

ERIC VOEGELIN

Marks i geneza gnostyckiego socjalizmu¹

Punktem wyjścia niezależnego ruchu myśli Marksa wydaje się stanowisko gnostyckie, które odziedziczył po Heglu. Ściśle mówiąc, marksowska gnoza wyraża się w przekonaniu, że ruch intelektu w świadomości empirycznej jaźni jest ostatecznym źródłem wiedzy do rozumienia wszechświata. Wiarę i życie duchowe wyraźnie wyklucza się jako niezależne źródło porządku w duszy. Ponadto, przekonaniu temu od początku towarzyszy postawa buntu przeciwko „religii” jako sferze, która uznaje istnienie *realissimum* poza ludzką świadomością. Stanowisko to znajdujemy w rozprawie doktorskiej Marksa z lat 1840–1841².

W przedmowie do dysertacji Marks atakuje „teologizujący intelekt” Plutarcha osmielającego się krytykować takiego filozofa, jak Epikur. Przeciwko temu stanowisku Marks broni „suwerenności” filozofii. „Filozofia nie robi z tego tajemnicy. Wyznanie Prometeusza: »Jednym słowem, nienawidzę wszystkich bogów«, jest jej własnym wyznaniem, jej własnym wyrokiem przeciwko wszystkim niebiańskim i ziemskim bogom, którzy odrzucają uznanie ludzkiej samoświadomości (*das menschliche Selbstbewusstsein*) jako najwyższej boskości. I żaden nie zdoła się przy niej utrzymać”. Ludzka samoświadomość dla filozofa jest bogiem, a „Prometeusz jest najpierwszym świętym i męczennikiem w filozoficznym kalendarzu”³.

Problem ten rozważany jest w przypisie dotyczącym istnienia Boga⁴. Dowody na istnienie Boga są logicznie bezwartościowe, a poza tym chybają celu. Wszyscy

¹ Prezentowany fragment stanowi ostatni rozdział książki Erica Voegelina, *From Enlightenment to Revolution*, Durham 1975, s. 273–302. Redakcja uprzejmie dziękuje wydawnictwu Duke Press za zgodę na nieodpłatne opublikowanie przekładu tego fragmentu. E. Voegelin, *The genesis of gnostic Socialism* [in:] *Enlightenment to Revolution*, pp. 273–304. Copyright, 1975, Duke University Press. All rights reserved. Reprinted by permission of the publisher.

² K. Marks, *Über die Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie*, *Gesamtausgabe*, t. 1.

³ *Ibid.*, s. 10.

⁴ Jest to przypis do dodatku do dysertacji, zatytułowanego *Kritik der plutarchischen Polemik gegen Epikurs Theologie*. Sam dodatek zaginął. Przypis w *ibid.*, s. 80.

bogowie, greccy czy chrześcijańscy, istnieli realnie o tyle, o ile byli „skuteczną siłą” w życiu człowieka. Jeżeli ktoś wyobraża sobie bogów jako rzeczywistych, będą oni faktycznie istnieli w umysłach wierzących. Tym niemniej są to idee subiektywne i nie zadziałają tam, gdzie nie przyjmuje się idei subiektywnej. „Pokaż papierowy banknot w kraju, w którym nie zna się zastosowania papieru, a wszyscy będą się śmiali z twojej subiektywnej idei. Wkrocz ze swymi bogami do kraju, gdzie wyznaje się innych bogów, a ludzie dowiodą ci, że doznajesz urojeń i fikcji”. „Tym, czym poszczególne kraje jest dla poszczególnych bogów zagranicznych, jest w zasadzie państwo rozumu dla Boga; na tym obszarze On przestaje istnieć”. Implikacje tej ostatecznej rozumnej samoświadomości stają się jaśniejsze dzięki zastosowaniu, jakie mogą mieć, wedle opinii Marksa, dowody na istnienie Boga. Jeśli nie potrafią one dowieść istnienia Boga, to dowiodą przynajmniej istnienia ludzkiej samoświadomości. W istocie są to „logiczne wyjaśnienia” świadomości. W dowodzie ontologicznym na przykład byt, który jest dany w swej bezpośredniości jako źródło idei Boga, nie jest Bogiem, ale właśnie samoświadomością. W tym sensie wszystkie dowody na istnienie Boga są rzeczywiście dowodami jego nieistnienia. W prawidłowy sposób owe uzasadnienia powinny być sformułowane następująco: „Ponieważ natura jest źle zorganizowana, Bóg musi istnieć”, czy też: „Ponieważ świat jest nierozumny, Bóg musi istnieć”. Jednakże znaczenie tych sformułowań jest takie: „Bóg istnieje dla człowieka, według którego świat jest pozbawiony rozumu, któż zatem sam jest nierozumny?”. Marks podsumowuje wyniki tej refleksji w zdaniu: „Nierozum jest istnieniem Boga”⁵.

Suwerenność świadomości i ateistyczny bunt są obecne w myśli Marksa od samego początku. Wkraczają one jako motywy do jego refleksji w filozoficznym otoczeniu wytworzonym przez system Hegla. Istnieją systemy, jak Hegłowski czy Arystotelesowski, w których filozofia „zamyka samą siebie w spełnionym, totalnym świecie”; są one „punktami węzłowymi” w filozofii, które rozrywają postęp w linii prostej. Dalsze doskonalenie systemu jest niemożliwe przez kontemplację, a następcy powinni zwrócić się ku filozoficznej praktyce i krytyce wieku. „Jest to prawo psychologiczne polegające na tym, że umysł teoretyczny, gdy stanie się wolny w sobie samym, przekształca się w praktyczną energię i jako *wola* zwraca się przeciw ziemskiej rzeczywistości, istniejącej niezależnie od niego”⁶. Spektakl takiej quasi-kontemplacji i quasi-działania nie jest budujący — ani w postarystotelesowskim, ani posthegłowskim „*curriculum vitae*” filozofii. Lecz chociaż ten epigonizm może przynębiać, sytuacji jako takiej nie da się uniknąć⁷. Gdy ludzka samoświadomość zostanie całkowicie „skonkretyzowana” w tego rodzaju systemie, nie można powrócić już do nierozumu wiary⁸. Można jedynie posunąć się naprzód,

⁵ *Ibid.*, s. 81.

⁶ *Ibid.*, s. 64, 131.

⁷ Sposprzeżenie to zdecydowało o wyborze przedmiotu dysertacji. Marks interesował się postarystotelesowską filozofią z powodu analogii z własną posthegłowską sytuacją. Kwestia ta jest wyraźnie zaznaczona, *ibid.*, s. 131.

⁸ Marks charakteryzuje kulturę religijną średniowiecza jako „wiek uświadomionego nierozumu” (*ibid.*, s. 9). W argumencie tym tkwi błąd w myśleniu Marksa. Kiedy filozoficzna spekulacja stała się całkowicie „skonkretyzowana”, to znaczy gdy doszło do impasu radykalnie gnostycznej interpretacji

poza wymuszony epigoński kompromis między filozofią a światem, w kierunku całkowitego zrzeczenia się filozofii i radykalnej „krytyki” świata. „Kiedy Atenom groziło zburzenie, Temistokles nakłonił ateńczyków do całkowitego opuszczenia miasta i oparcia nowych Aten o morze jako nowy element”⁹. Ścisła natura tego kroku pozornie była dla Marksa oczywista, jeszcze zanim napisał swą dysertację. A przynajmniej w liście do jego ojca z 10 listopada 1837 r. znajdujemy wzmianki świadczące o tym, że stara wiara legła w gruzach i trzeba było wynieść na ołtarz „nowych bogów”. Od filozofii idealistycznej Marks zwrócił się (w dziewiętnastym roku życia) w stronę „poszukiwania idei i samej rzeczywistości”. Niegdyś bogowie mieszkali ponad ziemią, teraz stali się jej centrum¹⁰.

Postawa buntu staje się rzeczywista historycznie dzięki fascynującemu programowi ucieleśniającemu *logos* w świecie za pomocą rewolucyjnego ludzkiego działania. Dla Hegła *logos* (rozum) sam ucieleśniał się w rzeczywistości, a ponieważ rozum był w istocie jego manifestacją, mógł zostać odkryty poprzez refleksję filozofa. Hegłowska filozofia historii była kontemplacją faktycznego urzeczywistniania się Idei w rzeczywistości. Urzeczywistnianie to nigdy nie mogło wiązać się z intencjonalnym ludzkim działaniem. Należy sobie uświadomić przede wszystkim to, że Hegłowska definicja wielkiej historycznej postaci jako osoby, której działania są dostosowane do ruchu Idei, nie jest przepisem na to, jak przez celowe wytworzenie tej odpowiedniości stać się wielką historyczną postacią. Wszelako na tym właśnie polega wypaczenie, któremu uległ Marks. Gnoza Hegła była kontemplatywna. Zamiast zniesienia gnozy i odbudowy prawdziwej kontemplacji, Marks zniósł kontemplację i przełożył gnozę na działanie.

Ową duchową chorobę napotykały wcześniej u późnośredniowiecznych i renesansowych parakletów oraz, w swej najpełniejszej nowożytnej formie, w Comte’owskiej idei Apokalipsy Człowieka. Ani ze *logos* w chrześcijańskim sensie został u Hegła zepchnięty do Idei, ani hałaśliwa antyreligijność Marksa nie powinny zaciemniać faktu, że Marks był parakletem w najlepszym średniowiecznym, sekciarskim stylu, człowiekiem, w którym miałby ucieleśnić się *logos* i dzięki któremu działanie w ludzkim świecie miałyby się stać okrętem *logosu*.

Charakterystyka ta jest wszakże połowiczna o tyle, że Marks nie pojmuje *logosu* jako transcendentalnego ducha zstępującego w człowieka, lecz jako prawdziwą istotę człowieka, której nabywa on dzięki procesowi historycznemu. Człowiek, to znaczy prawdziwy człowiek, musi zostać „wyzwolczony” z historycznego bagażu, który wciąż trzyma go w kajdanach, ażeby dostąpić całkowicie wolnej egzystencji w społeczeństwie. Prawdziwa istota człowieka, jego święta samoświadomość, obecna jest w świecie jako ferment, który popycha historię naprzód w sensowny sposób. W pewnym punkcie owa istota przedrze się — najpierw w jednym człowieku, następnie w kilku, aż wielka rewolucja przyniesie pełną społeczną re-

wszechświata, jaką znajdujemy u Hegła, *jedyną* rzeczą, jaką mógł zrobić duchowy realista, jest odrzucenie gnozy i powrót do pierwotnych źródeł porządku w duszy, to znaczy do doświadczenia wiary. Konieczność, która, według Marksa, ciążyła nad nim, nie wypływała z filozoficznej sytuacji, lecz z jego demonicznego buntu przeciw Bogu.

⁹ *Ibid.*, s. 132.

¹⁰ Edition of Landshut and Mayer, 1, s. 7.

alizację prawdziwego człowieka. Koncepcja przedarcia się jest zasadniczo ta sama jak w Comte'owskiej realizacji pozytywnego umysłu w jednostce, dzięki procesowi jej zapośredniczenia oraz rozszerzeniu się owej osobowej odnowy na społeczne odrodzenie. W ten sposób Marksowska choroba duchowa, tak jak u Comte'a, polega na samouświęceniu i samozbawieniu człowieka; wewnątrzświatowy *logos* ludzkiej świadomości zastępuje *logos* transcendentalny. To, co pojawiło się na poziomie symptomów jako antyfilozofizm i logofobia, należy rozumieć etiologicznie jako bunt immanentnej świadomości przeciwko duchowemu porządkowi świata¹¹.

