

# Tomasz Rafał Wiśniewski

---

## Materializm historyczny jako teoria realizacji wolności

---

Nowa Krytyka 29, 105-126

---

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**Tomasz Rafał Wiśniewski**  
Uniwersytet Warszawski

## **Materializm historyczny jako teoria realizacji wolności**

Słowa kluczowe: Karol Marks, materializm historyczny, wolność

Sprawy zaszły więc obecnie tak daleko, że jednostki muszą przywłaszczyć sobie całokształt istniejących sił wytwórczych nie tylko po to, ażeby dojść do swej działalności własnej, ale już w ogóle po to, aby zabezpieczyć sobie egzystencję<sup>1</sup>.

Ten charakterystyczny cytat znaleźć możemy w końcowych partiach tekstu powszechnie uważanego za najbardziej klasyczny i zwięzły wykład tego, co w kontekście Marksa określa się mianem materializmu historycznego. W innym, znacznie sławniejszym fragmencie tego samego tekstu Marks przypomina, że „musimy zacząć od stwierdzenia, iż pierwszą przesłanką wszelkiej egzystencji ludzkiej, a więc i wszelkiej historii, jest to, że aby móc »robić historię«, ludzie muszą mieć możliwość życia”<sup>2</sup>. Nacisk położony tu na materialne podstawy ludzkiej egzystencji wydaje się przy pierwszym wejrzeniu porażająco banalny i wręcz „nielicujący” z powagą rozważań natury filozoficznej. Jednak wnikliwa lektura zarówno *Ideologii*, jak i innych prac poświęconych marksowskiej konceptualizacji historyczności ukazuje niezwykle aktualność zwrócenia uwagi z jednej strony

---

<sup>1</sup> K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, przeł. K. Błeszyński, S. Filmus, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła* (dalej: MED), t. 3, Warszawa 1961, s. 75.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 29.

na materialną stronę ludzkiej egzystencji właśnie w kontekście notującego coraz większe sukcesy dziewiętnastowiecznego kapitalizmu, z drugiej – na powiązanie owego „materialistycznego” podejścia z stojącym wówczas w filozofii na porządku dnia pytaniem o związek między rozwojem historycznym a zagadnieniem ludzkiej wolności. Marks przyjmuje za dobrą monetę nie tylko heglowskie przekonanie o historii jako „epopei wolności”, ale również tezę heglowskiej lewicy, że wyzwolenie człowieka jest zadaniem, którego wykonania powinna się podjąć współczesna mu filozofia. „Krytyka krytycznej krytyki” pojawia się w sytuacji, w której młodohegliści nie potrafią zrealizować własnych obietnic i miast zaangażować własny dyskurs w proces realnego wyzwolenia, oddalają się od niego poprzez jednostronne wyostrzenie pojęciowej aparatury, która, pozostając w sferze czystego pojęcia, nie tylko nie przekracza rubieży wyznaczonych przez osiągnięcia *Fenomenologii*, ale wręcz „odpycha” filozofujący podmiot z powrotem w dziedzinę pustej abstrakcji. W szczególności – Marks podkreśla teoretyczne fiasko poddania krytycznej analizie zjawiska religii, która ze swej strony jest jego zdaniem nie przyczyną, a rezultatem utrzymującego się zniewolenia ludzkich zbiorowości. Z kolei w bezpośredniej polemice z Maxem Stirnerem próbuje on wykazać, iż równie jałowe jak abstrakcyjna krytyka religii jest także koncentrowanie wysiłku na próbach konceptualizacji „człowieka” jako wymyślanego przedmiotu filozoficznego procesu abstrahowania. Jednak podstawowe przesłanie filozoficznego wysiłku ujęcia fenomenu historii pozostaje niezmienione: historia jest medium realizowania ludzkiej wolności pojętej jako zadanie, którego uświadomienie sobie przez współczesną Marksowi filozofię oznacza dopiero początek rzeczywistego procesu wyzwolenia.

Warto zwrócić uwagę na fakt, iż wbrew „naukowym” aspiracjom wielu dzieł nawiązujących do tradycji Marksowskiej filozofii historii jej zasadnicza perspektywa dalece odbiega od wszelkich współcześnie uznanych standardów naukowości. Nieprzypadkowo jeden z najistotniejszych fragmentów rozdziału o Feuerbachu zawartego w *Ideologii niemieckiej*, zatytułowany *Historia*, rozpoczyna się prezentacją założeń demonstrowanej historiozofii, a kończy wizją komunizmu jako słynnego „rzeczywistego ruchu” znoszącego stan obecny. Co prawda owo zaprzeczanie, jakoby komunizm był „ideałem” bądź zwykłym postulatem politycznym i podkreślanie, iż jego warunki „wynikają z obecnie istniejących przesłanek”<sup>3</sup>, świadczyć ma o swoistej konieczności postawienia przez historię pytania o warunki możliwości komunizmu, jednak nie ulega wątpliwości,

<sup>3</sup> Ibidem, s. 38.

że prezentowana teoria nie ukrywa swego historycznie ukonkretnionego zainteresowania praktycznego, zainteresowania, które w nawiązaniu do drugiej tezy o Feuerbachu<sup>4</sup> odnosi przedmiotową prawdziwość teorii historycznej do praktycznego zagadnienia warunków możliwości ukształtowania zarówno proletariatu, jak i komunizmu jako egzystencji o charakterze powszechnodziejowym<sup>5</sup>. Powstaje pytanie, czy wyraźne ukierunkowanie biegu dziejów wynika z samej ich istoty, czy stanowi wyłącznie subiektywny dodatek wniesiony w materię historii przez dociekający prawdy i sensu podmiot. Odpowiedź na to pytanie wymaga skonfrontowania się z zagadnieniem sposobu, w jaki Marks buduje swoją teorię historii, oraz z kwestią, czy rzeczywiście materializm historyczny uznaje za swój pierwszy obowiązek niezaangażowane „zdanie sprawy z tego, jak się rzeczy mają”. Jak pamiętamy, Marks już w *Rękopisach* jednoznacznie zauważył, że

Ani przyroda w sensie obiektywnym, ani przyroda w sensie subiektywnym nie istnieje dla istoty ludzkiej bezpośrednio w sposób adekwatny, i podobnie jak wszystko, co należy do przyrody, musi mieć swój początek, tak również człowiek ma swój akt powstania, historię, która jednak jest dla niego czymś uświadomionym i dlatego jako akt powstania jest znoszącym się świadomie aktem powstania<sup>6</sup>.

Historia nie jest więc zobiektywizowanym „przedmiotem” w rozumieniu oddzielonego od poznającej jej ludzkości innobytu. Jest świadomym wytworem zaangażowanego w swój samorozwój podmiotu, który porządkuje ją intencjonalnie, mówiąc inaczej, który organizuje ją zgodnie z każdorazowo rekonstruowanym dziejowo własnym interesem. Jeśli teraz historyczny proces uświadamiania sobie przez ludzkość własnego interesu w dobie rozwijającego się kapitalizmu odnajduje w kapitalistycznym systemie reprodukcji realne ograniczenia wynikające ze sprzeczności polegających na tym, że z jednej strony kapitał i praca „dźwigają się wzajemnie i stymulują, warunkując się *pozytywnie*”, z drugiej zaś „robotnik widzi w kapitaliście swój niebyt i odwrotnie; każdy z nich usiłuje dru-

---

<sup>4</sup> K. Marks, *Tezy o Feuerbachu*, przeł. N.N., [w:] K. Marks, F. Engels, *Wybrane pisma filozoficzne 1844–1846*, przeł. K. Bleszyński, L. Kołakowski, Warszawa 1949, s. 131–132.

<sup>5</sup> Por. K. Marks, F. Engels, *Ideologia...*, op. cit., s. 38 (Wersja tłumaczenia zamieszczona w cytowanym tomie zawiera sformułowanie „światowo-dziejowym”, jednak wydaje mi się, że zarówno względy merytoryczne, jak i utrwalona już w literaturze poświęconej temu zagadnieniu tradycja przemawiają za rozwiązaniem przyjętym przeze mnie – T.R.W.).

