

# Grzegorz Wyczyński

---

## Kształtowanie się marksowskiej koncepcji państwa

---

Nowa Krytyka 32, 9-40

---

2014

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.

**Grzegorz Wyczyński**  
Uniwersytet Wrocławski

## **Kształtowanie się marksowskiej koncepcji państwa**

Słowa kluczowe: Karol Marks, państwo, wczesne prace Marksa

Celem niniejszego opracowania jest analiza kształtowania się poglądów Karola Marksa na temat instytucji państwa. Pozwoli ono pokazać, iż pogląd, w myśl którego państwo stanowi aparat klasowego ucisku, nie był obecny w myśli tego autora od samego początku. Przeciwnie, narodził się on w toku szerszego procesu, jakim było kształtowanie się ogólnej tożsamości teoretyczno-politycznej Marksa – procesu o wyraźnie polemicznej dynamice.

W ramach modelu teoretycznego bazy i nadbudowy państwo stanowi jedną z części tego drugiego obszaru rzeczywistości społecznej. Jako takie jest ono wtórne wobec stosunków ekonomicznych, a mówiąc jeszcze mocniej – jego kształt ustrojowy oraz funkcje są przez stosunki te oraz wyrastającą na ich gruncie strukturę klasową determinowane. Marks nie uważał, iż państwo stanowi jakąś samodzielną rzeczywistość funkcjonującą i rozwijającą się na mocy immanentnych sobie praw i mechanizmów. Nie uważał go również za siłę nadającą kształt całej reszcie społeczeństwa. Tak więc podstawową funkcją państwa – jego *raison d'être* – jest zabezpieczanie oraz reprodukcja istniejących stosunków produkcji wraz z wyrosłym na ich fundamencie porządkiem społecznym. A ponieważ porządek ten nie ma charakteru monolitycznego i wpisane są w niego realne nierówności, państwo stoi na straży interesów tych grup, które sytuują

się na najwyższym szczeblu drabiny hierarchicznej. Jako takie jest ono organem klasowej przemocy, stróżem wyzysku operującym zarówno metodami prewencyjnymi, jak i działającym *post factum*.

To zrekonstruowane powyżej w sposób szkicowy rozumienie państwa można uznać za charakterystyczne dla dojrzałej myśli Marksa. Wniosek taki wysunął na przykład Louis Althusser:

Państwo od „Manifestu” i „18 Brumaire’a” [...] jest ujmowane bezpośrednio jako aparat represyjny [...] jest „machiną” represji, która pozwala klasom panującym [...] zabezpieczać swe panowanie nad klasą robotniczą w celu podporządkowania jej procesowi wymuszania wartości dodatkowej<sup>1</sup>.

Aby więc dany porządek społeczny mógł trwać w sposób spójny diachronicznie, to – w zgodzie z modelem bazy i nadbudowy – przede wszystkim dokonywać się musi odtwarzanie jego bazy ekonomicznej, a więc sił wytwórczych i stosunków produkcji<sup>2</sup>. Państwo odgrywa istotną i konieczną rolę właśnie w sferze reprodukcji stosunków, czyli służy moralnemu (szerzej – ideologicznemu) podporządkowaniu siły roboczej panującym stosunkom wyzysku. W ramach zaproponowanej przez Althussera chronologii marksowskich tekstów *Manifest komunistyczny* wpisuje się w ramy jej naukowego okresu rozpoczynającego się po cięciu epistemologicznym stanowiącym konsekwentne zerwanie z filozofowaniem na rzecz rzetelnego i metodycznego poznawania rzeczywistości społecznej oraz rządzących nią praw: „W 1845 roku rozpoczął on [Marks – przyp. G.W.] kładzenie fundamentów nauki, która przed nim jeszcze nie istniała: nauki historii”<sup>3</sup>. Tak więc w *Manifestie* dokonano się wyraźne i zdecydowane obwieszczenie faktu, iż „władza polityczna [...] jest zorganizowaną przemocą jednej klasy celem ucisku innych”<sup>4</sup>.

Zadaniem niniejszego tekstu nie jest ani *drobiazgowa* rekonstrukcja dojrzałej koncepcji państwa wysuniętej przez Marksa, ani też roztrząsanie jej recepcji, ale próba pokazania, choćby tylko szkicowego, jak stanowisko to się kształtowało. Bowiern już wczesne prace tego autora objawiają wyraźne zainteresowanie

---

<sup>1</sup> L. Althusser, *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*, tłum. B. Ponikowski, J. Gajda, Warszawa 1983, s. 50.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 40.

<sup>3</sup> L. Althusser, *W odpowiedzi Johnowi Lewisowi*, tłum. A. Staroń, Warszawa 1989, s. 35.

<sup>4</sup> K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, [w:] MED, t. IV, Warszawa 1962, s. 536.

omawianą tutaj instytucją. Jednak sposób jej teoretycznego ujęcia zmieniał się i właśnie ten ostatni ruch zamierzam w wywodzie swoim naświetlić.

W swoim pierwszym tekście publicystycznym – *Uwagach dotyczących nowej pruskiej instrukcji o cenzurze* – Marks poddał analizie wydaną w 1841 roku przez pruski rząd instrukcję o cenzurze mającą uzupełniać ustawę z roku 1819. W konsekwencji przeprowadzonych rozważań doszedł on do wniosku, iż nowy dokument był tylko pozornie liberalny, gdyż w istocie prowadził do oddania sfery debaty publicznej pod wszechwładzę cenzorów. Poddanie to miało dwojakie konsekwencje – z jednej strony odbierało mówiącemu podmiotowi swobodę w zakresie artykułowania własnej subiektywności (a więc możliwość nadawania wypowiedziom formy adekwatnej do jego wrażliwości, temperamentu etc.), z drugiej zaś stanowiło zamach na samą treść tego, co wypowiedane (prawda liczy się tylko o tyle, o ile pozytywnie koresponduje z interesami władzy). Próbując więc odpowiedzieć na pytanie: „Dlaczego rząd Prus tak surowo traktuje swoich obywateli?”, uznał Marks, iż decyzja ta stanowiła objaw obaw państwa przed podległymi jego władzy ludźmi. Obawy te wyrastały z uświadomienia sobie przez rządzących własnego wyobcowania ze społeczeństwa sprawiającego, iż stawali się oni osobnym, zinstytucjonalizowanym środowiskiem posiadającym własne interesy. Gdy członkowie rządu uprzytamniają sobie, że w istocie stanowią ciemniężców tych, o których dobro deklaratywnie mają dbać, wprowadza ich to w stan wręcz paranoicznego niepokoju:

rząd, który zajmuje pozycję zasadniczo przeciwstawną narodowi i dlatego uważa swój antypaństwowy sposób myślenia za powszechny, normalny sposób myślenia – nieczyste sumienie rządzącej koterii wynajduje prawa przeciw tendencji, prawa zemsty<sup>5</sup>.

Powszechne podejrzania wymierzone w obywateli danego państwa prowadzą do pomieszania ze sobą dwóch osobnych dziedzin – prawa i moralności. Jeżeli bowiem cenzor może penalizować konkretne wypowiedzi publiczne nie za ich treść, ale za domniemane intencje i zamiary leżące u ich podstaw, prawo oraz jego egzekwowanie wkraczają w sferę, która powinna pozostać poza ich obszarem: „Prawo nie karze mnie za zło, które popełniam, lecz za zło, którego nie popełniam”<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> K. Marks, *Uwagi dotyczące nowej pruskiej instrukcji o cenzurze*, [w:] MED, t. I, Warszawa 1976, s. 17.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 16.

Opresyjność państwa bierze się stąd, iż ludzie stojący u jego sterów zaabsorbowani są przede wszystkim zabezpieczaniem swojej uprzywilejowanej pozycji. Gdy więc tylko dojdą do wniosku, że ta ostatnia jest zagrożona, zaczynają traktować wszystkich obywateli jako potencjalnych wrogów – buntowników, rewolucjonistów, wichrzycieli. Taki sposób myślenia implikuje zaś określone rozwiązania praktyczne, którym członkowie grup sprawujących władze mogą nadawać moc prawną. Jeżeli każdy staje się podejrzany o niechęć do własnego państwa, to w związku z tym wszystkich należy poddać nieustającej kontroli wkraczającej również w intymne sfery ich życia. A osiągnięciu takiego celu służy na przykład instytucja cenzury. Mamy tu więc do czynienia z pewnym opisem z zakresu psychologii władzy odnoszącym się do stanu mentalnego przeciętnego człowieka ją dzierżącego.

W kontekście omawianego tutaj tekstu należy podkreślić jeszcze dwie istotne rzeczy. Po pierwsze – w jego obrębie przemoc (nie tylko fizyczna, ale również i symboliczna), jakiej państwo poddaje swoich obywateli, nie jest bezpośrednio skorelowana z wewnętrznym zróżnicowaniem rzeczywistości społecznej. Wydaje się wręcz, że w tej młodzieńczej krytyce państwa Marks w ogóle nie myślał jeszcze w kategoriach klas społecznych. Sytuacja taka uniemożliwiła więc wysunięcie na poziomie teoretycznym tezy o klasowym obciążeniu władzy państwowej. Wręcz przeciwnie, niektóre fragmenty artykułu o cenzurze wyraźnie sugerują, iż omawiane rozwiązania legislacyjne w równym stopniu uderzają we *wszystkich* jego obywateli, a więc również w tych, których później Marks określi ogólnym mianem klasy panującej. Instrukcja o cenzurze zawierała w sobie bowiem ustępy mówiące o konieczności naprawy debaty publicznej poprzez podniesienie jej jakości merytorycznej i formalnej. Aby to osiągnąć, należy wyrugować z jej przestrzeni na przykład spory personalne rozgrywające się pomiędzy poszczególnymi autorami i zastąpić je rzetelnymi analizami oraz komentarzami nakierowanymi na cel poważnego i skromnego odkrywania prawdy. Celu tego jednak nie da się osiągnąć bez wprowadzenia odpowiednich mechanizmów selekcji pozwalających na oddzielenie dziennikarzy kompetentnych od niekompetentnych. Instytucja cenzury ma więc wspomagać w tej materii poszczególnych wydawców. Czyniąc to, odbiera im jednak swobodę polegającą na możliwości samodzielnego dobierania zatrudnianych dziennikarzy, a więc „wyklucza wszelką własną wolę wydawcy pisma”<sup>7</sup>. Po drugie – pamiętać należy, że analizowany

<sup>7</sup> Ibidem, s. 22. Nie oznacza to jednak, iż w omawianym tekście czytelnik nie znajdzie żadnych ustępów odnoszących się do istniejących w łonie rzeczywistości społecznej nierówności. Na

tutaj tekst nie ma charakteru ogólnoteoretycznego. Jego nadrzędnym celem nie jest udzielenie odpowiedzi na takie pytania, jak: „Czym jest cenzura?” lub „Jakie są jej źródła w ogóle?”. Dostarcza on analizy konkretnej sytuacji historyczno-politycznej pozwalającej także na wskazanie jej prawdopodobnych implikacji – zarówno społecznych, jak i indywidualnych. Uświadomienie sobie tego faktu rodzi więc pytanie, na ile wyłaniająca się z tego wczesnego artykułu Marksa wizja państwa może zostać teoretycznie zuniwersalizowana. Wątpliwość tę można posunąć jeszcze dalej, odwołując się do jednego z zawartych w nim fragmentów, gdzie Marks dokonuje dwupodziału politycznych instytucji władzy: jedne z nich opierają się na powszechnej opresyjności, drugie zaś na moralnym zaufaniu do obywateli: „Państwo moralne wychodzi z założenia, że jego członkowie zasadniczo kierują się państwowym sposobem myślenia, nawet jeżeli są w opozycji wobec [...] rządu”<sup>8</sup>. W uwadze tej pobrzmiewa ton wyraźnie heglowski – zasadą tego drugiego państwa jest dojrzała etyczność, zdolna sprawić, „aby podmiot był świadom wolności i czynił, co do niego należy, ponieważ leży to w jego interesie, aby stała się ona rzeczywistością”<sup>9</sup>. Rodzi się więc pytanie, czy w artykule tym państwo jest instytucją złą i nieakceptowalną w ogóle, czy też nabiera ono takiego charakteru jedynie przygodnie, na skutek chybionych decyzji rządzących. A jeżeli prawdziwa jest ta druga teza, to nasuwać się może konkluzja, iż – jak uważał na przykład Henry David Thoreau – tylko niektóre akty nieposłuszeństwa wobec państwa są w pełni moralnie uprawomocnione<sup>10</sup>. Do podjętej tu kwestii powrócę jeszcze w dalszej części wywodu.