Tezy o Feuerbachu — nowy materializm

Oto rdzeń Marksowskiej idei, który wielokrotnie i obszernie opracowywał i poza którym rozciągają się jeszcze bardziej obszerne konsekwencje szczegółów. Ograniczymy się do prezentacji kilku dokumentów, w których znajdujemy najbardziej dobitne określenia. Rozważmy najpierw *Tezy o Feuerbachu*¹².

Tezy o Feuerbachu są dla nas ważne przede wszystkim jako zwięzły słownik, który pozwala nam odnieść Marksowską terminologię do tradycyjnych terminów filozoficznych. Na temat fundamentalnego problemu konfliktu między filozofią a nową nie-filozofią *Teza 11* mówi nam: „Filozofowie rozmaicie tylko *interpretowali* świat; idzie jednak o to, aby go *zmienić*”. Zdanie to jest kluczem do zrozumienia całości tez. Jeśli opozycja „interpretacji” i „zmiany” miała być związana z tradycyjnym Arystotelesowskim podziałem na teorię i praktykę, antyteza nie miałaby sensu. Oczywiście filozofowie interpretują świat, ponieważ taka jest właśnie funkcja *bios theoretikos*; potępienie tej funkcji przez wskazanie doniosłości (*es kommt darauf an*) zmiany świata byłoby pozbawione sensu, ponieważ nikt nie utrzymuje, że kontemplacja ma zastępować praktykę czy *vice versa*. Co więcej, nie można „zmieniać świata” tak, jak można „interpretować świat”; można jedynie działać *wewnątrz* świata. Owa dziwna terminologia odsłania jednak intencję Marksa, polegającą na ucieleśnieniu w praktyce postawy wobec świata, która jest możliwa jedynie jako kontemplacja. „Praktyka” Marksa może „zmienić” świat, albowiem świat jest rozumiany jako strumień egzystencji, w obrębie którego idea — czy też rozum — jest czymś konkretnym. *Logos* nie jest niezmiennym porządkiem duszy i świata, który należy odkryć w kontemplacyjnym oderwaniu się od świata, lecz raczej dialektycznie poruszającą się ideą wewnątrz świata, którą możemy uchwycić jedynie dzięki osadzeniu się za pomocą praktyki w jej historycznie konkretnym biegu. Marksowska „praktyka”, można by rzec, jest praktyką pseudologiczną, odpowiadającą pseudologicznej spekulacji, którą omawialiśmy wyżej.

„Świat” jest konkretnym strumieniem historii. Życie człowieka zasadniczo jest społeczne — jest częścią życia ludzkości w historii. Nie istnieje dla człowieka prze-

¹¹ Nawiasem mówiąc, powinno to uzmysłowić, dlaczego „dyskusja” z marksistą lub pozytywistą jest bezsensowna. Nie można wprowadzić do racjonalnego dyskursu „przypadku”, którego ułomność polega na zaprzeczeniu porządku *logosu*.

¹² Pod tym tytułem funkcjonują dwie strony notatnika Marksa, zawierające jedenaście tez „*ad Feuerbach*”. Por. K. Marks *Tezy o Feuerbachu* [w:] K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 3, Warszawa 1961, s. 5–8.

znaczenie związane z duszą w sensie religijnym, lecz jedynie przeznaczenie społeczne, historycznego świata ludzkości. Z tej pozycji Marks krytykuje Feuerbacha, ponieważ ten usunął religię psychologicznie jako iluzoryczną konstrukcję człowieka, lecz pozostawił naturę indywidualnego człowieka jako twórcę owej iluzji. Według Feuerbacha Bóg jest wyimaginowanym przedmiotem, projektowanym przez umysł człowieka, któremu przypisuje się najwyższe ludzkie wartości. „Byt absolutny, Bóg człowieka, jest bytem samego człowieka”. Bóg jest „zwierciadłem człowieka”; na Boga człowiek przerzucił „swe najwznioślejsze myśli i najczystsze uczucia”, Bóg jest zatem „istotą człowieka”. Największy punkt zwrotny w historii nastąpi, gdy „człowiek uświadomi sobie, że jedynym Bogiem człowieka jest sam człowiek”. „*Homo homini Deus!*”. „Widmo Boga należy zeświecczyć, a człowiek winien zabrać z powrotem to, czego się pozbył, projektując na boską, ponadnaturalną egzystencję”¹³. Z tym wszystkim Marks dobitnie się zgodzi. Nie zadowala go jednak to, co nazywa Feuerbachowskim sprowadzeniem „istoty religii do istoty człowieka” (*Teza 6*). Taka istota człowieka, „usposobienie religijne” jednostki, jest nieistniejącą abstrakcją (*Tezy 6 i 7*). Feuerbach uznaje „izolowaną” jednostkę ludzką jako twórcę religijnej iluzji. Jednostka nie ma jednak żadnej „istoty człowieka”; w swej rzeczywistości jest „całokształtem stosunków społecznych” (*Teza 6*). Samo „usposobienie religijne” jest wytworem społecznym, a jednostka odczuwa religijnie, ponieważ należy „do określonej formy społeczeństwa” (*Teza 7*). Feuerbach trafnie dostrzegł „fakt religijnego oderwania się od samego siebie” w tworzeniu nadnaturalnej, boskiej egzystencji, oraz, w ślad za tym, „podwojenie świata na świat religijny, wyobrażony, i na świat rzeczywisty”. W rzeczywistości „praca jego polega na sprowadzeniu świata religijnego do jego ziemskiej podstawy. Jednakże nie dostrzegł on problemu najważniejszego: że musi istnieć powód, dla którego „podstawa ziemską odrywa się sama od siebie i utrwała się w obłokach jako samodzielne państwo”. Ów osobliwy proces da się wytłumaczyć jedynie „samorozdarcie i samozaprzeczeniem tej ziemskiej podstawy”. Analiza Feuerbacha nie posuwa się wystarczająco naprzód. Sprzeczność w samej ziemskiej podstawie musi być teoretycznie „zrozumiana” i „praktycznie zrewolucjonizowana” (*Teza 4*).

Musimy odczytywać podsumowujące zdanie — „Życie społeczne jest z istoty swej *praktyczne*” — pamiętając owe wyjaśnienia znaczenia praktyki. Nie możemy błędnie rozumieć praktyki życia społecznego jako podstawy medytacyjnego życia w samotności. Owe atrybuty oznaczają, że całe życie jest społeczne, że nie istnieje wymiar samotności oraz że całe życie jest praktyczne i nie ma prawomocnego wymiaru kontemplacji w arystotelesowskim sensie. W związku z tym, „wszelkie misteria sprowadzające teorię na manowce mistycyzmu znajdują swe racjonalne rozwiązanie w praktyce ludzkiej i w pojmowaniu tej praktyki” (*Teza 8*). W owym zapale do hermetycznego zamykania strumienia egzystencjalnej praktyki przed wszelkimi odchyleniami w stronę kontemplacji Marks jawnie potępia jakąkolwiek próbę wywołania zmiany społecznej przez wychowanie. Taka próba miałaby ignorować fakt, że sam wychowawca musi zostać wychowany; podzieliłoby to społeczeństwo na dwie części, z których jedna staje się w cudowny sposób zwierchnikiem resz-

¹³ Na temat Feuerbacha zob. H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1945, s. 23 n.

ty. Okoliczności można zmienić jedynie przez działanie człowieka, a owa zmiana i działanie zbiegają się w ten sposób, że zmiana okoliczności jest rzeczywiście samoprzekształceniem. Owo samoprzekształcenie jest procesem, który powinien być rozumiany jako „rewolucyjna praktyka” (*Teza 3*). Należy znieść ideę podmiotu poznania i moralności rozumianą jako różna od przedmiotów zmysłowego i moralnego działania, sam podmiot należy ujmować jako „przedmiotowy” (*gegenständlich*), ludzką działalność zaś jako „działalność przedmiotową”. Rzeczywistości nie można zaś traktować jako przedmiotu dla podmiotu, lecz jako „ludzką działalność zmysłową” (*sinnlich menschliche Tätigkeit*) (*Teza 1*). W tradycyjnych terminach filozoficznych praktyka rewolucyjna jest w ten sposób określana jako egzystencjalny strumień, w którym podmiot jest obiektywizowany, a przedmiot subiektywizowany. Stanowisko to Marks nazywa „nowym materializmem”. Jest to punkt widzenia „społeczeństwa ludzkiego, czyli uspołecznionej ludzkości”, które różni się od punktu widzenia postrzegającego poszczególne jednostki i społeczeństwo obywatelskie (*bürgerliche*) (*Tezy 9 i 10*)¹⁴.

Krytyka nieba i krytyka ziemi

Marksowska krytyka praktyczna wychodzi od krytyki religii, przechodząc następnie do krytyki polityki i ekonomii. Problem owej systematycznie drugiej fazy został sformułowany przez Marksa w *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa*¹⁵. „Krytyka religii kończy się tezą, że człowiek jest najwyższą istotą dla człowieka, a więc kończy się *kategorycznym nakazem obalenia wszelkich stosunków*, w których człowiek jest istotą poniżoną, ujarzmioną, opuszczoną i godną pogardy”¹⁶. „Krytyka religii stanowi przesłankę wszelkiej krytyki”. W fantastycznej rzeczywistości nieba człowiek „szukał nadczłowieka”, a zamiast tego znalazł odbicie samego siebie. Teraz uświadamia sobie, że to on sam jest nadczłowiekiem i że dłużej już nie zadowoli go postrzeganie siebie jako „nieczłowieka” (*Unmensch*), za którego się poprzednio uważał. „Człowiek tworzy religię, nie zaś religia człowieka. Religia jest to mianowicie samowiedza i poczucie samego siebie u człowieka, który siebie bądź jeszcze nie odnalazł, bądź już znowu zagubił”. Ów człowiek wszelako (wbrew Feuerbachowi) nie jest abstrakcją bytującą poza światem. „Człowiek — to *świat człowieka*”, to państwo i społeczeństwo. Ten świat społeczny wytwarza religię jako „*odwróconą na opak świadomość świata*, on sam jest bowiem *odwróconym na opak światem*”. Religia jest „ogólną teorią” odwróconego świata. Jest „*ureczywistnieniem istoty ludzkiej w fantazji*, dlatego że *istota ludzka* nie ma prawdziwej rzeczywistości. Walka przeciw religii jest więc pośrednio walką przeciw *owemu światu*, którego duchowym *aromatem* jest religia”. Nędza religii jest wyrazem rzeczywistej nędzy, a tym samym protestem przeciwko niej. Religia jest płaczem uciśnionego stworzenia — „*jest opium ludu*”¹⁷.

¹⁴ Na temat całkowicie innej interpretacji *Tez o Feuerbachu* zob. S. Hook, *From Hegel to Marx*, London 1936, s. 271–307.

¹⁵ K. Marks, *Przyczynek do heglowskiej filozofii prawa*. Wstęp [w:] K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 1, Warszawa 1960, s. 457–473.

¹⁶ *Ibid.*, s. 466.

¹⁷ *Ibid.*, s. 457–458.

Zniszczenie religii to początek rewolucji, nie jej koniec. „Urojone szczęście ludu” należy zastąpić „prawdziwym szczęściem”. „Urojone kwiaty upiększające kajdany” zniszczono nie po to, by ludzkość miała dźwigać „kajdany bez ułud i bez pociechy”; przeciwnie — człowiek powinien teraz zrzucić kajdany i rwać żywe kwiaty¹⁸. Człowiek wyzbyty ze złudzeń musi teraz odzyskać rozum; będzie „obracał się dokoła samego siebie, a więc dokoła swego rzeczywistego słońca”. Obecnie, gdy zniknął „*nadziemski świat prawdy*”, „*zadaniem historii*” stanie się stworzenie podwalin „*prawdy ziemskiej*”. „Krytyka nieba przeobraża się w ten sposób w krytykę ziemi, krytyka religii — w krytykę prawa, krytyka teologii — w krytykę polityki”¹⁹.

