

Mikołaj Domaradzki

Aksjologiczne presupozycje marksizmu i psychoanalizy

W niniejszym artykule podjęto próbę konfrontacji normatywnych przedzałożeń emancypacyjnych projektów Marksa i Freuda, które dalej nazywane będą presupozycjami aksjologicznymi. Podstawowa teza owego artykułu głosi, że tak jak każdą ontologię warunkuje jakaś aksjologia, tak spór między psychoanalizą a marksizmem ma swe źródło we wzajemnie się wykluczających systemach wartości: we Freudowskiej krytyce marksizmu pobrzmiewają tedy echa aksjologicznego sporu Locke'a z Hobbesem, a polemika ta pozostaje nierozstrzygalną właśnie z racji przeciwstawnych presupozycji aksjologicznych.

Punktem wyjścia zestawienia normatywnych przedzałożeń Marksa i Freuda uczyniono Agryppy krytykę poznania. Jak wiadomo, sceptyk ów obalał wszelkie schematy prawomocnego uzasadniania, unaoczniając, że każde postępowanie uzasadniające prowadzi do sytuacji, w której traci ono wszelką moc uzasadniającą. Po pierwsze tedy, wszystko, co przytaczamy „w celu uzasadnienia” (εἰς πίστιν) odnośnej rzeczy, zawsze wymaga *kolejnego* uzasadnienia, w wyniku czego proces uzasadniania prowadzi „do regresu w nieskończoność” (εἰς ἄπειρον). Po drugie, wyjściem z impasu nieskończonego dowodzenia może być „błędne koło” (διάλληλον). W tej sytuacji to, co winno „potwierdzać” (βεβαιωτικόν) rzecz poszukiwaną, potrzebuje uzasadnienia od owej rzeczy poszukiwanej, tak że wniosek końcowy stanowi w dowodzie jedną z przesłanek. Po trzecie, pozostaje zatem ucieczka w arbitralną metafizykę założeń aksjologicznych. Agryppa odwołuje się tu do „założeniowości” (ὑποθετικόν), wskazując konieczność przyjmowania założeń „wprost i bez dowodu” (ἀπλῶς καὶ ἀναποδείκτως) oraz „na

mocy ustępstwa” (κατὰ συγχώρησιν), argumentując, że równie dobrze zakładać można „coś zgoła przeciwnego” (τὸ ἐναντίον τις)¹.

Okazuje się tedy, że pierwsze i podstawowe założenia trzeba przyjąć *dogmatycznie*, jeśli nie chce się popaść w proces nieskończonego dowodzenia (*regressus ad infinitum*) lub w błędne koło (*petitio principii*). W świetle tego zrozumią staję się uwagi Agryppy, który nawiązując do „niezgody” (διαφωνία) panującej pośród filozofów, orzeka, że spory, jakie toczą, są „nierozstrzygalne” (ἀνεπίκριτον), gdyż mają charakter światopoglądowy. Jeśli zaś spory filozofów są konfliktami jedynie przeciwnych presupozycji aksjologicznych i jeśli dalej: pierwsze założenia normatywne są z gruntu arbitralne, a próby ich uzasadnienia skazane są na zarzut błędnego koła tudzież na regres w nieskończoność, to warto chyba postawić pytanie, czy aksjologiczne rozbieżności między marksizmem a psychoanalizą nie staną się bardziej zrozumiałe w świetle aktualnej po dzień dzisiejszy krytyki Agryppy.

Presupozycje aksjologiczne

Zestawiając emancypacyjny projekt Freuda z projektem Marksa, konfrontujemy z sobą dwie tradycje: podług pierwszej — pesymistycznej i sięgającej Hobbesa — człowiek jest z natury zły; podług drugiej — optymistycznej i wywodzącej się od Locke’a — człowiek jest z natu-

¹ Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Oprac. przekładu, przypisy i skorowidz I. Krońska. Wstęp K. Leśniak. Przeł. I. Krońska i inni. Warszawa 1982, IX, 88—89; Sextus Empiryk: *Zarysy Pirrońskie*. Przeł. A. Krokiewicz. Warszawa 1998, I, 164—169. Z pięciu tropów Agryppy wykorzystano jedynie te, które ilustrują główną tezę artykułu. Żadną miarą nie zostaje tu podjęte wyczerpujące omówienie ani wszystkich tropów, ani tym bardziej całego kontekstu, w jaki są one uwikłane. Aktualność krytyki Agryppy streścić można w jednym twierdzeniu: niepodobna uniknąć arbitralności pierwszych założeń, jeżeli chce się zarazem uniknąć regresu w nieskończoność tudzież błędnego koła, jak bowiem trafnie zauważa Hankinson: „[...] taken together the Modes threaten to close off any attempt to justify a position, since either the process of justification will never end, in which case there is no justifier (Second Mode), or it will terminate in some arbitrary assumption (Fourth Mode), or it will move in a circle (Fifth Mode); and in none of these cases will there be any genuine explanation of anything”. R.J. Hankinson: *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*. Oxford 1998, s. 286.

ry dobry. Przyjrzyjmy się tedy aksjologicznym presupozycjom Hobbesa i Freuda z jednej strony oraz Locke'a i Marksa — z drugiej, abyśmy mogli się przekonać, w jakim stopniu psychoanalityczna krytyka marksizmu pozostaje dziedzictwem konfliktu swym początkiem sięgającego oświecenia.

