

Halina Walentowicz

Uniwersytet Warszawski

e-mail: halinawalentowicz@uw.edu.pl

Aktualność i historyczność myśli Marksa

Marks... otworzył nam oczy i zaostrzył spojrzenie w wielu kierunkach. Powrót do przedmarksowskiego stanu nauk społecznych jest dziś nie do pomyślenia. Wszyscy współcześni pisarze coś mu zawdzięczają, nawet jeśli sobie z tego nie zdają sprawy.

Wczesny marksizm ze swym rygoryzmem moralnym, ze swym naciskiem na czyny, a nie tylko słowa, był może najbardziej doniosłą ideą reformatorską naszych czasów. To wyjaśnia jego potężny wpływ moralny.

Karl Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*

Słowa kluczowe: materializm historyczny, byt społeczny, historyczność, praca, emancypacja, indywidualizm, globalizacja, świat administrowany, totalitaryzm

W swoich wywodach zamierzam się skupić na dwóch rzeczach:

Po pierwsze, chcę podkreślić specyficzny charakter teorii Karola Marksa, który będąc filozofem, zarazem dystansował się wobec filozofii; zakwestionował tradycyjny sposób jej uprawiania, postulował powiązanie poznania filozoficznego z badaniami naukowymi (co dziś określa się mianem interdyscyplinarności), położył też nacisk na zwrotną zależność między teorią i praktyką społeczną. Dzięki temu dokonał w filozofii przełomu, który utorował drogę rozwoju filozofii w XX wieku.

Po drugie, proponuję spojrzeć na Marksowskie przepowiednie przyszłości z perspektywy naszych czasów i w nawiązaniu do polemiki, jaką podjął z Marksem Max

Horkheimer; wydaje się, że jakkolwiek można zaliczyć Marksa do pionierów teorii globalizacji, gdyż autor *Kapitału* przewidział światową ekspansję systemu kapitalistycznego, widoczne współcześnie trendy rozwoju społecznego nie zapowiadają urzeczywistnienia prognozowanego przezeń królestwa wolności. Jako jeden z pierwszych dostrzegł to właśnie Horkheimer.

Status teorii Marksa

Tym, co w teorii Marksa wydaje mi się najbardziej intrygujące, jest jej status, który nie daje się definitywnie zaszkladkować. Teoria Marksa nie jest bowiem ani nauką, ani tradycyjnie rozumianą filozofią; jest teorią tyleż deskryptywną, co normatywną, szukającą powiązań między tymi dwoma swoimi wymiarami; jest świadoma swojej społecznej roli, upatruje swojego punktu ciężkości w społecznej praktyce, w historyczno-społecznych przemianach, którym pragnie torować drogę. Niejednoznaczny status teorii Marksa – rozmaicie interpretowany przez marksistów i antymarksistów – stanowi niegasnące zarzewie kontrowersji i sporów.

Jak wiadomo, Marks był z wykształcenia, powołania i życiowej pasji filozofem. Nie uprawiał jednak filozofii wzorem klasyków – Arystotelesa, św. Tomasza, Immanuela Kanta czy nawet szczególnie cenionego Georga W.F. Hegla. Rzecz nie tylko w tym, że w swojej pracy badawczej wyszedł poza kanon odwiecznych zagadnień filozoficznych, że interesujące go problemy życia społecznego, relacji międzyludzkich analizował w szerokim kontekście powiązań historycznych, uwarunkowań ekonomicznych, zależności prawnych, wpływów politycznych, odniesień antropologiczno-kulturowych. To fakt, że myśl Marksa, czerpiąc inspirację z filozofii, korzystając z osiągnięć poznawczych licznych nauk szczegółowych, wykracza poza podziały dyscyplinarne. Lecz mówiąc o swoistości teorii Marksowskiej, o niejednoznaczności jej statusu, należy pamiętać przede wszystkim o tym, że pracy teoretycznej twórcy *Kapitału* przyświecała intencja praktyczna: jak Sokrates usiłował sprowadzać jednostki na drogę rozumu i cnoty, tak Marks, badając mechanizmy systemowe i prawidłowości życia zbiorowego, chciał przyczynić się do jego zmiany na lepsze. W wypadku Marksa teoretyczne zaangażowanie na rzecz praktyki społecznej koresponduje z przekonaniem o niesamoistności teorii wszelkiej, a zwłaszcza filozoficznej, o jej zakotwiczeniu w społecznym bycie. Dotychczasowa filozofia pełniła zdaniem Marksa podwójną rolę w życiu społecznym. Z jednej strony była depozytariuszką ideałów ludzkości; ale udzielając schronienia marzeniom i tęsknotom za lepszym, godnym człowieka życiem, legitymizowała – z drugiej strony – *status quo*, konserwowała defekty rzeczywistości. Marks widział potrzebę i możliwość zmiany tego stanu rzeczy. Głosił hasło urzeczywistnienia filozofii przez jej zniesienie¹, czyli – zrealizowania

¹ Por. K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, w: MED, t. I, Warszawa 1960, s. 464–465.

idei i położenia dzięki temu kresu ideologii (w specyficznym Marksowskim sensie tego terminu, tj. jako zobiektywizowanej mistyfikacji, substytutu, kompensacji i usprawiedliwienia).

Niedookreśloność statusu teorii klasyka marksizmu – bycie za i przeciw filozofii, wiara w naukę, czerpanie pełnymi garściami z jej dorobku, lecz przy zachowaniu krytycznego dystansu wobec pozytywizmu i scjentyzmu, nade wszystko zaś nacisk na praktykę, także polityczną, jako sferę nie tylko godną filozoficznego namysłu, ale i wyznaczającą jego *telos* – przysporzyło mu i wciąż przysparza krytyków, oponentów i zaciętych wrogów. Program samozniesienia filozofii nie może liczyć na poparcie prawdziwego filozofa, który – w myśl nauk Arystotelesa – traktuje filozofowanie jako cel sam w sobie, i to cel najwyższy. Milczenie podręczników do historii filozofii o Marksie lub tylko nikle wzmianki o nim są wymownym świadectwem tego, że filozofia Marksowska jest w krainie filozofii cudzoziemką. Dla uczonego-specjalisty teoria Marksa jest znów zanadto filozoficzna, za dużo w niej nieweryfikowalnej empirycznie spekulacji, by mógł on dojrzeć w nim bratnią duszę. Teoretyków w ogólności razi postulowany przez Marksa zwrot ku praktyce, a przecież z praktykami *sensu stricto* nie łączy Marksa żadne „powinowactwo z wyboru”. Mimo to zarzuca się Markswi inspirowanie dyktatorów, a teorię Marksowską obciąża się odpowiedzialnością za błędy i wypaczenia przywódców politycznych.

Można by powiedzieć, że *odium*, jakie spada na Marksa, nie jest niczym szczególnym, bo ściągali je na siebie zawsze i wszędzie myśliciele, którzy wyrzekali się filozofowania *sub specie aeternitatis*, gdyż stawiali na filozofię praktyczną. Wiadomo, jak skończył Sokrates; jego uczeń Platon to dyżurny przykład intelektualnego promotora totalitaryzmu; o tym, że wielbiciel Platona, Jan Jakub Rousseau, maczał palce w terrorze rewolucji francuskiej, napisano doprawdy niemało². Tym niemniej przypadek Marksa jest oczywiście szczególny, gdyż jego zwolenników i wyznawców znajdziemy wszędzie jak świat długi i szeroki. Tu ilość generuje zupełnie inną jakość, toteż i skala, i waga zarzutów i oskarżeń, jakim musi stawić czoła teoria Marksowska, a tym bardziej marksizm w ogólności, wydają się bezprecedensowe.

