskie mogą stanowić dogodny punkt wyjścia dla poszukiwania różnorodnych projektów (politycznych, ekonomicznych, technicznych itd.), niezbędnych, by sprostać licznym wyzwaniom globalnym, wobec których ludzkość dziś stoi. Autor rozważa też racje, które znalazły wyraz w marksovskiej krytyce utopii, oraz wskazuje, które z nich mogą, jego zdaniem, być zaakceptowane, a które powinno się odrzucić.