W opozycji do Arystotelesa, według którego człowiek jest z natury powołany do tworzenia wspólnoty, Hobbes utrzymywał, że człowiek to powodowany instynktami i popędami egoista, który zawiązuje umowę społeczną wyłącznie w celu samozachowania — aby uniknąć *bellum omnium contra omnes*. Tym, co integruje jednostki w społeczność, jest obawa o przetrwanie, a nie żadna przyrodzona dyspozycja społeczna. Z perspektywy Hobbesa wszelka moralność powstała wraz z uformowaniem się instytucji państwa, przed którego założeniem („w stanie natury”) każda jednostka kierowała się dobrem *partykularnym* i *egoistycznym*, a wyznacznikiem stosunków międzyludzkich były konflikty i antagonizmy. Porównując społeczność ludzką ze społecznościami mrówek i pszczół, uznaje Hobbes walkę o zaszczyty i godności — oraz związane z nimi zawiść i nienawiść, rodzące właśnie i wojny — za pierwotne motywy ludzkich działań. Filozof kładzie nacisk na *swoiście ludzki* egoizm, objawiający się pragnieniem posiadania jedynie tych rzeczy, które posiadacza wyróżniają i wywyższają². Przyjęcie opcji aksjologicznej, podług której człowiek jest z natury egoistyczny i amoralny, wymusza na filozofie gloryfikację instytucji przymusu i represji. Hobbes uznaje przeto, że zapewnienie bezpieczeństwa oraz wyegzekwowanie przestrzegania praw są możliwe tylko i wyłącznie pod groźbą kary, a jedyną gwarancją zachowania instytucji własności prywatnej, ładu społecznego oraz wszelkiej moralności jest centralizacja władzy w ręku suwerena. Presupozycje aksjologiczne autora *Lewiatana* znajdują bodajże najpełniejszy wyraz w nieprzejednanej krytyce ustroju demokratycznego, przy czym Hobbes jest w swym rozumowaniu o tyle konsekwentny, że wyznawana przezeń aksjologia opiera się na nakazie uznania rządów ludu za *totalną* anarchię *partykularnych* antagonizmów. Jeżeli bowiem człowiek jest egoistą, którym targają żądze i popędy ukierunkowane zawsze na subiektywne dobro, to rządy ludu nie mogą być z tej perspektywy niczym innym aniżeli bezhołowiem wojny wszystkich przeciw wszystkim.

Społeczną ontologię Freuda wyznacza iście Hobbesowska aksjologia: jak bowiem wedle Hobbesa podłożem naturalnych stosunków

² T. Hobbes: *Elementy filozofii*. Przeł. C. Znamierowski. T. 2. Warszawa 1956, s. 275.

międzyludzkich jest słynne *bellum omnium contra omnes*, tak i Freud za punkt wyjścia swych rozważań przyjmuje Plautowskie *homo homini lupus*. Autor *Lewiatana* i twórca psychoanalizy zgadzają się co do tego, że natura ludzka jest z gruntu zła. Wedle Freuda człowiek nie jest tedy istotą łagodną i skłoną do miłości, a skoro jedną z jego podstawowych dyspozycji popędowych jest skłonność do okrucieństwa i agresji, to bliźni pozostaje dla człowieka przede wszystkim obiektem kuszącym do seksualnego wykorzystania i wyładowania na nim swej agresji. W konsekwencji Freud charakteryzuje człowieka jako „dziką bestię, niezdolną do oszczędzania osobników własnego gatunku”³. W opozycji do Arystotelesa Freud uznaje więc, za Hobbesem, człowieka za stworzenie z gruntu *aspołeczne*: to dopiero w procesie socjalizacji społeczeństwo poddaje jednostkę odpowiedniej „tresurze”, w której wyniku sporą część jej popędów udaje się tak ukierunkować, że możliwa staje się ich sublimacja. Podkreślić przy tym trzeba, że w ujęciu Freuda definicyjnym składnikiem kultury jest jej absolutnie represyjny charakter: „[...] każda kultura musi budować na przymusie i wyrzeczeniu się popędów”, natomiast konieczność represji wynika z faktu, że „wszyscy ludzie przejawiają skłonności destruktywne, a zatem wymierzone w społeczeństwo i kulturę”⁴.

Tak ujęta, aksjologiczna perspektywa Freuda prowadzi jednak do zasadniczej trudności. Jeżeli bowiem kultura jest ufundowana na represji i tłumieniu popędów i jeżeli każdy człowiek to krwiożercza bestia, skora do zadawania gwałtu osobnikom własnego gatunku oraz przepełniona skłonnościami tak destruktywnymi, że zagrażającymi społeczeństwu i kulturze, to projekt emancypacyjny Freuda rozbija się o problem samoodniesienia. Przedstawiona tu charakterystyka jednostki musi wszak dotyczyć także samego terapeuty, którego „zła natura” zgoła niemożliwą czyni jakąkolwiek skuteczną terapię. Aksjologiczny charakter presupozycji psychoanalizy obraca się tu przeciwko samemu jej twórcy: założenie bowiem swoistego rodzaju „przypiętej wrogości” czy — trywializując — „złej natury” człowieka zmusza do postawienia pytania, dlaczego teoretyczne zdobycze psychoanalizy nie miałyby się odnosić do samego terapeuty, który powodowany wrogimi popędami, mógłby przecież wykorzystać swego pacjenta jako obiekt służący rozładowaniu owych popędów.

O ile wskazany tu problem samoodniesienia psychoanalizy wynika z aksjologicznych przedzałożeń Freuda, o tyle za jego antycypację

³ S. Freud: *Kultura jako źródło cierpień*. Tłum. R. Reszke. W: S. Freud: *Dzieła*. T. 4. Warszawa 1998, s. 202.

⁴ S. Freud: *Przyszłość pewnego złudzenia*. Tłum. R. Reszke. W: S. Freud: *Dzieła...*, T. 4, s. 124.

uznać należy krytykę, jaką Locke wystosował pod adresem społeczno-politycznej filozofii Hobbesa. Jak wiadomo, Locke, podkreślając, iż absolutni monarchowie są tylko ludźmi, zapytywał, w jakim stopniu lepsze od stanu natury miałyby być rządy, w których jeden człowiek sprawowałby niczym nie ograniczoną władzę nad całą wspólnotą i w rezultacie mógłby wyrządzić swym poddanym każdą krzywdę, do jakiej popychałaby go jego zła natura⁵. Z perspektywy Locke'a aksjologiczne założenia Hobbesa zmuszają go do przekształcenia poddanych w niewolników absolutnego władcy. Jeżeli bowiem autor *Lewiatana* przyjmuje, że jednostka jest z gruntu egoistyczna, a jej działania sterowane są wyłącznie partykularnym interesem, to rządy wszechwładnego monarchy nie mogą być niczym innym, jak wojną dzikiego tyrana przeciw wszystkim. Ażeby milcząco przyjmowane założenie o uprzywilejowanej pozycji monarchy tudzież terapeutę mogło zostać utrzymane, należy złożyć ofiarę z konsekwencji własnej teorii — w przeciwnym bowiem razie aksjologiczne presupozycje Hobbesa i Freuda popadają w konflikt z ich konkluzjami: niczym nie skrepowany suweren toczy bez przeszkód bezwzględną wojnę przeciw swym poddanym, a terapeuta, „dzika bestia, niezdolna do oszczędzania osobników własnego gatunku”⁶, traktować musi swych pacjentów jedynie jako źródło seksualnego i/lub agresywnego zaspokojenia.