---

przykład komentując jeden z fragmentów instrukcji o cenzurze dostarczający kryteriów służących wyłanianiu kompetentnych dziennikarzy – czyli obdarzonych naukowymi kwalifikacjami oraz charakterem niezbędnym do ich rzetelnego stosowania – Marks wskazywał, iż wedle dokumentu rządowego znamionami zewnętrznymi tych cech ma być pozycja społeczna jednostki. Oznacza to więc, iż w myśl dokumentu tylko ludzie usytuowani odpowiednio wysoko w społecznej hierarchii powinni zajmować się praktyką dziennikarską. Pojęcie „pozycja” nie jest tutaj jednak definiowane przy użyciu kategorii „klasa społeczna” – w istocie nie jest ono w ogóle poddane bliższej i bardziej szczegółowej definicji.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 16–17.

<sup>9</sup> G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. II, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, s. 344.

<sup>10</sup> Gdy na przykład rząd nakłada zbyt wysokie podatki na pewne towary, obywatel nie musi od razu buntować się przeciwko niemu, gdyż może obejść się bez dóbr. H.D. Thoreau, *Obywatelskie nieposłuszeństwo*, tłum. H. Cieplicka, Poznań 2006, s. 23. Nieposłuszeństwo obywatelskie jest więc odpuszczalne tylko wtedy, gdy władza uniemożliwia jednostce postępowania zgodnego z jej sumieniem, które nie jest czymś subiektywnym, ale stanowi instancję umożliwiającą człowiekowi komunikację absolutną dobrocią (w takim ujęciu konflikt w dużym stopniu traci swój wymiar materialny i dryfuje w stronę abstrakcyjnie ujętej etycznej powinności podmiotu). Odłączeni od swojego

Zagadnienie relacji pomiędzy państwem a społeczeństwem zostało przez młodego Marksa ujęte inaczej w późniejszej pracy pt. *W kwestii żydowskiej* – konkretniej rzecz ujmując, sposób sproblematyzowania tej relacji stał się tutaj bliższy późniejszej myśli tego autora. Analizując ład konstytucyjny współczesnych sobie organizmów państwowych powstałych w konsekwencji przewrotów rewolucyjnych we Francji i Ameryce Północnej, Marks wyraźnie podkreślał jego niesamoistość. Ta zaś brała się ze ścisłej zawisłości państwa od społeczeństwa, na fundamencie którego ono wyrasta. W związku z tym nie sposób dorzecznie przyjmować, iż w dobie feudalizmu mogły pojawić się pewne formy ustrojowe, o ile ich pogodzenie z panującymi wówczas warunkami społeczno-ekonomicznymi nie było osiągalne. Krótko mówiąc, to nie państwo stanowi siłę zdolną do formowania społeczeństwa, ale to właśnie ta druga sfera determinuje kształt instytucji państwowych.

W ramach feudalizmu pozycja społeczna jednostki – jej przynależność do określonego stanu – warunkowała jej sytuację publiczną, możliwość legalnego angażowania się w sferę praktyk politycznych oraz dostęp do pewnych praw:

Dawne społeczeństwo obywatelskie miało bezpośrednio charakter polityczny, tzn. określone elementy życia obywatelskiego [...] wyniesione były w formie feudalnego władania ziemią, stanu i korporacji do rzędu elementów życia państwowego [...], określały one stosunek poszczególnej jednostki do całości państwa, czyli jej stosunek polityczny<sup>11</sup>.

Tymczasem przewroty rewolucyjne odpowiedzialne za zniesienie porządku feudalnego i odesłanie go do lamusa historii zmieniły ten stan rzeczy. Jawna polityzacja życia społecznego została zastąpiona przez jego autonomizację, a więc oddzielenie społeczeństwa obywatelskiego od państwa. To ostatnie uznane zostało za instytucję w równym stopniu troszczącą się o dobro wszystkich obywateli oraz gwarantującą im dostęp do zestawu niezbywalnych praw. Każdy człowiek niezależnie od swojej sytuacji materialnej, poziomu wykształcenia lub pochodzenia miał być odtąd traktowany jako istota z natury swej wolna. Państwo stało się, przynajmniej na poziomie konstytucyjnych, a więc polityczno-prawnych deklaracji, instytucją służącą urzeczywistnianiu natury ludzkiej:

---

sumienia ludzie zatracają bowiem swoje człowieczeństwo i stają się li tylko trybikami w maszynie systemu. Gdyby więc powstało państwo w pełni sprawiedliwe i oświecone, jego obywatele nie mieliby już żadnych podstaw do niezadowolenia i buntów. Ibidem, s. 59.

<sup>11</sup> K. Marks, *W kwestii żydowskiej*, [w:] MED, t. I, s. 445.

Przekonali się [ludzie na określonym etapie swojego historycznego rozwoju – przyp. G.W.], że zachowanie tych praw było jedynym celem zrzeszania się [...] w społeczności politycznej i że sztuka społecznego współżycia powinna być sztuką zapewniania [...] jak najpowszechniej tych praw na zasadzie najzupełniejszej równości<sup>12</sup>.

W tym jednak miejscu pojawia się zdaniem Marksa bardzo istotny problem skrzętnie ukrywany przez dominującą ideologię, jaką był dyskurs praw człowieka. Przyznanie wszystkim jednostkom z tytułu bycia człowiekiem szeregu naturalnych i niezbywalnych praw nie prowadzi do automatycznego zniesienia realnych nierówności. Konstytucyjna deklaracja, iż każdy człowiek może swobodnie rozporządzać swoją własnością (gdyż w innym wypadku nie byłby istotą wolną), pozostaje obojętna na fakt, że pomiędzy *rzeczywistymi* ludźmi (niebędącymi abstrakcyjnymi osobowościami prawnymi) występują *rzeczywiste* dysproporcje o charakterze materialnym: „Prawo człowieka do własności prywatnej jest więc prawem korzystania ze swego majątku i rozporządzania nim według swej woli [...], a więc jest to prawo egoizmu”<sup>13</sup>. Tak więc państwa demokratyczne składające ustami swych urzędników i ideologów obietnice, których spełnienie leży poza ich realnymi możliwościami, faktycznie wycofują się ze spełniania funk-

---

<sup>12</sup> J.A.N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, tłum. E. Hartleb, Warszawa 1957, s. 157. Jean Antoine Nicolas Condorcet jako reprezentant intelektualizmu etycznego uważał, iż rozwój ludzkiego ducha nie może być sprowadzony do samej tylko płaszczyzny poznawczej, a więc do rozwoju wiedzy, jaką człowiek rozporządza na temat samego siebie oraz otaczającego go świata. Postęp intelektualny pociąga za sobą bowiem w sposób nieunikniony wzrost doskonałości moralnej znajdującej swój wyraz także w określonych instytucjach oraz poglądach na ich temat. Tak więc, gdy dzięki filozofii ludzie uświadamiają sobie, iż ze swojej natury obdarzeni są zasobem niezbywalnych praw, znajduje to przełożenie na ich stosunek do otaczającej rzeczywistości i wyzwala w nich wolę polityczną ośmielającą do podejmowania działań nakierowanych na zmianę niesprawiedliwego i niezgodnego z naturą *status quo*. Autentyczne oświecenie nie może pozostać bez wpływu na ludzkie działanie – nadaje mu ono kierunek postępowy, wyzwala sprzeciw wobec zabobonu i władzy despotów ukrywających prawdę, jak twierdził już w dobie renesansu Vanini (A. Nowicki, *Vanini*, Warszawa 1987, s. 70), aby tylko nie utracić przysługujących im przywilejów. Autentyczne oświecenie domaga się równości, wolności i braterstwa, bez których ludzie nigdy nie będą mogli żyć w zgodzie z własną naturą. Poglądy Condorceta można więc uznać za wyrazistą konceptualizację teoretyczną ładu konstytucyjnego nowoczesnego państwa będącego przedmiotem analiz Marksa zaprezentowanych w omawianej obecnie pracy. Konceptualizację stanowiącą zdaniem Engelsa ideologiczny wyraz dążeń i interesów rewolucyjnej burżuazji, która dla osiągnięcia własnych celów zmierzała ku przedstawianiu ich jako ogólnospołecznych lub wręcz ogólnoludzkich: „odtąd zabobon, bezprawie, przywilej i ucisk miały być wyparte przez wieczną prawdę, wieczną sprawiedliwość, przez równość ugruntowaną w samej naturze oraz przez nieodłączne prawa człowieka”. F. Engels, *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*, [w:] MED, t. XIX, Warszawa 1972, s. 206.

<sup>13</sup> K. Marks, *W kwestii żydowskiej...*, s. 441–442.



cji polegających na ustanawianiu rzeczywistej równości oraz wolności. Stają się w ten sposób instytucjami wtórnie zabezpieczającymi fundujący je ład społeczny wraz z występującymi w jego łonie podziałami oraz nierównościami. Nawet jeżeli żaden członek administracji państwowej nie przyzna tego otwarcie (lub też w pełni sobie tego faktu nie uświadamia), stoi ona na straży interesów grup uprzywilejowanych.

Konstytucje nowożytnych demokracji prowadzą do rozszczepienia świata społecznego na dwa przeciwstawne bieguny. Pierwszy z nich – społeczeństwo obywatelskie – stanowi sferę realizowania się partykularnych interesów, w zakresie której o pozycji poszczególnych jednostek decyduje ich sytuacja życiowa (na przykład dostęp do własności). Człowiek pochodzący z bogatej rodziny i dziedziczący po swoich przodkach pewną sumę materialnych zasobów dysponuje szerszymi możliwościami w zakresie na przykład zakładania i prowadzenia działalności gospodarczej. Jeżeli nie chce on dzielić się swoją uprzywilejowaną sytuacją z ludźmi gorzej sytuowanymi, to ma do tego pełne prawo, gdyż konstytucja gwarantuje mu nie tylko swobodę w zakresie rozporządzania posiadaną własnością, ale także jej bezwarunkowe bezpieczeństwo: „bezpieczeństwo jest zabezpieczeniem jego egoizmu”<sup>14</sup>. Tymczasem drugi biegun – państwo – jest sferą ogólności, do której wszyscy ludzie mają, przynajmniej na poziomie prawnych deklaracji, równy dostęp. Tak więc ludzie, aby zachować organizm polityczny gwarantujący im poprzez prawa obywatelskie możliwość życia egoistycznego, muszą być w pewnych sytuacjach gotowi do poświęcania samych siebie na rzecz wspólnego dobra. Na przykład jako istota wolna mogą (na poziomie społeczeństwa obywatelskiego) wyznawać dowolną religię oraz kierować się jej naukami w codziennym życiu, ale tylko dopóty, dopóki nie popadają w ten sposób w kolizję z dobrem mojej wspólnoty politycznej:

Emancypacja polityczna jest redukowaniem człowieka z jednej strony do członka społeczeństwa obywatelskiego, do jednostki egoistycznej, niezależnej, z drugiej zaś strony – do obywatela państwa, do osoby prawnej<sup>15</sup>.