Nie brak rzecz jasna przykładów takiego odczytania Marksa, które oddaje sprawiedliwość jego zamysłom i dokonaniom. Warto, jak sądzę, odwołać się w tym kontekście do autorów, którzy nigdy nie byli marksistami ani nawet z marksizmem nie sympatyzowali. Karl Popper, zdeklarowany liberalista, upatruje w Marksie humanitarysty, rzecznika wolności³ i zwolennika indywidualizmu. Znamienne, że tropiąc w swym głośnym dziele pt. *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie* teoretycznych

² Nawet wielki Heinrich Heine dołącza do tego chóru: „Maksymilian Robespierre był tylko ręką Jean-Jacquesa Rousseau”. H. Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, Paris 1834; cyt. za: K. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. II, Warszawa 1993, s. 118.

³ *Marks kochał wolność*, w: K. Popper, *Spoleczeństwo otwarte...*, s. 111.

protektorów totalitaryzmu, Popper dowodzi bezzasadności zaliczania do ich grona fundatora marksizmu. „Niemożliwe jest utożsamienie rewolucji rosyjskiej z rewolucją społeczną przepowiadaną przez Marksa; nie ma między nimi żadnego podobieństwa”⁴. Należy podkreślić, że Popper ze zrozumieniem i uznaniem odnosi się do Marksowskiej krytyki skrajnie liberalistycznego podejścia do zagadnienia wolności, które wolność „formalizuje”, to znaczy sprowadza do praw i swobód obywatelskich. Autor *Nędzy historycyzmu* poczytuje za zasługę Marksa wykazanie i piętnowanie tego, że w kapitalizmie przewaga ekonomiczna przekłada się na władzę polityczną, toteż uwzględnienie materialnego – ekonomicznego – wymiaru wolności jest nieodzowne. Przypomina, że „Marks [...] atakował panegirystów liberalizmu za ich samozadowolenie, za to, że identyfikowali wolność z wolnością formalną, istniejącą w systemie, który właśnie wolność burzył. W ten sposób wyrażał *implicite* swoje umiłowanie wolności; pomimo swej filozoficznej skłonności do holizmu z pewnością nie był kolektywistą; sądził przecież, że państwo powinno obumrzeć... Myślę, że wiara Marksa była w najgłębszych swoich podstawach wiarą w społeczeństwo otwarte”⁵.

Podobnie Isaiah Berlin w swej wnikliwej i pełnej ciekawych spostrzeżeń monografii Marksa eksponuje ważną okoliczność, często pomijaną: w dotychczasowej historii Marksa interesowała co prawda głównie walka klas, nie znaczy to jednak, że pozostawał obojętny wobec ujarznienia człowieka; w powstaniu nowego systemu społecznego upatrywał „jedyną możliwość ocalenia jednostki, która nieskrępowana więzami społecznymi będzie harmonijnie współpracować z innymi”⁶.

Przełom w filozofii

Wymykający się schematyzacji status teorii Marksa narażał go na ataki zewsząd, ale przyniósł też niemały profit. Dobrowolna banicja z filozofii odsłoniła przed Marksem perspektywę poznawczą niedostępną z immanentnego punktu widzenia i z pewnością przyczyniła się do tego, że i w dziedzinie samej filozofii ten heglista studiujący także Ludwiga Feuerbacha i zafascynowany myślą oświeceniową dokonał przełomu, o którym stosunkowo niewiele się mówi i wie, ponieważ nazwisko współzałożyciela Pierwszej Międzynarodówki jest kojarzone przede wszystkim ze społecznym oddźwiękiem jego idei. Stanowisko filozoficzne Marksa określane mianem materializmu historycznego wyrosło z podwójnej konfrontacji: z tradycyjnym materializmem oraz tradycyjnym idealizmem. Jest próbą przewyciężenia mankamentów każdej z tych koncepcji za pomocą atutów drugiej i dzięki temu zarazem zniesienia ich odwiecznej, a niedającej się obronić opozycyjności.

⁴ *Ibidem*, s. 118.

⁵ *Ibidem*, s. 211.

⁶ I. Berlin, *Karol Marks, jego życie i środowisko*, Warszawa 1999, s. 22.

Głównym brakiem wszelkiego dotychczasowego materializmu – nie wyłączając feuerbachowskiego – jest to, że przedmiot, rzeczywistość, zmysłowość ujmował on jedynie w formie *obiekту czy też oglądu* [*Anschauung*], nie zaś jako *ludzką działalność zmysłową, praktykę, nie subiektywnie*. To sprawiło, że stronę *czynną*, w przeciwieństwie do materializmu rozwijał idealizm – jednak tylko w sposób abstrakcyjny, ponieważ idealizm, rzecz jasna, nie zna rzeczywistej, zmysłowej działalności jako takiej⁷.

Materializm historyczny nie jest teorią metafizyczną. Marks nie bierze udziału w jałowym sporze o pierwotność ducha lub materii. W odróżnieniu od klasyków materializmu od Demokryta po Holbacha i Feuerbacha nie upatruje w materii fundamentalnej formy bytu; poddaje materialistycznej wykładni historię ludzkiego społeczeństwa, co oznacza, że uznaje za jej siłę motoryczną rozszerzoną reprodukcję bytu społecznego. Wbrew dotychczasowemu materializmowi nie przeciwstawia przedmiotu jako niezmiennej, danej obiektywności, biernemu, receptywnemu podmiotowi – sferze subiektywności; zasypuje ontologiczną przepaść dzielącą w tradycji materialistycznej podmiot i przedmiot. Znosi opozycyjną, statyczną relację podmiot–przedmiot, odwołując się do pracy jako elementarnej formy praktyki społecznej. Można powiedzieć, że Marks dokonuje transpozycji Kantowskiego manewru o charakterze epistemologicznym na obszarze społecznej praktyki, co pociąga za sobą radykalne przewartościowanie tejże.

Praca dla Marksa to daleko więcej niż wytwarzanie środków zaspokojenia życiowych potrzeb, warunek przeżycia jednostki i gatunku. Nadając pracy szczególne znaczenie, Marks idzie drogą wytyczoną przez Johna Locke’a i klasyczną ekonomię polityczną, ale idzie znacznie dalej. Albowiem praca jest dla niego nie tylko źródłem wartości wymiennej jej produktów stających się towarami, czyli źródłem społecznej miary bogactwa; nie tylko uprawomocnia użytkowanie dóbr materialnych będących jej wytworami, legitymizuje własność i nobilituje pracownika; praca według Marksa tworzy człowieka i ludzki świat. Marks nazywa pracę gatunkową działalnością człowieka, mając na myśli to, że właśnie poprzez pracę, a nie samo abstrakcyjnie pojęte myślenie, człowiek zaznacza swą odrębność gatunkową w przyrodzie ożywionej i odciska piętno na przyrodzie nieożywionej.

W sposobie działalności życiowej zawiera się cały charakter danej *species*, jej charakter gatunkowy – a wolna, świadoma działalność stanowi charakter gatunkowy człowieka. Zwierzę jest bezpośrednio tożsame ze swą działalnością życiową. Nie odróżnia się od niej. Jest *nią*. Człowiek czyni samą swą działalność życiową przedmiotem własnej woli i świadomości. Jego działalność życiowa jest świadoma. Nie jest czymś, z czym człowiek bezpośrednio stapia się w jedno. Świadoma

⁷ K. Marks, *Tezy o Feuerbachu*, w: MED, t. III, Warszawa 1975, s. 5.

działalność życiowa odróżnia człowieka bezpośrednio od działalności życiowej zwierząt. Właśnie tylko dzięki temu jest on istotą gatunkową. Tylko dlatego jego działalność jest działalnością wolną [...] Praktyczne wytwarzanie *świata przedmiotowego, przetwarzanie* przyrody nieorganicznej jest przyświadczeniem człowieka jako świadomej istoty gatunkowej, tzn. istoty, która odnosi się do gatunku jako do swej własnej istoty, czyli do siebie jako do istoty gatunkowej [...]. Człowiek reprodukuje całą przyrodę; produkt zwierzęcia jest bezpośrednio związany z jego organizmem fizycznym, podczas gdy człowiek jest wolny w stosunku do swego produktu. Zwierzę formuje tylko na miarę i odpowiednio do potrzeb swojej *species*, podczas gdy człowiek potrafi produkować na miarę każdego gatunku i stosować do każdego przedmiotu właściwą miarę; dlatego też człowiek formuje również według praw piękna. Toteż właśnie przetwarzanie *świata przedmiotowego* stanowi dopiero rzeczywiste przyświadczenie człowieka jako *istoty gatunkowej*. Produkcja ta jest jego czynnym życiem gatunkowym. Dzięki niej przyroda staje się *jego* dziełem i *jego* rzeczywistością. Przedmiot pracy jest więc *uprzedmiotowieniem życia gatunkowego człowieka*; człowiek podwaja się nie tylko intelektualnie, jak w świadomości, lecz czynnie, rzeczywiście, i ogląda siebie w stworzonym przez siebie świecie⁸.

