

Henri Lefebvre

**Marks
a idea wolności**

Samokształceniowe Koło Filozofii Marksistowskiej
WARSZAWA 2009

„Marks a idea wolności” (tytuł oryginału: „Marx 1818–1883. Introduction et choix par Henri Lefebvre”) to książka francuskiego marksisty, profesora socjologii na uniwersytecie w Strasburgu, Henri Lefebvre’a wydana przez Éditions des Trois Collines, Genève – Paris, w 1947 roku.

Podstawa niniejszego wydania: Henri Lefebvre, „Marks a idea wolności”, wyd. Książka i Wiedza, Warszawa 1949.

Przekład z języka francuskiego: Leszek Kołakowski.

ROZDZIAŁ I METAFIZYKA A DIALEKTYKA WOLNOŚCI

1. **M a t e r i a l i z m d i a l e k t y c z n y** – doktryna, do której powstania Marks przyczynił się w stopniu decydującym – odnawia, pogłębia i przekształca odwieczny „problem” wolności.

Ściślej, przekształca go w ten sposób, że przestaje on być spekulatywnym „problemem” – czyli niekończącym się przeciwstawianiem sobie abstrakcyjnych tez i antytez. Dając w pełni odpowiedź na zagadnienia teoretyczne, jakie podnosi filozofia tradycyjna, materializm dialektyczny stawia je i rozstrzyga na płaszczyźnie praktyki i działania. Zasadniczego zagadnienia nie formułuje się już w terminach abstrakcyjnych: „Czy człowiek jest, czy nie jest wolny?”. Stawia się je w tej oto postaci: „Co trzeba uczynić, aby ludzie stali się wolni?”.

Aby pojąć jasno tę przemianę i sposób, w jaki się ona dokonuje, bez naruszania uprawnionych wymogów myślenia filozoficznego, trzeba uprzednio zrozumieć zmiany, wprowadzone przez H e g l a do tradycyjnego „problemu”. Potem dopiero będzie można uwydatnić wkład Marksa do teorii wolności i praktycznego jej urzeczywistnienia.

2. Dość otworzyć jakikolwiek podręcznik filozofii ogólnej, by odnaleźć tam – dziś jeszcze – „problem” wolności, podobnie jak i „problem” poznania – w sformułowaniu takim samym, jakie nadawano mu półtora wieku temu, przed Heglem. W istocie, wiadomo, że zasadnicza treść dialektyki heglowskiej, po odrzuceniu jej idealistycznej skorupy, została przejęta przez marksizm – przez materializm dialektyczny – oraz że ta ostatnia doktryna nie została jeszcze – ze zrozumiałych powodów – uznana powszechnie. Ale i sam heglizm jako taki nie jest bynajmniej zbyt popularną filozofią na uniwersytetach dzisiejszych.

Filozofia więc, którą się stale wykłada na uniwersytetach burżuazyjnych, znieruchomiła niemal na tych pozycjach, jakie zajmowała w chwili ukazania się dzieła Kanta. A ponieważ nie podąża ona za biegiem nowoczesnej myśli filozoficznej, tj. prawdziwie nowoczesnym „postępem” myśli – większość filozofów posługuje się w swych rozumowaniach pojęciami równie niemal przestarzałymi, jak pojęcia scholastyki średniowiecznej.

Pierwsze znamię – pierwszy postulat tej metafizycznej metody stawiania problemu wolności – to jego **b e z c z a s o w o ś ć**. „Czy człowiek jest wolny?” lub też „Czy jesteśmy wolni?”. Pytanie to sformułowane jest poza-czasowo i poza-przestrzennie. Nie wiadomo zupełnie, o kim jest mowa: czy ma to być dziecko, dorosły czy starzec – Grek z epoki Peryklesa, człowiek pierwotny czy nowożytny – patrycjusz czy plebejusz, wieśniak czy proletariusz. Poszukuje się „wolności” jako właściwości natury ludzkiej w ogóle; ale ta właściwość jakiejś nieuchwytnej abstrakcji sama również może być ujmowana jedynie jako jakaś nieuchwytna abstrakcja. Tak więc zagadnienie: „Czy człowiek jest wolny?” przeobraża się niebawem w zagadnienie bardziej jeszcze abstrakcyjne, bardziej ogólne: „Co to jest wolność?”; a filozof usiłuje nadaremnie odnaleźć właściwą definicję wolności. Nie dostrzega nawet, iż tym sposobem wikła się w sprzecznościach; w istocie, **d e f i n i o w a ć** wolność, to zamykać ją w definicji, **o g r a n i c z a ć**. Z chwilą więc rozpoczęcia poszukiwań definicji wolności absolutnej, zaprzecza się tejże samej absolutnej wolności. Co więcej – z jakich to doświadczeń, z jakich obserwacji można by w sposób poprawny uzyskać elementy takiej definicji? Doświadczenia przebiegają, pojęcia tworzą się w czasie, w rozwoju; a poszukujemy definicji wolności pozaczasowej...

Nie pozostaje nam nic, jak tylko oświadczyć: „Wolność, to Wolność!” – i odrzucić precz to puste oświadczenie w świat prawd absolutnych, poza-czasowych.

Problem ten postawiony w terminach absolutnych i pozaczasowych wymaga również odpowiedzi absolutnej. Zakłada on jakiś dylemat, jakoweś „albo... albo...”. Albo jesteśmy wolni – albo nie. Wolności absolutnej przeciwstawia się równie absolutny determinizm. Że zaś mamy do czynienia z dylematem, odpowiedź przybiera postać wyboru, „opowiedzenia się” za jednym ze sformułowań. Porzucając tedy dziedzinę czystej abstrakcji, filozofowie raczą niekiedy zabrać się do badania faktów, aby tam doszukiwać się wskazówek mających kierować wyborem. Nie dostrzegają, że badaniem tym kieruje sam sposób stawiania zagadnień, dotyczących owych faktów. Przystępują do wybierania faktów i zestawiania ich ze słowami: „Oto jest determinizm! Oto wolność!”.

Wszczyła się wówczas niemożliwy do rozstrzygnięcia spór, niekończący się dialog dwóch możliwych odpowiedzi – „zwolenników” tych odpowiedzi – zbiorów faktów, które każdy nagromadził po swojej stronie.

Jedni powiedzą: – „Widzicie przecież, że wszystko w człowieku jest zdeterminowane! Rozważcie fakty: charakter, usposobienie, dziedziczność, wychowanie, społeczeństwo, gatunek ludzki, klimat, okoliczności, statystyki. Wszystko znajduje wyjaśnienie psychologiczne, fizjologiczne, biologiczne, fizyczne, matematyczne”.

Na to drudzy odpowiedzą: „Nie dowodzicie nic, ponieważ chcecie dowieść zbyt wiele. Wielość waszych czynników determinujących wskazuje na to, że żaden z nich w najmniejszym stopniu nie tłumaczy działania ludzkiego. Pomijacie bowiem ten podstawowy fakt, uwydatniony już przez Kartezjusza i Kanta, że człowiek – to istota świadoma i rozumna. Istota świadoma i rozumna jest wolna; czuje to, wie o tym. Wiem, że jestem wolny, i że ani moje usposobienie, ani charakter, ani wychowanie itd. nie zmuszają mnie do postępowania w taki czy inny sposób...”.

Jasne, że tak rozpoczęty dialog – w postaci dysputy dwóch siedzących naprzeciw siebie partnerów – nie ma żadnych widoków na rychłe zakończenie, każdy z nich bowiem może niezmiernie gromadzić słuszne racje na korzyść swojej tezy. Mamy przed sobą to, co Kant nazwał antynomią; nie sposób dokonać rozsądnego wyboru między przeciwstawionymi sobie twierdzeniami. Obaj przeciwnicy mają doskonałe argumenty; każdy odpowiada z łatwością na argumenty drugiego; i tyleż jest dobrych powodów do stwierdzenia: „Człowiek jest zdeterminowany”, co i dla oświadczenia – „Człowiek jest wolny”.

W tym stanie rzeczy pewni filozofowie wzbraniają się przed wypowiedzeniem swojego zdania: stąd sceptycy, niezdecydowani. Inni, pragnąc powziąć pewne przekonanie, wybierają arbitralnie z powodów zupełnie nieracjonalnych, kierowani uczuciem, wiarą, tradycją lub zgoła na chybił trafił. I tak, od czasów Kanta, toczy się w filozofii współczesnej spór o „postulaty”, „presupozycje”, „wymogi”, „wierzenia”. Jedni stwierdzają, że determinizm jest postulatem lub wymogiem nauki. A inni odpowiadają, że wolność jest postulatem moralności, która „wymaga” odpowiedzialności każdej jednostki ludzkiej.

Co do czytelników dzieł filozoficznych, to ci znajdują się w kłopotliwym nieco położeniu sędziów, mających wyrokować w sprawie zbrodni popełnionej z namiętności. Posłuchajcie prokuratora! Oskarżony, jego zdaniem, przygotował szczegółowo zbrodnię i dokładnie ją obmyślił; dokonał jej w pełni świadomości; jest on całkowicie wolny, winny i odpowiedzialny za swój czyn. Posłuchajcie z kolei obrońcy: oskarżony był igraszką okoliczności, wpływów zewnętrznych, wychowania, dziedzictwa. Jeśli kto ponosi tu winę – to całe społeczeństwo; czy też może sama ofiara winna jest temu, że wpłatała się w ów krąg i przybyła w tej godzinie i na to właśnie miejsce, gdzie nieuchronnie miała się dokonać zbrodnia...

Wiadomo, że sędziowie niekiedy wyrokuja w sposób, który nie tylko wprawia w kłopot, ale który po prostu wykazuje irracjonalność ich rozstrzygnięć. Talent oratorski oskarżyciela lub obrońcy odgrywa często decydującą rolę.

W praktyce więc, takie doświadczenie, jak zresztą i wiele innych, ukazuje pustkę **m e t a f i z y c z n e g o** ujmowania problemu **w o l n o ś c i** !

3. Jeśli sprawę badamy w sposób mniej abstrakcyjny, odwołując się do historii filozofii, znajdujemy się wobec szeregu odpowiedzi, z pozoru wyraźnie określonych; spotykamy teorię wolności **s t o i c k ą**, **c h r z e ś c i j a Ń s k ą** itd...

Stoicyzm, na przykład, nie zadowala się rozwiązaniem lub próbą rozwiązania ogólnych zagadnień wolności. Powiada również, co trzeba robić, aby stać się wolnym. Należy wedle filozofii i moralności stoickiej dokonać rozróżnienia między tym, co jest od nas zależne, a tym, co zależne nie jest. To, co nie zależy od nas, należy do przeznaczenia, które winniśmy uznać, a nawet pokochać jako takie. Nasze pragnienia, nasze myśli zależą od nas. Człowiek rozumny i wolny czuwa nad swymi pożądaniami i ogranicza je ściśle. Szaleńcy, ci, którzy ulegli „alienacji”¹, pożądamy tego, co od nich nie zależy; są tedy

¹ „Alienacja” – tłum. z francuskiego „alienation” – niemieckie „Entfremdung”. „Alienation”, obok znaczenia: „obłąd” lub „sprzedaż – wyzbycie się”, ma oznaczać stanie się obcym samemu sobie lub swoim tworum, „wyobcowanie”, „zobczenie”. Trudności językowe sprawiły, że żadne z tych określeń nie nadaje się do stałego zastępowania nim „alienation” francuskiego

zależni od czegoś, co jest poza nimi, dają się unosić namiętności i popadają w nieszczęścia. Człowiek wolny, mędrzec, od siebie jedynie zależny, osiąga „samowystarczalność” i pogodę ducha.

Chryścianizm w podobny sposób zaleca każdemu człowiekowi, aby wyzwalał się z namiętności i żądz cielesnych, aby żył „duszą” i ideami nie z tego świata. Rozmyślanie o śmierci jest podstawą wolności: Wybrani stają się wolnymi; ludzie ciemności, grzechu, zła pozostają niewolnikami swego ciała i potrójnego „libido” (libido sciendi, sentiendi, dominandi).

Te koncepcje wolności są znamienne dzięki temu, że ukazały się w pewnym określonym momencie historycznym i przedstawiły rozwiązanie problemu człowieka; dały one pewien typ człowieka, drogę, wzór życia duchowego.

4. Gdy rozszerzymy jeszcze badania nad wolnością i gdy odwołamy się do historii powszechnej (nie tylko zaś do historii filozofii), napotkamy szereg p o l i t y c z n y c h koncepcji wolności.

Starożytność znała dumę, a nierzadko i wielkość „ludzi wolnych”, którzy dopatrywali się tak wielkich różnic między sobą a niewolnikami, że wzbraniali się uznać w nich ludzi. Oni tylko byli obywatelami; demokracja starożytności opierała się na ujarzmieniu olbrzymiej masy istot ludzkich.

W przeciwieństwie do tego, erę nowożytną otwierają uroczyste deklaracje o wolności wszelkiej ludzkiej istoty. Przytoczmy choćby angielskie „Habeas corpus” i francuską Deklarację Praw Człowieka.

5. Filozofia heglowska to filozofia wolności. Na szczycie swojej doktryny umieścił Hegel „Ducha” i „Ideę”, czyli najwyższą i najbardziej wolną samowiedzę. Ale według niego owa w o l n a świadomość nie może się nigdy oderwać i odgrodzić od „treści”, której jest formą i która ją d e t e r m i n u j e . Wszelka świadomość, wszelki umysł, jest p o z n a n i e m ; wszelkie zaś poznanie, to określona wiedza o określonym przedmiocie...

Przede wszystkim więc, według Hegla, wszelka istota świadoma i wolna jest z a r a z e m zdeterminowana. „Wolności” zatem i „determinizmu” nie sposób odgrodzić i badać oddzielnie. Nie istnieje „determinizm” absolutny, ani też absolutna „wolność”. Należy naprzód odrzucić abstrakcyjne pojęcie mechanicznego, sztywnego „determinizmu”, nade wszystko zaś nie mieszać „determinizmu” z „determinacją”, która wyznacza to, w czym i przez co, wszelka istota jest tym, czym jest. Nie ma atoli jakiejś „wolności” nieograniczonej, nieskończonej, absolutnej. Wszelka świadomość jest zdeterminowana; przez co? – przez swój stopień poznania!

W innym miejscu Hegel wykazuje, że wszelkie teorie wolności to formy historyczne, „momenty” świadomości ludzkiej, posiadające wartość jako takie, ale wszystkie w równej mierze zdeterminowane, ograniczone i skazane na przezwyciężenie w rozwoju.

Weźmy na początek, jako przykład, „wolność” i „pana”, posiadacza niewolników – opisaną i zanalizowaną w „F e n o m e n o l o g i i D u c h a ” (o której Marks powiada w „Świętej Rodzinie”, że chociaż ponad miarę spekulatywna, „daje w niejednym miejscu rzeczywistą charakterystykę warunków ludzkich”).

„Pan” uważa się za niezależnego; ogłasza dumnie, że jest „człowiekiem wolnym”. Cóż to oznacza konkretnie? – Że przywiódłszy (może zresztą uczynili to jego przodkowie), w wyniku zjadłej walki, innych ludzi w niewolę, nie jest już zmuszony d o p r a c y . Ten kontakt z przyrodą, kontakt czynny i konieczny, który stwarza możliwości życia ludzkiego, pan pozostawia niewolnikowi; wyzwala się od tej konieczności, od tego przymusu. Nie ma on zatem żadnej, bezpośredniej styczności z przyrodą, lecz jedynie styczność „pośrednią”; niewolnik jest jego środkiem, jego narzędziem, pośrednikiem, staje między nim a przyrodą. I niewolnik jest tym, który owoce pracy i dobra, wydarte przyrodzie dostarcza

tekstu. Wobec tego posłużono się tu zwrotem „alienacja”, który zresztą figuruje w słownikach Arcta oraz Karłowicza, choć w znaczeniu innym, mianowicie „wyzbycie się”. Warto zwrócić uwagę na to, że niemieckie słowo „Entfremdung”, używane przez Marksa m.in. w „Ideologii niemieckiej”, w przekładach rosyjskich oddane przez „otczuźdzenie”, a tłumaczone przez Lefebvre’a – „alienation”, w innych tłumaczeniach francuskich bywa zastępowane słowem „exteriorisation”. Słownik filozoficzny Lalande’a tłumaczy m.in. „alienatus” – „ten, kto nie należy do siebie”. A. Cornu, w artykule „L'idée de l'aliénation chez Hegel, Feuerbach et Karl Marx” (*Pensée*, Nr 17, 1948) pisze m.in.: „Alienacja, w heglowskim i marksistowskim rozumieniu słowa, jest to dla jakiejś istoty fakt wyobcowania (exterioriser) tego, co jest w nim i co tworzy jego istotę i traktowania tego, co w ten sposób wyobcował, jako czegoś różnego od siebie, jako rzeczywistości, która zarazem jest mu obca i przeciwstawia mu się”. – *Przypis tłum.*

panu dla jego użytku. Owo użytkowanie bez przymusu i bez ograniczeń pan nazywa swoją wolnością i jest to w istocie pewnego rodzaju wolność – owo panowanie nad przyrodą poprzez niewolnika.

Cóż jednak zawiera w sobie ta wolność? Co nieuchronnie sprowadza na pana? Jakież zawiera ona *d e t e r m i n a c j e*, ukryte całkowicie lub częściowo przed jego świadomością?

Przede wszystkim pan jest zmuszony do utrzymywania niewolnika w poddaństwie; w tym celu nieustannie musi nad nim czuwać, zastraszać go, zmuszać do pracy; musi zachowywać swój prestiż pana, nadawać sobie pozór istoty odmiennego gatunku. Gwałty i komedie stają się konieczne dla ujarznienia niewolnika. Ten stan rzeczy nie jest czymś zewnętrznym w życiu pana, ale przenika i określa je do głębi. W tym więc sensie – ponieważ życie pana jest określone jego stosunkiem względem niewolnika – pan staje się niewolnikiem niewolnika. (Aby uchwycić konkretnie ów znakomity, ironiczny sens niejasnej „Fenomenologii”, pomyślmy o wiecznych skargach rodzin „panów” mieszczańskich na własną służbę domową!).

Następnie, ów pan pozostaje odgradzony od przyrody i od pracy. Traci w ten sposób wszelką styczność z tym, co określa istotę ludzką i czyni z niej człowieka. Staje się istotą nienaturalną, sztuczną. *W y n a t u r z a s i ę* (on lub jego potomkowie), a ród panów rozkłada się i gnije. Oddalony od praktyki – bądź też mając do czynienia jedynie z wąską praktyką panowania – staje się nieukiem, bezdusznym bydłem lub zgoła poczwarką ludzką.

W przeciwieństwie do niego niewolnik, według Hegla, pozostając w styczności z rzeczywistością, z przyrodą, z pracą, nie wynaturza się. Osiąga on poznanie, doświadczenie, umiejętności techniczne. Rozwój jego świadomości, widok pana czynią mu jego poddaństwo czymś nie do zniesienia; zwyrodnienie pana sprawia, że staje się ono niczym nieusprawiedliwione. Nadchodzi dzień, w którym niewolnik gotów jest ponownie do podjęcia walki, w trakcie której został uprzednio pokonany; ale tę walkę śmiertelną podejmuje on w warunkach nowych, które tym razem zapewniają mu powodzenie, wobec pojawienia się *w y ż s z y c h* form świadomości i wolności.

Człowiek „wolny” wolnością opartą na poddaństwie innych ludzi, jest unoszony przez rozwój *z d e t e r m i n o w a n y*, *k o n i e c z n y*, zawarty w tej ograniczonej wolności. Uderza on o ciasne granice swojej wolności; rozwój ludzki rozsadza te granice i niesie panu zagładę. Ruch ten jest *d i a l e k t y c z n y*. Pan nie może oglądać siebie „samego w sobie”, takiego, jakim się sobie samemu ukazuje, ale względnie, w swoim stosunku konkretnym i zmiennym, wobec swojego przeciwnika, niewolnika. Jedynie analiza ich stosunku wzajemnego, ich jedności, ukazuje nam dokładne położenie pana. A stosunek ten, zgodnie z dialektyką, kończy się nieuchronnie odwróceniem sytuacji. Wolność pana nosi w sobie prawidłowości swojego rozwoju i swój kres. Jest ona zdeterminowana i skazana na zniszczenie. Będąc czasową postacią wolności ludzkiej, nie mogłaby się ona utrzymać inaczej, jak tylko przez zahamowanie rozwoju świadomości, człowieka, Ducha.

Zbadajmy teraz wolność stoika. Osiąga on wyzwolenie, odgradzając się od wszystkiego, co od niego nie zależy, czyli uwalniając się od świata. Jego świadomość zaczyna istnieć dzięki temu zamknięciu się w odosobnionym świecie, w całkowicie wewnętrznym państwie, gdzie panuje jego rozum. Na skutek takiego przesunięcia stoik wyjaławia się wewnątrz, traci wszelkie żywsze zainteresowanie dla przedmiotów i istot żywych, których całość składa się na świat. Poszukuje on pewności i bezpieczeństwa w zerwaniu wszelkich więzów z innymi istotami ludzkimi; wyrzeka się „alienacji”, pożądań, namiętności; wyrzeka się nie tylko ambicji i bogactw, ale zarazem miłości, w końcu zaś – i poznania samego. Świadomość stoicka, zwrócona ku sobie, niezależna od wszelkich przedmiotów, znajduje wolność, ale pod postacią nieskończonego zubożnienia; co więcej, odgradzona od rzeczy i od poznania rzeczy, czysto negatywna, nade wszystko zaś utrwalona w tym „negatywizmie”, stoicka samowiedza przeobraża się u Hegla w *s c e p t y c z n y*. Pragnąc osiągnąć pogodę, odnajduje jedynie nieczułość i martwe zubożnienie. Pragnąc osiągnąć pewność samej siebie, staje się pożywką czegoś przeciwnego pewności, przeciwnego jej samej – świadomości sceptycznej, która przeczy ważności swoich stosunków z przedmiotami, przeczy poznaniu. Wolność stoika to tylko *n i e s z c z ę s n a* świadomość; rozdwojona wobec samej siebie, przeobrażona w „inną” przez konieczność rozwoju, wydana tedy na pastwę nowej „alienacji”, gorszej jeszcze niż ta, od której zamierzała się wyzwolić. *N i e z a l e ż n o ś ć j e s t w i ę c z a w s z e u ł u d ą ! ...*

Podobnie się dzieje ze świadomością chrześcijańską. Nazywa ona „grzechem” życie żywiołowe, życie cielesne. Ciało, to człowiek upadły, w istocie swojej skalany grzechem pierworodnym. Świadomość chrześcijańska pragnie się odeń wyzwolić; w rozmyślaniach, w modłach, w życiu „duchowym” (które jednak nie prowadzi do poznania), poszukuje ona zasady swojej wolności.

Bez wątpienia, przewyższa ona judaizm – poddanie się prawu boskiemu dla samego prawa. Pokłada nadzieje w Bogu bardziej przystępnym i mniej bezlitosnym niż Jehowa, którego uważa się za zwykle uosobienie prawa. Ale dzieje się z nią coś jeszcze gorszego. Pragnie odgrodzić się od życia cielesnego i nie może tego dokonać. Żyje tedy w nienawiści do tego udręczonego ciała, w obsesji grzechu. Jej pogoń za czystością zmienia się w całkowitą zatrutę niewinności i naturalności, w chorobliwą nieczystość. I ta wolność jest jedynie nieszczęsną świadomością, rozdwojoną wobec samej siebie, uległą a l i e n a c j i w następstwie rozwoju, przeobrażoną ku ironii w to, czym nie chciała być!

Tak to „F e n o m e n o l o g i a D u c h a ” okazuje, w jaki sposób wszystkie tezy o wolności i wszystkie postaci wolności związane są z określonym momentem dziejów i mają swoje miejsce w rozwoju świadomości. Skłaniać nas, byśmy je uznali, to oddzielać je od ich epoki – nasza świadomość, w poszukiwaniu rozwiązania własnych zagadnień, zdradza w ten sposób swoją własną epokę i szuka w próżni. Dialektyka heglowska dyskredytuje te abstrakcyjne poszukiwania przez ukazanie wewnętrznego zdeterminowania i immanentnego rozwoju wszelkiej wolności, zarówno w jej pojmowaniu, jak i w przeżytej rzeczywistości. Wynika stąd, że jeśli się problem stawia w postaci wyboru między tezą wolności absolutnej i determinizmu absolutnego, to może to być jedynie poszczególny przypadek „nieszczęsnej świadomości”, rozdartej wewnątrz, nie umiejącej scalić swoich elementów i swoich momentów, zagubionej w jakichś abstrakcjach, nie mających nic wspólnego z własnym, konkretnym życiem.