Prowadzi to do schizofrenicznego wręcz rozdarcia pomiędzy dwoma światami, które dla Marksa nosi znamiona religijne. Jeżeli człowiek wierzący postrzega swoją doczesną egzystencję jako tylko jeden z etapów życia, to obywatel

---

<sup>14</sup> Ibidem, s. 442.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 448.

państwa demokratycznego powinien widzieć samego siebie jako jednocześnie egoistyczną jednostkę i odpowiedzialnego, racjonalnego obywatela. Innymi słowy, powinien przeżywać i rozumieć własną sytuację jako rozpiętą pomiędzy *tu* i *tam*:

Członkowie państwa politycznego są religijni wskutek rozdwojenia życia na indywidualne i gatunkowe, na życie w społeczeństwie obywatelskim i życie polityczne; są religijni gdyż człowiek za swe prawdziwe życie uznaje życie państwowe, znajdujące się poza i ponad jego rzeczywistą indywidualnością<sup>16</sup>.

Człowiek może być więc egoistą tylko o tyle, o ile jest jednocześnie przesiąknięty duchem obywatelskim, o ile szanuje i troszczy się o swoje państwo. Funkcjonowanie świata społecznego staje się wciąż odnawiającym się konfliktem przeciwstawnych momentów, w ramach którego to, co ogólne (państwo), „usiłuje zdławić swe własne przesłanki – społeczeństwo obywatelskie i jego poszczególne elementy – i samemu ukonstytuować się jako rzeczywiste, pozbawione sprzeczności życie gatunkowe człowieka”<sup>17</sup>. Zdławienie to nigdy nie może się jednak w pełni dokonać, gdyż warunkiem istnienia państwa, glebą, na której ono wyrasta i trwa, jest właśnie społeczeństwo, gdzie jednostka może wieść żywot „izolowanej, zamkniętej w sobie monady”<sup>18</sup>.

Zrekonstruowane powyżej rozważania noszą wyraźnie heglowskie inspiracje. W swoich wczesnych pismach Hegel wprowadził pojęcie tragedii w łonie etyczności opisujące dynamikę strukturalną współczesnego państwa wyznaczaną przez niemożliwy do ostatecznego rozwiązania konflikt pomiędzy ogólnością wspólnoty politycznej a indywidualnymi interesami jej członków. Tragedia była dla Hegla konfliktem poważnym, mogącym realnie zagrozić stabilności i jedności bytu państwowego (w przeciwieństwie do komedii stanowiącej tylko igraszkę omnipotencji). Polega on

na tym, że natura etyczna – by nie mieszać się ze swą naturą nieorganiczną – odziera ją od siebie i przeciwstawia sobie postaci losu, a dzięki uznaniu go w walce osiąga pojednanie z istotą boską jako jednością ich obu<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 436.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 432.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 441.

<sup>19</sup> G.W.F. Hegel, *O naukowych sposobach rozważania prawa naturalnego, jego miejscu w filozofii praktycznej oraz relacji do pozytywnych nauk o prawie*, [w:] idem, *Ustrój Niemiec i inne pisma polityczne*, tłum. A. Ochocki, M. Poręba, Warszawa 1994, s. 91.

Państwo bowiem – o tyle, o ile jest absolutem – nie stanowi rzeczywistości wewnętrznie jednolitej i pozbawionej jakichkolwiek napięć. Przeciwnie, „właśnie dlatego bowiem, że pojęcie absolutne jest swym własnym przeciwieństwem, zakłada się wraz z jego czystą jednością i negatywnością także istnienie różnicy”<sup>20</sup>. Zewnętrznym przejawem tego wewnętrznego poróżnienia nowoczesnego państwa – poróżnienia, które jest zapisane w samym jego pojęciu, a więc w jego istocie – jest podział zamieszkujących go ludzi na jakościowo odrębne grupy nazywane przez Hegla stanami. Różnią się one pomiędzy sobą nie tylko usytuowaniem w ramach struktury społecznej (a więc topologią), ale przede wszystkim tym, że ich członkowie podejmują odrębne strategie życiowe. Jeden z tych stanów ma charakter prywatny, zaś jego członkowie poświęcają się w pełni realizacji swoich partykularnych interesów, a więc trwają w stanie politycznej nicości. Nie muszą troszczyć się o reprodukcję wspólnoty, gdyż robi to za nich ktoś inny – politycy, policjanci, wojskowi etc. Ci drudzy rezygnują z życia prywatnego, aby w pełni zatopić się w żywiole ogólności, dogłębnie nim przesiąknąć i tym samym widzieć w służeniu mu jedyną rację dla własnego istnienia. Są to ludzie rezygnujący z prostej wolności empirycznej (polegającej na wybieraniu pomiędzy A i B), przez co dowodzą swej autentycznej wolności, gdyż dla dobra własnego państwa potrafią poświęcić nawet samych siebie, czyli narażać życie (które, jeżeli zostanie utracone, znosi w sposób absolutny wszelkie empiryczne wybory). Sytuacja taka nieuchronnie prowadzi do tragiczności, gdyż osoby prywatne, tracąc słuszne proporcje obywatelskie, zaczynają wysuwać roszczenia do absolutności własnych interesów. Tragiczność tę „absolut wiecznie odgrywa sam ze sobą, wiecznie rodząc się i nadając sobie przedmiotowość, w tej swojej postaci wydając siebie cierpieniu i śmierci, by następnie powstać z popiołów ku swej boskości”<sup>21</sup>.

Scharakteryzowane powyżej pojęcie można przeciwstawić wypracowanej przez „późnego” Hegla koncepcji pięknej etyczności, której historyczne istnienie przypadło jego zdaniem na okres starożytnej Grecji. Mieszkańcy ówczesnych *polis* stanowili przykład ludzi w pełni pochłoniętych życiem swoich wspólnot politycznych. Nie istniało dla nich rozróżnienie na to, co prywatne, i to, co publiczne. Wszystkie odejmowane przez nich działania wyrastały z silnego przekonania, iż to, co dobre dla jednostki, służy jednocześnie dobru całej społeczności (i *vice versa*):

---

<sup>20</sup> Ibidem, s. 83.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 90.

O Grekach z okresu pierwotnej i prawdziwej postaci ich wolności można powiedzieć, że nie posiadali sumienia; żyli dla swej ojczyzny z przyzwyczajenia, nie snując dalszych refleksji. [...] Ojczyzna była dla Greka koniecznością, bez której nie potrafiłby żyć<sup>22</sup>.

Etyczność ta pomimo tego, iż w oczach Hegla stanowiła polityczne dzieło sztuki, nie mogła utrzymać się na wieczność i w związku z tym uległa destrukcji w toku pracy dziejów powszechnych. Obiektywnym celem historii jest bowiem urzeczywistnianie się wolności (zarówno w formie samowiedzy, jak i politycznego istnienia), zaś grecki duch obywatelski nie mógł być w pełni z celem tym pogodzony. Duch ten stanowił bowiem wytwór socjalizacji, jakiej poddawani byli mieszkańcy *polis*, i jako taki funkcjonował na mocy przyzwyczajenia i wdrukowania, nie zaś świadomie podjętego wyboru. Człowiek grecki, choć respektował prawa i obyczaje swojego państwa, działał na rzecz jego dobra i przetrwania, nie robił tego z własnego, świadomie powziętego wyboru, ale dlatego, iż w taki właśnie sposób został ukształtowany w toku procesu socjalizacyjnego. Prawdziwa etyczność wymaga tymczasem refleksyjnej zgody jednostki na życie w ramach ogólności. Wymaga od niej, aby samodzielnie skorelowała i zharmonizowała swoją wolę indywidualną z wolą ogólną (wyrażoną w prawach, instytucjach, obyczajach etc). Musi pojawiać się jako konsekwencja aktu podmiotowego (tak samo jak u Marcina Lutra człowiek staje się osobą wierzącą dzięki aktowi wiary).

Tak więc Marks tak samo jak Hegel uświadamiał sobie istnienie oraz konsekwencje konfliktu pomiędzy państwem a prywatnymi interesami jego obywateli, jednak jego źródła upatrywał w zgoła odmiennych czynnikach. W artykule o kwestii żydowskiej fundamentem tragedii w łonie etyczności są rewolucje polityczne, które doprowadziły do upadku feudalizmu i zastąpienia go nowym globalnym porządkiem społeczno-politycznym: „Rewolucja polityczna [...] siłą rzeczy musiała rozbić wszystkie stany, korporacje, cechy, przywileje, z których każde było wyrazem odgrodenia narodu od jego wspólnoty”<sup>23</sup>. Ta destrukcja starego ładu i zastąpienie go nowym porządkiem leżały w interesie tych grup, których członkowie rewolucję zainicjowali i przeprowadzali. Tymczasem dyskursywny wyraz tych interesów – ideologia praw człowieka – adresowana była do wszystkich pozostałych i stanowiła czynnik ich aktywizacji politycznej:

---

<sup>22</sup> G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. II, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, s. 53.

<sup>23</sup> K. Marks, *W kwestii żydowskiej...*, s. 445.

Żadna klasa społeczeństwa obywatelskiego nie może odegrać tej roli [roli rewolucyjnej – przyp. G.W.], nie wzbudziwszy w sobie i w masach momentu entuzjazmu, kiedy to brata się ona i stapia z całym społeczeństwem, kiedy utożsamia się ją ze społeczeństwem, kiedy odczuwa się ją i uznaje za przedstawiciela całego społeczeństwa<sup>24</sup>.

Podporządkowanie państwa egoizmowi społeczeństwa obywatelskiego sprawiające, iż „członek społeczeństwa obywatelskiego jest teraz bazą, przesłanką państwa politycznego”<sup>25</sup>, nie stanowi ani nieuniknionej konsekwencji logiki dziejów, ani też nie wypływa z wiecznego konfliktu w łonie absolutu. Przeciwnie – bierze się ono z konkretnych procesów dziejowych, stanowi efekt walki pomiędzy tym, co stare i spetryfikowane, a tym, co nowe i dopiero się kształtujące. Poza tym samo państwo stanowi organ fałszywej uniwersalności tuszującej autentyczne dysproporcje pomiędzy jego obywatelami, a nie „formą, która stanowi pełne urzeczywistnienie ducha w istnieniu”<sup>26</sup>.

Istotność artykułu na temat kwestii żydowskiej polega między innymi na tym, iż w sposób wyraźny wprowadza on perspektywę historyczną do marksowskiego myślenia o państwie. Nie jest ono tutaj ujmowane jako instytucja stała, odznaczająca się niezmiennym kształtem oraz funkcjami raz na zawsze ustalonymi u samych początków historii społecznej. Wręcz przeciwnie – w toku dziejów instytucja ta przechodziła liczne przemiany mające na celu dopasowanie jej kształtu do występujących w danej epoce warunków. Scentralizowany aparat państwowy służący reprodukcji oraz umacnianiu klasowych stosunków dominacji pojawia się dopiero na określonym szczeblu historii, gdy nierówności pomiędzy ludźmi osiągają odpowiedni stopień intensyfikacji:

Scentralizowana władza państwowa ze swymi wszechobecnymi organami [...] pochodzi z czasów monarchii absolutnej, gdy służyła powstającemu społeczeństwu burżuazyjnemu jako potężna broń w walkach z feudalizmem<sup>27</sup>.

