

Józef Krakowiak

Estetyczno-osobowościowy aspekt myśli Marksa

Sztuka i Filozofia 1, 142-156

1989

Artykuł został zdigitalizowany i 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Józef Krakowiak

ESTETYCZNO-OSOBOWOŚCIOWY ASPEKT MYŚLI MARKSA

1. Materialno-histeryczne pojnowanie uniwersalności człowieka

a) Człowiek jako byt społeczny

Zwykle akcentuje się aktywistyczny, praktyczny charakter marksistowskiego przełomu w ramach myśli materialistycznej, w szczególności wobec kontemplatywnej koncepcji Ludwika Feuerbacha. Zbyt często natomiast umyka uwadze osobowościowy, bliższy Schillerowi niż Kantowi, bardziej estetyczny niż etyczny charakter nastawienia teoretycznego Marksa.

Podstawowa charakterystyka /"istota"/ człowieka zawarta została w tezie: "ludzki, tj. społeczny"¹, co wcale nie jest równoznaczne ani z prospołecznością, ani z altruizmem: nie oznacza pierwotności nastawienia na innego człowieka, lecz mimo wszystko nastawienie na swój byt jako bytotwórczy, choć wskazuje na gatunkowy wymiar własnego przejawiania życia. Określenie bytowości ludzkiej jako społecznej sugeruje ponadto pewien horyzont egzystencji przekraczający poziom przyrody, poziom natu-

ry. Jest to przekroczenie naturalizmu - w sensie heglowskiego Aufhebung - i to jest równie jak aktywizm istotny aspekt stosunku myśli Marksa do tradycji materialistycznej. Kategoria "społeczny byt" jest może bardziej pierwotna, bo aktywizm antropologii Marksa właśnie w tym nowym wymiarze nabiera wręcz cech ontologicznego, a nie tylko socjologicznego aktywizmu.

Jest to materialistyczna konkretyzacja odkrytego przez Kanta prawodawczego wymiaru rozumu praktycznego. Podczas gdy aktywność zwrócona ku materialnemu przetwarzaniu pozaludzkiej przyrody jest - wbrew Kantowi - przez przyrodę zdeterminowana, to ujęta w horyzoncie bytu społecznego nabiera sensu rewolucyjnego.

Człowiecza aktywność wykracza poza przyrodę, bowiem nie tylko wytwarza produkty pozaprzrodnicze, których sama pozaludzka przyroda żadną miarą wytwarzać nie może, ale zarazem organizuje nową, ogólniejszą niż ona sama perspektywę, zdolną wchłonąć w siebie to, co przyrodnicze jako aspekt tego, co społeczne. W tym ujęciu zarówno przyroda zewnętrzna jak i wewnętrzna spada do roli bytu nieautonomicznego, podporządkowanego.

Przy czym to, co społeczne, nabiera wymiaru bytowo relewantnego dopiero wtedy, gdy nabiera charakteru totalności, gdy nie tyle sam gatunek ludzki, co historia człowieka zaczyna stać się jednością, a więc nabiera charakteru bytu ciągłego - quasiorganicznego i spójnego zarazem. W ujęciu Teilharda de Chardin - życie społeczne staje się jakby dalszym etapem biologicznej ewolucji. Ale o ile Teilhard de Chardin biologizuje historię, społeczeństwo i jego teorię, tj. socjologię, o tyle Marks raczej uspołecznia, uhistorycznia, socjologizuje naturę. Idzie mu o coś więcej niż o to, aby rzec, iż człowiek żyje w związku z innymi ludźmi, że wytwarza struktury społeczne, że uwarunkowany jest przez instytucje społeczne i państwowe. Marks w "Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych z 1844 roku" pisze wyraźnie, iż człowiek produkuje, żyje nie tylko na miarę ludzkiego gatunku, ale na miarę wszystkich gatunków, a także na miarę piękna³. Oto pierwotne źródło niekiedy niezależnie od Marksa rozwijanej przez wielu marksistów idei "homo aestheticus", która udobitnia jedynie tezę, iż życie ludzkie ma charakter ogólnobytowy, że przejawianie go w pełnym zakresie nadaje człowieczeństwu nara-

stający wciąż ogólno-ontologiczny, metafizyczny sens.