Koncepcje Hobbesa i Freuda z jednej strony oraz Locke'a i Marksa z drugiej lokują się na aksjologicznych antypodach. Wedle Locke'a i Marksa bowiem genezy wszelkich złych czynów człowieka poszukiwać należy w społecznych warunkach jego egzystencji, a nie w naturze ludzkiej: obaj myśliciele odrzucają założenie o popędowych predyspozycjach do okrucieństwa i agresji, gdyż skłonności tego typu są, ich zdaniem, nabyte, a nie wrodzone. Obecność tej właśnie presupozycji aksjologicznej można szczególnie wyraźnie zaobserwować w teorii społecznej Marksa. Dla Marksa ewolucja człowieka jest przede wszystkim procesem społecznym, albowiem wyznacza ją nie tylko stosunek człowieka do otaczającej go przyrody, ale także jego stosunek do wspólnoty, której jest członkiem. I tak, w miarę jak człowiek uniezależnia się od natury, staje się coraz bardziej zależny od społeczeństwa: podział pracy zwiększa wprawdzie ludzkie możliwości zapewnienia nad światem przyrody, wszelako stopniowo podporządkowuje sobie jednostkę. I jak źródła zdeformowanych wizji rzeczywistością tkwią nie tyle w świadomości fałszywej, ile w materialnych warunkach społecznych, których każda (także fałszywa) świadomość jest

⁵ J. Locke: *Dwa traktaty o rządzie*. Przeł. Z. R a u. Warszawa 1992, s. 172.

⁶ Por. przypis 3.

wytworem, tak równie materialne podłoże mają wszelkie działania jednostek.

O tym, że z perspektywy Marksa źródłem wszelkich złych czynów człowieka są materialne warunki jego egzystencji, a nie natura ludzka, świadczy Marksowska krytyka podziału pracy. To właśnie podział pracy powoduje, że człowiekowi jego własna działalność przeciwstawia się jako obca i wroga mu siła, a jednostka pracująca wtłoczona zostaje w krag działalności, w którym doświadcza alienacji zarówno samej czynności pracy, jak i jej wytworu. Miejsce człowieka rozwijającego własną osobowość i afirmującego indywidualność, co znajduje wyraz w jego pracy, zajmuje uprzedmiotowiony człowiek-towar: jednostka pracująca jedynie po to, aby utrzymać się przy życiu w swej czysto biologicznej egzystencji. W tym odczłowieczonym modelu egzystencji odnajduje Marks przyczynę wszelkiego ludzkiego okrucieństwa i agresji, wynikających — jeszcze raz podkreślmy — z *materialnych warunków egzystencji*, a nie z przyrodzonych człowiekowi predyspozycji popędowych. O ile zaś istotą perspektywy Marksowskiej jest tedy założenie o *nabytym* charakterze wszelkich wrogich skłonności, o tyle przyjęcie takiej opcji aksjologicznej prowadzi do kluczowego dla marksizmu postulatu normatywnego: zadanie komunizmu polega na zniesieniu nie tyle własności prywatnej, ile podziału pracy — źródłowej przyczyny ludzkiej nędzy i cierpienia. Likwidacja podziału pracy umożliwić ma każdej jednostce wszechstronną realizację własnej podmiotowości. W społeczeństwie komunistycznym ogólną produkcję reguluje samo społeczeństwo, albowiem w ten sposób jednostki, nie mając narzuconego „wyłączonego kręgu działalności”, mogą swobodnie kultywować swą indywidualną podmiotowość, kształcąc się w dowolnie obranej dziedzinie⁷. Z autorem *Listu o tolerancji* łączy więc Marksa nie tylko aksjologiczne przekonanie o przyrodzonej równości wszystkich ludzi, ale także silna wiara w to, że ludzkie dążenie do szczęścia bynajmniej nie wyklucza altruizmu i egalitaryzmu. Filozofia społeczna Marksa i Locke’a ufundowana jest na normatywnym przedzałożeniu, że umowę społeczną zawierają ludzie motywowani nie tyle obawą o swe samozachowanie, ile raczej poczuciem ogólnoludzkiej solidarności. Konflikt aksjologiczny między perspektywą Hobbesa i Freuda z jednej strony a Locke’a i Marksa z drugiej manifestuje się w sporze dotyczącym źródłowej przyczyny ludzkich cierpień. Podczas gdy projekt emancypacyjny Marksa postuluje zniesie-

⁷ K. Marks, F. Engels: *Ideologia niemiecka. Krytyka najnowszej filozofii niemieckiej w osobach jej przedstawicieli — Feuerbacha, B. Bauera i Strinera tudzież niemieckiego socjalizmu w osobach różnych jego proroków*. Tłum. K. Błeszyński i S. Filmus. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 3. Warszawa 1975, s. 35.

nie *podziału pracy* w społeczeństwie komunistycznym, Freud utożsamia komunizm z nienawiścią do *własności prywatnej*.

Szydząc z aksjologicznych presupozycji komunistów, których soteriologia opiera się na założeniu, że człowiek „jest jednoznacznie dobry, przyjaźnie usposobiony do bliźniego, aliści instytucja własności prywatnej zepsuła tę jego naturę”, Freud zarzuca komunistom naiwność wiary w to, że „kiedy zlikwiduje się własność prywatną, kiedy wszystkie dobra staną się wspólne, a wszyscy ludzie zostaną dopuszczeni do korzystania z nich, wówczas niechęć i wrogość znikną ze stosunków międzyludzkich”⁸.