Państwo nowożytne wyrasta z konfliktu pomiędzy beneficjentami porządku feudalnego a rodzącą się i wzrastającą w siłę burżuazją dążącą do ugruntowania

<sup>24</sup> K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, [w:] MED, t. I, s. 469.

<sup>25</sup> K. Marks, *W kwestii żydowskiej...*, s. 446.

<sup>26</sup> G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, s. 26.

<sup>27</sup> K. Marks, *Wojna domowa we Francji*, [w:] MED, t. XVII, Warszawa 1968, s. 382.

nowej, lepiej korespondującej z jej dążeniami rzeczywistości. I tutaj pojawia się kolejne podobieństwo pomiędzy dwoma omawianymi tekstami wydające się przekraczać dzielący je dystans czasowy – jeżeli nowy model państwowości ma służyć interesom nowej klasy panującej (choć w *Kwestii żydowskiej* termin „klasa społeczna” nie jest jeszcze wyraźnie używany), nie może on stanowić samodzielnej, nakierowanej tylko na siebie rzeczywistości. Państwo zostaje bowiem powołane do życia wysiłkiem konkretnej klasy, aby następnie służyło jej interesom. Wydaje się więc, że marksowskie myślenie charakteryzowało się w tej kwestii większym zniuansowaniem historycznym, niż stanowisko Engelsa wyartykułowane w pracy *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*. W tekście tym Engels utrzymywał, iż państwo – instytucja gnębielska i stojąca na straży klas posiadających – ukonstytuowało się już w okresie starożytności, gdy pierwotny, plemienny komunizm uległ destrukcji na skutek pojawienia się materialnych nierówności między ludźmi. Te zaś, jeżeli miały trwać w sposób ustabilizowany, musiały otrzymać wsparcie ze strony dysponującego odpowiednią siłą i autorytetem ciała kolektywnego. Wyłoniła się więc obiektywna potrzeba

instytucji, która by uwieczniła nie tylko powstający podział społeczeństwa na klasy, lecz również i prawo klas posiadających do wyzyskiwania klas nieposiadających oraz panowanie pierwszych nad ostatnimi. Taka instytucja zjawiała się. Wynaleziono państwo<sup>28</sup>.

Pod adresem takiego uogólniającego historycznie poglądu można wysunąć pewne wątpliwości, i to nie porzucając pozycji marksistowskiej: czy własność prywatna, której bronić miało antyczne państwo, miała taki sam charakter jak własność burżuazyjna? Na przykład w *Kapitale* czytamy: „Ekonomia polityczna mieśza zasadniczo dwa bardzo różne rodzaje własności prywatnej, z których jeden oparty jest na własnej pracy wytwórcy, drugi zaś na wyzysku cudzej pracy”<sup>29</sup>. Ten pierwszy typ własności prywatnej występował na przykład w średniowiecznych miastach wraz z gospodarczym ustrojem cechowym. Można również pytać, czy przed nastaniem kapitalizmu możemy mówić – w sensie ścisłym – o istnieniu stosunków klasowych, czy też powinniśmy raczej operować jakimś innym pojęciem, na przykład „stan społeczny”. Pewne fragmenty z *Ideologii niemieckiej* dostarczają bowiem sugestii, że o klasach społecznych we właściwym sensie mo-

---

<sup>28</sup> F. Engels, *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*, [w:] MED, t. XXI, Warszawa 1969, s. 120.

<sup>29</sup> K. Marks, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. I, Warszawa 1985, s. 824.

żemy mówić dopiero w odniesieniu do rozwiniętego feudalizmu, gdzie stosunki handlowe pomiędzy poszczególnymi miastami doprowadziły do zbliżenia pomiędzy żyjącymi w nich mieszkańcami:

Miasta nawiązują łączność jedne z drugimi [...]. Zaczyna też powoli zanikać początkowe ograniczenie się do danej miejscowości. [...] Gdy zadzierzgnęły się więzi pomiędzy oddzielnymi miastami, wspólne te warunki rozwinęły się i przeliczyły w warunki klasowe<sup>30</sup>.

Jeżeli jednak sięgniemy do innych tekstów Engelsa, znajdziemy w nich pewne fragmenty pozytywnie korespondujące z тезami wyrażonymi przez Marksa w *Wojnie domowej we Francji*:

W tym ogólnym rozgardiaszu monarchia była elementem postępowym [...]. Wszystkie elementy rewolucyjne, które kształtowały się pod powierzchnią społeczeństwa feudalnego, były w równej mierze zdane na monarchię, co monarchia na nie<sup>31</sup>.

Następnie Engels twierdził, że rodząca się władza monarchiczna zapoczątkowała rozwój stosunków prawnych skoncentrowanych na zabezpieczeniu raczkującej własności burżuazyjnej. Można więc zasadnie stwierdzić, iż obydwaj omawiani autorzy patrzyli na państwo historycznie. Gdy Engels pisał o jego narodzinach z ducha własności prywatnej, nie twierdził wcale, iż wraz z rozpadem pierwotnego komunizmu wykształcił się jeden – stały i ahistoryczny – kształt ustrojowy władzy politycznej. Gdy Marks pisał o narodzinach nowożytnego modelu państwa, nie utrzymywał tym samym, iż we wcześniejszych epokach żadnej instytucji tego rodzaju nie było.

Można jeszcze tutaj napomknąć, iż pogląd łączący przekonanie o klasowych źródłach państwa (pojawia się ono tam, gdzie pomiędzy ludźmi zaczynają istnieć stosunki oparte na wyzysku) z wyraźną świadomością jego historycznej zmienności znajduje wyraz w rozważaniach Włodzimierza Iljicza Lenina – na przykład w wygłoszonym przez niego w 1919 roku wykładzie na temat państwa: „państwo nie zawsze istniało. Był czas, gdy państwa nie było. Zjawia się ono tam i wtedy, gdzie i kiedy powstaje podział społeczeństwa na klasy, kiedy zjawiają się wyzy-

---

<sup>30</sup> Ibidem, s. 58–59.

<sup>31</sup> F. Engels, *O upadku feudalizmu i początkach rozwoju burżuazji*, Warszawa 1953, s. 11.

skiwacze i wyzyskiwani”<sup>32</sup>. Lenin dokonał rozróżnienia dwóch pojęć – „władzy” i „państwa”. Stosunki desygnowane przez pierwsze z nich występowały także w społecznościach pierwotnych, gdzie żadne zorganizowane struktury polityczne jeszcze nie istniały. Kształtowały się one w sposób spontaniczny, zaś ich respektowanie nie wymagało odgórných i instytucjonalizowanych nacisków:

Widzimy panowanie zwyczaju, autorytet, poważanie, władzę, którą posiadali najstarsi w rodzie, widzimy, że czasami władzę tę sprawowały kobiety [...] nigdzie natomiast nie widzimy specjalnej kategorii ludzi, którzy wyodrębniają się, aby rządzić innymi<sup>33</sup>.

Pomimo tego, że państwo pojawiło się w historii po raz pierwszy wraz z rozpadem wspólnot pierwotnych, Lenin nie twierdził w związku z tym, iż jego pierwsze formy miały charakter wiecznotrwały. Przeciwnie – wraz ze zmianami form dominacji przekształceniom ulegała także i ta instytucja: „Metody przemocy zmieniały się, lecz zawsze kiedy istniało państwo, istniała w każdym społeczeństwie grupa osób, które rządziły, rozkazywały, panowały”<sup>34</sup>.

Powróć teraz do wątku wcześniej porzuconego. Pogląd, w myśl którego zasadą każdego państwa jest odpowiadający mu porządek społeczno-ekonomiczny, znajduje rozwinięcie i bardziej zdecydowaną artykulację w tekście *Krytyczne uwagi do artykułu Prusaka „Król Prus a reforma społeczna”*. Analizując tam zaproponowaną przez Arnolda Ruge’a interpretację powstania tkaczy śląskich, Marks opowiedział się przeciwko pogładowi tego autora, który utrzymywał, iż król Prus nie rozpoznał w sposób adekwatny społeczno-politycznego znaczenia tego wydarzenia i ulokował jego źródła w błędach administracji państwowej oraz w braku chrześcijańskiej wrażliwości. Zdaniem Ruge’ego taki stan rzeczy wyrastał z politycznego niedorozwoju Niemiec – gdyby kraj ten był autentycznie polityczny, to jego elity rządzące byłyby w stanie rozpoznać, iż nędza mas pracujących wyrasta z samej struktury produkcji fundującej porządek klasowy. Porządek, dla którego „klasa uciskana jest warunkiem istnienia”<sup>35</sup>. Zdaniem Marks’a pogląd taki jest jednak nie do utrzymania – im bardziej bowiem dane społeczeństwo jest politycznie rozwinięte, im bardziej polityczny charakter posiada wyra-

<sup>32</sup> W.I. Lenin, *O państwie*, [w:] *Lenin, dzieła*, t. XXIX, Warszawa 1956, s. 470.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 470–471.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 474.

<sup>35</sup> K. Marks, *Nędza filozofii. Odpowiedź na „Filozofię nędzy” p. Proudhona*, [w:] *MED*, t. IV, s. 198.



stający na jego gruncie aparat państwowy, tym mniej członkowie tego aparatu są skłonni przyznać, iż rozwiązywanie pewnych problemów (na przykład takich jak ubóstwo) leży poza zasięgiem ich możliwości. Jeżeli bowiem rzeczywistość społeczna rodząca nędzę, ucisk i nierówności stanowi fundament danego państwa (istniejącego po to, aby rzeczywistość tę reprodukować, i to wraz z wszystkimi jej ciemnymi stronami), to usunięcie tego fundamentu oraz jego implikacji równałoby się destrukcji państwa. Nie można więc oczekiwać, iż członkowie elit politycznych będą w stanie nie tylko właściwie rozpoznać źródła opisanych powyżej zjawisk, ale także wdrożyć skuteczne środki ich przewyciężenia. Gdyby bowiem to uczynili, podcięliby – mówiąc kolokwialnie – gałąź, na której sami siedzą. Państwo, które dąży do *autentycznej* eliminacji nędzy oraz rodzących ją struktur, podejmuje zamach na siebie o tyle, o ile stanowi instytucję powołaną do ochrony tych struktur: „niewolnictwo społeczeństwa obywatelskiego jest naturalną podstawą, na której opiera się nowoczesne państwo [...]. Istnienie państwa i istnienie niewolnictwa związane są ze sobą nierozzerwalnie”<sup>36</sup>. Albo też, ujmując rzecz w sposób bliższy omawianemu tutaj tekstowi, państwo występujące przeciwko zasadzie społecznej, na gruncie której powstało, występuje przeciwko samemu sobie. Działania tego typu mają charakter politycznego samobójstwa, to zaś

jest przeciwne naturze. Dlatego państwo nie może wierzyć w immanentną bezsilność swej administracji, tzn. we własną bezsilność. Może dostrzegać jedynie formalne, przypadkowe wady administracji i próbować im zaradzić<sup>37</sup>.

Tak więc żadne państwo niezależnie od tego, jak bardzo jest rozwinięte i mocno ugruntowane, nie jest w stanie przewyciężyć ograniczeń, jakie narzuca mu szersza rzeczywistość. Jeżeli nie jest ono czymś samoistnym, to nie może trwać i funkcjonować bez własnej zasady – tak samo jak idee w filozofii George’a Berkeleya nie mogą istnieć bez obecności postrzegającego je umysłu.