<sup>6</sup> K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, przeł. K. Jażdżewski, T. Zabłudowski, Warszawa 1958, s. 150.

giego pozbawić bytu<sup>7</sup>, wówczas postrzeganie historii staje się w oczywisty sposób przesiąknięte osobliwym zainteresowaniem, zainteresowaniem skierowanym przeciwko dominującej tendencji organizowania ludzkiego współistnienia. Dostrzeżenie tego procesu, wraz z jednoczesnym odkryciem mechanizmu tworzenia się ideologii, okazało się dla Marksa decydującym czynnikiem oddziałującym na skryształowanie się nowego pojmowania historii, które z założenia wykluczało próby ponaddziejowej obiektywizacji własnego przedmiotu. Od tego momentu historia staje się dla twórcy koncepcji jej materialistycznego pojmowania nie tyle zajęciem sprowadzającym się do gromadzenia i porządkowania rzekomych „faktów”, ile poszukiwaniem metody pozwalającej na zrozumienie występujących w niej mechanizmów oraz odnalezienie zasad, wedle których zbiorowości zaangażowane w historię dokonują określonych wyborów prowadzących do konstytuowania kolejnych postaci historycznej rzeczywistości. Pozornie paradoksalnie, przeniesienie akcentu z poszukiwania coraz to nowych faktów na rzecz wypracowywania adekwatnych procedur rozumienia zachodzących w historii zjawisk kazało Marksowi zainteresować się właśnie tym, co dotychczas umykało uwadze filozofów próbujących konceptualizować historię jako przedmiot racjonalnego namysłu. Pozbawiona przez niemiecki idealizm niezależności od podmiotu sfera przedmiotowości staje przed Marksem w postaci historycznego konkretnego, w który podmiot musi się zaangażować, żeby umożliwić sobie jego zrozumienie. To zaangażowanie nie ma jednak charakteru indywidualnego wyboru dokonywanego bądź to na podstawie prawodawstwa rozumu praktycznego, bądź też w kontekście jednostkowego przyswojenia sobie prawdy o rzeczywistej, zaktualizowanej treści rozwijającego się ducha. Dzieje się tak dlatego, że warunkiem wstępnym uczynienia z historii wartościowego z punktu widzenia filozofii przedmiotu jest jej uprzednia przemiana w „historię powszechną”, która „nie jest jedynie jakimś abstrakcyjnym dokonaniem »samowiedzy«, ducha świata czy też innego widma metafizycznego, lecz czynem zgoła materialnym, [...] – czynem, którego dowodem jest każda jednostka”<sup>8</sup>. Historia realizowana jest bowiem zawsze przez konkretnych ludzi, w dodatku, po pierwsze, bez względu na to, czy sobie ową rolę uświadamiają, czy też nie; po drugie – zawsze działających jako konkretne zbiorowości. Tym, co różni filozofa od innych zaangażowanych w praktykę historyczną jednostek, jest subiektywna możliwość przeniknięcia ideologicznej mgły spowijającej rzeczywistą treść dziejów, jednak również w tym wypadku widmo

<sup>7</sup> Ibidem, s. 83.

<sup>8</sup> K. Marks, F. Engels, *Ideologia...*, op. cit., s. 50.

ideologiczności nie zostaje całkowicie przepędzone, o czym w pierwszej kolejności świadczą intelektualne niepowodzenia lewicy heglowskiej. Sama „krytyczność” namysłu nie gwarantuje, jak się okazuje, adekwatności ujęcia, gdyż jej podstawowym błędem jawi się abstrahowanie od... historycznego konkretnego. Nie chodzi tu rzecz jasna o pomijanie milczeniem poszczególnych wydarzeń historycznych, lecz o abstrakcję w rozumieniu sprowadzania refleksji dziejowej do aktów czystego pojmowania. Ta pozornie ortodoksyjnie heglowska strategia prowadzi w konsekwencji do poważnego regresu intelektualnego, w wyniku którego „po jednej stronie stoi masa jako bierny, nieuduchowiony, bezdziejowy, *materialny* element historii; po drugiej stronie: *duch*, *krytyka* [...], jako element czynny, z którego bierze początek wszelka akcja *historyczna*”<sup>9</sup>.

Ów krytyczny „duch” pozostaje w tej sytuacji z konieczności właśnie **wyłącznie** duchem i jako taki, wbrew własnym zapowiedziom, nie potrafi przeniknąć konkretnej przedmiotowości historycznej, która zaczyna mu się jawić jako jedynie zmysłowa materia domagająca się uzupełnienia w postaci aktu myślowego ujęcia. Wynikające z tego stanowiska konkretne konceptualizacje historyczności noszą na sobie piętno czystej subiektywności i najzwyczajszego woluntaryzmu. Marks trafnie spostrzega, iż ta sytuacja prowadzi do swoistego „nieczystego sumienia” krytyki filozoficznej, która pod postacią młodoheglizmu popada w najzwyczajszy sentymentalizm<sup>10</sup>. Intelektualna miałość dzieł analizowanych na kartach *Świętej rodziny* nie jest więc dla Marksa wynikiem subiektywnej kondycji umysłowej jej autorów, ale wynika z przyjęcia takiej perspektywy poznawczej, która uniemożliwia skuteczne przeniknięcie materii historyczności i otwarcie perspektywy na rzeczywiste znaczenie poszczególnych fenomenów dziejowej aktualności. Obiecując wyzwolenie podmiotu poprzez przyjęcie strategii myślenia krytycznego, heglowska lewica nie tylko nie spełnia rozbudzonych przez nią nadziei, ale ostatecznie porzuca nawet własną perspektywę myślową i zastępuje krytyczne myślenie krytyką myślenia. Jak zjadliwie zauważa Marks:

Jest to najniższy ze wszystkich szczebel poniżenia, kiedy krytyka przyswaja sobie popularny język masy i przenosi ten prosty żargon do górnolotnych spekulacji krytycznie krytycznej dialektyki<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> K. Marks, F. Engels, *Święta rodzina, czyli krytyka krytycznej krytyki*, przeł. T.J. Kroński, S. Filmus, Warszawa 1957 s. 106.

<sup>10</sup> „Krytyczna krytyka wznosi się wprawdzie w swoim mniemaniu wysoko nad masą, odczuwa jednak dla niej bezbrzeżną litość”. Ibidem, s. 11.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 13.

Porażka młodoheglistów nie stanowi jednak dowodu na fałszywość heglowskiego rozpoznania faktu, iż filozofia to w pierwszej kolejności samopoznanie się wolności w procesie własnej realizacji. Tym, czego brakuje heglowskiej lewicy, nie jest intencja krytyczna, której wszak ma ona wręcz w nadmiarze, lecz krytyczne narzędzie. Zdaniem Marksa narzędzie to nie znajduje się na półce z wypracowanym już filozoficznym instrumentarium, lecz musi zostać dopiero odnalezione w materii historycznego konkretnego. Ów konkretny wskazuje zaś na to, że punktem oparcia dla wszelkiej refleksji mającej szansę na skuteczne przeniknięcie zagadnienia wolności musi się stać analiza sposobu, w jaki historycznie określony człowiek zapewnia sobie swoją egzystencję, a mówiąc innym językiem: w jaki sposób ów człowiek „przywłaszcza” sobie własny świat materialny. Ten fundamentalny wniosek nie jest w żadnym razie przypadkowym wynikiem jakiegokolwiek „wglądu” dokonanego przez Marksa w „istotę” historyczności, lecz bierze się z samej aktualnej postaci owej historyczności, która osiągając określony etap swojego rozwoju, umożliwia dostrzeżenie swoich własnych korzeni jako właśnie umocowanych w mechanizmie przywłaszczania sobie świata materialnego przez podmiot. Podmiot ów, jak pisze Marks: „filozofowie przedstawiali jako ideał i nazywali »Człowiekiem«”, a całą historię „ujmowali jako proces rozwoju »Człowieka«, tak że na każdym szczeblu dziejowym podkładano owego »Człowieka« pod dotychczasowe jednostki i przedstawiano jako siłę napędową dziejów”<sup>12</sup>. Dopóty, dopóki partykularna forma przywłaszczania świata materialnego stanowiła prawdę kolejnych etapów ruchu dziejowego, abstrakcja „Człowieka” przysłańiała właśnie partykularny charakter dominującej formy podmiotowości i stwarzała fałszywe wrażenie, iż filozofia, jako wyzwolona od logiki podziału pracy forma aktywności, dokonuje adekwatnego ujęcia istoty ludzkiego bytu. Było to podwójne złudzenie: po pierwsze stwarzało wrażenie, iż istota człowieka pozostaje w gruncie rzeczy niezmienną, po drugie wprowadzało do powszechnej świadomości przekonanie o realnie istniejącej uniwersalności człowieka, którego epopeja jest w zasadzie dostępna na wyciągnięcie ręki poprzez czysto subiektywny wysiłek woli. Właśnie dlatego kolejne filozoficzne „interpretacje” świata wchodziły ze sobą w niekończący się konflikt, którego rzekomą przyczyną było poszukiwanie prawdy. W rzeczywistości wszystkie owe interpretacje stanowiły wyłącznie kolejne formy manifestowania się partykularności form przywłaszczania, które dopiero w czasach współczesnych Marksowi osiąga jego zdaniem charakter powszechności, gdyż jest warunkowane „przez siły wytwórcze, które