Freudowska krytyka marksizmu ma podłoże *stricte* aksjologiczne: wszak wedle Marksa odpowiedzią na nędzę kapitalizmu jest kolektywna regulacja produkcji oraz komunistyczne zniesienie podziału pracy. W *Ideologii niemieckiej* Marks wyraźnie podkreśla, że własność prywatna jest dopiero *konsekwencją* podziału pracy, a więc znieść należy nie tyle instytucję własności prywatnej, ile podział pracy (wraz z likwidacją tego drugiego zniknie ta pierwsza). Jak dla Marksa bowiem podział pracy ma związek nie tylko z coraz większym postępowaniem technologicznym, ale także z coraz większym uprzedmiotowieniem i wyobcowaniem człowieka, tak Freud przyjmuje zgoła antytetyczną aksjologię i odnajduje „bezpodstawną mrzonkę” w *psychologicznej* przesłance postulatu zlikwidowania własności prywatnej. Przytoczmy znamienne słowa Freuda: „Likwidując własność prywatną, pozbawia się ludzką rozkosz agresji jednego z jej narzędzi — z pewnością ważnego, ale nie najważniejszego. [...] Agresja nie została stworzona przez własność, panowała bowiem w sposób prawie nieograniczony już wtedy, gdy instytucja własności była jeszcze w powijkach, ujawnia się w pokoju dziecinnym, [...] agresja tworzy głębię wszystkich czułych i miłosnych stosunków międzyludzkich [...]. Jeśli zlikwiduje się prywatne prawo do dóbr materialnych, to i tak jeszcze pozostanie przywilej pochodzący ze stosunków seksualnych — przywilej, który musi stać się źródłem skrajnej niechęci i największej wrogości wśród ludzi skądinąd sobie równych. Ale jeśli za sprawą całkowitego uwolnienia życia seksualnego zlikwiduje się i ten przywilej — a zatem jeśli zlikwiduje się rodzinę, załazek kultury — to co prawda nie sposób będzie przewidzieć, jakimi nowymi drogami podaży rozwój kultury, ale jednego będzie można się spodziewać: że owa niezniszczalna cecha natury ludzkiej i tam się pojawi”⁹.

⁸ S. Freud: *Kultura jako źródło cierpień...*, s. 202.

⁹ Ibidem, s. 203.

Jako że spór ogniskuje się wokół „niezniszczalnych cech natury ludzkiej”, mamy tutaj do czynienia z klasycznym konfliktem wartości: wyraźnie widać to w takich wypowiedziach Freuda, jak ta, w której zarzuca socjalistom „idealistyczną ślepotę na naturę ludzką”¹⁰. Ażeby oddać sprawiedliwość autorowi *Kapitału*, warto podkreślić, że z perspektywy Marksowskiej krytyka Freuda rozwija argumentację zbliżoną do argumentacji Stirnera: w obu bowiem przypadkach zniesienie własności *bourgeois* (egzystencji kapitalisty, właściciela ziemskiego itd.) utożsamia się ze zniesieniem indywidualności, podczas gdy dla Marksa niedopuszczalne jest utożsamienie egzystencji jednostki jako *indywiduum* z jej egzystencją jako *bourgeois*, albowiem wtedy człowiekiem można być jedynie na podstawie cenzusu majątkowego. Zapewne Marks odpowiedziałby tedy Freudowi, że jego aksjologiczna optyka oznacza kwalifikowanie jednostki jako człowieka oparte na stanie posiadania, co zdaniem Marksa, prowadzi do dehumanizacji większości społeczeństwa.

W każdym bądź razie z aksjologicznej perspektywy Freuda wynika bardzo ważna konkluzja. Otóż jeżeli przez wspólnotę rozumieć będziemy — w duchu zbliżonym do Marksa — zorganizowaną formę życia społecznego, której członków scala pewne poczucie wzajemnej solidarności i tożsamości zbiorowej, to projekt Freudowski istnienie takiej wspólnoty stawia pod znakiem zapytania z uwagi na zdecydowanie represyjny względem ludzkich pragnień i potrzeb charakter kultury. Freudowska krytyka komunizmu nie powinna być pochopnie redukowana do błędnie zinterpretowanego postulatu likwidacji własności prywatnej. Freud bowiem dobitnie podkreśla, że agresja nie jest związana li tylko z instytucją własności prywatnej, lecz tkwi u podstaw *wszystkich* stosunków międzyludzkich. O ile ojciec psychoanalizy wymienia stosunki seksualne jako podstawowe zarzewie antagonizmów, o tyle wyznawana przezeń aksjologia motywuje go do spekulacji, iż nawet likwidacja instytucji rodziny nie jest w stanie wykorzenić ludzkiej agresji, natomiast autentyczna i solidarna wspólnota — nawet na podstawowym poziomie, jaki stanowi rodzina — po prostu nie jest możliwa. Projekt emancypacyjny Freuda opiera się tedy na dwóch, jawnie normatywnych przed założeniach:

- istnieją wrodzone predyspozycje do okrucieństwa i agresji, które czynią naturę ludzką „złą”;
- najważniejszy popęd motywujący wszelkie działania jednostki — popęd seksualny — nie służąc bynajmniej prokreacji, lecz przysparzaniu rozkoszy, niemożliwą czyni trwałą solidarność wspólnotową.

¹⁰ Ibidem, s. 226.

Obie presupozycje aksjologiczne znajdują swe ujście w ontologii społecznej, której główną tezą jest przekonanie o *stricte* represyjnym charakterze kultury, ufundowanej na stłumieniu i sublimacji *autentycznych* pragnień i potrzeb człowieka. Spróbujmy rozbudować nasze wnioski.