Pogląd taki pociąga za sobą określone implikacja praktyczne. Jeżeli państwo objawia impotencję w zakresie rozwiązywania poważnych problemów społecznych, dążenie do zmiany rzeczywistości nie może opierać się na naiwnej wierze w jego moc. Innymi słowy, rewolucja jako forma dokonywania się powyższej zmiany nie może mieć charakteru *czysto* politycznego. Rewolucja jest polityczna

<sup>36</sup> K. Marks, *Krytyczne uwagi do artykułu Prusaka „Król Prus a reforma społeczna”*, [w:] MED, t. I, s. 485.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 486.

o tyle, o ile zawsze zakłada obalenie istniejących stosunków władzy. Jest jednak także – a może przede wszystkim – aktem społecznym, którego podstawowy cel to powołanie do istnienia nowej rzeczywistości, a nie tylko odmiennego od dotychczasowych ustroju politycznego. Nowy ład ma bowiem charakter totalny i obejmuje sobą wszystkie wymiary rzeczywistości społecznej:

rewolucja społeczna dlatego stoi na stanowisku całości, że jest ona [...] protestem człowieka przeciwko odczłowieczeniu życia, [...] że jest protestem jednostki przeciw jej izolacji od tej wspólnoty, która jest prawdziwą wspólnotą ludzi, tj. od istoty człowieka<sup>38</sup>.

To myślenie totalizujące – stanie na stanowisku całości – zakreśla tło, na którym Marks dokonuje odróżnienia dwóch form praktyki rewolucyjnej: *rewolucji społecznej z duszą polityczną* oraz *rewolucji politycznej z duszą społeczną*. Następnie odrzuca on tę pierwszą, gdyż opiera się ona na wąskim sposobie myślenia. Sercem takiej rewolucji jest idealistyczny rozum polityczny, dla którego „środki do usunięcia zła sprowadzają się [...] do przemocy i obalenia określonej formy państwa”<sup>39</sup>. Zastąpienie jednego ustroju innym albo też alternacja władzy (wymiana składu osobowego ekipy rządzącej) nie może jednak w pełni rozwiązać problemów społecznych, przeciwko którym przewrót rewolucyjny jest wymierzony – dzieje się tak z powodów już powyżej omówionych. Tymczasem w ramach rewolucji społecznej zdobycie władzy politycznej jest tylko środkiem do osiągnięcia szerszego celu, czyli zbudowania nowego świata – świata wolnego od problemów nawiedzających daną współczesność. Pogląd ten znajduje wyraźne przedłużenie w dokonanej przez Marksa ocenie Komuny Paryskiej:

Komuna była na wskroś elastyczną formą polityczną [...] była ona w istocie rządem klasy robotniczej, rezultatem walki klasy wytwórców z klasą przywłaszczyteli – tą odkrytą wreszcie formą polityczną, w której mogło się dokonać wyzwolenie ekonomiczne pracy. Komuna miała zatem służyć za narzędzie do obalenia podstaw ekonomicznych, na których zasadza się istnienie klas, a więc i klasowe panowanie<sup>40</sup>.

Polemika z Ruge'em rzuca także światło na pewne fragmenty z *Manifestu komunistycznego* pozwalające na ich teoretyczne pogłębienie. W pierwszym roz-

<sup>38</sup> Ibidem, s. 493.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 492.

<sup>40</sup> K. Marks, *Wojna domowa we Francji...*, s. 384.

dziale *Manifestu* Mark i Engels piszą o organizowaniu się proletariatu w partię polityczną oraz o niezbywalnie politycznym charakterze walki klas<sup>41</sup>. W świetle uwag powyższych staje się jednak jasne, iż też tych nie można rozumieć w sposób dosłowny, a więc nie należy wysnuwać z nich wniosku interpretacyjnego, iż walka klasowa oraz dążenia rewolucyjne podejmowane przez jedną z jej stron mają charakter *tylko* polityczny. Polityka stanowi raczej jeden z poziomów konfliktu, którego osiągnięcie jest niezbędne do realizacji jego ostatecznego celu, jakim jest „pozytywne zniesienie własności prywatnej – tej samo alienacji człowieka – i [...] pełny powrót człowieka do samego siebie jako do człowieka społecznego”<sup>42</sup>. To ostatnie zdanie wykazuje znowuż istotną zbieżność teoretyczną i polityczną z poglądami wyartykułowanymi w artykule polemicznym o buncie tkaczy śląskich, gdzie Marks pisał: „wspólnotą, od której oddziela robotnika jego własna praca, jest samo życie, [...] istota człowieka. Istota człowieka jest prawdziwą wspólnotą ludzi”<sup>43</sup>. Chciałbym teraz powrócić do wątku społecznego ufundowania państwa i pokazać, jak znajduje on rozwinięcie w *Świętej rodzinie*, a konkretnie rzecz biorąc – w tych jej fragmentach, które poświęcone są rewolucji francuskiej. Powracają tam wyraźnie wątki poruszane w pracach *W kwestii żydowskiej* oraz *Krytyczne uwagi do artykułu Prusaka „Król Prus a reforma społeczna”*. Rewolucja francuska – zryw polityczny wycelowany w społeczeństwo feudalne i jego porządek niemożliwe do pogodzenia z interesami młodej burżuazji – doprowadziła do ukonstytuowania się nowożytnego modelu państwa, dla którego „podstawą jest nieskrępowany rozwój społeczeństwa burżuazyjnego, swobodna gra interesów prywatnych itd.”<sup>44</sup>. Instytucja ta staje się więc podległa interesom konkretnej klasy społecznej dysponującej środkami i możliwościami niezbędnymi do jej ujarznienia i podporządkowania. Tak więc to nie państwo staje się zasadą generatywną społeczeństwa, ale jest dokładnie odwrotnie – to świat społeczny stanowi fundament, na którym ono wyrasta i który generuje jego kształt ustrojowy. Marks zdecydowanie odrzucił pogląd eksponujący państwo jako siłę podtrzymującą społeczeństwo obywatelskie w istnieniu i sprawiającą, iż nie rozpada się ono na mnogość wyizolowanych i niezainteresowanych sobą jednostek:

<sup>41</sup> K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny...*, s. 524.

<sup>42</sup> K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, [w:] MED, t. I, s. 577.

<sup>43</sup> K. Marks, *Krytyczne uwagi...*, s. 493.

<sup>44</sup> K. Marks, F. Engels, *Święta rodzina, czyli krytyka krytycznej krytyki*, [w:] MED, t. II, Warszawa 1961, s. 152.

Tak tedy konieczność przyrodzona, właściwości natury ludzkiej, bez względu na ich wyalienowaną postać, interes – oto co zespala członków społeczeństwa obywatelskiego; a więc życie obywatelskie, a nie polityczne, stanowi ich realną spójnię<sup>45</sup>.

Źródłem współzycia ludzi (ich niezdolności do egzystencji samotniczej) nie są więc decyzje polityczne, ale wspólne im wszystkim potrzeby. Potrzeby te, aby były zaspokajane w sposób możliwie najbardziej efektywny, wymagają współdziałania ludzi, łączenia w szersze projekty praktyczne ich indywidualnych dążeń i praktyk. Tak więc wspólnota potrzeb (inaczej mówiąc – gatunek) jest źródłem wspólnoty społecznej. Dopiero uspołecznienie stwarza warunki, które „pomnażają siły wytwórcze ludzi i dają im nadwyżkę w porównaniu z tym, co wytwarza samotna praca”<sup>46</sup>. Jednak dla młodego Marksa źródła społeczeństwa nie leżały w czysto pragmatycznych pobudkach – w uświadomieniu sobie przez człowieka, iż jeżeli będzie współpracował z innymi członkami własnego gatunku, to realnie pomnoży własne szanse na przetrwanie w świecie. Już w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych* lokował on przyczyny uspołecznienia w samej naturze człowieka (a więc poruszał się w granicach wyznaczonych przez myśl Ludwiga Feuerbacha, który utrzymywał, iż człowiek może w pełni urzeczywistnić własną naturę tylko w otoczeniu innych ludzi): „W szczególności należy unikać z kolei przeciwstawiania «społeczeństwa» jako abstrakcji jednostce. Jednostka jest istotą społeczną. Dlatego przejawy jej życia [...] są przejawami i potwierdzeniem życia społecznego”<sup>47</sup>.

Tak więc *Święta rodzina* kontynuuje wątki humanistyczne obecne w *Krytycznych uwagach do artykułu Prusaka „Król Prus a reforma społeczna”* oraz przede wszystkim *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych*, co wyraża się w następującym porządku teoretycznym – rzeczywistość społeczna jest oparta na antropologii (istocie gatunkowej człowieka), zaś państwo opiera się na każdorazowym porządku społecznym. Jednak instytucja, jaką jest, istnieje tylko o tyle, o ile porządek ten jest chory i prowadzi do alienacji człowieka. Innymi słowy, jej istnienie jest możliwe i konieczne tylko o tyle, o ile pomiędzy ludźmi występują realne nierówności pozwalające jednym grupom niewolić i eksploatować inne.

---

<sup>45</sup> Ibidem, s. 149.

<sup>46</sup> K. Marks, *Nędza filozofii...*, s. 131.

<sup>47</sup> K. Marks, *Rękopisy...*, s. 580.

Te pierwsze widzą w „państwie oficjalny wyraz swej wyłącznej potęgi i polityczną afirmację swych odrębnych interesów”<sup>48</sup>.

Nie oznacza to jednak, iż alians państwa oraz klas panujących ma charakter w pełni harmonijny i przebiega bez najmniejszych wewnętrznych konfliktów i napięć. Wśród zawodowych polityków i członków rządu co jakiś czas dają o sobie znać poglądy niemające przełożenia na rzeczywistość i wyrażające jedynie ich wyobrażenia o jej właściwym kształcie. Dla Marksa przykładem takiego sposobu myślenia w obrębie rewolucji francuskiej był Napoleon: „Traktował on jednak zarazem państwo jeszcze jako cel sam w sobie, a na życie obywatelskie patrzył tylko jako na skarbnika i swego podwładnego, któremu nie wolno mieć własnej woli”<sup>49</sup>. Napoleon stanowił polityczne uosobienie konfliktu tragicznego: z jednej strony akceptował brutalną faktyczność społeczeństwa obywatelskiego – jego egoizm i partykularyzm – z drugiej zaś sprzeciwiał się pełnemu podporządkowaniu mu państwa. Stał więc w sytuacji pomiędzy dwoma przeciwnymi biegunami, spośród których żaden nie mógł być w pełni osiągnięty. Reprezentował młodzieńczy entuzjazm uniemożliwiający akceptację stanu rzeczy, gdzie „życie polityczne uznaje siebie jedynie za środek, którego celem jest życie społeczeństwa obywatelskiego”<sup>50</sup>. Entuzjazm ten przyodziewał się ustami mówców i ideologów w szaty rzymskich mężów stanu, aby w ten sposób podkreślać bohaterstwo oraz niezłomność swoich celów i dążeń. Jednak gdy te ostatnie zostały już urzeczywistnione, formy dyskursywne służące ich nobilitacji zostały zastąpione przez zimny pragmatyzm i zachowawczość. Nowe społeczeństwo (a mówiąc ściślej – jego klasa panująca) „całkowicie pochłonięte wytwarzaniem bogactw i pokojową walką konkurencyjną, nie pamiętało już [...], że widma czasów rzymskich czuwały nad jego kołyską”<sup>51</sup>. Beneficjenci tego społeczeństwa domagali się tymczasem od swoich politycznych reprezentantów akceptacji absolutności swoich interesów.

Zależność władzy politycznej od kapitału daje się w ramach materializmu historycznego wyjaśnić poprzez wskazanie na fakt nieprodukcyjnego charakteru instytucji państwa – innymi słowy, aparat państwowy generuje określony zestaw materialnych potrzeb, których nie jest on w stanie samodzielnie zaspokoić. Aby więc mógł on sprawnie funkcjonować, potrzebuje ciągłego dopływu określonych

<sup>48</sup> K. Marks, F. Engels, *Święta rodzina...*, s. 153.