Kiedy Marks podejmuje się krytyki prawa i polityki, nie atakuje jednak rzeczywistych instytucji, lecz Hegłowską *Filozofię prawa*. Uzasadniając taki zabieg, dokonuje wkładu do rozumienia niemieckiej polityki i jej konfliktu z zachodnią kulturą polityczną, z którym nawet dziś warto zapoznać się w całości. W obecnym kontekście jednak musimy ograniczyć się do jego zasady interpretacji. Marks zaobserwował opóźnienie w rozwoju politycznym Niemiec w stosunku do Zachodu. Rewolucje — angielska i francuska — zniosły *ancien régime* na swych terenach i ustanowiły nowoczesne państwo narodowe jako wyraz narzędzia społeczeństwa burżuazyjnego. Rewolucje osiągnęły sukces dzięki pewnej klasie, jednakże były postrzegane jako reprezentacyjne rewolucje narodu. Rewolucje tego rodzaju nigdy nie mogą być przeprowadzone z sukcesem, ponieważ muszą zostać spełnione pewne warunki. To, że „pewna część społeczeństwa obywatelskiego emancypuje się i zdobywa powszechną władzę”, jest możliwe jedynie wtedy, gdy rewolucyjna klasa, „biorąc za punkt wyjścia swe *szczególne położenie*, usiłuje przeprowadzić powszechną emancypację społeczeństwa”. Polityczną emancypację z reżimu feudalnego można postrzegać jako ogólnie ważną jedynie wtedy, kiedy nowe wartości ekonomicznych i edukacyjnych przywilejów staną się dostępne dla każdego — przynajmniej z zasady. W rzeczywistości prawie nigdzie nie miało się to sprawdzić. W związku z tym „żadna klasa społeczeństwa obywatelskiego nie może odegrać tej roli nie wzbudziwszy w sobie i w masach momentu entuzjazmu, kiedy to brata się ona i stapia z całym społeczeństwem, kiedy utożsamia się ją ze społeczeństwem, kiedy odczuwa się ją i uznaje za *przedstawiciela całego społeczeństwa*”. „Jedynie w imię powszechnych praw społeczeństwa jakaś szczególna klasa może żądać dla siebie powszechnej władzy”. „Energia rewolucyjna i moralne poczucie własnej siły” nie wystarczają do zdobycia „stanowiska oswobodziciela”. Ażeby „*rewolucja narodu* zbiegała się z *emancypacją* jakiejś *szczególnej klasy*”, musi istnieć inna warstwa, uchodząca za „*notoryczne przestępstwo* całego społeczeństwa”, tak że wyzwolenie się od tej warstwy wydaje się powszechnym wyzwoleniem. „Powszechnie ujemne” znaczenie szlachty francuskiej i kleru było warunkiem „powszechnie dodatniego” znaczenia francuskiej burżuazji jako klasy emancypującej.

Pod tymi wszystkimi względami rozwój polityczny Niemiec dokonuje się poza czasem. Nie wybuchły żadne rewolucje i wciąż panuje anachroniczny *ancien régime*.

¹⁸ *Ibid.*, s. 458. Porównanie z „urojonymi kwiatami upiększającymi kajdany” jest prawdopodobnie ostatnią transformacją symbolizmu zaczerpniętego przez Hegla od różokrzyżowców.

¹⁹ *Ibid.*

Nie można tu oczekiwać rewolucji w zachodnim sensie, gdyż Niemcy ani nie mają klasy o takiej „odwadze i bezwzględności”, by móc posłużyć za „ujemnego przedstawiciela” społeczeństwa, ani też nie mają takiej „wielkości ducha” i „rewolucyjnej odwagi”, które pozwoliłyby choć na chwilę utożsamić się z „duchem ludu”. „Dlatego też stosunek różnych warstw społeczeństwa niemieckiego nie jest dramatyczny, lecz epiczny”. W konsekwencji, każda warstwa społeczeństwa niemieckiego „przeżywa swą klęskę, zanim zdoła święcić swe zwycięstwo”, ujawnia swą małoduszność, zanim zdoła przejawić swą wspaniałomyślność, a kiedy rozpoczyna walkę z klasą stojącą wyżej, zaraz wikła się w walkę z klasą niższą. „Władza książęca toczy walkę z władzą królewską, biurokracja — ze szlachtą, burżuazja — z nimi wszystkimi, proletariats zaś zaczyna już wstępować w bój z burżuazją”²⁰.

Różnica w rozwoju politycznym między Niemcami a zachodnimi państwami narodowymi ma ważne konsekwencje. Doskonałość państwa nowoczesnego polega na tym, że wyzwoliło ono człowieka w tym stopniu, że różnice religijne i w stosunkach własności nie determinują już różnic w statusie politycznym jednostki. „Zupełnie ukształtowane państwo polityczne stanowi z istoty swej *życie gatunkowe* człowieka *w przeciwieństwie* do jego życia materialnego”. Jednakże cała struktura „egoistycznego życia” istnieje poza sferą państwa jako społeczeństwo obywatelskie. W doskonałym państwie politycznym człowiek wiecie podwójne życie: we wspólnocie politycznej bierze udział jako istota gatunkowa, w społeczeństwie zaś jako osoba prywatna. Zupełne wyzwolenie przez całkowite uspołecznienie człowieka jeszcze nie zostało osiągnięte. „Emancypacja *polityczna* stanowi w każdym razie wielki postęp. Nie jest ona wprawdzie ostateczną formą ludzkiej emancypacji w ogóle, ale jest ostateczną formą ludzkiej emancypacji *w obrębie* dotychczasowego porządku świata”²¹. W Niemczech zaś nie osiągnięto jeszcze nawet politycznej emancypacji. Jednakże dlatego właśnie, że sytuacja polityczna w Niemczech jest anachroniczna, niemiecka spekulacja polityczna mogła uwolnić się od tej rzeczywistości i za sprawą Hegla, „rozwijać ideę państwa nowoczesnego” do jej ostatecznych konsekwencji. „W polityce naród niemiecki dokonywał *w myśli* tego, czego inne narody dokonywały *w czynie*. Niemcy były ich *teoretycznym sumieniem*”. Niezupełność ludzkiej emancypacji przez państwo polityczne pojawiło się w świadomości niemieckiej myśli politycznej. Pytanie jest następujące: czy Niemcy potrafią zdobyć się na praktykę, jaką jest rewolucja, *à la hauteur des principes*, która by dźwignęła je nie tylko „do *oficjalnego poziomu* nowoczesnych narodów, lecz do *wyżyn ludzkich*, które będą najbliższą przyszłością tych narodów?”²².

W owym przeciwstawieniu Niemiec i narodów zachodnich, a szczególnie w kwestii poruszonej powyżej, Marks jest najbliższy niemieckim myślicielom narodowym. Poważnie zajmował go problem umieszczenia Niemiec pośród narodów. Dostrzegł polityczną nędkę, która zdawała się rozwiewać wszelką nadzieję na odegranie przez Niemcy ważnej historycznej roli, ale dostrzegał także doskonałe osiągnięcia intelektualne. Marks uważał się za myśliciela, który zdolny byłby wyciągnąć prak-

²⁰ *Ibid.*, s. 470.

²¹ K. Marks, *W kwestii żydowskiej* [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieta*, t. 1, s. 431.

²² K. Marks, *Przyczynek do heglowskiej filozofii prawa*. *Wstęp*, s. 465–466.

tyczne konsekwencje z Heglowskiej filozofii państwa, jednakże miał wątpliwości co do tego, czy Niemcy potrafią unieść ciężar ostatecznej rewolucji, która miała wyzwolić ludzkość. Niemcy dźwignęły się na „średni szczebel emancypacji politycznej nie równocześnie z narodami nowoczesnymi”. Nie osiągnęły w praktyce poziomu, który przekroczyły w teorii. Jak więc wykonać *salto mortale* „radikalnej rewolucji”? Dużo bardziej prawdopodobny może być taki koniec: „Niemcy znajdują się więc pewnego poranka na poziomie europejskiego rozkładu, nie będąc przedtem ani razu na poziomie europejskiej emancypacji”²³. Tę proroczą wizję Marks wszakże odrzuca. Nie widzi w Niemczech szans na rewolucję polityczną w sensie zachodnim, lecz wciąż wierzy w możliwość rewolucji. „Dla Niemiec snem utopijnym jest nie *radikalna* rewolucja, nie *ogólnoludzka* emancypacja, lecz raczej częściowa, *wyłącznie* polityczna rewolucja [...]”²⁴. Niemiecka emancypacja nigdy nie zostanie osiągnięta częściowo dzięki poszczególnym klasom społeczeństwa, jak to miało miejsce na Zachodzie, lecz można ją osiągnąć za jednym zamachem dzięki pewnej klasie, która zarazem jest i nie jest częścią burżuazyjnego społeczeństwa — dzięki proletariatu²⁵.

Proletariat to „stan, który oznacza rozkład wszystkich stanów”, „warstwa, która ma charakter uniwersalny przez uniwersalne cierpienia”; nie ma on pretensji do żadnych szczególnych praw, ponieważ wobec niego nie dokonuje się jakieś szczególne bezprawie, ale bezprawie w ogóle; nie odwołuje się do praw historycznych, lecz do prawa ludzkiego; to warstwa społeczna, która „nie może wyzwolić siebie, jeżeli nie wyzwoli się od wszystkich pozostałych warstw społeczeństwa”; stanowiąc „całkowite zaprzepaszczenie człowieka, może odzyskać samą siebie tylko przez *całkowite odzyskanie człowieka*”. „Tym rozkładem społecznym w postaci odrębnego stanu jest proletariat”. „Głosząc *zniesienie dotychczasowego porządku świata*, proletariat wypowiada tylko *tajemnicę swego własnego istnienia*, gdyż *jest* on *faktycznym* zniesieniem tego porządku świata”. Proletariat stanie się w ten sposób materialną bronią filozofii, podczas gdy filozofia znajdzie w nim swą broń duchową. Gdy piorun myśli uderzy w ową glebę ludu, dokona się emancypacja Niemców — przemiana w ludzi. „*Głową* tej emancypacji jest *filozofia*, jej *sercem* — *proletariat*. Filozofia nie może się urzeczywistnić bez zniesienia proletariatu, a proletariat nie może znieść siebie bez urzeczywistnienia filozofii”²⁶.

Owa wiara w przełożenie filozofii na rzeczywistość przy pomocy niemieckiego proletariatu wsparta jest refleksją nad niemiecką reformacją. Wiara w rewolucję rozpoczynającą się od spekulacji nabiera sensu w świetle niemieckiej przeszłości. „Przeszość rewolucyjna Niemiec jest mianowicie teoretyczna: jest nią *reformacja*. Jak wtedy w mózgu *mnicha*, tak dziś rewolucja poczyna się w mózgu filozofa”. Reformacja Lutra była pierwszym krokiem niemieckiej rewolucji. Luter zniszczył wiarę w autorytet, jednakże zastąpił ją autorytetem wiary. Wyswobodził człowieka od zewnętrznej religijności, lecz uczynił religijność jego istotą. Protestantyzm

²³ *Ibid.*, s. 468.

²⁴ *Ibid.*, s. 469.

²⁵ *Ibid.*, s. 471–472.