A zatem:

a) Hegel posługując się metodą dialektyczną „relatywizuje” problem wolności, to znaczy faktycznie – choć Hegel nie dostrzegał tego jasno – wyrывa go metafizyce, myśli, która go stawia poza czasem, poza epoką i warunkami historycznymi, abstrakcyjnie i „absolutnie”.

b) Oba człony absolutnego i abstrakcyjnego dylematu są u Hegla równie prawdziwe i równie fałszywe. W pewnym sensie wszystko jest w dziejach zdeterminowane, poddane głębokiej konieczności. Ale w innym sensie wszystko jest w dziejach wolne, nie są one bowiem niczym innym, jak rozwojem poznania i wolności – samotworzeniem się wolnego i świadomego człowieka.

Oba człony dylematu, rozpatrywane w ich wzajemnym stosunku i w swojej jedności, okazują się nie tylko zgodne, ale i nierozłączne. Wszelka wolność jest zdeterminowana i zdeterminowana jako taka. Wszelka determinacja, wszelka p o z n a n a rzeczywistość, zakłada pewien rodzaj wolności.

c) Zamiast o „wolności” w ogóle, dialektyka heglowska mówi więc raczej o w o l n o ś c i a c h – o przekrojach, o różnych postaciach wolności ludzkiej. „Problem” ogólny różniczkuje się, rozpada na problemy konkretne, jak na przykład: problem wolności w myśli i w nauce, wolności politycznej itd. Wolności tych nie sposób zresztą oddzielić, rozpatrywać oddzielnie, poza jednością świadomości i człowieka.

d) Nie istnieje tedy „wolność” w ogóle, lecz s t o p n i e wolności, mniej lub bardziej wolne działania człowieka. A każdy stopień jest zdeterminowany i określony jako moment kształtowania się człowieka prawdziwie wolnego, świadomego siebie, poznającego przyrodę. Człowiek nie „jest” wolny lub nie-wolny, ale s t a j e s i ę wolny – nade wszystko przez poznanie.

W rozwoju swoim przechodzi on i przewycięża owe „momenty” (etapy czy „stadia”, określone „postacie” jego rozwoju). Wszelki moment jest zdeterminowany, a przez to ograniczony; ukazuje się następnie jako o g r a n i c z e n i e wolności, które jej zaprzecza i któremu ona musi z kolei zaprzeczyć i przewyciężyć je.

Każdy z tych momentów ukazuje się więc jako a l i e n a c j a wolności; ale wolność nie będąc nam dana ani gotowa, musi kształtować się i utwierdzać, przybierając owe tymczasowe formy, z których żadna nie jest bezużyteczna; w istocie, przy osiągnięciu wyższego stopnia, cała przedmiotowa treść przewyciężonego już momentu odnajduje się, podniesiona na wyższy poziom. Kto mówi: „przewyciężenie” i „negacja negacji”, mówi: usuwanie i niszczenie formy, granicy – ale zarazem „wzniesienie” treści, konkretnego z d e t e r m i n o w a n i a na nowy stopień pełnej i całkowitej

wolności, która w ten sposób postępująco określa sama siebie. Najwyższe stopnie są zarazem coraz bardziej zdeterminowane – i coraz bardziej wolne...

U kresu rozwoju znajduje się istota w pełni wolna, która zawarła w sobie i skupiła cały rozwój. Mając ten rozwój za podstawę, będzie ona żyła konkretnie, manifestując w pełni swoją istotę: poznanie, samowiedzę. Będzie ona, jak powiada Hegel, w swoim metafizycznym i abstrakcyjnym języku – zarazem „w sobie i dla siebie” oraz „u siebie” (*bei sich*), to znaczy nie będzie wykraczać w swej działalności poza siebie i odzyska wszelkie zaprzeczone i przewyciężone postacie „alienacji”.

6. Ze doktryna ta, oczyszczona ze swoich abstrakcyjnych sformułowań i ze swej idealistycznej powłoki, została wcielona do materializmu dialektycznego, pokazują to teksty Marksa i Engelsa. Ustalając bilans heglizmu w szczytowym momencie rozwoju jego myśli, Marks pisał: „Być może, jest właśnie czas i miejsce... aby dać kilka wskazówek co do dialektyki Hegla i zastosowania jej do fenomenologii. Mówiąc o negacji negacji, Hegel odnalazł abstrakcyjny, logiczny, spekulatywny wyraz ruchu dziejów...” (*Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*).

Następnie Marks streszcza „Fenomenologię Ducha”, wydobywając z niej i uwydatniając motyw ruchu; rozwija się on od prostej *ś w i a d o m o ś c i* (żywiolowej: zmysłowej pewności, postrzegania) ku *s a m o w i e d z y*, osiągnięciu prawdy i pewności samego siebie, przechodząc różne momenty, a mianowicie:

A – Niezależność i zależność samowiedzy. Panowie i niewolnicy.

B – Wolność samowiedzy. Stoicyzm, sceptycyzm, nieszczęsna świadomość.

Po tych próbach wolności, zwodniczych lecz koniecznych, świadomość wzbogacona ich przewyciężeniem (ich negacją) powraca ku swej treści przedmiotowej – ku poznaniu – i staje się rozumem.

a – Rozumem obserwującym...

b – Urzeczywistnieniem samorodnym racjonalnej samowiedzy...

c – Indywidualnością rzeczywistą w sobie i dla siebie, która według Hegla, poprzez momenty moralności, państwa, religii wznosi się ku *w i e d z y a b s o l u t n e j*.

W tym miejscu Marks rozpoczyna swoją krytykę heglizmu. Ograniczone postacie rozwoju (które ujawniają się jako alienacje pewnej wolności), przewyciężane w następstwie rozwoju, określone zostały przez Hegla tylko abstrakcyjnie, spekulatywnie, w myśli czystej. Przewyciężenie i negacja dopełniają się tedy wyłącznie w myśli. „Hegel popełnia tu podwójny błąd, który najjaskrawiej uwidocznia się w «Fenomenologii». Jeśli wziął on za podstawę bogactwo lub państwo, jako uległe alienacji postacie bytu ludzkiego – to jest to po prostu alienacja czystej i abstrakcyjnej myśli filozoficznej, bowiem przejawia się ona jedynie w ich idealnej formie – w formie idealnych bytów – jest to więc jedynie alienacja abstrakcyjna – alienacja czystej myśli filozoficznej. Wszelki ruch daje więc w końcowym rezultacie wiedzę absolutną...”. Formy, przewyciężone idealnie, na skutek abstrakcyjnej negacji, trwają nadal w swojej rzeczywistości. Państwo, moralność, religia, te alienacje człowieka – to momenty, które przebyć musiała wolność we własnym tworzeniu siebie samej. Hegel określa gnębiący charakter takich alienacji, lecz spekulacje jego ich nie dosięgają; ale przeciwnie – uświęcają. Wszystkie te etapy pozostają nietknięte – w wiedzy absolutnej, przez sam fakt, że wiedza ta je zna i za takie uznaje!

Zresztą, w rzeczywistej historii, nie dzieje się bynajmniej tak, jak to sądził Hegel. Weźmy jako przykład moment, który następuje po tym, w którym Rozum i Wolność uwierzyły, że odnalazły się i utwierdziły swą niezależność wobec treści (stoicyzm – świadomość tragiczna); wówczas, wedle Hegla, świadomość powraca ku treści, aby ją poznać. Rozum, skoro się stał poznaniem, uznaje fakty dla nich samych; skoro się stał rozumem „obserwującym” fakty, zatracą swoją wolną działalność i pogrąży się w rzecz samą w sobie. Historia rzeczywista okazuje, że owa złudność rzeczy samej w sobie i ów upadek wolnego ducha ku czemuś w rodzaju zwierzęcości, w której się zanurza, nie daje się sprowadzić do poznawczego złudzenia. W *p o d z i a l e p r a c y* i przez niego – jest to fakt praktyczny, historyczny, społeczny – fachowiec traci z oczu Wolność i spełnia swą pracę jako funkcję, stając się rodzajem abstrakcyjnego zwierzęcia. A wreszcie i nade wszystko *p i e n i ą d z* (zrodzony z wymiany i podziału pracy) jest w konkretnym i praktycznym życiu jedną z tych rzeczy oszukańczych, w których zatracą się wolność i świadomość. W pewnym sensie będąc „nowym przejawem istotnej siły ludzkiej, nowym

wzbogaceniem ludzkiego istnienia”, pieniądz i jego odpowiednik: własność prywatna, w innym sensie „niweczą znaczenie” podobnie stworzonych bogactw, środek wyższej wolności staje się środkiem ujarznienia. „Każdy człowiek wysila się w celu stworzenia w drugim nowych potrzeb, ażeby zmusić go do nowych ofiar i popchnąć go w pęta nowej zależności... Jeden przez drugiego usiłuje wytworzyć jakąś istotną siłę z e w n ę t r z n ą, aby znaleźć w niej zaspokojenie swoich własnych interesów. Wraz ze wzrostem wielkiej ilości przedmiotów, wzrasta nowa dziedzina istności, zewnętrznych istnień, których człowiek jest niewolnikiem, a każdy nowy wytwór, to nowy środek wzajemnego oszukaństwa i wzajemnej grabieży. Człowiek jako człowiek staje się coraz uboższy; potrzebuje coraz więcej pieniędzy, aby zapanować nad tymi wrogimi istotami... Potrzeba pieniędzy zatem, to rzeczywista potrzeba, wytworzona przez ekonomię polityczną; jedyna potrzeba, którą ona wytwarza. Ilość pieniędzy coraz bardziej staje się istotną cechą człowieka. Podobnie jak sprowadził on wszystkie istoty do abstrakcji, podobnie, w swym własnym ruchu, sprowadza się coraz bardziej do istoty ilościowej swego jakościowego istnienia...”².

Marks więc zgadza się na owo ujęcie ruchu przez autora „Fenomenologii”: zgadza się na to, że każdy etap dziejów był zarazem i równocześnie potwierdzeniem i zaprzeczeniem wolności, urzeczywistnieniem i alienacją człowieka. „Wielkim znaczeniem fenomenologii – i jej końcowego osiągnięcia – dialektyki, negatywizmu, jako zasady determinującej i twórczej – jest więc to, że Hegel rozpatruje samotworzenie się człowieka jako proces... że pojmuje zatem istotę pracy i widzi w człowieku przedmiotowym, w człowieku prawdziwym, bo rzeczywistym, wytwór własnej jego pracy...”.

Ale tu Marks stosuje do heglizmu heglowską teorię ruchu: heglizm musi zostać przewyższony, sam on bowiem jest jedynie alienacją człowieka! Rozpatrywać wiedzę dla niej samej, czynić z poznania wyłączny atrybut człowieka, a wolność odnajdywać jedynie w filozofii, to znaczy więzić jeszcze istotę ludzką w ograniczonej formie. „Filozof, abstrakcyjna postać człowieka uległego alienacji, własną miarą mierzy ten uległy alienacji świat. Całe dzieje alienacji i jej nawroty są więc (dla niego) tylko dziejami wytwarzania abstrakcyjnej myśli...”.

Feuerbach okazał, że „ustanowienie, utwierdzenie i ujawnienie się samego siebie” może być tylko „ustanowieniem pewnym pod względem materialnym i ugruntowanym na samym sobie”; i że abstrakcja filozoficzna jest tylko „innym sposobem alienacji istoty ludzkiej”, podobnie jak religia, państwo, pieniądz itd.

Dla Hegla materialność, jako taka, polega na alienacji, jest cechą przedmiotu, który uległ alienacji; przedmiot świadomości jest jedynie samowiedzą wyobcowaną, wydartą sobie samej – tak, że według niego, zniweczenie alienacji i wolność urzeczywistniają się jako czysta duchowość poprzez zniweczenie materialności. Trzeba, zdaniem Marksa, ruch ten odwrócić. „Człowiek jest bezpośrednio istotą naturalną”, a jako taki ma on „przedmioty rzeczywiste, zmysłowe za przedmiot swojego istnienia”, czyli swoich potrzeb. Byt nieprzedmiotowy nie jest bytem. „Wyobraźcie sobie byt, który by nie był przedmiotem i nie posiadał przedmiotu. Istniałby on sam i samotny. Skoro jednak istnieją poza mną przedmioty, skoro nie istnieję sam, jestem już czymś innym, jestem inną rzeczywistością, niż przedmiot poza mną. Jestem jego przedmiotem... Od kiedy coś dla mnie jest przedmiotem, ja jestem przedmiotem dla tego przedmiotu. Ale byt bez przedmiotu jest bytem nierzeczywistym, niematerialnym, czysto idealnym, czyli urojonym zgoła bytem abstrakcyjnym. Być czymś zmysłowym, czyli być czymś rzeczywistym, być przedmiotem zmysłowym i mieć przedmioty zmysłowe poza sobą... to być c i e r p i ą c y m . Człowiek, jako byt zmysłowy i przedmiotowy, jest tedy bytem cierpiącym, a ponieważ odczuwa to cierpienie – bytem namiętym. Namiętność to istotna siła człowieka poszukującego swego przedmiotu...”. Wynika stąd, że zdobycie świadomości ludzkiej nie sprowadza się do zwykłego rozmyślenia nad sobą – do „zwycięstwa nad przedmiotem świadomości”. Uznać przedmiot za alienację świadomości i zatrącić wolności, to zaprzeczyć potężnemu ruchowi samourzeczywistnienia. To, przede wszystkim, sprowadzić człowieka do „ja”; ale „ja”, to tylko człowiek, ujęty w sensie abstrakcyjnym. Prawdą jest, że „samowiedza jest sama w sobie, będąc całkowicie inna”. A zatem ruch jej urzeczywistnienia wymaga „uprzedmiotowienia” i zarazem „upodmiotowienia” – obu nierozłącznych od

² Patrz „Teksty Marksa”, str. 50.

siebie. Podczas gdy Hegel nie odróżnia alienacji od uprzedmiotowienia, gdy tymczasem uprzedmiotowienie jest to ruch, który przenika formy alienacji, jest zarazem bardziej materialny i głębiej dialektyczny. Poprzez te formy ludzie działający tworzą swą pracą świat przedmiotowy, świat w y t w o r ó w , stając się przez swą działalność społeczeństwem wolnych „podmiotów”.

Z tym istotnym zastrzeżeniem, trzeba się zgodzić na to, że Hegel, „pojmując sens pozytywny negacji odniesionej do siebie samej, pojmując, że akt, przez który człowiek sam się staje sobie obcym, wyobcowuje swe istnienie, jest zarazem aktem, przez który odzyskuje on siebie samego, przejawia swoje istnienie, obiektywizuje się i urzeczywistnia”. W takim razie jednak, fałszywe, uległe „alienacji” wyobcowanie człowieka, to już nie materialność i przedmiotowość, to a b s t r a k c j a : abstrakcja, traktowana jako rzeczywistość sama w sobie, na przykład w filozofii logiczno-metafizycznej – bądź też u tych, którzy wierzą w bezwzględność mocy pieniądza, w f e t y s z y z m pieniądza. Zresztą te dwie postaci alienacji są mniej różne, niż to się zrazu wydawało. Pieniądz, pieniądz-fetysz, to urzeczywistniona abstrakcja, funkcjonująca jako taka w ekonomii politycznej i traktowana przez ekonomistów jako rzeczywistość i potęga. A dla logiki formalnej abstrakcja jest w tym rozumieniu „pieniądzem ducha”.

Hegel pojął tedy – w abstrakcji – istotę wolności ludzkiej: będzie to praca, przez którą człowiek sam się tworzy, ustanawia, staje się wolny. Na nieszczęście, swoim „systemem” sprowadził on pracę ludzką do „abstrakcyjnej pracy duchowej”. Rozważa on istotę ludzką tylko jako „abstrakcyjną istotę myślącą”, i dlatego to, co Hegel przedstawia jako absolutną Wolność (duchowy akt tworzenia wykończonego systemu filozoficznego), okazuje się przez paradoks absolutną alienacją – absolutnym wyobcowaniem, co pozwala Marksowi odzyskać ruch ku wolności.

Marks odzyskuje zarazem c z ł o w i e k a p e ł n e g o . To on afirmuje się, ustanawia, wytwarza siebie swą własną pracą: człowiek cierpiący i radujący się, człowiek namiętny, człowiek czynny a zarazem myślący i poznający. Rzeczywistość naturalna, przywrócona człowiekowi – rzeczywistość przywrócona przedmiotowi i wytworowi – wprowadza nowy stosunek podmiotu do przedmiotu, który przekształca dialektykę wolności, wznosząc ją na wyższy poziom; stosunek ten jest z istoty swej p r a k t y c z n y (a więc s p o ł e c z n y i h i s t o r y c z n y , jak to wykazuje Marks od 1844 r. i będzie potem wykazywał w sposób coraz doskonalszy w dalszych dziełach). A zatem, „człowiek, który rozpoznał, że w prawie, w polityce itd... wie dzie życie wyobcowane, wie dzie to życie wyobcowane jako swoje życie prawdziwe”. Alienacja nie ma charakteru teoretycznego i filozoficznego. Wyraża się ona w praktyce społecznej, w rzeczywistym życiu człowieka. W życiu swoim, istota ludzka jest więziona lub oszukiwana przez zwodnicze wolności. Nie może być zatem mowy o teoretycznym pojednaniu z przeżyтыми formami alienacji.

U Hegla szczególną rolę odgrywa abstrakcyjna negacja. Prawo, państwo, istniejąca moralność, religia miast tego, by zostały zanegowane skutecznie przez czynne i rzeczywiste ich przewyciężenie, zostają przewyciężone jedynie w spekulacji. Heglowi wystarcza zrozumienie ich. I system jego przybiera postać hierarchii – całości, która wychodzi z logiki, a kończy się na religii i bezwzględnej rzekomo wiedzy filozoficznej. Dla spekulatywnego heglizmu „zniweczenie idealne, które pozwala, by przedmiot istniał w rzeczywistości, ma jakoby przewyciężyć go rzeczywistość; z drugiej strony, ponieważ stał się on dla niego przedmiotem idealnym, rozważa go w swojej rzeczywistości, jako potwierdzenie siebie samego, swojej samowiedzy, abstrakcji”. Przedmiot i dzieje, takie, jakimi są przedstawione w systemie absolutnego poznania, nie są już nawet przedmiotem i dziejami rzeczywistymi – rzeczywistym państwem, rzeczywistą religią, rzeczywistą przyrodą – ale swym abstrakcyjnym opracowaniem: prawodawstwem, dogmatyką, naukami politycznymi czy przyrodniczymi.

Marks wprowadza zatem do dialektyki wolności rzeczywisty c z a s . System heglowski, spekulatywna teoria rozwoju, dochodzi do zaprzeczenia rozwoju, usiłując go ująć w abstrakcyjnej konstrukcji. W rzeczywistym okresie dziejów, formy są rzeczywistością zanegowane, niszczone, usuwane. I właśnie w działaniu i w praktyce odpadają formy zniweczone i treść osiąga wyższy poziom. Historia, jako z b i ó r z d a r z e ń , powraca tedy do rzeczywistości, której ją Hegel pozbawił. Powraca do rzeczywistości wyższej jako n a u k a , będzie bowiem dotyczyć religii czy państwa rzeczywistego, nie tylko transponowanego lub opracowanego w abstrakcji myślowej... Poznanie, rozwój i postęp poznania są także wydarte ich abstrakcyjnej systematyzacji – przy czym zresztą historia i poznanie bynajmniej

wskutek tego nie tracą swej styczności z ruchem całej rzeczywistości ludzkiej: z filozoficzną teorią alienacji – i z metodą dialektyczną, która pozwala studiować dzieje w ich konieczności, rozpatrując je jako „fenomenologię” wolności.

Negatywizm osiąga wyższy poziom, czyli wyłania się jego treść pozytywna. Dzieje dopełniają się poprzez „negacje” głębsze, bardziej radykalne, niż to zdołał Hegel zrozumieć: przez kryzysy, wojny, rewolucje. Przez tę właśnie „straszliwą potęgę zaprzeczenia” (Hegel) człowiek wznosi się ponad przyrodę, nie mogąc się zresztą od niej oddzielić. Praktyczne przywłaszczanie przedmiotów, to zarazem progresywne przywłaszczanie przez człowieka siebie samego i swoich władz. Już ciało i zmysły są czynne i przeobrażają się na skutek własnej aktywności. „Człowiek przyswaja sobie pełnię swojego istnienia przez pełnię dostępnych mu sposobów, a więc jako człowiek całkowity. Wszelkie jego stosunki ze światem: widzenie, słyszenie, wachanie, smakowanie, dotykanie, myślenie, postrzeganie, czucie, chcenie, działanie, kochanie – jednym słowem wszystkie przejawy jego indywidualności... to przywłaszczanie sobie przedmiotu i przyswajanie rzeczywistości ludzkiej”³. Oko staje się ludzkie, skoro jego przedmiot staje się przedmiotem społecznym i ludzkim, pochodzącym od człowieka i przeznaczonym dla niego. Zmysły stają się w ten sposób „bezpośrednio i w praktyce teoretykami”, zmysłami przekształconymi, przepojonymi życiem społecznym, rozumem – władzą nad przedmiotem. I te przedmioty zmysłowe (i odpowiednio narządy zmysłów, które się stały społeczne), stają się dla człowieka rzeczywistością sił ludzkich, rzeczywistością ludzką, „uprzedmiotowieniem siebie samego, przedmiotami, które ujawniają i urzeczywistniają jego indywidualność”, a więc jego przedmiotami i jego „dobrami” w odświeżonym i pogłębionym sensie tego słowa. Na przykład: ucho i doskonalenie się w słuchaniu stają się wrażliwością muzyczną; muzyka to pewien przejaw władzy człowieka, przyswojenie sobie przez człowieka przyrody, urzeczywistnienie wolności. I „tylko przez przedmiotowe ukazanie bogactwa ludzkiego istnienia – bogactwa podmiotowej materialności ludzkiej – ucho muzyczne, oko czule na piękno kształtów itd... stają się zmysłami, które przejawiają się jako siły ludzkiego istnienia”.

Całość tych czynnych i praktycznych zetknięć z przyrodą nazwie Marks później „siłami wytwórczymi”, kładąc nacisk na ekonomiczną stronę determinacji. W dialektyce wolności kładzie on nacisk na stronę filozoficzną. Wszelka władza nad przyrodą jest samotworzeniem się człowieka.

Na nieszczęście, jak wiadomo, władze istoty ludzkiej obracają się przeciw niej, stając się władzą nad nią. I jest to konkretna postać alienacji, przeżytej praktycznie w rzeczywistej historii. Bogactwo – przywłaszczanie sobie przyrody przez człowieka – przybiera postać własności prywatnej i pieniądza. Praca przybiera postać podziału pracy. Stosunki między potrzebami ludzkimi przybierają postać wymiany i handlu. Własność prywatna, w epoce przemysłu i kapitalizmu „zakończyła swe dzieło owładnięcia człowiekiem” i usiłuje stać się „władzą uniwersalną”, uznaną przez ekonomię polityczną i uświęconą na wieki przez prawo, religię, filozofię. Własność prywatna zatem jest tylko „materialnym i zmysłowym wyrazem uległego alienacji życia ludzkiego”, pochwyconego i skrepowanego przez swój wytwór, przez swoją potrzebę, przez swój własny przejaw. Ta „alienacja ekonomiczna” nie dokonuje się tylko w świadomości, ale i w życiu. Rzeczywiste uprzedmiotowienie człowieka w jego dobrach, bogactwach, władzy staje się uwięzieniem jego przez rzekomo ludzkie rzeczywistości, rzeczywistości fałszywe, abstrakcje i ułudy: fetysze ekonomiczne (pieniądz), ideologie (których analizę Marks wraz z Engelsem rozpocznie w kilka miesięcy po zredagowaniu Rękopisu z 1844 r.) i mistyfikacje ideologiczne. „Własność prywatna jest tylko zmysłowym wyrazem tego faktu, że człowiek staje się przedmiotem dla siebie samego i staje się jednocześnie dla siebie samego przedmiotem obcym i nieludzkim; przejawianie się jego życia jest zarazem tego życia alienacją, jego urzeczywistnienie jest zarazem jego abstrakcją”.