<sup>49</sup> Ibidem, s. 152.

<sup>50</sup> K. Marks, *W kwestii żydowskiej...*, s. 444.

<sup>51</sup> K. Marks, *18 Brumaire 'a Ludwika Bonaparte*, [w:] MED, t. VIII, s. 126.

zasobów niezbędnych do wypłacania pensji urzędnikom lub organizowania obrony militarnej kraju. Jeżeli zaś pieniądze, jakie urzędnicy ci otrzymują za swoją pracę, mają mieć jakiegokolwiek zastosowanie, ktoś inny musi produkować i dostarczać na rynek określoną gamę towarów. Z drugiej strony sytuacje kryzysowe – takie jak wojny lub rewolty – wpędzają budżet państwa w stan deficytu, zaś jego przezwyciężenie jest możliwe na przykład na drodze zaciągania pożyczek w wielkich bankach. Istnieje także inna droga, jaką są podatki będące „gospodarczą podstawą maszyny rządowej”<sup>52</sup>. Jednak nadmierne korzystanie z tego narzędzia może okazać się kontrskuteczne – nakładanie na obywateli kolejnych obciążeń finansowych rodzi w nich niechęć do państwa i ostatecznie prowadzi ku kolejnym rewoltom i społecznym niepokojom, których tłumienie kosztuje:

Wielkie zarządzenia, jak zachowanie podatku od wina, podatek 45-centymowy [...], wszystkie te pioruny prawodawcze uderzały w klasę chłopską raz tylko, hurtem, z rządowego centrum. [...] prawa i przepisy czyniły atak i opór powszechnym [...] umiejscawiały i uchłopiały rewolucję<sup>53</sup>.

Stąd też władza polityczna musi siłą rzeczy opierać się na najbogatszych członkach społeczeństwa, gdyż to właśnie oni są w stanie zaspokajać generowane przez nią potrzeby. Analizując okres monarchii lipcowej we Francji, Marks stwierdził, iż „poważne trudności finansowe od samego początku uzależniały monarchię lipcową od wielkiej burżuazji, ta zaś zależność od wielkiej burżuazji stawała się z kolei niewyczerpanym źródłem rosnącego kryzysu finansowego”<sup>54</sup>. Dzięki niepomowanym apetytom członków tej klasy na stały wzrost zysku państwo – wspierane przez nich kolejnymi pożyczkami – popadało w coraz większe długi, a to z kolei otwierało możliwość dalszego spekulowania oraz bogacenia się. Konsekwencją aliansu państwa oraz kapitału była wciąż malejąca autonomia tego pierwszego, ale tylko w taki sposób mogło ono w ogóle przetrwać. Młodzieńczy entuzjazm oraz rewolucyjny radykalizm musiały stopniowo ustępować brutalnej rzeczywistości, zaś akceptacja jej reguł okazywała się niezbędna dla przetrwania. Jeszcze w *Ideologii niemieckiej* Marks utrzymywał, iż

---

<sup>52</sup> K. Marks, *Krytyka Programu Gotajskiego*, [w:] MED, t. XIX, s. 34.

<sup>53</sup> K. Marks, *Walki klasowe we Francji od 1848 r. do 1850 r.*, [w:] MED, t. VII, Warszawa 1963, s. 99.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 13.

samodzielność państwa spotyka się dziś jeszcze tylko w takich krajach, gdzie stany nie rozwinęły się jeszcze całkowicie w klasy, [...] gdzie istnieje tego rodzaju mieszanina, że w rezultacie żadna część ludności nie może osiągnąć tego, by zaprowadzić nad pozostałymi<sup>55</sup>.

Tymczasem tam, gdzie istnieją już klasy zdolne do samodzielnej artykulacji i realizacji własnych interesów, najsilniejsze spośród nich są zdolne do podporządkowania sobie tej instytucji, wykorzystując do tego celu na przykład jej długi. Ten ostatni cytat po raz kolejny dowodzi, iż Marks myślał o państwie w sposób historyczny, uwzględniając jego przemiany oraz ich związki z dynamiką innych instytucji oraz struktur.

Do sprawnego funkcjonowania państwa potrzeba jednak czegoś więcej, niż tylko środków materialnych – musi ono wykształcić cały szereg mechanizmów oraz rozwiązań pozwalających na ukrywanie jego rzeczywistej opresyjności oraz jednostronności. Aparat państwowy dąży więc do wyeksponowania samego siebie jako instytucji uniwersalnej, w równym stopniu troszczącej się o dobro wszystkich swoich obywateli<sup>56</sup>. Dzięki takim zabiegom przestaje on jawić się jako narzędzie ucisku i może w oczach podległych sobie ludzi nabrać takiego charakteru, jaki na poziomie teoretycznym określił na przykład wspomniany już Condorcet – strażnika naturalnej wolności człowieka. Marks dokonał wyraźnego rozróżnienia pomiędzy ideologiczną reprezentacją państwa a jego rzeczywistymi funkcjami:

Państwo jest formą, w której jednostki należące do klasy panującej realizują swe wspólne interesy [...]. Stąd złudzenie, jakoby ustawodawstwo opierało się na woli, a mianowicie na woli oderwanej od realnej podstawy, na wolnej woli<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, [w:] MED, t. III, Warszawa 1975, s. 69.

<sup>56</sup> Można tutaj nawiasem wspomnieć, iż Marks nie był pierwszy myślicielem, który na mechanizm ten wskazał. Już bowiem Machiavelli twierdził, że władca dążyć powinien do przedstawiania się swoim poddanym jako wcielenie wszelkich możliwych cnót. Jednak ponieważ polityka i moralność nie bieżą tym samym torem, książę nie może być *faktycznie* osobą moralnie nieskazitelną. Aby jednak władzę swoją utrzymać i ustabilizować, powinien on tworzyć iluzję, że zawsze postępuje cnotliwie i w swoich decyzjach oraz poczynaniach stawia na pierwszy miejscu dobro poddanych, nie zaś swoje własne: „Powinien więc książę bardzo nad tym czuwać [...], by temu, kto go widzi i słyszy, wydawał się cały miłosierdziem, cały wiernością, cały ludzki, cały prawy, cały religijny. [...] Każdy widzi, za jakiego uchodzisz, lecz bardzo niewiele wie, kim jesteś”<sup>77</sup>. N. Machiavelli, *Książę*, tłum. C. Nanke, Kęty 2004, s. 71. Nie twierdząc rzecz jasna, że pogląd powyższy w pełni pokrywa się ze stanowiskiem marksowskim. Jest tutaj jednak pewne podobieństwo wyrażające się w przekonaniu, że władza oraz skupione wokół niej praktyki zawierają w sobie strategię gry pozorów.

<sup>57</sup> K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka...*, s. 69–70.

Można więc powiedzieć, że służy ono prolongowaniu ideologicznych deklaracji, jakie każda klasa rewolucyjna składa (jak zostało to już wcześniej podkreślone) całej reszcie społeczeństwa, aby przeciągnąć możliwie największą część jego członków na własną stronę. Podmiot rewolucyjny, aby pomnożyć szanse na realizację własnych celów, oddaje się dyskursywnej alchemii, aby w jej toku stworzyć własne, siłą rzeczy zawężone interesy w sprawy ogólnoludzkie, a więc charakteryzujące się ważnością uniwersalną:

Klasa dokonująca rewolucji – już choćby dlatego, że się jakiejś innej klasie przeciwstawia – występuje początkowo nie jako klasa, lecz jako przedstawicielka całego społeczeństwa; występuje w charakterze całej społeczności przeciwko jednej jedynej, panującej klasie<sup>58</sup>.

Gdy jednak rewolucja osiąga swój kres i powołuje do istnienia nowy ład, dotychczasowi kontestatorzy zajmują pozycję władzy i stają się nową siłą dominacji, zaś ich wcześniejsze deklaracje zaczynają objawiać swoją obiektywną nieprawdę. Cele powszechne brutalnie ujawniają swoją ideologiczną proveniencję, zaś ludzie stojący poza granicami nowej klasy panującej uzmysławiają sobie, że w żaden sposób nie są beneficjentami jej obecnej sytuacji. Cytowany już wcześniej Engels w taki właśnie sposób opisywał stan rzeczy, jaki nastąpił po rewolucji francuskiej. Stan rzeczy, który okazał się rażąco niezgodny z heroicznymi deklaracjami młodej burżuazji, której członkowie dotychczas podawali się za „przedstawicieli nie pewnej odrębnej klasy, ale całej cierpiącej ludzkości”<sup>59</sup>.

Rozbieżność pomiędzy *przed* i *po*, krytyką starego świata a porządkiem nowego, *przyobiecaną* sprawiedliwością a jej *faktycznym* brakiem rodzi konieczność nadania państwu określonej formy zjawiskowej, przez pryzmat której będzie się przedstawiać swoim obywatelom. Konieczność ta ma charakter ideologiczny, gdyż to właśnie ideologia o tyle, o ile stanowi wiedzę zafałszowującą rzeczywistość, pozwala na jej opisanie zgodne z interesami klas uprzywilejowanych. Dokonuje się to na przykład na drodze naturalizacji historycznie wyłonionych struktur i instytucji. Analizując tezy stawiane przez reprezentantów ekonomii politycznej<sup>60</sup>, Marks wskazywał na te właśnie ich funkcje. Gdy myśliciele ci budo-

---

<sup>58</sup> Ibidem, s. 52,

<sup>59</sup> F. Engels, *Rozwój socjalizmu...*, s. 206.

<sup>60</sup> Już w swoich wczesnych pismach Marks twierdził, iż ekonomiści-teoretycy nie stanowią jakiejś samodzielnej klasy społecznej posiadającej własne interesy, ale są jedynie wyrazicielami poglądów i dążeń wspólnych wszystkim – a przynajmniej zdecydowanej większości – członkom



wali analogie pomiędzy kapitalistycznymi stosunkami ekonomicznymi a procesami produkcji oraz wymiany, jakie rzekomo odbywały się już u zarania ludzkich dziejów, nie nawoływali w ten sposób do powrotu do prostoty i harmonii stanu natury. Wręcz przeciwnie – próbowali pokazać, że kapitalistyczna wymiana towarowa wyrasta z samej natury człowieka (i dlatego jest z nią w pełni zgodna), o czym świadczyć miał fakt, że już ludzie pierwotni działali na jej zasadach. W konsekwencji takich zabiegów dyskursywnych cała historia ma zacząć jawić się jako proces systematycznego, a koniecznego urzeczywistniania się kapitalizmu – mówiąc po heglowsku, jako proces obdarzony logiką wyrastającą z leżącego u jego podstaw pojęcia. Natura mająca stanowić punkt wyjścia jest jednak produktem spekulatywnym określonej epoki:

Robinsonady te bynajmniej nie są tylko wyrazem reakcji na przerafinowanie oraz powrotu do fałszywie rozumianego życia naturalnego [...]. Jest to raczej antycypacja „społeczeństwa burżuazyjnego” [...]. W tym społeczeństwie wolnej konkurencji jednostka występuje jako uwolniona od naturalnych więzi itd., które we wcześniejszych epokach historycznych czynią ją przynależną do określonego, ograniczonego konglomeratu ludzkiego. [...] Ponieważ jednostka ta wydawała się im [ekonomistom – przyp. G.W.] czymś zgodnym z naturą i odpowiadała ich wyobrażeniom o naturze ludzkiej [mniemali – przyp. G.W.], że nie powstała ona historycznie, lecz została stworzona przez naturę<sup>61</sup>.

