



HALINA RAROT
POLITECHNIKA LUBELSKA

ROSYJSKA FILOZOFIA DIALOGU WOBEC IDEI KAROLA MARKSA

Wstęp

O rosyjskiej filozofii dialogu można mówić zarówno w sensie bardzo szerokim, jak też w sensie wąskim, ścisłym¹. W tym pierwszym szerokim ujęciu, możliwym z powodu wieloznaczności pojęcia „dialog”, filozofia dialogu w Rosji może być uznawana za oryginalną filozofię narodową². Wtedy dialog rozumiany jest jako stan wzajemnego oddziaływania na siebie różnych kultur, ich komunikacji. Owa komunikacja, równoznaczna raczej z asymilacją zachodnich idei niż z rzeczywistą intelektualną wymianą między Rosją a Zachodem, zdarzała się bardzo często rosyjskim filozofom. Jednak, co warto tutaj podnieść, po etapie fascynacji danym zjawiskiem czy zachodnią ideą (po dialogicznym „wczuciu się”), filozofowie zdobywali się na dystans owocujący ich rozumieniem i aplikacją. To znaczy sformułowaniem już własnej, stricte rosyjskiej koncepcji filozoficznej. W sensie wąskim natomiast rosyjska filozofia dialogu powstała dużo później, w drugiej dekadzie XX wieku. W takim węższym ujęciu dialog jest, podobnie jak w zachodniej filozofii dialogu, „obcowaniem z innym człowiekiem” („Innym”, „Obcym”), a filozofia dialogu stanowi namysł nad owym specyficznym doświadczeniem Innego/Obcego, jakościowo odmiennym od doświadczenia rzeczy, polegającym na wnikaniu w Innego, podczas gdy doświadczenie rzeczy jest niemal bezwiedne i bezosobowe. Wiąże

¹ Piszę o tym więcej w artykule *Historia rosyjskiej filozofii dialogu*, „Ruch Filozoficzny” 2013, nr 2.

² Opowiada się za takim ujęciem np. И. В. Зиновьев, *Проблемы русской философии диалога (историко-философский анализ)*, Екатеринбург 2008. Zob. też: H. Rarot, *Filozofia dialogu*, [w:] J. Dobieszewski (red.), *Idee w Rosji*, t. 8, Łódź 2014.

się nadto z jej przywłaszczaniem lub zawłaszczaniem, które w dotychczasowej kulturze europejskiej dotyczyło także odniesienia do Innego/Obcego.

Rosyjska filozofia dialogu została zapoczątkowana w latach dwudziestych ubiegłego wieku przez Michała Bachtina (1895-1975), określanego też filozofem moralnym, literaturoznawcą i kulturologiem. Następnie, w latach 30. swój ideowy wkład wniesie do niej filozof religijny i publicysta Aleksander Meier (1875-1939) pisząc o wartościach transcendentnych, leżących w twórczej przestrzeni dialogu („ja” i drugie „ja”, Bóg i świat, „ja” i „my”). W tym samym czasie tworzą też swe prace i wykłady, już na emigracji, dialogizujący filozofowie religijni, Lew Karsawin (1882-1952), Siemion Frank (1877-1950) i Mikołaj Bierdiajew (1874-1948). Przynależność Bierdiajewa do obozu filozofów dialogu nie jest zbyt oczywista dla badaczy, gdyż bardzo długo określany był przez historyków filozofii jedynie filozofem egzystencji o nachyleniu religijnym czy wszechstronnym rosyjskim filozofem personalistycznym. Wydaje się jednak, że można określić go również personalistycznym dialogistą, skoro uznawał, że ludzka osoba ma naturę relacyjną/wspólnotową. W latach 60. i okresie późnoradzieckim filozofię dialogu kontynuowali, półoficjalnie i nieoficjalnie, kulturolog Moisiej Kagan (1921-2006), filozof kultury Władimir Bibler (1918-2000), semiotyk Jurij Łotman (1922-1993), filozof twórczości i filozof religijny Henryk Batyszczew (1932-1990) oraz kulturolog Leonid Batkin (ur. 1932).

Rosyjska filozofia dialogu miała podobne do zachodniego „nowego myślenia” ideowe źródła (tradycja biblijna, postkantyzm, metoda fenomenologiczna E. Husserla), ale też własną, nieredukowalną do niego podstawę, którą była idea sobornosti/soborowości, wspólna też dla rosyjskiej filozofii religijnej. W swym żmudnym procesie uzyskiwania filozoficznej tożsamości filozofowie dialogu nie tylko dokonywali asymilacji pewnych pokrewnych idei, nie tylko odkrywali własny rdzeń, ale też zmuszeni byli do zajmowania postawy separatystycznej wobec ważnych przeciwników ideowych: redukcjonistycznego i monologicznego paradygmatu naukowości i materialistyczno-redukcjonistycznych idei Karola Marksa. Poniższa analiza dotyczyć będzie właśnie trudnej relacji rosyjskiej filozofii dialogu z teorią marksistowską, która przyjmowała różne formy u

kolejnych jej przedstawicieli: Bachtina, Bierdiajewa, Batyszczewa i Biblera.

Bachtin wobec idei Marksa i marksizmu

Bachtina można określić pierwszym rosyjskim dialogistą w szerokim i wąskim znaczeniu terminu dialogizm. W pierwszym znaczeniu będzie on dialogistą, ponieważ jego idee, inaczej niż koncepcje wielu rosyjskich myślicieli, różnorako wpływają – od lat 80. XX wieku – na myśl filozoficzną i kulturową Zachodu. Zaproponował bowiem, jak podsumowuje jego twórczość teoretyk etyki dialogu Wiktor Małachow, dialogiczną metodologię zorientowaną na poszczególne nauki: historię nauki, estetykę, teorię poznania, psychologię, co było istotnym novum w krajach Zachodu [Малахов 2006, 262]. Wąskie znaczenie dialogu, przechodzące w szerokie jest także u niego nieustannie obecne, kiedy pisze, bardziej radykalnie niż Martin Buber, że „obcowanie”, „dialog”, „komunikacja” toczą się już wewnątrz konkretnego człowieka, a nie tylko pomiędzy poszczególnymi ludźmi, ponieważ nie ma pojedynczej świadomości, jest natomiast „pluralia tantum” – to znaczy świadomość, ale nie czysta, lecz egzystencjalna, postępująca moralnie, która ze swej natury jest „mnoga”, wielogłosowa, „zdialogowana” [Bachtin 1970, 380]; kiedy twierdzi, że dialogiczne relacje są:

bardzo specyficzne i nie mogą być zredukowane ani do związków logicznych, ani lingwistycznych, ani psychologicznych, ani mechanistycznych, ani do żadnych innych naturalnych powiązań [Бахтин 1979, 303].

Są one czymś uniwersalnym, obecnym w tych wszystkich przejawach ludzkiego życia, które mają sens i znaczenie; są rozumieniem jako takim. To zagadnienie wąskiego sensu dialogizmu nieuchronnie przechodzące w ujęcie szerokie jest już doskonale opracowane przez badaczy. Teraz należy skoncentrować się na jego stosunku do marksizmu, także już niejednokrotnie analizowanym przez znawców, zarówno rosyjskich, jak i zachodnich, choć owa kwestia nie jest już tak jednoznaczna jak dialogizm Bachtina.