A zatem „pozytywne zniesienie własności prywatnej, która jest przywłaszczaniem sobie ludzkiego życia, jest pozytywnym zniesieniem wszelkiej alienacji, czyli powrotem człowieka do swego ludzkiego istnienia...”. Tylko przez zniesienie prywatnego przywłaszczania „człowiek wytwarza człowieka, samego siebie i drugiego człowieka” – w wolności.

³ Patrz „Teksty”, str. 53.

Wolność utożsamia się tedy z komunizmem. Ale nie z tym komunizmem – jak wyobraża go sobie przeciętny kołtun – ordynarnym, prymitywnym, opartym na czymś w rodzaju niskiego upowszechnienia żądzy własności, na pożądaniu i zazdrości – lecz z komunizmem rozwiniętym, n a u k o w y m .

„Komunizm ten, jako faktyczne przewyciężenie własności prywatnej, alienacji człowieka, będzie rzeczywistym przyswojeniem sobie ludzkiego istnienia przez człowieka i dla niego”. Będzie on „świadomym, dopełnionym przez głębię całego bogactwa minionego rozwoju powrotem człowieka do siebie samego jako człowieka społecznego, czyli człowieka ludzkiego”.

I tutaj Marks dodaje, że ten komunizm, będąc zarazem doskonałym humanizmem i naturalizmem, „jest prawdziwym rozwiązaniem antagonizmu między człowiekiem i przyrodą, między człowiekiem i człowiekiem – prawdziwym rozwiązaniem walki między pochodzeniem i bytem, między upodmiotowieniem i uprzedmiotowieniem (afirmacją samego siebie), między osobnikiem i gatunkiem, między koniecznością i wolnością” (urywek tłumaczony w *R e v u e M a r x i s t e*, 1929, nr 1, 13).

Człowiek społeczny, praktyka i komunizm zjawiają się tedy na miejscu heglowskiego ducha, spekulacji, czystej samowiedzy.

Wyszedszy z b e z p o ś r e d n i e j styczności z przyrodą (w komunizmie pierwotnym) człowiek wznosi się ku pełnej świadomości i wolności – to znaczy ku władzy nad przyrodą – w procesie historycznego rozwoju. Proces ten jest k o n i e c z n y , a nauka historii wykazuje istnienie konieczności historycznej. Każdy etap jest z d e t e r m i n o w a n y przez stopień ludzkiej władzy nad rzeczami – przez poziom rozwoju „sił wytwórczych”. A tymczasem chodzi o samotworzenie się człowieka, o jego wolność, która progresywnie kształtuje się, utwierdza i determinuje.

Idealizm heglowski znika, aby dać miejsce teorii głębiej dialektycznej. Czas staje się dla Marksa nie tylko bardziej rzeczywisty, ale i bardziej złożony. Przerywany przez kryzysy, wstrząsy, rewolucje, zawiera on w sobie również częściowe lub głębokie r e g r e s j e . I tak, przy panowaniu własności prywatnej, człowiek tym bardziej staje się ubogi jako człowiek, im bardziej wzrasta bogactwo ogólne.

Wówczas zjawia się w *Dialektyce Wolności* proletariat. Już w „*Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa*” Marks wykazał radykalną alienację proletariatu i wyzwolenczą rolę, jaką spełnia w dziejach ów czynnik radykalnie negatywny. Tworzy się „klasa całkowicie okuta w kajdany, klasa mieszczańskiego społeczeństwa, która nie jest klasą mieszczańskiego społeczeństwa, która jest likwidacją wszelkich klas, klasa, która ma charakter uniwersalny przez swoje uniwersalne cierpienia i nie rości pretensji do poszczególnych praw, bowiem nie jakieś poszczególne bezprawie, ale bezprawie bezwzględne na niej się dokonuje, która może powołać się już nie na historyczne prawa, ale tylko na ludzkie... – wreszcie, klasa, która nie może się wyzwolić, nie wyzwalać się od wszystkich pozostałych klas społeczeństwa – a tym samym wyzwalać je wszystkie... która, słowem, przedstawia całkowite zatracenie człowieka – tylko więc przez pełne odzyskanie człowieczeństwa może się sama odnaleźć”.

Urywki te pokazują w jaki sposób i dlaczego Marks przeobraził swój światopogląd filozoficzny, przechodząc od obiektywnego idealizmu Hegla do materializmu filozoficznego i historycznego, od filozofii do krytyki filozofii (i religii), potem do ekonomii politycznej oraz krytyki ekonomii, podobnie jak i polityki. W tym samym czasie przeszedł od daleko posuniętej demokracji burżuazyjnej do głoszenia konieczności przekształcania społeczeństwa.

Marks w wieku lat dwudziestu złożył wszystkie swoje nadzieje w wolnej i czystej filozofii. „Ponieważ wszelka prawdziwa filozofia jest kwintesencją swojej epoki, musi nadejść czas, kiedy filozofia uzyska styczność, stosunek wzajemny ze światem swojej epoki – i to nie tylko wewnętrznie, ale przez swoje przejawy”. Widział on tedy wolność w niezależnej spekulacji – i to nie bez szlachetnej dumy, jaką głosi początek jego pracy doktorskiej na temat Epikura i Demokryta: „Równie długo, jak kropla krwi wprawiać będzie w ruch serce – wolne bezwzględnie i zwyciężające wszechświat, filozofia niezmordowanie rzucać będzie swoim przeciwnikom okrzyk Epikura: nie ten jest bezbożnikiem, kto gardzi bóstwami tłumu, ale ten, kto przystaje na wyobrażenia, jakie tłum wytwarza sobie o bogach”.

Później nieco młody Marks, dojrzały wskutek rozmyślań i działań, dostrzega, że owa czysta niezależność świadomości filozoficznej jest jedynie ułudą. Drogą wolności nie jest już dla niego czyste i

niezależne rozmyślanie – ale działanie w oparciu o proletariat. „Tak jak filozofia znajduje w proletariacie swą broń materialną, tak proletariat znajduje w filozofii swoją broń duchową. Filozofia jest głową wyzwolenia (człowieka), a jego sercem – proletariat; filozofii nie można wprowadzić w życie bez zniesienia proletariatu, a proletariatu znieść nie można bez wprowadzenia w życie filozofii”.

Należy położyć nacisk na zapoznawany nieraz sens owego „wprowadzania w życie” filozofii. Zatracając swą postać idealistyczną i spekulatywną, otrzymując treść nową – wziętą od materializmu, od praktyki, od działania – filozofia wciela się w materializm dialektyczny, staje się procesem jego kształtowania. Nie jest ona „zniesiona”, ale *przezycięta*, czyli podniesiona na wyższy poziom. Taki jest ścisły sens owego „Aufhebung” (zniesienia) filozofii. Doktryna wolności przechodzi zatem jako zagadnienie do materializmu historycznego i dialektycznego w trakcie jego kształtowania się, nie tracąc przy tym nic istotnego. Dzieło Marksa (włączając tu i „Kapitał”) będzie rozwijaniem na wyższej płaszczyźnie – na płaszczyźnie poznania naukowego i działalności skutecznej – teorii alienacji i etapów wolności.

Co prawda do teorii momentów wolności wniesione zostaną głębokie zmiany przez analizę historyczną i poznanie warunków społecznych.

Na przykład: marksizm – rzecz jasna – inaczej niż Hegel, wyjaśni pojawienie się w dziejach stosunku „pan-niewolnik”. Marks i Engels pokażą, w jaki sposób podział pracy (materialnej i intelektualnej), oraz własność prywatna uwarunkowały ów stosunek. Pokażą również, dlaczego dialektyczne odwrócenie stosunku, przewidziane przez Hegla – to znaczy wyzwolenie niewolnika – nie miało miejsca w starożytności: niewolnicy, ściślej mówiąc, nie tworzyli *klas*, zdolnej do przejęcia władzy i do kontynuacji społecznego rozwoju. Hegłowski schemat ruchu dialektycznego, odwrócenia sytuacji, stosuje się dokładnie, według Marksa i Engelsa, do średniowiecznych poddanych, do mieszczan Rewolucji Demokratycznej, do nowożytnego proletariatu.

7. W wiele lat po napisaniu *Rękopisów z 1844 r.*, Engels podjął zagadnienie wolności i omówił je w następujących słowach:

„Hegel pierwszy trafnie przedstawił stosunek wolności i konieczności. Dla niego wolność to zrozumienie konieczności. «Konieczność jest ślepa o tyle tylko, o ile nie została zrozumiana». Nie na urojonej niezależności od praw przyrody polega wolność, ale na poznaniu tych praw i na uzyskanej dzięki temu możliwości planowego posługiwania się ich działaniem dla określonych celów.

Odnosi się to zarówno do praw przyrody zewnętrznej jak do tych, które rządzą cielesnym i duchowym bytem samego człowieka, dwóch kategorii praw, które możemy rozdzielić jedynie w wyobrażeniu, ale nie w rzeczywistości. Wolność woli nie jest więc niczym innym, niż zdolnością rozstrzygnięcia na podstawie znajomości rzeczy. Im bardziej wolny jest więc sąd człowieka w jakiejś określonej kwestii, z tym większą koniecznością treść tego sądu będzie określona”... (Anty-Dühring, str. 135, „Książka” 1948).

Ten tekst Engelsa wystarcza do wykazania, że materializm dialektyczny przejmuje z filozofii Hegla wszystko, co było jej racjonalną zdobyczą. Pokazuje on, w jaki sposób wolność opiera się na poznaniu konieczności (w przyrodzie, w historii). Ale jedynie teoria *alienacji* – będąca częścią składową materializmu historycznego i dialektycznego, częścią teorii pieniądza i kapitału – wskazuje, w jaki sposób konieczność *historyczna* jest również w pewnym sensie dziełem aktywności i wolności ludzkiej. Zatem tylko ta teoria pokazuje jasno, jak *konieczność historyczna* (którą zwie się fałszywie „determinizmem historycznym” – przypisując marksistom wyznawanie ordynarnego mechanizmu) harmonizuje z urzeczywistnieniem przyszłej wolności i pełni człowieczeństwa.

ROZDZIAŁ II KRYTYKA WOLNOŚCI ABSTRAKCYJNEJ

1. Rękopis z r. 1844 pokazuje, z jaką uwagą śledził Marks wszelkie przejawy „samowiedzy”, która swą wolność usiłuje odnaleźć w swej n i e z a l e ż n o ś c i .

Po okresie, w jakim sam poszukiwał tego złudzenia w czystej filozofii – zgodnie ze swym ówczesnym stanowiskiem politycznym, ograniczonym do demokracji formalnej – musiał Marks bardziej szczegółowo zająć się krytyką pseudo-wolności. Co oznaczają, co kryją w sobie – wolność indywidualistyczna, „wolna opinia” czystego demokrata, jego dumna świadomość pozornej niezależności?

Kapitalista – powiada Rękopis z 1844 r. – widzi w feudalnym właścicielu ziemskim „przeciwnika w o l n e g o przemysłu i w o l n e g o kapitału”. To kapitalista, wraz ze swoimi pieniędzmi i swoimi wytworami, „przyniósł światu w o l n o ś ć p o l i t y c z n ą, stargał pęta społeczeństwa cywilnego, powiązał ze sobą lądy...”, podczas gdy właściciel ziemski, ów „lichwiarz zbożowy”, zadowalał się podnoszeniem cen produktów żywnościowych pierwszej potrzeby i „tym sposobem zmuszał kapitalistę do podnoszenia płac bez zwiększania produkcji, hamował wzrost dochodu narodowego i akumulacji kapitału, groził powszechną zagładą i w sposób lichwiarski korzystał z wszystkich dobrodziejstw nowożytnej cywilizacji, nic samemu dla niej nie robiąc”.

Wolność nie ma tedy jedynie filozoficznego i abstrakcyjnego znaczenia. Ma ona także znaczenie praktyczne. Wolność polityczna była p o c z ą t k o w o narzędziem walki kapitalizmu z własnością feudalną oraz rozlicznymi ograniczeniami, jakie stawiała ona wszechwładzy pieniądza. Tutaj tkwi k o n k r e t n y sens abstrakcyjnej wolności; ów konkretny sens demaskuje zarazem jej złudności: ta wolność, która ma być wolnością absolutną, nie tylko jest historyczną i względną, ale jest ona także n a r z ę d z i e m działalności politycznej.

2. Społeczeństwo cywilne, jako zorganizowany zespół istot ludzkich, weszło, wraz z Rousseau, do filozofii historii i społeczeństwa. Rozważając ten problem Hegel doszedł do wniosku, że społeczeństwo stanowi pewien całokształt potrzeb; każdy bowiem osobnik jest zbiorem potrzeb i dla każdego innego osobnika istnieje on o tyle tylko, o ile stają się wzajem dla siebie środkami do osiągnięcia określonych celów. I tu raz jeszcze Hegel swym idealizmem obiektywnym przyczynił się do wydobycia na jaw ułudy przekonania, jakoby „prawo opierało się na woli, woli oderwanej od swej bazy rzeczywistej, woli « w o l n e j » ” („Ideologia niemiecka”). „Samowiedza”, która rości sobie prawo do niezależności i „Wolności”, i w swoim mniemaniu może odrywać się od swych rzeczywistych warunków.

Złudzenie to pozwala wierzyć, że świadomość określa życie, nie zaś odwrotnie. „Bierze się za punkt wyjścia świadomość, jako żywego osobnika”, miał brać za punkt wyjścia rzeczywiste i żywe osobniki i rozpatrywać „świadomość jedynie jako ich świadomość” (ibid.).

Osobnik zapoznaje praktyczny i polityczny sens swojej wolności. Zapomina nawet o swej własnej naturze społecznej i ludzkiej.

Osobnik tedy uważa się za wolnego, stawiając się poza wszelką społecznością, przeciwstawiając siebie społeczności, a jednak tylko w społeczności „osobnik uzyskuje możliwości wszechstronnego rozwoju swoich zdolności, a zatem tylko w społeczności możliwa się staje wolność osobista.”

Skąd jednak pochodzi owo złudzenie?

Złudzenie – na skutek którego świadom siebie osobnik wierzy w swą niezależność i zapoznaje swe własne historyczne i społeczne warunki, od których zależy – samo posiada również swoje uwarunkowania historyczne i społeczne.

3. Warunki te zresztą różnorakie i złożone, jak wszelkie zdarzenie historyczne, implikują całą historię, czyli całokształt rozwoju – będąc przy tym, z drugiej strony, w sposób bliższy i bardziej istotny związane z pewnym, ściśle określonym momentem.

Ogólnie można powiedzieć, że „ludzie zawsze mieli fałszywe wyobrażenia o sobie samych, o tym, czym są lub być powinni... Twory ich mózgu przewyższyły ich samych. I oni to, twórcy, skłonili się przed swymi tworam”; mamy tu szczególny przypadek alienacji, alienacji ideologicznej.

Jej najpierwotniejsze źródło wskazuje fakt, że byt wyprzedza świadomość i określa ją; że zatem wszelka świadomość jest opóźniona względem tego, czego jest świadomością, że w szczególności istota społeczna, rzeczywiste społeczeństwo, wyprzedza świadomość tej rzeczywistości społecznej i określa ją. Że zaś społeczeństwo rzeczywiste istnieje znacznie wcześniej, niż struktura społeczna może uwarunkować i spowodować powstanie racjonalnego poznania, istnieje też pewna ś w i a d o m o ś ć rzeczywistości społecznej przed racjonalnym p o z n a n i e m tej rzeczywistości.

Wszelkie społeczeństwo składa się z działających osobników. Stworzone jednak przez nich wyobrażenia wyrażają oznaczony sposób aktywności i ograniczoną sytuację społeczną osobników, którzy je tworzą. W ten sposób „świadomość nie może być niczym innym, jak świadomym bytem, zaś byt ludzi to ich proces życiowy”, więc społeczny; lecz r ó w n o c z e ś n i e jednak ów byt jest taki, że „ludzie i warunki ukazują się we wszelkiej ideologii odwrócenia, niby w ciemni optycznej”.

Zrazu „świadomość jest jedynie świadomością czysto zmysłową, odnoszącą się do bezpośredniego zmysłowego środowiska, świadomością ograniczonej styczności jednostki z innymi ludźmi i innymi rzeczami poza jednostką... Jest to zarazem świadomość przyrody, którą początkowo ludzie przeciwstawiają sobie, jako siłę całkowicie obcą, wszechpotężną i niezwyciężoną – i względem której zachowują się w sposób czysto zwierzęcy; jest to więc zwierzęca świadomość przyrody (religia naturalna), przyroda bowiem uległa tylko nieznacznym modyfikacjom w ciągu dziejów... jest to także rodząca się świadomość tego faktu, że człowiek żyje w społeczeństwie. Początek ten jest równie zwierzęcy jak życie społeczne na tym stopniu; jest to świadomość zaczątkowa; człowiek różni się od barana tylko tym, że świadomość jego zastępuje mu instynkt czy też tym, że jego instynkt jest świadomy... Ograniczona styczność ludzi z przyrodą warunkuje ograniczoną styczność między nimi samymi” i odwrotnie.

Następuje wreszcie podział pracy, „który się staje rzeczywistym dopiero od chwili, gdy ustanowiony jest podział na pracę materialną i pracę umysłową”. Postęp ten zawiera niebezpieczeństwo regresji, możliwość alienacji; począwszy bowiem od tej chwili, a ściślej, w tych praktycznych warunkach, „świadomość może rzeczywiście uroić sobie, jakoby była czymś innym niż świadomością istniejącej praktyki i że rzeczywiście coś wyraża, nie wyrażając jednak nic rzeczywistego” („Ideologia niemiecka”).

Innymi słowy, złudzenie wolności i niezależności samowiedzy w postaci niejasnej, zarodkowej jest niemal równie stare jak człowiek. Złudzenie to tkwi u podstawy wszelkiej ideologii, począwszy bowiem od pewnego momentu „świadomość może wyzwolić się od świata i przejść do wynajdywania czystej teorii”. Zresztą, jeśli czysta teoria wchodzi w sprzeczność z praktycznie istniejącymi warunkami, to ten fakt historyczny sam jest uwarunkowany; oznacza on, że istniejące warunki społeczne weszły w sprzeczność z samymi sobą (ibid.).

„Podział pracy i własność prywatna to wyrażenia równoważne”, jedno bowiem pociąga za sobą drugie, czyli jest po prostu pewną stroną drugiego.

Otóż, podział pracy i własność prywatna powodują rozprężenie społeczeństwa ludzkiego; a to pozwoli „samowiedzy” osobniczej uwierzyć w swą całkowitą niezależność i w wystarczalność swej wolności.

Ale to nie wszystko. Owemu rozprężeniu rzeczywistej społeczności towarzyszy kształtowanie się pozornej społeczności fikcyjnej. „W tej sprzeczności jednostkowych i ogólnych interesów interes ogólny przybiera jako państwo postać niezależną, różną od rzeczywistych interesów jednostkowych i zbiorowych”, stając się tym sposobem „społecznością urojoną, ale mającą swą bazę w istniejących więzach” – więzach rodziny i rasy, ciała i krwi, języka i pracy (ibid.). W obrębie tych ram i wraz z nimi rozwijają się k l a s y . Wynikiem tego będzie owo osobliwe urojenie, które od zarania charakteryzuje się dążeniem do mistyfikacji ideologicznej. W walce klas dążących do władzy każda przedstawia swój interes jako interes ogólny; co więcej, w każdej klasie jednostki, które powodują się wyłącznie własnym interesem, wysuwają go na czoło jako interes „powszechny” – nie związany z nimi i od nich niezależny. Stąd owa osobliwa k o n s e k w e n c j a : ś w i a d o m o ś ć , k t ó r a u w a ż a s i ę z a w o l n ą i m i e n i s i ę n i e z a l e ż n ą , w r z e c z y w i s t o ś c i w i e d z i e z a j a d ł e w a l k i n a p ł a s z c z y Ź n i e , k t ó r a z d a j e s i ę j e j p ł a s z c z y z n ą i d e o l o g i c z n ą , k t ó r a

atoli w istocie jest tylko płaszczyzną państwa. U podstawy tkwi zawsze zagadnienie władzy!

Proces ten towarzyszy procesowi dziejowemu, w trakcie którego „własne dzieło człowieka staje się dlań obcą potęgą zewnętrzną, która poddaje go swej władzy, miast, by on nad nią panował”; albowiem „od chwili, gdy praca uległa podziałowi, każdy ma narzucony swój wyłączny, określony zakres działalności”. I to tak, że złudzenie ideologiczne – wzrastająca „wolność” świadomości w wytwórczości ideologicznej – towarzyszy ograniczaniu rzeczywistego człowieka.

Alienacja ta jest najistotniejszym aspektem dziejów; stabilizacja działalności społecznej, konsolidacja własnego naszego wytworu „w konkretną siłę, która panuje nad nami, wymyka się naszej kontroli, rozbija nasze nadzieje, wniwecz obraca nasze rachuby, stanowi jeden z głównych czynników minionego rozwoju dziejów...”. Potęga społeczna, czyli uwielokrotniona siła wytwórcza, ukazuje się tym jednostkom nie jako ich własna potęga, lecz jako potęga zewnętrzna – „tkwiąca poza nimi samymi, której początku ani kresu nie znają, której nie mogą więc już opanować, ale która przechodzi cały szereg faz, niezależna od woli i działania ludzkiego, a nawet tą wolą i działaniem kierująca...”.

Rozwój ludzki tedy, jak to przewidywała ogólna teoria alienacji, jest procesem sprzecznym. Urzeczywistnienie człowieka zakłada i implikuje jego oddziaływanie na świat, samowiedza postępuje naprzód i wyzwala się ze zwierzęcości przy jednoczesnym wzroście władzy nad przedmiotem i kształtowaniu się przedmiotowego świata wytworów i sił wytwórczych. Ale świadomość ta ulega podziałowi, łamie się; jednostka odgradza się od społeczności i niszczy ją. A rosnąca przedmiotowość, potężniejsza rzeczywistość bytu ludzkiego, towarzyszy jego „wyobcowaniu się” w potęgę obcą i niezależną.

Fikcyjna niezależność „wolnej” samowiedzy odpowiada kształtowaniu się potęgi gnębiącej, obcej, niezależnej od świadomości ludzkiej: ma to być tajemnica społeczna, przeznaczenie, dziejowa konieczność.

Owa obca siła, która „ciąży nad ludźmi”, jest w pewnym sensie pozorem, „zjawiskiem”; w innym zaś sensie rzeczywistością. W pewnym sensie jest ona tylko pozorem, jest bowiem wynikiem i może być jedynie wynikiem działalności osobników ludzkich. W innym sensie jest im ona jednak istotnie obca, unosi ich bowiem ze sobą i wciąga w ślepią konieczność. Działalność ludzka, dla siebie samej rozdzielona, sobie samej nie znana, przełożona w świadomości na język abstrakcji ideologicznej, ukazuje się „inna”, niż w rzeczywistości. Działalność taka przybiera postać konieczności; pewien stopień rzeczywistej wolności i władzy, ulega alienacji i przekształca się w różne postacie ucisku, w złożone urojenie, a zwłaszcza w urojenie niezależności świadomości, w pseudo-wolność.

