



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: „Byt absolutny człowieka” Karola Marksa w myśli Leszka Kołakowskiego

Author: Agnieszka Turoń-Kowalska

Citation style: Turoń-Kowalska Agnieszka. (2018). „Byt absolutny człowieka” Karola Marksa w myśli Leszka Kołakowskiego. “Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” (No 4 (2018), s. 405-418), doi 10.24425/pfns.2018.125515



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

A g n i e s z k a T u r o ń - K o w a l s k a

„Byt absolutny człowieka” Karola Marksa w myśli Leszka Kołakowskiego

Słowa kluczowe: *L. Kołakowski, marksizm, heglizm, człowiek, wolność*

Istota człowieka przed Marksem

Leszek Kołakowski jako historyk idei próbuje umieścić siebie na zewnątrz marksizmu – ideologii, którą pragnie przeanalizować. Zdaje sobie jednak sprawę z zasadniczego faktu, że nie jest w stanie umieścić siebie na zewnątrz kultury, w której żyje. Przyrównuje się zatem do wielkiego intelektualisty niemieckiego – Tomasza Manna.

Proponuję zastosować do rozumienia marksizmu punkt widzenia, który Tomasz Mann w *Doktorze Faustusie* zajął wobec nazizmu i jego związków z niemiecką kulturą. Tomasz Mann mógł powiedzieć i miał prawo powiedzieć, że nazizm nie ma nic wspólnego z kulturą niemiecką, albo że jest jej bezwstydnym zaprzeczeniem i sfalszowaniem. Mógł to powiedzieć, lecz nie powiedział. Zapytywał natomiast, w jaki sposób takie zjawisko jak ruch hitlerowski i ideologia nazistowska mogły być w Niemczech się zrodzić i co w niemieckiej kulturze umożliwiło ich powstanie? Pisał, że każdy Niemiec w monstrialnościach nazizmu rozpozna ze zgrozą groteskowo zniekształcone rysy, które widział u najlepszych (najlepszych, to istotne) przedstawicieli swojej kultury¹.

Kołakowski stawia zatem pytanie, w wyniku jakich okoliczności pierwotne założenia marksizmu umożliwiły jego późniejsze zniekształcenie. Kołakowski podejmuje się samokrytyki kultury, której był częścią i współtwórcą. Nie

¹ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1, Warszawa 1989, s. 11.

chodziło mu więc o „winę” Karola Marksa albo „zdradę” („zniękształcenie”) prawdziwego marksizmu; chodziło o „próbę refleksji nad dziwnymi losami idei, która zaczęła się od prometejskiego humanizmu i skończyła monstrualnościami stalinowskiej tyranii”².

Kołąkowski rozpoczyna zatem swe monumentalne dzieło od słów – „Karol Marks był filozofem niemieckim”. Po prostu. Pierwsze zdanie brzmi banalnie. Jego prostota jest symboliczna w odniesieniu do trzech tomów, które poddają refleksji powstanie myśli politycznej Marksa, jej rozwój w ruch społeczny i zbrodniczą ideologię, oraz rozkład. Pierwsze zdanie staje się w swej prostocie wręcz karykaturalne. Wyjściowym terenem rozważań w *Głównych nurtach marksizmu* jest soteriologia Plotyna. Kołąkowski opiera swoje badanie na twierdzeniu, że „jeśli pragnieniem filozofii było objęcie myślą całości bytu, to wyjściowym jej bodźcem było doświadczenie ułomności człowieka. Jedno i drugie – poczucie ułomności, które wprawiało w ruch myślenie filozoficzne, oraz pragnienie pokonania tej ułomności przez zrozumienie całości bytu – odziedziczyła filozofia z zasobów mitu”³. Dzieje kultury europejskiej wraz z narodzinami kultury platońskiej sprowadzają się do filozoficznego pytania, czy przypadkowość ludzka jest uleczała. Kołąkowski próbuje wykazać, że kluczowym momentem dla zrozumienia marksizmu będzie rozpad owego dziedzictwa, którego zwieńczeniem jest dziedzictwo heglowskie. Najpierw należy zatem zrozumieć, czym było owo dziedzictwo. Sięgamy więc do podstaw, które ugruntowały jego istnienie. Począwszy od platoników, Kołąkowski dostrzega, że przypadkowość człowieka świadczyła o jego istocie, która znajdowała się poza nim. Egzystencja dąży do powrotu statusu istoty nieprzypadkowej. Plotyńska propozycja ma być wysiłkiem człowieka uniezależniającego się od swojej cielesności, aby mógł on powrócić do identyfikacji z absolutem. Chrześcijańskie rozwiązanie powrotu jest możliwe w oparciu o łaskę i zależne jest od Boga. Sumarycznie, w historii intelektualnej kultury i cywilizacji europejskiej dostrzega Kołąkowski problem powrotu do raj utraconego, problem odzyskania ludzkiej nieprzypadkowości. Religijne myślenie sprowadza świat cielesny do rozumienia człowieka poprzez odniesienie – negatywne lub pozytywne – do absolutu. Kołąkowski wraz z naturalistycznymi teoriami oświecenia wykazuje, że nadal obecna jest teoria powrotu człowieka do siebie. Unicestwienie takiego myślenia nastąpić miało wraz z przewrotem Immanuela Kanta, który nie zawierał już w sobie historii raj utraconego i upadku człowieka. Człowieczeństwo zostało rozszczerzone na dwa opozycyjne porządki, które możemy sprowadzić do następującej konstrukcji: byt bierny – przypadkowy, oraz byt czynny – dla którego możliwym staje się przewyciężenie przypadkowości. Filozofia

² Tamże, s. 12.