To, co zostało powyżej powiedziane o ideologicznych funkcjach ekonomii politycznej, może zostać odniesione także do państwa. Jak zostało już wcześniej wskazane, jest ono instytucją historycznie zmienną – jej poszczególne formy pojawiają się oraz znikają wraz z szerszymi przekształceniami rzeczywistości społeczno-ekonomicznej. Nowożytny model państwowości podporządkowują-

burżuazji. Ekonomista jest więc *naukowym sumieniem i bytem* aktywnego przedsiębiorcy skoncentrowanego nie na myśleniu o rzeczywistości, ale na działaniu w jej obrębie. K. Marks, *Rękopisy...*, s. 592. W *Ideologii niemieckiej* myśl powyższa znajduje rozwinięcie w tezie o wewnętrznym podziale pracy w obrębie klasy panującej: „Podział pracy [...] przejawia się teraz również w klasie panującej [...], tak iż [...] jedna jej część występuje w roli myślicieli tej klasy (aktywni ideologowie od koncepcji, którzy z wytwarzania złudzeń tej klasy co do siebie samej czynią sobie główne źródło utrzymania), podczas gdy inni odnoszą się do tych myśli i złudzeń raczej biernie i odbiorczo, ponieważ są oni rzeczywiście czynnymi członkami tej klasy i mniej mają po temu czasu, aby wytwarzać sobie złudzenia i idee o sobie samych”. K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka...*, s. 51. Tymczasem w *Kapitale* zagadnienie to zostało poszerzone o istotne rozróżnienie pojęciowe na ekonomię polityczną zajmującą się badaniem i analizowaniem kapitalistycznej gospodarki i ekonomię wulgarną służącą jedynie do nadawania (pseudo)naukowej formy światopoglądowi klasy panującej. K. Marks, *Kapitał. Krytyka ekonomii...*, t. I, s. 86.

<sup>61</sup> K. Marks, *Wprowadzenie do krytyki ekonomii politycznej*, [w:] MED, t. XIII, Warszawa 1966, s. 703–704.

cy władzę polityczną interesom klas panujących wyłonił się jako konsekwencja walki młodej burżuazji z feudalizmem. Gdy jednak nastąpiło nowe społeczeństwo wraz z właściwymi sobie nierównościami, w ruch wprowadzone zostały mechanizmy ideologiczne maskujące ten stan rzeczy. Instytucja państwa nie tylko stała się jednym z obiektów tych mechanizmów (ich tematem), ale także sama przyjęła formę ideologiczną i poprzez stanowione prawa (egalitarne nie tylko w treści, ale także w formie treść tę wyrażającej) oraz wypowiedzi swoich członków przystąpiła do eksponowania samej siebie w kategoriach arystotelesowskich – jako roztropnej strażniczki dobra wspólnego. Dyskurs o państwie ma więc wykazać jego konieczność i społeczną użyteczność. Jeżeli bowiem stoi ono na straży na przykład praw wyrastających z samej natury człowieka, to bez jego istnienia nie można racjonalnie oczekiwać, iż prawa te będą zawsze i wszędzie respektowane.

Wielu późniejszych autorów wskazywało jednak, iż Marks w swoim myśleniu o państwie oraz ideologii nie rozwiązał tych problemów, które sam sformułował. Na przykład koncepcja aparatów ideologicznych autorstwa Althussera wyrasta właśnie z takiego rozpoznania, francuski filozof uważał bowiem, iż

gdy mówimy, że marksistowska „teoria” Państwa, którą dysponujemy, jest po części „opisowa”, oznacza to, że „teoria” opisowa jest niewątpliwie jedynie początkiem marksistowskiej teorii Państwa i że początek ten ukazuje nam to, co istotne, rozstrzygającą zasadę całego dalszego rozwoju teorii<sup>62</sup>.

Aby wyjaśnić, w jaki sposób państwo może partycypować w reprodukcji całego gmachu nierówności społeczno-ekonomicznych, należy poddać je bliższej analizie prowadzącej nieuchronnie ku kwestii ideologii. Pozwala to zrozumieć, iż „państwo zawsze jest państwem «poszerzonym»”<sup>63</sup>, a więc w jego skład wchodzi pewne instytucje społeczeństwa obywatelskiego (aparaty ideologiczne), które nie pozostają pod bezpośrednią kontrolą scentralizowanej władzy rządu (na przykład wojsko i policja). Ideologie zaś nie stanowią jedynie sumy pewnych idei rezydujących w umysłach ludzkich, ale posiadają materialną egzystencję i jako takie objawiają się w sferze *praxis*. Za radykalizację althusseriańskiej krytyki stanowiska marksowskiego można uznać pewne wątki obecne w myśli Pierre’a Bourdieugo. Uważał on, iż „jedną z głównych mocy państwa polega na wytwarzaniu

<sup>62</sup> L. Althusser, *Ideologie i aparaty...*, s. 52.

<sup>63</sup> L. Althusser, *Marksizm jako teoria skończona. Notatki o państwie*, <http://skfm.dyktatura.info/download/althusser03.pdf>, s. 6.

i narzucaniu (zwłaszcza przez szkołę) kategorii myślenia, które spontanicznie aplikujemy do wszystkich zjawisk, w tym do samego państwa”<sup>64</sup>. Państwo jest więc w stanie kształtować umysły swoich obywateli, sprawiając tym samym, iż postrzegają je oni jako instytucję prawomocną. Tymczasem dzięki kontroli, jaką sprawuje ono nad szkołą, jest także władne – w sposób trudny do uchwycenia – działać na rzecz reprodukcji szerszego *status quo*. Szkoła bowiem poprzez liczne mechanizmy występujące w jej funkcjonowaniu (metody nauczania, treści programowe poszczególnych bloków zajęciowych, dyskursywne autoprezentacje, jakie instytucja ta wytwarza na własny temat, etc) służy reprodukowaniu struktury społecznej przestrzeni wraz z wpisanymi w nią nierównościami:

Innymi słowy, traktując wszystkich studentów niezależnie od tego, jak bardzo się różnią, jako równych w prawach i obowiązkach, system edukacyjny faktycznie sankcjonuje pierwotne nierówności w zakresie kultury. Wszystkie badania socjologiczne pokazują, że istnieje bliska relacja pomiędzy pochodzeniem społecznym a zdolnościami mierzonymi przez szkołę [...] szkoła nie daje wydziedziczonym rzeczywisłych środków niezbędnych do osiągnięcia tego, co inni już odziedziczyli<sup>65</sup>.

Jednak wspomniane wcześniej kategorie służące państwowemu budowaniu umysłów nie mogą być zdaniem Bourdieugo rozumiane w sposób idealistyczny, a więc jako pewna suma poglądów wyznawanych przez człowieka w sposób w pełni świadomy. W istocie „struktury poznawcze nie są formami świadomości, ale dyspozycjami ciała”<sup>66</sup>. Właśnie dlatego uważał on, że Marks nie był w stanie wyjaśnić problemu, który sobie postawił. Jego nazbyt idealistyczne rozumienie ideologii pociągnęło za sobą nietrywialnie i jednocześnie bardzo kłopotliwe konsekwencje na gruncie teorii państwa. Jeśli ma ono bowiem generować iluzję, że w społeczeństwach klasowych istnieje jakieś realne dobro wspólne (na straży którego ono samo stoi), to nie wystarczy tylko stwierdzenie takiego stanu rzeczy – należy jeszcze wyjaśnić, jak może się on realizować w sferze materialnych praktyk i codziennych doświadczeń. I właśnie w tym punkcie objawia się słabość marksowskiego myślenia:

---

<sup>64</sup> P. Bourdieu, *Duchy państwa. Geneza i struktura pola biurokratycznego*, [w:] idem, *Rozum praktyczny. O teorii działania*, tłum. J. Stryczyk, Kraków 2009, s. 75.

<sup>65</sup> P. Bourdieu, *Jacobin Ideology*, [w:] idem, *Political Interventions. Social Science and Political Action*, tłum. D. Fernbach, Verso 2008, s. 36.

<sup>66</sup> P. Bourdieu, *Duchy państwa...*, s. 95.

Należące do doksy posłuszeństwo zdominowanych wobec struktur porządku społecznego, których wytworem są struktury umysłu, to właśnie to, czego marksizm nie mógł zrozumieć, ponieważ pozostawał zamknięty w intelektualnej tradycji filozofii świadomości<sup>67</sup>.

Dzieje się tak dlatego, że praktyki służące nadawaniu jednostkom ich *habitusów* (czyli społecznie wytworzonych i narzuconych w toku socjalizacji systemów dyspozycji adekwatnych do zajmowanej pozycji strukturalnej) przebiegają w sposób subtelny, a więc poza świadomością i zgodą tych jednostek:

w każdym społeczeństwie przewidziane są też takie formy wpajania, które pod pozorami spontaniczności przemycają ćwiczenia strukturalne mające na celu przekazanie opanowania praktyki w takiej lub innej postaci<sup>68</sup>.

Dlatego też do pozbycia się kategorii, jakie grupy dominujące (oraz sprzymierzone z nimi instytucje) narzucają członkom grup podporządkowanych, nie wystarczają tylko pewne krytyczne praktyki intelektualne, o których pisał Engels w jednej z przedmów do *Manifestu komunistycznego*:

Marks [...] w pełni polegał na rozwoju umysłowym klasy robotniczej, do jakiego niechybnie doprowadzić musiała wspólna akcja i dyskusja. Wydarzenia i zmienne koleje walki z kapitałem [...] musiały siłą rzeczy [...] utorać drogę do gruntownego zrozumienia rzeczywistych warunków wyzwolenia klasy robotniczej<sup>69</sup>.

---

<sup>67</sup> Ibidem, s. 96.

<sup>68</sup> P. Bourdieu, *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, tłum. W. Kroker, Kęty 2007, s. 216. W tekście tym Bourdieu wyróżnił trzy sposoby oddziaływania pedagogicznego. Najbardziej spontaniczny spośród nich, realizujący się już od najwcześniejszych etapów ludzkiego życia, polega na obserwowaniu zachowań innych – na przykład dziecko widzi, co robią jego rodzice, i naśladuje ich zwyczajowe działania, a więc przyswaja je sobie poza świadomą kontrolą. Po drugie, mamy wspomniane powyżej ćwiczenia strukturalne, czyli pozornie niewinne i neutralne czynności (na przykład gry i zabawy) odznaczające się jednak wyraźnym porządkiem i powtarzalnością – na przykład dziecko, przysłuchując się dyskusjom politycznym dorosłych, intuicyjnie ujmuje ich schematy, wciąż powracające tematy, chwytły retoryczne, emocje wyrażające się poprzez ton głosu oraz gesty i w ten sposób nieświadomie kształtuje się w nim stosunek do rzeczywistości, jakiej dyskusje te dotyczą. Po trzecie, istnieje jawne oddziaływanie pedagogiczne realizujące się za pośrednictwem języka, a więc przybierające postać otwarcie artykułowanych nakazów, zakazów, zalecanych wartości (na przykład rodzic mówi do swojego syna lub córki: „Państwo należy szanować” albo nauczyciel komunikuje swoim uczniom: „Ponieważ korzystacie z publicznego systemu edukacji, macie obowiązki wobec swojego państwa, gdyż to ono was kształci”).

<sup>69</sup> F. Engels, *Przedmowa do wydania angielskiego z roku 1888*, [w:] MED, t. XXI, s. 399.