4. Wraz z ukształtowaniem się klas pogłębia się rzeczywista alienacja i mistyfikacja ideologiczna. W samej rzeczy, jedna z klas staje się nieuchronnie klasą panującą. „Klasa, która ma do dyspozycji środki wytwórczości materialnej, dysponuje tym samym również środkami wytwórczości duchowej” – czyli wolnym czasem na myślenie i poszukiwanie prawdy, równie jak narzędziami, które pozwalają dokonywać i skutecznymi czynić poszukiwania (w obecnej epoce: drukarnie, prasa itd.). „Panujące poglądy to nic innego, niż ideologiczny wyraz panujących stosunków materialnych – to panujące stosunki wyrażone w postaci myśli”. Stosunki te tworzą treść ideologii, podczas gdy forma określona jest stopniem abstrakcji, osiągniętym przez „myślicieli”. Rzeczywiste, osiągnięte przez nich poznanie jeszcze bardziej komplikuje sytuację. Niemal zawsze ideologia przedstawia trudną do zanalizowania mieszaninę rzeczywistości i prawdy (umiejętności techniczne, poznanie) oraz tendencyjnych interpretacji. Urojenia ideologiczne pogłębiają się przez fakt, że „podział pracy, który ukazał się nam jako jedno z głównych zjawisk historycznych – ujawnia się również w klasie panującej, jako podział na pracę umysłową i pracę materialną; tak więc w obrębie tej klasy – jedni są tej klasy myślicielami (to jej czynni ideologowie, których zajęciem jest fabrykacja złudzeń tej klasy co do niej samej), podczas gdy inni zachowują się w sposób bardziej bierny, stając się raczej odbiorcami tych złudzeń i idei – są oni bowiem w rzeczywistości czynnymi członkami tej klasy i niewiele czasu tylko mogą poświęcić fabrykowaniu złudzeń i idei...”. Rozdział ten, który doprowadzić może niekiedy do wrogiego ustosunkowania się poszczególnych przedstawicieli obu tych grup, umacnia złudzenie niezależności świadomości (myślicieli) i wolności myśli. Z całkowitą szczerością „czysta” myśl mieni się wolną. Rzeczywista treść znika lub zdaje się

znikać; istotna wydaje się forma wypracowana „swobodnie”. Myśl pogrąża się w próżnię spekulacji, w abstrakcje traktowane jako wieczyste rzeczywistości, jako prawdy absolutne.

Owe rzekome „wieczne prawdy” kryją w sobie coś zgoła innego. „Manifest” z r. 1848 w ten oto sposób odpowiada na zarzuty rozmówcy, który by był ich zwolennikiem: „Istnieją, powiada się, prawdy wieczyste, jak wolność, sprawiedliwość, wspólne wszystkim ustrojom społecznym. Komunizm zaś znosi wieczyste prawdy... Do czego sprowadza się to oskarżenie? Dzieje całego dotychczasowego społeczeństwa poruszały się w przeciwieństwach klasowych, przybierających w różnych okresach różne formy. Jakiegokolwiek jednakże formy przybierały one, wyzysk jednej części społeczeństwa przez drugą był faktem wspólnym dla wszystkich ubiegłych stuleci. Nic więc dziwnego, że świadomość społeczna wszystkich stuleci, wbrew wszelkiej różnorodności i odmienności, porusza się w pewnych formach wspólnych, formach świadomości, które zanikną doszczętnie dopiero wówczas, gdy ostatecznie przestanie istnieć przeciwieństwo klasowe”⁴.

Cóż zatem oznacza, co ukrywa w sobie metafizyczna dyskusja nad wolnością? – W analizie okazuje się ona ideologiczną przeciwwagą rzeczywistej niewoli, zasłoną zarzuconą na poddaństwo, wyrównaniem i pociechą, które pozwalają zapomnieć o rzeczywistym niewolnictwie wielkiej części ludzi i o niewolnictwie „duchowym” pozostałych...

5. Zresztą to złudzenie wolności absolutnej w myśli i dla myśli (samowiedza) nie jest tylko złudzeniem. Dwoisty charakter mistyfikacji, ich siła, „oszukaństwo idei” – jak powiadał Hegel – pochodzi stąd, że nie są one nigdy, czy prawie nigdy, świadomymi kłamstwami. Kłamstwo rozważone i zamierzone byłoby bez podstaw i bez treści. I samo by się ono zdradziło. Mistyfikacja ideologiczna posiada zawsze podstawę, treść – mniej czy bardziej – rzeczywistą i głęboką.

Jaki jest konkretny sens metafizycznej wolności? Wskazuje na to godna uwagi strona „Ideologii niemieckiej”: „Jednostki wychodziły zawsze od siebie samych – oczywiście od siebie samych w ramach swoich danych warunków i danej sytuacji historycznej – nie zaś od «czystej jednostki» w rozumieniu ideologów. Jednakże w trakcie rozwoju historycznego, a ściślej, ponieważ w ramach podziału pracy warunki społeczne w sposób nieunikniony uzyskały autonomię (względem jednostek), następuje rozróżnienie między życiem wszelkiej jednostki, o ile występuje ona osobiście oraz o ile poddana jest warunkom pracy na takim czy innym odcinku...”. Pojawia się wówczas odróżnienie jednostki „osobistej” od jednostki – członka klasy (rozróżnienie wyrażane zwrotem „jako”; na przykład kiedy pan X wypowiada się już to „jako przemysłowiec”, już to „jako człowiek”). Jaki jest stosunek między tymi dwoma stronami indywidualności, świadomością „prywatną”, czyli wewnętrzną, i świadomością publiczną, która jest zawsze świadomością klasową, przybraną w szaty ideologii? Nie jest to stosunek świadomy i racjonalny, mimo że określony jest strukturą społeczną. Istnieje jedność między dwoma formami świadomości: świadomość wewnętrzna, tak jak i świadomość „publiczna”, jest świadomością klasową. Istnieje również i różnica przejawiająca się nawet jako sprzeczność. W szczególności w ich wzajemnym stosunku istnieje pierwiastek przypadkowości; w epoce panowania burżuazji i na skutek rozprężenia wszelkiej społeczności, pojawia się „przypadkowość warunków życia danych jednostek... Konkurencja i walka jednostek między sobą, są niezbędnymi warunkami urzeczywistnienia się i rozwijania tej przypadkowości jako takiej”. Z jednej tedy strony, jednostka, jako świadomość publiczna i społeczna – ulega coraz ściślejszej determinacji przez klasę. I jednocześnie zaś życie prywatne, świadomość „prywatna” tych samych istot ludzkich staje się coraz bardziej chwiejna, niezdecydowana, rozbita. Oto jedna strona złożonego stosunku jednostki do klasy i do grupy społecznej w nowożytnym świecie. Marks i Engels pisali o tym w r. 1845: „Wydaje się zatem, że pod panowaniem burżuazji jednostki są bardziej wolne niż uprzednio, bowiem warunki ich życia są dla nich czymś przypadkowym; w rzeczywistości atoli są one mniej wolne, gdyż w większej mierze podlegają one obiektywnej przemocy”. Zaskakująca formuła, pełna dramatycznego znaczenia i prawdziwości. Czyż jedną z najgłębszych przyczyn trwogi, która dręczy nowożytną jednostkę, nie jest niepewność warunków jej życia – podobnie jak rozdzierająca sprzeczność między przypadkowością, która włada tymi

⁴ Karol Marks, *Dzieła Wybrane*, t. I, str. 187 („Książka” 1947).

warunkami, a zeszywniałym, zakrzepłym, coraz bardziej zdeterminowanym i coraz bardziej gnębiącym charakterem ogólnych ram społeczeństwa?

I tak uwytadnia się również drugi aspekt, druga definicja abstrakcyjnej wolności, sprowadzająca ją do doświadczonych i przeżytych warunków bytowania. Ta abstrakcyjna wolność jednostki jest tylko sposobem wykorzystywania p r z y p a d k o w o ś c i w życiu. Odpowiada ona irracjonalności tego życia, faktowi, że „najwyższe” oświecenie jednostki w nowożytnym świecie nie zawiera się w sztuce życia, lecz w sztuce wykorzystywania okoliczności!

Ów stosunek nowożytnej jednostki do swoich warunków życia i do swojej własnej „osobowości”, wyjaśnia jak najdokładniej obecny rozgłos, jaki zdobywają sobie teorie „wolności” samowiedzy. Nie jest to niczym nowym. Jeszcze przed przestudiowaniem alienacji ekonomicznej czy też warunków praktycznych ideologii, Marks i Engels wskazali na ową modę, która grasowała w Niemczech, a w „krytycznej krytyce” przybierała postać zuchwałej myśli. „Święta Rodzina” zaczyna się od słów: „Realistyczny humanizm nie ma bardziej niebezpiecznych wrogów, niż ów spirytualizm, czy idealizm spekulatywny, który na miejscu rzeczywistego człowieka i jednostki stawia «świadomość»”. Świadomość ta jest więc w ten sposób oderwana od swych warunków praktycznych, wiążąc się z rzekomymi warunkami ludzkimi, które lekceważą stosunki faktyczne. Albowiem klasa posiadająca i klasa proletariacka przedstawiają ten sam stan wyłączenia w ludzkim sensie tego słowa. Pierwsza jednak znajduje upodobanie w swoim położeniu, czuje się w nim rzetelnie utwierdzona, wie, że alienacja ta tworzy jej własną siłę i posiada w ten sposób pozór ludzkiego istnienia; druga, przeciwnie, czuje się w tej alienacji sprowadzona do nicości: „znajduje się ona – że posłużymy się wyrażeniem Hegla – w stanie poniżenia, w buncie przeciw temu poniżeniu (Święta Rodzina) i żartem byłoby określanie sytuacji tak różnych, tym samym słowem «świadomość» i «wolność świadomości»”. W rzeczywistości to, co zachwyca ideologów, to tylko pozór wolności, „wolność duchowa, wolność teoretyczna, ta spirytualistyczna wolność, która – skuta kajdanami – mieni się wolną, szczęście swe odnajduje w idei, a którą krępuje wszelkie bytowanie o charakterze zbiorowym” (ibid.). Zabieg jest zresztą nader prosty; u tych ideologów „samowiedza jest materią podniesioną do poziomu samowiedzy czy też samowiedza rozpatrywaną jak materia; świadomość przestano traktować jako jeden z atrybutów człowieka: stała się ona teraz samorządnym podmiotem”. Jest to metafizyczno-teologiczna karykatura, odgradzonego od przyrody człowieka. Istotą tej świadomości nie jest tedy człowiek; filozofia świadomości, obciążając się wszelkimi błędami spekulatywnego idealizmu Hegla, nie zachowała jednak pozytywnej treści jego fenomenologii i jego logiki (ibid.). Po tej krytyce niemieckiej „krytycznej krytyki”, Marks i Engels nader trafnie zauważają, – w ich epoce! – że francuska teoria wolności stanęła na płaszczyźnie znacznie mniej abstrakcyjnej, poza-czasowej i bardziej praktycznej. Francuska myśl krytyczna „to rzeczywista, ludzka działalność jednostek, które są czynnymi członkami społeczeństwa, które cierpią, czują, myślą i działają jako ludzie. Dlatego to ich krytyka jest zarazem praktyczna; jest to żywa, rzeczywista krytyka istniejącego społeczeństwa” („Święta Rodzina”).

6. Badania nad ideą wolności wykazują, że idea ta jest z pozoru tylko abstrakcyjna; że tylko najbardziej abstrakcyjni ideologowie dają się zwieść tym pozorom. Idea wolności odpowiada faktycznie pewnym warunkom społecznym; gra ona wielką rolę w walkach społecznych i w tym sensie – konkretnym, rzeczywistym, praktycznym – stanowi ona oręż w tych walkach. Tak i tylko tak idea wolności nabiera prawdziwości i godności wyższej – odnajduje żywy swój sens.

Abstrakcyjna idea wolności zawsze służyła konkretnie jako oręż w walce. Należy jednak podkreślić, że idea ta, jak wszelki oręż ideologiczny, jest obosieczna i można się nią posługiwać w nader różnym rozumieniu.

Marks już w czasie swej młodości, w okresie, kiedy był jeszcze tylko „postępowym demokratą”, zwrócił na to uwagę podczas debat w sejmie reńskim na temat wolności prasy. Co oznacza zniesienie wolności prasy bez zniesienia samej prasy? Oznacza to, że wolność staje się przywilejem cenzury i cenzora. Czyż w urzędowej cenzurze „cenzor nie urzeczywistnia codziennie... absolutnej wolności prasy?” – powiada Marks (Wolność prasy, Dzieła filozoficzne). Tym sposobem „wolność do tego stopnia określa istotę człowieka, że nawet jej przeciwnicy realizują ją, zwalczając ją w rzeczywistości; że pragną oni przywłaszczyć sobie to, co odrzucili jako ozdobę natury ludzkiej. Nikt nie

zwalcza wolności; zwalcza się bowiem najwyżej wolność drugich...”, ale i ci, co zwalczają wolność drugich, nie mogą tego czynić bez posługiwania się wolnością, jej ideą i jej urzeczywistnieniem...

W pewnym sensie całe dzieło Marksa objaśnia i parafrazuje tę walkę toczącą się wokół idei i wokół urzeczywistnienia wolności.

7. Wyżej już, dla skonkretyzowania rozważań, uczyniono wzmiankę na temat podobnego użytkowania pojęcia wolności, w walce rodzącego się kapitalizmu przeciwko władzy feudalnej.

Władza feudalów rozwinęła się w ramach bezpośredniego stosunku człowieka z ziemią i z innymi ludźmi – w ramach naturalnej, patriarchalnej społeczności. Skoro feudalowie utrwalą już swą władzę, przebiegłość ich polegać będzie na pozornym respektowaniu społeczności, na przywdziewaniu maski jej członków lub obrońców. Później, kiedy ukonstytuuje się władza królewska, wyższa postać i przedłużenie ustroju feudalnego, kiedy treść życia społecznego ulegnie głębokim przemianom, państwo królewskie zastosuje tę samą taktykę; pretendować ono będzie do obrony, do utrwalenia raz na zawsze zorganizowanych społeczności: społeczności wiejskich, miejskich, rzemieślniczych (cechy, bractwa, korporacje).

Postępowa burżuazja wystąpiła zrazu jako czynnik negatywny i rozkładowy, „zła strona” rzeczy i ludzi. I ta właśnie zła strona, powodując walkę, wywołuje „ruch”, który tworzy historię. Gdyby w epoce panowania feudalizmu ekonomiści, zachwyceni cnotami rycerskimi, harmonią między prawem a obowiązkami, patriarchalnym życiem miast, rozkwitem przemysłu domowego po wsiach, rozwojem wytwórczości zorganizowanej w korporacje, cechy, bractwa, słowem, oczarowani tym wszystkim, co stanowi piękną stronę feudalizmu, wzięli sobie za zadanie usunąć z tego obrazu wszelkie plamy – poddaństwo, przywileje, anarchię – cóż by się wtedy stało? Zniweczono by wszystkie pierwiastki wywołujące walkę i stłumiono by w zarodku rozwój burżuazji. Postawiono by sobie absurdalne zadanie wyeliminowania historii...⁵

Burżuazja rozwinęła siły wytwórcze, przełamując ograniczenie organizacji feudalnej. Stało się to dlatego, że „zła strona” owego społeczeństwa, jego trudności, „wzrastały nieustannie aż do chwili, gdy warunki materialne wyzwolenia osiągnęły swą dojrzałość”.

Wolność ma więc dla powstającej burżuazji oblicze podwójne: negatywne i pozytywne. W sensie negatywnym idea wolności oznacza rozbitcie stosunków feudalnych. W sensie pozytywnym oznacza wyzwolenie burżuazji, podniesienie się jej do rzędu klasy panującej.

Musi ona rozbić sposoby wytwórczości i stosunki społeczne ustroju feudalnego, a to w imię techniki i wzrastających możliwości sił wytwórczych. Czegóż było trzeba, aby na miejsce „ustroju patriarchalnego, ustroju stanowego, feudalnego i cechowego”, gdzie w całym społeczeństwie „istniał podział pracy, według prawideł ustalonych”, stworzyć podział pracy zarazem wyższy, zorganizowany już w ramach manufaktury? – Na to trzeba było wolności osobniczej. Tym tylko sposobem jednostka mogła się oddać pracy cząstkowej i wejść do warsztatu...

„W stopniu tym mniejszym państwo kieruje podziałem pracy w społeczeństwie, im bardziej podział pracy rozwija się wewnątrz warsztatu i im bardziej poddany jest on władzy jednostki. I tak władza w warsztacie i w społeczeństwie – wobec takiego podziału pracy – znajduje się względem siebie w stosunku odwrotnie proporcjonalnym”⁶.

W średniowieczu często właśnie okrzyk „wolność!” wiódł burżuazję miejską do walki o prawa do samorządnej administracji lub ich zachowanie. W czasach późniejszych słowo to uzyskuje sens całkowicie nowy. Nie chodzi już bynajmniej o wolność miasta czy grodu, ale o „wolność” powszechną i abstrakcyjną, wolność jednostki ludzkiej. Konkretnie chodzi głównie o to, aby pozwolić jednostkom wyzwolić się z organizacji feudalnej i wstąpić do organizacji nowej, gdzie władza nie będzie należała już do przedstawicieli społeczności (rzeczywistej czy fikcyjnej), ale do „wolnej” wśród innych jednostki: do posiadacza kapitału.

Rodząca się burżuazja pragnie rozwinąć handel, wymianę. Głosi więc wolność handlu, wolność obrotów i przenoszenia się z miejsca na miejsce.

⁵ Karol Marks, *Nędza filozofii*, „Książka” 1948, str. 162.

⁶ Ibid.

Wypada przy tym nadmienić, że teoretyczne rozbitcie stosunków feudalnych (feudalnego podziału kraju, przeszkód stawianych wolnemu przemieszczaniu się jednostek i rzeczy itd.), poprzedzone było objawami ich r z e c z y w i s t e g o kruszenia się. Później dopiero pojawiło się hasło i idea wolności: w wieku XVI – w ideologiach religijnych i herezji protestanckiej, w w. XVII – w kartezjanizmie – w w. XVIII – w całej filozofii.

Znacznie wcześniej jednak rzeczywiste jednostki zostały „wyzwolone”, czyli zdane na siebie same i rzucone na pastwę rodzącego się przemysłu – w owym czasie powstawania proletariatu: „Jest jeszcze jeden punkt niedostatecznie dotąd oceniany w dziejach manufaktury, a mianowicie, rozpuszczenie licznych świt panów feudalnych; podrzędniejsi członkowie tych świt zostali włóczęgami, zanim wstąpili do warsztatów. Prawie powszechne włóczęgostwo poprzedziło utworzenie warsztatów, które w XV i XVI wieku zaczęły przekształcać się w fabryki. Potężną podporę znalazł również przemysł w tych licznych chłopach, których nieustannie wypędzano ze wsi, wskutek zamiany pól w łąki; a że przy tym dzięki postępom w rolnictwie uprawa roli wymagała też mniej rąk roboczych, chłopci przez całe stulecia napływali do miast.

Wzrost rynku, nagromadzenie kapitałów, zmiany zaszły w położeniu społecznym klas – oto są warunki historyczne powstania manufaktury”⁷.

Podczas gdy Proudhon utrzymywał, że „wolna” umowa między równymi zgromadziła jednostki w warsztatach, Marks ustalił dokładnie właściwy sens dziejowy wolności.

Zarysowuje się w ten sposób historia, dotąd jeszcze nie spisana, która będzie historią w o l n o ś c i – jej rzeczywistą, dramatyczną historią. Liberalizm bowiem przyzwyczaił nas do złudzenia wolności radosnej – łatwego postępu ku wzrastającej stale wolności – do wyłącznie pozytywnej treści tej idei. Ale strona negatywna – która przy spojrzeniu w przeszłość wydaje się tak straszliwa – nie jest odgradzona od swej strony pozytywnej. Bowiem postęp cywilizacji nie był możliwy bez zniesienia średniowiecznych form społeczności i pseudo-społeczności. Otóż społeczności te, nawet gdy stały się fikcyjne (i gdy opanowali je patrycjusze miejscy, mistrzowie cechów, panowie lub bogaci gospodarze wiejscy), jeszcze w pewnej mierze chroniły jednostki. Rozwiązanie ich oznaczało zdanie jednostek na siebie samych, to znaczy na nieustannie potężniejącą, nową rzeczywistość kapitału jako siły samorządnej, obcej względem jednostek ludzkich.

Wolność oznaczała wzrost wytwórczości i bogactwa – bogactwa burżuazji. Oznaczała ona zanik wszelkiej społecznej ochrony jednostki „wyzwolonej” ze społeczności.

Oznaczała ona wolność myślenia, wypowiedzania się, krytykowania istniejących urządzeń, w granicach nieszkodliwych dla podstaw ustroju; a dla odosobnionej jednostki – wolność umierania z głodu i nędzy, bez wzbudzenia czyjegokolwiek zainteresowania.

Oznaczała ona dla każdego człowieka możliwość przenoszenia się z miejsca na miejsce, „wyboru” swego zawodu i swego miejsca w podziale pracy społecznej; wolność bogacenia się, handlu, sprzedawania i kupowania, sprzedawania wszystkiego i kupowania wszystkiego.

Oznaczała ona postępy techniki, nie hamowaną niczym wynalazczość, wzmożenie pracy materialnej i umysłowej – i wejście jednostek do warsztatu, do manufaktury, do fabryki: a więc pracę cząstkową, niszczącą rzeczywistą indywidualność, przykucie robotnika do maszyny dla zysku kapitalisty; wreszcie specjalizację i „otępienie zawodowe”. („Nędza filozofii”, *ibid.*).

Cały świat zna słynne oskarżenie Manifestu: Przyszedł na koniec czas, gdy wszystko to, czego ludzie strzegli i uważali za niesprzedajne, stało się przedmiotem wymiany, handlu, mogło zostać sprzedane. Czas, kiedy wszystkie rzeczy, które dotychczas były oddawane, lecz nigdy wymieniane, dawane, lecz nigdy sprzedawane, zdobywane, lecz nigdy kupowane – cnota, miłość, opinia, wiedza, świadomość stały się wreszcie przedmiotem handlu. Jest to czas ogólnej korupcji, powszechnej sprzedajności.

I tak burżuazja „postawiła na miejsce licznych wolności, tak drogim kosztem zdobytych, niegodziwą i bezlitosną wolność handlu”.

⁷ *Ibid.*, str. 177.

Nieraz Marks ostrzegał swych czytelników czy słuchaczy: „Panowie, nie dajcie sobie imponować temu abstrakcyjnemu słówku wolność. Czyja wolność? To słowo nie oznacza wolności poszczególnych osobników jednych wobec drugich. Oznacza ono wolność dla kapitału, by mógł swobodnie uciskać robotnika”. („O zagadnieniu wolnego handlu”, Northern Star, 9 października 1845)⁸.

Oczywiście, kapitaliści, bourgeois pięknej epoki, innymi oczami patrzą na te sprawy. Wolność dla nich utożsamia się z interesem powszechnym (istotnie, w okresie powstawania kapitalizmu, interes burżuazji i wolność, której się domagała, utożsamiały się z interesem społeczeństwa). Dla bourgeois pięknej epoki, jego wolność – ta wolność osobnicza – zawiera się w spokojnym i godziwym korzystaniu z owoców „swojej” pracy, „swoich” oszczędności. Nie może on pojąć, w jakim momencie proces, w ciągu którego przechodzi on od „swojej” wolności do wolności abstrakcyjnej – może ulec krytyce, na skutek tego, że „swoją” ciasną rzeczywistość i prawdę rozciąga on na społeczeństwo, na ludzkość, a nawet podnosi do godności wieczystego absolutu.

8. Kapitalizm pięknej epoki to kapitalizm „wolnej konkurencji”. Konkurencja dała abstrakcyjnej wolności rzeczywiste, konkretne poparcie.

Ocenienie wytworów, wartość wymienna, towar, tworzenie się kapitału zakładają i dają podstawy „wolnej” konkurencji. Bez konkurencji rynkowej nie ma porównywania towarów, nie ma tworzenia się „wartości”, ceny, nie ma „prawa” podaży i popytu. Okazuje się, że istnieje wzajemna i zupełna zależność praw wartości i społecznego faktu konkurencji. Ponieważ wytwórcy są odosobnieni i konkurują ze sobą, są związani jedynie przez rynek; na rynku ustala się, niezależnie od woli tych wytwórców i od ich świadomości, „ocnienie” ich wytworu (wedle czasu pracy społecznie niezbędnej, którą przedstawiają); wówczas ich wytwór odrywa się od nich, osiąga niejako własne życie, ze swymi „prawami” niezależnymi od świadomości i woli: „prawami ekonomicznymi” kapitalizmu. Na czoło wysuwa się „prawo podaży i popytu”, które rujnuje tych spośród konkurentów, którym nie sprzyjają wahania cen i rynku.