³ Tamże, s. 17.

Kanta ukazuje perspektywę realizacji istoty ludzkiej, która emancypuje się od porządku naturalnego, „otwiera nowy rozdział w dziejach filozoficznego przewyżnienia przypadkowości bytowej człowieczeństwa: instauruje *wolność* jako realizację człowieka, ukazuje niezawisłość autonomicznego rozumu i woli jako graniczny wyznacznik nieskończonej drogi człowieka ku sobie, sobie boskiemu”⁴. Zwieńczeniem procesu, który zmierzał do pokonania ludzkiej przypadkowości, miała być dialektyka heglowska. Postęp ducha dochodził tu do skutku w historii ludzkiej, w której mamy do czynienia z rozwojem świadomości wolności. Duch ludzki zdobywa rosnącą samowiedzę wolności. To oznacza, że dąży on do pojednania z rzeczywistością poprzez aktywność – zrozumienie pozwala na realizację istoty ludzkiej, realizację w kulturze.

Nowa eschatologia – człowieczeństwo jako absolut w swojej skończoności

Kołakowski podsumowuje streszczone wyżej rozważania:

W dotychczasowym wywodzie mieliśmy do czynienia z doktrynami, które wszystkie zakładały, że człowiek w swym empirycznym istnieniu nie jest tym, czym jest naprawdę, z istoty swojej, i że podstawowy imperatyw życia polega na tym, by owo prawdziwe istnienie zbiegło się z egzystencją empiryczną. (...) ruch człowieczeństwa zmierzającego ku swemu spełnieniu bądź wyznaczony był przez absolut, który człowieczeństwo wyprzedza, bądź przez człowieczeństwo, które wyprzedza własną naturalność; byt ludzki nie miał zakorzenienia sam w sobie jako bycie naturalnym⁵,

Zrozumiałą staje się zatem teza, że wraz z rozkładem heglizmu mamy do czynienia z narodzinami nowej możliwości filozoficznej, nowej eschatologii – powstania człowieczeństwa jako absolutu w swojej skończoności, danego od razu w bezpośredniej egzystencji. Tego czynu dokonał – według Kołakowskiego – właśnie Karol Marks. Koncepcja Marksa była odrzuceniem dotychczasowego myślenia o egzystencji, która realizuje się bądź przez urzeczywistnienie przedludzkiego bytu absolutnego, bądź przez konieczność pełnienia jego nakazów. Marksowska idea socjalizmu sprowadzała się do stworzenia warunków, w których człowiek w pełni sprawuje władzę nad własnym istnieniem, nad jego fizycznymi i duchowymi wytworami, nad procesem pracy. Wyniki ludzkich działań nie będą obracały się przeciwko swemu sprawcy. Człowiek nie będzie poddany reifikacji i alienacji, gdyż zniesie opozycję między indywidualizmem a koniecznością społecznego procesu. Człowiek utożsami się z procesem życia

⁴ Tamże, s. 47.

⁵ Tamże, s. 70.

społecznego. Dziać się to będzie zgodnie z romantyczną krytyką społeczeństwa industrialnego oraz krytyką bezosobowych relacji między istotami ludzkimi, reprezentowanych przez pieniądze lub instytucje.

Podstawową cechą utopii Marksa jest wiara, że w przyszłym świecie wszelka mediacja między jednostką i ludzkością zostanie zniesiona. Wszystkie maszyny – racjonalne i irracjonalne – ustawione między osobnikiem i całością znikną, zarówno państwo i prawo, jak narody; jednostka utożsami się dobrowolnie ze wspólnotą, przymus stanie się zbędny, źródła konfliktów wygasną. Zniesienie mediacji nie oznacza bynajmniej zniesienia jednostkowości – przeciwnie. (...) Powrót do organicznej więzi nie dokonuje się kosztem unicestwienia życia osobowego, lecz przywraca życiu osobowemu autentyzm⁶.

Prometejsko-faustyczna idea człowieka dla Marksa przejawiała się procesem samotworzenia historii ludzkiej, pogardą dla tradycji oraz przewyciężeniem ubóstwa wynikającego z podziału pracy. Uspołeczniona natura człowieka jest fundamentalna dla jego istnienia, a jego wolność związana jest z jego twórczością. Wolność jest jednak również, zgodnie z racjonalizmem i determinizmem marksowskich założeń – zrozumieniem konieczności. Zrozumienie praw rządzących społeczeństwem daje człowiekowi możliwość ujarznienia konieczności – w tym przejawia się wolność Prometeusza. Nieprzypadkowo Kołakowski podsumowuje pierwszy tom *Głównych nurtów marksizmu* w następujący sposób: „Tak to Prometeusz budzi się ze snu o potędze jako Kafkowski Grzegorz Samsa”⁷. Prometeizm zaczął funkcjonować jako idea buntu przeciwko ograniczeniom, narzucanym gatunkowi ludzkiemu. Mityczny tytan stał się symbolem dążeń człowieka do wartości dla niego najważniejszej – wolności.