W pierwszej swej filozoficznej i zarazem metafizycznej w orientacji pracy *К философии поступка* (przekład polski: *W stronę filozofii czynu*), pisanej w latach 1918-1924, uprawniającej do

określania jej autora religijnym filozofem moralnym, neokantowskim filozofem kultury, czy w końcu filozofem dialogu, stosunek Bachtina do teorii marksizmu jako materializmu historycznego jest ambiwalentny. Dla niego jest to bowiem jak najbardziej konstrukt teoretyczny, a Bachtin zajmuje się tutaj w sposób typowy dla wszystkich dialogistów krytyką różnorodnych form teoretyzmu istniejącego w filozofii europejskiej, ponieważ ten wiele traci, gdy neguje konkretny podmiot poznający z jego wewnętrzną architekturą i niepowtarzalnością w bycie. Jako kolejna nadmiernie abstrakcyjna teoria marksizm (zwłaszcza w wersji rosyjskiej) ma zarazem ambicję dążenia do zastosowania praktycznego, czyli do historycznego spełnienia czynu, jakim jest rewolucja społeczna mająca na celu urzeczywistnienie socjalnych dążeń robotników. Bachtin podejrzewa, że prawdopodobnie owo udane przejście od teorii do praktyki, widoczne w Rosji, dokonuje się tutaj za sprawą pewnych metodycznych sprzeczności czy braków tej teorii, lecz sam – jak wskazuje wątpliwość zaznaczona przez niego w zdaniu pytajnikiem – nie zna jej dokładnie [Bachtin 1997, 47].

W drugiej połowie lat dwudziestych, podczas prywatnej działalności naukowej Bachtina w tzw. „Newelskim Kółku”, działającym w roku 1919, a potem w Witebsko-Leningradzkim „Kręgu Bachtina” filozof wraz z Lwem Pumpianskim dokonują świadomie przejścia na socjologiczny język marksistowski, posługują się jego formą, chociaż treść ich prac nie będzie „marksistowska” [Николаев 2010, 363]. Bachtin czyni tak w książkach i artykułach z lat 1925-1930, opublikowanych pod nazwiskiem przyjaciół oraz pod własnym, czyli w książce *Problemy poetyki Dostojewskiego* (1929). Był to, jak stwierdza badacz N.N. Nikołajew „epistemologiczny eksperyment”, ale też pragmatyczna konieczność w sowieckich warunkach życia naukowego, albowiem artykuły *Problem treści, materiału i formy* (1924) oraz *Naukowy salierizm* (1923), z jednoznacznie niemarksistowską tematyką i metodologią nie miały szansy, by ukazać się wtedy drukiem, zwłaszcza w ogólnodostępnym czasopiśmie „Gwiazda”.

Jednak te właśnie prace, jak też książki *Marksizm i filozofia języka* (1923) oraz *Freudyzm* (1927), podpisane przez Pawła Miedwiediewa i Walentyna Wołoszynowa, pisane językiem marksistowskim, przyczyniły się do faktu dostrzeżenia przez badaczy w Bachtinie

marksisty³, mimo że on sam jednoznacznie zaprzeczył, jakoby miał być zwolennikiem tej teorii [Николаев 2010, 363]. Jeśli już badacze nie czynią go wprost marksistą, wtedy dostrzegają u niego twórcze przyswojenie marksizmu [Николаев 2010, 364], czyli tradycyjne podejście wobec idei przychodzących z Zachodu, jakie występuje też u innych filozofów rosyjskich. Różni się ono jednak zdecydowanie, jak podsumowuje owe próby oceny wpływu marksizmu na Bachtina Nikołajew, od dogmatycznego, prawomyślnego podążania za ideami Marksa. Badacz stwierdza, na podstawie wnikliwej analizy widocznych w pracy *W stronę filozofii czynu* nawiązań Bachtina do neokantysty Rudolfa Stammlera, krytycznie oceniającego materializm historyczny, że Bachtin za Stammlerem nie czynił nic, by dopełniać czy poprawiać braki materializmu historycznego, a co więcej, wszystkie takie rewizjonistyczne próby podejmowane przez innych filozofów uznawał za pozbawione perspektyw [Николаев 2010, 370-371].

Wśród prób uczynienia z Bachtina marksisty najbardziej znana jest interpretacja jego twórczości dokonana na Zachodzie przez Michaela Gardinera, w pracy *The Dialogics of Critique: M.M. Bakhtin and the Theory of Ideology* (1992). Amerykański badacz pisze we *Wstępie*, że świadomie podjął się lewicowego odczytania filozoficznego światopoglądu Bachtina, ponieważ kierowało nim przeświadczenie, iż „podstawowe bachtinowskie zainteresowania w znaczącym stopniu są kongruentne z tradycyjnymi celami zachodniego marksizmu” [Gardiner 1992, 5], tzn. z etyczną analizą ideologicznego dyskursu i próbą sformułowania radykalnej teorii kultury w powiązaniu z kontekstem politycznym [Gardiner 1992, 264]. Wskutek tego odczytania, uwzględniającego tylko teksty jednoznacznie bachtinowskie, a także za sprawą poszerzonego rozumienia marksizmu, odrzucającego uzasadnienie „logiki” przemocy i nawoływanie do walki klasowej, Bachtin staje się w jego pracy, jak z kolei zauważa krytycznie ustosunkowana do tej próby Caryl Emerson, przedstawicielem „łagodnego marksizmu”, tożsamego z pokojowym nurtem w marksizmie zachodnim, ponieważ skłonny jest do uznawania wartości

³ Jak pisze w artykule *Бахтин понятый, право, но в лево*, badaczka C. Emerson, istnieje kilka sposobów konstruowania Bachtina-marksisty. Zob. К. Эмерсон, *Бахтин, понятый право, но влево*, [w:] *Бахтинский сборник-III*, Москва 1997, s. 302–327.

utopijnej epistemologii humanistycznej i humanizmu etycznego [Emerson 2010, 267]. Jednak autor, co nietrudno zauważyć, nie jest w pełni konsekwentny w podkreślaniu rewizjonizmu Bachtina, ponieważ dążąc do ukazywania podobieństw między Marksem a filozofem rosyjskim popada w pewnym momencie w logiczną sprzeczność, kiedy pisze następująco:

akcent Bachtina położony na walkę, na heraklitejskie zderzenie się przeciwieństw, jest konieczny, jak to pokazuje Bachtin, do tego, aby kulturowo-lingwistyczna twórczość rozwijała się i rozkwitała (...) ten akcent jest już bliski (...) odkrytemu przez Marksa prawu, zgodnie z którym historia konstryuuje się na drodze walki klasowej, przy czym Bachtin nigdzie nie mówi o tym, że te dialektyczne przeciwieństwa kiedykolwiek znajdują swoją syntezę w wyższej jedności [Gardiner 1992, 80; Emerson 2010, 280].

Dialogizm Bachtina staje się w tym ujęciu niemal dosłownym ekwiwalentem marksowskiej walki klas, a Bachtin przypomina György Lukacsa. Takiemu odczytaniu filozoficznego światopoglądu Bachtina, przeciwko któremu protestują zdecydowanie rosyjscy filozofowie, doskonale znający realia życia i rozwoju twórczości naukowej w Rosji i dostrzegający w jego myśli raczej antymarksistowski, apolityczny i dialogiczny personalizm [Аверинцев 1992, 7-19; Тамарченко 2011] najlepiej jest przeciwstawić interpretację dokonaną przez różniejszego dialogistę Władimira Biblera. Jako filozof dialogu w pracy *Михаил Михайлович Бахтин, или поэтика культуры* (1991) podjął próbę dokładnej rekonstrukcji filozofii Bachtina, przez co stał się, jak zauważa współczesny dialogista A.W. Achutin, niemal „drugim Bachtinem”, a z całą pewnością twórczym kontynuatorem jego dialogizmu. W humanistycznym poznaniu proponowanym przez autora *Problemów poetyki Dostojewskiego* Bibler dostrzegł prawdziwą filozoficzną antropologię, ponieważ jej przedmiotem jest człowiek jako podmiot, osoba, duch, jako podmiot obcowania/dialogu, poznawany na drodze pytajno-odpowiadającego dialogu, a nie tylko jako fizyczny obiekt, zawłaszczany przez poznającego.