Żaden bodaj z teoretyków marksistowskich nie poświęcił tyle uwagi problematyce pracy w ujęciu Marksa i nie poddał jej tak gruntownej analizie, jak György Lukács. Postrzega on pracę jako prąjawnisko życia społecznego i pramodeł wszelkiej społecznej praktyki. Węgierski marksista interpretuje materializm historyczny Marksa jako teorię bytu społecznego, która pokazuje ontologiczną odrębność społeczeństwa względem przyrody ożywionej i nieożywionej. Praca w ramach tej wykładni jest zjawiskiem zapośredniczającym byt biologiczny z bytem społecznym, jest podstawową formą ludzkiej aktywności, dzięki której człowiek wymyka się zwierzchnictwu przyrody, a jej prawa wykorzystuje dla realizacji własnych celów, co umożliwia gatunkowi ludzkiemu wzniesienie się ponad szczebel życia organicznego – ukonstytuowanie jakościowo nowej formy bytu zależnej, rzecz jasna, od przyrody, lecz autonomicznej o tyle, że rządzącej się własnymi prawami. Praca wnosi do podporządkowanego zależnościom przyczynowym *świata przyrody* moment teleologiczny i czyni go realnym momentem materialnej rzeczywistości. A jeszcze ściślej rzecz ujmując: za pośrednictwem pracy zostaje zrealizowane w obrębie materialnej rzeczywistości założenie teleologiczne, co sprawia, że powstaje nowa forma rzeczywistości – urzeczywistnienie (celu pracującego), nowa przedmiotowość – uprzedmiotowienie pracy. Te podstawowe kategorie ontologii bytu społecznego obrazują jego specyfikę: nie wykluczanie się, lecz realne i konieczne współistnienie przyczynowości i teleologii – materializacja tego, co intelligibilne. W materializmie historycznym teleologia,

⁸ K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, w: MED, t. I, Warszawa 1960, s. 553–554.

w odróżnieniu od przyczynowości, jest kategorią założeniową (*eine gesetzte Kategorie*), to jest obejmującą cel, świadomość ustanawiającą cel oraz dobierającą środki jego realizacji. Marks wykazał, że teleologia może stać się rzeczywistością (ściślej: urzeczywistnieniem) tylko jako założenie; gdy traktowana jest jako obiektywna czy zgoła absolutna rzeczywistość – jak w ontologii idealistycznej od Arystotelesa po Hegla, gdzie występuje w charakterze kategorii kosmologicznej – mamy do czynienia z mistyfikacją, zamianą rzeczywistości w mit. Twórca materializmu historycznego nie zna Absolutu, nadludzkiej świadomości tudzież powszechnodziejowej podmiotowości, stąd jego krytycyzm wobec idealizmu, który obstając przy tego typu istnościach, grzęźnie w nieprzewidywalnym dualizmie materii i świadomości.

Nie mniej krytycznie odnosi się Marks do materializmu mechanistycznego jako redukcjonizmu upraszczającego rzeczywistość: mechanicyści od Demokryta po Juliana Offraya de La Mettriego i Paula d’Holbacha, odmawiając świadomości samoistności, sprowadzając ją do epifenomenu materii, opowiadają się za monizmem, który zadaje rzeczywistości kłam, bo zamyka oczy na jej złożoność. Co jeszcze ważniejsze: oba stanowiska – tak idealistyczny dualizm, jak i materialistyczny monizm na równi niwelują swoistość bytu społecznego, ponieważ wpisują życie społeczne człowieka w struktury bytowe już to Ducha, już to materii. W swym odczytaniu Marksa Lukàcs tę okoliczność akcentuje:

Marks [...] odrzucał abstrakcyjną i fałszywą alternatywę mechanistycznego materializmu (rzeczywistość idzie swoją drogą wyznaczoną przez prawa, zupełnie niezależnie od tego, co się rozgrywa w świadomości ludzi) i filozoficznego idealizmu (myśl ludzka jest tym, co określa, zmienia itp. byt) jako – w odniesieniu do bytu społecznego – obustronnie fałszywe, i zawsze konkretnie badał ontologiczne usytuowanie myśli w bytowych współzależnościach, stosunkach, przemianach, itp. bytu społecznego⁹.

Zagadnienie ontologii bytu społecznego odsyła do innego zagadnienia nader ważnego z punktu widzenia materializmu historycznego, a mianowicie, historycznego wymiaru istnienia społeczeństwa. Zdaniem Marksa tradycyjne stanowiska ontologiczne – metafizyczny materializm i idealizm – niewiele mają w tej kwestii do powiedzenia. Z perspektywy materializmu mechanistycznego historyczność bytu ludzkiego nie jest istotna, skoro w odwiecznym porządku przyrody nie robi najmniejszej różnicy; nie jest problemem dającym się w ogóle wyartykułować: „O ile Feuerbach jest materialistą, nie ma u niego historii; a o ile bierze pod uwagę historię – nie jest materialistą. Materializm i historia są u niego najzupełniej oderwane”¹⁰. Idealizm

⁹ G. Lukàcs, *Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego*, II/1, Warszawa 1984, s. 221–222.

¹⁰ K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, w: MED, t. III, Warszawa 1975, s. 49.

z kolei, nawet jeśli – tak jak Hegłowski – znajduje zrozumienie dla zagadnienia historyczności, nieuchronnie je mitologizuje, albowiem odmawia ludzkiej historii autonomii i własnego sensu, włącza ją w ramy rozwoju duchowości nadludzkiej. Tymczasem materializm historyczny wywodzi historyczność bytu społecznego z czysto ludzkiego, w pełni ziemskiego i empirycznie uchwytne go zjawiska pracy; za miarę historycznego rozwoju uznaje postępujące „odsuvanie bariery przyrodniczej” w bycie społecznym, wskutek czego nieusuwalna zależność gatunku ludzkiego od przyrody staje się coraz słabszą determinantą w naszym życiu, za to rośnie znaczenie autokreacji, czyli wpływ mechanizmów swoiście społecznych.

Jeśli więc chcemy w sposób ontologicznie prawidłowy ująć reprodukcję bytu społecznego, musimy wyjść z jednej strony od tego, iż jej nieusuwalną podstawę tworzy człowiek w swej biologicznej swoistości i biologicznej reprodukcji, z drugiej zaś strony nie wolno nam zapominać, że reprodukcja przebiega w środowisku, którego podstawę stanowi wprawdzie przyroda, ale przyroda we wzrastającej mierze modyfikowana przez pracę, przez ludzką działalność, tak iż społeczeństwo, w którym realnie odbywa się proces reprodukcji człowieka, w coraz mniejszym stopniu zastaje warunki swej reprodukcji w przyrodzie «gotowe», a tworzy je za pośrednictwem społecznej praktyki samych ludzi. Przejawia się w tym tylekroć już przez nas wskazywany i pod różnym kątem rozpatrywany proces odsuvania bariery przyrodniczej¹¹.