<sup>12</sup> K. Marks, F. Engels, *Ideologia...*, op. cit., s. 77.

rozwinęły się w pewną całość i istnieją tylko w ramach powszechnych stosunków między ludźmi”<sup>13</sup>. Owa powszechność formy przywłaszczania gwarantuje swoistą „powszechność” produktu podmiototwórczej abstrakcji, której proces dokonywany w filozoficznej samowiedzy prowadzi jednakże w tym wypadku do zgoła zaskakującego rezultatu. Zamiast kolejnej postaci „Człowieka”, który jednostronnie uosabiałby charakter epoki, rezultatem filozoficznej pracy okazuje się ujawnienie fałszywości samej metody abstrahowania i w konsekwencji ukazanie mechanizmu prowadzącego do powstawania takich zafałszowań. Odkrycie w formach przyswajania sobie materialnej rzeczywistości podstawowego źródła wszelkiej filozoficzności zapośredniczonej każdorazowo konkretną postacią bytu społecznego, wraz z typowymi dla niego instytucjami i panującymi formami myślenia, pozbawia filozofię raz na zawsze wszelkiej domniemanej niewinności wywodzonej z rzekomego faktu jej przynależenia do uniwersum czystej myśli. Z drugiej strony, owo odnalezienie zakorzenienia w materialnym konkrecie stawia w zupełnie innym świetle te spośród jej obietnic, których postanawia dotrzymać. Jeśli więc Marks pragnie, odkrywszy źródło własnego filozofowania, zrealizować swój program integralnego humanizmu, wedle którego człowiek „musi potwierdzać się i przejawiać jako istota gatunkowa w swoim bycie i w swojej wiedzy”<sup>14</sup>, ów humanizm musi przybrać realną postać programu **działania**, które umożliwiać będzie pojawienie się materialnych warunków zapewniających rzeczywistość i historyczną adekwatność owej formy konceptualizacji podmiotowości. Humanizm ten musi być więc właśnie **programem**, w dodatku **programem działania** i tym samym raz na zawsze zrezygnować z wszelkich złudzeń co do swej rzekomej „obiektywności” i „neutralności”.

W tym kontekście trudno się dziwić, że najbardziej spostrzegawczy interpretator marksowskiej myśli właśnie w jego pozornie najbardziej „filozoficznych” tekstach dostrzegali od samego początku potencjał subiektywnego zaangażowania. Znamienna jest pod tym względem pierwsza poważna filozoficzna reakcja na opublikowanie *Rękopisów*, autorstwa Herberta Marcusego<sup>15</sup>, który bez ogródek stwierdza, że chodzi tu o „filozoficzną krytykę [...] w znaczeniu teorii

<sup>13</sup> Ibidem, s. 75.

<sup>14</sup> K. Marks, *Rękopisy...*, op. cit., s. 150.

<sup>15</sup> H. Marcuse, *Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus*, „Die Gesellschaft” 9 (1932), Nr. 8. Pierwsza część tego tekstu ukazała się po polsku pt. *Nowe podstawy materializmu historycznego (cz. 1)*, „Lewą Nogą” 13 (2001), s. 97–118. Całość w polskiej wersji dostępna jest w internetowym wydaniu „Nowej Krytyki” pod adresem: <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article345>.



rewolucji”<sup>16</sup>. W ujęciu Marcusego osławiony humanistyczny manifest „młodego Marksa” jest niczym innym, tylko pierwszym przybliżeniem krytyki ekonomii politycznej, w którym

Na podstawie naszkicowanej przez Marksa w sporze z Heglem idei istoty człowieka i jej urzeczywistnienia fakt ekonomiczny przejawia się jako bądź co bądź odwrotność ludzkiej istoty, jako utrata ludzkiej rzeczywistości – *dopiero na tej podstawie* fakt ekonomiczny jest zdolny stać się prawdziwym podłożem prawdziwie zmieniającej istotę człowieka i jego świat rewolucji<sup>17</sup>.

Filozoficzność ukazuje więc w tej sytuacji swoją aktualną postać praktycznego zaangażowania, jako interwencji w rzeczywistość wynikającej z samej dynamiki procesu filozofowania. Idąc tym tropem, nietrudno zauważyć, że tak rozumiany materializm historyczny jest z jednej strony procesem „produkcji historii”, która ukazuje swoją rzeczywistość (czyli aktualną historycznie) postać właśnie poprzez zastosowanie wobec niej narzędzi jej materialistycznej analizy, z drugiej zaś jest jednocześnie procesem „produkcji podmiotu”, który przyobleka się w swą skonkretyzowaną postać poprzez kolejne określenia własnych powinności, które jednak nie wynikają z abstrakcyjnych schematów formalnych, lecz z aktualnych zapotrzebowań dążącego do swego samorozwinięcia procesu wyzwolenia.

Tak zaprojektowany program działania filozoficznego już na wstępie traci w zasadzie swoje czysto filozoficzne, a więc, innymi słowy, czysto teoretyczne oblicze. Jednocześnie ów program jawi się jako nieunikniona konieczność poważnego potraktowania postulatu humanistycznego, który, sam w sobie, jest niczym innym, jak dziedzictwem najbardziej radykalnych wątków ujawnionych przez rozwiniętą postać niemieckiego idealizmu. Owe wątki tkwią jednak w nim od samego początku, co doskonale obrazuje intuicja zawarta w Kantowskim opisie kapitalizmu, którego nieprzekraczalne horyzonty stanowią jednocześnie barierę dla realizacji projektu teoretycznego:

Gdyby zarazem cała nasza natura nie uległa zmianie, to skłonności, które przecież zawsze mają pierwszy głos, wymagałyby naprzód swego zaspokojenia, a połączone z rozumną rozwagą, swego możliwie największego i trwałego zaspokojenia zwanego szczęśliwością; [...]<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> Ibidem.

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, Warszawa 1984, s. 234.

Jak pamiętamy, wobec niemożności dokonania owej „zmiany naszej natury” królewieckiemu filozofowi pozostaje jedynie postulatywność prawodawstwa rozumu praktycznego wraz z całą „złą nieskończonością” zawartą w regulatywnej idei państwa celów. Zupełnie inaczej jest już jednak u Hegła, dla którego istnienie owej rzekomo nieziennej natury zostaje ostatecznie zniesione „I to zniesione istnienie – tzn. istnienie poprzednie, ale zrodzone na nowo z wiedzy – jest istnieniem nowym, nowym światem i [nową] postacią ducha”<sup>19</sup>. Materializm historyczny zna jednak doskonale wyzwania, które stoją przed owym nowym światem, który nie jest wszak dany w gotowej postaci na mocy samego faktu dokonanego zniesienia. W tym świecie bowiem „duch musi w sposób naiwny zaczynać zawsze od początku, od bezpośredniości tego świata [...], jak gdyby wszystko to, co było dotychczas, dla niego przepadło i jak gdyby nic nie nauczył się z doświadczenia duchów poprzednich”. Jedyna nadzieja, ale też i największa stawka filozofii, tkwi w tym, że „zachowała to doświadczenie pamięć”<sup>20</sup>. To właśnie owa pamięć pozwala Marksowskiemu projektowi odwołać się do filozofii właśnie w momencie, gdy czas filozofowania pozornie się skończył.