Bierdiajew a Marks

W stosunku rosyjskiego filozofa kultury i filozofa religijnego Mikołaja Bierdiajewa do idei Marksa można wyróżnić kolejne etapy, podobnie jak w przypadku jego odniesienia do filozofii Kanta.

Pierwszym etapem był „legalny marksizm”, czyli nurt w myśli społecznej w Rosji oparty na teorii marksistowskiej, rozwijany przez przedstawicieli inteligencji moskiewskiej i petersburskiej na przełomie XIX i XX wieku. Młodego Bierdiajewa, podobnie jak innych przedstawicieli tego nurtu, interesowały głównie ekonomiczne elementy tej nowej zachodniej teorii i marksizm pojęty jako nowa metoda poszukiwań naukowych. Treść polityczna wiązała się bowiem z nieuchronnością rewolucji społecznej i jej katastrofalnymi skutkami społecznymi. Dał temu zainteresowaniu najpełniejszy wyraz w artykułach *Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К.Михайловском* (1900) oraz *Этическая проблема в свете философии идеализма* (1902). W duchu legalnego, nierewolucyjnego marksizmu uznawał ustrój kapitalistyczny za etap konieczny w dziejach, ale też reformowalny, podlegający pokojowym i ewolucyjnym przemianom, wiodącym w kierunku zorganizowania życia społecznego opartego na socjalistycznych zasadach równości i sprawiedliwości. Postępujące zwycięstwa komunistów w Rosji sprawiły, że musiał uznać rewolucyjność przemian kapitalizmu wiodących do przyspieszonego stanu ustroju socjalistycznego. Przenikliwie uznał, wpierw w pracy *Новое религиозное сознание и общественность* (1907), a potem w *О рабстве и свободе человека (Опыт персоналистической философии)* (1939), że owemu wyzwoleniu społecznemu towarzyszyć będzie zniewolenie moralne. Socjalizm nie zaspokoi bowiem wyższych duchowych potrzeb człowieka: pragnienia miłości, prawdy i dobra. Socjalistyczne niszczenie instytucji religii, tradycyjnie odpowiadającej na te potrzeby, było dla niego tożsame z niszczeniem samego człowieka [Przesmycki 2002, 102-103].

Tutaj należy skoncentrować się na późnym, personalistycznym i emigracyjnym etapie światopoglądu Bierdiajewa, kiedy oceniał inne stanowiska filozoficzne i literackie z punktu obrony wewnątrznie zdialogizowanej osoby ludzkiej. Dokonywał tych ocen wielokrotnie, także samej idei Marksa, między innymi w pracach *Проблема человека. К построению христианской антропологии* (1936), *Истоки и смысл русского коммунизма* (1937), *Царство духа и царство кесаря* (1949). Marksizm wcześniej, w okresie młodości, wybiórczo przez niego podzielany, stający się za sprawą tej interpretacji „etycznym marksizmem”, teraz całkowicie przegrywał jako propozycja ideowa,

ponieważ jako teoria socjologiczno-ekonomiczna utwierdzał prymat społeczeństwa nad człowiekiem. Jego elementy antropologiczne były przeciwieństwem antropologią skrajnie zredukowaną i przestarzałą, powstałą ze złączenia racjonalistycznego materializmu i naturalistycznego ewolucjonizmu [Berdyaev 1935, 3-19]. Człowiek jest według niej wytworem przyrody i społeczeństwa, a bardziej konkretnie – produktem klasy społecznej, a nie rodzajem niezależnego wewnętrznego rdzenia w człowieku, czyli osobą. Człowiek jest tutaj uważany za obraz i podobieństwo społeczeństwa, czemu sprzeciwia się jednak w swym wnętrzu niemal każdy człowiek i antropologia oparta nie na socjologii, lecz na teologii, według której człowiek jest obrazem i podobieństwem Boga. Tylko według niej w człowieku istnieje duchowa zasada niezależna od jakiegokolwiek społeczeństwa, jako godność człowieka, jako wolny duch, aktywny i twórczy. Bierdiajew usiłuje przekonywać marksistowskich przeciwników ideowych, że na tej właśnie antropologii wynikającej z teologii może opierać się również antropologia filozoficzna, nauczająca o człowieku jako osobie, i jest to właśnie antropologia personalistyczna. Jedynie w ujęciu personalistycznym osoba czyni człowieka niezależnym od determinizmu środowiska zewnętrznego, zarówno naturalnego, jak i społecznego. „Ciało” również należy do osoby ludzkiej, nie może być oderwane od tego, co „duchowe” w człowieku. „Ciało” jest przez niego tworzone, co oznacza zwycięstwo ducha nad bezkształtną materią. Stary kartezjański dualizm „duszy” i „ciała”, „ducha” i „materii” jest zatem zupełnie fałszywą filozofią, którą należy wreszcie z sukcesem przewyciężyć. Niezależność duchowej zasady ludzkiej od władzy społeczeństwa oznacza, zdaniem filozofa, że to człowiek powinien definiować społeczeństwo, być jego panem, aby zrealizować w pełni swoje życie także w społeczeństwie, a nie na odwrót – być jego niewolnikiem. Marksizm jest zatem anty-personalistyczny, gdyż zakłada końcowy cel nie w człowieku, który jest powołany do życia wiecznego, lecz w komunistycznym społeczeństwie.

Podstawowym błędem komunistycznego marksizmu jest, z punktu widzenia przypisywanego dzisiaj Bierdiajewowi dialogizmu, ten fakt – jak pisze w artykule *Personalizm i marksizm* – że jego zwolennicy wierzą w możliwość przymusowego spełnienia się nie tylko sprawiedliwości, ale także braterstwa ludzi na ziemi, w możliwość przymusowej organizacji nie tylko społeczeństwa, ale także

społeczności; wierzą w komunię jednostek. Nawet termin „komunizm” pochodzi od wyrazu jedności (*communio*), od wzajemnego zjednoczenia ludzi. Socjalizm może być postrzegany wyłącznie jako organizacja społeczno-ekonomiczna, podczas gdy komunizm jest w swym dążeniu nieuchronnie totalitarny, chce stworzyć nowego człowieka, nowe braterstwo ludzi we wszystkich dziedzinach i na całe życie. Takie sformułowanie celu stanowi, z punktu widzenia zarówno dialogicznego, jak i personalistycznego myślenia Bierdiajewa, zasadniczą porażkę komunizmu, ponieważ stworzenie nowego człowieka i jakiegokolwiek braterstwa ludzi jest zadaniem wyłącznie duchowym i religijnym. Jako takie zakłada wewnętrzną odnowę ludzi. Komunizm musiałby zatem stać się religią, ale pozbawiającą swych wyznawców wolności. Wspólnota ludzi, idealne „My”, o jakim marzą też dialogiści, nosi – zdaniem Bierdiajewa – personalistyczny charakter, zawsze jest wspólnotą osób, z kwestią bliskości i bezpośredniości relacji „Ja-Ty”, „Ja-My” i zjednoczenia „Ja” i „Ty” w „My”. Jest to nieosiągalne na drodze dbałości o zewnętrzną organizację społeczeństwa, która dotyczy tylko części kondycji ludzkiej osoby i nie dosięga jej głębi. Złudzenie sumowania poszczególnych „ja” w „My” uzyskuje się poprzez zawężenie życia osoby, zubożenie jej świadomości, przez tłumienie w niej duchowej strony życia. Komunistyczna świadomość opiera się niestety na tej iluzji i przekonuje do niej, jak podkreśla Bierdiajew, „w sposób podstępny, poprzez zakaz wiarygodnego nauczania o osobie, o całym człowieku” [Berdyajev 1935, 3-19].