²⁶ *Ibid.*, s. 472–473.

zatem nie przyniósł właściwego rozwiązania, jednakże odsłonił właściwe zadanie: walkę z klerem. Walka człowieka świeckiego z klechą zewnętrznym odniosła sukces; obecnie toczy się walka przeciwko klesze wewnętrznemu, przeciwko kleszej naturze człowieka. „Najbardziej radykalne wydarzenie w historii niemieckiej” — powstanie chłopskie — rozbiło się o protestancką teologię. Dziś, kiedy teologia sama poniosła klęskę, anachroniczne państwo polityczne zostanie rozbite przez filozofię²⁷. Fragmenty te pokazują, że Marks był doskonale świadomy związków swej myśli z niemieckim protestantyzmem. Istnieje rzeczywiście pewna wyraźna linia kontynuacji, biegnąca od zniszczenia przez Lutera autorytetu Kościoła, przez zniszczenie dogmatycznych symboli u Straussa, Brunona Bauera i Feuerbacha, aż po zniszczenie „wszystkich bogów”, to znaczy każdego autorytatywnego porządku u Marksa. Chociaż niesłuszne byłoby twierdzenie, że istnieje jakaś wewnętrzna logika protestantyzmu prowadząca od Lutera do Hegla i Marksa, prawdą jest, że marksizm jest końcowym produktem dezintegracji jednej z gałęzi niemieckiego liberalnego protestantyzmu.

Emancypacja i alienacja

Emancypacja jest ogólną kategorią, przez którą Marks rozumie postęp człowieka ku pełnej wolności. „*Wszelka emancypacja jest sprowadzeniem świata ludzkiego, stosunków ludzkich, do samego człowieka*”. Emancypacja religijna polega na sprowadzeniu religii do świadomości człowieka tworzącego religię, jak to zrobił Feuerbach. „Emancypacja polityczna jest redukowaniem człowieka, z jednej strony, do członka społeczeństwa obywatelskiego, do jednostki *egoistycznej, niezależnej*, z drugiej zaś strony — *do obywatela państwa, do osoby prawnej*”. To rozdwojenie człowieka musi być przezwyciężone dzięki następnemu i ostatniemu krokowi w emancypacji. Dopiero, kiedy „rzeczywisty indywidualny człowiek wchłonie w siebie na powrót abstrakcyjnego obywatela państwa”, kiedy jako indywidualny człowiek stanie się istotą gatunkową „w swoim życiu empirycznym, w swej pracy indywidualnej, w swoich stosunkach indywidualnych”, dopiero kiedy człowiek „uzna i zorganizuje swoje »*forces propre*« jako siły *społeczne*”, kiedy w rezultacie „nie będzie już od siebie oddzielał siły społecznej w postaci politycznej”, dokona się emancypacja człowieka²⁸. Przekroczenie państwa jest historycznym problemem przypominającym w swej strukturze przekroczenie religii. „*Ustrój polityczny* był dotąd *sferą religijną, religią* życia narodu, niebem ogólności tego życia w przeciwieństwie do *ziemskiego bytu* jego rzeczywistości [...]. *Życie polityczne* w sensie nowoczesnym jest *scholastyką* życia narodu”²⁹.

Bieg dotychczasowej historii polegał na „alienacji” człowieka, zadaniem przyszłej historii jest jego „emancypacja”. W alienacji bądź samoalienacji człowiek wyobcowuje się od religii i społecznych instytucji, przez emancypację zaś przywraca swej egzystencji owe uprzedmiotowione dziedziny swojej istoty. Historia emancypacji (od religijnej, przez polityczną, aż do ostatecznej społecznej emancypacji)

²⁷ *Ibid.*, s. 467.

²⁸ K. Marks, *W kwestii żydowskiej*, s. 448.

²⁹ K. Marks, *Przyczynek do hegłowskiej filozofii prawa*, s. 280.

jest odwrotnością procesu alienacji. Ażeby dojść do krytycznego rozwiązania, rewolucyjny myśliciel musi nauczyć się krytycznie rozumieć genezę zła. Współczesne zło ma swoje źródło w stosunku między człowiekiem a naturą; można je przezwyciężyć jedynie wiażwszy naturę pod kontrolę, ponieważ wolność może rozwinąć się poza naturą. Owe zmienne koleje relacji człowieka z naturą są podstawowym tematem dziejów. Musimy śledzić historię człowieka od najbardziej prymitywnych początków, odkąd wyłonił się ze swego stanu zwierzęcego. Musimy podążać za różnymi fazami, w których człowiek staje się coraz głębiej uwikłany w proces produkcji aż do momentu całkowitej samoalienacji. Musimy następnie badać możliwości emancypacji, które rosną analogicznie do wzrastającej alienacji, i wreszcie musimy pojąć ideę rewolucyjnego obalenia porządku alienacji i zastąpienia go porządkiem wolności.

Substancja i proces historyczny

Każda krytyczna historia musi wyjść od pewnych „przesłanek”. Przesłanki te nie mogą być jednak natury dogmatycznej; powinny być „rzeczywistymi przesłankami”. Są nimi „rzeczywiste osobniki, ich działanie i materialne warunki ich życia”. Pierwszą przesłanką jest „istnienie żywych osobników ludzkich” z całościową organizacją i stosunkiem do pozostałej natury warunkowanej przez ową organizację³⁰. Człowiek wyróżnia się spośród zwierząt od momentu, gdy zaczął wytwarzać środki do życia; w ramach takiej produkcji człowiek wytwarza pośrednio swój materialny byt. Jego sposób produkcji staje się jego sposobem życia. Począwszy od takiego punktu wyjścia, Marks śledzi zróżnicowanie produkcji od reprodukcji płciowej i podziału pracy na poziomie rodziny, przez dalsze zróżnicowanie na plemiennym i innych lokalnych poziomach, aż do systemu produkcji i podziału pracy w warunkach nowoczesnych narodowych społeczeństw oraz ich wzajemnych związków w ramach rynku światowego. Analogicznie do owego rozróżnienia produkcji biegnie rozwój idei w polityce, prawie, moralności, religii i metafizyce w ścisłej korelacji z procesem materialnej produkcji życia. „Świadomość nie może być nigdy niczym innym, jak świadomym bytem, a byt ludzi to ich rzeczywisty proces życiowy”. „Ideologie” nie mają swojej własnej historii; są produktem ubocznym materialnego procesu. „Nie świadomość określa życie, lecz życie określa świadomość”. Wraz z rozwojem historii krytycznej „filozofia pozbawiona zostaje warunków swej egzystencji”. Może ją co najwyżej zastąpić „syntetyczne ujęcie najogólniejszych wniosków, dających się wyabstrahować z rozważań nad historycznym rozwojem ludzkości”. Abstrakcje te wszelako będą bezwartościowe, jeśli będą oddzielone od rzeczywistej historii. Mogą one jedynie ułatwiać uporządkowanie historycznych materiałów — w sposób, w jaki robi to Marks³¹.

„Materialny proces produkcji” oraz zróżnicowanie przez podział pracy są ustanawiane jako nieredukowalna substancja historii. Ów proces zróżnicowania obejmuje nieuchronny konflikt rosnącej goryczy, to znaczy konflikt między interesem

³⁰ K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka* [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 21.

³¹ *Ibid.*, s. 27–29.

pracującej jednostki a interesem większej grupy jednostek zaangażowanych w produkcję przez podział pracy i wymianę produktów. „Gdy bowiem praca zaczyna być podzielona, każdy ma pewien swój wyłączny, określony krąg działalności, który jest mu narzucany i z którego nie może się on wydostać; jest myśliwym, rybakim lub pasterzem albo krytycznym krytykiem i musi nim pozostać, gdy nie chce stracić środków do życia”³². Podczas gdy w prymitywnych warunkach technologicznych taka zależność od wyspecjalizowanej działalności jest wciąż znośna — gdyż nawet specjalizacja na tym poziomie pozostawia szerokie pole urozmaiconej pracy ludzkiej — sytuacja staje się katastrofalna w warunkach produkcji przemysłowej dla rynku światowego. „To utrwalanie się działalności społecznej, to konsolidowanie się naszego własnego wytworu w rzeczową nad nami władzę — która przerasta możliwości naszej kontroli, krzyżuje nasze oczekiwania, niweczy nasze rachuby — jest jednym z głównych momentów w dotychczasowym rozwoju historycznym”³³. „Robotnik ubożeje tym bardziej, im więcej produkuje bogactwa, im bardziej wzrasta moc i ilość jego produkcji”. „Praca wytwarza nie tylko towary; wytwarza samą siebie i robotnika jako *towar*”. „Robotnik wkłada w przedmiot swoje życie; lecz odtąd należy już ono nie do niego, tylko do przedmiotu”. „Co jest produktem jego pracy, nie jest nim samym”. „Życie, które dał przedmiotowi, przeciwstawia mu się wrogo i obco”. „Robotnik staje się niewolnikiem swego przedmiotu”. „Praca jest dla robotnika czymś zewnętrznym”. „Robotnik czuje się zatem sobą” dopiero poza pracą, a w procesie pracy nie czuje się sobą. „Toteż praca jego nie jest pracą dobrowolną, lecz narzuconą, jest *pracą przymusową*. Nie jest ona zaspokojeniem potrzeby pracy, lecz tylko *środkiem* do zaspokojenia potrzeb poza nią”. „Dochodzi więc do tego, że człowiek (robotnik) odczuwa jako nieprzymuszone tylko swoje funkcje zwierzęce, jedzenie, picie i płodzenie, co najwyżej jeszcze mieszkanie, ubieranie się itd., i w swych funkcjach ludzkich czuje się tylko zwierzęciem”. „Co prawda, jedzenie, picie, płodzenie itd. to również funkcje prawdziwie ludzkie. Jednakże w abstrakcji, która odrywa je od pozostałej działalności ludzkiej i czyni ostatecznym i wyłącznym celem głównym, mają charakter zwierzęcy”. Człowiek jest odróżniany od zwierzęcia przez uniwersalność jego relacji z naturą; nie produkuje on jedynie z konieczności, lecz nadaje postać swojej materialnej egzystencji przez naukę i piękno. Ów cały zakres działalności wytwórczej, który wyróżnia ludzkie życie, jest zdegradowany do poziomu środków życiowych. Wytwórcza, wolna egzystencja człowieka staje się „środkiem jego egzystencji fizycznej”. To „wyobcowanie” ludzkiej działalności jest właściwe podziałowi pracy; nie ma nic wspólnego z wyższą lub niższą płacą. Podwyżka płac „byłaby zatem jedynie *lepszą opłatą niewolników* i nie zapewniłaby ani robotnikom, ani pracy ich ludzkiego charakteru i godności”. „Nawet *równość płac*, której żąda Proudhon, przekształca tylko stosunek obecnego robotnika w stosunek wszystkich ludzi do pracy. Społeczeństwo zostaje tu ujęte jako abstrakcyjny kapitalista”³⁴. Warunki egzystencji w nowoczesnym społeczeń-

³² *Ibid.*, s. 35.

³³ *Ibid.*

³⁴ K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.* [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, s. 547–558.

stwie stały się dla robotników czymś, nad czym nie mają kontroli i „nad czym kontroli nie może dać im żadna organizacja społeczna”³⁵.

Ostatnie zdania powinny obalić założenie (które często się czyni), że na Marksie robiła wrażenie w jego czasach rzeczywista nędza robotnika i że wraz z materialną poprawą losu robotnika znikłyby powody do rewolucji. Społeczna reforma *nie* jest lekarstwem na zło, które Marks ma na myśli. Owo zło polega na rozrośnięciu się ekonomicznej struktury nowoczesnego społeczeństwa do „władzy przedmiotowej”, której człowiek musi się podporządkować pod groźbą głodu. Można teraz podsumować charakterystyczne cechy, jakie pojawiają się w opisach Marksa:

(1) Wyobcowanie robotnika od jego narzędzi. Cecha ta określana jest przez technologię przemysłową. Żaden człowiek nie może indywidualnie posiadać i rozporządzać narzędziami nowoczesnej produkcji przemysłowej. „Fabryka” czy też, ogólnie, „miejsce pracy” nie może być „domem”.