Im intensywniejsze rozczarowanie zastaną rzeczywistością oraz im wyraźniejsza artykulacja konieczności zmiany świata *empirycznego*, tym widoczniejsze — zarówno w przypadku marksizmu, jak i psychoanalizy — odniesienie do porządku aksjologicznego. Jakkolwiek bowiem „naukowe” byłyby aspiracje marksizmu czy psychoanalizy, to jednak oba projekty emancypacyjne wspierają się na przesłankach aksjologicznych, to znaczy zawierających odniesienie do zgoła nieempirycznej realności, jaką jest wartość „dobrej” tudzież „złej” natury ludzkiej. Projekty emancypacyjne muszą posługiwać się pojęciem wyidealizowanej natury ludzkiej, gdyż jak istotą tychże projektów jest nadzieja na stworzenie nowego człowieka, tak bez wyidealizowanego pojęcia natury ludzkiej niepodobna sformułować żadnych tez dotyczących czy to wspólnoty autentycznej, czy też wspólnoty patologicznej. Również projekt Marksowski zakłada tedy (przynajmniej milcząco) istnienie jakiejś „natury ludzkiej”. W *Kapitale* Marks mówi wręcz, że „należy najpierw poznać ludzką naturę w ogóle, a potem ludzką naturę zmodyfikowaną przez proces historyczny w każdej epoce”¹¹. Abstrahując od kontekstu, przyjęcie istnienia czegoś takiego jak natura ludzka wydaje się konieczne dlatego, że apel o przewyciężenie ukrytych mechanizmów krępujących rozwój podmiotowości ma sens jedynie wtedy, gdy przyjmuje się, że jakkolwiek ludzie żyją pogrążeni w zniewalającej iluzji, to jednak jakaś ich część gotowa będzie podjąć wysiłek wyzwolenia się z fałszywej świadomości. „Natura człowieka” nie jest tu, oczywiście, ujmowana ahistorycznie — jako jakaś wieczna substancja, którą należałoby odsłonić. Jest ona raczej pewną heurystyczną idealizacją, bez której jakakolwiek refleksja nie wydaje się możliwa: ilustruje ona idealny zakres możliwości rozwoju poszczególnego człowieka. Podkreślić należy, że przy całym swym niewątpliwie aksjologicznym charakterze pojęcie „natura ludzka” nie oznacza w koncepcji Marksa — jak to ma miejsce w ujęciu Freuda — zbioru cech ludzkich niezależnych od danej epoki i społeczeństwa. Marks mówi o „naturze ludzkiej”, ale historyczne uwarunkowanie ludzkich praktyk życiowych nie ulega dlań wątpliwości (dlatego rezygnując z idei ahistorycznej natury człowieka, projekt emancypacyjny

¹¹ K. Marks: *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*. Przeł. O. Szechter. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 23. Warszawa 1968, s. 727.

Marksa odwołuje się do ludzkiej natury zmodyfikowanej przez proces historyczny w każdej epoce). Natomiast Freud traktuje pojęcie „natura ludzka” znacznie bardziej ahistorycznie, o czym zaświadcza swoistego rodzaju platonizm psychoanalizy. Freuda łączy mianowicie z Platonem metafizyczne przekonanie o istnieniu jakiejś ahistorycznej i nie podlegającej procesowi stawania się rzeczywistości bezwarunkowej: tak jak w *Menonie* Platon, ustami Sokratesa, postuluje „nieśmiertelność duszy” (ψυχῇ ἀθάνατός), ażeby wykazać możliwość poznania świata idei¹², tak gmach psychoanalizy wznosi się na założeniu o nieśmiertelności nieświadomego. Freud podkreśla wielokrotnie, że wszystkie procesy nieświadome — w tym także życzenia naszej nieświadomości — są „niezniszczalne”, „nieśmiertelne”, „zawsze żywe”, „niekorygowalne” i „nigdy nie ulegają dewastacji”¹³. Gdy Freud wyrokuje, iż „w nieświadomości nic nie jest doprowadzone do końca, nic nie jest minione czy zapomniane”¹⁴, to z jednej strony podąża on drogą Platońskiej anamnezy, a z drugiej — popada w pewną sprzeczność myślenia ahistorycznego, orzekając, że zadanie psychoterapii „polega na tym, by przyczynić się do rozwiązania i zapomnienia procesów nieświadomych”¹⁵. Zadanie psychoterapii jest wszak niewykonalne, skoro procesy nieświadome są „niekorygowalne”. A jeśli procesy nieświadome, sterujące poczynaniami człowieka są niezniszczalne, to emancypacyjny projekt Freuda zdaje się wykluczać jakąkolwiek możliwość zreformowania jednostki ludzkiej.

W świetle przedstawionych uwag skonstatować możemy, że zarówno w psychoanalizie, jak i w marksizmie porządek deskryptywny nierozzerwalnie splata się z porządkiem normatywnym. Oczywiście jest przecież, że jeśli dany projekt emancypacyjny zawiera odniesienie do takich kategorii aksjologicznych, jak „natura ludzka” tudzież „wolność” czy „godność człowieka”, to jego autor musi przyjąć, że posiada jakąś wiedzę na temat rzeczonych (bynajmniej nieempirycznych) kategorii. Założenie to jest o tyle konieczne, że bez odwołania do wspomnianych kategorii wszelki projekt emancypacyjny traci swój sens. Wydaje się przy tym, że zarówno marksizm, jak i psychoanaliza utra-

¹² Platon: *Menon*, 86 b.

¹³ Tezę o niezniszczalności aktów nieświadomych wygłasza Freud wielokrotnie. Por. np. S. Freud: *Objaśnianie marzeń sennych*. Tłum. R. Reszke. W: S. Freud: *Dzieła*. T. 1. Warszawa 1996, s. 466, 485; Idem: *Totem i tabu. Kilka zgodności w życiu psychicznym dzikich i neurotyków*. Tłum. M. Poręba i R. Reszke. W: S. Freud: *Dzieła*..., T. 4, s. 303; Idem: *Kultura jako źródło cierpień*..., s. 169.

¹⁴ S. Freud: *Objaśnianie marzeń sennych*..., s. 485.

¹⁵ Ibidem, s. 486.

ciłyby swą atrakcyjność emancypacyjną, gdyby usunąć leżące u ich podstaw presupozycje aksjologiczne. Wszak już greckie oświecenie, jakim była sofistyka, wydało wybitnych prekursorów Marksowskiej i Freudowskiej krytyki kultury. Nie wdając się w rozwlekłe porównania, zasygnalizujmy jedynie, że za prekursora Freuda można by uznać Antyfonta, wedle którego to, co zgodnie z obyczajami uznano za pożyteczne, okazuje się w istocie „kajdanami dla natury” (δεσμὸς τῆς φύσεως)¹⁶, a za prekursora Marksa — Trzymacha, z Platońskiego *Państwa*, wedle którego każda władza ustanawia prawa „podług własnego interesu” (πρὸς τὸ αὐτῇ συμφέρον)¹⁷. O ile starożytni sofisci dosłownie i w przenośni demitologizowali grecką kulturę na długo przed nowożytnymi „mistrzami podejrzeń”, o tyle atrakcyjność emancypacyjnych projektów Marksa i Freuda tkwi nie tyle w imponującym rozbudowaniu tez głoszonych już przez sofistów, ile raczej w określonej metafizyce. Nasuwa się zatem pytanie, w jakim stopniu presupozycje aksjologiczne rzeczonych projektów pełnią funkcję analogiczną do funkcji przekonań religijnych.