Cóż dzieje się wtedy? Kapitalistyczni „wytwórcy”, „przedsiębiorcy” mają jedynie świadomość swej jednostkowej „inicjatywy”. Patrzą oni na społeczeństwo jako na zbiór inicjatyw. Dla nich, „normalnie”, suma inicjatyw jednostkowych winna stworzyć całość, interes ogólny, ekonomiczną i społeczną harmonię. Kryzysy? Załamania? – to tylko błędy w inicjatywach, następstwa jednostkowych uchybień – czy też zjawiska „nienormalne”, takie, jak choroby ciała czy niszczycielskie zjawiska meteorologiczne. Nie pojmują oni niczego z rzeczywistego funkcjonowania ustroju wytwórczości towarowej, w którym „całość pracy społecznej przetwarza się w prywatną wymianę jednostkowych wytworów pracy”. Nie pojmują oni ani praw wartości i kształtowania się cen (które danemu ustrojowi zapewniają pozory równowagi i chwilową trwałość), ani rozwoju, który, zgodnie z samym działaniem swych wewnętrznych prawidłowości, pcha ów ustrój w kierunku coraz głębszych sprzeczności, kryzysów i straszliwych wstrząsów.

I tak pojawia się teoria „liberalizmu ekonomicznego”, samorodnej harmonii ekonomicznej. Najwyższe prawo ekonomii jest prawem harmonii, a najwyższą zasadą: „laissez faire! laissez passez!”.

Całe ekonomiczne dzieło Marksa daje pozytywną, naukową krytykę ideologii liberalnej. I odwrotnie, od stu lat już upadek liberalizmu daje analizie marksistowskiej doświadczalne potwierdzenie!

Teoria, wedle której społeczeństwo jest tylko sumą lub harmonijnym – w stanie „normalnym” – zbiorem inicjatyw jednostkowych, maskuje nieznaną prawdę i wewnętrzny rozwój kapitalizmu.

W liberalnej ułudzie i w czasie jej królowania prawa kapitału funkcjonowały samoczynnie, niezależnie od czyjejkolwiek woli i świadomości; ów uległy alienacji wytwór człowieka – kapitał – podlegał samoczynnie akumulacji, a pieniądź wytwarzał pieniądź; samoczynnie dokonywało się powstawanie „przeciętnej stopy zysku” i podział zysku całkowitego (całkowitej wartości dodatkowej) wedle przeciętnej stopy procentowej między kapitały umieszczone w różnych gałęziach wytwórczości. Samoczynnie, podczas gdy każdy kapitalista na swą własną rękę rachował swoje „koszty produkcyjne”, rachunek ten regulowany był w przybliżeniu (wyjąwszy zjawiska „nienormalne”) przez

⁸ Marks, *Nędzka filozofii*, cyt. wyd., str. 244.

możliwości popytu na rynku i potrzeby, czyli przez zjawiska społeczne przeciętne, statystyczne i globalne (por. „Kapitał”, t. III).

Nieścisle byłoby powiedzenie, że w pewnej chwili, w początkach XX wieku, ustrój „popsuł się” i prawa jego przestały działać. Bynajmniej. „Popsucie się” ustroju, równie niezależne od woli i „wolności” jednostek (i nie bez powodu!), jak i jego „sprawne funkcjonowanie” dokonało się wedle tych samych praw, które zrazu zapewniły mu postęp i błyskawiczny wzrost. Konkurencja oznacza sprzeczność i walkę – nie zaś harmonię. W ten sposób konkurencja wytwarza monopol, wskutek zniszczenia części konkurentów; monopol jednak powtarza, utrzymuje i pogłębia konkurencję: „Monopole konkurują ze sobą, konkurenci stają się monopolistami... Monopol zdolny jest się utrzymać jedynie trwając w wiecznej walce i konkurencji” (por. „Kapitał”, cyt. wyd., t. I, str. 816).

Analiza „wolnej konkurencji” i krytyka liberalizmu potwierdzają tedy to zasadnicze twierdzenie: złudzenie abstrakcyjnej wolności odpowiada istnieniu rzeczywistej siły – niezależnej od woli i świadomości ludzi. Poza „wolną” inicjatywą jednostek – pobudzając ją bez ich wiedzy – działał kapitał ze swymi wewnętrznymi prawidłowościami, które go wiodły ku zagładzie. Zasadnicza sprzeczność, wskutek której wytwór działalności ludzkiej odrywał się od tej działalności pod postacią „kapitalizmu”, praw i ekonomicznego przeznaczenia, nadwyręzała od wewnątrz ów produkt uległy „alienacji” i wiodła go ku zagładzie. Pseudo-wolność była tylko wolnością uległą alienacji, maską alienacji ludzkiej, ideologią, która zakrywała i usprawiedliwiała faktyczną degradację wszystkich jednostek ludzkich, a szczególnie głęboką degradację klasy uciskanej. Harmonia „wolności” osobniczych oznacza automatyzm kapitału!

„Niewolnictwo burżuazyjnego społeczeństwa jest z pozoru najpełniejszą wolnością, zdaje się ono bowiem przedstawiać całkowitą niezależność jednostki; ta w istocie uważa za swą własną wolność nieokiełznany, wolny od hamulców ogólnych i hamulców ludzkich rozwój uległy alienacji pierwiastków jej życia, jak własność, przemysł, religia itd... Podczas gdy chodzi raczej o jej całkowite poddaństwo i całkowitą zaturę ludzkości!...” („Święta Rodzina”).

Innymi słowy, złudzenie wolności w indywidualizmie i liberalizmie pochodzi stąd, że jednostka utożsamia się (utożsamia swoją świadomość siebie, swój świat wewnętrzny, subiektywny) z czynnikami całkowicie zewnętrznymi; i odwrotnie, umieszcza wewnątrz siebie czy subiektywizuje te czynniki zewnętrzne (własność, pieniądze, majątek, działalność ekonomiczną); ponieważ zaś mają one rzeczywistość zwierzęcą i brutalną, z pozoru bezpośrednią, pozbawioną jakichkolwiek hamulców i więzi ze społecznością, owa fałszywa wolność wydaje się nieskończona. Stąd trwałość złudzenia, którą można jeszcze doświadczać i obserwować we wszystkich krajach kapitalistycznych, tych w szczególności, gdzie kapitalizm nie uległ jeszcze zbyt widocznemu rozkładowi.

9. Trzeba z naciskiem podkreślić ten zasadniczy punkt. Teoria marksistowska – analiza dialektyczna – jest zarazem ekonomiczna (więc naukowa) i filozoficzna czy też, jak się nieraz powiada, „moralna”. Analiza kapitalizmu nie jest oddzielona od analizy położenia człowieka, świadomości i wolności w warunkach społeczeństwa kapitalistycznego.

Można w tym przedmiocie przytoczyć jedną z najpiękniejszych kart Jaurès’a, który tak opisuje to położenie jednostki: „Przypominam sobie, jak przed trzydziestu laty, gdy jako młodzieniec przybyłem do Paryża, pewnego zimowego wieczoru, w olbrzymim mieście ogarnęło mnie coś na kształt społecznego przerażenia. Zdało mi się, że tysiące i tysiące ludzi, którzy przechodzili, nie znani sobie, niezliczony tłum samotnych zjaw, pozbawionych było wszelkiej więzi. Spytałem siebie z jakąś bez-osobistą trwogą, jakim sposobem te wszystkie istoty godziły się na nierówny podział dobra i zła, jakim sposobem olbrzymia budowla społeczna nie popadała w rozprężenie. Nie dostrzegałem kajdan na ich rękach ani nogach i pytałem siebie: jakimże cudem te tysiące cierpiących i ogołoconych jednostek znoszą to, co istnieje? Nie patrzyłem dobrze: kajdany były na sercu, ale kajdany, których ciężaru samo serce nie odczuwało; myśl była spętana, ale więzami, o których nie wiedziała sama...” (Armée Nouvelle, wyd. Riedel, str. 305).

Idealista Jaurès, umiając jednym wspaniałym obrazem wyrazić uczucia młodości, nie potrafił go jednak zrozumieć. Przypisuje on tę niewiedzę i to odgrodzenie się jednostek – z w y c z a j o w i . Powierzchnowa to psychologia! Jaurès nie pojął, że sięga tu głębi rzeczywistości, że dotyka zasadniczego

punktu marksizmu. Zobojętnienie, bezosobowość budowlu społecznej – odosobnienie jednostek – to dwa nierozłączne oblicza tej samej rzeczywistości, kapitalizmu! Podtrzymują się one wzajem, jedno z nich implikuje drugie. Z jednej strony „nieludzka potęga władza wszystkim” (Marks), z drugiej – jednostki nieświadome i odosobnione, uważają się za wolne!

Czy mogę powiedzieć, że jestem wolny, i uwierzyć w to, chodząc po ulicy bez grosza w kieszeni? Bez wątplenia nie, chyba że ogarnie mnie dzikie, włóczęgowskie uniesienie i w imię swej nędzy stawię w chwili wściekłości i szału czoło całemu światu. Założmy teraz, że posiadam pieniądze. Wówczas, mogąc kupić to, co widzę, czuję się wspaniale wolny i silny: mam władzę na tych rzeczach i ludzi, nad wszystkim, co mogę opłacić. Wyjmując swoje pieniądze z kieszeni zapominam przy tym pospolitym geście „płacenia”, zapominam, że to nie ja jestem silny, potężny i wolny: to ta moneta czy ten banknot jest jedynie potężny i wolny; że gestem tym wyrażam zgodę na olbrzymi społeczny mechanizm, który zresztą jest mi nieznanym i którego nieznaną upodobałem sobie! Póki działa on dla mojej korzyści, będę się czuł wolnym.

Oto złudzenie wolności w życiu codziennym – gdzie pospolitość ukrywa „tajemnicę społeczną”, czego jednak nie zdołałaby dokonać, gdyby ta tajemnica nie była już osłonięta przez przyrodę. Nie jest to całkowita ułuda: mając pieniądze jestem istotnie bardziej wolny, niż gdybym ich nie miał! Tymczasem jednak jest to ułuda, bowiem tylko rzecz zewnętrzna – wraz ze wszystkim, co pociąga ona za sobą – daje podstawy mojej wolności.

Marks w „Kapitale” w porywających słowach opisał paradoks tej alienacji (do której trzeba nam będzie jeszcze powrócić, jest to bowiem w filozofii i s t o t a m a r k s i z m u):

„Jest to społeczny stosunek pomiędzy ludźmi przyjmujący tu dla nich ułudną postać stosunku pomiędzy rzeczami” (tj. między towarami, ilościami pieniędzy, kapitałami itd.). „Aby więc odnaleźć analogię trzeba wznieść się do mgłą otoczonego świata religijnych wyobrażeń. W tym bowiem świecie wytwory ludzkiego umysłu są obdarzone własnym życiem i jako samodzielne postacie wchodzi w stosunki ze sobą i z ludźmi. Podobnie dzieje się w świecie towarów z wytworami ludzkiej ręki. Nazywam to fetyszyzmem...” (Marks, „Kapitał” I)⁹.

Alienacja ekonomiczna okazuje tedy głębokie podobieństwo do alienacji religijnej. Taki sam jest proces, w trakcie którego wolność człowieka ztraca się i ulega alienacji: zostaje rozdarta przeciw sobie samej i uwięziona w ciasnej formie, w której umieszcza ona swą własną potęgę.

Jedną jest tylko różnica: w religii „własnym życiem” obdarzone są obrazy, różne malownicze przedmioty, ożywione wyobrażenia; one to uzyskują władzę nad świadomością ludzką i istnieniem. W fetyszyzmie ekonomicznym mamy do czynienia z abstrakcją w daleko większej mierze zubożoną, ucieleśnioną w przedmiotach brzydkich i jednostajnych, jak: monety, banknoty, czek, kawałki zapisanego papieru...

Oskarżenie rzucone pieniądзом i władzy złota (które Marks i Engels przytaczają z Szekspira i Goethego, por. Rękopis z 1844 r.) – jest zresztą zaledwie małą częścią tej teorii alienacji ekonomicznej, która zawiera analizę i opis „automatyzmu” fetysza ekonomicznego, powiązany z analizą jego sprzeczności, a więc jego rozwoju, jego załamania, jego zniweczenia...

Teoria ta jest w pewnym sensie najwyższym, filozoficznym i naukowym (ekonomicznym) zarazem punktem widzenia, na który się wznosił „Kapitał”; tak od początku dzieła postawiona jest ta sprawa. Poprzez całe swe olbrzymie dzieło, jak i w „Historii doktryn ekonomicznych”, która je uzupełnia, Marks bezustannie powraca do tego „fetyszystycznego” charakteru ekonomicznych rzeczywistości w k a p i t a l i z m i e, charakteru, na skutek którego prawdziwe stosunki społeczne i rzeczywista ludzka działalność są zarazem zamaskowane, ukryte i uwięzione w pseudo-rzeczach, z pozoru zewnętrznych, i działających w pewnym sensie jako takie, ale w rzeczywistości będących uległymi „alienacji” wytworami człowieka (pieniądz, towar, kapitał). („Kapitał”, t. III).

„Ogólne i nieuniknione tendencje kapitału, pisał Marks, streszczając swą myśl, winno się odróżnić od ich pozorów... Wewnętrzne prawa wytwórczości kapitalistycznej narzucają się jako prawa konkurencji ujawniając się w świadomości prywatnego kapitalisty jako jego motywy działania” („Kapitał”).

⁹ Patrz „Teksty”, str. 44.

Tutaj odwrócenie rzeczywistości, któremu odpowiada ułuda formalnej wolności, odsłonięte jest aż do dna. To, co kapitalista bierze za swą wolną inicjatywę (za swe „motywy działania”), to po prostu subiektywny wyraz wszechpotężnej, obiektywnej rzeczywistości, kapitału. Jest to subiektywny pozór obiektywnej rzeczywistości. Rzeczywistość ta nie jest zresztą „obiektywna” sama w sobie, wieczysta... bowiem zamyka się ona w ramach i warunkach kapitalizmu. Jest ona zewnętrzna jedynie z pozoru, ponieważ osłania ona pozory i złudzenia świadomości. Sama w sobie jest ona tylko postacią działalności ludzkiej, ale oderwaną i odosobnioną. Dlatego nie istnieją dla Marksa „prawa ekonomiczne”, podobnie jak i „determinizm ekonomiczny”. Jedyne prawa ekonomiczne i jedyny determinizm ekonomiczny, jaki zna, to historyczne prawa pseudo-rzeczy, które odrywają się od świadomości, woli i wolności ludzkiej w kapitalizmie.

Są to wewnętrzne prawa kapitalizmu, które są prawami jego rozwoju – prawami wszelkiego rozwoju – które prowadzą go ku własnej zagładzie po okresie jego wzrostu, po osiągnięciu punktu szczytowego, do upadku; są to prawa dialektyczne. A więc nie „prawa ekonomiczne”, ale prawa rozwoju i dialektyka alienacji i wolności w określonej sferze tej epoki człowieka, która była i jest jeszcze (na nieszczęście) kapitalizmem.

Główny powód fałszywego rozumienia marksizmu ma swe źródło w nieznanomości lub błędnej znajomości tych podstawowych teorii, dzięki którym ekonomia naukowa przewycięza badania i teorię filozoficzną (teorię alienacji), podnosząc ją tym na wyższy poziom, a więc włączając w siebie filozofię wolności. Skazana na zanik wskutek swych sprzeczności wewnętrznych (nie zaś wskutek jakiegoś wyroku losu), wolność abstrakcyjna pozostawi miejsce wolności bardziej konkretnej, wolności wyższego stopnia.

10. Burżuazja posłużyła się zrazu ideą wolności w walce przeciw władzy feudalnej, w walce zmierzającej do rozbicia feudalnych stosunków wytwórczych. Wówczas domagała się ona wolności słowa i myśli, wolności prasy, wolności zmiany miejsca, wolności osobistej, wolności handlu i wymiany.

Po drugie, dała ona w tej idei wyraz swym własnym warunkom istnienia w okresie swego wzrostu i postępu – okresie „wolnej konkurencji”, poprzedzającej monopole, będących objawem wewnętrznego rozkładu ustroju.

W tym właśnie sensie głosiła ona wolność człowieka i obywatela, wolność polityczną.

Przede wszystkim należy zauważyć, że stosunki społeczne, narzucone przez kapitalizm przemysłowy i handlowy, wymagają odpowiedniego systemu prawnego; podstawą tego systemu jest umowa, umowa między osobami prawnymi. Umowa ta jednak okazuje się fikcją prawną. Wskazuje na to „Kapitał”; we wstępie do analizy fetysza „towaru” Marks pisał: „Posiadacze... aby ustalić między tymi rzeczami stosunek towarowy, muszą uznawać siebie nawzajem za osoby, których wola żyje w ich towarach, tak iż każdy, pozbywając się swego towaru, przyswaja sobie towar cudzy tylko za przyzwoleniem drugiego posiadacza, a więc na mocy obopólnego aktu woli. Muszą się więc wzajemnie uznawać za prywatnych właścicieli. Ten stosunek prawny, przybierający postać kontraktu – bądź formalnego, bądź nie – jest stosunkiem woli, odzwierciedlającym stosunek ekonomiczny”¹⁰. Wyraża się w nim a j e d n o c z e ś n i e ukrywa...

Ustrój ekonomiczny, który składa się ze zbioru stosunków między rzeczami (między pseudo-rzeczami: między wytworami oderwanymi od działalności wytwórczej), przybiera tedy postać ustroju wolnych umów. Ten ustrój prawny będzie jego pozorem, jego wyrazem w ustawodawstwie, w prawie, w państwie. Oznacza to, że między formą prawną a rzeczywistością zachodzi stosunek pozoru czy zjawiska, do tego, co ten pozór ujawnia, ale zarazem i ukrywa. I wszelka teoria, traktująca prawo i państwo jako „zbiór wolnych umów”, będzie poddana skrupulatnej krytyce i zaliczona do rzędu ideologii, które ujawniają, ale zarazem i trawestują treść społeczną i ludzką.

Otóż właśnie w imię wolności prawnej, wolności formalnej, której wymaga „wolna umowa” – burżuazja tworzy swoje państwo, swoją demokrację, swą polityczną wolność. „Widzi ona w państwie ów wielki organizm, w którym zrealizować się może jej wolność prawna, wolność moralna i

¹⁰ „Kapitał”, Warszawa, 1935, str. 58. – Red.

polityczna, gdzie poszczególny obywatel, będąc posłuszny prawu państwowemu, jest posłuszny jedynie prawom własnego rozumu, rozumu ludzkiego” („Rheinische Zeitung”, 14 lipiec 1842).

I oto mamy najwyższą ideę państwa demokracji burżuazyjnej. Idea ta wymaga w y z w o l e n i a politycznego czyli politycznej rewolucji; zakłada „zniszczenia starego społeczeństwa, na którym opierało się państwo, niezależne od ludu” („Kwestia żydowska”). Rewolucja ta była rewolucją społeczeństwa burżuazyjnego przeciw społeczeństwu feudalnemu. Wszelka rewolucja jest zarazem polityczna i społeczna. O tyle, o ile dokończyła ona dzieła rozbicia społeczeństwa feudalnego. Rewolucja polityczna była jednocześnie rewolucją społeczną. Ale jej treść społeczna nie może wyprzedzić jej politycznego znaczenia; nowe państwo, powstałe na skutek rewolucji politycznej – to demokracja polityczna, oparta o postulat wolności prawnej – prawnej fikcji wolności i wolnej umowy. Nie może ono mieć innej treści społecznej; jest więc samo w pewnym sensie fikcją jedynie i zbiorem fikcji prawnych. Jego treść – to społeczna organizacja burżuazji, organizacja zwycięskiego kapitalizmu: „Państwo burżuazyjne jest tylko kolektywnym ubezpieczeniem się klasy burżuazyjnej przeciw swym odosobnionym członkom i przeciwko klasie wyzyskiwanej” (Marks, „Neue Rheinische Revue”, 1860). Po klęsce ruchów z r. 1848, Marks i Engels lepiej i jaśniej niż poprzednio poznali konkretny charakter państwa burżuazyjnego. Co kryje w sobie ta abstrakcja, państwo – ten zbiór fikcji dotyczących „wolnych umów”, „wolnej opinii”, „wolnych indywidualności”, „wolnych inicjatyw”? Co kryje w sobie ten prawny i polityczny fetyszyzm? – Fetysza ekonomicznego, alienację ekonomiczno-polityczną: Kapitał.

11. Zresztą, państwo to przedstawia pewien postęp; przede wszystkim dlatego, że zastępuje ono formy państwa przeżyte, bardziej jeszcze uciemniające. Ponadto dlatego, że ujawnia ono istnienie k l a s . Niewątpliwie, usiłuje ono ukryć ten fakt; dla niego, klasy nie istnieją; istnieją jedynie jednostki, „swobodnie” powiązane społeczną umową czy quasi-umową. Tymczasem jednak, owa fikcja – prawna i polityczna wolność jednostek – nierozłączna jest z inną fikcją – ich równością. Oficjalnie, w państwie demokracji burżuazyjnej jednostki są równe wobec prawa; istnieje jedno tylko prawo i jeden kodeks dla wszystkich jednostek. Ale właśnie owa równość prawna sprawia, że nierówność ekonomiczna i społeczna staje się tak jawna i tak krzycząca!

Zwycięska burżuazja zaprzecza istnieniu klas w imię swojej teorii wolności (wolnej jednostki itd.); zaprzeczenie to ujawnia istnienie klas i ukazuje, że walka klasowa, którą wiodła ona wraz z ludem przeciw władzy feudalnej, obraca się od tej chwili przeciw niej.

Dlatego to Marks pisał, w związku z kwestią żydowską: „Wyzwolenie polityczne oznacza wielki postęp; nie jest ono wprawdzie ostatnią formą wyzwolenia ludzkiego, jest jednak ostatnią formą wyzwolenia w świecie takim, jakim był on dotychczas... Przywodzi ono społeczeństwo do tego punktu, w którym z formy przeżytej ukształtuje się nowa forma wolności, i to jako konieczność konkretna, «rzeczywista», «praktyczna»” – jako przejście od fikcji do jej realizacji, od wolności abstrakcyjnej do wolności konkretnej, od wyzwolenia politycznego do społecznego, ekonomicznego, a więc ludzkiego i całkowitego wyzwolenia.

12. Demokracja burżuazyjna, w swoim praktycznym działaniu obrazuje rozdarcie wewnętrzne, alienację człowieka. Nic dziwnego: opiera się ona o tę alienację, pociąga ją więc za sobą i nieustannie, choć mimo woli i nieświadomie odtwarza ją w swej praktyce.

„Człowiek ten – mówił Marks w „Kwestii żydowskiej” – rozpatrywany jest jako człowiek w ogóle, «człowiek» w przeciwstawieniu do obywatela, jest on bowiem człowiekiem w swym istnieniu zmysłowym, osobniczym, bezpośrednim, podczas gdy człowiek polityczny jest tylko postacią alegoryczną.

...Państwo znosi na swój sposób różnice urodzenia, położenia, kultury, zajęcia, oświadcza, że różnice urodzenia, położenia, kultury, zajęcia nie są różnicami politycznymi; pomijając te różnice, głosi ono, że każdy członek ludu w równej mierze uczestniczy w rządzie ludowym; traktuje ono wszelkie pierwiastki rzeczywistego życia ludu z punktu widzenia państwa”. Tymczasem zaś, poprzez ową abstrakcyjną i idealną zgoła negację, „państwo pozwala własności prywatnej, kulturze, zajęciom oddziaływać na własny ich sposób, pozwala im utwierdzać się w ich istotnych właściwościach”. „I tak społeczną treść prawnej i politycznej wolności abstrakcyjnej odnajduje się nie tylko w wolności kapitału jako takiego, ale w ustawowym utwierdzeniu prawa własności, we własności prywatnej, jako fackie

«utwierdzającym się w swoich właściwościach istotnych» i rozwijającym swe następstwa aż do uczynienia z siebie absolutu». Taki jest konkretny, faktyczny sens abstrakcji „państwa” i jego pozornej niezależności. Państwo demokratyczne i jego przedstawicielska forma rządów stają się z konieczności państwem panującej burżuazji, państwem klasy burżuazyjnej. Dopełniają one dawne dzieło rozkładu i dawne przeciwieństwa społeczności publicznej i niewolnictwa. „W nowożytnym świecie każda jednostka jest uczestnikiem ustroju niewolniczego i społeczności publicznej”... („Święta Rodzina”). Jako istota rzeczywista, zmysłowa, jako jednostka, jest ona uczestnikiem niewolniczego ustroju. Jako istota abstrakcyjna, jako fikcja prawna – nierealne uogólnienie – jest ona uczestnikiem społeczności publicznej i państwa: jest wolna, jest „obywatelem”.