(2) Zależność pracy. Cecha ta ma tę samą przyczynę determinującą. Żaden człowiek nie może zarabiać na życie w systemie przemysłowym, chyba że znajdzie pracę w pewnym „przedsiębiorstwie”, które gromadzi narzędzia produkcji i sprzedaje produkt.

(3) Podział pracy. Żaden człowiek nie może wytworzyć całego produktu. Proces produkcji musi być planowany centralnie, rola zaś pojedynczego robotnika ogranicza się do fazy w przydzielonym mu procesie. Marks był w pełni świadomy najwyższej obelgi dla ludzkiej godności, jaka leży w fakcie, że człowiek, pod koniec swojego życia podsumowując swe dokonania, musi rzec: całe swe życie spędziłem, pomagając w produkcji pewnego typu mebli Grand Rapids i przez to poniżałem ludzkość w sobie i w innych.

(4) Specjalizacja. Ta cecha jest blisko związana z poprzednią. Nawet jeśli totalny produkt nie jest obelgą dla ludzkiej godności, produktywność człowieka nie ma znaczącego zasięgu rozwoju, jeśli jego praca jest ograniczona do małego sektora produkcji, na której całość nie ma wpływu.

(5) Współzależność ekonomiczna. Żaden człowiek nie może żyć pełnym życiem, jeśli jego egzystencja jest stale zagrożona, nie przez naturalne kataklizmy, jak w wypadku chłopa, lecz przez społeczne działania pozostające poza jego kontrolą — niech będą to nowe wynalazki, zamknięcie rynku taryfą celną, błędy w zarządzaniu, zmiana gustu klientów lub ogólny kryzys ekonomiczny.

Człowiek socjalistyczny

Wszystkie te charakterystyki związane są z przemysłowym systemem produkcji. Ponieważ Marks nie pragnął znieść systemu przemysłowego, a w szczególności, gdyż był w pełni świadomy, że żadna zmiana w organizacji społecznej, jak choćby publiczna własność narzędzi produkcji, nie może znieść owego zła, powstaje następujące pytanie: co dokładnie pragnie on osiągnąć przez rewolucję komunistyczną? Jest to kluczowy punkt Marksowskiego systemu myślenia, zawyczaj zaniebdywany. Sam Marks niewiele powiedział na ten temat, jednakże

³⁵ K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, s. 86.

rzekł dość, by jego intencje stały się jasne poza wszelkimi wątpliwościami. Jakkolwiek drastycznie by to brzmiało, pragnął on utrzymać przemysłowy system produkcji wraz z jego nieuniknionym technologicznym zróżnicowaniem pracy, ale chciał znieść specjalizację człowieka. Człowiek miał wyłonić się z rewolucji jako integralna produktywna istota, która wedle swej woli mogłaby pracować jednego dnia przy maszynie, drugiego w biurze, a trzeciego jako *litterateur*. Szczątkowe, lecz niewątpliwe sformułowanie tej idei pojawia się przy okazji narzekania, że podział pracy wytwarza takie zawodowe utrwalenia, jak myśliwy, rybak etc. To zło zostanie pokonane w „społeczeństwie komunistycznym, w którym nikt nie ma wyłącznego kręgu działania, lecz może się wykształcić w jakiegokolwiek dowolnej gałęzi działalności, społeczeństwo reguluje ogólną produkcję i przez to właśnie umożliwia mi robienie dziś tego, a jutro owego, pozwala mi rano polować, po południu łowić ryby, wieczorem paść bydło, po jedzeniu krytykować, słowem, robić to, na co mam akurat ochotę, nie robiąc przy tym wcale ze mnie myśliwego, rybaka, pasterza czy krytyka”³⁶.

Ponadto, jakkolwiek niewiarygodnie mogłoby to brzmieć, jest to wizja, którą Marks przenosi do sytuacji nowożytnego systemu przemysłowego. Rewolucja w obliczu „alienacji” jest konieczna, żeby ludzie mogli odzyskać swą „samo-aktywność” (*Selbstbetätigung*), a zarazem, aby chronić ich egzystencję. Przybierze to postać „przywłaszczenia istniejącej całości sił produkcyjnych”. W obrębie międzynarodowego podziału pracy siły te istnieją w postaci uniwersalnego światowego systemu wzajemnej zależności. „Przywłaszczenie musi mieć charakter powszechny, który odpowiada uniwersalności sił produkcyjnych i handlu. Przywłaszczenie tych sił jest samo w sobie niczym więcej, jak tylko rozwinięciem indywidualnych zdolności w korespondencji z materialnymi narzędziami produkcji. Stąd, przywłaszczenie totalności narzędzi produkcji w rozwoju totalności w jednostkach”. Aby zrealizować tego rodzaju ludzką rewolucję, potrzebny jest pewien typ jednostek. Jedyne proletariusze są zdolni dokonać bohaterских czynów, gdyż ich indywidualna egzystencja nie jest już związana ze specyficznym typem własności, który mógł być ograniczony przez interes ich działalności. Wszyscy dotychczasowi rewolucjonisci byli ograniczeni (*borniert*), ponieważ samo-aktywność klasy rewolucyjnej była ograniczana przez należyty jej specyficzny typ własności prywatnej. Proletariusz bez własności jest odpowiednim czynnikiem mogącym dostarczyć wiele narzędzi produkcyjnych „każdej jednostce” i „podciągnąć własność pod wszystkich”. Ponadto metoda rewolucji określana jest przez uniwersalny charakter systemu przemysłowego. Jedyne powszechne połączenie proletariuszy, na światową skalę, może złamać władzę obecnej ekonomii oraz struktury społecznej, i jedynie tego rodzaju powszechna rewolucja rozwinięciu uniwersalny charakter i energię, które konieczne są do wprowadzenia w życie przywłaszczenia. Tylko po takiej rewolucji „samo-aktywność zbiega się z życiem materialnym”. Tylko wówczas „jednostki rozwijają się w totalne jednostki”, „praca zmienia się w samo-aktywność” a „dotychczas uwarunkowany handel zmienia się w handel jednostek jako takich”. Podziału pracy nie moż-

³⁶ *Ibid.*, s. 35.

na znieść, zapominając o tym; „jednostki muszą przywłaszczyć sobie całokształt istniejących sił wytwórczych nie tylko po to, aby dojść do swej działalności własnej, ale już w ogóle po to, aby zabezpieczyć sobie egzystencję. Już z tego powodu przywłaszczenie to musi posiadać charakter powszechny [...] Przywłaszczenie sobie całości narzędzi wytwarzania już z tej racji jest rozwojem całokształtu zdolności w jednostkach”³⁷.

„Pełna jednostka” albo (w innych kontekstach) „człowiek socjalistyczny” jest celem historii. Człowiek musi całkowicie wydobyć siebie z alienacji, ażeby stać się doskonale wolną i niezależną istotą, którą w istocie jest. „Wyzwolenie od własności” jest ostatnim aktem tego dramatu. Sięgnijmy teraz do fragmentu, w którym Marks zwięźle sformułował związek między swą ideą społecznej rewolucji i pierwotnym buntem przeciwko Bogu. „Istota jest niezależna jedynie wówczas, kiedy stoi na własnych nogach; a stoi ona na własnych nogach tylko wtedy, gdy zawdzięcza swe istnienie jedynie samej sobie”. Człowiek, który żyje dzięki komuś innemu, jest zależny; żyję pełniej dzięki komuś innemu, kiedy on „stworzył me życie”, kiedy źródło mego życia leży poza mną samym. Krecja, powiada ze smutkiem Marks, jest ideą, która jest dość głęboko zakorzeniona w świadomości człowieka. Bycie-z-siebie natury i człowieka jest dlań nie do pomyślenia, ponieważ sprzeciwia się wszystkim namacalnym doświadczeniom (*Handgreiflichkeiten*) praktycznego życia. Człowiek pojmuje siebie jako ogniwo w łańcuchu bytu i z konieczności będzie pytał: na czym łańcuch ów jest zawieszony? Cóż możemy odpowiedzieć na to niefortunne pytanie? Marks daje tę samą odpowiedź, co Comte: nie zadawaj takich pytań, są one „abstrakcjami”, nie mają „sensu”; trzymaj się rzeczywistości bytu i stawania się!³⁸ Tak jak w wypadku Comte’a, w krytycznym momencie stajemy wobec żądania nie stawiania jałowych pytań. Człowiek, który nie stawia takich pytań, jest z definicji „człowiekiem socjalistycznym”³⁹.

Komunizm prymitywny i komunizm prawdziwy

Dla socjalistycznego człowieka „cała tak zwana historia powszechna jest niczym innym, jak tylko tworzeniem człowieka przez pracę ludzką”, jest jedynie wytworem człowieka przez pracę człowieka. W procesie tym ma on przed oczyma „nieodparty dowód swego narodzenia z siebie samego, dowód procesu swego powstawania”. Istotność (*Wesenhaftigkeit*) człowieka w naturze dana jest intuicji zmysłowej i w obliczu tego doświadczenia pytanie o *obcą* istotę poza naturą i człowiekiem staje się praktyczną niemożliwością. „Ateizm, jako zaprzeczenie tej nieistotności (*Unwesentlichkeit*), nie ma już sensu, bo ateizm jest negacją boga i stanowieniem

³⁷ *Ibid.*, s. 76. Czytelnik mógłby również porównać *Kapitał*, t. I (K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 23, Warszawa 1968, s. 82–96). Myśl jest treściowo ta sama co w *Ideologii niemieckiej*. Występuje tu wszak takie słynne sformułowanie jak „*Fetischcharakter der Warenwelt*” (s. 82), bardzo odkrywcze porównanie porewolucyjnego społeczeństwa przemysłowego z sytuacją Robinsona (s. 88) oraz refleksja nad chrześcijaństwem jako ideologicznym środowiskiem, w którym rozwija się idea ograniczonej jednostki (s. 89).

³⁸ K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, s. 588.

³⁹ *Ibid.*

przez tę negację bytu człowieka”. Socjalizm nie potrzebuje takiej mediacji. Wychodzi bezpośrednio od zmysłowej świadomości człowieka w naturze jako prawdziwej istoty. Jest to pozytywna samoświadomość człowieka, niezapśredniczona przez zaprzeczenie religii. I w ten sam sposób, „prawdziwe życie” jest pozytywną rzeczywistością człowieka, niezapśredniczoną przez zniesienie własności prywatnej czyli przez komunizm. Dla następnej fazy w historii komunizm jest pozytywny jako „negacja negacji”, „komunizm nie jest jako taki celem rozwoju ludzkiego — formą społeczeństwa ludzkiego”⁴⁰. Komunizm, podobnie jak ateizm, jest kontrideą historycznego stanu, który musi zostać przewyciężony. Marks, tak jak Bakunin, świadom jest niebezpieczeństwa, leżącego w płytkich próbach zrealizowania wizji przyszłości przez opracowanie katalogu konkretnych żądań, z których każde będzie jedynie negatywem jakiegoś obecnego zła. Komunizm nie jest instytucjonalną formą, lecz raczej zmianą natury człowieka.