Inspiracja dla rekonstrukcji podmiotu wolności jest tu wyraźna jak na dłoni. Komentując heglowską dialektykę, Marks stwierdza bez ogródek:

[...] abstrakcja pojmująca siebie jako abstrakcję jest świadoma swojej nicości; musi się wyrzec siebie jako abstrakcji i w ten sposób dochodzi do istoty, która jest jej pełnym przeciwieństwem, do *przyrody*<sup>21</sup>.

Projekt wyzwolenia zawarty w radykalnym humanizmie ma więc wymiar kosmiczny – chodzi o wyzwolenie całej przyrody, oczywiście w jej **ludzkiej** postaci, gdyż w żadnej innej nie jest ona dostępna ani zwykłym ludziom, ani filozofom. Prawdą filozoficznego humanizmu jest więc prawda o wyzwoleniu człowieka jako istoty przyrodniczej, tyle tylko, iż jego przyrodniczość jest jednocześnie jego postacią społeczną, gdyż tylko w społecznieniu przyroda jawi się jako przyrodniczość rozumiana jako środowisko ludzkiej aktywności. Pojedynczy człowiek, owa abstrakcja filozofii, ujawniła się już bowiem w dialektyce heglowskiej jako nieprawda ujawniona poprzez pracę pojęcia, które domaga się swego urzeczywistnienia pod postacią ducha stanowiącego zaprzeczenie poje-

<sup>19</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, Warszawa 2010, t. 2, s. 343.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 343–344.

<sup>21</sup> K. Marks, *Rękopisy...*, op. cit., s. 158.

dynczej ludzkiej partykularności. To urzeczywistnienie okazuje się jednak możliwe wyłącznie poprzez zrozumienie, iż rzeczywistym środowiskiem ludzkiej samorealizacji może być jedynie przestrzeń jego nieustannej konfrontacji ze społecznie zawłaszczaną przyrodą, która w perspektywie rekonstruowanego tu projektu filozoficznego uzyskuje szansę na wprowadzenie jej do przestrzeni wolności, dotychczas, przynajmniej w tradycji nowożytnej, zarezerwowanej wyłącznie dla aktywności ludzkiego ducha. Z jednej strony przyroda uzyskuje w ten sposób status rzeczywistości, którą ludzki duch może wreszcie przeniknąć i ukazać jej prawdziwe, czyli wolne oblicze, z drugiej – uspołeczniony człowiek odkrywa zagadkę swego zniewolenia poprzez przyrodę jako zniewolenia przez niepoznane, które dopiero w procesie rozumnego przekształcania odkrywa zarówno swój wyzwolicielski potencjał, jak i siłę swego oporu wobec czynu wyzwolenia dokonywanego przez planowy wysiłek zorganizowanego ludzkiego ducha.

Tak więc, jak słusznie zauważył w kontekście marksowskich *Rękopisów* Marek Fritzhand: „W przewyciężaniu alienacji nie idzie o przekształcenie pojmowania świata, lecz o przekształcenie samego świata”<sup>22</sup>. Filozoficzny humanizm materializmu historycznego jest zatem humanizmem w działaniu choćby z tej przyczyny, że „odtąd filozofia należy sama do tego świata i jest uzupełnieniem jego, choć tylko idealnym”<sup>23</sup>. Jeśli filozofia w postaci współczesnej Marksowi zesłała już z „lodowych pustyń abstrakcji”, proces ten jest nieodwracalny i tylko w „tym świecie” może się ona urzeczywistnić, a mówiąc dokładniej, urzeczywistnić własną prawdę. Jej prawdą jest rzecz jasna nic innego, jak heglowska wolność, tyle tylko, że uzyskiwana w procesie rzeczywistego, a nie jedynie intelektualnego wysiłku; jednak żeby dostrzeżenie tego mogło stać się możliwe, filozofia potrzebuje materializmu historycznego. Materializm historyczny jest tu nieodzowny przede wszystkim dlatego, że odkryta przez Hegla epopeja wolności musi znaleźć rzeczywistość, a więc prawdziwą przestrzeń swej samorealizacji, a tej wszak nie zapewnią jej najbardziej nawet wybujałe ekscesy wyabstrahowanego ducha. „Puszczone wolno” przez Hegla żywioły ludzkiej aktywności ekonomicznej okazują się teraz znajdować w samym centrum filozoficznej problematyki i tylko filozofia, która jest w stanie je skonceptualizować, może z powodzeniem kontynuować proces ludzkiego samopoznania. Jednocześnie podobne konstatacje możliwe są jedynie właśnie jako wglądy dokonywane przez materializm

---

<sup>22</sup> Ibidem, s. XXXIV.

<sup>23</sup> K. Marks, *Przytoczenie do krytyki Hegłowskiej filozofii prawa. Wstęp*, przeł. L. Kolakowski, [w:] K. Marks, F. Engels, *Wybrane pisma filozoficzne...*, op. cit., s. 22.

historyczny, gdyż tylko on (przynajmniej do czasów Marksa) był w stanie zdać sprawę z roli, jaką w obszarze nowo konstruowanej przedmiotowości odgrywa działalność ekonomiczna ukazująca z drugiej strony swoje podmiotowe, głęboko zakorzenione w tradycji transcendentalizmu oblicze. Ten transcendentalizm materializmu historycznego ukaże pełnię swego potencjału dopiero na kartach *Kapitału*, z czego fenomenalnie zdał sprawę Louis Althusser, przypominając ongiś stalinowskim pozytywistom, iż

Krytykować ekonomię polityczną, to znaczy przeciwstawić jej nową problematykę i nowy przedmiot: a więc zakwestionować sam przedmiot ekonomii politycznej<sup>24</sup>.

Zakwestionowanie owego przedmiotu to przede wszystkim uświadomienie sobie, iż jakakolwiek niezależna od podmiotu przedmiotowość nie ma racji bytu na osiągniętym przez filozofię etapie rozwoju, gdyż ta ostatnia, właśnie dzięki osiągnięciom niemieckich transcendentalistów, zdaje już sobie od dawna sprawę z faktu, że:

Rozwiązanie polega na tym, że sprzecznością nie jest dotknięty przedmiot sam w sobie i dla siebie, ale przysługuje ona jedynie poznającemu rozumowi<sup>25</sup>.

Ów rozum to rzecz jasna nic innego, jak poszukujący pełni swych określeń podmiot, który u Marksa, znów w zgodzie z całą tradycją filozoficzną, ma odnaleźć pełnię swego samookreślenia w wolności, która to wolność zwrotnie kieruje nas ku pytaniu o przestrzeń jej możliwych manifestacji i tym samym, mocą intelektualnej rzetelności, stawia wprost pytanie o materialne warunki możliwości realizacji wolności.

Tak zinterpretowany materializm historyczny ujawnia swoją jednocześnie teoretyczną, ale i stronnictwą charakterystykę, co ze zrozumiałych względów musi stanowić kamień obrazy dla tradycyjnie pojmowanego rzemiosła filozoficznego. O ile bowiem nie stanowi niczego nadzwyczajnego postulat poszukiwania przez filozofię swego nowego teoretycznego samookreślenia, o tyle już świadome zaakcentowanie swej interesowności budzić musi poważne wątpliwości. Tradycyjna wizja filozofa jako neutralnego obserwatora rzeczywistości zostaje tutaj

---

<sup>24</sup> L. Althusser, É. Balibar, *Czytanie „Kapitału”*, przeł. W. Dłuski, Warszawa 1975, s. 229.

<sup>25</sup> G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 106.