Tak więc historia ludzka dla Marksa to proces „uczłowieczania się człowieka”, głównie za sprawą pracy. Praca kształtuje bowiem nie tylko przedmiot; by osiągnąć zamierzony cel, podmiot pracujący musi się dostosować do wymogów rzeczowych; kształtowanie przedmiotu pracy oddziałuje więc zwrotnie na kształtowanie pracującego podmiotu. Zmieniając naturę przedmiotu, człowiek przeobraża swą własną naturę, w której – dzięki temu procesowi – to, co pierwotne, bezpośrednie, instynktowne – biologiczne, ustępuje stopniowo coraz bardziej miejsca temu, co przetworzone, intencjonalnie wytworzone, świadome, zapośredniczone – społeczne.

Trzeba powiedzieć o pracy, że jest ona czynnikiem samotworzenia się człowieka jako człowieka. Jako istota biologiczna, człowiek jest wytworem rozwoju przyrodniczego. Wraz z samorealizacją (*Selbstverwirklichung*), która naturalnie i w nim samym oznaczać może [tylko] odsuvanie bariery przyrodniczej, a nigdy jej zniknięcie czy pełne przezwyciężenie, wkracza on w nowy, ugruntowany w samym sobie byt (*selbstbegründetes Sein*): w byt społeczny¹².

¹¹ G. Lukàcs, *Wprowadzenie do ontologii...*, s. 200.

¹² *Ibidem*, s. 66.

Wątek natury ludzkiej rozwija i zgłębia Étienne Balibar przekonany o przełomowej roli Marksa w dziejach filozofii. Stawia i błyskotliwie uzasadnia tezę o nowatorskim podejściu Marksa do tradycyjnych zagadnień filozoficznych i ich spektakularnej rewizji¹³. Francuski marksista mówi o krytycyzmie Marksa wobec całej filozoficznej tradycji, o rewolucjonizującym wpływie, jaki na nią wywarł, i o przygotowaniu przez niego gruntu dla współczesnego dyskursu filozoficznego.

Rekonstruując stanowisko Marksa wobec problemu istoty człowieka, Balibar zwraca uwagę na to, że Marks odnosi się krytycznie do wszelkich abstrakcyjnych, definicyjnie zamkniętych, statycznych koncepcji, zarówno idealistyczno-spirytualistycznych, jak i materialistyczno-sensualistycznych, które poszukują istoty człowieczeństwa w izolowanej jednostce bądź w cechach biologicznych gatunku ludzkiego. Takie koncepcje zdaniem Marksa chybiamy celu, gdyż zamykają oczy akurat właśnie na to, co w ludzkim współżyciu istotne, to jest na różnorodne, wzajemne, dynamiczne relacje, w jakie ludzie wchodzić świadomie i nieświadomie, obcując ze sobą; na stosunki, jakie ustanawiają między sobą intencjonalnie i bezwiednie, gdy pracują i dzielą wytwory pracy, gdy reprodukują swoje jednostkowe istnienie i byt zbiorowości, gdy się komunikują, kochają, sprzymierzają ze sobą i walczą, gdy sprawują władzę i jej podlegają, popadają w konflikty i je rozwiązują. Ani nominalizm, który traktuje człowieka jak monadę, ani organicystyczny realizm, który widzi w człowieku integralny człon niepodzielnej jedności, nie są w stanie uchwycić tego, co z punktu widzenia istoty społecznych interakcji jest kluczowo ważne. To, że Marks zdecydowanie zrywa z esencjalizmem klasycznej myśli antropologicznej, że patrzy na jednostkę przez pryzmat „całokształtu stosunków społecznych”¹⁴, w jakie jest ona uwikłana, skłania Balibara do uznania go za prekursora nowoczesnej myśli społecznej, której paradygmatem jest ujmowanie ludzkości jako rzeczywistości ponad i pozajednostkowej. Marks w tym kontekście jawi się jako fundator ontologii relacji rozwijanej przez luminarzy filozofii XX wieku od Alexandre’a Kojève’a po Jacquesa-Marie-Emile Lacana; ontologii transindywidualnej, która pyta nie o jednostkę czy jednostki, lecz o to, co się wydarza pomiędzy jednostkami, o różnoimienne, wielorakie interakcje społeczne.

Innym odnotowanym przez Balibara aspektem rewolucji, jaką w filozofii wzniesił Marks, jest zakwestionowanie utrwalonego od czasów Arystotelesa dogmatu o rozdziale i niezależności takich form aktywności ludzkiej, jak teoria, praktyka i wytwarzanie (*theoria, praxis, poiesis*). Arystoteles i wszyscy myśliciele wstępujący w jego ślady wynoszą teorię – w znaczeniu czystego poznania, kontemplacji – ponad prakty-

¹³ É. Balibar, *Filozofia Marksa*, tłum. A. Staroń, A. Ostolski, Z.M. Kowalewski, Warszawa 2007.

¹⁴ W szóstej Tezie o Feuerbachu, na kanwie której snuje Balibar swe rozważania, czytamy: „istota człowieka to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnej jednostce. Jest ona w swojej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych”, w: MED, t. III, Warszawa 1975, s. 7.

kę i wytwarzanie z racji jej autoteliczności jako domenę wolności. Służebność praktyki i wytwarzania – zgodnie z tą koncepcją – wyraża się w tym, że ani praktyka, ani wytwarzanie nie są celami samymi w sobie, zaspokajają zewnętrzną wobec nich potrzebę: praktyka służy kształtowaniu doskonałości człowieka, zaś wytwarzanie jest podporządkowane użyteczności wytwarzanej rzeczy. Marks nie tylko zaoponował wobec samej tej hierarchii¹⁵, ale też wykazał istnienie powiązań i wzajemnej zależności między tymi na pozór różnymi porządkami.

Twórca materializmu historycznego przyjmuje założenie, że poznanie nie jest funkcją świadomości – czy to empirycznej, czy transcendentalnej – lecz człowieka jako istoty z krwi i kości, żyjącej w konkretnym miejscu i czasie, w ramach określonych stosunków z innymi ludźmi. Dlatego też teorii – jako wytworu ludzkiego poznania – nie sytuuje na antypodach życia, przeciwnie, ujawnia jej związki z innymi przejawami praktyki życiowej jednostkowej i zbiorowej. Wzorem Hegla zamyka teorię w horyzoncie czasowym – historycznym („filozofia to epoka ujęta w myślach”) i znaczy piętnem stosunków społecznych. Szczególną wagę nadaje relacjom panowania i podległości – sprawowania władzy i podlegania jej – które łączą się z podziałem społeczeństwa na klasy. Klasa w teorii Marksa jest kategorią o charakterze głównie ekonomicznym, to znaczy wskazuje on materialny wyznacznik przynależności klasowej w postaci własności bądź braku własności środków produkcji, jednak zauważa oddziaływanie podziału klasowego na świadomość zarówno członków klas rządzących, jak i podporządkowanych. Klasy panujące nie tylko ustanawiają i narzucają warunki gry w sferze ekonomii, ale i sprawują „rząd dusz”.