Emancypacja od religii a problem samoodniesienia

Zarówno marksizm, jak i psychoanaliza postulują wyzwolenie się człowieka od religii. Z perspektywy Marksa i Freuda bowiem religia jest swoistą chorobą, a różne określenia („alienacja”, „nerwica”) oraz różne źródła (podział pracy, kompleks Edypa) jednoznacznie potwierdzają konieczność jej przezwyciężenia. Wspólna płaszczyzna obu krytyk religii sprowadza się do przekonania, że wiara w Boga jest objawem ludzkiej bezradności i zależności: człowiek tworzy pojęcie wszechmocnej istoty, albowiem ta uwalnia go od odpowiedzialności za jego sytuację życiową. Z racji koniecznych ograniczeń nie możemy wdawać się tu w drobiazgowy analizy porównawcze, poprzestaniemy przeto jedynie na uwypukleniu tych wątków, które ilustrują główną tezę artykułu: o ile presupozycje aksjologiczne marksizmu i psychoanalizy pełnią funkcję analogiczną do przekonań religijnych, o tyle

¹⁶ Antiphon B 1. In: H. Diels: *Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch*. Berlin 1960.

¹⁷ Platon: *Państwo*, 338 e.

projekty te — wbrew swym pretensjom do zaszczytnego miana dyskursu „naukowego” — uznać należy za koncepcje z gruntu „metafizyczne”.

Zapytując o wartość wyobrażeń religijnych, Freud akcentuje dwie *kompensacyjne* funkcje religii: czyni ona łatwiejsze do zaakceptowania: okrucieństwa losu oraz represyjność kultury. O ile zaś religia rekompensuje upokorzenia, jakich doznaje „ludzki narcyzm”, o tyle jej *infantylnym prototypem* jest, wedle Freuda, bezradność małego dziecka potrzebującego ojcowskiej ochrony. Tezę, że każda jednostka tworzy sobie Boga na podobieństwo własnego ojca, gdyż Bóg nie jest niczym innym niż wywyższonym ojcem właśnie, wysunął Freud już w *Totem i tabu*... Starając się tam wykazać, że totemizm był pierwszą próbą stworzenia religii, ojciec psychoanalizy stwierdził występowanie w nim wszystkich konstytutywnych cech religii: surogatu ojca, ambiwalencji uczuć, świadomości winy i uświęcenia społeczności hołdującej wspólnym wzorcom zachowawczym¹⁸. Jeśli myśl, że pojęcie Boga wykiełkowało z tęsknoty za ojcem, powraca także w takich pracach, jak *Przyszłość pewnego złudzenia* oraz *Kultura jako źródło cierpień*, to Freudowska koncepcja genezy religii ulega jednak pewnemu rozwinięciu, albowiem oprócz motywu ambiwalentnej tęsknoty synowskiej za wszechpotężnym ojcem uwypuklony zostaje motyw infantrylnej niemocy. I choć religia jest wyrazem najpotężniejszych pragnień człowieka (potrzeby miłości, akceptacji, sprawiedliwości, nadziei, opieki itd.), to zdaniem Freuda, stanowi wyraz powszechnej neurozy ludzkości. Twórca psychoanalizy szczególnie akcentuje w swych pismach dwie kwestie:

- pierwotne źródło neurozy religijnej tkwi w kompleksie Edypa i ambiwalentnym stosunku do ojca;
- religia wyraża ogólnoludzką nerwicę natręctw, w związku z czym przeznaczeniem ludzkości jest jej nieuchronne przewyciężenie.

Tak więc w ostatecznym rozrachunku ojciec psychoanalizy uznaje religię za „zbiorowy obłąd” i „formację życzeniową” o charakterze paranooidalnym¹⁹.

Materializm historyczny za punkt wyjścia przyjmuje zgoła odmiennie przesłanki, gdyż Marks utrzymuje, że zdeformowane wizje rzeczywistości (w tym religia) są jedynie odzwierciedleniem określonych stosunków społecznych. W krytyce Marksowskiej wyakcentowana zostaje tedy kompensacyjna funkcja religii oraz konieczność zmia-

¹⁸ S. Freud: *Totem i tabu. Kilka zgodności w życiu psychicznym dzikich i neurotyków...*, s. 365.

¹⁹ S. Freud: *Kultura jako źródło cierpień...*, s. 178.

ny materialnych stosunków, z których religia wyrasta: „Walka przeciw religii jest więc pośrednio walką przeciw owemu światu, którego duchowym aromatem jest religia. Nędza religijna jest jednocześnie wyrazem rzeczywistej nędzy i protestem przeciw nędzy rzeczywistej”²⁰.

Religia to, wedle Marksa, *symptom* znacznie głębszego schorzenia, którego realną podstawą jest określona struktura społeczna oraz jej materialne środki reprodukcji. Komunizm rozpoczyna tedy od zrewolucjonizowania owej realnej podstawy, ażeby następnie rewolucjonizować pozostałe sfery życia społecznego. Marks pyta, który konkretny element rzeczywistości społecznej należy przezwyciężyć, ażeby znieść alienację religijną: jeśli bowiem religia jest produktem określonych warunków społecznych, to niepodobna przezwyciężyć religii bez przezwyciężenia rzeczonych warunków. Zaprezentowane (skrótowe i pobieżne) zestawienie Marksowskiej i Freudowskiej idei emancypacji od religii prowadzi niniejszym do postawienia następującego pytania: czy postulat emancypacji od religii wysuwany w „naukowych” projektach Marksa i Freuda można uznać za zrealizowany w obrębie samych tych projektów, czy też raczej presupozycje aksjologiczne rzeczonych projektów same realizują wymiar pewnego rodzaju „świeckich religii” z racji swych presupozycji aksjologicznych?