Nietrudno odczytać symbolikę powiązania marksizmu z prometeizmem. Kołakowski na ostatnich stronicach pierwszego tomu *Głównych nurtów marksizmu* rekapitułuje:

Prometejsko-faustyczna idea człowieka jest obecna u Marksa nieprzerwanie. Jest to wiara w niczym nieograniczone możliwości człowieka-twórcy, w samego siebie, ujęcie historii ludzkiej jako procesu samotworzenia przez pracę, pogarda dla tradycji i kultu przeszłości, przekonanie, że człowiek jutra będzie z przyszłości, nie zaś z przeszłości czerpał swą „poezję”⁸.

Kim jest Prometeusz w marksizmie? Jest nim proletariatus – kolektywny stwórczyni nowego gatunku ludzkiego, znoszący sprzeczność między interesem jednostki i interesem gatunku przez podjęcie się wyzwalającej rewolucji społecznej. Człowiek jest tu całkowicie określony poprzez swoje istnienie społeczne, nie

⁶ Tamże, s. 346.

⁷ Tamże, s. 354.

⁸ Tamże, s. 347–348.

zaś transcendentne uwarunkowania. Prometeusz Marksa łamie na swojej drodze opór dziedzictwa, wyrывa ze stagnacji uśpiony gatunek ludzki, rewolucjonizuje cywilizację europejską kapitalizmu, by ujarzmić społeczne warunki. Soteriologia Marksa opiera się na idei proletariatu, który dokonuje samozbawienia. Nie jest ono „dziełem ani Boga, ani Natury, lecz wyłącznie zbiorowego Prometeusza, który *zasadniczo* zdolny jest panować nad wszystkim i opanować bez reszty warunki swojego istnienia. W tym znaczeniu *wolność* człowieka to jego *twórczość*, marsz konkwistadora, który zwycięża naturę i siebie samego”⁹.

Wolność istoty ludzkiej. Marks wobec Hegla

Dwuznaczność heglizmu doprowadziła do rozpadu szkoły heglowskiej na dwa obozy: konserwatywnych staroheglistów oraz rewolucyjną lewicę młodoheglistów. Na próżno Friedrich Wilhelm IV powołał starego Schellinga na dawną katedrę Hegla, by wytepił „smoczy posiew heglizmu”¹⁰. Heglizm został już wprawiony „w ruch”¹¹. Dialektyka powodowała, że istota człowieka wciąż znajdowała się poza empirycznym życiem ludzkim, miała być realizacją absolutu, w którym człowieczeństwo się zawiera, ale i ulega przez to zanikowi. Proponowała także, w odmianie Kantowskiej i Fichteańskiej, rozwój człowieczeństwa jako zadanie nieskończone. Uprawnia to Kołakowskiego do następującej konkluzji:

byt ludzki nie miał zakorzenienia sam w sobie jako bycie naturalnym [podkr. A.T.K.]. Nową możliwością filozoficzną i nową eschatologią było odkrycie człowieczeństwa samego jako absolutu danego sobie od razu w swej skończoności. (...) Ta nowa perspektywa jest dziełem Marksa¹².

Człowiek ma się odnaleźć w świecie empirycznym, postrzeganym przez niego w sposób zmysłowy, i poprzez to spostrzeganie zmysłowe zbudować wiedzę o świecie w taki sposób, aby doświadczać w nim przede wszystkim

⁹ Tamże, s. 349.

¹⁰ A.J. Noras, *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku*, Katowice 2007, s. 136.

¹¹ Do tradycji „ruchu pokantowskiego” (*Kantbewegung*), wzbogaconego o dorobek intelektualny Fichtego i Schellinga, Hegel dodał „ruch” (zob. powyżej). „[Wszystko – A.T.K.] nie może być ani określeniem, ani refleksją zewnętrzną, dzięki której określenia absolutu by powstawały, lecz tylko *rozwijaniem* (*Auslegung*), i to mianowicie *rozwijaniem własnym* absolutu, i tylko *ukazywaniem tego, czym on jest*”. G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. 2, Warszawa 1968, s. 259–260. Trawestując, można powiedzieć, że doszło do rozwijania (*Auslegung*) myśli heglowskiej, by ukazać, czym ona jest.

¹² L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1, dz. cyt., s. 70.

tę, co ludzkie, doświadczać siebie jako człowieka. „U Hegla są trzy elementy – pisze Marks – *spinozjańska substancja, fichteńska samowiedza oraz heglowska, nieuchronnie sprzeczna, jedność* tych obu – *duch absolutny*”¹³. W tym kontekście Marks wyjaśnia, że spinozjańska substancja jest metafizycznie strawestowaną przyrodą w jej oderwaniu od człowieka, fichteńska samowiedza to metafizycznie strawestowany duch, znów oderwany od przyrody, zaś ich jedność – duch absolutny, jest metafizycznie strawestowaną jednością obu tych czynników – rzeczywistego człowieka i rzeczywistego rodzaju ludzkiego¹⁴. Całokształt krytyki Marksa, skierowanej wobec filozofii heglowskiej, paradoksalnie sprowadza się właśnie do stwierdzenia, że jest to filozofia, która zamyka się w systemie. Filozofia powinna wyrastać ze świata i dawać zrozumienie owej rzeczywistości, nie może znajdować się poza światem. Marks ponad systemami myśli niemieckiej powraca do świata myśli nowożytnej, gdzie w świecie ważną i ważką sferę zajmuje ekonomia polityczna. Hegel uznaje, że świat człowieka jako świat ekonomii nie jest wart większej refleksji. Zdaniem Marksa, ten świat to podstawa wszystkiego, a nie tylko element przejawiania się „ducha obiektywnego”. Stąd też zrozumiała staje się konstatacja Marksa, że dialektykę Hegla należy „postawić na nogi”, gdyż „u niego stoi ona na głowie”¹⁵.