Bierdiajew, filozof kultury i dialogista, używał również szerokiego znaczenia dialogu – jako dialogu kultur. Wyrażało się to w ten sposób, że dostrzegał wyraźnie, na przykład w artykule *Германские влияния и славянство* (1917) niebezpieczne wpływy kultury niemieckiej na rosyjską, zachodzące o wiele wcześniej, zanim doszło do realnego ataku Niemców na Rosję w czasie I wojny światowej. Iluzja internacjonalistycznej socjaldemokracji, głoszona przez Marksa i jego zwolenników, była jego zdaniem jednym z takich wpływów i wyrażała jak najbardziej „ideę niemiecką”. Bierdiajew dostrzegł to wyraźnie w publicystycznej pracy Fryderyka Engelsa *Rewolucja i kontrrewolucja w Niemczech* pisanej w latach 1851-1852. Engels, którego Bierdiajew

utożsamia tutaj z Marksem⁴ przemawia w niej językiem władzy niemieckiego imperializmu, nie ma w jego wypowiedzi już żadnego śladu humanistycznego internacjonalizmu czy pacyfizmu, jest natomiast świadomość powołania wyższej niemieckiej rasy do cywilizowania słowiańskiego Wschodu, skupiającego rasę niższą. Nie ma tutaj też chociażby namiastki nauki jego uczniów o swobodnym samookreślanu się narodów i odrzucaniu aneksji i kontrybucji, w co tak łatwo uwierzyli rosyjscy inteligenci na początku XX wieku [Бердяев 1990, 148]. Owszem, w innej wcześniejszej wypowiedzi z 1906 roku *К истории и психологии русского марксизма* Bierdiajew widział jeszcze wiele dobrego w rosyjskiej fascynacji marksizmem:

marksizm stawiał nowe intelektualne wyzwania, wymuszał szacunek do wiedzy, wzywał przedstawicieli nauk społecznych do rozwiązywania problemów Rosji, wnosił pewien rodzaj ogłady w barbarzyńskie zachowania inteligencji, walczył ze starymi szablonami myślenia i rutyną. Była to rzeczywista walka idei (...). Wskutek tego w Rosji pojawiły się pewne próby dalszego rozwoju marksizmu (...) rosyjscy krytyczni marksiści przejawiali większą siłę myśli i większą odwagę niż niemieccy bernsteinowcy (...), lecz okazało się wkrótce, że nie można dopełniać teoretycznie marksizmu, że każdy wysiłek wolnej myśli prowadzi do kryzysu i destrukcji doktryny. Krytyczny marksizm szybko przekształcił się w nie-marksizm, a nawet w antymarksizm (...). Bóg ironicznej historii zamienił marksizm w walkę sił, dał mu władzę w realnym życiu, podczas gdy idee marksizmu zaczęły się wywracać i rozkładać [Бердяев 1906, 686].

Jak zatem widać, realia I wojny światowej i socjalistycznej rewolucji musiały wpłynąć na zmianę stanowiska Bierdiajewa w tej i w innych kwestiach filozoficznych i politycznych.

Batyszczew a Marks i marksizm

Henryk Stefanowicz Batyszczew (1932-1990) zajmuje, zdaniem rosyjskich historyków filozofii, szczególne miejsce w filozofii sowieckiej lat 60., 70. i 80. XX wieku. Jako uczeń znanego rosyjskiego marksisty E.W. Ilienkowa, studiując filozofię podczas „chruszczowowskiej odwilży”, dość szybko zaczął rozwijać własne poglądy dotyczące najważniejszych problemów filozoficznych. Te poglądy przeszły z czasem zasadniczą ewolucję: od humanistycznego marksizmu przez

⁴ Bierdiajew pisze tylko o Marksie, gdyż książka była podpisana przez niego, a nie przez Engelsa.

fascynację teozoficzno-ezoterycznymi ideami Heleny Bławatskiej i pisarza Mikołaja Roericha na temat Agni-Jogi („Żywej Etyki”) do prawosławnej filozofii religijnej pod koniec życia. W pierwszym etapie twórczości wniósł do ówczesnej sowieckiej filozofii ideę społecznego i filozoficznego krytycyzmu. Analizował ontologię ludzkiej działalności, twórczość i różne jej wymiary. Natomiast do rosyjskiej filozofii dialogu, powstającej w trzecim okresie jego naukowego życia wniósł analizę międzyludzkiej komunikacji, dialogu i polilogu oraz pojęcie głębokiego obcowania (tzw. *глубинного общения*). Jak piszą dzisiaj jego biografowie, W.A. Lektorski, A.A. Chamidow i W.N. Szerdakow, twórcza spuścizna Batyszczewa jest ogromna, lecz słabo dostępna dla czytelników i badaczy. Z powodu swego nadmiernego krytycyzmu wobec obowiązującej państwowej ideologii nie mógł zbyt wiele publikować. A jeśli już jego prace były publikowane, ukazywały się wtedy w małym nakładzie lub w różnych offsetowych wydaniach. Bardzo ważna praca z ostatniego okresu jego życia *Введение в диалектику творчества* (1984), poświęcona filozofii twórczości, była długo deponowana przez Kierownictwo Akademii Nauk ZSRR, ukazała się dopiero po rozpadzie ZSRR, w 1997 roku, czyli już po jego śmierci.

Chociaż wychował się w rodzinie ideowo zaangażowanych funkcjonariuszy partyjnych i w okresie młodości podzielał ich przekonania, to podczas filozoficznych studiów w Moskwie dostrzegł krytycznie dogmatyzm, wręcz prymitywizm oficjalnego marksizmu. Obwinał za ów dogmatyzm autorów przekładów niemieckich teoretyków marksizmu, dopuszczających translatorską nieściśłość, subiektywność interpretacji rosyjskich badaczy, różne niezamierzone skażenia myśli Karola Marksa [Шердаков 1999, 448]. Jedynie w filozofii Hegla odnalazł intelektualne wyżyny, a jednocześnie duchowe przewodnictwo wiodące go w głąb historii filozofii. To właśnie heglizm sprawił, że zaczął dostrzegać w marksizmie ducha rewolucyjnego krytycyzmu wobec bolączek życia społecznego, a nie jedyną i ostateczną wykładnię świata, jak sugerowała oficjalna ideologia marksistowsko-leninowska. Podobnie jak inni intelektualiści lat 60. XX wieku w Rosji, którym przyszło zajmować się filozofią po dwudziestym zjeździe KP ZSRR, nabrał nadziei na zmiany w Rosji i zaczął koncentrować się na „wczesnym Marksie” z jego tematyką alienacji, urzeczowienia, krytyki biurokratyzmu socjalistycznego. Stąd w pierwszej dużej pracy *Противоречие как категория диалектической*