Mając na względzie to niebezpieczeństwo, Marks starannie odróżnia „komunizm prymitywny” (*roher Kommunismus*) od „prawdziwego komunizmu” bądź socjalizmu. Prymitywny komunizm jest „pozytywnym wyrażeniem” zniesienia własności prywatnej; ustanawia „powszechną własność prywatną”, która jest jedynie „upowszechnieniem i dokonaniem stosunku własności prywatnej”. Dominacja własności rzeczy jest tak ogromna, że niedojrzały komunizm pragnie unicestwić wszystko, co nie może być posiadane jako prywatna własność przez każdego. Za jedyny cel życia uważa on fizyczne, bezpośrednie posiadanie. Egzystencja robotnika nie zostaje zniesiona, ale rozciągnięta na każdego; pragnie on przemocą zniszczyć wszelki wyróżniający talent etc. Natura tego typu komunizmu staje się szczególnie wyraźna w głoszonej przezeń idei komunalizacji kobiet. „Rzec można, że ta idea wspólności żon zdradza tajemnicę tego jeszcze zupełnie prymitywnego i bezmyślnego komunizmu”: kobiety porzucają związki małżeńskie i wchodzi w powszechną prostytucję ze wspólnotą. Taki komunizm, „negując wszędzie osobowość człowieka”, jest kontynuacją wcześniejszej własności prywatnej. „Powszechna i konstytuująca się we władzę zazdrość jest tą zamaskowaną formą, którą przyjmuje żądza posiadania i w której, tylko w pewien odmienny sposób, znajduje satysfakcję”. Rywalizacja w warunkach prywatnej własności jest zazdrością i pragnieniem wyrównania, zwróconym przeciw większej prywatnej własności. Niedojrzałemu komunizmowi właściwe jest doprowadzone do doskonałości owo pragnienie wyrównania z pozycji urojonego minimum. Takie zniesienie prywatnej własności nie jest prawdziwym przywłaszczeniem; neguje ono cywilizację w swoim powrocie do nienaturalnej prostoty biedaków, którzy nie tyle wykroczyli już poza własność prywatną, ile raczej jeszcze jej nie osiągnęli. Dlatego też wspólnota niedojrzałego komunizmu jest jedynie wspólnotą pracy i równości dochodu wypłacanego przez wspólnotę jako ogólnego kapitalistę. „komunizm prymitywny jest tylko formą przejawiania się nikczemności (*Niedertracht*) własności prywatnej, która chce się ukonstytuować jako pozytywna wspólnota”⁴¹.

O naturze prawdziwego komunizmu już mówiliśmy. W podsumowaniu dodajmy nowe sformułowanie pochodzące z omawianego fragmentu. Prawdziwy komunizm

⁴⁰ *Ibid.*, s. 589.

⁴¹ *Ibid.*, s. 577.

jest powrotem człowieka do niego samego jako człowieka społecznego „w oparciu o całe bogactwo dotychczasowego rozwoju”. Jest to dopełnienie humanistycznego naturalizmu, „prawdziwe rozwiązanie konfliktu między człowiekiem a przyrodą” a także jest to rozwiązanie zagadki historii i rozpoznanie siebie jako rozwiązania. Społeczeństwo komunistyczne „jest skończoną jednością istoty człowieka i przyrody, prawdziwym zmartwychwstaniem przyrody, urzeczywistnieniem naturalizmu człowieka i humanizmu przyrody”⁴².

Manifest

Genezy idei w znacznym stopniu dopełnia jej pojawienie się na scenie światowej w postaci *Manifestu komunistycznego* (grudzień 1847–styczeń 1848)⁴³. W tej mierze, w jakiej poruszane są w nim idee historii, rewolucji i komunizmu, *Manifest* nie zawiera nic nowego; przeciwnie, znajdujemy w nim dużo mniej, niż wypływało z naszych wcześniejszych analiz, co staje się nieuchronne w dokumencie, który nie ma intencji teoretycznych, lecz służy celom propagandowym. Niemniej jednak musimy zatrzymać się na chwilę na zawartych w nim sformułowaniach. *Manifest* jest arcydziełem politycznej retoryki. Po upływie ponad stulecia jego formuła nie straciła nic ze swojego rewolucyjnego patosu i skuteczności na arenie politycznej.

We wstępie autorzy ustalają skalę wagi ich odezwy. Komunizm przez wszystkie europejskie potęgi uznany jest za siłę. Jest widmem, które krąży po Europie. Papież i car, Metternich i Guizot, francuscy radykałowie i niemieccy policjanci połączyli się w „świętej nagonce”, aby egzorcyzmować to widmo. Taka ocena starych władz zmusza komunistów do wyjaśnienia swoich poglądów i wyłożenia ich opinii publicznej. Nowa siła światowa wchodzi w szranki z władzami dawnego świata.

Pierwsza część *Manifestu* prezentuje historyczną perspektywę komunizmu. „Historia wszelkich dotychczasowych społeczeństw jest historią walk klasowych”. Zawsze były klasy i stany, represjonujący i represjonowani. Nowożytnie społeczeństwo jednakże różni się od wszystkich poprzednich okresów prostotą wzorca. „Całe społeczeństwo rozszczepia się coraz bardziej i bardziej na dwa wielkie wrogie obozy, na dwie wielkie, wręcz przeciwstawne sobie klasy: burżuazję i proletariat”. Ustanowiony zostaje pociągający wzorzec manichejskiej prostoty: istnieją tylko dwie siły, dobro i zło, a każdy, kto nie jest po dobrej stronie, jest nieuchronnie po złej. *Manifest* podąża zatem za tym wzorcem i traktuje, po pierwsze, o narodzinach burżuazji, po drugie, o proletariacie.

Burżuazja powstała ze średniowiecznych chłopów-poddanych, aby stać się nadzorcą nowożytnego przemysłu i handlu obejmującym cały glob. Jako swe narzędzie polityczne stworzyła nowoczesne państwo reprezentacyjne. „Burżuazja odegrała w historii rolę w najwyższym stopniu rewolucyjną”. Opis tej rewolucyjnej roli rozpoczyna się od takich uwag, jak: burżuazja „zburzyła wszystkie feudalne, patriarchalne, idylliczne stosunki”. Jednakże poniżające początki zmieniają się

⁴² *Ibid.*, s. 577–579.

⁴³ K. Marks, F. Engels, *Manifest Partii Komunistycznej* [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. IV, Warszawa 1962, s. 511–549.

później w pochwałę osiągnięć burżuazji, jakich żaden oświeceniowy postępowiec nigdy nie napisał. Burżuazja dokonała większych „cudów niż zbudowanie piramid egipskich, wodociągów rzymskich i katedr gotyckich”. Nadała „produkcji i spożyciu wszystkich krajów charakter kosmopolityczny”, „usunęła spod nóg przemysłu podstawę narodową”. „Dawna miejscowa i narodowa samowystarczalność i zasklepienie” zostały zastąpione przez ogólną współzależność wszystkich narodów. „Jednostronność i ograniczoność narodowa staje się rzeczą coraz bardziej niemożliwą i z wielu literatur narodowych i regionalnych powstaje jedna literatura światowa”. Przez poprawę komunikacji „burżuazja wciąga w prąd cywilizacji wszystkie, nawet najbardziej barbarzyńskie narody”. Wszystkie narody muszą przyjąć burżuazyjne metody produkcji, inaczej zginą. Burżuazja „stwarza sobie świat na obraz i podobieństwo swoje”. Stworzyła nasze olbrzymie miasta i „wyrwała w ten sposób znaczną część ludności z idiotyzmu życia wiejskiego”. „Podobnie jak wieś od miasta, uzależniła ona kraje barbarzyńskie i półbarbarzyńskie od narodów burżuazyjnych, Wschód od Zachodu”. „W ciągu swego stuletniego zaledwie panowania klasowego burżuazja stworzyła siły wytwórcze bardziej masowe i kolosalne niż wszystkie poprzednie pokolenia razem”. Krótko mówiąc, słyszymy autentyczne tony rodem z Condorceta, wraz z olbrzymią dumą z oczekiwanej kompletnej destrukcji wszystkich historycznych cywilizacji i przekształceniem rodzaju ludzkiego w powszechne społeczeństwo burżuazyjne.

Wspaniałość burżuazji jest jednak przejściowa, jak wszystko w świecie z wyjątkiem komunizmu. Burżuazja musi odejść i jej zdobycze zostaną odziedziczone przez następcę, który wyrósł pod jej rządami, przez proletariatu, czyli „klasę nowoczesnych robotników, którzy dopóty tylko żyją, dopóki znajdują pracę”. Charakterystyka egzystencji proletariusza nie zawiera nic nowego. Ciekawy jest jednakże opis faz w walce. „Jego walka z burżuazją rozpoczyna się wraz z jego istnieniem”. Na początku nie mamy nic innego, jak tylko indywidualne i lokalne walki przeciw indywidualnym i lokalnym opresjom. Wraz ze wzrostem przemysłu masy proletariuszy rosną i ich wspólna sytuacja staje się dla nich lepiej widoczna. Powstają grupy i stowarzyszenia, wybuchają lokalne bunty. Po chwilowych zwycięstwach przychodzą porażki; rzeczywistym rezultatem jest ogólnonarodowa koalicja i centralizacja walki klasowej. Proletariat zaczyna się organizować jako klasa i partia. Stopniowa proletaryzacja większych grup w społeczeństwie włącza ludzi wykształconych w obręb proletariatu. Rozpad starego społeczeństwa skłania małe grupy klasy rządzącej do odstępstwa i przyłączenia się do klasy rewolucyjnej, w której rękach znajduje się przyszłość. „Podobnie przeto jak dawniej część szlachty przeszła na stronę burżuazji, tak obecnie część burżuazji przechodzi na stronę proletariatu, a mianowicie część *bourgeois-ideologów*, którzy wzniesli się do teoretycznego zrozumienia całego ruchu dziejowego”. Doszliśmy zatem w końcu do samych Marksa i Engelsa, *bourgeois-ideologów*, którzy mogą powiedzieć proletariuszom, o co chodzi w historycznym procesie, i dostarczyć intelektualnego kierownictwa dzięki swojej umiejętności powołania do życia partii komunistycznej.

Druga część *Manifestu* dotyczy relacji między proletariuszami i komunistami. Znajdujemy w niej nowy zbiór idei dotyczących funkcji komunistycznego kierownictwa w politycznej walce przeciw burżuazji. Początkowe zdania mają szczegól-

ną wagę, albowiem zawierają zasady, które później będą rozwijane w ideę komunizmu jako powszechnego kościoła proletariatu. Ta część rozpoczyna się dość skromnie: „Komuniści nie stanowią żadnej odrębnej partii w stosunku do innych partii robotniczych”. Jednakże następane zdanie zmienia to odrzucenie rywalizacji w powszechne żądanie: „Nie mają oni żadnych interesów odrębnych od interesów całego proletariatu”. Konsekwencje są brzemienne w skutki, ponieważ zdanie to nie jest ani stwierdzeniem faktu, które mogłoby podlegać weryfikacji, ani programem, lecz fundamentalnym dogmatem stwierdzającym, iż duch proletariatu jako całości zamieszkuje w partii komunistycznej. Wszelka programowa intencja zostaje wyraźnie odrzucona przez następujące stwierdzenie: komuniści „nie wysuwają żadnych odrębnych zasad, według których chcieliby kształtować ruch proletariacki”. Komuniści nie różnią się od innych grup proletariackich zasadami i programami, lecz uniwersalnym poziomem ich praktyki. „W walkach toczonych przez proletariuszy różnych narodów podnoszą i wysuwają na czoło wspólne, niezależne od narodowości, interesy całego proletariatu” i „na rozmaitych szczeblach rozwoju, przez które przechodzi walka pomiędzy proletariatem a burżuazją, reprezentują interesy ruchu jako całości”. Poza regionalnym i czasowym zróżnicowaniem walki wyłania się centralne kierownictwo komunistów. I istotnie, następnym paragrafem formułuje postępową zasadę: „W praktyce więc komuniści są najbardziej zdecydowaną, wciąż porywającą naprzód częścią partii robotniczych wszystkich krajów; w teorii wyprowadzają pozostałą masę proletariatu zrozumieniem warunków, przebiegu i ogólnych wyników ruchu proletariackiego”. W bezpośrednich celach, co się tyczy reszty, komuniści nie różnią się od innych partii proletariackich, celami tymi są „ukształtowanie proletariatu w klasę, obalenie panowania burżuazji, zdobycie władzy politycznej przez proletariat”.