Teoria komunizmu w wydaniu Marksa ma bowiem sens nie tylko socjologiczny, ale także par excellence filozoficzny. Powodem jej powstania jest niezgoda na zastany, zreifikowany, nieludzki świat, który okalecza ludzką osobowość. Kapitalizm przedmonopolistyczny w gruncie rzeczy sam już był świadom swego odchodzenia w przeszłość, ale jego ideolodzy nie chcieli czy raczej nie potrafili zobaczyć go jako tylko etap ogólnego rozwoju. To właśnie dostrzegł Marks; ale zarazem uznał kapitalizm za absolutnie konieczny środek do urzeczywistnienia uniwersalnych ludzi. Jest więc kapitalizm jako w pełni rozwinięta forma własności prywatnej niezbędnym warunkiem zaistnienia człowieczeństwa jako bytu ~~społecznego~~ pojętego metafizycznie.

b) Różne odmiany uniwersalności

Ale o ile kapitalistyczny totalizm wymiany towarowej, która objęła także człowieka /siłę roboczą jako towar/ jest uniwersalnością rozwoju sił wytwórczych, bogactwa istoty człowieka, o tyle Marksowski ma oznaczać nawet nie tyle uniwersalność stosunków społecznych, co uniwersalność potrzeb indywidualów, ich zdolności, rozkoszy i sił twórczych. Docelowo ma on wieść do panowania - oczywiście względnego - nad przyrodą zewnętrzną i wewnętrzną, do rozwoju wszystkich sił ludzkich jako takich, do samoreprodukcji siebie jako całokształtu, do nieustannego samorozwoju pojętego jako cel sam w sobie.

Autoteliczny charakter koncepcji samorealizacji obecny jest w koncepcji pracy jako celu samego w sobie, jako wolnej działalności własnej, samorzutnej działalności⁴, pracy jako gry własnych sił fizycznych i duchowych⁵. Istota człowieka, a więc świadoma i celowa działalność życiowa nie może być środkiem do jego własnej jednostkowej egzystencji, czyli życia. Człowiek w pracy winien się potwierdzać, rozwijać swą energię fizyczną

i duchową i to w sposób swobodny. Człowiek winien zaspokajać swą potrzebę pracy, a nie tylko umartwiać swe ciało jak i ducha. Symptodem samozaprzeczenia są wszelkie formy ucieczki od pracy.

Przy tym uniwersalność, o którą jako wartość chodzi, ma być wszechstronnością bogatej indywidualności zarówno w dziedzinie produkcji jak i konsumpcji, uniwersalnością jego realnych i ideowych stosunków. Wówczas to praca przestaje być czymś dla jednostki zewnętrznym, a staje się pełnym rozwinięciem własnej działalności, zwłaszcza gdy odbywać się będzie nie pod wpływem przyrodniczej konieczności. Uniwersalność jako wymiar człowieczeństwa nie może być rozumiana jako abstrakcyjna ogólność, czy to ogólność powszechnego prawa, transcendentalnie czy tylko empirycznie uzasadnionego, czy tylko gatunkowym zakresem określona.

Uniwersalność to materialno-praktyczna wielostronność, realizująca się czynnie i przedmiotowo wielowymiarowość ludzkiej egzystencji, jej jakościowy i treściowy charakter, a nie tylko uchwytowanie jej jako bytu poznającego czy moralnie prawodawczego. Tu zasługi Fryderyka Schillera - z jego krytyką ciasnoty natury ludzkiej w ujęciu Kanta - są niepodważalne. Rehabilitację cielesności, zmysłowości, emocjonalności i w ogóle skończoności kontynuował Feuerbach. Hegel zaś ujął człowieka w jego społecznych i świadomościowych obiektywizacjach. Marks natomiast dokonuje syntezy ich dzieła, mówiąc o zmysłowej działalności⁶.

c) Samotworzenie siebie jako rewers pracy

Mark'sowska koncepcja zmysłowości rozбивa stary dualistyczno-metafizyczny schemat: absolutnie bezwładna materia - absolutnie aktywny bezcielesny duch, całkowicie zdeterminowane ciało - wolna dusza, receptywne zmysły - kreatywny rozum. Materialistyczność tego ujęcia przekracza Feuerbachowską syntezę pasywności i aktywności, bowiem głosi pierwotność istnienia, pojętego jako działanie zarówno wobec poznania jak i doznawania /wrażeń/. Ale

działalność sama ma już charakter czegoś świadomego, samowiedzy działającego, świadomej siebie i korygującej siebie praktyki. Istotną właściwością człowieka jest więc jego wewnętrzna samoświadomość, samorozumienie. Zarazem jest to oswajanie się z tym, co zewnętrzne wobec własnego ciała, a więc oswajanie się z otaczającym światem przyrody i poznawanie go w życiu codziennym, co jest wcześniejsze od teoretycznego /naukowego/ jej poznawania.