– zresztą, co warto podkreślić, w absolutnej zgodzie z inspiracjami heglowskimi – zastąpiona wyraźnym opowiedzeniem się po jednej ze stron sprzeczności ujawnionej w dialektycznym powiązaniu podmiotu i przedmiotu. To opowiedzenie się po stronie wolności ludzi nie jest jednocześnie odrzuceniem przedmiotu, lub też jego abstrakcyjnym zanegowaniem, lecz jedynie zdaniem sprawy z tego, co Hegel usiłował wyrazić, pisząc, że o ile „wiedza ludzi o tym, że ich istotą, celem i przedmiotem jest wolność, jest wiedzą spekulatywną, to sama ta idea jako taka jest rzeczywistością ludzi, przy czym nie chodzi tu o rzeczywistość, którą oni w rezultacie tej wiedzy mają, ale o rzeczywistość, którą oni są”<sup>26</sup>. Ta rzeczywistość z kolei, to, mówiąc tym razem językiem Marksa, stosunek, który człowiek „ustanawia między sobą i przyrodą a innymi, różnymi od niego ludźmi”<sup>27</sup>; problem jednak tkwi w tym, iż na osiągniętym etapie rozwoju historycznego ów stosunek jest li tylko przestrzenią samoalienacji, czyli w rezultacie – samozniewienia. Materializm historyczny, odkrywając tę prawdę, musi więc skonfrontować się nie tylko z faktem, iż, wbrew Hegłowi, ludzka rzeczywistość daleka jest od stanowienia przestrzeni działania dla „ducha wolnego”, ale przede wszystkim osiągnąć własną samoświadomość jako teoria realizacji wolności w rzeczywistym świecie ludzkiego bytu.

Tej samoświadomości materializm historyczny nie może osiągnąć wyłącznie poprzez czysty wysiłek intelektualny. Wynika to z faktu, iż, zdaniem Marksa, historyczna postać osiągnięta przez podmiot teoretyczny wymusza na nim konieczność skonfrontowania się z faktem swej własnej praktyczności, i to w dodatku praktyczności przyrodniczej. Ta swoista sytuacja podmiotu teoretycznego wynika w pierwszej kolejności z faktu, że historycznie ukształtowane warunki reprodukcji podmiotowości przyrodniczej osiągnęły stadium, w którym teoria ustanawia swoje absolutne przeciwieństwo wobec działalności praktyczno-wytwórczej. Kontakt z przyrodą zostaje całkowicie pozostawiony w rękach klasy bezpośrednich wytwórców, podczas gdy kolejne postaci teorii powstają w sytuacji absolutnego oddzielenia od wysiłku związanego z pracą. Zdaniem Marksa ta sytuacja wpływa nie tylko na pogłębiającą się alienację klasy robotniczej jako jedynej formy społecznego kontaktu człowieka z przyrodą, ale jednocześnie na narastający proces alienacji wysiłku teoretycznego, który popadając w coraz dalej posunięte wyobcowanie, traci już nawet pozór prawdziwości typowy dla my-

---

<sup>26</sup> Ibidem, s. 493.

<sup>27</sup> K. Marks, *Rękopisy...*, op. cit., s. 71.

ślenia ideologicznego i staje się najzwyczajszą procedurą coraz mniej subtelnego zafalszowywania rzeczywistości. Dzieje się tak dlatego, że

Tak zwany rozwój historyczny polega w ogóle na tym, że ostatnia forma traktuje formy minione jako szczeble dla siebie i, ponieważ rzadko i tylko w zupełnie określonych warunkach zdolna jest do samokrytyki – [...] – ujmuje je zawsze jednostronnie<sup>28</sup>.

Powstaje pytanie, czy w kontekście tego skądinąd wręcz ortodoksyjnie heglowskiego stwierdzenia Marks ma jakieś podstawy do zakładania, iż współczesna mu epoka spełnia owe „określone warunki” umożliwiające samokrytykę. W przedmowie do *Świętej rodziny* stwierdza on wszak wraz z Engelsem, że „Cała krytyczna krytyka, od początku do końca, jest *poniżej* osiągniętego już w Niemczech poziomu rozwoju teoretycznego”<sup>29</sup>. Jeśli więc teoria wykazuje tendencję do degeneracji, skąd przekonanie o możliwości nie tylko dokonania „samokrytyki”, ale wręcz skonstruowania nowego paradygmatu? Odpowiedzią jest postulat radykalnego przekształcenia samego pojęcia teorii czy też wręcz jej zniesienia w rozumieniu ostatecznego pożegnania się z fikcją autonomicznego wobec przedmiotu podmiotu teoretycznego. O ile zniesienie owej autonomii wydaje się w pierwszym przybliżeniu niczym więcej jak powtórzeniem pierwotnej lekcji kantowskiej, co najwyżej w szacie zdradzającego swe heglowskie inspiracje pojęcia „całościowości” (*Totalität*), o tyle próba wnikięcia w rzeczywistą treść tego projektu uzmysławia jego rzeczywisty radykalizm. W materializmie markowskim nie chodzi wszak o zniesienie granicy między materią a duchem, ale o teoretyczne zdanie sprawy z faktu, iż sam ów podział stał się nie tylko teoretycznym anachronizmem, lecz przede wszystkim **faktyczną** barierą osiągnięcia przez podmiot przestrzeni samowyzwolenia. W tym kontekście **historyczność** materializmu oznacza również, paradoksalnie, uznanie, iż sam materializm, rozumiany „teoriopoznawczo”, ukazuje swą li tylko historyczną aktualność, jeśli traktować go jako pewną tezę z dziedziny metafizyki. Ta metafizyczna teza ujawnia swoją wyłącznie pozorną „neutralność”, kiedy tylko zdamy sobie sprawę z tego, co w rzeczywistości oznacza określenie człowieka jako istoty zmysłowej. Jeśli bowiem, uznając tezy tradycyjnego, „materialistycznego” pojmowania człowieka, jest on wobec przedmiotu „pobudzalnością”, ową kantowską „Rezeptivität”, w ostatecznym rozrachunku okazuje się, że

<sup>28</sup> K. Marks, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, przeł. Z.J. Wyrozembski, Warszawa 1986, s. 56.

<sup>29</sup> K. Marks, F. Engels, *Święta rodzina...*, op. cit., s. 9.

Jako zmysłowość ludzkie poznanie zachowuje się absorbująco, receptywnie, pasywnie; odbiera to, co zostaje mu dane i jest swoim potrzebowaniem zdany na to dane bycie. Jak dalece człowiek jest określony przez zmysłowość, tak dalece jest on „ustanawiany” przez przedmiot, poznając przyswaja on coś dla niego przedustanowionego; jako istota zmysłowa jest on istotą pobudzaną, pasywną, cierpiącą<sup>30</sup>.

Owa pasywność zostaje właśnie odkryta przez dojrzałą „niemiecką teorię”, a zapoznanie tego faktu przez heglowską lewicę uważa Marks za jedną z przyczyn jej intelektualnej porażki. Nawet Feuerbach, jakkolwiek znacznie, jak wiadomo, lepiej oceniany przez autora *Ideologii niemieckiej* niż pozostali przedstawiciele młodoheglizmu, nie dostrzega jego zdaniem regresywności koncepcji esencjalizacji zmysłowości, innymi słowy:

[...] nie dostrzega, że otaczający go świat zmysłowy nie jest rzeczą bezpośrednio od wieków daną i niezmienną, ale stanowi wytwór przemysłu i stanu społeczeństwa – w tym mianowicie sensie, iż jest to wytwór dziejów, rezultat działalności szeregu pokoleń, z których każde wspierało się na barkach poprzedniego, rozwijało dalej jego przemysł i stosunki między ludźmi oraz zmieniało porządek społeczny odpowiednio do zmienionych potrzeb<sup>31</sup>.

Osiągnięciem teoretycznym samego Marksa jest w tej sytuacji wskazanie, że właśnie konsekwentne wydobywanie na światło dzienne owej historycznej zmienności form zmysłowości wymaga jednocześnie postawienia tej kwestii w świetle źródłowego pytania o warunki możliwości realizacji wolności. Ta wolność to wszak nic innego, jak realizacja wspomnianych w powyższym cytacie „zmienionych potrzeb”, tym razem występujących już jako uświadomione przez teorię i skonceptualizowane w postaci projektu, który pozostając ciągle jeszcze projektem filozoficznym, staje się jednocześnie realnym projektem ludzkiej, czyli społecznej emancypacji.