логики (1963) próbował połączyć gnoseologiczne pytania dotyczące antynomii w poznaniu z zagadnieniami typowymi dla filozoficznej antropologii, pojętej właśnie w duchu wczesnego Marksa: z alienacją, urzeczowieniem, ludzkim działaniem [Лекторский 1997, 9]. Jak twierdzi badacz jego twórczości A.A. Chamidow, Ilienkov odkrył w Marksie dialektyka, a Batyszczew objawił w ten sposób antropologicznego Marksa dla marksistów, zachęcając kolejne pokolenia młodych rosyjskich filozofów do studiowania marksowskiej spuścizny [Хамидов 2009, 96]. Był pełnoprawnym specjalistą w dziedzinie twórczości Karola Marksa, starał się wydobywać z niej jej filozoficzność, mimo powszechnego odbioru jako ekonomicznej, pisząc na przykład artykuł „*Капитал*” как философское произведение (1968), sięgając nieustannie po oryginalne teksty (co nie podobało się cenzurze), ukazując problemy i trudności w przekładzie niektórych marksowskich filozoficznych pojęć⁵. Nie interesowały go natomiast idee Engelsa czy Lenina. Był jednocześnie filozoficznym substancjalistą. Dla jasności tej krótkiej prezentacji jego twórczości można dodać, że droga filozoficzna Batyszczewa ujęta została przez niego samego w schemat heglowskiej triady: od substancjalizmu, poprzez jego negację w postaci antysubstancjalizmu i wreszcie wejście w nową wyższą jakość: w międzysubstancjalizm [Хамидов 2009, 83].

Substancjalizm jest to stanowisko filozoficzno-światopoglądowe redukujące całą bogatą rzeczywistość do substancji. Pojęcie substancjalizmu pojawiło się u historyka filozofii i intuicjonisty Mikołaja Łosskiego w pracy *Типы мировоззрений. Введение в метафизику* (1931) [Хамидов 2009, 24]. Oficjalna filozofia w Rosji: materializm dialektyczny i materializm historyczny były w rozumieniu Batyszczewa właśnie rodzajem substancjalizmu. W tym kontekście problemem do rozstrzygnięcia stało się dla niego zagadnienie ludzkiej działalności. Było dlań oczywiste, że jest ona zawsze przedmiotowa, celowa; wiedzie ku uprzedmiotowieniu lub odprzedmiotowieniu. Te dwa przeciwstawne rodzaje ludzkiej działalności są ze sobą ściśle powiązane w dialektyczną jedność przeciwieństw. Owa jedność

⁵ Jak pisze A.A. Chamidow, artykuł Batyszczewa *Проблемы и трудности перевода некоторых Марксовых философских понятий* (1987) nie mógł być opublikowany i został zdeponowany przez kierownictwo Rosyjskiej Akademii Nauk ZSRR.

przeciwieństw jest właściwie określeniem działalności [Батищев 1963, 14; Хамидов 2009, 35]. Filozof, jak zauważa Chamidow, szedł jednak dalej w swym myśleniu niż Marks, ponieważ niemieckiego filozofa interesował jedynie aspekt uprzedmiotowienia występujący w ludzkiej działalności. Była to istotna nowość w filozofii rosyjskiej, trudna do akceptacji, lecz z czasem stająca się intelektualną modą tego czasu. Batyszczew jest zatem substancjalistą, składa nawet pewną daninę temu światopoglądowi, kiedy stwierdza, że ludzka działalność jest nową formą rozwoju substancji; jest jej komórką (i historyczną i logiczną), czyli skrajnie abstrakcyjną częścią wszystkich procesów społecznych; jest substancją kultury [Батищев 1963, 13,15; Хамидов 2009, 39]. Człowiek jako podmiot działania stanowi jedynie wyższy stopień rozwoju uniwersalnej substancji. W późniejszym, trzecim, czyli filozoficzno-religijnym okresie twórczości, Batyszczew krytycznie określi swe wcześniejsze myślenie antropocentryzmem.

Głębszy namysł nad ludzką działalnością i twórczością stopniowo doprowadził go do zrozumienia ograniczeń tego stanowiska i do konieczności porzucenia substancjalistycznego paradygmatu [Хамидов 2009, 41]. Człowiek jako podmiot działania posiada bowiem wolność w stosunku do przyrodniczej substancji. W konsekwencji filozof zbliżył się zdecydowanie do paradygmatu antysubstancjalistycznego, który jako stanowisko filozoficzne i światopoglądowe utwierdza/umacnia rolę podmiotu pomniejszając jednocześnie znaczenie substancji. Typowymi antysubstancjalistami w historii filozofii byli, jego zdaniem, Max Stirner, Søren Kierkegaard i Mikołaj Bierdiajew. Jego fascynacja antysubstancjalizmem, idąca w parze z krytyką substancjalizmu (a w gruncie rzeczy materializmu), dokonana z pozycji marksizmu odczytanego po fichteańsku ujawniła się w wykładzie wygłoszonym w Moskwie w 1966 roku pt. *Деятельностная сущность человека как философский принцип* (i w późniejszym opublikowanym, z pewnymi zmianami – nawet w tytule – artykule w 1969 roku). Jest tutaj w pełni i bezprecedensowo w całej filozofii marksistowskiej opracowana architektonika ludzkiej działalności, a także dokładnie zrekonstruowana i dopełniona przez Batyszczewa marksowska koncepcja alienacji. Jak podkreśla Chamidow, jest tu także po raz pierwszy po Marksie ukazana rola dialektycznej sprzeczności w poznaniu ludzkim [Хамидов 2009, 45]. Do wcześniejszych określeń uprzedmiotowienia i odprzedmiotowienia Batyszczew dodaje nowe

atrybuty ludzkiej działalności. W odróżnieniu od adaptacyjnego funkcjonowania świata zwierząt, a nawet od adaptacyjnego zachowania się ludzkiego ciała, często próbuje ona wykraczać poza świat przyrody. Antropogeneza nie jest zatem tylko pewnym historycznym okresem w formowaniu się człowieka, lecz procesem, który nie jest zakończony, gdyż ciągnie się w nieskończoność. W każdym razie człowiek jako podmiot ma ontologiczną przewagę nad przedmiotem, nad naturą, wchodzi bowiem na poziom nadnaturalny [Батищев 1969, 88-89; Хамидов 2009, 51]. Oswajając, podporządkowując sobie przyrodę człowiek w żadnym przypadku nie pozostaje jedynie w obrębie przyrody. Ludzka działalność jest w swej istocie taką aktywnością, która oznacza wychodzenie poza granice przyrody; jest takim królestwem, w którym powstają zasadniczo nowe możliwości, które w granicach przyrody są niemożliwościami. Przedmiotowa działalność człowieka jest tworzeniem kultury jako jedności oswajania przyrody i nadnaturalnej twórczości [Батищев 1969, 89; Хамидов 2009, 52]. Sam świat kultury w całości jest nad-przyrodniczy. Już zresztą Marks twierdził, że w rynkowej cenie nie ma nawet jednego atomu z tego, co należy do przyrody. Ponadto człowiek jako podmiot działania, tworzący świat kultury, sam siebie czyni istotą kulturową, „ukulturowia się”, uczłowiecza samego siebie. Człowiek nie jest jedynie wytworem natury czy też społeczeństwa.