W swojej krytyce Marks zwalcza przede wszystkim heglowską ideę państwa, które staje się pustym pojęciem w jego rozumieniu, gdyż państwo heglowskie jest niezależne od składających się na nie empirycznych ludzkich jednostek. Ponadto, przedmiotem krytyki niemieckiego młodoheglisty jest również u Hegla podmiot realny, czyli jednostka ludzka, która jest tylko predykatem powszechnej substancji – ducha, i zobiektywizowanej formy – państwa. Jak zauważa Kołakowski:

kierunek tej krytyki jest jasny; jeśli jednostki ludzkie są tylko „momentami” rozwoju substancji powszechnej, która osiąga za ich pośrednictwem najwyższą formę bytu, to jednostki są narzędziami owej powszechnej substancji, nie zaś wartościami samocelowymi. W ten sposób heglowska filozofia sankcjonuje złudzenie, iżby państwo jako takie było wcieleniem interesu powszechnego; istotnie tak jest przy założeniu, że interes powszechny jest całkiem wyobcowany w stosunku do interesów i potrzeb ludzkich konkretnych¹⁶.

Marks próbuje odnaleźć ludzką genezę instytucji politycznych i nadać im ich kształt w takiej właśnie postaci – związanej w sposób naturalny z człowiekiem. Państwo staje się instrumentem człowieka, ulega ono dezalienacji i poddaje się

¹³ K. Marks, F. Engels, *Święta rodzina*, w: tychże, *Dziela*, t. 2, Warszawa 1961, s. 172.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ K. Marks, *Kapitał*, w: K. Marks, F. Engels, W. Lenin, *O materializmie historycznym. Wybór*, Warszawa 1985, s. 201–202.

¹⁶ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1, dz. cyt., s. 104.

ludzkim potrzebom. Co prawda pozostawia Marks heglowski rozdział na społeczeństwo obywatelskie i państwo polityczne. Pierwsze stanowi zbiór partykularnych interesów indywidualnych i zbiorowych, będących wyrazem empirycznych konfliktów życia codziennego. Jest to przejaw prywatnego odosobnienia człowieka, miejsce jego prywatności. Jako obywatel, człowiek uczestniczy w instytucji państwowej. Marks zaznacza jednak sprzeciw wobec heglowskich złudzeń. Rozdział obu sfer jest oczywisty, ich synteza jednak niemożliwa. „Człowiek jako obywatel jest istotą zgoła różną od człowieka prywatnego, ale tylko człowiek prywatny, uczestnik społeczeństwa obywatelskiego, jest rzeczywistym, konkretnym bytem: jako obywatel uczestniczy on w abstrakcyjnym tworze, który swój pozór zawdzięcza mistyfikacji”¹⁷, pisze Kołakowski. Marks chce „odczarować” ową heglowską mistyfikację pustego, abstrakcyjnego tworu, jakim jest państwo. Chodzi jednak nie o to, by tę sprzeczność opisać, tylko wyjaśnić jej genezę.

„Podstawowy zarzut, jaki kieruje on pod adresem Hegla, jest takim samym zarzutem, jaki ten ostatni kierował wobec Fichtego: nie widać tu przedmiotu. Hegłowska koncepcja samowiedzy ma, wedle Marksa, charakter, jak to określa, «czysto formalny»”¹⁸. Na czym polega owa „czysta formalność”? Hegel pozostawia dzieje ludzkie w zamkniętym świecie idei. Człowiek rzeczywisty i rzeczywista przyroda, o które podejmuje walkę Marks w imię prawdziwej koncepcji człowieczeństwa, są tylko symbolami nierzeczywistego człowieka i nierzeczywistej przyrody. Brak tutaj świata, realiów życia, jest tylko spekulatywna mądrość, metafizyczny podmiot, a rzeczywiste ludzkie indywidualia to tylko nosiciele ducha absolutnego. O ile człowiek jest po to, by istniała historia, a historia jest po to, by istniał nadal człowiek, Marks nie zgadza się, by owa historia była dowodem prawdy – prawdy i jej samowiedzy. Dla niemieckiego ideologa komunizmu błędnym założeniem *Fenomenologii ducha* jest cel, jaki wyznaczył sobie Hegel: udowodnienie, że samowiedza jest jedyną i całą rzeczywistością, zapominając o prawdziwej rzeczywistości, prawdziwym człowiekowi i prawdziwej przyrodzie – takich, jakimi są.