Działanie, a zwłaszcza praktyka, jest świadoma i świadoma swojej celowości. Jest więc jednością fizyczności i psychiczności, cielesności i duchowości, przestrzenności /zewnętrzności/ i czasowości, bowiem jest uwarunkowana przez własne uprzednie świadome siebie działanie, a więc przez własną wewnętrzną przeszłość.

Dlatego nie widzę konieczności teoretycznej, która unie możliwiałaby uchwycenie tworzenia siebie jako rewersu pracy, czy ogólniej - rewersu tworzenia bytu społecznego.

Mówiąc najkrócej, chodzi o to, aby dostrzec także duchowość ciała i obecność pewnego rodzaju świadomości i rozumu w bazie ekonomicznej - i tym samym zaniechać metafizycznego ich przeciwstawiania. Należy przewyciężyć abstrakcyjną ciasnotę pojmowania natury ludzkiej, i w tym znaczeniu zająć materialistyczne stanowisko jako wszechstronne ujmowanie tego, co jest i jakie jest. W Marksowskim wydaniu oznacza to uchwytowanie także wszelkich relacji społecznych wiążących jednostki ze wszelkimi formami otaczającego nas świata, a więc także więzi psychicznych z innymi jednostkami.

Konkretyzacji domaga się teza: "człowiek jest istotą gatunkową", zwłaszcza z racji odrzucenia jej biologicznego rozumienia jako "niemej ogólności", o czym mowa jest w szóstej tezie o Feuerbachu. Próbę procesualnego, historiozoficznego i ontologicznego zarazem zrozumienia tego problemu podjął także Gyorgy Lukacs⁷. Charakteryzuje on społeczny wymiar podziału pracy i jego narastanie jako samorzutne zróżnicowanie i nieznaną w przyrodzie pluralizm i niejednorodność. Wiedzie to aż do niemal nieskończonej wielorakości rozstrzygnięć alternatywnych będących społeczną podstawą indywidualności. Indywidualność jest

tworem historii, a nie jej założeniem. Podobnie jest z uniwersalnością człowieka, czyli bogatą indywidualnością. Inaczej mówiąc uniwersalność ludzka i jej teoria nie mogą być odrywane od realnego procesu społecznego, a więc możliwe są do urzeczywistnienia wraz z powstaniem społecznych /bytowych/ warunków tejże uniwersalności.

d) Przedmiotowe i własnościowe uwarunkowania osobowości

Marks o tyle uznaje istnienie jakiegoś jestestwa, o ile jest ono przedmiotowe, tzn. ma poza sobą przedmioty jako warunek przejawiania swego działania, co zwłaszcza odnosi się do człowieka. W tej perspektywie Marks stale broni Ricarda z jego hasłem "produkcji dla samej produkcji" - bo broni kapitalizmu jako twórcę bogactwa przedmiotowego istoty ludzkiej. Wspólna nędba to nie jest jego ideał, "to stare paskudztwo"⁸.

Ogłoszony przez Marksa prymat człowieka wobec rzeczy nie przeczy determinizmowi, lecz go dopełnia. Jego krytyka reifikacji stosunków społecznych również nakazuje widzieć go w obozie personalistycznym, o konkretno-materialistycznym, estetyczno - -zmysłowym, a nie moralno-prawnym nastawieniu.

Po pierwsze inny człowiek, jako rzeczywiste indywidualne życie, jest także moim przedmiotem, a nie tylko podmiotem. Marks w rozdziale "Pieniądz" z "Rękopisów", a zwłaszcza w "Świętej rodzinie" przy omawianiu pseudosocjalistycznej powieści Eugenia Sue'go, głosi koncepcję zmysłowej miłości /płciowej/. Miłość jest formą uznawania, a nie tylko doznawania rzeczywistego istnienia drugiej osoby, uznawania zmysłowego, przedmiotowego, obiektywnego istnienia świata zewnętrznego. Jest więc formą, w której nie da się abstrahować od istnienia tej innej konkretnej⁹ jednostki, a więc nie ma ona charakteru kantowskiej bezinteresowności, abstrakcyjności i intelligibilności. Jest więc miłością, o ile jest aktywnością wymuszającą na tej drugiej oso-