Kiedy Batyszczew pisze w tym okresie o społeczeństwie, utożsamia obcowanie ludzi ze sobą (ros. общение/obszczenije) z niewyalienowanymi stosunkami społecznymi określając je jako wytwór przedmiotowej działalności: a) własnej, nakierowanej na przedmiot i urzeczywistnianej w przedmiocie (podmiot-przedmiot); b) nakierowanej na innych ludzi (podmiot-podmiot). Te dwa bieguny funkcjonują nierozłącznie, co najwyżej jeden może zdobywać przewagę nad drugim. Batyszczew ceni w tym okresie stanowisko antysubstancjalizmu z tego powodu, że jest w nim miejsce na wewnętrzną autonomię człowieka, która szczególnie ujawnia się przy stawianiu i rozstrzygnięciu dialogicznego problemu Innego i problematyki obszczenija (obcowania z Innym). Analizuje – jak referuje jego stanowisko Chamidow – koncepcję egzystencjalnej komunikacji Karla Jaspersa i dialogiczną koncepcję Martina Bubera, dostrzega tę bezwarunkową godność człowieka, jaką one zawierają. Jak z kolei zauważa ukraiński filozof dialogu Wiktor Małachow, Batyszczew

rzeczywiście pisze dużo w artykule-traktacie *Деятельностная сущность человека как философский принцип* o obszczeniu, jego formach, określa istotę człowieka jako tożsamość aktywności i obcowania. Człowiek jako jednostka jest tutaj splotem powstałych podczas działania żywych więzi obszczenia, jego bogactwo i poziom rozwoju osobistego zależą od bogactwa owego obcowania, czyli kontaktów z innymi, w których wyrósł [Малахов 2006, 266]. Społeczeństwo jako takie jest tylko całościowym relacji między jednostkami. Jak przyznaje jednak Małachow, który czyni z Batyszczewa współczesnego filozofa dialogu, problematyka obszczenia i dialogu jako taka jest w jego twórczości przeważnie ukryta (implicitna), zagłuszają ją bowiem mocne akordy „rewolucyjnego”, twórczo-przeobrażającego patosu wszechogarniającej podmiotowości [Малахов 2006, 267].

W następnej pracy *Введение в диалектику творчества* poddaje już krytyce zarówno substancjalizm, jak też antysubstancjalizm i uznaje, że konieczne jest wyjście ku nowym horyzontom. Podobnie czyni i w sposób bardzo szczegółowy w nieopublikowanej pracy *Тезисы не к Фейербаха* z 1974 roku, gdzie pokazuje już ten nowy horyzont, czyli międzysubstancjalizm. Następuje w niej radykalne odejście od Marksa, inspirowane ezoteryczną nauką Agni-Jogi. W tej alternatywie do dzieła Marksa *Tezy o Feuerbachu* ukazane są słabości obydwu stanowisk jako redukcjonistycznych; zawarta jest krytyka antropocentryzmu, absolutyzacji kategorii działania i jednowymiarowości ludzkiego bytu. Jak zauważa jednak krytycznie Chamidow, mimo owego zerwania z Marksem Batyszczew nadal go cytuje, nawet tam, gdzie mógłby się bez tego obejść [Хамидов 2009, 105]. Ponadto, zdaniem W. Lektorskiego, przypisuje Marksowi niektóre własne poglądy, nawet przy pojęciu „sił wytwórczych”, „stosunków produkcji”, „sposobu produkcji” [Лекторский 1997, 11]. Jak ocenia paradoks późnego Batyszczewa jeszcze inny badacz J. Puszczajew, polega on na tym, że filozof krytykuje marksistowski aktywizm i antropocentryzm językiem samego Marksa, wykorzystując jego terminologię i niektóre sposoby interpretacji [Пуццаев 2016].

Od 1977 roku następuje przejście Batyszczewa na prawosławie i fenomen filozoficzno-religijnego etapu w jego twórczości, który jest zrozumiały jedynie przy znajomości faktów z jego prywatnego życia. Filozof operował bowiem terminologią, która miała zakrywać jego

przejście i głębokie zaangażowanie w prawosławie [Шердаков 1999, 447], podobne do wcześniejszej, głębokiej intelektualnej fascynacji twórczością Karola Marksa czy ruchem „Żywej Etyki”.

Władimira Biblera stosunek do idei Marksa

Jako rosyjski historyk i filozof kultury, głęboki i utalentowany myśliciel równy Gadamerowi czy Heideggerowi, autor kilku prac, z Bachtinowskiej idei zdialogowanej wewnętrznie świadomości Bibler wyprowadził ostateczne konsekwencje logiczne i ontologiczne. We wczesnej i istotnej dla filozofii dialogu pracy *Мышление как творчество* (1975) [przekład polski: *Myślenie jako dialog. Wstęp do logiki myślowego dialogu* (1982)] pisał mianowicie o konieczności przypominania i rozwijania dialogicznej natury myślenia naukowego, które powinno służyć twórczej działalności w nauce, zwłaszcza w poznaniu humanistycznym, które może wreszcie odejść od badań w tradycyjnym racjonalistyczno-pozytywistycznym paradygmacie i stać się po prostu obcowaniem z innym człowiekiem:

dialogiem na wyżynach Logosu, wzajemnym rozumieniem i wzajemnym nadawaniem sobie sensu (взаимоостранением) [Библер 1991, 74].

Jest to już możliwe, jak pisze gdzie indziej, gdyż poznający rozum, dominujący w nowożytnej filozofii i w filozofii nauki, panującej od przełomu XX i XXI wieku, doznaje poważnego teoretycznego kryzysu z powodu panowania cywilizacji postindustrialnej [Bibler 1990, 29]. Paradoksalnie, dzięki tej sytuacji dotychczasowa koncepcja poznającego rozumu i logiki dialektycznej może być zastąpiona rozumem dialogicznym i dialogiką, czyli «logiką dialogu dwóch lub wielu logik». Jeśli dialektyka „zakłada” rozwój jednej, danej logiki-samotowsamej, to dialogika jest „obcowaniem logiki i logiki”, logik nienakładających się na siebie, wchodzących w „granice” drugiej logiki, drugiej kultury w ogóle [Библер 1998, 14-15].

Jak twierdzi filozof społeczny A.W. Zajcew, próbujący szukać w jego dialogicznej filozofii kultury teoretycznych inspiracji dla swej teorii społeczeństwa obywatelskiego:

dialogiczny rozum i dialogika stanowią polifonię wcześniejszych form rozumu-egdetycznego (antycznego), zaangażowanego (średniowiecznego) i poznającego (nowożytnego). Dialog różnych form rozumu jest nie tylko dialogiem różnych logik, ale też różnych kultur dysponujących specyficznymi, a zarazem uniwersalnymi możliwościami. Dialog jako fundamentalna charakterystyka kultury odpowiada sytuacji człowieka współczesnego, jego aksjologicznym wyborom i życiu duchowemu. Rozpatrując dialogikę jako fundament, W.S. Bibler widzi w dialogicznej filozofii kultury podstawowe zadanie stojące przed filozofią w XXI wieku [Зайцев, 2016].