Marks i Freud trwali w przekonaniu, że ich projekty emancypacyjne pozbawione były nie tylko metafizycznych presupozycji, ale także metafizycznych konkluzji. Jednakże wszelkie twierdzenia wyznaczające konieczny bieg dziejów (niezależnie od tego, czy idzie o nieuchronne przezwyciężenie religii, czy też o konieczne nadejście formacji komunistycznej) mają charakter presupozycji metafizycznych, albowiem wyrastają raczej z aksjologii osoby je wygłaszającej aniżeli z ontologii bytu społecznego. Cechą charakterystyczną projektów Marksa i Freuda jest poszukiwanie nie tylko ukrytych motywów wszelkich dyskursów (moralności, religii, sztuki itd.), ale także ukrytego sensu historii, który rzeczzone dyskursy jedynie przesłaniają i zwiastują. Jeśli zaś pod pojęciem „metafizyka” rozumieć będziemy próbę wyjaśnienia (i uczynienia zrozumiałą) całości rzeczywistości, to nie ulega wątpliwości, że zarówno marksizm, jak i psychoanaliza pod określenie takie da się podciągnąć. W obu projektach odnajdujemy konstatacje teleologiczne, które umożliwiają zrozumienie (jedynie tymczasowej) bezsensowności ludzkiego istnienia: alienacji i walkom klasowym z jednej strony oraz psychopatologii onto- i filogenetycznej

²⁰ K. Marks: *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*. Wstęp, tłum. L. Kołakowski. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła...*, T. 1, s. 457 i nast.

— z drugiej, wyznaczony zostaje mniej lub bardziej odległy acz nieuchronny kres. W obu przypadkach poczucie bezsilności i bezradności w obliczu nieprzeniknionego bezsensu świata zostaje zniesione w ten sposób, że określony „sens wyższy” możliwe czyni pojednanie z okrutną rzeczywistością empiryczną. Jakkolwiek sensowna i bezpieczna wydawałaby się teraz struktura świata, to jednak wszelka taka teleologia pozostanie presupozycją z gruntu aksjologiczną, której przemożna siła tkwi w niemożliwości jej zakwestionowania. Z racji swych niefalsyfikowalnych presupozycji aksjologicznych marksizm i psychoanalizę można tedy scharakteryzować jako przypadki klasycznej (acz świeckiej) metafizyki.

Jak konfrontację aksjologicznych presupozycji Marksa i Freuda *rozpoczęliśmy* od nawiązania do refleksji sceptyków, tak z pomocą sceptyków chcielibyśmy nasze uwagi *zakończyć*. Sceptycy dostrzegli bowiem trudność, która — jak się wydaje — uszła uwadze Marksa i Freuda. Otóż zdaniem sceptyków, dogmatykiem jest ten, kto „przyjmuje realność rzeczy, co do której dogmatyzuje” (ὁπάρχον τίθεται τὸ πρᾶγμα ἐκεῖνο ὃ λέγεται δογματίζειν), przeto „sam sceptyk nie zakłada bynajmniej realności swoich twierdzeń” (ὁ δὲ σκεπτικὸς τὰς φωνὰς τίθησι ταύτας οὐχ ὥς πάντως ὑπαρχούσας). Sextus zastrzega tedy: sceptyk „przyjmuje, że twierdzenie »wszystko jest fałszem« wraz z innymi i siebie samo za fałsz uznaje” (ὁπολαμβάνει ὅτι ἡ «πάντα ἐστὶ ψευδὴ» φωνὴ μετὰ τῶν ἄλλων καὶ ἑαυτὴν ψευδὴ εἶναι λέγει)²¹.

Jeśli zaś Agryppa pokazuje, że wszelka procedura uzasadniająca skazana jest albo na błędne koło, albo na regres w nieskończoność, albo na arbitralność swych założeń, to nauka sceptyków popada w paradoks samoodniesienia, albowiem żadna wiedza — nawet z gruntu negatywna — nie może być, w myśl tych założeń, konsekwentnie utrzymana: o ile sceptyk uzasadnia niemożliwość uzasadniania, o tyle sam pozostaje w jakimś stopniu dogmatykiem. Podobny zarzut samoodniesienia godziłby zarówno w projekt Marksowski, jak i Freudowski: skoro obaj myśliciele akcentują fizjologiczne i/lub społeczne uwarunkowania podmiotu poznającego, to owo przekonanie, aspirujące wszak do statusu prawa powszechnego, musi odnosić się również do krytycznych projektów samego Marksa i Freuda. W ten sposób obie krytyki same się obalają: *qui gladio ferit, gladio perit*. Wyeksplikujmy zarzut ten dokładniej.

W przypadku Freuda zarzut samoodniesienia omówiliśmy już dokładnie, dlatego poprzestaniemy na skrótowym jego przypomnieniu. Jeżeli udziałem każdej jednostki jest potencjał destrukcyjny zagra-

²¹ Sextus Empiryk: *Zarysy Pirrońskie...*, I, 14.

zający zarówno kulturze, jak i społeczeństwu i jeżeli charakterystyka jednostki jako „dzikiego zwierzęcia”, „skorego do okrucieństw względem osobników własnego gatunku”, jest prawdziwa, to projekt emancypacyjny Freuda sam się obala. Potencjał destrukcyjno-sadystyczny musi bowiem drzeć także w samym analityku, którego „zła natura” wyklucza w ten sposób szansę na udaną terapię. Jak zaznaczyliśmy, aksjologiczne presupozycje psychoanalizy „mszczą się” niejako na jej twórcy, albowiem teoretyczne zdobycze psychoanalizy muszą odnosić się do samego terapeuty. Pokazaliśmy też, że w podobnym duchu przebiega Locke’owska krytyka Hobbesa, który sankcjonuje wojnę wszechwładnego suwerena-tyrana przeciw wszystkim. Wstępną tezę pierwszej części naszego wywodu było twierdzenie, że milcząco przyjmowane założenie o uprzywilejowanej pozycji terapeuty tudzież monarchy domaga się rezygnacji z konsekwencji danej teorii.