bie wzajemność. Kochać i być kochanym, to przejawiać własne indywidualne życie. Kochać, a nie być kochanym, to jest niemoc, nieszczęście: "Miłość możesz wymieniać tylko na miłość, zaufanie tylko na zaufanie itd."¹⁰. Marksowski personalizm jest więc pojęty relacyjnie i to jako relacja obustronna. Nie wystarcza do jego opisanía zasada uspołecznienia, nie zawierająca w sobie wymiaru personalistycznego. Stąd ważna jest zasada samorealizacji, która konkretyzuje zasadę uspołecznienia: żeby uspołecznic, nie wystarczy uspołecznic jakiejs tam wartości, cudzych wartości, lecz trzeba samemu być osobowością wyposażoną w te jakości /wartości/. Nie tylko współdziałanie wzajemnie na siebie oddziałujących i wyposażonych w osobiste wartości jednostek jest konstytutywnym wymiarem osoby. Jest nim także przedmiotowe - w sensie przyrodniczym, technicznym, ekonomicznym i społecznym - uwarunkowanie. I o ile w tym pierwszym aspekcie Marks jest stale druzgocącym krytykiem kapitalizmu, o tyle w tym drugim aspekcie należy odczytać właśnie "Manifest komunistyczny" jako także pean na cześć kapitalizmu¹¹. To nie resentymentem jedynie kierował się Marks, dokonując opisu kapitalizmu. Właśnie w tych dziełach, gdzie jego krytyka jest najbardziej ostra, obecne są też wątki akcentujące jego antyutopizm, a więc mówiące o "pozytywnym" przyswojeniu kapitalistycznych zdobyczy jako o koniecznym warunku postępu, jaki jest możliwy dopiero na bazie uniwersalnego rozwoju sił wytwórczych i gatunkowego zasięgu form wymiany. Zapomnienie o tym przez myśl ponoć ekonomiczną, nawet ekonomicznym determinizmem nazywaną, motywowane narodzinami socjalizmu w najsłabiej gospodarczo i społecznie rozwiniętych krajach Europy oraz eliminowane przez stalinowską ahistoryczną ideologię nieciągłości /czytaj: woluntaryzmu/, niczym czkawka odbija się co jakiś czas kryzysami "realnego socjalizmu", ponieważ ten "nie uchwycił jeszcze pozytywnej istoty własności prywatnej"¹².

2. Dziejowy kontekst prospektywnej podmiotowości

a) Przeciwno fatalizmowi i legalizmowi

Wszelkie określenia pracy niewyobcowanej pełnią rolę egzystencjalistów - mówiąc językiem Heideggera. Przede wszystkim jest nim podmiotowość wobec przyrody, czyli kolejne wykroczenie poza naturalistyczny gorset podmiotowości wobec wszelkich, także tych przez socjologię uchwytywanych form bytowych. Zwłaszcza widoczne jest to w formule, iż człowiek pracuje zwłaszcza wtedy, gdy nie podlega bezpośredniej potrzebie, co może kojarzyć się z Schillerowskim "nadmiarem sił". Naprawdę zachowujemy się po ludzku pracując wtedy, gdy pracować nie musimy. Człowieczeństwo przejawia się najpełniej wtedy, kiedy sam impuls właściwej człowiekowi aktywności nie wyrasta bezpośrednio ani z zewnętrznej, ani z wewnętrznej przyrody.

Nie tylko uniwersalny, ale i zarazem wolny, nieprzymuszony charakter działalności określa istotę ludzkiego działania. Wręcz kłaniałaby się tu nietzscheańska koncepcja walki ze "złotym smokiem", pokrytym tysiącletnimi łuskami, na których wryty jest napis: "musisz". Nietzsche w sporze z kantowskim imperatywem kategoriycznym chciał wprowadzić estetyczno-woluntarne raczej, niż etyczno-deterministyczne normy postępowania.

Wyraźnym echem zawartej w "Dysertacji doktorskiej" krytyki wszelkich odmian fatalizmu jest zawarta w "Grundrisse..." krytyka wszelkiego przebóstwiania materii i każdej formy idolatrii przyrody¹³, co wyklucza ten panteizm. Idea podmiotowości wobec tak lub inaczej uzasadnionych norm i zasad etycznych, zatem odrzucenie wszelkiego legalizmu właściwego nawet klasycznej filozofii niemieckiej, obecna jest we wspólnej Marksowi i Nietzschemu tendencji do nieulegania zastanym normom i odrzucania teorii zastanego świata w ogóle. Wspólne jest też doszukiwanie się we własnej nieprzymuszonności, we własnej woli źródła inicjatywy

twórczej, niewyprowadzalnej ani z ogólnoludzkiej /gatunkowej/ natury, ani tym bardziej z tak czy inaczej pojętego boga czy też przyrody, a w jego indywidualnej swoistości niewywiedlnej także ze społeczeństwa jako całości.