Jeśli chodzi o biblerowski stosunek do innych, opozycyjnych wobec myślenia dialogowego stanowisk i idei, w sposób typowy dla filozofa dialogu szukał najpierw tego, co w nich wspólne z filozofią dialogu. To podejście dotyczyło również idei Karola Marksa i Fryderyka Engelsa. Jednakże w panującej oficjalnej ideologii marksistowskiej w ZSRR trudno było znaleźć punkty wspólne z „nowym myśleniem”, dlatego Bibler chciał przypominać raczej prawdziwego Marksa, przysłoniętego „praktycznym urzeczywistnieniem jego myśli” w Rosji. W tym celu chciał zrozumieć przede wszystkim „żywą” logikę *Kapitału* i jej podstawę, czyli filozofię Hegla, ponieważ temat logiki dialektycznej, zawsze znoszącej zastane formy społeczno-polityczne był wtedy centralnym tematem filozoficznych dyskusji. Bibler poświęcił temu zagadnieniu pierwszą filozoficzną pracę z 1958 roku *О системе категорий диалектической логики*. Stał się dobrym znawcą myśli Marksa, podobnie jak E.W. Ilienkov i Henryk Batyszczew. Poszukiwania „autentycznego Marksa”, jak też odwaga w przeciwstawianiu się ideologizacji radzieckiego życia naukowego zaowocowały umieszczeniem jego prac na indeksie książek zakazanych i intelektualnym zesłaniem do Stalinabadu (obecnie Duszanbe). Mimo owych represji bronił prawdziwego filozofowania chroniąc ducha radykalnego sceptycyzmu, stawiając radykalne pytania i szukając na nie odpowiedzi. Dopiero w 1975 r. mogła ukazać się drukiem jego wspomniana już praca *Мышление как творчество*. Po czterdziestu latach, w dojrzałym dziele *Самостоянье человека. Предметная деятельность в концепции Маркса и самодетерминация индивида* (1993) napisze, że cała jego koncepcja filozoficzna, jaką jest „filozofia logiki kultury”, powstała dzięki organicznej krytyce Marksa.

We *Wstępie* tej pracy, wydanej po rozpadzie ZSRR, uważa jednak za stosowne, by tłumaczyć się z owego faktu, że jego filozofia wyrosła w

polemice z myślą tegoż filozofa, wszak w pierwszym odruchu można Marksa utożsamiać z wysłannikiem piekieł i głównym ideowym sprawcą stalinowskich prześladowań. Nieco głębsze ujęcie z kolei będzie koncentrować się jedynie na marksistowskich ideach polityzacji i ideologizacji ludzkiej historii i kultury. Bibler idzie jednak dalej, stawia przed sobą zadanie, by zamknąć myśl Marksa w XIX wieku, uczynić z niej jedynie wytwór tego okresu nieposiadający mocy, by przenosić swe kategorie na następne epoki i kultury [Библер 2016, *От автора*]. W sporze z Marksem koncentrował się przede wszystkim na jego *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych z 1844 r.* i *Grundrisse* (1857). Skutkiem tego starcia było sformułowanie własnej koncepcji rozumu dialogicznego (jak też w oparciu o koncepcję dialogizmu M. M. Bachtina). W pracy *Самостоянье человека* głównym narzędziem, zasadniczym punktem sporu z Marksem stała się dla niego idea przedmiotowej działalności człowieka. Bibler, podobnie jak Batyszczew, który rozpoczął w Rosji Radzieckiej fascynację zagadnieniem ludzkiej przedmiotowej działalności, również zajął się tą tematyką, ponieważ tutaj właśnie dostrzegł ewentualność ukazania granic i możliwości koncepcji marksowskiej oraz podstawę do poważnej krytyki myśli samego Marksa, a nie ideologii marksizmu.

Marks pisał o działalności przedmiotowej człowieka jako ekonomista, Bibler natomiast doprowadzał jego myślenie do końca w sposób filozoficzny, czyli je uzupełniał i rozwijał. Od Hegła z jego *Logiki wielkiej*, zwłaszcza z rozdziału *Teleologia* przyjął tezę, że myślenie też jest przedmiotowym działaniem. W konsekwencji nowożytne myślenie racjonalistyczno-pozytywistyczne („czyste”, wolne od subiektywnych cech podmiotowości) należy teraz ująć inaczej – jako formę przedmiotowej działalności człowieka, podobną do marksowskiej praxis, wskutek której przedmiot myślenia i poznawania jest zawsze jakąś transformacją „ja”, zależy od jego religijności, narodowości, uprzedzeń i schematów poznawczych. Bibler zdaje się pytać Marksa: po co odrzucać w imię ideału czystego myślenia (i czystej działalności) to, co ludzkie (społeczne, psychologiczne), skoro on sam pisze, że to, co odróżnia człowieka od małpy, co jest jego zwycięstwem nad światem przyrody – to jego religia, obyczaje, etyka, systemy społeczno-polityczne. W przedmiotowej działalności człowieka ukryta jest jego osobowość, wolność, świadomość i to właśnie określa w zasadniczy sposób tę działalność. Ponadto przedmiot ludzkiego działania nie jest

tożsamy z podmiotem owego działania, i sam podmiot także nie jest z nim tożsamy, oddziela się od niego nie tylko w wytworze, ale już wcześniej, w zastosowanych narzędziach. Poza tym nieustannie się zmienia, nie jest tożsamy sam ze sobą. Skoro u Marksa dokonuje się wyłom, kiedy czysty podmiot działania zostaje określony przez tę działalność, którą urzeczywistnia, to znaczy, że powinno się rozpatrywać podmiot jako określony przez swą przedmiotową działalność (a nie jako czysty podmiot). Owszem, Bibler przyznaje, że:

w działalności nakierowanej na przedmiot, zafiksowany na zewnątrz działalności, zafiksowany na zewnątrz podmiotu, w działalności na miarę każdego przedmiotu, rozwija się szczególnego rodzaju uniwersalność, charakterystyczna dla logicznego określenia ludzkiej działalności jako działalności przedmiotowej. Działam na przedmiot według jego miary, nie mogę oddziaływać na kamień w ten sam sposób jak na glinę, a na glinę tak jak na ziemię, i dlatego moja działalność okazuje się – właśnie dlatego, że jest ona przedmiotowa, właśnie dlatego, że przysłuchuje się, przygląda jako niepowtarzalnej specyfice danego przedmiotu – czymś uniwersalnym. Lecz już podkreślałem, że jest to szczególna uniwersalność. Przede wszystkim dlatego, że zawiera w sobie wyzwolenie od określonej przedmiotowości, dlatego że działając na dany przedmiot, chcę uczynić z niego coś innego, niż to, czym jest [Библер 2016, 15].

Zasadniczy problem myślenia jako działalności przedmiotowej polega, zdaniem Biblera, nie na tym, że myślenie jako działalność odnosi się do czegoś, co jest na zewnątrz niej, lecz na tym, że ta zewnętrżność tak czy inaczej umiejscawia się wewnątrz samej myśli [Библер 2016]. Jak trafnie komentuje wysiłek intelektualny Biblera rosyjski badacz Paweł Tyszczenko, w biblerowskiej filozofii myśl jest zawsze rozpatrywana bardzo subtelnie, na granicy bytu, podczas gdy w innych systemach filozoficznych ujmuje się jej zależność od formacji społeczno-ekonomicznych, walki klasowej, języka, cielesności (podświadomości) dość prymitywnie, przez co sama myśl traci przejrzystość [Тищенко, 2016].