Owa nowa konceptualizacja to rzecz jasna jednoczesna konceptualizacja „nowych potrzeb” oraz owych potrzeb podmiotu. Jak słusznie zauważa Marcuse:

Polemiczne rozprawianie o istocie i faktyczności, o określeniach „tego” człowieka i jego każdorazowej konkretnej sytuacji historycznej całkowicie zapoznaje nowe stanowisko, które Marks zajmuje już na wstępie swoich badań. Dla Marksa właśnie istota i faktyczność, sytuacja historii istotowej i sytuacja historii faktycz-

<sup>30</sup> H. Marcuse, *Nowe podstawy...*, op. cit.

<sup>31</sup> K. Marks, F. Engels, *Ideologia...*, op. cit., s. 47.

nej nie są już rozdzielonymi, wzajemnie od siebie niezależnymi obszarami, czy poziomami: historyczność człowieka została *włączona do jego istotowego określenia*. Nie chodzi tu już o abstrakcyjną, na przestrzeni konkretnej historii utwierdzającą się w niezmienności swojej wartości ludzką istotę, lecz o istotę możliwą do zdefiniowania w *historii i tylko w historii*<sup>32</sup>.

Historia owa dochodzi współcześnie do tego etapu, w którym, zdaniem Marksa, tylko z punktu widzenia proletariatu możliwe jest dokonanie takiego zdefiniowania aktualnej istoty, które zda sprawę z rzeczywistych potrzeb tkwiących w nowo aktualizującym się projekcie wyzwolenia. Jest tak dlatego, że w kapitalizmie

Samopoznanie proletariatu jest [...] równocześnie obiektywnym poznaniem istoty społeczeństwa. Dążenie do realizacji klasowych celów proletariatu oznacza zarazem świadome urzeczywistnianie obiektywnych celów rozwojowych społeczeństwa<sup>33</sup>.

Jednocześnie owa uprzywilejowana sytuacja poznawcza klasy robotniczej jest jedynie filozoficzną szansą, której realizacja nie zależy wyłącznie od subiektywnego wysiłku poznawczego poszczególnych, nawet najbardziej „sproletaryzowanych” teoretyków, o których zresztą, wobec obiektywnego położenia klasy robotniczej, byłoby niezwykle trudno. Przywołany przed chwilą Lukács kontynuuje swoją myśl, pisząc, że wykorzystanie tej szansy wymaga „świadomego przyczynienia się tej klasy [tzn. proletariatu – T.R.W.]”, gdyż w innym wypadku nadzieje związane z praktyczno-teoretycznym przełomem „musiałyby pozostawać tylko abstrakcyjnymi możliwościami, obiektywnymi granicami”<sup>34</sup>.

Widać teraz dokładnie, dlaczego marksowski materializm historyczny od samego swego zarania **musi** się stać jednocześnie teorią wyzwolenia, a w konkretnych warunkach – teorią rewolucyjnego czynu wyzwolenczego. Owa konieczność jest z jednej strony koniecznością teoretyczną, która, jak słusznie podkreśla Étienne Balibar, tkwi w samym rdzeniu analiz *Kapitału*, z drugiej zaś jest niejako egzystencjalną koniecznością samej klasy robotniczej powstającą „w toku jej własnej działalności czy w jej własnej praktyce wyzwolenia”<sup>35</sup>. Warto jednak cały czas pamiętać, że jest to w dalszym ciągu konieczność o charakte-

<sup>32</sup> H. Marcuse, *Nowe podstawy...*, op. cit.

<sup>33</sup> G. Lukács, *Historia i świadomość klasowa*, przeł. M.J. Siemek, Warszawa 1988, s. 316.

<sup>34</sup> Ibidem.

<sup>35</sup> É. Balibar, *Filozofia Marksa*, przeł. A. Staroń, A. Ostolski, Z.M. Kowalewski, Warszawa 2007, s. 122.



rze subiektywnym, niegwarantująca w żadnej mierze jakiegokolwiek historycznej automatyczności. Ewentualne niepowodzenie czynu rewolucyjnego jest z teoretycznego punktu widzenia równie możliwe, jak jego ostateczny triumf i właśnie dlatego teoria realizacji wolności nie może pozostać politycznie neutralna. Jest to, rzecz jasna, na pierwszy rzut oka niezwykle szokujące stwierdzenie, ale bliższa analiza ujawnia, iż szokująca jest nie tyle teza, ile historyczne warunki, w jakich zostaje postawiona. Pamiętamy, że swoją współczesność Marks traktuje jako sytuację, w której dochodzi do pewnego „skandalu antropologicznego”. Oto po raz pierwszy w dziejach historyczni potomkowie heglowskiego niewolnika, który ostatecznie wziął na swe barki ciężar wysiłku kształtowania (*Bildung*) ludzkiej rzeczywistości, bezpośredni wytwórcy, znajdują się w sytuacji egzystencjalnej, która stanowi całkowite zaprzeczenie kondycji ludzkiej. Ich realne istnienie jest właśnie ową sytuacją skandaliczną, która dopomina się o swe zniesienie. W sytuacji owego skandalu dalsze pozostawanie teorii na pozycjach wysuwających roszczenie do obiektywności jest samo w sobie skandalem niemożliwym do teoretycznego utrzymania. Jeśli sytuacja klasy robotniczej, której codzienny wysiłek zapewnia nieprzerwany proces ludzkiego zawłaszczania przyrody i znoszenia jej innobytu w procesie pracy, stanowi całkowite zaprzeczenie ludzkiej formy egzystencji, również sam proces „uspołeczniania” przyrody nabiera nie-ludzkiego, a więc, nieprawdziwego charakteru. W tej sytuacji:

Skoro w ten sposób istota i egzystencja rozchodzą się i jedność obu jako faktyczne urzeczywistnienie jest właściwie wolnym *zadaniem* ludzkiej praxis, wówczas tam, gdzie faktyczność doprowadziła do całkowitego *odwrócenia* ludzkiej istoty, zadaniem tym jest po prostu *radykałne zniesienie* tej faktyczności<sup>36</sup>.

Zniesienie owej faktyczności jest właśnie **zadaniem**, subiektywnym programem działania rewolucyjnego, którego podmiotem musi się stać właśnie ta klasa społeczna, która niesie w sobie potencjał nowej formy uspołecznienia. Wyodrębnienie się tego nowego podmiotu stanie się jednak możliwe dopiero po spełnieniu dwóch warunków, obu możliwych do skonceptualizowania dopiero na gruncie materializmu historycznego. Pierwszym jest ujawnienie się materialnej treści zawartej w pojęciu walki klas, drugim – uświadomienie sobie przez klasę robotniczą swojej rzeczywistej roli historycznej i rozpoznanie się w tej roli jako w subiektywnie pożądanym celu realnej walki politycznej.

---

<sup>36</sup> H. Marcuse, *Nowe podstawy...*, op. cit.

Tylko z pozoru teoria marksowska rozchodzi się w tym miejscu z heglowskimi intuicjami dotyczącymi procesu samorealizowania się wolności. Jeśli bowiem pamiętamy, że „tym, czym w dziele Hegla są postacie świadomości, w dziele Marksa jest sposób produkcji”<sup>37</sup>, ujawniana przez materializm historyczny walka klas stanowi jedynie ukonkretnienie Hegla właśnie w tym punkcie, gdzie autor *Fenomenologii* pozostawia nam nadmierną swobodę w wyborze odpowiedzi na pytanie o rzeczywisty wehikuł zmian historycznych inicjowanych przez ciągle odradzającego się ducha. Tajemnicze ekscesy „chytrości Rozumu” okazują się teraz niczym innym, jak logicznie wynikającymi z realnych sprzeczności tkwiących w sposobach produkcji starciami klasowych interesów, których kolejne obiektywizacje składają się na bolesny proces historycznego dojrzewania ludzkości do pełni realizacji wolności. Z tego punktu widzenia materializm historyczny okazuje się dopełnieniem heglowskiej filozofii historii w bardzo ważnym punkcie, jakim jest kwestia mechanizmu działania historycznej zmienności. Już na kartach *Ideologii niemieckiej* jej autorzy jasno zdawali sobie sprawę z tego, jak istotna jest owa materialistyczna korekta, pisząc:

Takie pojmowanie dziejów nie musi, jak idealistyczne, doszukiwać się w każdym okresie jakiejś kategorii, lecz pozostaje wciąż na rzeczywistym gruncie historycznym, nie tłumaczy praktyki wychodząc z idei, ale tłumaczy formacje ideowe wychodząc z materialnej praktyki<sup>38</sup>.