¹⁵ Fakt ten nie uchodzi uwagi Hannah Arendt, która chyba jednak nie doszacowuje rewolucyjnej roli Marksa w filozofii, twierdzi bowiem, że jest on kontynuatorem zapoczątkowanej przez Platona i Arystotelesa tradycji myśli politycznej Zachodu, tyle że poddaje tę tradycję reinterpretacji: przez odwrócenie hierarchii wartości waloryzuje praktykę. Marks „zrywa z wszelkimi tradycyjnymi ocenami w obrębie filozofii politycznej, wedle których myślenie jest czymś wyższym od działania, a polityka istnieje wyłącznie po to, by umożliwiać i ochraniać *bios theoretikos*, czyli kontemplacyjne życie filozofów, względnie kontemplowanie Boga przez wyrzekających się świata chrześcijan” (H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, Warszawa 2007, s. 107). Najwyraźniej Arendt uważa, że cała poprawka, jaką wnosi Marks do tradycji myśli politycznej, polega na przyznaniu primatu praktyce politycznej w kontrze do pogardy filozofów antycznych wobec polityki jako – wedle słów Platona – „rzeczy niepięknej, ale koniecznej”. Jej zdaniem zawdzięczamy Marksowi świadomość, że „działanie (*praxis*) – wbrew temu, co głosiła cała wcześniejsza tradycja – wcale nie jest odległym przeciwieństwem myśli, lecz jej prawdziwym i rzeczywistym nośnikiem, a polityka dotąd uważana za coś nieskończenie poniżej godności filozofii jest jedyną formą ludzkiej aktywności, która ma naturę filozoficzną” (*ibidem*, s. 123). Tymczasem można sądzić, że Marksowi zależało nie tylko i nie w pierwszym rzędzie na dowartościowaniu praktyki i wytwarzania kosztem teorii; że przede wszystkim zanegował on zasadność rozgraniczania, separowania od siebie poszczególnych sfer ludzkiego życia i działalności, traktowania ich jako odrębnych, zamkniętych domen.

Myśli klasy panującej są w każdej epoce myślami panującymi, tzn., że ta klasa, która jest w społeczeństwie panującą siłą *materialną*, stanowi zarazem jego panującą siłą *duchową*... Myśli panujące są niczym innym, jak tylko idealnym wyrazem panujących stosunków materialnych; są wyrazem tych właśnie stosunków, które czynią jedną klasę klasą panującą, a więc są to myśli jej panowania. Jednostki składające się na klasę panującą posiadają obok innych rzeczy także i świadomość, a więc myślą; jeśli przeto panują jako klasa i określają daną epokę dziejową w całym jej zakresie, to rozumie się samo przez się, że czynią to we wszelkich możliwych dziedzinach, a więc, między innymi, panują też jako myślący, jako wytwórcy myśli; regulują produkcję i dystrybucję myśli swojego czasu; że przeto ich myśli są panującymi myślami ich epoki¹⁶.

Powyższy fragment dowodzi nie tylko istnienia powiązań między teorią i praktyką według Marksa; pokazuje również wyraźnie zależność między praktyką i wytwarzaniem oraz między wytwarzaniem i teorią. Znamiennym symptomem tej ostatniej zależności są w przytoczonej wypowiedzi takie sformułowania, jak: „wytwórcy myśli” czy „produkcja i dystrybucja myśli”. Ponieważ realne panowanie w życiu społecznym znajduje idealny wyraz w sferze świadomości, teoria nie jest dla Marksa wyłącznie dziedziną poznania, w emfatycznym ujęciu – samej prawdy, ale i dziedziną zapoznania, świadomości złudnej, zafałszowanej (przeważnie zresztą nie intencjonalnie, lecz bezwiednie ulegającej imperatywom praktyki), którą Marks nazwał ideologią. Koncepcja ideologii w tym właśnie specyficznym Marksowskim sensie, jako świadomości uwarunkowanej położeniem jej nosiciela w strukturach klasowych społeczeństwa, stała się ważnym impulsem rozwoju epistemologii XX-wiecznej, przede wszystkim socjologii wiedzy. Wiąż między praktyką a wytwarzaniem, tak jak ją widzi Marks, najpełniej ujawnia się w pojęciu praktyki produkcyjnej. To pojęcie – z perspektywy filozofii przedmarksowskiej *contradictio in adiecto* – należy do fundamentalnych kategorii teorii społecznej Marksa, który zawetował wąski użytek, jaki z terminu praktyki robiła tradycja, i zawarł w jego ramach prócz polityki i etyki również produkcję i pracę. Marks operuje takim szerokim pojęciem praktyki w przeświadczeniu o bezzasadności rozpatrywania procesu kształtowania człowieka – podmiotu (polityka, etyka) w oderwaniu od procesu wytwarzania rzeczy – przedmiotu (praca). Jak była już o tym mowa wyżej, właśnie z analizy natury pracy Marks wyprowadził wniosek o współzależności tych dwóch aspektów jednego w istocie procesu: rozwijania dyspozycji podmiotowych pod wpływem konieczności sprostania wymogom przedmiotowym i formowania przedmiotu przez uprzedmiotowienie, czyli nadanie przedmiotowej postaci podmiotowym dyspozycjom do pracy.

¹⁶ K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, s. 50–51.

Stwierdzenie przenikania się porządków teorii, praktyki i wytwarzania (pracy) stało się dla Marksa nader efektywnym narzędziem analitycznym, którego zastosowanie do badania społeczeństwa, zwłaszcza w jego nowoczesnej formie, to jest uwarowania wszelkich przejawów życia społecznego, przyniosło znaczące rezultaty. Do najważniejszych należy teoria fetyszyzmu towarowego tłumacząca nieprzejrzyistość relacji międzyludzkich, w tym także stosunków władzy, w systemie społecznym opartym na gospodarce towarowo-pieniężnej, w szczególności kapitalistycznym. Na przekór temu, co w późniejszym czasie Max Weber powie o „odczarowaniu” nowoczesnego świata, koncepcja fetyszyzmu towarowego ujawnia mistyfikację stosunków międzyludzkich zapośredniczonych przez rzeczy – produkty pracy jako towary, której źródłem jest to, że relacje osobowe zostają przesłonięte maskami rzeczy, rzeczy zaś stają się nośnikami społecznych sensów, które – skutkiem tego – nie są widoczne jako historyczny wytwór ludzki, lecz uchodzą za naturalne, odwieczne atrybuty rzeczowe.

Marksowska teoria fetyszyzmu towarowego zainicjowała krytykę urzeczowienia – „traktowania faktów społecznych tak jak rzeczy” – jaką kilkadziesiąt lat później podjęli XX-wieczni teoretycy społeczeństwa z Émilem Durkheimem i Lukàcsem na czele. Zdemaskowanie zasłony pieniądza wskazało drogę poszukiwaniom innych blokad epistemologicznych w późnym kapitalizmie; można przypuszczać, że dopomogło Herbertowi Marcusemu i innym filozofom frankfurckim w tropieniu „zasłony technologicznej”.

Zasygnalizowane tu wątki są zaledwie wybiórczymi przyczynkami do zagadnienia przełomu, jakiego dokonał w filozofii Marks.

Marks z perspektywy naszej współczesności

Głównym przedmiotem teoretycznych zainteresowań i pracy badawczej Marksa było funkcjonowanie społeczeństwa kapitalistycznego. W polemice z apologetami kapitalizmu, którzy zabiegali o „uwiecznienie” tego systemu jakoby zgodnego z prawem naturalnym, porządkiem przyrody czy istotą natury ludzkiej, Marks kładł nacisk na jego historyczny charakter, to znaczy starał się wykazać, że tak samo jak inne formacje społeczno-ekonomiczne system kapitalistyczny nie jest odwieczny, powstał w określonym czasie i nieuchronnie przeminie. Ze szczególną uwagą analizował wydolność tego systemu, usiłował ustalić granice jego zdolności reprodukcyjnych. Dzięki rozpoznaniu dynamicznej, ekspansywnej natury kapitału przewidywał, że zanim formacja kapitalistyczna przeminie, rozprzestrzeni się na cały świat oraz stworzy przesłanki nowej, doskonalszej formy społeczeństwa. Ta prognoza pozwala widzieć w Marksie jednego z najważniejszych – obok Kanta – filozoficznych pionierów teorii globalizacji. Jednak patrząc z obecnej perspektywy, z punktu widzenia globalizującego się na naszych oczach systemu kapitalistycznego, trudno nie dojść do wniosku, że mamy do czynienia z karykaturą wczesnonowoczesnych projektów; wygląda na to,

że teoretyczne antycypacje światowego ładu przeglądają się w krzywym zwierciadle rzeczywistego „światowego nieporządku”¹⁷.