Powyższy wywód miał dostarczyć obrazu drogi kształtowania się marksowskiego rozumienia państwa. W jego obrębie starałem się pokazać ciągłość pewnych wątków, które we wczesnych pracach Marksa prowadziły ku wykształceniu się dojrzałej i kojarzonej powszechnie z jego nazwiskiem koncepcji państwa. Na koniec chciałbym jednak szkicowo napomknąć o jednym tekście, który wydaje się wyłamywać z ram tej ciągłości. Chodzi mianowicie o pracę polemiczną pt. *Artykuł wstępny w nrze 179 „Koelnische Zeitung”*. W tekście tym Marks podjął krytykę poglądów stwierdzających, że jednym z głównych zadań państwa jest obrona religii stanowiącej konieczne i niezbywalne spoiwo życia społecznego – każda religia w swojej treści wynosi człowieka ponad przyrodę, akcentując w ten sposób jego godność oraz zdolność do prowadzenia doskonalszej niż zwierzęca egzystencji. Odrzucając takie stanowisko, Marks utrzymywał, że zadaniem państwa nie jest obrona tej bądź innej religii, ale urzeczywistnianie rozumnej wolności człowieka: „konstrukcję państwa należy oprzeć nie na religii, lecz na rozumie wolności”<sup>70</sup>. Religia nie jest w stanie dostarczyć ludziom wiedzy na temat rzeczywistości politycznej, na fundamencie której możliwe staje się budowanie instytucji państwowych na miarę człowieka:

Chrześcijaństwo nie wypowiada się o wartości tych ustrojów, gdyż nie zna ono różnic pomiędzy ustrojami politycznymi; uczy ono tak, jak religia uczyć musi: bądźcie posłuszni władzy, albowiem wszelka władza pochodzi od Boga<sup>71</sup>.

Jeżeli więc państwo opierać się będzie w swoich działaniach i decyzjach na jakiejś religii, to automatycznie sprzeciwi się swojej własnej istocie, a więc przestanie odpowiadać naturalnej wolności człowieka<sup>72</sup>. Uprzywilejowanie jednej opcji religijnej zawsze prowadzi w sposób konieczny do podporządkowania jej wszystkich innych, a więc wynosi część członków danego społeczeństwa ponad całą resztę. Sytuacja taka wprowadza więc podział na *równych* i *równiejszych*, to zaś sprawia, iż państwo sprzeniewierza się własnemu pojęciu. Aby uniknąć takiego problematycznego stanu rzeczy, należy nadać mu świecki charakter, zre-

---

<sup>70</sup> K. Marks, *Artykuł wstępny w nrze 179 „Koelnische Zeitung”*, [w:] MED, t. I, s. 123.

<sup>71</sup> *Ibidem*, s. 122.

<sup>72</sup> Formułując pogląd powyższy, Marks wyraźnie opierał się na krytyce religii Feuerbacha, w myśl której rzeczywista wiara religijna zawsze jest wyłączająca – oddając cześć jednemu Bogu (lub bogom), nie mogą być jednocześnie wyznawcą innych: „Dla każdej religii bogowie innych religii są jedynie wyobrażeniami Boga, jej własne natomiast wyobrażenie o Bogu jest dla niej Bogiem samym”. L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1959, s. 62.

zygnować z wysuwania pod jego adresem roszczeń, aby stało się urzędowym teologiem:

państwo wychowuje swych członków przez to, że robi z nich członków państwa, że cele jednostki przeobraża w cele ogólne [...], że sprawia ono, iż jednostka wyżywa się w życiu ogółu, a ogół w sposobie myślenia jednostki<sup>73</sup>.

Pojawia się teraz istotne pytanie dotyczące źródeł tych afirmatywnych poglądów na państwo, które zostały zaprezentowane w pracy omówionej powyżej. Należy bowiem pamiętać, iż wystąpiły one w kontekście wyraźnie polemicznym, gdzie zostały przez Marksa przeciwstawione ujęciu akcentującemu ścisły związek pomiędzy władzą polityczną a religią. Uświadomienie sobie tego faktu rodzi wątpliwość, czy aby Marks nie posłużył się koncepcją państwa-wolności jako kontrargumentem wobec stanowiska, które jego zdaniem było nie do utrzymania. Wszak koncepcja ta nie da się w sposób spójny i bezproblemowy pogodzić z pewnymi wątkami rozważań zaproponowanych w *W kwestii żydowskiej*, nie wspominając już o dojrzałej koncepcji państwa Marksa. Z drugiej strony istnieje też możliwość, że tezy zawarte w *Artykule wstępnym w nrze 179 „Koelnische Zeitung”* miały swoje źródło w fakcie, iż w tamtym okresie swojej intelektualnej biografii Marks nie uporał się jeszcze w pełni z własną zależnością od myśli heglowskiej. I właśnie w kontekście tej ostatniej ewentualności chciałbym jeszcze na moment powrócić do wspomnianego przy okazji tekstu o cenzurze pojęcia „państwo moralne”. Być może pogląd wyrażony w *Artykule wstępnym* stanowi teoretyczną prezentację jego charakteru i funkcjonowania. Jest ono polityczną wspólnotą, której obywatele postrzegają swoje własne interesy jako nierozzerwalnie z nią związane. Albo – mówiąc jeszcze mocniej – rozumieją oni, iż tylko w jej ramach będą mogli realizować swą własną wolność: „poszczególny obywatel w swym posłuszeństwie ustawom państwowym posłuszny jest tylko prawom naturalnym własnego swego rozumu – rozumu ludzkiego”<sup>74</sup>. Na poparcie takiego właśnie odczytania przytoczyć można inne prace Marksa z tego samego okresu, na przykład listy, które pisał on w roku 1843. Wyraził w nich swoje głębokie rozczarowanie współczesnym sobie państwem pruskim, zarzucając mu, iż zdezerterowało z pozycji wolności i stało się despotycznym organizmem rządzonym przez klikę zainteresowaną jedynie umacnianiem własnych przywilejów. Twier-

<sup>73</sup> K. Marks, *Artykuł wstępny...*, s. 114.

<sup>74</sup> *Ibidem*, s. 124–125.

dził więc, iż dopóki w Prusach istnieć będzie ustroj monarchiczny, nie istnieją realne szanse na zreformowanie panujących w tym kraju stosunków społecznych w taki sposób, aby nadać im charakter autentycznie ludzki. Pogląd ostatni odnosił młody Marks do wszelkiej monarchii: „Zasadą monarchii w ogóle jest człowiek pogardzany, godny pogardy, człowiek odczłowieczony; i mocno się myli Monteskiusz, uważając honor za zasadę monarchii”<sup>75</sup>. Alternatywę dla krytykowanego przez siebie systemu widział on tymczasem w demokracji – ustroju autentycznie zgodnym z rozumną wolnością człowieka – zaś szans na jej urzeczywistnienie doszukiwał się w zachodzących w ówczesnych Niemczech przemianach ekonomicznych:

system przemysłu i handlu, własności i wyzysku ludzi jeszcze o wiele szybciej niż wzrost ludności doprowadza do rozłamu wewnątrz obecnego społeczeństwa – do rozłamu, którego stary system nie będzie już w stanie uleczyć<sup>76</sup>.

Procesy te wspomagać miała krytyka społeczna (filozofia krytyczna) mająca za zadanie zreformować świadomość człowieka, aby w ten sposób w pełni ukazać mu nędzę jego świata i tym sposobem wyzwolić w nim energię do politycznego działania: „Wstyd już jest rewolucją [...]. I gdy cały naród naprawdę się wstydzi, byłby jak lew, który przeży się do skoku”<sup>77</sup>. Widzimy więc, iż wówczas Marks w ogóle nie mówił jeszcze o zaniku państwa na skutek rewolucyjnego ustanowienia społeczeństwa bezklasowego. Nie chodziło mu o zniesienie instytucji państwa, ale o przepojenie go treścią socjalistyczną, co umożliwiłoby odebranie mu charakteru jednoznacznie politycznego. Wtedy dopiero stałoby się ono instytucją na miarę człowieka, w pełni pogodzoną z jego wieczną wolnością i rozumnością, a nie wyobcowanym od społeczeństwa i pasożytnym na nim bytem znajdującym się w dziedzicznym władaniu „rodziny najwyższej zwanej dynastią”<sup>78</sup>. Wówczas nabierze ono charakteru moralnego. Uwagi te współbrzmiały w pewnym stopniu z wcześniejszym o rok artykułem Marksa – *Komunizm a aubsburska* „*Allgemeine Zeitung*” – gdzie również dystansował się on od współczesnego sobie komunizmu. Owszem, wskazywał on na realność pewnych problemów, na społeczną istotność żądań oraz postulatów wysuwanych przez najuboższe war-

---

<sup>75</sup> K. Marks, *Listy z „Deutsch-Franzoesische Jarbuecher”*, [w:] MED, t. I, s. 411–412.

<sup>76</sup> *Ibidem*, s. 415.

<sup>77</sup> *Ibidem*, s. 408.

<sup>78</sup> *Ibidem*, s. 411.

stwy społeczne, ale jednocześnie twierdził, iż wraz ze swoją gazetą „nie może przyznać ideom komunistycznym w ich obecnej postaci nawet teoretycznej realności, a więc tym bardziej nie może życzyć sobie ich praktycznej realizacji czy nawet uważać ją za możliwą”<sup>79</sup>.

Konkludując powyższe wywody: problem instytucji państwa pojawia się w twórczości Marksa już na poziomie jego najwcześniejszych prac publicystycznych i wraz z upływem czasu ulega ciągłemu rozbudowywaniu i redefiniowaniu. Już w *Uwagach dotyczących nowej pruskiej instrukcji o cenzurze* Marks zaakcentował jej opresyjny charakter. Pozostaje jednak pytanie, czy krytyka ta miała charakter globalny, czy też tylko lokalny. Kilka spośród innych jego prac z tego okresu wskazuje na fakt, iż w grę wchodzi ta pierwsza ewentualność. W tekstach tych poza tym nie operował on jeszcze takimi kategoriami, jak „klasy społeczne”, „walka klas”, „baza i nadbudowa”. Jednak gdy kategorie powyższe zaczęły się w jego myśleniu stopniowo pojawiać i krystalizować, problem państwa zaczął się z nimi wyraźnie zająć. Artykuł o kwestii żydowskiej oraz *Krytyczne uwagi do artykułu Prusaka „Król Prus a reforma społeczna”* dostarczają teoretycznego powiązania władzy politycznej z ładem społecznym, na którym ta pierwsza wyraza. Państwo jawi się już wyraźnie jako instytucja niesamodzielna, nieposiadająca własnej historii oraz właściwych tylko sobie mechanizmów rozwojowych. *Święta rodzina* kontynuuje ten nurt rozważań, dodając do niego rozpoznanie, w myśl którego pojawienie się nowożytnego gmachu państwowego było historycznie skorelowane z oporem młodej i rewolucyjnej burżuazji wobec feudalizmu. *Ideologia niemiecka* oraz *Manifest komunistyczny* przyniosły wyraziste rozważania na temat związku państwa z interesami i ideologią klasy panującej, ugruntowując tym samym dojrzałą marksowską koncepcję tej instytucji. Koncepcję, która znalazła kontynuację oraz pogłębienie w jego późniejszych pismach.

---

<sup>79</sup> K. Marks, *Komunizm a aubsburska „Allgemeine Zeitung”*, [w:] MED, t. I, s. 129.



**FORMATION OF THE MARXIST CONCEPTION OF THE STATE****Summary**

Keywords: Karl Marx, the state, the early works of Marx

In this article I tried to analyze the early texts of Karl Marx to abstract from them his views on the state. The question, that interested me, was: is there a theory of the state in early Marx's writings and – if there is – what is its relationship to the standpoint articulated in his subsequent texts? In the mature thought of Karl Marx the state was understood as a tool of class violence – an institution in the superstructure which primary function is reproduction of a social class structure and its economical infrastructure. But in some early works of this author we won't find such a definitions. I tried to show then, how Marx's understanding of the state have changed during his early period.