Dlatego to jej władza polityczna przedstawia się jako fikcja i w istocie urzeczywistnia zniesienie tej władzy. Przez polityczny system mandatów przedstawicielskich, jednostka staje się na chwilę – przelotnie – wolnym obywatelem; głośuje wedle swego „wolnego” przekonania. Manifestuje swą wolność po to tylko, by oddać ją w ręce swego przedstawiciela, którego „swobodnie” wyznacza, i który odtąd, w płaszczyźnie państwowej, będzie wolny miast niego.

W młodości, gdy był jeszcze lewicowym heglistą, Marks uroił sobie rodzaj harmonii między prawodawstwem i wolnością: zbiór ustaw, regulujących wolności. I tak, w związku z wolnością prasy, wyobraził sobie – jako postępowy liberal – ustawę w sprawie prasy, która by miała organizować i uświęcać wolność, wyznaczając granice, jakie wszelka prasa nakładać będzie sobie samej: „Ustawy nie są miarą ucisku przeciw wolności... Przeciwnie, są to ogólne wytyczne, które obdarzają wolność istnieniem bezosobowym i teoretycznym, niezależnym od samowolnych chęci jednostek...”. Później dopiero dostrzegł Marks sprzeczny, a więc problematyczny charakter tej postawy. W jaki sposób na zasadzie wolności osobniczej utwierdzić prawo niezależne od woli jednostek? Wolność, z chwilą, gdy przypisze się jej istnienie „bezosobowe i teoretyczne”, staje się tym samym abstrakcyjna i formalna. Nie istnieje jednak abstrakcja czysta; wszelka forma posiada treść! Jakaż jest treść wolności formalnej, opartej rzekomo na wolności jednostek? Jest to treść klasowa, treść kapitalistyczna i burżuazyjna. Na przykład granice, które prasa winna narzucić sobie samej i które będą racjonalnymi warunkami wolności, okażą się, niby przypadkiem, granicami, które nie pozwolą atakować ekonomicznej istoty panującego systemu! W imię rozsądku i wolności, prawo ograniczy wolność wypowiedziania się do powierzchownej i nieszkodliwej krytyki; wszelka głębsza napaść padnie pod ciosem ustawy i „ogólnych wskazań” i wydawać się będzie „wybrykiem”...

Treść wolności formalnej, to treść klasowa; podobnie sens wolności czysto politycznej odnaleźć można w państwie burżuazyjnym i kapitalistycznym. Dzieje się to z wielu powodów; przede wszystkim dlatego, że indywidualistyczny postulat harmonii między jednostkami odpowiada działaniu kapitału poza jednostkami; następnie dlatego, że ten indywidualistyczny i liberalny postulat rozrywa więź łączącą jednostkę i społeczeństwo, dążąc samoczynnie do pozbawienia tej jednostki pierwiastków prawdziwie wolnej myśli i krytyki. Społeczeństwo kapitalistyczne traci dlań swe konkretne i historyczne znamiona; staje się ono dlań „społeczeństwem” w ogóle. Ustawodawstwo i państwo uchodzą również za ustawodawstwo i państwo racjonalne „samo w sobie” i za takie, jakie jedynie być mogą. W praktyce, pod przykrywką tego „bezosobowego i teoretycznego istnienia”, burżuazja narzuca swoje wymogi i swoją władzę. Więcej: wymogi owe i owa władza zawarte są w tym postulacie i wynikają zeń. I tak państwo, oparte o prostą „wolność polityczną” jest państwem swoiście burżuazyjnym, utworzonym i, rzecz by można, wydzielonym przez kapitalizm w okresie jego zwycięstwa!

Rozdarcie bytu ludzkiego, a l i e n a c j a , nie ma charakteru wyłącznie ekonomicznego; posiada ona również charakter polityczny. Wolność czysto polityczna zawiera w sobie swoje przeciwieństwo: alienację polityczną. Państwo, ów ostatni ślad pierwotnej wspólnoty, czy też raczej ostatni jej pozór, objawia się jako przeciwieństwo owej wspólnoty: – państwo klasowe, w sposób bardziej niewątpliwy, niż kiedykolwiek, wyzute i „wyzwolone” ze wspólnoty we wszelkim sensie tego słowa. „Wolna” jednostka, w poszukiwaniu swej „wolnej” opinii, stanie się ofiarą wszelkich oszustw ideologicznych, wszelkich kłamstw, wszelkiej propagandy. „Wolna” opinia osobnicza zmierzać będzie nieuchronnie ku swemu przeciwieństwu: opinii „publicznej”, będącej opinią owego oszukiwanego, urabianego na sto sposobów, tłumu. Państwo nowożytne będzie abstrakcją, „będzie abstrahować od

rzeczywistego człowieka” („Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa”), ale w praktyce abstrakcja ta objawi się jako straszliwie rzeczywista i gnębiąca.

Spowoduje to wewnętrzne rozdarcie owej rzekomej niezależności „wolnej” jednostki.

„Wyzwolenie polityczne, to sprowadzenie człowieka z jednej strony do niezależnej i samolubnej jednostki – z drugiej zaś strony do obywatela, do osobistości moralnej...” („Kwestia żydowska”).

„Wolna” jednostka ujawnia tedy w swym rzeczywistym i praktycznym życiu swą „właściwość istotną”, którą jest egoizm, egoizm kapitalistyczny i burżuazyjny. Z chwilą, gdy urzędowe społeczeństwo i państwo pretendować będą do wspierania się na braterstwie, w niej i w innych obudzi się czysty egoizm, pogłębia się więc rozłam, dwoistość, rozdarcie – między jednostką a państwem, takimi jakimi są i jakimi się mienia, między świadomością prywatną a świadomością publiczną. Moralność, która staje się coraz bardziej abstrakcyjna i coraz bardziej odległa, wysubtelnia i wygładza przedmiot obowiązku, prawa, człowieczeństwa, jedności, sprawiedliwości, miłosierdzia, solidarności. Przedmioty te stają się zatem oszustwami i mistyfikacjami, ale silnie podkreśla „się” – (ideolodzy, urzędowi moralści, dziennikarze, wszyscy ci, na których spadł obowiązek wyrażania rzekomej „świadomości” społecznej) – czystość i piękno tych uczuć. Niepewność i niepokój ogarniają każdą jednostkę. Uplasowuje się ona na dwóch wrogich płaszczyznach: są to jej świadomość prywatna i jej świadomość publiczna, jej rzeczywistość i jej fikcja, jej działalność i jej moralność. „Tam, gdzie państwo osiąga rzeczywisty swój rozkwit, człowiek prowadzi życie podwójne – nie tylko w myśli, ale w rzeczywistości, w życiu – życie niebiańskie i życie ziemskie: życie we wspólnocie politycznej, gdzie traktuje on siebie jako istotę społeczną i życie w społeczeństwie cywilnym, gdzie działa jako człowiek prywatny, traktując innych ludzi jako środki i zniżając się sam do rzędu środka – staje się igraszką w ręku obcych potęg” („Kwestia żydowska”).

Alienacja ekonomiczna i polityczna staje się także alienacją moralną i psychologiczną. Żaden fałszywy wstyd (samo wyrażenie pochodzi z „prywatnych” wyrzutów sumienia), żaden publiczny faryzeizm nie zdołają zamaskować tej sytuacji i nie dopuścić do rozwoju jej następstw: „wolna” świadomość nowożytnego człowieka, to świadomość tragiczna!

13. Nic w tym dziwnego, że owa pseudo-wolność, która posłużyła za oręż ideologiczny i polityczny w walce o zwycięstwo ustroju kapitalistycznego, jest również orężem ideologicznym i politycznym w walce między poszczególnymi odłamami kapitalizmu – oraz w powszechnej walce kapitalizmu przeciwko klasie robotniczej.

Poddając analizie ekonomiczne teorie kapitalizmu, Marks zdemaskował je jako narzędzia władzy. Tak więc w czasie, gdy Anglia miała szczególnie korzystne miejsce w konkurencji, z racji swej wyższości w rękodzielnictwie, nad wszystkimi innymi narodami, liberalizm ekonomistów „manchesterskich” wzięły sobie za cel dążeń zniesienie wszystkich przegród celnych, czyli otwarcie całego świata dla wytworów angielskich przemysłowców.

A w samej Anglii, cóż mieli na widoku liberalni przemysłowcy, których działalność polityczna zasadzała się na akcji na rzecz wolnego obrotu ziarnem i zniesienia praw zbożowych?

Cel praktyczny? Obniżka cen chleba, niższa płac, pomnożenie zysków przemysłowców z uszczerbkiem właścicieli ziemskich!

W bardziej ogólnym ujęciu, indywidualizm liberalny dąży do „atomizacji” proletariatu. Przedstawianie jednostki jako „społecznego atomu” – ten sposób przedstawiania sprawy przez liberalnych ideologów, który budzi oburzenie reakcjonistów, drapujących się wtedy na teoretyków naturalnej wspólnoty – nie powinien być krytykowany tak, jakby się go brało dosłownie i uważało za próbę racjonalnego poznania człowieka, ale powinien być przewyciężony przez ukazanie jego charakteru ideologicznego narzędzia.

Burżuazja jest klasą, która przeczy istnieniu klas. Feudałowie na swój sposób uznawali istnienie klas, wyróżniając „stany”, które zdawały im się ugruntowane na rzeczywistościach wieczystych, na absolutnych różnicach między istotami ludzkimi: szlachtą, duchowieństwem, stanem trzecim (wliczając w to mieszczan, rzemieślników, chłopów itd.). Burżuazja przeczy istnieniu klas i to jest właśnie jej klasowa ideologia. Zniszczyła ona swoim indywidualizmem wspólnoty naturalne, zawojowane przez feudałów, i od tego czasu – również i

teraz jeszcze – wysiła się nad rozbiem proletariatu chcąc rozbić go w pył i sprowadzić do odosobnionych jednostek, do „atomów” społecznych.

Pojęte dosłownie – takie ujęcie jednostki jest bez sensu i nie wytrzyma żadnej krytyki.

„Wolny” i „niezależny” atom, nie istnieje w przyrodzie a – tym bardziej – w społeczeństwie. „Atom nie ma potrzeb, wystarcza on sam sobie; świat wokół niego jest próżnią bezwzględna... Samolubna jednostka społeczeństwa burżuazyjnego, w swym abstrakcyjnym wyobrażeniu, w swej martwej abstrakcji, przeobraża się w atom, czyli w istotę bez żadnych stosunków...”, ale ta „martwa abstrakcja” ujawnia zarazem swą bezsensowność: najbardziej samolubna jednostka wychodzi poza nią, choćby tylko przez swe przyrodzone potrzeby i konieczności, uległe „alienacji” w tej mierze, w jakiej mogły jej ulec w społeczeństwie burżuazyjnym (Por. „Święta Rodzina”).

Wyobrażenie to, które przedstawia jednostkę w postaci ogólnej i abstrakcyjnej, pozbawiając ją wszelkich warunków konkretnej indywidualności, w tej mierze oddala się od rzeczywistości, że rozbrat ów staje się zupełnie widoczny. Nic bardziej uciesznego, jak maniera, wedle której teoretycy „atomistycznego” indywidualizmu przedstawiają stosunek między jednostką a państwem, jednostką a rozumem, jednostką a wszechświatem! Niezdolni są oni do ustalenia odpowiedniego stosunku między nimi. Wahają się między doskonałą harmonią i absolutną rozbieżnością – twierdzeniami w równej mierze zabawnymi.

Zagadnienie teoretyczne nie tyle więc zawiera się w krytyce tych bezpodstawnych twierdzeń, ile w zrozumieniu, dlaczego i jakim sposobem zachowały one wpływ, w jaki sposób się utrzymały, dlaczego i jakim sposobem były i są rozpowszechniane przez naukę szkolną, prasę, literaturę.

Marks daje na to pytanie żadaną odpowiedź:

Przesąd polityczny stwarza pozory, że burżuazja winna być chroniona przez państwo, podczas gdy w rzeczywistości to państwo chronione jest przez burżuazję (Ibid.). Innymi słowy, społeczeństwo cywilne – oszukańczy indywidualizm i „atomizm”, jaki rozwija w uczuciach, w ideach, w życiu psychologicznym i moralnym – podtrzymują państwo burżuazyjne; urzędowe przedstawienie tych stosunków jest atoli odwróceniem rzeczywistości: mniema się, że państwo, takie, jakim jest ono w wyobraźni ludzkiej – uczciwe, praworządne, bezstronne – chroni i winno chronić społeczeństwo cywilne, ukształtowane przez burżuazję. Mniema się, jakoby państwo to ochraniało i ocalało osobę człowieka, indywidualność, ojczyznę, rodzinę i wolność. Co ukrywa się za zasłoną tych pretensjonalnych teorii, które wpadając w sprzeczność nie odróżniają „ocalenia” społeczności (takich, jak rodzina itd.) od „ocalenia” zatomizowanej jednostki? – Ukrywa się tu dążenie do władzy i manewrowanie ideologicznym i politycznym narzędziem, skierowanym przeciw ludowi.

Wiadomo, w jaki sposób rewolucja burżuazyjna z 1789 r. – w chwili gdy Saint-Just i Robespierre nie podjęli jeszcze próby pogłębienia jej i przekształcenia w rewolucję demokratyczną i ludową – odsłoniła istotę swego indywidualizmu. W imię wolności jednostki osławiona ustawa Le Chapelier zabroniła tworzenia „koalicji”, to jest związków zawodowych, zrzeszeń robotniczych tworzonych dla ich własnej obrony!

Abstrakcyjna wolność ukazuje tu swe najbardziej haniebne, najbardziej cyniczne oblicze.

Wolności dla pieniędzy, możności niczym nieskrępowanego użytkowania ich, wolności bogacenia się dla „bogacza” (to jest kapitalisty) – odpowiada wolność umierania z głodu czy choroby, bez nadziei na jakąkolwiek ochronę czy opiekę od rozbitej od tego czasu społeczności – wolność dla „ubogiego” (niekapitalisty).

Panowanie abstrakcyjnej wolności – to całodzienna nieograniczona ustawowo praca, dzieci i kobiet, na równi z mężczyznami; to całkowity brak ubezpieczenia społecznego. Dla proletariatu jest to okres człowieka-narzędzia, człowieka-rzeczy, człowieka pozbawionego nadziei na jakiegokolwiek zadośćuczynienie prócz zadośćuczynienia religijnego, ostatniej postaci alienacji. Żadne streszczenie nie zdoła zastąpić długiego, nasyconego faktami, niczym rozprawa z dziedziny fizyki czy geografii, zamieszczonego w „Kapitale” opisu owego panowania wolności formalnej. Marks pokazał, jakim sposobem kapitalizm – poprzez nieprzebrane klęski – spełniał swoje posłannictwo dziejowe (rozwiniecie techniki i wytwórczości); wskazał, że droga jego od początku aż do szczytowego punktu, znaczone była przez wstrząsy i rzezie. Żaden ustrój ekonomiczny i polityczny nie był bardziej krwawy, (przedśmiertne

drżawki nie zadają, niewątpliwie, kłamu tym naukowym twierdzeniom i przewidywaniom „Kapitału”). Kapitalizm zniszczył tyleż, ile stworzył. I to ze spokojem, bezosobowo, mocą swych prawidłowości wewnętrznych. Marks zastrzegał się zawsze przeciw temu, jakoby wnosił przeciwko kapitaliście prostackie, moralizatorskie oskarżenie o złośliwość. Ujawnił on bezbrzeżną chciwość kapitalistów (na przykład angielskich przemysłowców, którzy jeszcze w 1842 r. odtrącali swym robotnikom z wypłaty dary, które ci otrzymywali z działalności charytatywnej!). Oceniał atoli dobrze to, że przemysłowcy ci jedynie wyzyskiwali okoliczności, wyzyskiwali „Jus utendi et abutendi”, prawo, którego udzielało im względem robotników panowanie abstrakcyjnej wolności. „Nie malowałem bynajmniej w jasnych barwach postaci kapitalisty i właściciela ziemskiego. Ale o osoby chodzi tu tylko w tej mierze, o ile ucieleśniają one pewne kategorie ekonomiczne, o ile przedstawiają stosunki klasowe i określone interesy. Mój punkt widzenia, który ujmuje rozwój ustroju ekonomiczno-społecznego jako proces przyrodniczy, w mniejszym stopniu, niż jakikolwiek inny, może obarczyć jednostkę odpowiedzialnością za stosunki, których w społecznym sensie jest ona wytworem, choćby je subiektywnie przerastała...” (Przedmowa do „Kapitału”)¹¹.

(Zbyteczne byłoby podkreślać wagę ostatniego zdania, które zachowuje to, co się zwie „subiektywne” i otwiera drogi ku dialektycznej teorii indywidualności, traktowanej jako nieodłączona i nieodłączna od warunków swego powstawania i swej działalności, aczkolwiek przekraczająca je...)

14. I tak dochodzimy z wolna do ekonomiczno-społecznych korzeni twierdzenia, wedle którego wolność zawiera się w niezależności samowiedzy, w braku uwarunkowań, w braku określonych więzów z życiem społecznym.

Jednostka kapitalisty, rozważana jako niezależna samowiedza, nie jest wyzuta ze stosunków z pieniądzem (i kapitałem). Przeciwnie, stosunek ten czyni z niej „wolną” jednostkę kapitalisty, należącą do klasy burżuazji. Ponieważ jednakże pieniądz jest abstrakcją o charakterze fetysza, owe więzi z pieniądzem nie wydają się być ograniczeniem tego rodzaju, które by zagrażało niezależności i wewnętrznej wolności jego świadomości. Stanowią one jej część. Jeśli wyobrażamy sobie człowieka doskonale wolnego, artystę, samodzielnego amatora, wyobrażamy go sobie naturalnie z pewną ilością pieniędzy w kieszeni, które pozwalają mu przebiegać świat, i czynią zeń jednostkę nie przywiązaną do żadnego miejsca ani zawodu. Ów obraz z literatury, tysiącrotnie już wyzyskany, zakłada więź z pieniędzmi, przy czym „piękno” i „czystość” „wolnej” świadomości nie ulega przez to żadnemu zaćmieniu!

W przeciwieństwie do tego, cóż przedstawia dla nie-kapitalisty niezależność jego „wolnej” świadomości wyzbytej wszelkich więzów, nawet ze zmienioną w fetysza abstrakcją?

Człowiek w społeczności pozbawiony był niezależności; działanie jego zależało bezpośrednio od warunków jego życia w społeczności; odnajdywał on tu i poznawał warunki własnego życia. Był on określony, spętany niejako, a określoność ta miała dla niego i drugą stronę; społeczność ta nie opuszczała go, poza wyjątkowymi okolicznościami; jego więzy ze społecznością pociągały za sobą więzy z warunkami jego pracy wytwórczej – wieśniaków (poddanych czy „wolnych”) z ziemią, – rzemieślnika (czeladnika czy mistrza) z narzędziami.

Niezależność świadomości i wolność osobnicza, z której korzysta nie-kapitalista w społeczeństwie kapitalistycznym pociągają za sobą jego „niezależność” rzeczywistą, materialną względem środków wytwórczości i narzędzi pracy. Te ostatnie należą do kapitalistów, jako własność „prywatna” (nawet kiedy chodzi o wielkie środki wytwórczości o znaczeniu społecznym i narodowym); proletariusz wyzuty jest z bezpośrednich czy pośrednich, faktycznych czy prawnych więzi z tymi środkami wytwórczości – które skądinąd są mu niezbędne po to, aby wszedł czynnie w życie społeczeństwa i stał się czymś innym, niż tylko „wolną istotą” skazaną na rychłą zagładę.

a – Stosunek, wprowadzający robotnika w wytwórczość nie dokonuje się w drodze umowy z narzędziami i środkami wytwórczości, ale z osobą kapitalisty (czy też kapitalistą, reprezentowanym przez jakąś osobę).

¹¹ Warszawa, 1935 r., str. IV.

Stosunek ten przybiera prawną postać „wolnej umowy”. Robotnik i kapitalista dobrowolnie dochodzą do zgody, a umowa o pracę reguluje warunki pracy (płaca, czas pracy itd.).

Jasne jest, że forma prawna tzw. „wolnej umowy” osłania i ukrywa treść ekonomiczną nader różną od swych pozorów (por. „Kapitał” I, cyt. wyd., str. 144 i n.).

Dwaj kontrahenci uchodzą za „osoby prawne o tych samych uprawnieniach” (loc. cit.), ale jeden z nich jest kupującym, drugi sprzedającym, jeden rozporządza pieniędzmi, drugi jedynie swoją siłą roboczą.

Fikcyjna wolność i równość osłaniają tedy najzupełniejszą nierówność, a dla robotnika najbezwzględniejszy przymus. Aby „zarobić na życie” musi on ustalić związki między swą siłą roboczą i środkami wytwórczości; w tym celu musi on przebyć prawny i ustawowy zakręt umowy z „prywatnym” przywłaszczycielem środków wytwórczości. A umowa ta nie przedstawia umowy o stowarzyszeniu się lub współpracy; w istocie chodzi tu o sprzedaż. Robotnik sprzedaje swą siłę roboczą, swój czas pracy na rynku pracy, w zamian za zapłatę. Byt ludzki ulega alienacji i staje się towarem.

b – Kapitalista badający fakty „swobodnie” – ale z właściwego swego umysłowości i swemu położeniu społecznemu punktu widzenia – mniema, jakoby kupił od robotnika jego pracę i opłacił tę pracę wedle jej wartości. Tak więc system ten polegać ma na w y m i a n i e r ó w n o w a ż n i k ó w , robotnik bowiem otrzymuje pod postacią płacy cenę swej pracy – przedsiębiorcy zaś, którzy udzielają pieniędzy, otrzymują również pod postacią czystego „dochodu” swą prawowitą część dochodu całkowitego.

W ten oto sposób opisuje się zazwyczaj owo „wolne” zrzeszanie się i „równość” różnych czynników wytwórczości: pracy, kapitału, inicjatywy przedsiębiorcy. Teoria ta leży u podstaw burżuazyjnej ekonomii politycznej, owej rzekomej nauki – oraz dziennikarskiej i literackiej apologii kapitalizmu.

Istotną jeszcze sprawą jest tu dokładne zrozumienie analizy marksistowskiej. Widzieliśmy uprzednio kilkakrotnie, w jaki sposób „fetyszyzm” – przypisując niezależne istnienie abstrakcji i materialnemu wytworowi ludzi, takim np. jak towar i pieniądz – wytwarza przez to złudzenie i mistyfikację, p o z ó r , różny od rzeczywistości, „z j a w i s k o ” , które jednocześnie z a w i e r a rzeczywistość, u j a w n i a j ą i u k r y w a .

Aby pojąć wewnętrzną naturę kapitału, trzeba postępować przy przechodzeniu (dialektycznym) od pozorów ku rzeczywistości, „w dokładnie ten sam sposób, jak względem ruchu pozornego ciał niebieskich, który nie sposób zrozumieć, póki nie jest znany ich ruch rzeczywisty, nie dający się uchwycić zmysłami” („Kapitał”, t. I).

Myśl burżuazyjna, ekonomiści burżuazyjni, dziennikarze i apologeti burżuazji tkwią w owych pozorach. Właściwie mówiąc, nie jest to kłamstwo. Po prostu, zadowolają się pozorami, wystarczają im one, znajdują w nich dostateczną pożywkę dla umysłów. O co można ich oskarżyć, o s k a r ż y ć k a ż d e g o z n i c h z o s o b n a ? Czy można oskarżyć Greka o to, że wierzył, iż ciała niebieskie są bogami, istotami z żywego ognia, krążącymi wokół ziemi? Nasi publicyści burżuazyjni odznaczają się tą samą prymitywną naiwnością, jeśli chodzi o sprawy społeczne. Tylko, że sprawa jest poważniejsza; więcej nieco jest tutaj świadomej złośliwości i złej woli. Jeśli zadowolają się oni pozorami, to dlatego, że zależy im na ich zachowaniu. Są raczej w położeniu kapłana czy nabożnisia pogańskiego, konserwatysty w greckim czy rzymskim mieście, który nadal zaklina się na bogów i ciała niebieskie, podczas gdy wie już lub powinien wiedzieć, że bogowie nie istnieją, a ciała niebieskie to tylko rozplamiona materia.

Pozory burżuazyjnego społeczeństwa miłsze są bowiem od rzeczywistości. Można „swobodnie” igrać pośród pozorów, są to bowiem pozory wolności. „Kapitał” pokazuje ten stan rzeczy w sposób godny podziwu.