Kantowi wydawało się, że ludzkość w swym dziejowym pochodzie zmierza sukcesywnie do egzystencji światowej – do republiki kosmopolitycznej, w której regulatorem stosunków społecznych będzie powszechnie obowiązujące rozumne prawo, a nie siła, dzięki czemu ustaną wojny i zapanuje wieczny pokój. Marks kreśli swój projekt emancypacji ludzkości śmieiej niż Kant; praworzędność i wolność jednostek i ludów uznaje za ważny etap dziejowej drogi wolności, ale nie kres; emancypację polityczną, która wyzwala człowieka jako obywatela i zrównuje go z innymi obywatelami, ocenia jako połowiczną, ponieważ wolność polityczna, swobody obywatelskie i równość wobec prawa, a więc równość tylko formalna, nie niwelują nierówności faktycznych, materialnych i nie naruszają zniewolenia ekonomicznego. Uważa, że dopiero przewyciężenie przymusu ekonomicznego degradującego człowieka jako producenta i rozszerzenie równości poza sferę polityczną na całość kształt stosunków życiowych, umożliwi emancypację pełną – społeczną. Marks i spodziewał się ogólnoludzkiej emancypacji społecznej, i ją postulował. Wolność do wszechstronnego rozwoju gwarantowana przez równość statusu ekonomicznego to sedno Marksowskiej koncepcji emancypacji społecznej. Jej orędownik był zdania, że walka klas jest korzeniem, z którego wyrastają wszelkie konflikty społeczne, że ujarznienie producenta skutkujące alienacją pracy jest źródłem i prototypem wszelkich odmian społecznej niewoli¹⁸. Dziś widzimy, że nie przywiązywał należytej wagi do nacjonalizmu, rasizmu, seksizmu czy ksenofobii. W jego hasła dezalienacji pracy kryła się obietnica nie tylko zniesienia klas, ale i zażegnania wszelkiego rodzaju antagonizmów społecznych i urzeczywistnienia wolności już niczym nielimitowanej w skali całego gatunku ludzkiego. Powstanie społeczności w pełni zintegrowanej, obejmującej całą ludzkość – ogólnoludzkiej wspólnoty, tak jak narodziny człowieka realnie, nie tylko formalnie uspołecznionego, i początek prawdziwie ludzkiej historii, wydawało mu się łatwiejsze, niż się nam dzisiaj zdaje.

Bieg zdarzeń, których jesteśmy świadkami, nie zapowiada na razie spełnienia tych optymistycznych oczekiwań; nawet nie dodaje wiarygodności znacznie skromniejszej prognozie Kanta. Owszem, kapitalizm stał się systemem światowym zgodnie z przewidywaniami autora *Kapitału*, ale integracja ludzkości jest widoczna tylko na płaszczyźnie ekonomii: żywioł rynku zmiata z powierzchni ziemi ekonomiczny partykularyzm, wciąga w wir uniwersalizacji gospodarki lokalne, a za sprawą nowych mediów komunikacyjnych powstają ogólnoswiatowe kanały łączności, lecz ta

¹⁷ Por. Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa 2000.

¹⁸ „Cała niewola społeczeństwa zawarta jest w stosunku robotnika do produkcji a wszelkie stosunki niewolące człowieka są jedynie odmianami i następstwami tego stosunku”. K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne...*, s. 558–559.

gęstniejąca sieć powiązań handlowo-technologicznych tworzy zrost powierzchniowy i rachityczny, bo pozbawiony oparcia w globalnym społeczeństwie. Globalizacja pod znakiem neoliberalizmu, która spolaryzowała narody i pogłębiła nierówność międzynarodową, nie tylko nie sprzyja postępom emancypacji społecznej, ale i – wobec braku ponadnarodowych regulacji prawnych – zagraża wolności formalnej. Wraz z globalnym kapitalizmem pojawiła się ponadto wyraźna tendencja kontrwspółnotowa, odśrodkowa, dezintegrująca ludzkość, gdyż polaryzacja społeczna wywołuje nowe podziały i wykluczenia, podsycy szowinizm, ksenofobię i separatyzm.

Marks a Horkheimer

Filozofem, który wysoko cenił Marksa, ale wszczął polemikę z jego przepowiedniami społecznymi, zanim globalizacja, jaką znamy, dostarczyła argumentów empirycznych, był Horkheimer. Frankfurcki myśliciel przypomina, że Marks koncentrował uwagę na problemie transformacji społecznej; przekonany o malejącym znaczeniu polityki w świecie współczesnym, badał społeczne – to znaczy w jego ujęciu przede wszystkim ekonomiczne – zależności i mechanizmy, które zdawały się zwiastować przemianę klasowego społeczeństwa kapitalistycznego w bezklasową wspólnotę ogólnoludzką. Tymczasem historia przesłoniła wizję sprawiedliwego i wolnego społeczeństwa mobilizacją narodów oraz kolejnym wydaniem wędrowki ludów. Horkheimer wyraża pogląd, że w drugiej połowie XIX wieku zaczyna się w historii europejskiej nowa faza, której wyróżnikiem jest rosnąca rola państwa – to jest zarówno poszczególnych państw, jak i – zwłaszcza – ich bloków; element indywidualistyczny jest ustawicznie tłumiony, w stosunkach wewnętrznych niejednego kraju europejskiego coraz wyraźniej zaznacza się tendencja totalitarna, a w relacjach międzynarodowych coraz większą rolę zaczyna odgrywać nacjonalizm. Pojęcie narodu staje się bożyszczem, nacjonalizm zaś – uniwersalnym substytutem religii¹⁹.

Zaostrzenie rywalizacji między narodami przyczyniło się do tego, że konkurencja oraz walki wewnętrzne między jednostkami i grupami zostały dopełnione, a przy tym niejako zagłuszone konkurencją i koncentracją władzy na arenie międzynarodowej. Inną konsekwencją tego zjawiska było przyspieszenie rozwoju techniki i wyścig zbrojeń, czego następstwem z kolei stała się era wojen światowych, która wyzwoliła pęd różnych ludów całego świata do potęgi.

Według oceny Horkheimera wraz z początkiem I wojny światowej historyczna szansa ukonstytuowania społeczeństwa autentycznie wspólnotowego, racjonalnie zorganizowanego – traktowana przez niektórych myślicieli, w tym także Marksa, jako swego rodzaju misja narodów europejskich, w szczególności narodu niemieckiego – została bezpowrotnie zaprzepaszczone. „Zamiast oczekiwanego przez Mark-

¹⁹ M. Horkheimer, *Die Aktualität Schopenhauers*, w: *idem, Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Frankfurt am Main 1985, s. 138.

sa należycie zorganizowanego społeczeństwa pojawia się wspólnota narodowa. Właśnie ponieważ istnieją państwa, nie hasło: «proletariusze wszystkich krajów łączcie się», lecz fanfary naszego Wilhelma: «nie znam już żadnych partii, znam już tylko Niemców», budzą entuzjazm»²⁰.