Fundamentem socjalizmu jako całościowego poglądu na świat i programu reform społecznych, a także źródłem kwestii epistemologicznych i ontologicznych, jest dla Marksa praca. Praca jest fundamentem człowieczeństwa. Negatywnym punktem odniesienia wobec Hegla będzie zatem teoria alienacji i pracy jako procesu alienacyjnego. Jak zauważa Andrzej Walicki:

rygorystycznie rzecz ujmując, mówienie o „sensie historii” dopuszczalne jest tylko wtedy, gdy zakłada się istnienie jakiegoś absolutnego, ponadhistorycznego punktu odniesienia, z którego można widzieć i oceniać proces dziejowy jako całość. (...) W filozofii Hegla sens historii realizował się w procesie samowzbogacającej się alienacji: duch absolutny

¹⁷ Tamże, s. 105.

¹⁸ W. Kaute, *W poszukiwaniu dobrego życia*, Katowice 2011, s. 173.

eksterioryzuje się w czasie, następnie zaś, po osiągnięciu szczytu samoalienacji, przyswaja sobie swą wyobcowaną treść i w ten sposób wznosi się na poziom samowiedzy. Historia wyłania się więc z Absolutu i do niego powraca; jej finał z góry określony jest przez jej początek¹⁹.

W marksizmie kwestia ta znacznie się skomplikowała. Marks, jako kontynuator Ludwika Feuerbacha, musiał ustawić się wewnątrz historii, nie zaś ponad nią, jak w systemie heglowskim, który interpretowany był przez materialistów jako system teologiczny. „Mógł pytać [Marks – A.T.K.] jedynie o istnienie sensu wewnątrz historii, a więc jej sens czysto immanentny: o to, czy bieg dziejów ma jakiś określony kierunek, czy w chaotycznej mnogości wydarzeń da się wykryć jakąś strukturę sensowną”²⁰. Głównym ośrodkiem zainteresowania Marksa stała się alienacja społeczno-ekonomiczna, która była związana z podziałem pracy w warunkach prywatnej własności środków produkcji. Rynek w kapitalizmie został stworzony przez człowieka, ale stał się obcą mu siłą, jego naturalne prawa rozwoju przeciwstawiły się jednostce ludzkiej i ją zdominowały²¹. W ten sposób człowiek został zniewolony przez własny produkt – rynek. Stosunki międzyludzkie zostały zreifikowane – co oznaczało, że były to stosunki między towarami w procesie wymiany. Dehumanizacja, na którą zwraca uwagę marksizm, polegała na tym, że poprzez rynek stosunki społeczne przybrały postać obiektywną i były one już niezależne od ludzkiej woli. Rozwiązaniem miał być komunizm. Miał on gwarantować pełny powrót człowieka do siebie, do człowieka społecznego. Zniesienie własności prywatnej, będącej formą samoalienacji, i świadomy powrót człowieka do siebie w oparciu o bogactwo dotychczasowego rozwoju, to panaceum na ludzkie problemy.

Samorealizacja ludzkiej istoty w dziejach, to jest realizacja wolności, była zdaniem Marksa procesem wyzwolenia człowieka spod władzy rzeczy – zarówno w formie fizycznej konieczności, jak i w formie urzeczowionych stosunków społecznych. Po to, aby wyzwolić się, aby rozwinąć wszystkie zdolności zawarte potencjalnie w jego istocie gatunkowej, człowiek musi być zdolny do podjęcia świadomej, racjonalnej kontroli nad swym naturalnym środowiskiem i nad swymi własnymi siłami społecznymi²².

¹⁹ A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności*, Warszawa 1996, s. 49.

²⁰ Tamże.

²¹ „Klasycznym przykładem alienacji obiektywnej są produkty materialne pracy ludzkiej, które występują na rynku jako towary, uniezależniając się w obrocie towarowym od woli i zamierzeń swych producentów. Jest to jeden z tych fenomenów społecznych, który – obok wojny – najostrzej i najboleśniej, zwłaszcza w okresie kryzysów ekonomicznych, unaocznia ludziom, że produkty ich pracy mogą się nie tylko autonomizować wobec planowanych zamierzeń ludzkich, lecz nawet konstytuować się – w danym mechanizmie społecznym – jako wroga dla swych twórców siła, zagrażająca ich dobrobytowi, a nawet istnieniu”. A. Schaff, *Alienacja jako zjawisko społeczne*, Warszawa 1999, s. 98.

²² A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności*, dz. cyt., s. 51.

Podmiotem wolności jest gatunek, który dokonuje wyzwolenia spod władzy przyrody. Konsekwencją tego wyzwolenia staje się jednak reifikacja sił społeczno-ekonomicznych, wyobcowanie, „niewidzialna ręka” rynku. Dochodzi zatem do kolejnego zniewolenia ludzkiej istoty. W takiej sytuacji wolność potrzebuje działania jednostek, indywidualnych podmiotów jako przedstawicieli gatunku, którzy muszą zdobyć kontrolę nad własnymi, ale wyalienowanymi siłami społecznymi i w myśl zasad rozwoju dziejów powrócić na wyższym szczeblu do swojej istoty. Na tym polega powrót do prawdziwej tożsamości ludzkiej.