„Płaca robotnika występuje na powierzchni burżuazyjnego społeczeństwa jako cena pracy”, czyli „określona ilość pieniędzy”, w w o l n e j wymianie wymienionych na pracę. „Mówi się przy tym o wartości pracy, a jej wyraz pieniężny nosi miano ceny niezbędnej lub ceny naturalnej” („Kapitał” t. I, cyt. wyd., str. 557).

Ale praca, owa twórczyni wartości, sama wartości nie posiada. Wartość ma tylko towar; praca jako przymiot konkretnej istoty ludzkiej, jako działalność ludzka, nie jest oderwana od owej istoty ludzkiej, nie oddziela się od niej, nie ulega alienacji. To, co ulega alienacji i zaprzeda się, to ta strona konkretnej

pracy, która się daje oddzielić, to przymiot, który można oderwać od jednostki pracującej, rozpatrywać w oderwaniu, i który może się urzeczywistnić w fetyszystycznej abstrakcji towaru i wartości sprzedażnej: **s i ł a r o b o c z a i c z a s p r a c y**.

Kapitalista jednak wzbrania się przed dostrzeżeniem owego procesu; obstaje on przy swym ograniczonym punkcie widzenia; on kupił i opłacił pracę wedle jej wartości.

„W wyrażeniu: «wartość pracy», pojęcie wartości nie tylko znika zupełnie, ale przekształca się w swoje przeciwieństwo. Jest to pojęcie urojone, podobnie jak np. wartość ziemi. Są to kategorie przejawów stosunków rzeczywistych” („Kapitał”, t. I, Warszawa 1935, str. 559). Znaczą one ściśle tyle, że praca nie ma już „wartości” ludzkiej, i jest jedynie „wartością” sprzedażną: wartością towaru, którego ilość jedynie się liczy – wartością tego, co nie posiada wartości!

Kapitalista mniema zatem, jakoby zakupił **p r a c ę** i przysięga na wielkiego Boga kapitału, że jest uczciwy. I rzeczywiście. Na skutek działania wewnętrznych praw kapitalizmu, kupił on i opłacił **c z a s p r a c y**, podczas którego robotnik wytworzy towar, którego wartość przewyższy wartość jego płacy. (Wytworzy więcej społecznej i sprzedażnej wartości, niż to mu jest niezbędne dla utrzymania swej siły roboczej). Złudzenie kapitalisty jest tedy szczególnie przyjemne. Wierzy on „szczerze” i „swobodnie”, że otrzymał od robotnika, w sposób równie „swobodny” – pewien wytwór; nie rozumie (i nie chce zrozumieć), że wydarł od niego **d o d a t k o w y c z a s p r a c y**, **w a r t o ś ć d o d a t k o w ą**.

Kapitalista płacę wymierza w pieniądzech, wierzy on, że wymienił „swobodnie”, sprawiedliwie, wedle wszystkich wymogów równości, pieniądze na pracę. „Forma płacy powoduje zniknięcie podziału dnia pracy na pracę niezbędną i pracę dodatkową, pracę opłaconą i nieopłaconą. Cała praca niewolnika miała pozór pracy nieopłaconej. Przy pracy najemnej, na odwrót: nawet praca dodatkowa czy praca nieopłacona wydaje się pracą opłaconą...”. I Marks ciągnie: „Forma ta, płaca, ukrywa rzeczywisty stosunek, sugerując jego przeciwieństwo. Służy ona tym sposobem za podstawę wszystkich koncepcji prawnych... wszystkich złudzeń liberalnych...”.

Streśćmy tę **p o d s t a w o w ą** argumentację. Fetysz pieniądza (działalność, ulega alienacji pod postacią towaru, wartości sprzedażnej pieniądza, wreszcie kapitału), zataja rzeczywiste stosunki ludzkie. Sam proces alienacji i fetyszyzacji – skutkiem którego wytwór odrywa się od działalności i nabiera „wartości” – ukryty jest i zatajony zarazem przez fetysza ekonomicznego i jego funkcjonowanie. Stwarza on tym sposobem pozór – jego własne istnienie jako fetysza jest jednocześnie przyczyną tego pozoru i jego skutkiem.

Właśnie wtedy, gdy ekonomiczno-społeczna alienacja osiąga swój punkt szczytowy (kiedy panuje pieniądz, kiedy czas pracy staje się towarem i towarem częściowo nieopłaconym, tworzącym zysk kapitalisty...), właśnie wtedy działanie fetysza ekonomicznego **w y t w a r z a r o z l e g l e p o z o r y w o l n o ś c i**.

15. W tym miejscu dotykamy istotnego jądra zagadnienia.

Ów pozór wolności, to **p o z ó r s p o ł e c z n y**, nie zaś pozór ideologiczny. Ma on swój wyraz w ideologii, lecz podstawy jego tkwią w praktycznym i codziennym życiu; przecież to w codziennym życiu robotnik „mierzy siły” z „pryncypałem”, „opuszcza” go – jeśli ma na to ochotę – by poszukać sobie innego! – i chowa do kieszeni „cenę swej pracy”. Stąd owo głębokie zakorzenienie się tych pozorów. Alienacja – to naukowe i filozoficzne pojęcie wydawało się tak abstrakcyjne – przejawia się w codziennym, praktycznym życiu, ale nie zostaje uleczona jako taka przez świadomość ludzką. W doświadczeniu przejawia się ona tylko jako nieokreślony niepokój, niezadowolenie, w psychologicznych i moralnych zjawiskach tragicznej świadomości. Alienacja owa powoli odsłania swą istotę świadomości robotnika i to raczej tylko w chwilach kryzysu, po wszystkich ideologicznych i politycznych doświadczeniach, niezbędnych dla **r o z p r o s z e n i a p o z o r ó w**.

Co do kapitalisty, to nie wyrzeknie się on w ogóle pozorów, i to nie bez powodów!

Dlatego to niezbędna jest taka szczególna **n a u k a**, która by zawarła w sobie pojęcia filozoficzne. Nauka ekonomiczno-społeczna, **s o c j o l o g i a** naukowa jest równie trudna, jak fizyka czy chemia. Powoli tylko może ona wejść w życie praktyczne, przyczyniając się do poznania prawdy,

rozpraszając mgły pozorów i zlecając zarazem z wolna „inżynierom sił społecznych” faktyczne kierownictwo tymi siłami.

Na skutek częstego niezrozumienia całości dzieła Marksa – i równie częstych braków w stosowaniu metody dialektycznej, marksiści nazbyt często wierzyli w pozory wyłącznie ideologiczne. Oczywiście jest, że pozory ideologiczne można by z łatwością wydobyć na wierzch i rozproszyć. W rzeczywistości, pozory ideologiczne stoją ponad pozorami społecznymi, jako stopień wyższy – bardziej zatajony, bardziej ciemny, choć nieraz pomieszany z rodzącą się świadomością, jak i z zamierzonym oszustwem.

Jedynie teoria pozorów społecznych (powiązana z teorią alienacji i fetyszyzmu), wyjaśnia głębokość i powszechność złudzeń, trudność i powolność zwycięstwa prawdy. Jedynie ta teoria tłumaczy, w jaki sposób ustrój najbardziej mechaniczny, najbardziej gnębicielski, najbardziej przytłaczający człowieka, mógł i może jeszcze ubierać się w powagę wolności – w jaki sposób owo słowo „wolność” odpowiada na pytania wszelkiego rodzaju, usiłując zataić „tajemnicę społeczną” kapitalizmu – dlaczego słowo to było i jest jeszcze czymś w rodzaju magicznego zaklęcia, które skrywa w sobie zarazem wszystkie ułudy i wszystkie nadzieje!

ROZDZIAŁ III KU WOLNOŚCI KONKRETNEJ

1. Rekapitulując, stwierdzamy: aby posunąć się naprzód ku wolności, należy wyzbyć się przede wszystkim fikcji wolności abstrakcyjnej, określanej przez niezależność „samowiedzy” i przez brak jakichkolwiek uwarunkowań osobniczej czy społecznej działalności.

Fikcja ta odrywa od siebie pierwiastki ludzkiej rzeczywistości: człowieka od warunków jego istnienia, myśl od jej przedmiotu i jej świata, działalność od jej środków, a również od celów i rzeczywistych możliwości, świadomość od jej treści.

Twierdzenie o abstrakcyjnej niezależności samowiedzy zostało już skrytykowane przez Hegla. Pokazał on, wskutek jakiej ironii (zważmy, że o b i e k t y w n a ironia rozwoju jest jedną ze stron dialektyki) świadomość, która mieni się niezależną i „wolną”, kierowana jest właśnie ku temu, czego chciała uniknąć.

Aczkolwiek Hegel popadł w widoczną s p r z e c z n o ś ć z e s o b ą s a m y m , w pułapkę niezależnego świata subiektywnego, leżącego poza światem obiektywnym, nieustannie mu zaprzeczającego i pochłaniającego go, cała krytyka świadomości, wyzbytej treści, czy też oderwanej od swej treści przedmiotowej, pozostaje jedną z głębokich stron heglizmu, odpowiadających rozległemu ludzkiemu doświadczeniu. Marks krytykę tę zrewolucjonizował – stosując ją zrazu do Hegla, potem zaś do całej filozofii s p e k u l a t y w n e j , z której pomocą filozof zamierza wysnuć wszechświat ze swojej świadomości (ze swej głowy).

Skoro się zważy niezrównane nieuctwo i złą wolę wielu ludzi, rozprawiających o marksizmie, nie trzeba się obawiać powtarzania. Materializm dialektyczny nie ignoruje czynnika subiektywnego. Materializm dialektyczny stwierdza, że postęp świadomości, jej wzrastające oświecenie – jej „subiektywizacja” – nie dadzą się oddzielić od postępu innego rodzaju: postępu w opanowywaniu przyrody przez ludzi, zachodzącego wraz z ukonstytuowaniem się ludzkiego świata przedmiotów, wytworów działalności. Nie ma podmiotu bez przedmiotu, nie ma „upodmiotowienia” bez „uprzedmiotowienia”. Druga część tejże formuły wskazuje na r u c h . Rzecz szczególna, że pewni filozofowie ostatniej daty skłonni są do uznania pierwszej, odrzucając drugą. Niewątpliwie, byłoby to dla nich „zaangażowaniem się”, „kompromitacją”, gdyż powiązałoby to ich z dialektyką materialistyczną! To wzajemne oddziaływanie, ta wzajemna zależność „upodmiotowienia” i „uprzedmiotowienia” oddaje w aspekcie nas interesującym – proces ludzkiego rozwoju. Człowiek istnieje bardziej podmiotowo, istniejąc bardziej przedmiotowo jako zespół władz, środków (materialnych czy intelektualnych narzędzi), wytworów (materialnych czy „duchowych”).

Kiedy Hegel, począwszy od pewnego momentu, wyraża pogardę dla obiektywnego procesu (treści świadomości, uprzedmiotowienia), ażeby dać pierwszeństwo samowiedzy, bezwzględnemu negatywizmowi, wiedzy absolutnej i czystej idei, zdradza się on ze swym obiektywnym idealizmem. Wówczas obiektywna, całkowicie niezamierzona, bezwolnie powstała ironia, którą sam odkrył i wykazał w dziejach i rozwoju, obraca się przeciw niemu. System świata subiektywnego w sposób widoczny staje się przedmiotem najbardziej martwym, najbardziej zamkniętym, najbardziej „reakcyjnym” z możliwych: staje się Systemem! Niwecząc rozwój, wynalazczość i poszukiwania, system ten przekazywany jest drogą nauczania; od duchowego mistrza do uczniów, duchowych niewolników. System, który zrazu wysławiał teoretycznie wolność subiektywną, teraz praktycznie ją unicestwia!

Jednakże ten olbrzymi krach idealizmu, i wnioski jakie wysnuł stąd Marks – rozciągając krytykę wolności abstrakcyjnej na wolność filozoficzną, a potem na wolność polityczną – pozostały dla wielu bez pożytku. I dziś jeszcze w systemach metafizycznych poszukuje się rozwiązania zagadki, tajemnicy abstrakcyjnej wolności. Rozprawia się o niej bez końca, traktuje się ją poważnie nazywając „wolnym sądem”; rozpatruje się w odosobnieniu „subiektywność”, „świat wewnętrzny”, „jaźń”, „indywidualność”; poszukuje się określenia wolności jednostki poza czasem i przestrzenią, poza faktycznymi siłami, którymi obdarzyło ją życie społeczne i kultura – w których i którymi żyje.

Jak gdyby zagadnienie wolności, nawet w skali jednostki, nie było zagadnieniem p r a k t y c z n y m , historycznym i społecznym! Jak gdyby pytanie: „Czy jestem wolny?” nie było

nierozstrzygalne, gdy rozważam sobie poza wszelką konkretną i określoną działalnością! Jak gdyby rzeczywiste pytanie nie brzmiało: „Do czego jestem zdolny?”... Uświadamiając sobie to pytanie, które dotyczy mych rzeczywistych sił, mych możliwości jako istoty ludzkiej, przechodzę już z płaszczyzny abstrakcji urzeczywistnionej i fikcji na płaszczyznę rzeczywistych zagadnień...

2. Przejście od wolności abstrakcyjnej ku wolności konkretnej wymaga „przewyciężenia” ekonomicznej i politycznej alienacji.

Z niczym nie jesteśmy bardziej żyłymi, niż z pieniądzem, z tą oto monetą. Jest ona, zdawałoby się, najzwyklejszą rzeczą pod słońcem!

Dla olbrzymiej większości ludzi nie ma tu nic, dosłownie nic do rozumienia. Moneta jest równie obecna, równie zwykła i zrozumiała ze swymi wszystkimi właściwościami, jak ten oto kamyk czy młotek; „cecha” kupowania przedmiotów lub „usług” tkwi w niej podobnie jak to, że jest ona ze srebra czy złota, że jest okrągła i nosi znak. Jeśli tedy nabywam jakiś przedmiot, jeśli opłacam „usługi” służby domowej, czy płacę robotnika, wydaje mi się, że wprowadzam w życie możliwości rzeczy, jej siły wewnętrzne.

Potrzebny był na to geniusz Marksa, aby odsłonić w tej monecie „tajemnicę społeczną”, tajemnicę „teologicznej subtelności”, zamaskowaną pospolitością i pozorami rzeczy samej w sobie.

W praktycznym i codziennym życiu, w ustroju kapitalistycznym, wydaje się, że istnieją tylko stosunki między przedmiotami: monety, banknoty, czeki – towary itd.... Ekonomia polityczna, nawet w osobach swych najwybitniejszych przedstawicieli-kłasyków (Smith, Ricardo), nie zrobiła nic ponadto, że odkryła ów pozór („fetyszizm”), nadając mu wygląd prawa przyrodzonego. Marks odkrył pod tym pozorem s t o s u n k i ludzkie, stosunki między jednostkami ludzkimi w obiektywnych warunkach ich działalności. Towar wyraża więź, która utrwalona jest przez pośredniczenie „wartości” między odosobnionymi wytwórcami; pieniądz zaś czyni ową więź bardziej ścisłą, poddając zarazem w sposób bardziej zupełny działalność poszczególnych wytwórców – wymogom ich wytworów, które poza nimi prowadzą coś w rodzaju samorządnego życia: rynek wraz z jego wahaniami, pieniądz, kredyt, itd. itd....

Te rzeczy poznaliśmy już. Nie podkreślona jeszcze została inna istotna strona tej teorii. Jeśli – po wyjściu poza obręb społeczeństwa kapitalistycznego – mamy już do czynienia jedynie z rzeczami, nie zaś z pseudo-rzeczami („fetyszami”) – ani też z „przyrodzonymi prawami ekonomicznymi”, analogicznymi do praw fizycznych i wiążącymi te rzeczy z sobą – przestają one pozostawać poza świadomością, a nade wszystko poza wolą ludzi. Prawa ich powracają w postaci praw rozwoju i to rozwoju ludzkiego. Jego prawa wewnętrzne nie tylko rozbijają układ pseudo-rzeczy, doprowadziwszy go uprzednio do jego szczytowego punktu, ale rozbijają go przy f a k t y c z n e j świadomości prawdy. Świadomość i działanie mogą wtedy oddziaływać na wytwory człowieka, wiedząc, że są to wytwory, oraz że świat wytworów o charakterze fetysza, zanika i niszczeje, oraz że prawa ich nie są oderwane od praw świadomości i działania.

Descartes postawił przed rozumem cel praktyczny, w równej mierze, co teoretyczny: poznać prawa wszechświata i dać przez to podstawy do działalności praktycznej, która czyni z człowieka „pana i właściciela przyrody”. Dlatego to Descartes postawił problem rozumu i wolności we właściwy sposób. Rozum i wolność, które będą złudą jedynie o ile się nie staną faktycznymi s i ł a m i , powinny przejawiać się według niego w panowaniu człowieka nad rzeczami. Jednakże racjonalizm kartezjański, ograniczony przez swą epokę (przez klasę, której był teoretycznym wyrazem, tzn. przez powstającą burżuazję), niezdolny był przewidzieć lub wykazać, że wytwory działalności ludzkiej przybiorą również postać fetyszów: że ekonomiczne i polityczne następstwa tej działalności utworzą jak gdyby drugą „przyrodę”, dzięki której powstanie r ó w n i e ż zagadnienie panowania i wolności.

To właśnie Marks zrozumiał i to wprowadził do myśli, do nauki i działania. Moneta w swojej „tajemnicy” zawiera fakt krystalizowania się p r a c y ludzkiej w wyraźnie oznaczonej i zewnętrznej rzeczy; zawiera ona cały świat wytworów (od najbliższego przedmiotu, który spostrzegam w tym oto sklepie, aż do aparatu państwa i najbardziej pełnych uroku ideologii), który działa poza mną i poza „ n a m i ” . Zrozumieć ów wszechświat, to znaczy już zwrócić go świadomości i działaniu; studiować go, określać, to znaczy już odbierać mu realność rzeczy samej w sobie, i widzieć w nim – nie zwykły tylko pozór, subiektywną uludę, która rozprasza spojrzenie – ale przedmioty ludzkie, przedmioty „dla nas”. Ich transcendentność ulega rozproszeniu i zostawia miejsce ich rzeczywistości jako wytworów, sprawianych

już przez działanie, i którymi działalność wyższa i bardziej świadoma będzie mogła pokierować, które zdoła nastawić, zorganizować.

Działalność ta zmierza ku j e d n o ś c i elementów ludzkich. Odnajduje ona przerwana (pozornie i w pewnym rozumieniu) więź między świadomością i jej treścią przedmiotową – człowiekiem i jego warunkami – praktyką i teorią itd....

Zmierza ona ku zjednoczeniu wszystkich rozproszonych pierwiastków pełnego człowieczeństwa. Marks, od czasu, kiedy studiował zagadnienie żydowskie, wskazywał na to, że „wyzwolenie ludzkie urzeczywistni się dopiero wtedy, gdy rzeczywista jednostka ludzka pochłonie abstrakcyjnego obywatela – kiedy – jako jednostka ludzka – w swym życiu empirycznym, w swej pracy i w swych osobniczych stosunkach, stanie się ona istotą gatunku ludzkiego i pozna tym sposobem własne siły, zrozumie, że są to siły społeczne, oraz zorganizuje je jako takie – kiedy zatem nie będzie już oddzielać od siebie siły społecznej pod postacią władzy politycznej...” („Kwestia żydowska”).

Jednostka ludzka w niewoli (wytworów swej działalności i zarazem innych istot ludzkich), „wyzuta” była z rzeczywistości ludzkiej i środków jej urzeczywistniania; jej wolność odrywała się od niej w postaci wolności politycznej, władzy politycznej i fikcji politycznej w państwie. Pochłanianie obywatela przez jednostkę i rozpuszczanie się obywatela w jednostce oznacza, że wolność abstrakcyjna, fikcyjna władza stają się dla jednostki rzeczywiste; uczestniczy ona faktycznie w zawiadywaniu wytworami, w organizacji społecznej, w administrowaniu rzeczy, uczestnicząc zrazu we władzy państwowej, potem zaś przewyżczając tę pośrednią i zewnętrzną jeszcze postać władzy. Przestaje się ona przeciwstawiać – jako jednostka „prywatna” – życiu społecznemu, powszechnym siłom bytu ludzkiego, wszechświatowi.

„Wolność” oznacza tedy konkretnie przewyżczenie tragicznej i rozdartej świadomości, jedność i pełnię pierwiastków człowieka – ustanowienie rzeczywistego panowania nad naturą i nad wytworami ludzkimi oraz nad siłami samego człowieka. „W o l n o ś ć” oznacza tedy: wyższe, doskonalsze panowanie rozumu.

Nie chodzi tu przy tym o jedność osiągniętą całkowicie, ani o pełnię daną z góry, ale o jedność, o pełnię, o panowanie rozumu, które się tworzą, które urzeczywistniają się faktycznie i w praktyce – poprzez konieczną działalność świadomości najbardziej światłej, najbardziej czujnej.

Podczas gdy „umysł” zadziwiająco powierzchowne i płocze oskarżają materializm dialektyczny o usuwanie „czynnika subiektywnego”, należy, przeciwnie, upatrywać w nim zwycięstwo „czynnika subiektywnego”, świadomości; ale w sensie k o n k r e t n y m, to znaczy – nie poza światem, poza rzeczami i wytworami ludzkimi lecz w określonych siłach. Uznanie rzeczywistości przedmiotu pociąga za sobą najbardziej pełne uznanie podmiotu jako siły i wolności. Na drodze poznania (mianowicie naukowego zbadania wytworów i warunków działalności ludzkiej), świadomość zatracą ową zjawiskową wolność, aby wznieść się ku wolności rzeczywistej i stać się zespołem potęg – w których determinacja (poznanie zdeterminowanego przedmiotu), dała władzę nad tym przedmiotem, a więc wolność konkretną i zespół wolności. Owo podniesienie wolności towarzyszy podniesieniu świadomości i rozumu – rozstrzygającemu podniesienie człowieczeństwa. Kres politycznej i ekonomicznej alienacji zwiastuje kres alienacji człowieka.

3. Między wolnością abstrakcyjną a wolnością konkretną rozciąga się strefa przejściowa.

Przejście to jest momentem dziejowym, w którym wolność abstrakcyjna obraca się przeciw sobie samej, w której przeciwstawia się sobie samej i zostaje „przewyżczona”. Jest to moment, w którym wolność konkretna staje się możliwa, i w którym domaga się jej dana sytuacja dziejowa – w którym występuje ona przeciwko abstrakcji, wchodzi więc z nią w konflikt, ale na swoim poziomie i przedłużając ją niejako. Wolność konkretna nie urzeczywistnia się całkowicie już w momencie gwałtownego obalenia ustroju, w którym mogła być jedynie abstrakcyjna. Gwałtowne obalenie ustroju stanowi jedynie nieodzowną przesłankę przyszłego jej całkowitego urzeczywistnienia.

W trakcie swej walki przeciw władzy feudalnej, o wolność abstrakcyjną, burżuazja domagała się i utrzymała pewną ilość konkretnych wolności, które stają się dla jednostki społecznej postaciami

rzeczywistej władzy: wolność myśli i krytyki, wolność wypowiedzania się, wolne rozporządzanie sobą, wolne głosowanie itd.

W walce przeciw ludowi i przeciw proletariatowi dąży ona do odebrania i zniweczenia tych wolności, bądź też do posłużenia się nimi jako zwykłymi narzędziami (na przykład, nazywając „wolnością nauczania” możliwość wyzyskania przemocy ideologicznej nad dziećmi ludu – czy też pozwalając reakcyjnym ideologom, pod pretekstem „wolności wypowiedzania się”, na krzewienie ich poglądów).

Jest to znak, że wolności, ustanowione przez burżuazję, obracają się w obecnym momencie dziejów przeciw niej.

W momencie tym, słowo „wolność” oraz wolności, które mu odpowiadają, popadają w groźną dwuznaczność. „Miecz obosieczny” zaostrza się. W okresie przejściowym wywiązuje się walka wokół wolności i wokół hasła „wolność”, walka, w której przeciwstawiają się sobie klasa ginąca i reprezentująca postęp, walka przebiegająca w zmiennych i niebezpiecznych warunkach.