Reszta drugiej części dotyczy ukazania i obrony ostatecznych celów komunizmu. Autorzy podkreślają ich nieprogramowy charakter. „Twierdzenia teoretyczne komunistów nie opierają się bynajmniej na ideach, na zasadach wymyślonych lub odkrytych przez tego czy innego reformatora świata (*Weltverbesserer*)”. „Są one jedynie ogólnym wyrazem rzeczywistych stosunków istniejącej walki klas, wyrazem odbywającego się na naszych oczach ruchu dziejowego”. Tezy komunistyczne nie powinny więc być błędnie pojmowane jako programowe żądania zmiany aktualnego stanu rzeczy; przeciwnie, odsłaniają one aktualny stan rzeczy i sugerują, że tendencje, właściwe historycznemu procesowi, zostały zrealizowane. Dlatego też zarzuty stawiane komunistom są bezpodstawne. Przeciwnicy zarzucają komunistom pragnienie zniesienia własności prywatnej. *Manifest* przyznaje, że taka jest treść teorii komunistycznej, jednakże cóż znaczy owo zniesienie wobec faktu, iż społecznie istotną własnością prywatną jest własność kapitalistyczna i w ten sposób wielka masa ludzi nie ma żadnej własności? I czy rzeczywiście jest konfiskatą zabranie tym, którzy już mają? Nie, albowiem „kapitał jest wytworem zbiorowym i może być uruchomiony tylko przez zbiorową działalność wielu członków społeczeństwa, co więcej, w ostatniej instancji — jedynie przez zbiorową działalność wszystkich członków społeczeństwa. Kapitał nie jest więc potęgą osobistą, lecz społeczną” i być kapitalistą oznacza zajmować nie czysto osobistą, ale społeczną pozycję w produkcji. „A zatem, skoro przekształcić kapitał we własność zbioro-

wą, należąca do wszystkich członków społeczeństwa, nie będzie to przekształcenie własności osobistej we własność społeczną. Przekształceniu ulega jedynie społeczny charakter własności. Traci ona swój charakter klasowy”. A zatem tak zwana konfiskata jedynie przekształca aktualną sytuację w zasadę publicznego porządku. Taki sam rodzaj argumentu zostaje zastosowany do oskarżeń o zniesienie burżuazyjnego małżeństwa, narodowości, religii i „wieczystych prawd, jak wolność, sprawiedliwość itp.”.

Tezy komunizmu nadają świadomość biegowi historii. Nie są one programem interwencji w ustalony porządek; są wglądem w ład, który nadchodzi, który wrzasta pod rozpadającą się strukturą starego społeczeństwa. Komuniści i ich wyznawcy mogą sami czuć się wykonawcami prawa historii. Znowu musimy odnotować silny wpływ Condorceta na tę koncepcję komunizmu jako dyrektoriatu rodzaju ludzkiego w jego marszu w stronę królestwa wolności (trzeba stale podkreślać, że nie ma fundamentalnego konfliktu między oświeceniowym progresywizmem a komunizmem). Niemniej jednak, historia nie całkiem dokonuje się sama z siebie; dyktoriat musi wyciągnąć pomocną dłoń. Surowy materiał do realizacji celu jest obecny, to znaczy: proletariusze jako klasa poza społeczeństwem, bez własności i bez narodowości („Robotnicy nie mają ojczyzny”). Wszelako materiał ów musi być ukształtowany przez przebudzenie świadomości klasowej, należy zatem wznieść rewolucję. Zdobycie władzy będzie długotrwałym procesem; między rządami burżuazji a wolnym społeczeństwem dołączony będzie okres przejściowy dyktatury proletariatu⁴⁴. Pierwszym krokiem będzie wyniesienie proletariatu do pozycji klasy rządzącej w demokracji. Polityczna dominacja zostanie zatem użyta po to, „by krok za krokiem wyrwać z rąk burżuazji cały kapitał, by scentralizować wszystkie narzędzia produkcji w ręku państwa, tj. w ręku zorganizowanego jako klasa panująca proletariatu, i by możliwie szybko zwiększyć masę sił wytwórczych”. To może być dokonane tylko „za pomocą despotycznych wtargnięć w prawo własności i w burżuazyjne stosunki produkcji”; takie środki mogą być uznane za niewybaczalne z punktu widzenia standardów ekonomicznych, wszelako są one nieuniknione w celu zrewolucjonizowania całości metod produkcji. W trakcie tego procesu różnice klasowe będą zanikać, produkcja będzie koncentrowała się w rękach zjednoczonych jednostek, władza publiczna straci swój polityczny charakter, gdyż nie będzie już narzędziem rządów klasowych, i wreszcie, stare społeczeństwo zostanie zastąpione przez „zrzeszenie, w którym swobodny rozwój każdej jednostki jest warunkiem swobodnego rozwoju wszystkich”. *Manifest* kończy się słynnym wezwaniem do rewolucyjnej jedności: „Proletariusze nie mają [...] nic do stracenia prócz swych kajdan. Do zdobycia mają świat cały. Proletariusze wszystkich krajów, łączcie się!”.

Taktyka

Manifest został opublikowany w lutym 1848 r. W tym samym miesiącu wybuchła rewolucja w Paryżu. W 1850 r., kiedy stało się jasne, że czas na światową re-

⁴⁴ Sformułowanie to nie jest jeszcze używane w *Manifestie*, choć temat ten jest rozważany.

wolucję proletariacką jeszcze nie nadszedł, eschatologiczne podniecenie *Manifestu* opadło i na czoło wysunęły się problemy taktyki rewolucyjnej. Możemy podsumować to studium genezy idei Marksa krótkim fragmentem z *Address do Bund der Kommunisten* z 1850 r.

Bezpośrednim problemem dla komunistów nie było już przechwycenie władzy przez demokratyczną rewolucję. Demokraci, którzy mogli wygrać rewolucję, nie byli komunistami. Zasadniczą kwestią stał się sojusz z rewolucyjnymi demokratycznymi grupami, niezależnie od ich punktu wyjścia, i bezwzględna walka przeciw sprzymierzeńcom w dzień po wspólnym zwycięstwie. Chodziło już z gruntu o taką sytuację, której doświadczyliśmy w polityce Frontu Ludowego w 1930 r. i w podjęciu walki przeciw demokracji po II wojnie światowej. Marks powiadamia swoich słuchaczy, że „demokratyczne drobnomieszczaństwo pragnie zakończyć rewolucję tak szybko, jak to możliwe”, w chwili gdy zabezpieczą własne interesy. Jednakże „w naszym interesie jest i jest naszym zadaniem wywołać permanentną rewolucję, aż wszystkie mniej lub bardziej posiadające klasy zostaną odsunięte od władzy, aż władza państwowa zostanie zdobyta przez proletariat i połączenie proletariuszy osiągnie nie tylko w jednym kraju, ale we wszystkich ważnych krajach świata punkt, w którym rywalizacja między proletariuszami w różnych krajach ustanie i przynajmniej decydujące siły produkcyjne zostaną skoncentrowane w ich rękach. Nie interesuje nas zmiana w ramach prywatnej własności, a jedynie jej unicestwienie — nie pojednanie klasowych antagonizmów, ale zniesienie klas, nie reformy obecnego społeczeństwa, ale ufundowanie nowego”⁴⁵. Ażeby kontynuować walkę, trzeba tak bardzo jak to tylko możliwe, utrudniać stabilizację sytuacji politycznej. Podczas konfliktu, podobnie jak bezpośrednio po nim, proletariusze muszą przeciwdziałać wszelkim próbom stłumienia rewolucyjnego podniecenia. Partie demokratyczne należy zmusić do spełniania ich najbardziej radykalnych obietnic i najbardziej terrorystycznych gróźb. Przemoc tłumy nie powinna być powstrzymana czy też jedynie tolerowana, lecz wzniecana i kontrolowana przez komunistów, ażeby skompromitować demokratów⁴⁶. Szczególnie w wypadku Niemiec, komuniści muszą przeciwstawiać się wszelkim próbom federacyjnej konstrukcji ustroju. „Pod żadnym warunkiem nie można tolerować sytuacji, w której każda wieś, miasto i prowincja mogłyby przeciwstawić się rewolucyjnej aktywności, która musi wypływać z centrum, aby być jak najbardziej skuteczna”⁴⁷. Kiedy osiągnie się porozumienie co do ustroju, komuniści muszą przebić każdy środek reformy legislacyjnej zaproponowany przez demokratów własnym, bardziej rewolucyjnym żądaniem. „Kiedy drobnomieszczaństwo proponuje zakup linii kolejowych i fabryk, robotnicy powinni zażądać, ażeby zostały one skonfiskowane przez rząd bez rekompensaty, ponieważ są one własnością reakcjonistów. Kiedy demokraci proponują podatek proporcjonalny, robotnicy żądają progresywnego; kiedy demokraci proponują umiarkowanie progresywny, robotnicy kładą nacisk na podatek, który wzrasta

⁴⁵ K. Marks, *Ansprache der Zentralbehörde an den Bund*, przedruk [w:] K. Marks, *Enthüllungen über den Kommunistenprozess zu Köln*, Berlin 1914, s. 130.

⁴⁶ *Ibid.*, s. 132.

⁴⁷ *Ibid.*, s. 135.

tak szybko w grupach o wyższym dochodzie, że wielki kapitał zostaje zrujnowany. Kiedy demokraci proponują regulację zadłużenia publicznego, robotnicy żądają deklaracji publicznego bankructwa. Dlatego żądania robotników muszą zawsze być prowadzone przez ustępstwa i środki demokratów⁴⁸.

Szczegółowe rady zmieniają się wraz z sytuacją. Wzorzec jest jasny i wszystkim dobrze znany: chodzi o systematyczne destabilizowanie społeczeństwa w nadziei na doprowadzenie do takiego nieporządku, że komunistyczna mniejszość osiągnie zwycięstwo.

Podsumowanie

Prezentując genezę Marksowskiej idei, powstrzymywaliśmy się w miarę możliwości od komentarza krytycznego. W podsumowaniu warto poczynić kilka uwag oceniających, ażeby dokonać bilansu poszczególnych części systemu oraz oszacować ich historyczną doniosłość, która oczywiście nie jest tożsama z doniosłością przypisywaną im przez Marksa.

U źródeł Marksowskiej idei znajdujemy duchową chorobę, gnostycki bunt. Nic więcej nie trzeba tu dodawać. Choroba ukazuje cechy, które obserwowaliśmy w wypadku Comte'a, a Comte'owskie koncepcje, jako takie, należą do szerszego wzorca naukowej, antyreligijnej choroby, która je poprzedzała. Dusza Marksa jest demonicznie zamknięta na transcendentalną rzeczywistość. W krytycznej, postheglowskiej sytuacji nie potrafi on oswobodzić się z trudności przez powrót do wolności ducha. Jego duchowa niemoc nie pozostawia otwartej żadnej drogi, oprócz stoczenia się w gnostycką aktywność. Po raz kolejny dostrzegamy charakterystyczną kombinację duchowej niemocy z ziemską żądzą władzy, prowadzącą do pretensjonalnego mistycyzmu parakletycznej egzystencji. I znów widzimy konflikt z rozumem, niemalże dosłownie w tej samej postaci jak u Comte'a, w dyktatorskim zakazie stawiania metafizycznych pytań dotyczących podstaw bytu, pytań, które mogłyby zakłócać magiczną kreację nowego świata za więziennymi murami buntu. Marks, podobnie jak Comte, nie zezwala na racjonalną dyskusję o przyjmowanych przezeń zasadach — musisz być marksistą albo milczeć. Ponownie widzimy u mocnioną korelację między duchową niemocą a antyracjonalizmem; nie można odrzucać Boga i jednocześnie zachować rozumu.