Bycie samemu sobie ośrodkiem dążności, źródłem aktywności - to znamię nietzscheańskiego człowieka "szlachetnego", który w przeciwieństwie do "człowieka dobrego" nie zadowala się zachowaniem tego, co jest. Człowiek szlachetny nie tylko dąży do przetwarzania, przeformowania tego, co jest, ale także do nieustannego przewycięzania siebie samego. To antykonserwatywne, prospektywne twórcze nastawienie, zarówno u Schillera, Marksa i Nietzschego, za podstawę ma tę samą diagnozę wychowania świata zastanego, skarleń i jednostronność poszczególnych indywidualów. Niechęć do poświęcania jednostek na ołtarzu przeszłości /tradycji/ jest tym, co wspólne, ale już stosunek wobec teraźniejszości jest zróżnicowany. Marks z racji swego realistycznego i naukowego zarazem nastawienia nie poprzestaje na bezkompromisowym buncie, kontemplatywnej wzdardzie wobec tego, co niskie i małe. Dostrzegłszy siłę klasy znajdującej się w "niehumanicznym położeniu", zakłada jako konieczność rewolucyjną walkę klasową aż do urzeczywistnienia "świata ludzkiego".

b) Integracja ekonomiczna a pluralizm

Marks zrywa tu z metafizycznym sensem rozumienia bytu społecznego jako czegoś pozadziejowego. Dialektyka rozwoju komunizmu nie jest bowiem powieleniem dialektyki bytu przyrodniczego, gdzie absolutnie dominuje gatunkowy rozwój, gdzie to, co typowe i powszechne jest bezpośrednio i w zupełności gatunkowe. Wszystkie stadia bytu społecznego cechuje zasadniczo niejednorodny charakter tej nowej gatunkowości¹⁴. Wiedzie to przez stałą integrację ekonomiczną aż do jedności ekonomicznej gatunku; już zrealizował się przecież poziom zwartych nowoczesnych narodów i

nieustannie przekraczany jest ku ponadnarodowej jedności.

Ten wciąż trwający i nasilający się proces ekonomicznego uspołecznienia oparty jest od początku na społecznym, a nie biologicznym procesie podziału pracy, co powoduje "społecznie samorzutne zróżnicowanie i pluralizm w sposobach uczestniczenia ludzi w praktyce"¹⁵. Pogląd ten Lukacs mógł dokumentować takim oto cytatem z "Ideologii niemieckiej": "Ponieważ rozwój ten odbywa się żywiołowo, tzn. nie jest podporządkowany ogólnemu planowi dobrowolnie zjednoczonych jednostek, bierze on przeto początek w rozmaitych mniejszościach, plemionach, narodach, gałęziach pracy itd., z których każde rozwija się z początku niezależnie od innych i dopiero stopniowo występuje z innymi w związek. Rozwój ten przebiega bardzo powoli, rozliczne szczeble i interesy nie zostają nigdy całkowicie przewyżczone, lecz tylko podporządkowane interesowi zwycięskiemu i jeszcze w ciągu stuleci wegetują obok niego. Stąd wynika, że nawet w łonie jednego narodu różne jednostki, jeśli nawet abstrahować od ich stosunków majątkowych, przechodzą zgoła różny rozwój..."¹⁶. Lukacs dodaje, iż wraz ze wzrostem uspołecznienia liczba alternatywnych rozstrzygnięć rośnie nieskończenie. A więc stopień pluralizmu rozwoju osobowości jest odwrotnie proporcjonalny do stopnia uspołecznienia ekonomicznego.

Warunki rozwoju osobowości muszą być dane wszystkim bez wyjątku osobom, a warunkiem tym jest wolny czas. Czas to człowiek, osobowość ludzka. A więc czas wolny od bezpośrednio produkcyjnej pracy jest warunkiem swobodnego rozwoju każdej jednostki /"królestwo wolności"/. Ale "królestwo wolności" za swój warunek ma "królestwo konieczności" /pracę produkcyjną/, co oznacza konieczność pracy produkcyjnej dla wszystkich. To jest interpretacja minimalistyczna, zawężająca sferę wolności do czasu wolnego.