Zakończenie

Marks wyartykułował doniosłą antropologiczną tezę, według której człowiek stwarza sam siebie, co zaraz zostało zredukowane przez jego następców do ludzkiej pracy jako istotowego ludzkiego działania. Rosyjscy filozofowie, zwłaszcza Batyszczew i Bibler, odkrywając „autentycznego Marksa”, spojrzeli znacznie szerzej na

ludzką działalność. Utożsamili ją bowiem z twórczością, w której człowiek tworzy takie artefakty, jakie nie są niezbędne w jego dostosowywaniu się do środowiska naturalnego i w których wyraża się jego wolność; w których ujawnia się jako *homo aestheticus* czy *homo religiosus*, a nie tylko jako – mówiąc słowami współczesnego filozofa niemieckiego Petera Sloterdijka – „wymęczony homo faber” uprzedmiotowiający świat w trybie produkcyjnym. W ten sposób człowiek wykracza poza ramy określonych stosunków materialnych. Inna to rzecz, że na ową symboliczną twórczość estetyczną czy religijną także można spojrzeć – za Sloterdijkem – jako na sposób dostosowywania się do wyzwań środowiska naturalnego i społecznego, jako na swoisty system immunologiczny uodporniający na niepewność ludzkiego przetrwania w świecie. Wtedy jednak nie ma mowy o „skoku człowieka do królestwa wolności”, którego istnienia niezmiennie bronili rosyjscy filozofowie dialogu i obcowania.

BIBLIOGRAFIA

- Bachtin, Michał, 1970, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, przeł. N. Modzelewska, Warszawa: PIW.
- Bachtin, Michał, 1997, *W stronę filozofii czynu*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Berdyaev, Nikolai, 1935, *Personalism and marxism*, Journal "Put", 48.
- Emerson, Caryl, 1997, *The first hundred years of Mikhail Bakhtin*, New Jersey: Princeton University Press.
- Gardiner, Michael, 1992, *The Dialogics of Critique: M.M. Bakhtin and the Theory of Ideology*, New York: Routledge Chapman and Hall.
- Przesmycki, Piotr, 2002, *W stronę Bogocześnictwa: Teologicznomoralne studium myśli Nikołaja Bierdiajewa*, Łódź: Ibidem.
- Rarot, Halina, 2013, *Historia rosyjskiej filozofii dialogu*, „Ruch Filozoficzny”, 2.
- Rarot, Halina, 2002, *Filozofia moralna Michaiła Bachtina*, Lublin: UMCS.
- Аверинцев, Сергей С.; Давыдов, Юрий Н.; Турбин, Владимир Н. и др., 1992, *М. М. Бахтин как философ*, Москва: Наука.
- Аверинцев, Сергей С., 1992, *Бахтин, смех, христианская культура*, [w:] *М. М. Бахтин как философ*, Москва: Наука.
- Ахутин, Анатолий В.; Берлянд, Ирина, 2009, *Владимир Соломонович Библер*, Москва: Росспэн.
- Бахтин, Михаил М., 1979, *Эстетика словесного творчества*, Москва: Искусство.
- Батищев, Генрих С., 1963, *Противоречие как категория диалектической логики*, Москва: Высшая школа.
- Батищев, Генрих С., 1969, *Деятельностная сущность человека как философский принцип. Проблема человека в современной философии*, Москва: Наука.
- Батищев, Генрих С., 1995, *Найти и обрести себя. Особенности культуры глубинного общения*, „Вопросы философии”, 3.
- Батищев, Генрих С., 1997, *Введение в диалектику творчества*, СПб: РХГИ.
- Батищев, Генрих С., 1987, *Диалектика общения. Гносеологические и мировоззренческие проблемы*, Москва: ИФ АН СССР.
- Бердяев, Николай А., 1990, *Германские влияния и славянство*, [w:]

- idem, *Собрание сочинений*, т. 4, Париж: YMCA-Press.
- Бердяев, Николай А., 1906, *К истории и психологии русского марксизма*, „Полярная звезда”, 10.
- Библер, Владимир С., 1975, *Мышление как творчество*, Москва: Издательство политической литературы.
- Библер, Владимир С., 1990, *Нравственность. Культура. Современность (Философские размышления о проблемах)*, Москва: Знание.
- Библер, Владимир С., 1998, *Диалектика и диалогика*, „Архэ. Ежегодник культурологического семинара”, 3.
- Библер, Владимир С., 1991, *Михаил Михайлович Бахтин, или поэтика культуры*, Москва: Прогресс.
- Библер, Владимир С., 1991, *От наукоучения к логике культуры*, Москва: Издательство политической литературы.
- Библер, Владимир С., 1993, *Предметная деятельность» вконцепции Маркса и самодетерминация индивида*, Кемерово: Алеф.
- Библер, Владимир С., 2016, *Самостоянье человека*, http://www.bibler.ru/bim_samostoyanye.html [dostęp: 30.08.2016].
- Далинский, Сергей, А., 1982, [w:] Мейер, А.А., *Философские сочинения*, Paris: Edition de „La presse Libre”.
- Длугач Тамара Б., 2010, *В.С. Библер как феномен философской культуры XX века*, „Вопросы философии”, 9.
- Эмерсон Кэрил, *Бахтин, понятий. Право, но влево*, [w:] В.Л. Махлин (ред.), *Михаил Михайлович Бахтин*, Москва: Росспэн.
- Хамидов, Александр А., 2009, *Путь открытий как открытие пути: философские искания Г.С. Батищева*, [w:] В.А. Лекторский (ред.), *Генрих Степанович Батищев*, Москва: Росспэн.
- Лекторский, Владислав А., 1997, *Генрих Степанович Батищев и его «введение в диалектику творчества»*, [w:] Г.С. Батищев, *Введение в диалектику творчества*, СПб: РХГИ.
- Малахов, Віктор, 2006, *Етика спілкування*, Київ: Либідь.
- Махлин, Виталий Л. (ред.), 2010, *Михаил Михайлович Бахтин*, Москва: Росспэн.
- Николаев, Николай И., 2010, *Невельская школа философии и марксизм. Доклад Л.В.Пумпянского и выступление М.М.Бахтина*, [w:] *Михаил Михайлович Бахтин*, Москва: Росспэн.

- Пуцаев, Юрий, *От марксизма к православию*, [w:] <http://old.lgz.ru/article/12070/> [dostęp: 28.08.2016].
- Шердаков, Владимир Н., 1999, *Г.С. Батищев: в поиске истины пути и жизни*, [w:] В.А. Лекторский (ред.), *Философия не кончается...Из истории отечественной философии: XX век 1960-1980-е годы, в 2-х книгах, Книга 2*, Москва: Росспэн.
- Тамарченко, Натан Д., 2011, *Эстетика словесного творчества М.М. Бахтина и русская философско-филологическая традиция*, Москва: Изд-во Кулагиной.
- Тищенко, Павел, *Библер, Владимир Соломонович*, [w:] *Энциклопедия Кругосвет. Универсальная научно-популярная онлайн энциклопедия*, <http://www.krugosvet.ru/> [dostęp: 15.08.2016].
- Зайцев, Александр В., *Философия диалога и диалогика гражданского общества: истоки и сущность*, [w:] <http://e-notabene.ru/fr/article> [dostęp: 29.08.2016].

ABSTRACT

Russian Philosophy of Dialogue on the Ideas of Karl Marx

The article concerns the difficult relations of Russian philosophers of dialogue: Bakhtin, Berdyaev, Batyshchev and Bibler with the original, unmediated by the ideological interpretation, philosophy of Karl Marx. This dialogue with a serious and dangerous ideological opponent turns out to be extremely fruitful, especially for Batyshchev and Bibler.

KEYWORDS: Russian philosophy of dialogue, Hegelian dialectics, activity as praxis and as creativity, criticism of official Marxism

SŁOWA KLUCZOWE: rosyjska filozofia dialogu, heglowska dialektyka, działalność jako praxis i jako twórczość, krytyka oficjalnego marksizmu