W wyniku alienacji pracy życie gatunkowe człowieka, wspólnota ludzka są sparaliżowane: tym samym również sparaliżowane jest jego życie osobowe. W rozwiniętym społeczeństwie kapitalistycznym *cała* niewola społeczna, wszystkie formy alienacji zawierają się w stosunku robotnika do produkcji, dlatego emancypacja robotników nie jest po prostu *ich* emancypacją (...), ale emancypacją społeczeństwa jako całości i człowieczeństwa jako takiego. (...) Komunizm jako *pozytywne* zniesienie własności prywatnej, zniesienie autoalienacji, ma być powrotem do siebie jako istoty społecznej. Komunizm ten rozwiązuje konflikt między człowiekiem a człowiekiem, między esencją i egzystencją, między jednostką i gatunkiem, między wolnością i koniecznością²³.

Tak rozumiana wolność jest zatem zdolnością do kontrolowania własnego losu²⁴. Komunizm gwarantuje, że jednostki nie są już uzależnione od gry przypadków (w tym przejawiała się wolność osobista w kapitalizmie), całokształtem stosunków społecznych nie rządzi już ślepa konieczność. Wolność związana jest z racjonalnością i przewidywalnością.

Niemniej jednak Marks miał się za ucznia Hegla²⁵. Sam przyznaje:

²³ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1, dz. cyt., s. 117.

²⁴ W taki sposób definiuje Isaiah Berlin wolność pozytywną, która zbieżna jest z koncepcją występującą w marksizmie: „«Pozytywny» sens słowa «wolność» wynika z pragnień jednostki chcącej być panem swego losu. Życzę sobie, aby moje życie i decyzje zależały ode mnie, a nie od sił zewnętrznych jakiegokolwiek rodzaju. Chcę być narzędziem swojej, nie cudzej woli. Chcę być podmiotem, a nie przedmiotem; kierować się własnymi racjami i zamiarami, a nie ulegać czynnikom sprawczym działającym na mnie z zewnątrz. Chcę być kimś, a nie nikim; tym, kto decyduje za siebie, a nie tym, za kogo decydują, samosterownym, a nie kierowanym przez prawa natury lub innych ludzi, jak gdybym był rzeczą, zwierzęciem lub niewolnikiem niezdolnym udźwignąć rolę człowieka, to znaczy wyznaczyć sobie własne cele i kierunki działania oraz zmierzać do ich realizacji”. I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, w: tenże, *Cztery eseje o wolności*, Poznań 2000, s. 129.

²⁵ Kołakowski zwraca uwagę, że „rozkład lewicy heglowskiej (...) znalazł filozoficzny wyraz w pomysłach, które w ogólności przeciwstawiły wszelką myśl teoretyczną – ruchowi politycznemu. Początek tego rozkładu zbiega się z początkiem usamodzielnionej refleksji Marksa, który wyrósł w kręgu heglowskiej lewicy, ale jeszcze wtedy, gdy myślał kategoriami filozoficznymi i podejmował jej pytania, zaznaczył istotną odmienność swojego spojrzenia na historię”. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1, dz. cyt., s. 82.

Aroganckie, pretensjonalne i mierne pokolenie epigonów, nadające dziś ton w wykształconych Niemczech, przyjęło za zwyczaj traktować Hegla tak samo, jak zacny Mojżesz Mendelssohn za czasów Lessinga traktował Spinozę, mianowicie jak „zdechłego psa”. Właśnie dlatego jawnie uznałem się za ucznia tego wielkiego myśliciela, a w rozdziale traktującym o teorii wartości kokietowałem nawet tu i ówdzie właściwym mu sposobem wyrażania się. Mistyfikacja, jakiej uległa dialektyka w rękach Hegla, bynajmniej nie zmienia tego faktu, że on właśnie pierwszy wyczerpująco i świadomie wyłożył jej ogólne formy ruchu²⁶.

Hegel staje się dla Marksa myślicielem rewolucyjnym, ponieważ stworzył on rewolucyjną metodę dialektyczną. U Kanta podstawowa funkcja rozumu w procesie poznawczym jest zdecydowanie negatywna. Funkcje dialektyczne polegają na tym, że rozum nie jest przede wszystkim władzą konstytutywną i determinującą nasze poznanie (nie chce być intelektem), ale pragnie wykraczać poza granice wyznaczone mu przez krytykę transcendentalną. Wykazuje spekulatywne, metafizyczne funkcje, by zdobyć wiedzę o „rzeczach samych w sobie”, noumenach. Rozum przekracza granice i pyta nieprawomocnie o rzeczy same w sobie, których intelekt nie może poznać. W tym momencie przejawia się jego wymiar pozytywny – regulatywne funkcje idei czystego rozumu. Jednakże rozum przejawia przede wszystkim swoją negatywność poprzez dialektyczne spory, które z definicji należą do nierozwiązalnych. U Hegla dialektyka, czyli kantowska jałowość metafizycznej sytuacji myślenia ludzkiego, które traci energię na niemożliwe do rozstrzygnięcia spory na temat rzeczy samych w sobie, staje się najwłaściwszą metodą samego filozofowania. Metoda dialektyczna zostaje wyniesiona do rangi najwyższego organu poznawczego²⁷. W tym Marks upatrywał genialność heglowskiego myślenia. Jak ujmuje to Marek Siemek:

W metaforze Marksa dialektyka jest właśnie tym wielkim wkładem, genialnym odkryciem Hegla, ale Marks miał na myśli tylko metodę. Hegla nie było bowiem stać na to, aby wyciągnąć konsekwencje z własnej rewolucyjnej metody. Hegel zatrzymał się, nie zrobił kroku naprzód, zachowując ten reakcyjny, a przynajmniej konserwatywny system²⁸.