Demokratyczność w tej interpretacji ujęta jest abstrakcyjnie: jednakowo wolni, ale jednakowo zdeterminowani; lub może lepiej: jednakowo zdeterminowani, więc wolni /jednakowo?/. Pokazuje to, iż zarówno wolność jak i podmiotowość nie mogą być pojęte jako niewarunkowane, absolutne, pozahistoryczne itd.

Dialektyczne powiązanie rozwoju jednostki z rozwojem in-

nych jednostek jest warunkiem rozwoju całego zżyczenia. Niespełnianie tego warunku uniemożliwia lub co najmniej osłabia realizację celu zbiorowego. Prawdziwość tej dialektyki przynajmniej w sferze życia prywatnego jest niewątpliwa. Niewątpliwie skrajnie racjonalistyczna /idealistyczna, bo wykoncypowana/ forma realizowania czysto przedmiotowo określonego planu, pachnąca wręcz ricardiańską ideologią "produkcji dla produkcji" - przyjęta jako model "anty-żywiowości" likwiduje warunki dla pluralizmu.

c) Kolektyw jako zwyrodniała realizacja wspólnoty

Rewolucja jest nie tylko formą obalenia klas posiadających, ale w swej istocie jest praktycznym środkiem masowego przeobrażania ludzi. Funkcji tej nie może spełnić zmiana świadomości na drodze czysto filozoficznej edukacji: "Jest to stara iluzja, że tylko od dobrej woli ludzi zależy zmiana istniejących stosunków i że istniejące stosunki są ideami. Zmiana świadomości w oderwaniu od danych stosunków - czym zajmują się filozofowie jako profesją, rzemiosłem - jest sama wytworem istniejących stosunków i stanowi ich część. To idealistyczne wynoszenie się ponad świat jest ideologicznym wyrazem bezsilności filozofów wobec świata. Ich idealistycznym przechwałkom codziennie zadaje kłam praktyka"¹⁷.

Cytat ten zestawiony z trzecią "Tezą o Feuerbachu" posłuży nam za narzędzie opisu i oceny praktyki "wnoszenia socjalistycznej świadomości", którą to praktykę realizowała owa "wyniesiona ponad społeczeństwo" jedna jego część. To właśnie obalająca klasa poprzez rewolucję uzyskuje możliwość zmiany osobowości i świadomości, o ile dokona się zmiana, samego rodzaju działalności, z /wyobcowanej/ pracy na własną, swobodną i samorzutną działalność. I to właśnie jest istotą estetyczno-osobowościowego charakteru Marksowskiej teorii rewolucji.

A jak doszło do zaprzeczenia tej istoty? Już wzmiankowana trzecia "Teza o Feuerbachu" pokazuje biurokratyzację jako zagrożenie dla rewolucji, jej etatyzację. W ten sposób zniweczony został proces osobowościowego przeobrażania i tym samym unie-możliwione zostało zaistnienie podmiotowości "niewniesionej" - a więc pozbawionej przez zawodowy aparat "rewolucjonistów" wpły-wu na polityczną i ekonomiczną siłę wytwórczą przeważającej częś-ci społeczeństwa. Aspirujący do podmiotowości spadli do roli czystej podmiotowości "wyniesionych".

Markowska teoria komunizmu zawarta w "Ideologii niemiec-kiej" oparta jest na teorii znoszenia "starego" i "stałego" oraz organicznego ponoć podziału pracy. W tym miejscu nie będę się odwoływał do technologicznych, przemysłowych warunków procesu pracy, które mogą to znoszenie umożliwić. Miał tę świadomość Marks pisząc "Grundrisse...". Choć należy tu przypomnieć cały, najczęściej przymusowy proces kolektywizacji dopiero co uwłasz-czonych przez reformę rolną indywidualnych gospodarzy rolnych. W sposób urągający zdrowemu rozsądkowi, w szczególności Markso-wi, usiłowano realizować uspołecznione stosunki produkcji nie posiadając uspołecznionych sił wytwórczych. W tej kwestii za-pewne tylko na jeden cytat z Marksa można by się powołać: iż pierwotnie sama wspólnota /kolektyw/ była siłą wytwórczą.