W powyższym cytacie nie widać jednak jeszcze owej syntetyczności i jednocześnie precyzyjności ujęcia, które uderzać muszą każdego konfrontującego się po raz pierwszy ze słynnym stwierdzeniem, że „Historia wszystkich dotychczasowych społeczeństw jest historią walk klasowych”<sup>39</sup>. Hegłowska enigma zostaje w ten sposób rozpoznana, a może, mówiąc precyzyjniej, nazwana swoim historycznie zaktualizowanym pojęciem, które wydobyte zostaje z sedymentów historii właśnie przez dopiero co ukształtowany korpus poznawczy historycznego materializmu. Odkrycie walki klas staje się w tym kontekście najpoważniejszym osiągnięciem teoretycznym na drodze do rekonstrukcji projektu emancypacyjnego, który, wypracowując nową kategorię, czyni z niej jednocześnie wskazówkę kierującą **poza** horyzont teoretyczny – ku rzeczywistym procesom społecznym, które tym samym uzyskują nową formę swego wyrazu. Powstająca na naszych

<sup>37</sup> É. Balibar, *Filozofia Marksa*, op. cit., s. 124.

<sup>38</sup> K. Marks, F. Engels, *Ideologia...*, op. cit., s. 41.

<sup>39</sup> K. Marks, F. Engels, *Manifest partii komunistycznej*, przeł. N.N., Warszawa 1979, s. 34.

oczach nowa teoria przyoblekania się realnych walk społecznych w sensotwórcze działania zbiorowych podmiotów realizujących zawartą w nich potencjalność wolności ujawnia rzeczywistą treść historii, która okazuje się uporządkowanym ciągiem zdarzeń, odnajdującym swe wewnętrzne reguły w ukonkretnionym historyczno-społecznie prymacie praktyczności. Jednocześnie ów prymat przestaje tym samym stanowić jedynie wynik teoretycznych wysiłków nakierowanych na sformalizowanie aksjologicznych ram realizowania ludzkiej potencjalności, lecz okazuje się rzeczywistym życiem podmiotu, który może już teraz porzucić swój teoretyczny sztafaż i w konfrontacji z rzeczywistą przedmiotowością potwierdzić swój status żywiołu kształtującego realne postaci pozbawionego już swej tajemniczości ducha.

Jednak „odkrycie” walki klas stanowi tylko połowę zadania. Drugą, znacznie bardziej problematyczną, jest rzeczywiste zrozumienie przez klasę proletariatu egzystencjalnej, ale i ontycznej konieczności realnego i świadomego zaangażowania się w ową walkę. Jak pamiętamy:

[...] proletariusze, aby osobowość swą zrealizować muszą znieść [*aufheben*] swój dotychczasowy warunek egzystencji – będący zarazem warunkiem egzystencji całego dotychczasowego społeczeństwa – pracę. Stąd też znajdują się w bezpośrednim przeciwieństwie do tej formy, w której jednostki składające się na społeczeństwo dawały sobie dotąd wyraz ogólny – do państwa, i muszą to państwo obalić, by utorować drogę dla swej osobowości<sup>40</sup>.

Problem polega rzecz jasna na tym, iż realni robotnicy nie mają najmniejszego pojęcia o nowinkach materializmu historycznego i że zniesienie pracy jawiłoby się im czymś równie realnym, jak rychła zapowiedź królestwa niebieskiego na ziemi. Jeśli nawet myślą oni o rewolucji, to rozumieją ją w kategoriach czysto „burżuazyjnych”, z czego sam Marks bezkompromisowo zda sprawę w *18 brumaire’a Ludwika Bonaparte*. Odkrycie rozziewu między „klasą w sobie” i „klasą dla siebie” skutkuje jednocześnie diagnozą, że, jak pisze Balibar: „Rozziew ten nie wynika z nienadążania świadomości za życiem, lecz jest skutkiem sprzecznych tendencji ekonomicznych”<sup>41</sup>. Zwrot dojrzałego materializmu historycznego w stronę **krytyki** ekonomii politycznej oddaje sprawiedliwość pierwszym empirycznym próbom weryfikacji założeń teoretycznych rewolucyjnego aktu uniwersalnej emancypacji i jako taki uzupełnia ów akt o wgląd w istotę sprzeczności

<sup>40</sup> K. Marks, F. Engels, *Ideologia...*, op. cit., s. 86–87.

<sup>41</sup> É. Balibar, *Filozofia Marksa*, op. cit., s. 73.

nie między podmiotem a przedmiotem, ale sprzeczności tkwiącej w samym ruchu historycznym, znoszącym wszak owe kategoriałne podziały rodem z filozofii przedkantowskiej. To kapitał, a nie *Kapitał* jest w ostatecznym rozrachunku odpowiedzią na pytanie o losy historycznej szansy wyzwolenia, a jego dialektyczny charakter jest być może jedynym momentem, w którym pojęcie materializmu dialektycznego mogłoby szukać usprawiedliwienia dla swej skądinąd nad wyraz nieszczęśliwej formy językowej. Analizując żmudnie kolejne postaci wytwarzania społecznego bogactwa w warunkach wyidealizowanego modelu kapitalistycznej reprodukcji, Marks nie pozostawia złudzeń co do mgławicowości nadziei na rychłe dokonanie ostatecznego skoku ku „prawdziwie ludzkiej” historii. Nawet osławione prawo niżkowej tendencji stopy zysku okazuje się przy uważniejszej lekturze co najwyżej ostrożną hipotezą obwarowaną licznymi zastrzeżeniami<sup>42</sup>, które na pewno nie pozwalają na wysnuwanie jakichkolwiek tez dotyczących oczywistości procesu „obiektywnego” przechodzenia klasy robotniczej na pozycje świadomego siebie podmiotu rewolucyjnego. Jeśli uznać (a trudno mieć co do tego wątpliwości), że krytyka ekonomii politycznej jest punktem dojścia teorii materializmu historycznego w sytuacji jego bezpośredniej konfrontacji z rzeczywistym konkretem społecznym, pesymistyczne wnioski co do perspektywy ostatecznego przekroczenia bariery zniewalającego urzeczowienia w warunkach kapitalizmu współczesnego samemu Marksowi nasuwają się z całą swoją mocą.

Portretując idealnego obywatela, antyczny filozof pisze:

Taki człowiek urządził sobie gospodarstwo wewnętrzne jak się należy, panuje sam nad sobą, utrzymuje we własnym wnętrzu ład [...]. Opanowany i zharmonizowany postępuje też tak samo, kiedy coś robi, czy to gdy majątek zdobywa, czy o własne ciało dba, albo i w jakimś wystąpieniu publicznym [...]. niesprawiedliwym nazywa czyn, który tę jego harmonię [...] psuje, a głupotą nazywa mniemanie, które znowu takie czyny dyktuje<sup>43</sup>.

Ten kliniczny przypadek myślenia ideologicznego w sensie marksowskim zachowuje jednocześnie w sobie całą prawdę o humanistycznej interesowności teorii filozoficznej, która od samego swojego zarania poszukuje narzędzi skonceptualizowania projektu wolnego obywatela, który powodowany wyłącznie własną sprawczością realizuje uprzednio założony ideał samostwarzania ludzkiej rze-

<sup>42</sup> Zob. na ten temat np. M. Husson, *Kapitalizm bez znieczulenia. Studia nad współczesnym kapitalizmem, kryzysem światowym i strategią antykapitalistyczną*, przeł. Z. Kowalewski, Warszawa 2011, s. 208–212.