W koncepcji Marksa problem samoodniesienia jest nieco bardziej złożony. Problem ten zarysowuje się na co najmniej dwóch płaszczyznach i dotyczy pewnego uprzywilejowania perspektywy: po pierwsze, samych teoretyków materializmu historycznego, po drugie, proletariatu. W obu przypadkach zakłada się możliwość nieideologicznego spojrzenia na świat, albowiem przyjęcie, iż wszyscy, włączając w to Marksa z Engelsem i/lub robotników, skazani są na zdeformowaną wizję świata, redukuje także cały projekt emancypacyjny do jedynie kolejnej świadomości fałszywej. Jak wiadomo, Marks zarzucał całej dotychczasowej historiozofii, że ta nie uwzględniała „rzeczywistej bazy historii”, bazy, którą jest „suma sił wytwórczych, kapitałów i społecznych form stosunków, którą każda jednostka i każde pokolenie zastaje jako coś danego”²².

Nie sposób nie zadać pytania: czy perspektywa Marksowskiej historiozofii jest wolna od uwarunkowań, które wskazuje, czy też w jakimś stopniu również ona podziela złudzenia swej epoki? Pytanie brzmi tedy: czy reguła postulująca uwarunkowanie wszelkich twierdzeń sama jest uwarunkowana w ten sposób, że jest równoważna swej negacji? Inaczej mówiąc: czy postulat wszechwzględności nie stawia nas w sytuacji defetystycznej zgody na brak jakichkolwiek kryteriów przesądzających o wartości danego dyskursu? Otóż wnioski takie absolutnie nie wydają się konieczne, albowiem konstatacja względności wszelkiej prawdy może mieć wartość nie tyle poznawczą, ile raczej terapeutyczną, jeżeli pozwala się uwolnić od absolutystycznych roszczeń naiwnego scjentyzmu. Wskazanie bowiem społecznych uwarunkowań poznania może prowadzić do:

²² K. Marks, F. Engels: *Ideologia niemiecka...*, s. 41 i nast.

- zakwestionowania wszelkich roszczeń do prawdy absolutnej;
- odwrótu od poszukiwania obiektywności na rzecz *intersubiektywności*;
- rezygnacji z charakterystycznej dla scjentyzmu praktyki traktowania nauki jako dyskursu szczególnie uprzywilejowanego.

Relatywizacja poznania do określonego kontekstu kulturowego nie musi być przy tym tożsama z przyznawaniem sankcji *dowolności*. Wskazuje jedynie pewną perspektywiczność wiedzy, która staje się udziałem każdej epoki i każdego społeczeństwa. W tym sensie doniosłość krytyk Marksa i Freuda może tkwić w ich jednostronności. Z racji bowiem swych presupozycji aksjologicznych marksizm i psychoanaliza są nie tyle koncepcjami naukowymi, ile raczej światopoglądami (egzemplifikacjami świeckiej metafizyki), które — naturalnie — mogą nieść z sobą niebezpieczeństwo redukcjonizmu wchłaniającego wszelkie czynności kulturowe tudzież ich wytwory w podatny na wulgaryzację schemat biologicznego bądź ekonomicznego determinizmu. Co więcej, marksizm i psychoanaliza mogą być komplementarne w tym sensie, że o ile optymizm aksjologicznych presupozycji pierwszego i pesymizm drugiej, przyjmowane w izolacji, są Scyllą i Charybdą każdego projektu emancypacyjnego, o tyle odpowiednio połączone i uwolnione od swych scjentyistycznych roszczeń, obie koncepcje stanowić mogą integralny składnik wartościowej antropologii społecznej.

Mikołaj Domaradzki

Axiological presuppositions of Marxism and psychoanalysis

S u m m a r y

The aim of the article is to confront normative pre-assumptions of Marx's and Freud's emancipatory projects. Considerations on axiological presuppositions of the projects under discussion come to the conclusion that an argument between psychoanalysis and Marxism has its source in the two mutually exclusive systems of values whereas the psychoanalytical critique of Marxism remains the legacy of a conflict dating back to the beginnings of the Enlightenment. The article claims that a confrontation of Freud's emancipatory project with that of Marx's means a confrontation of two traditions: according to the first one — pessimistic and referring to Hobbes — man is bad by nature, whereas the other — optimistic and deriving from Locke — man is good by nature. The final conclusion, thus, is a statement that though both Marx and Freud were certain that their emancipatory projects were de-

void of not only metaphysical presuppositions, but also metaphysical conclusions, a Freudian critique of Marxism refers to an axiological argument between Locke and Hobbes. Because both in psychoanalysis and Marxism a descriptive order is intricately intertwined with a normative one. The conflict between the two emancipatory projects must remain insoluble owing to the antagonistic axiological presuppositions.

Mikołaj Domaradzki

Axiologische Präsuppositionen des Marxismus und der Psychoanalyse

Zusammenfassung

Zum Ziel des vorliegenden Artikels wird die Gegenüberstellung von den normativen Präsuppositionen der emanzipatorischen Werken von Marx und Freud. Die Überlegungen zu axiologischen Präsuppositionen der genannten Werke führen zum Schluss, dass der Streit zwischen der Psychoanalyse und dem Marxismus ihre Quelle in den sich gegenseitig ausschließenden Wertesystemen hat, und die psychoanalytische Kritik der marxistischen Ideen ist Folge des noch bis auf Beginn der Aufklärungszeit zurück reichenden Konfliktes. Die Vergleichung des emanzipatorischen Projektes Freuds mit dem marxistischen Projekt bedeutet die Konfrontation von zwei Traditionen: der ersten, pessimistischen und auf Hobbes zurückgreifenden, laut deren der Mensch von Natur aus böse sei; und der anderen, optimistischen, von Locke abstammenden, laut deren der Mensch von Natur aus gut sei. Der Verfasser ist zum folgenden Schluss gekommen: obwohl sowohl Marx wie auch Freud davon überzeugt waren, ihre emanzipatorische Projekte nicht nur den metaphysischen Präsuppositionen, sondern auch den metaphysischen Schlussfolgerungen entzogen seien, lässt sich in der von Freud auf den Marxismus ausgeübter Kritik der Widerhall des axiologischen Streites zwischen Locke und Hobbes finden. Da die deskriptive Ordnung in der Psychoanalyse, aber auch im Marxismus mit normativer Ordnung untrennbar verbunden ist, muss der Konflikt zwischen den beiden emanzipatorischen Projekten wegen der gegenübergesetzten axiologischen Präsuppositionen unlösbar bleiben.