Horkheimer zgadza się z Marksem, jeśli idzie o interpretację przeszłości, odrzuca jednak jego wizję przyszłości. Akceptuje przeświadczenie twórcy materializmu historycznego, że poziom rozwoju sił wytwórczych i stosunków produkcji warunkuje formę stosunków klasowych w społeczeństwie, że postępujące opanowywanie przez ludzkość przyrody jest źródłem społecznego postępu, albowiem wzrost sił produkcyjnych prowadzi do rozwoju człowieka, łagodzenia obyczajów, wypierania przemocy ze stosunków indywidualnych, klas i narodów, uwalnia współzycie ludzi od konieczności rozkazywania i posłuszeństwa i w ten sposób umożliwia urzeczywistnienie sprawiedliwości. Lecz Marks mówił o sprawiedliwości i o wolności jednym tchem, gdyż przypuszczał, że społeczeństwo wolne od podziału klasowego zagwarantuje wolność każdej jednostce, w tym przede wszystkim wolność do rozwoju jej przyrodzonych dyspozycji; przekonanie, że wszyscy ludzie powinni mieć swobodę rozwoju, stanowiło jeden z najważniejszych motywów teorii Marksa, który spodziewał się, że postulat ten w przyszłości stanie się realnością – jak wiadomo, określał społeczeństwo przyszłości mianem „królestwa wolności”. Według Horkheimera prognoza ta jest znamieniem nieprzezwyciężonego dziedzictwa idealizmu w teorii autora *Kapitału* i pozostaje w sprzeczności z jego wykładnią dziejów minionych; Marks oczekiwał bowiem, że stosunki między ludźmi, które w przeszłości były zdeterminowane przez zmagania z przyrodą, w przyszłości będą kształtowane swobodnie, że świadomość społeczna, dotychczas uwarunkowana przez zależności materialne, stanie się całkiem wolna, dzięki czemu dopiero wtedy ludzie będą mogli rozwijać się naprawdę.

Natomiast stanowisko konsekwentnie materialistyczne, za jakim opowiada się sam Horkheimer, wymaga jego zdaniem uwzględnienia tego, że rozwój człowieka jest nierozzerwalnie związany z okolicznościami zewnętrznymi także w tym sensie, że potrzebuje bodźca, gdyż polega w gruncie rzeczy na pokonywaniu przeszkód; gdy ich zabraknie, człowiek najpewniej przestanie się rozwijać, jego myśl zapadnie w letarg. Horkheimer przypuszcza, że zniknięcie oporu, który jest impulsem wolności, okaże się zabójcze dla niej samej, toteż odnosi się sceptycznie do przewidywanego przez Marksa wszechstronnego rozwoju człowieka w przyszłości; uważa, że Marksowska przepowiednia opiera się na nieuprawnionej ekstrapolacji zjawiska o charakterze na wskroś historycznym, to jest przemijającego wraz z określoną epoką, która je zrodziła. Prognozując wolność do rozwoju każdego człowieka, twórca koncepcji królestwa wolności miał przed oczyma i traktował jako wzorzec wolność

²⁰ M. Horkheimer, *Marx und Liberalismus*, w: *idem, Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt am Main 1991, s. 367–368.

burżua, który istotnie mógł rozwijać swe zdolności; nie wziął jednak pod uwagę tego, że owe zdolności stanowiły element burżuazyjnego systemu produkcji, były wytworem liberalizmu, który ewidentnie wraz z nim odchodzi w przeszłość. Pojęcie rozwoju osobowości, zawierające w sobie takie przymioty człowieka, jak autonomia w myśleniu i działaniu, moralna wrażliwość i pietyzm dla spraw ducha, ukształtowało się w historycznej korelacji z ekonomiczną samodzielnością nowożytnego przedsiębiorcy, który nie jest już reprezentatywny dla stosunków społecznych we współczesności. Gdy impuls praktycznego interesu przestaje działać na rzecz zachowania wczesnomieszczańskiej formy kultury, to w rezultacie tracą grunt odpowiadające jej cechy ludzkiego charakteru, a pojawia się przeciwstawna im konstrukcja mentalna i emocjonalna zharmonizowana ze światem totalnej regulacji. „Przemijające ludzkie właściwości, owa szczególna samowiedza w handlu i w polityce nie dają się oddzielić od gospodarczego niedostatku, od nędzy i bezprawia okresu, do którego należały [...]. Im bardziej planowo rozwija się społeczeństwo, czy to w formach późnodemokratycznych, czy to już totalitarnych, tym bardziej burżuazyjna kultura i wrażliwość zawieszono są w próżni”²¹.

Słonność do absolutyzowania pewnej zdobyczy procesu dziejowego, nadzieję na możliwość zachowania jej w niezmienionej postaci i przeniesienia na grunt radykalnie zmienionych warunków społecznych ocenia Horkheimer jako pozostałość idealistycznej wiary w samorealizację absolutnego podmiotu. Kto tę wiarę porzuci, pojmie, że wolność to nie punkt kulminacyjny ani koniec historii, lecz przemijający środek adaptacji gatunku zwierzęcego zwanego człowiekiem do warunków jego bytowania.

Wobec powyższego trudno się dziwić, że przepowiednię przyszłości uznaje Horkheimer za ten wątek teorii Marksa, który najdobitniej świadczy o jej historycznym charakterze; całość filozofii Marksowskiej określa jako stadium rozwoju myśli filozoficznej, dodając, że hipostazowana, ujmowana jako drogowskaz, przekształca się w ideologię²².

Dlatego też w okresie powojennym Horkheimer staje się zdecydowanym oponentem mocno zakotwiczonego w teorii Marksa przeciwstawiania prehistorii historii właściwej, to znaczy prawdziwie ludzkiej, albowiem nie tylko ma świadomość nielinearności postępu, lecz ponadto zauważa, że różne jego wyznaczniki nie chodzą ze sobą w parze, w szczególności materialne i duchowe przesłanki systemu społecznego, który – pod wpływem wielkich idei oświecenia – jesteśmy skłonni uznać za historię właściwą, nie dojrzewają równomiernie; upowszechnienie materialnego

²¹ M. Horkheimer, *Feudalherri, Kunde, Fachmann*, w: *idem, Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Frankfurt am Main 1985, s. 253.

²² M. Horkheimer, *Ideologien nach Marx*, w: *idem, Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt am Main 1991, s. 398.

bogactwa i wszechstronny rozwój osobowości – strukturalne założenia projektu królestwa wolności – zdają się wzajemnie wykluczać, toteż nie jest bezzasadny sceptycyzm badacza historii co do ostatecznego rezultatu przemian dziejowych²³.

Zdaniem Horkheimera jesteśmy w drodze do świata administrowanego, to jest za Adornem – do rzeczywistości „totalnie technicyzowanej”, „racjonalnie zarządzanej” oraz „perfekcyjnie uspołecznionej”. Ów świat to model społeczeństwa, które dzięki zaawansowanej technice zdoła przezwyciężyć biedę i zapewni wszystkim swym członkom względny dostatek, lecz zarazem zniweluje ich osobniczą specyfikę, pochłonie jednostkę oraz położy kres życiu duchowemu. Racjonalne całościowe zarządzanie – zgodnie z przewidywaniami Horkheimera – zautomatyzuje człowieka, ponieważ jego idea opiera się na pojęciu racjonalności pragmatycznej, urzeczowionej, zinstrumentalizowanej, wolnej od emocji, moralności, obojętnej wobec celów, nastawionej na techniczne zastosowanie, a wrogiej wobec spekulacji, którą wedle jej miary jest wszystko, czego nie można dowieść przez odwołanie się do faktów. Tak zaprogramowana *ratio* – która tkwi u podstaw nowożytnej nauki, a w przyszłości będzie jedynym kryterium tego, co rozumne – stanowi negatyw tradycyjnie pojmowanego ludzkiego ducha utożsamianego z istotą człowieczeństwa²⁴.