²⁶ K. Marks, *Kapitał*, dz. cyt., s. 201.

²⁷ Jak pisze M.J. Siemek, wskazując ważność intelektualnej spuścizny myśli heglowskiej: „Dlatego właśnie prawdziwa wiedza jest i musi być trudna. (...) Ale świadomość tej trudności i tego zagrożenia daje zarazem gwarancję, że wiedza taka jest w ogóle możliwa i prawomocna. Jeżeli nie Bóg i nie Szatan, nie Przyroda i nie Historia, lecz ludzie sami sprawiają, iż sens ich świata kryje się przed ich własną świadomością codzienną, to mamy prawo wierzyć, że leży też w mocy samych ludzi zderzeć tę zasłonę, która go spowija. Poznanie nie jest wysiłkiem z góry skazanym na klęskę”. M.J. Siemek, *Czytając Hegla!*, w: tenże, *Dziela. W kręgu filozofów*, Warszawa 2018, s. 123.

²⁸ M.J. Siemek, *Wykłady z klasycznej filozofii niemieckiej*, Warszawa 2011, s. 383.

Marks ruszył o krok do przodu, postawił dialektykę na nogach, odrzucając jej naleciałości idealistyczne. Jednak pozostawił w jądrze swojej myśli dialektykę, czyli dziedzictwo Hegla.

Podsumowanie

Młody Marks przełożył heglowską myśl na język społeczno-ekonomiczny. Z jednej strony zachowując w swojej doktrynie wiodącą myśl niemieckiego filozofa o dialektyczności dziejów, racjonalności rzeczywistości i uświadomionej wolności, z drugiej strony pozbawił ową heglowską myśl jej wymiaru teologicznego, idealistycznego, interpretując ją w sposób ściśle materialistyczny. W myśli marksistowskiej wyróżniamy dwa aspekty wolności człowieka: samowzbogacająca się alienacja najpierw osiąga stadium maksymalizacji sił wytwórczych gatunku w kapitalizmie, później następuje dezalienacja tych sił poprzez racjonalne planowanie w socjalizmie. Analogicznie wygląda proces dziejów u Hegla, u którego duch absolutny musi osiągnąć najwyższe stadium alienacji, by mógł rozpocząć „powrotną wędrówkę” i przezwyciężyć alienację, ale wzbogacony o rezultaty dotychczasowego rozwoju. Triadyczność przejawia się u Marksa w dziejach wolności człowieka, który traci pierwotną harmonię poprzez alienację w kapitalizmie i powraca do niej na wyższym szczeblu świadomości w socjalizmie. „Marksowska ocena kapitalizmu poświadcza zależność Marksa od Hegla: zależność przejawiającą się nie tylko w tendencji do utożsamiania wolności z racjonalnością, lecz również, a nawet głównie, w akceptacji triadycznego schematu samowzbogacającej alienacji”²⁹, zauważa Andrzej Walicki. I podsumowuje:

Pomimo energicznych zaprzeczeń (...) z jego strony [Marksa – A.T.K.] konieczność ta przypominała zeświecczoną Opatrzność, czyli Heglowski Rozum Dziejów. Podobnie jak u Hegla, historia w ujęciu Marksa była procesem dialektycznym, niezależnym od czyjejkolwiek subiektywnej woli, ale w ostatecznym rezultacie zapewniającym triumf rozumności i wolności³⁰.

Historia dla Marksa jest strukturą pełną, sensowną. Z dialektyczności dziejów wynika, że konieczności historyczne nie są zbiorem luźnych przypadków, ale formułowane są poprzez prawidłowość rozwoju i gwarantują pomyślną harmonię na końcu tego procesu. Trud zostaje zwieńczony sławnym „skokiem z królestwa konieczności do królestwa wolności”. Człowiek staje się w tym momencie nie tylko aktorem, ale i autorem Historii.

²⁹ A. Walicki, *Marxizm i skok do królestwa wolności*, dz. cyt., s. 52.

³⁰ Tamże, s. 53.

Kołodkowski wskazuje, że Marksowska asymilacja heglizmu koncentruje się na postawieniu tej teorii „z głowy na nogi”. Marks, według niego, po Kancie i Heglu podjął się na inny sposób zadania, by doprowadzić historię do pełnej jedności człowieka – do sytuacji, gdy zbiegnie się ludzka „istota” z „istnieniem” (w kontekście początkowych refleksji naszego wywodu), czyli zniesiona zostanie przypadkowość ludzkiej egzystencji. Człowiek nie ma być skazany na przypadkowość. To, co w dotychczasowym dziedzictwie, przedmarksowskim, nazywano myląco wolnością – było władzą sił urzeczowionych nad człowiekiem. Zniesienie tych sił Kołodkowski interpretuje jako poddanie egzystencji człowieka jego własnej wolności; zniesienie różnicy między bytem empirycznym i naturą gatunkową, usunięcie przypadkowości istnienia. Konkluduje:

Człowiek nie jest zdany na łaskę sił wyobcowanych, które stworzył, jednostka nie jest łupem anonimowego społeczeństwa ani nie może przeciwstawić się społeczeństwu jako właściciel jego uprzedmiotowionej pracy (kapitału); słowem – byt absolutny człowieka zrealizuje się całkowicie w bycie faktycznym, przez co ten ostatni przestanie być bytem przygodnym i w samej jednostkowości swej urzeczywistni istotę powszechną człowieczeństwa, a w samej swojej wolności – konieczność historyczną³¹.