Właśnie kategoria wspólnoty, czyli główna filozoficzno-so-cjologiczna i prospektywna kategoria Marksa była nieobecna w myśleniu marksistowskim - zresztą nie tylko w okresie czystego stalinizmu. Nawet samo słowo nie funkcjonowało. Zostało zastą-pione pojęciem werbalnej wspólnoty - jednością unifikującą, ab-strakcyjnie i przedmiotowo. Kategorie zrzeczenie i wspólnoty nie tylko dlatego uważam za centralne, że to za ich pomocą Marks usiłował wypowiedzieć pojęcie komunizmu. "Ideologia niemiecka" zawiera też tezę, iż jedynym, a zatem absolutnie koniecznym wa-runkiem zawiązania zreifikowanymi siłami i stosunkami społe-cznymi oraz warunkiem zniesienia podziału pracy jest wspólnota. "Bez wspólnoty nie jest to możliwe. Dopiero wspólnota daje każdej jednostce możliwość wszechstronnego wykształcenia swych przyro-dzonych zdolności, dopiero we wspólnocie staje się możliwa wol-ność osobista... W rzeczywistej wspólnocie jednostki osiągają wolność w swoim zrzeczeniu i poprzez nie"¹⁸.

Autorzy "Ideologii niemieckiej" byli świadomi, że własność prywatna dopiero w kapitalizmie wyemancypowała się ze wspólnoty, a nawet od pozorów wspólnoty¹⁹. Zatem czy należy walczyć z własnością prywatną jako taką, czy tylko z jej wyobcowaniem od wspólnoty? Komplikuje to sprawę tym bardziej, że wydaje się, iż bycie członkiem wspólnoty zakłada bycie właścicielem.

Marks analizując takie kapitalistyczne wspólnoty jak klasa, jak wspólnoty państwowe jednoczące społeczeństwo obywatelskie czy inne polityczne czy religijne namiastki wspólnoty - stwierdza, że w gruncie rzeczy nie tyle łączyły one jednostki, co się im przeciwstawiały jako coś samodzielne. Przede wszystkim dotyczy to klas, a zwłaszcza klas poddanych, czemu nie przeczy tradycja polskich, klasowych raczej niż narodowych powstań. Dopiero bezwzględna pruska i rosyjska polityka wynaradawiania osłabiając egoizm klasowy wymusiła scementowanie narodu polskiego przez przewyższenie podziałów klasowych jako wtórnych na rzecz narodowo-religijnej jedności.

Ważne jest, iż klasę Marks rozumie jako wspólnotę, do której jednostki przynależą tylko jako jednostki przeciętne. A więc klasowa przynależność oznacza bycie członkiem klasy za cenę rezygnacji z jednostkowości. Klasowy kolektywizm, czyli "urawniłowka", nie jest więc zniesieniem klasowości, lecz jej konserwacją, a państwo staje się wielkim stróżem - konserwatorem klasowego kolektywizmu. Nie należy zatem zapominać, iż struktura klasowa społeczeństw "realnego socjalizmu" jest nie tylko inna niż w kapitalizmie, ale też i bardziej zagmatwana. Lepiej jednak używać określenia "klasowy socjalizm", aby pokazać jego bezwspólnotowy charakter.

Badania socjologiczne, wykazujące iż gdzieś około / połowy lat 60. staliśmy się społeczeństwem stabilnych, samoreprodukujących się klas społecznych, dokumentują jedynie, iż powstał nowy, stały podział pracy. A przecież chodziło o to, aby go znieść. To właśnie kategoria wspólnoty jest kategorią, która miała zastąpić kategorię klasy, tak jak ta zastąpiła kategorię stanu. "We wspólnocie rewolucyjnych proletariuszy... jednostki uczestniczą jako jednostki"²⁰. Zatem widać jak na dłoni, iż kategoria wspólnoty ma kantowski estetyczny sens, znosi antynomię ekono-

micznego totalizmu i spirytualizmu osoby. Istnieć jako członek wspólnoty to istnieć jako wolna i wszechstronna jednostka.