Duchowa niemoc niweczy porządek duszy. Człowiek zamyka się w więzieniu konkretnej egzystencji, co wszakże nie niszczy żywotności intelektualnych operacji dokonujących się wewnątrz niego. *Tezy o Feuerbachu*, cokolwiek możemy o nich myśleć pod innymi względami, są niedoścignionym arcydziełem mistycznej spekulacji na poziomie demonicznie zamkniętej egzystencji. Marks wiedział, że był bogiem tworzącym świat. Nie pragnął widzieć świata z perspektywy egzystencji stworzenia — chociaż przyjmował, że człowiek ma trudności z pozbyciem się nawyków. Odrzucał wielki podział tkwiący w bycie, który miał dany w doświadczeniu, rozdzielenie na człowieka i świat, immanentny byt i transcendentalną rzeczywistość, człowieka i Boga, podmiot i przedmiot, działanie i kon-

⁴⁸ *Ibid.*, s. 137.

templację — różnice, które wskazują na tajemnicę stworzenia. Pragnął widzieć świat z punktu *coincidentia oppositorum*, czyli z pozycji Boga. Osiągnął to spojrzenie w *Tezach*, przez konstrukcję hermetycznie zamkniętego strumienia egzystencji, w którym przeciwności wzajemnie się przenikają. Stworzył symbol zamkniętego świata, w którym podmioty są przedmiotami, przedmioty zaś podmiotową aktywnością; w którym rzeczy są jednocześnie sobą i swoimi przeciwnościami. Krótko mówiąc: opisując swój strumień egzystencji zastosował metody, których używali mistycy w celu przetłumaczenia doświadczenia Boga na język wewnątrzświatowy. Biorąc pod uwagę standardy mistycznej spekulacji, konstrukcja jest nienaganna. Jest to najprawdopodobniej najlepszy światowy fetysz, jaki kiedykolwiek został skonstruowany przez człowieka, który pragnął zostać Bogiem.

Musimy uświadomić sobie całą powagę tego przedsięwzięcia. Widok człowieka, który oddaje się tak demonicznym wybrykom, może odrzucać, jednakże obmierzłość i, być może, komiczne aspekty przedstawienia nie umniejszają jego społecznego niebezpieczeństwa. Istniało wielu ludzi, którzy pragnęli być bogami. Choć pesymizm Marksa był całkowicie usprawiedliwiony, jeśli chodzi o możliwości wzniesienia się przeciętnego człowieka ku boskości dzięki swym własnym siłom, przeciętny człowiek jest całkiem zdolny do tego, ażeby pognać za samostworzonym nadczłowiekiem, który obiecuje uczynić go również — niewielkim kosztem — nadczłowiekiem.

Skuteczność Marksowskiej idei nie polega wszakże na sile i intelektualnej spójności samego jego antyteistycznego buntu. Marks dotknął czulego miejsca nowoczesnego społeczeństwa przemysłowego, przyczyny poważnego niepokoju (który wcale nie musi przybierać formy komunistycznej rewolucji), polegającej na tym, że ekonomiczne instytucje nabierają tak obezwładniającego wpływu na życie każdego poszczególnego człowieka, że w obliczu takiej władzy wszelkie prawienie o ludzkiej wolności staje się daremne. Z nieistotnymi społecznie wyjątkami, w społeczeństwie przemysłowym człowiek nie jest panem swojej ekonomicznej egzystencji. Marks rozważał ów problem pod szyldem „alienacji” i obszernie cytowaliśmy fragmenty z jego niewyczerpanych wariacji na ten temat. Jego modelowym przykładem był los przemysłowego robotnika, jednakże jest to los, który praktycznie dotyczy całego naszego społeczeństwa. Jak dalekie są postępy choroby, wiemy dzięki skrajnemu doświadczeniu narodowosocjalistycznej rewolucji, w której nosicielami ruchu nie byli przemysłowi robotnicy, lecz niższa klasa średnia — ku zaskoczeniu ortodoksyjnych marksistów, którzy wierzą, że robotnicy przemysłowi mają monopol na nieszczęście ekonomicznej niepewności i zagrożenie bezrobociem, a w konsekwencji monopol na rewolucję.

Choć Marks mylił się, jeśli chodzi o rozmiary zła, nie mylił się co do jego natury. Jest on jedynym myślicielem dziewiętnastowiecznym o tej renomie (i nikt nie podążył za nim), który podjął zarówno próbę opracowania filozofii ludzkiej pracy, jak i krytyczną analizę instytucji społeczeństwa przemysłowego ze swego filozoficznego stanowiska. Jego podstawowe dzieło, *Kapitał*, nie jest teorią ekonomiczną w rodzaju tych, które zaprezentowali A. Smith, D. Ricardo bądź J.S. Mill, i nie można go odrzucać wskazawszy na braki niewątpliwie błędnych, Marksowskich teorii wartości, interesów, akumulacji kapitału itd. Jest to, jak mówi pod-

tytuł tej książki, krytyka ekonomii politycznej, próba odsłonięcia mitu społecznego zawartego w pojęciach teorii ekonomicznej oraz próba wnikięcia w jądro przedmiotu, a więc w związek człowieka z naturą i filozofię tej relacji, a zatem filozofię pracy. Fakt, że żaden teoretyk ekonomii po Marksie nie był wystarczająco zainteresowany filozoficznymi podstawami swojej nauki, aby dalej wyjaśniać ten problem, że nie istnieje żadna nowoczesna szkoła ekonomiczna, która mogłaby zrozumieć tak ważną wczesną filozofię Marksa, rzuca znaczące światło na całą gałąź tej nauki.

Wynik podjętej przez Marksa próby jest, jak widzieliśmy, wątpliwy. Idea „pełnej jednostki”, która „przywłaszczy sobie” zakres pracy systemu przemysłowego w swej „samo-aktywności”, jak Robinson Crusoe, który wykonuje swoje obowiązki, jest empirycznie nie do zrealizowania. Również eschatologiczna część rozwiązania, zmiana natury człowieka przez doświadczenie rewolucji, która uczyni wyczyn ów możliwym, jest częścią wykołajonego wewnątrzświatowego mistycyzmu. Niemniej jednak, diagnoza zła tkwi w całościowym wydzwisku. Przemysłowy system w obecnym społeczeństwie z empirycznego punktu widzenia zdaje się ludzkim impasem, zagrożonym komunistyczną rewolucją zawsze, gdy zawodzić będzie namiastka lekarstwa przekupującego rewolucję „koniunkturą” i „podniesieniem standardów życia”. I komunizm ów najprawdopodobniej przypomina to, co Marks opisał w swej imponującej charakterystyce „niedojrzałego komunizmu”.

Choć „niedojrzały komunizm” w swej najbardziej potwornej postaci jest niewątpliwie składnikiem społecznej rewolucji niesionej na zachód z Rosji i choć musimy brać go pod uwagę jako możliwość, która będzie oznaką następnej fazy dekadencji zachodniego społeczeństwa, proces ów nie jest historyczną koniecznością. W swojej konstrukcji historii Marks wyobrażał sobie, że rozwój form ekonomicznych zachodzi w abstrakcyjnym rodzaju ludzkim wraz z dodatkiem ideologii. W rzeczywistości rozwój ma miejsce w historycznych społeczeństwach i ideologiczny dodatek jest po prostu ich życiem duchowym i cywilizacją. Budzący groźbę problem ekonomiczny ma nieekonomiczną oprawę, rozważaną przez Marksa jako *quantité négligeable*, istnienie zaś tego nieekonomicznego otoczenia czyni możliwe przewidzenie środków, po jakie można sięgnąć, ażeby złagodzić najgorsze konsekwencje „alienacji” i, ogólnie ujmując, aby zmagać się z problemami uprzemysłowionego społeczeństwa.

Rozważmy na koniec najbardziej interesującą kwestię praktyczną, która wypływa z antyracjonalizmu Marksowskiej idei. Widzieliśmy, że Marks może utrzymywać swoje filozofowanie na poziomie duchowego buntu jedynie dzięki zakazowi stawiania niewygodnych pytań. Jakie spustoszenie musi wywołać w życiu intelektu to wypaczenie teorii w pseudologiczną spekulację, mogliśmy zobaczyć w burlesce Engelsa i poniżającej komedii niemieckich socjaldemokratycznych rewizjonistów. Szczytem groteskowego nonsensu jest Leninowska idea, że dialektyka historii polega na przekształceniu Kantowskiego *Ding an sich* w zjawiska. Od kiedy idea Marksa stała się przedmiotem publicznego kultu, tego rodzaju dyletantyzm i skończona głupota może chronić się przed śmiesznością jedynie przez radykalny zakaz uprawiania filozofii. Tylko przyszłość może pokazać, jakie konsekwencje będzie miał zakaz filozofii dla społeczeństwa na przemysłowym poziomie produkcji, które aby

przetrwąć, potrzebuje ścisłych standardów racjonalności w naukach. Incydenty, o których wieści przychodzą z Rosji, takie jak sprawa Łysenki, zdają się wskazywać, że irracjonalizm doprowadzony do poziomu szarlatanstwa odbił się ujemnie nawet na naukach przyrodniczych. Rosyjskie „filozoficzne” artykuły, które były publikowane w amerykańskich czasopismach, potwierdzają nasze najgorsze oczekiwania. Nie możemy wykluczyć możliwości, że społeczeństwo, w którym marksizm został wprowadzony jako oficjalne wyznanie, popełni samobójstwo przez intelektualną nieuczciwość.

Epilog

Ekspansja woli władzy z królestwa zjawisk do królestwa istoty albo próba pragmatycznego działania w obrębie królestwa substancji, jak gdyby było to królestwo zjawisk — oto definicja magii. Wzajemny związek nauki i władzy oraz konsekwentny rakotwórczy wzrost utylitarnej części egzystencji wstrzyknął silny element kultury magicznej w nowoczesną cywilizację. Tendencja do zawężania pola ludzkiego doświadczenia do obszaru rozumu, nauki i pragmatycznego działania, skłonność do przewartościowywania owego obszaru w stosunku do *bios theoretikos* i życia duchowego, do czynienia go wyłącznym zajęciem człowieka, doprowadzanie do jego społecznej przewagi za pomocą ekonomicznej presji w tak zwanych wolnych społeczeństwach i przez przemoc w państwach totalitarnych — wszystkie te tendencje są częścią kulturowego procesu zdominowanego ideą oddziaływania na istotę człowieka przez instrumentalność pragmatycznie zaplanowanej woli. Jego szczytem jest magiczny sen o stworzeniu nadczołowieka, człołowieka-stwarzającego-Byt, który zastąpi godny pożałowania wytwór Boga. Jest to wielki sen, który po raz pierwszy pojawił się jako pewne marzenie w pracach Condorceta, Comte’a, Marksa i Nietzschego, później został zaś urzeczywistniony przez ruchy komunistyczne i narodowosocjalistyczne.

przełożyli Damian Leszczyński i Lotar Rasiński