<sup>43</sup> Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958, t. 1, s. 238–239.

czywistości odniesionej bezpośrednio do prawdy i dobra. W dwa tysiące lat po Platonie, wyciągając najbardziej radykalne wnioski z dorobku klasycznej filozofii niemieckiej, podsumowanego w dziele Hegla, Karol Marks pokusił się o ujawnienie rzeczywistej treści tkwiącej w koncepcie wolnego podmiotu i skonfrontowanie jej ze społecznym konkretem, który jego zdaniem właśnie w połowie XIX wieku stawał na porządku dnia realne zniesienie dotychczas nieprzekraczalnej granicy między pojęciem wolności a warunkami możliwości jej realizacji. Teoria materializmu historycznego była bowiem niczym innym jak próbą rzeczywistego pogrążenia się ducha w „nocy swej samowiedzy”<sup>44</sup>, który to akt przynieść miał rozstrzygnięcie i jednocześnie **unieważnienie** dylematów stojących przed klasycznym myśleniem filozoficznym, cierpiącym od swoich początków na nieustanny kompleks wyobcowania. Odkrywając materialny korelat Platońskiego obywatela i Heglowskiego ducha, Marks rzucił wyzwanie bezsilności teorii wobec prawdy oraz ujawnił, jaki potencjał tkwi w przekroczeniu spetryfikowanych podziałów na *sacrum* myślenia i *profanum* bytu. Budując swą strategię wyzwolenia, autor *Kapitału* niejako „po drodze” dokonał szeregu aktów teoretycznego rozpoznania, które, jakkolwiek sytuując się właśnie po stronie teorii, jednocześnie demaskowały jej niewystarczalność jako narzędzia emancypacji i z całą mocą wskazywały na dziejową anachroniczność multiplikowania kategorialnych zawłości. Stawiając dramatyczne i jednocześnie retoryczne pytanie:

Czyż trzeba głębokiej wnikliwości, by zrozumieć, że wraz z warunkami życia ludzi, ich stosunkami społecznymi, bytem społecznym zmieniają się także ich wyobrażenia, poglądy i pojęcia – słowem, także ich świadomość?<sup>45</sup>,

Marks nie tylko odkrywał zupełnie nowe pole poznawczej eksploracji, ale jednocześnie wskazywał na konieczność odnalezienia praktycznych sposobów przetrwania pomostu w stronę rzeczywistej praktyki emancypacyjnej, która zarazem czyniłaby zadość platońskiemu marzeniu o integralnym obywatelu, choć tym razem już na gruncie zupełnie nowej rzeczywistości historycznej, obywatelu zbiorowym, który ostatecznie okazywałby się spadkobiercą klasycznego podmiotu tradycyjnej filozofii. Tym nowym, zbiorowym podmiotem miałby się stać, jak wiemy, światowy proletariat, którego warunki realnej egzystencji czyniły jednocześnie całkowitym zaprzeczeniem człowieczeństwa, jak i jedyną nadzieją na

---

<sup>44</sup> G.W.F. Hegel – *Fenomenologia...*, op. cit., t. 2, s. 343.

<sup>45</sup> K. Marks, K. Engels, *Manifest...*, op. cit., s. 60.

rzeczywiste ucłowieczenie rzeczywistości. Meandry teorii, ramię w ramię z kolejnymi zwrotami procesu historycznego, odcisnęły piętno zarówno na teoretycznym, jak i na praktycznym obliczu marksowskiego dzieła. Porzucając klasyczne kategorie filozoficzne na rzecz „rewolucji praktycznej”, która miałaby się stać „wspólnym dziełem filozofii i proletariatu”<sup>46</sup>, Marks podjął ryzyko, które po raz pierwszy w historii filozofii było ryzykiem w równej mierze teoretycznym, co praktyczno-historycznym. Znamy doskonale cenę, którą przyszło już do dziś zapłacić za opowiedzenie się po jednej bądź drugiej stronie Marksowskiego zakładu, choć jednocześnie doskonale zdajemy sobie sprawę, że historia daleka jest od możliwości przedstawienia ostatecznego bilansu. Obojętnie, czy dzieje sprowadzimy na powrót do samoistnych form manifestowania się ducha, czy też uznamy prawomocność ich deskrypcji w terminach sposobów produkcji, heglowsko-marksowskie zadanie wyzwolenia stoi zarówno przed filozofią, jak i społeczną praktyką w całej swojej dramatycznej aktualności. Jeśli przyznać rację Étienne’owi Balibarowi, gdy ten stwierdza, iż „Trzeba jednak przyznać, że dziś marksizm jest filozofią nieprawdopodobną”<sup>47</sup>, trzeba jednocześnie zaznaczyć, że z pewnego punktu widzenia, który być może jest punktem widzenia jak najbardziej uprawnionym dla historyka filozofii, filozofia Marksa od samego swojego początku była w tym sensie nieprawdopodobna, że sytuowała ośrodek swojego zainteresowania tam, gdzie tradycyjnie rozumiane analizy filozoficzne same sobie odmawiały wstępu. Słynne „puszczenie wolno” sfery reprodukcji ekonomicznej przez Hegla czy też wcześniejsze wzgardliwe odrzucenie przez Kanta „motywacji patologicznej” jako wręcz niegodnej zainteresowania ze strony filozofii praktycznej, to jedynie dwa najbardziej znamienne przykłady definiowania problematyki filozoficznej w sposób, który Marksowi nie pozostawia miejsca w Panteonie bohaterów Rozumu. Walka klas, rewolucja proletariacka, zagadnienie władzy czy wręcz dyktatury proletariatu brzmią dla subtelного kronikarza dziejów refleksji filozoficznej niezwykle obco, równie obco, jak w czasach, gdy autor doktoratu z dziedziny filozofii starożytnej stawiał te pojęcia w centrum swoich zainteresowań badawczych. Jednocześnie przyznać chyba trzeba, że legendarne już polemiki dotyczące przyczyn niedokończenia *Kapitału*, spory o brak marksowskiej definicji klasy społecznej, wreszcie ciężące nad całą historią marksizmu dylematy związane z określeniem istoty marksowskiej „ortodoksji” – nie wniosły po dziś dzień niczego istotnego w kwestii być może najważniejszego pytania, jakie

<sup>46</sup> L. Althusser, *W imię Marksa*, przeł. M. Herer, Warszawa 2009, s. 261.

<sup>47</sup> É. Balibar, *Filozofia Marksa*, op. cit., s. 152.

w kontekście Marksa może postawić uważny czytelnik ostatnich partii heglowskiej *Fenomenologii*. Jak pamiętamy, „Nauka zawiera w sobie samej konieczność eksterioryzacji formy czystego pojęcia i przejścia pojęcia w świadomość”<sup>48</sup>. O czym w istocie pisze, czy też, być może, o czym **nie może** napisać Hegel, gdy w ten sposób rozpoczęty akapit zamyka stwierdzeniem: „dokonane przez ducha uwolnienie siebie z formy własnej jaźni jest najwyższą wolnością i pewnością wiedzy o sobie”<sup>49</sup>.

## HISTORICAL MATERIALISM AS A THEORY OF FREEDOM

### Summary

Keywords: Karl Marx, historical materialism, freedom

The main aim of the text is to prove, how the Marxian effort to define the idea of a historical progress within the frames of Marx' concept of materialism leads to the necessity of putting on the agenda the question of universal liberation of the human subject. The general standpoint is, that Marx' historiosophical apparatus, generally defined as “historical materialism” leads with immanent necessity from one side – to the equation of the question about the essence of history with the question about its subject, from the other – as Marx leaves Hegelian “Kingdom of Spirit” and engages himself in the issues of material reproduction of human life, to the situation, when the problem of a real content of human emancipation situates itself in the centre of the scope. Presenting historical materialism as a theory of a real social revolution, the text stresses also the problems connected with the idea of “realization” of philosophy and its historical determinants, which make it the same time a theoretical achievement and a problematic program of real social movement; the history and the present day of this movement has for sure its foundations deeply rooted in the space of the debate, which was the first effort of summing up the experience of the Enlightenment.

---

<sup>48</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia...*, op. cit., t. 2, s. 342.

<sup>49</sup> Ibidem.