Nie ma natomiast estetyczno-podmiotowego sensu kategoria "czystej" - oczywiście tylko w pojęciu ideologów - jednostki, będąca antynomią klasy. Dowodzi tego teoria powieści /Lukacs - Goldmann - Giraud/, ukazująca homologię problematycznego bohatera i zreifikowanej struktury społecznej kapitalizmu. Bohater ten jest co prawda twórczą jednostką, poszukującą autentycznych wartości. Ale nie jest jednostką typową, jak jest nią członek wspólnoty, lecz outsiderem żyjącym na marginesie społeczeństwa; poza tym wartości autentycznych w zdegradowanym świecie znaleźć nie sposób, co nieuchronnie degraduje twórczą aktywność problematycznego bohatera. Wszelki jego wysiłek bezpośredniego osiągnięcia jakościowych wartości użytkowych w świecie panowania ilościowych wartości wymiennych jest więc bezowocny. Tylko quasi-podmiotowość jest osiągalna. Ewolucja tego typu powieści wiedzie do powieści bez bohatera, do obrazowania bezpodmiotowego świata. O ile w pierwszym wypadku obrazowany jest nieuleczalny konflikt między życiem wewnętrznym bohatera a życiem społecznym, to w drugim wypadku ilustruje się niemożność życia wewnętrznego w ogóle. Podmiotowość ma wtedy sens tylko subiektywny, zasadza się na świadomym wycofaniu się w subiektywność, w prywatność. Wiedział to już Hegel. Jeśli jest to akceptacja romantycznej samoiluzji bezprzedmiotowej, czysto wewnętrznej egzystencji lub wręcz samookłamywania się, to ma to posmak pozadziejowy lub antydziejowy. Jest to estetyczne, wyobrażeniowe zniesienie obcości wobec całości świata, ale jest to właśnie, pozornie, czysto negatywnie nieprzedmiotowe zniesienie.

Marksowska koncepcja estetyzmu aktywistycznego zawiera się w koncepcji przejścia wspólnot pozornych w rzeczywiste wspólnoty. Ta właśnie idea została praktycznie zapomniana i zdradzona, lub łagodniej - jej realizacja została odsunięta na później. Zaś krytyka praktyki "realnego socjalizmu" dała asumpt do powstania personalizmu chrześcijańskiego jako komplementarnej wobec tej praktyki teorii. W ten sposób powstała konkurencyjna wobec marksizmu chrześcijańska wizja społeczna. Bowiem marksizm tak się zdegenerował i samozaprzeczył, iż jego podstawową ideę i kate-

gorię - kategorię wspólnoty - przejęła jako własną personalistyczną myśl chrześcijańską.

Przypisy:

¹K. Marks: Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 roku. w: K. Marks, F. Engels: Dzieła /dalej MED/, t. 1, Warszawa 1962, s. 578; por. też s. 577 i 587.

²Kategoria z "Przedmowy" do "Przyczynka do krytyki ekonomii politycznej", przyjęta przez Lukacsa jako kategoria podstawowa w "Ontologii bytu społecznego", obecna była już w "Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych z 1844 roku" /MED, t. 1, op. cit., s. 578/.

³Ibidem, s. 554.

⁴K. Marks: Ideologia niemiecka. W: MED, t. 3, Warszawa 1961, s. 75-76, 80-81.

⁵K. Marks: Kapitał, t. 1. W: MED, t. 23, Warszawa 1968, s. 206.

⁶Por. L. Landgrebe: Fenomenologia a marksizm: problem cielesności i teleologii. W: Drogi współczesnej filozofii. Wybór i wstęp Marek J. Siemek. Warszawa 1978, s. 88-94, 115-120.

⁷G. Lukacs: Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego. Cz. III, Roz. II. Warszawa 1984.

⁸K. Marks: Ideologia niemiecka, op. cit., s. 38 i 78.

⁹"Ekonomista - tak samo jak politycy w ich prawach człowieka - sprawdza wszystko do człowieka, tzn. do jednostki, którą pozbawia wszelkiej konkretności, by traktować ją jako kapitalistę czy robotnika" /MED, t. 1, op. cit., s. 602/.

¹⁰MED, t. 1, op. cit., s. 614.

¹¹K. Marks, F. Engels: Manifest Komunistyczny. W: MED, t. 4, Warszawa 1962, s. 517-519.

¹²MED, s. 1, op. cit., s. 577.

¹³K. Marks: Zarys krytyki ekonomii politycznej. Warszawa 1986, s. 316, 491.

¹⁴G. Lukacs: Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego. Część III. Prolegomena. Warszawa 1985, s. 80.

¹⁵Ibidem, s. 81.

¹⁶MED, t. 3, op. cit., s. 81.

¹⁷MED, t. 3, op. cit., s. 426.

¹⁸Ibidem, s. 83.

¹⁹Ibidem, s. 69.

²⁰Ibidem, s. 84.