Kołodkowski nazywa to „przewycięzeniem fundamentalnego pęknięcia”. W tym celu w pierwszym tomie *Głównych nurtów marksizmu* poświęcił tak dużo miejsca dziedzictwu intelektualnemu od soteriologii plotyńskiej do heglowskiej wędrówki ducha.

Przed Marksem, Hegel, redukując człowieka do samowiedzy i jego twory do eksterioryzacji samowiedzy, co więcej, ujmując człowieczeństwo jako moment rozwojowy ducha, nie był w stanie zrekonstruować człowieka pełnego, przełamać „fundamentalnego pęknięcia”, przywrócić rzeczywistej jedności. Kołodkowski zwraca zatem uwagę na koncepcję Marksa w tym właśnie kontekście, w kontekście owego dziedzictwa. Interpretacja myśli Marksa jest interpretacją usytuowaną wobec tego „pęknięcia”. Myśl Marksa jest próbą przewyciężenia alienacji, by człowiek stał się bytem absolutnym zrealizowanym całkowicie w bycie faktycznym.

Prawdziwe odebranie człowiekowi przypadkowości polegać więc musi na tym, by – po pierwsze – ująć człowieka jako byt pełny, to jest fizyczny, pracujący, zmagający się z przyrodą, oraz – po wtóre – ująć indywidualność jako jedyną realność człowieczeństwa, a wszelkie istnienie pozaindywidualne uznać za wynik aberracji – nieuchronnej zresztą i warunkującej przyszłe wyzwolenie – jego losów, mianowicie alienacji pracy. Dopiero po takiej przeróbce heglizmu w duchu materialistycznym (świadomość jako składnik człowieka pełnego

³¹ L. Kołodkowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1, dz. cyt., s. 340.

i wytwór jego praktycznej aktywności) oraz indywidualistycznym (jednostka jako jedyny podmiot, wszelkie inne formy bytowania ludzkiego jako predykaty konkretnego) możliwa jest perspektywa rzeczywistego pojednania człowieka z sobą³².

„Byt absolutny człowieka” oznacza dla Kołakowskiego projekt Marksa, by postawić Hegla „z głowy na nogi” – „co było dlań podmiotem u Marksa, staje się predykatem i odwrotnie (jednostka i byt powszechny); miejsce eksterioryzacji świadomości zajmuje eksterioryzacja naturalnych sił ludzkich w pracy – jako źródłowy punkt wszelkiego rozwoju historycznego”³³, konkluduje autor *Głównych nurtów marksizmu*.

Bibliografia

- Berlin I., *Dwie koncepcje wolności*, w: tenże, *Cztery eseje o wolności*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2000.
- Hegel G.W.F., *Nauka logiki*, t. 2, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1968.
- Kaute W., *W poszukiwaniu dobrego życia. U filozoficznych podstaw głównych orientacji politycznego myślenia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2011.
- Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu*, t. 1, Krąg – Pokolenie, Warszawa 1989.
- Marks K., *Kapitał*, w: K. Marks, F. Engels, W. Lenin, *O materializmie historycznym. Wybór*, Książka i Wiedza, Warszawa 1985.
- Marks K., Engels F., *Święta rodzina*, w: tychże, *Dzieła*, t. 2: 1844–1846, Książka i Wiedza, Warszawa 1961.
- Noras A.J., *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2007.
- Schaff A., *Alienacja jako zjawisko społeczne*, Książka i Wiedza, Warszawa 1999.
- Siemek M.J., *Czytajcie Hegla!*, w: tenże, *Dzieła. W kręgu filozofów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018.
- Siemek M.J., *Wykłady z klasycznej filozofii niemieckiej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.
- Walicki A., *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.

³² Tamże.

³³ Tamże.

Streszczenie

Leszek Kołakowski w *Głównych nurtach marksizmu* zwraca szczególną uwagę na asymilację heglizmu przez Karola Marksa, podkreślając, że Marks postawił Hegla „z głowy na nogi”. Marks podjął się trudnego zadania – na inny sposób, w przeciwieństwie zarówno do Kanta, jak i Hegla, próbował doprowadzić historię do stanu pełnej jedności człowieka. Miała to być sytuacja, gdy zniesiona zostanie przypadkowość ludzkiej egzystencji. Zniesienie sił urzeczowionych to nic innego u Marksa, jak poddanie istoty człowieka jego własnej wolności. Człowiek nie miał być zdany na siły wyobcowane, których był twórcą, nie miał podlegać anonimowej sile społeczeństwa. Nie mógł też przeciwstawiać się społeczeństwu jako właściciel jego uprzedmiotowionej pracy. Na miejsce eksterioryzacji świadomości przychodzi eksterioryzacja naturalnych sił ludzkich w pracy, a byt absolutny człowieka realizuje się całkowicie w bycie faktycznym.