W automatyzacji produkcji Marks nie widział żadnego zagrożenia dla ludzkiej podmiotowości, przeciwnie – uznawał ją nawet za etap przeobrażeń w pożądanym kierunku; sądził, że koncentracja i centralizacja kapitału dają początek socjalizmowi. Horkheimer odnosi się do tego poglądu krytycznie, zauważa bowiem, że w im większym stopniu społeczeństwo jest zautomatyzowane i centralnie zarządzane, tym mniej jest w nim miejsca dla wolności, autonomii i rozwoju jednostki. Twórca teorii krytycznej stawia tezę, że ujawnia się oto historyczny charakter wolności, która odegrała w historii rolę środka technicyzacji, czyli rozszerzenia autonomii ludzkości w przyrodzie, przemija²⁵.

To samo, co o wolności jednostki – że jako tylko środek i etap rozwoju wolności ludzkości musi odejść w przeszłość – mówi Horkheimer o indywidualizmie: im bardziej radykalnie społeczeństwo ludzkie opanowuje przyrodę, tym mniej użyteczne, produktywne i racjonalne stają się społeczne różnice, i to nie tylko między klasami, lecz i poszczególnymi jednostkami. Przewiduje, że w społeczeństwie całościowo zarządzanym ludzie – pozbawieni indywidualnych swoistości i bez reszty określani przez kolektyw – będą w pełni zastępowalni, w swych zautomatyzowanych posunię-

²³ M. Horkheimer, *Geschichtsphilosophische Spekulation*, w: *idem, Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt am Main 1991, s. 335–336.

²⁴ M. Horkheimer, *Religion und Philosophie*, w: *idem, Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Frankfurt am Main 1985, s. 196.

²⁵ M. Horkheimer, *Geist und Freiheit*, w: *idem, Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt am Main 1991, s. 316.

ciach obliczalni i przewidywalni. Jednostka rozplynie się w społecznej całości, jej odrębność oraz różnica między nią i kolektywem zaniknie, tak jak rozziw między realnością i marzeniem. W dobie totalnego zarządzania ludzie będą tak dalece przystosowani do okoliczności, że ich tęsknoty pokryją się z rzeczywistością, będą oni pragnęli właśnie tego, co będą musieli zaakceptować.

Póki co świat administrowany jest jeszcze przyszłością. Współczesność określa Horkheimer mianem epoki przejściowej do coraz bardziej zdecydowanej regulacji życia społecznego. Przywiązuje szczególną wagę do tego, że pewne ludzkie cechy usankcjonowane wielowiekową tradycją, takie jak mądrość czy doświadczenie życiowe – obecnie zdewaluowane przez społeczną praktykę – bezpowrotnie przemijają. Uważa, że prymitywizacja człowieka w społeczeństwie przyszłości jest nieunikniona, gdyż stanowi warunek dostosowania się gatunku ludzkiego do zaawansowanej techniki. Spodziewa się, że wyższe funkcje duchowe człowieka utracą realną podstawę w życiu społecznym, a sam człowiek zostanie zdepersonalizowany. W systemie totalnego zarządzania wybije godzina gatunku ludzkiego: nieliczące się już poszczególne indywidua będą – dokładnie tak jak pozbawione samoistnego znaczenia osobniki w świecie zwierzęcym – wyłącznie reprezentantami gatunku i dlatego czymś właśnie abstrakcyjnym, gatunek zaś nabierze konkretności, zostanie urzeczywistniony. Świat administrowany otworzy perspektywę rozwoju jedynie przed gatunkiem; w ten sposób apogeum cywilizacji unaoczni zwierzęcą genealogię człowieka²⁶.

Współtwórca szkoły frankfurckiej nie ma wątpliwości co do tego, że nadchodzi era totalitaryzmu; twierdzi, że przejście do społeczeństwa centralnie zarządzanego, w całości zorganizowanego i zautomatyzowanego w pierwszej kolejności w krajach wysoko uprzemysłowionych, z czasem zaś we wszystkich innych, jest nieuniknione, ponieważ trendy rozwojowe występujące w społeczeństwie współczesnym wyznaczają nieodwracalnie kierunek drogi, którą ludzkość będzie podążać w przyszłości. Totalne administrowanie światem wydaje się Horkheimerowi nieuchronne z wielu różnych powodów, takich jak: lawinowy wzrost liczby ludności, rosnąca moc techniki, bezwzględna rywalizacja bloków władzy, coraz większe możliwości manipulowania ludźmi, a także potrzeba centralnego nadzorowania sił natury opanowanych przez człowieka. Szczególne znaczenie przypisuje jednak temu, że całkowita instrumentalizacja życia społecznego – to jest uczynienie wszystkich jego dziedzin i aspektów sferą środków – doprowadziła do likwidacji podmiotu, który miałby owe środki stosować, a więc i celów, którym mogłyby one służyć²⁷.

²⁶ M. Horkheimer, *Ad Pessimismus*, w: *idem, Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt am Main 1991, s. 420.

²⁷ M. Horkheimer, *Kritische Theorie gestern und heute*, w: *idem, Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Frankfurt am Main 1985, s. 341.

Podsumowanie

Z pewnością wyobrażenie przyszłości, jakie znajdujemy u Horkheimera i innych filozofów ze szkoły frankfurckiej, kontrastuje z optymizmem prognoz Marksa, a przecież nie jest ono aż tak pesymistyczne i mroczne, jak widoki na przyszłość z perspektywy XXI wieku. Horkheimer, zmarły w roku 1973, nie doczekał globalizacji i jej skutków, mógł więc dodawać sobie otuchy, myśląc, że społeczeństwo przyszłości zapomni wprawdzie, co to wolność jednostki, indywidualizm i samorealizacja człowieka, ale „za to” dzięki postępom egalitaryzacji urzeczywistni (wreszcie!) sprawiedliwość. My, którzy już wiemy, że globalizacja marginalizuje lub całkiem wyklucza dwie trzecie ludności świata, nie mamy czym się pocieszać.

Nie podzielam popularnego poglądu, że marksizm to „program moralistyczny wdrażany przy użyciu wynaturzonych metod”, albowiem sprowadzenie złożonej, heterogenicznej i wielowymiarowej całości, jaką jest concept Marksa, do jednego tylko jej komponentu czy wymiaru, choćby nawet niezwykle ważnego, wydaje mi się nieuprawnione. Tym niemniej uważam, że przesłanie moralne tkwi u podstaw dokonania klasyka marksizmu i myślę, że ono właśnie przysporzyło mu zwolenników, a nawet wyznawców na całym świecie, bo o ile walory teoretyczne są w stanie spostrzec i docenić nieliczni „wtajemniczeni”, o tyle idee społecznej sprawiedliwości, ogólnoludzkiej solidarności, powszechnej wolności czy samorealizacji jako najwyższego celu ludzkiego życia budzą aprobatę i entuzjazm ogółu.

Dlatego też w pełni zgadzam się z opinią Poppera, że „tajemnica wpływu Marksa leży w jego radykalizmie moralnym”²⁸, i mam wrażenie, że autor *Spoleczeństwa otwartego*... nie myli się, oceniając, że „ów radykalizm moralny jest nadal żywy”²⁹, czym zapewne można tłumaczyć fakt, że rozmaite ruchy emancypacyjne wciąż jeszcze czerpią inspirację z Marksowskiej teorii, a imię Marksa wynoszą na swe sztandary.

²⁸ K. Popper, *Spoleczeństwo otwarte*..., t. II, s. 223.

²⁹ Tamże.

THE VALIDITY AND HISTORICITY OF MARX'S THOUGHTS

Keywords: historical materialism, social existence, historicity, work, emancipation, individualism, globalization, administered world, totalitarianism

In the first part of the article, the author raises the problem of the current relevance of Marx's heritage. She believes that the key to this problem is the breakthrough in the philosophy, which initiated the development of contemporary philosophy.

The second part of the article deals with Marx's prophecies of the future, which, according to the author, have only a historical value. Although Marx – who foresaw the global expansion of the capitalist system – can be counted in among the precursors to the theory of globalization, the current trends of social development are contradictory to his prediction of the kingdom of freedom.