Taktyka burżuazji dawno już została określona przez katolickiego publicystę Veuillota: odmawia ona swym przeciwnikom, w imię swoich zasad tego, czego domaga się od nich w imię ich zasad. Trzeba tedy odpowiadać jej taktyką równie giętką, którą wcześniej jeszcze określił w sławnym powiedzeniu Saint-Just: odmawiać należy mianowicie wolności wrogom wolności, wolności konkretnej.

W okresie przejściowym ukazują się więc z podwojoną siłą sprzeczności tkwiące w wolności (abstrakcyjnej) i właśnie poprzez te sprzeczności, poprzez zajadłą walkę – teoretyczną i praktyczną, polityczną i kulturalną – następuje rozwiązanie tych sprzeczności i dokonuje się przejście ku wolności konkretnej, która rozkłada je i przewycięża.

W trakcie tego przekształcenia, formy wolności abstrakcyjnej nabierają nowej treści. Państwo demokratyczne, prawo głosu, myśli, prasa – stają się wyrazem woli ludu, narodu i konkretnej wolności. Po odbyciu służby u burżuazji, po tym okresie poddaństwa, osiągają one wyzwolenie.

Trzeba sięgnąć do dzieł ściśle politycznych Marksa, aby odnaleźć mistrzowskie analizy tych okresów przejściowych; ci historycy czy publicyści, którzy nie rozumieją nic z historii, nazywają te okresy „zaburzeniami”, podobnie jak ci, którzy je przeżywają, nie rozumiejąc, i powtarzają: „Nie wiadomo, ku czemu zdążamy”. Analiza dialektyczna, przeciwnie, ukazuje pod pozorami „zaburzenia” kryzys, który zagraża społecznej czy politycznej strukturze, to znaczy sprzeczności wyrazistsze i ostrzejsze, które z m i e r z a j ą ku rozwiązaniu. Analizując wydarzenia roku 1848 czy 1871, Marks i Engels wykazali, w jaki sposób fakt uświadamiania sobie tych sytuacji staje się czynnikiem tych sytuacji; w jaki sposób poznanie sprzeczności i ich dialektycznego ruchu może doprowadzić do ich rozwiązania; w jaki sposób owe głębokie dążności mogą zostać pokonane lub zdławione przez reakcyjną politykę.

„18 Brumaire’a Ludwika Bonaparte” to arcydzieło literatury politycznej. Krasomówstwo, szyderstwo, namiętność dodają siły skrupulatnej analizie dialektycznej, nie zniekształcając jej, analiza ta pokazuje, w jaki sposób nieudana rewolucja kończy się bonapartyzmem i w jaki sposób ci, którzy mieniają się obrońcami wolności, pragnąc wolności te ograniczyć i odebrać je nowatorom, podkopują swoje własne stanowisko, aby dać miejsce awanturnikom.

4. Świadomość i myśl nie dążąc już do odosobnienia, winny się zorganizować. Kiedy odosobnione jednostki osiągają pewien stopień oświecenia, przeobraża się ono w subiektywną ironię, w sceptycyzm, w fatalistyczną niefrasobliwość. Myśl prawdziwie uświadomiona nie może pozostać w sferze czystego poznania, usiłuje ona stać się siłą, uzyskać styczność z siłami społecznymi – z masami – aby ożywiać je i kierować nimi.

Innymi słowy, socjologia naukowa – to partia polityczna, ożywiona poznaniem, to praktyczna więź między nauką, odkrytą przez pewne jednostki a masami, to prądujący oddział tych mas. Aby poruszyć świat, potrzebny jest punkt oparcia i dźwignia; punkt oparcia – to naukowa (dialektyczna) analiza warunków; dźwignia – to partia polityczna. Otóż, w imię wolności konkretnej, aby osiągnąć tę wolność, trzeba poruszyć świat – przekształcić go...

W określonym momencie wolności zmieniają swój sens; wybuchają sprzeczności między ich formą i nową treścią; obracają się przeciwko sobie (przeciwko swej formie abstrakcyjnej i przeciwko

ograniczonej treści tej formy). Najbardziej ogólna forma polityczna wolności, demokracja, nieuchronnie przebywa te same dzieje i ulega temu samemu rozwojowi. W pewnym momencie, w trakcie kryzysu, gdzie wolności te poczynają przebojem torować sobie drogę, demokracja polityczna przekształca się, obraca się przeciwko swej przeżytej formie. Z demokracji burżuazyjnej, formalnej, abstrakcyjnej, fikcyjnej dla ludu i skierowanej faktycznie przeciw niemu, staje się ona demokracją ludową i proletariacką, skierowaną przeciwko burżuazji. W określonym momencie – gdy materialne przesłanki skoku już dojrzały – i o ile ów czynnik społeczny, który winien stać się realizatorem tego skoku (tzn. klasa robotnicza) jest dostatecznie przygotowany i świadom swej roli dziejowej – wystarczy decydujący cios zadany dawnemu aparatowi państwowemu, jego zdruzgotanie, wystarczy odcięcie od społeczeństwa jego dawnego administracyjno-politycznego wierzchołka, aby dokonał się ów skok, owo przekształcenie.

Nowy ustrój polityczny, zrodzony z tego przekształcenia, otrzymał od Marksa i Engelsa miano „dyktatury proletariatu”. Okres politycznej działalności, który przeobrazi świat, będzie – powiada „Manifest” – „wydźwignięciem proletariatu w klasę panującą, wywalczeniem demokracji”, i to w ramach narodu i państwa narodowego, bowiem tym sposobem proletariatus kształtuje się jako naród, „ale nie w rozumieniu burżuazyjnym”. Następnie „proletariatus wykorzysta swoje panowanie polityczne po to, aby krok za krokiem wyrwać cały kapitał z rąk burżuazji, by scentralizować wszystkie narzędzia wytwórczości w rękach państwa – to znaczy w rękę proletariatus zorganizowanego jako klasa panująca – i by możliwie najszybciej, zwiększyć masę sił wytwórczych”.

„Podbój demokracji” przez proletariatus i dla proletariatus i ogółu faktycznych wytwórców, oznacza tedy *eo ipso* pogłębienie demokracji, urzeczywistnienie demokracji, która z abstrakcyjnej i fikcyjnej staje się konkretną.

Droga do wolności wiedzie przez dyktaturę proletariatus – i to bynajmniej nie jako przez próbę, lecz jako przez proces konieczny i postępowy. „Dyktatura ta stanowi jedynie okres przejścia ku zniesieniu wszelkich klas, ku społeczeństwu bezklasowemu” (Marks, List do Weydemeyera 5 III 1852).

W sprawie dyktatury proletariatus popełniane bywają zazwyczaj błędy, płynące z tegoż samego nieuctwa lub z tejże samej złej woli.

Pierwszy z nich popełniają ci, którzy napadają na dyktaturę proletariatus w imię demokracji i wolności – przemilczając, że chodzi tu o demokrację burżuazyjną i abstrakcyjną wolność (lub też wolność dla kapitału). W tym wypadku szalbierstwo ideologiczne polega na pomieszaniu burżuazyjnej koncepcji wolności, koncepcji pewnego okresu, którą należy przewyciężyć, z metafizyczną koncepcją „wolności samej w sobie”. Podobnie miesza się nieraz zasadę wolności *ś r o d k ó w p r o d u k c j i* z wieczną rzekomo i absolutną zasadą wolności – z samą zasadą osobniczego przywłaszczania dóbr i wytworów. Przykłady te wystarczają do okazania, wśród jakiego zamętu – i to zamierzonego – toczy się walka ideologiczna i polityczna.

Drugi błąd popełniają ci, którzy przedstawiają „dyktaturę proletariatus” jako epokę anarchii i samowoli – podczas, gdy przemoc rewolucyjna może i powinna sprowadzić się do utrzymywania w ryzach burżuazji i sparaliżowania jej przemocy, której jedynym zadaniem jest umożliwienie przejścia do organizacji wyższej: organizacji wolności.

5. Myśl, aby stała się skuteczna i konkretna, wyzwolona z abstrakcji, której była poddana, aby znalazła się na drodze ku prawdziwej wolności, musi poddać się dyscyplinie, formom organizacyjnym, metodologii racjonalnej (wyższej ponad rojenia jednostek, choć nie niweczającej ich inicjatywy i wyobraźni).

Wyrzeczenie się fikcyjnej niezależności myśli i jednostki – powiązanie ich z działaniem, z treścią, z historią – pociągają zatem z pozoru wyrzeczenie się wolności.

Innymi słowy, pozorom wolności abstrakcyjnej odpowiadają inne pozory: pozory spętania myśli i jednostki, które pragną posuwać się naprzód.

Człowiek, który nie jest już – czy też raczej już się nie mieni – niezależnym od swych warunków, który nie jest już zdany na samego siebie i przestał być ofiarą swoich rojeń, w y d a j e s i ę mniej wolny, wydaje się, że został ograniczony w swej wolności.

Ludziom, wychowanym w kulturze opartej na wolności abstrakcyjnej, i której formy najwyższe, najbardziej subtelne, odwołują się do „wolnej” fantazji jednostki, wydaje się, że poddanie się dyscyplinie i metodologii racjonalnej zawiera w sobie niebezpieczeństwo utraty wyobraźni, inicjatywy, światłej skłonności krytycznej, wolności wewnętrznej. W rzeczywistości jednak nie są to bynajmniej nieuchronne skutki zerwania z wolnością pozorną. Dialektyczny rozum nie grozi zagładą wyobraźni i fantazji twórczej – przeciwnie, obawy te są jedynie skutkiem ciężkiej, mechanicznej koncepcji dialektyki i materializmu. Ale postęp pojęć, praktyki, nauczania, zniweczy te ujemne objawy. W tym miejscu, aby uśmierzyć owe niepokoje, można odwołać się do Marksa i Engelsa – i to nie tylko do ich tekstów, ale do ich życia, do ich ludzkiej rzeczywistości. Czyż życie było bardziej pełne, bardziej wzniosłe niż ich własne? Poprzez walkę i działanie Marks zaznał wszelkich radości. Jego miłość dla Jenny von Westphalen, jak i jego przyjaźń dla Engelsa, zasługują na to, by pomieścić je wśród miłości i przyjaźni najbardziej wzruszających – najbardziej poetycznych...

Lecz mimo to publicyści przeciwnego obozu z zaciekłością przedstawiają myśl marksistowską jako coś, co można rzekomo sprowadzić do ślepej „wiary”, do twierdzeń bezzasadnych, czy też do politycznego empiryzmu.

Abstrakcyjnych pozorów nie sposób pokonać przez abstrakcyjne twierdzenia. W szczególności wtedy, gdy dotyczą materializmu dialektycznego, można je zwalczyć skutecznie poprzez dzieła filozoficzne czy inne, które wykazują, że dialektyk-materialista nie wyrzekł się w żadnej mierze swojej wolności, swojej inicjatywy, swej wyobraźni – lecz przeciwnie, wzniosł je na wyższy poziom lub usiłował je wnieść (nie bez trudności właściwych wszelkiemu dziełu i wszelkiej inwencji).

6. To badanie marksizmu pod określonym kątem widzenia – teorii wolności – pozwala wysunąć obecnie pewną ilość wniosków.

Ten właśnie punkt widzenia jest najwyżej wzniesionym (lub jednym ze wzniesionych najwyżej), jaki można zająć przy badaniu materializmu dialektycznego. Jedynie teoria metody (teoria poznania, logika dialektyczna) osiąga ten sam stopień ogólności i tę samą rozległość.

Przed wszystkim mogliśmy z tego punktu widzenia unaocznic **j e d n o ś ć d z i e ł a M a r k s a** (i materializmu dialektycznego w całości).

Studiowanie dzieł filozoficznych Marksa, stosunkowo niedawne opublikowanie kilku dzieł wczesnych, lepiej pozwala czytać i lepiej rozumieć „**K a p i t a ł**”. Nie podkopuje ono tego, co uważni marksiści mogli już poznać i zrozumieć. Nonsensem i fałszem jest tu odwoływanie się do Marksa-filozofa przeciwko Marksowi-ekonomiście. Stratą czasu jest czytanie „**R ę k o p i s ó w z 1 8 4 4 r .**”, czy też „**I d e o l o g i i n i e m i e c k i e j**” gwoili odnalezienia w nich czegoś odmiennego, niż w „**K a p i t a ł e**”. Równie fałszywe jest upatrywanie w „**K a p i t a ł e**” zniesienia filozofii oraz mniemanie, jakoby – zdaniem Marksa i marksistów – ekonomia – nauka ekonomiczna – pozbawiła sensu rozważania filozoficzne, nawet wtedy, gdy są one wolne od metafizycznej spekulacji.

Tak np. studium niniejsze poświęcone zagadnieniom wolności okazało, w jaki sposób dialektyka wolności – filozoficzna, lecz nie metafizyczna i nie spekulatywna – przechodzi do dzieł ekonomicznych i politycznych, i włącza się w nie, i jak w tych dziełach udaje się jej ostatecznie wyzbyć formy spekulatywnej, którą przybrała ona u Hegla.

Właśnie dzięki teorii alienacji, „**K a p i t a ł**” – dzieło **n a u k o w e**, zawiera w sobie i rozwija dialektykę wolności. Otóż ta teoria alienacji wyłożona jest już w sposób jasny (i uwolniona od metafizyki) we wczesnych pracach Marksa. Tak ujawnia się wspaniała jedność wewnętrzna jego dzieła.

M a t e r i a l i z m d i a l e k t y c z n y utworzył się **d i a l e k t y c z n i e** – osiągając jedność elementów sprzecznych (filozofii i nauki, racjonalnego jądra dialektyki Hegla i materializmu Feuerbacha; konieczności przedmiotowej i wolności działań ludzkich itd.). Zjednoczył on i **p r z e z w y c i ę ż y ł** te momenty, te pierwiastki, i **p r z e k s z t a ł c a j ą c** je – jednym skokiem posunął się naprzód, nie tracąc nic z racjonalnej treści przewyższonych pierwiastków...

7. Nie ma potrzeby dodawać, że istnieją tu pewne punkty wymagające ostrożności, do których trzeba będzie powrócić. Niektórzy ludzie, na przykład, nie zdołają pojąć bez trudności, jakim sposobem „**Kapitał**” może być dziełem naukowym, skoro zawiera on również i filozofię wolności.

Zapominają oni, w jaki sposób powstały nauki przyrodnicze. I one również rozwinęły się wchłaniając w siebie myśl racjonalną i ideę wolności ludzkiej, do których uwidocznienia przyczyniały się od swych pierwszych, po omacku czynionych poruszeń, lecz które jednak zrodziły się poza nauką w ścisłym tego słowa znaczeniu, na terenie filozofii. Nikogo to już nie zadziwia, że odnajduje u Descartesa, obok odkryć metodologicznych, matematycznych, fizycznych czy fizjologicznych, teorię rozumu, wolności, panowania człowieka nad przyrodą... Te pierwiastki myśli kartezjańskiej nie dadzą się od siebie oddzielić. Dzieło, dokonane przez Descartesa w dziedzinie nauk przyrodniczych (zresztą włączone przezeń do dziedziny metafizyki), Marks podjął i rozwinął w dziedzinie nauk dotyczących rzeczywistości historycznej i społecznej.

Wywody dialektyków zaciemnione zostały przez nieporozumienia w dziedzinie słownictwa.

Wiadomo, jakie olbrzymie błędy były i są nieraz popełniane w interpretacji terminu: „Aufheben”, który tłumaczy się przez „zniesienie”, czy „zniweczenie”. Nauka – socjologia naukowa materializmu dziejowego, naukowe badanie kapitalizmu – „hat aufgehoben” filozofię wolności. Jeśli powiadamy, że ona ją „zniweczyła”, czy „zniosła”, to łamiemy jedność materializmu dialektycznego i rozrywamy dialektyczny proces jego kształtowania. W istocie, filozofia została „przekroczona” lub „przewycięzona”, to znaczy odrzucona w swej postaci i spekulatywnej, ale zarazem wyzwolona z tej postaci, określona w swojej treści i przez nią wzniesiona na wyższy poziom pod względem tej treści. Wtedy – na tym poziomie – jednoczy się ona, jako dialektyka wolności – zjednoczona z nauką, która nie usiłuje i nie może podjąć usiłowań odgródzenia się od działającego człowieka.

Filozof, choćby był i największym dialektykiem, zmuszony jest do posługiwania się istniejącymi słowami, żaden zwrot językowy – ukształtowany przez minioną kulturę i praktykę – nie wyraża dokładnie istoty ruchu dialektycznego. I to właśnie (wśród wielu innych okoliczności) sprzyja napaściom anty-dialektyków na marksizm.

Na pierwszym miejscu wśród słów dwuznacznych i wątpliwych, które powodują błędy i wystawione są na krytyki ludzi złej czy dobrej woli, widnieje słowo „synteza”. „Synteza” zawiera w sobie coś mechanicznego i niezbyt wyraźnie różni się od połączenia chemicznego czy też „eklektycznej” mieszaniny. Wyraz ten źle nadaje się do oznaczenia ruchu, który usuwa formę i „na wyższy stopień podnosi” treść.

Zresztą słowo „synteza” weszło do słownictwa anty-dialektyków, którzy go używają i nadużywają, aby przybrać pozory głębi, rozumienia, swobodnego poruszania się. Przedstawianie materializmu dialektycznego jako „syntezy” filozofii i nauki byłoby w większej jeszcze mierze niezrozumieniem i zniekształceniem, niż powierzchownym błędem.

Słowo „przewyciężenie” (*dépassement*) zostało splugawione przez mistycyzm i irracjonalizm; posłużyło ono do przekładu zwrotów nietzscheańskich, których sens nader jest różny od dialektycznego „Aufhebung” („Der Mensch ist etwas das überwunden werden soll. Was habt ihr getan, ihn zu überwinden?” – pyta Zarathustra).

Wreszcie słowo „jedność” ma w sobie coś statycznego, jak gdyby jedność była już urzeczywistniona całkowicie, czy też dana z góry. „Jedność filozofii i nauki” nie wyraża w sposób poprawny struktury sensu, wewnętrznego ruchu („Kapitału”).

Podobnie dzieje się z formułą: „jedność materializmu i dialektyki”. Wszystko zależy od sposobu pojmowania jedności. Rozumiana schematycznie, jako jedność oderwanych twierdzeń racjonalnych, formuła ta jest fałszem. Rozumiana dialektycznie, wyraża prawdę. Już w filozofii Hegla dialektyka dąży ku materializmowi, i to właśnie w najbardziej idealistycznym aspekcie tej filozofii – mianowicie przez teorię alienacji, fenomenologię świadomości i dialektykę wolności. Materializm XVIII stulecia oraz materializm Feuerbacha, słusznie zrazu umieściwszy przyrodę („materię”) przed świadomością i poza nią, ograniczył się do tego statycznego stwierdzenia i stał się odtąd abstrakcyjny, określał bowiem człowieka przez istnienie fizyczne, nie zaś przez działalność. Osiągnięta przez Marksa „jedność” materializmu humanistycznego i dialektyki, która początkowo rozwijała się na gruncie systemów idealistycznych, jest jednością w ruchu; przekształca ona te teorie, sprawia, że pozbywają się one jednostronności (swej abstrakcyjnej formy), wzbogaca je nieskończenie. Nie chodzi tu o zwykłą „nową filozofię”, filozofię przyrody i filozofię wolności, ani też o „stanowisko”, które by je „transcendowało” i przekroczyło, od

każdej coś zapożyczając. Ruch ku jedności poczyna się z treści każdego z dwóch czynników, przełamując ich formę – który to proces wymaga skrupulatnej, konkretnej analizy tych czynników, czyli „momentów”.

8. Po wtóre, studium niniejsze przyczyni się do rozproszenia pewnego błędu, popełnianego z upodobaniem przez przeciwników materializmu dialektycznego, a również – w dobrej wierze – przez niektórych jego zwolenników.

Nie istnieje w materializmie dialektycznym zagadnienie „determinizmu ekonomicznego” czy „determinizmu historycznego” czy też „praw ekonomicznych”¹².

Kiedy na przykład, M. Andler w swym „Komentarzu do Manifestu” użył wyrażenia „determinizm historyczny” dla scharakteryzowania doktryny Marksa, dał tym świadectwo, że nie zrozumiał niczego z materializmu d i a l e k t y c z n e g o .

Dla dialektyka istnieje zagadnienie „d e t e r m i n a c j i”, ale nie determinizmu, co jest czymś zgoła różnym. „Determinizm” należy do mechanistycznej filozofii przyrodoznawstwa; skoro jakiś uczony wprowadza „determinizm” lub wyklada poszczególny „determinizm”, oznacza to, że wydziela on drogą analitycznych rozumowań – (które trzeba skrupulatnie odróżnić od r o z u m u dialektycznego, będącego funkcją jedności i syntezy, który jedynie pojmuje ruch i całość) szereg zjawisk, które rozważa następnie, jako powiązane przyczynowością o typie abstrakcyjnym i mechanicznym. Różnica między tymi terminami rzuca się w oczy; ciało, ustrój żywy, przyroda jako całość, są „zdeterminowane” (są takie czy inne, posiadają „istotę”), nie będąc przy tym podległe mechanicznemu „determinizmowi”.

Wreszcie, dla dialektyka, istnieje zagadnienie „k o n i e c z n o ś c i”, na przykład „k o n i e c z n o ś c i h i s t o r y c z n e j”. Mogliśmy ukazać w konieczności historycznej jedną ze stron ludzkiego procesu, którego inną stroną jest wolność – ściślej, kształtowanie się wolności. Wolność kształtuje się w sposób konieczny. W sposób konieczny człowiek uzyskuje władzę nad przyrodą, nad sobą samym i swymi wytworami, a więc świadomą auto-determinację. W jaki sposób i dlaczego? Odpowiedź na to pytanie odnaleźć można w historii, nie zaś w jakiejś spekulatywnej konstrukcji. Począwszy od pierwszej swoiście ludzkiej działalności – począwszy od chwili, gdy istota ludzka, obdarzona przez przyrodę mózgiem, ręką, zawiązkami mowy artykułowanej, posłużyła się narzędziem i osiągnęła wyższy stopień władzy nad otoczeniem, niż ten, który uzyskują ustroje zwierzęce, całe późniejsze dzieje człowieka zarysowały się na widnokręgu. Jest to fakt, punkt wyjścia i punkt dojścia dla nieograniczonego wątku rozważań.

¹² Przy omawianiu zagadnień determinizmu, konieczności, autor posługuje się terminologią nawiązującą do Hegla i odbiegającą od tej, która przyjęła się powszechnie w pracach teoretyków marksizmu. D e t e r m i n a c j a nazywa on wewnętrzne prawo rozwoju obiektu – prawo rozwoju, zawarte w samej jego istocie. Determinizmem miałyby być natomiast konieczność najzupełniej zewnętrzna, f a t a l n o ś ć sprowadzająca się do zbiegu okoliczności zewnętrznych i niewyznaczona zupełnie przez istotę przedmiotu. Autor pomieszał najwidoczniej pojęcie determinizmu i d e t e r m i n i z m u m e c h a n i s t y c z n e g o , determinizmu i f a t a l i z m u .

Według przyjętej powszechnie w dziełach teoretyków marksizmu terminologii materializm dialektyczny głosi d e t e r m i n i z m całego świata obiektywnego – zarówno przyrody, jak i społeczeństwa ludzkiego: wszystko, co istnieje, kształtuje się nie w sposób „dowolny”, niezależny od innych zjawisk, „przypadkowy”, lecz pod wpływem oddziaływania całego obiektywnego świata; oddziaływanie to podlega prawom obiektywnym, niezależnym od świadomości i woli człowieka lub jakiegokolwiek innego subiekta lecz poznawalnym; tak więc wszystko co istnieje i rozwija się, istnieje i kształtuje się w sposób konieczny. Przypadek jest tylko formą przejawienia się konieczności.

Determinizm mechaniczny, metafizyczny usiłuje sprowadzić wszelkie prawa przyrody do praw mechaniki; uznając wpływ obiektu na subiekt (człowieka) ignoruje całkowicie oddziaływanie wtórne – subiekta na obiekt, człowieka na przyrodę, istoty żywej na swe otoczenie. Między „przyczyną” i „skutkiem” upatruje oddziaływanie wyłącznie jednokierunkowe (zjawisko wywołane nie oddziałują na wywołujące), nie zdając sobie sprawy, że tak pojęta przyczynowość „stanowi tylko cząstkę ogólnego związku między zjawiskami” (Lenin).

Materializm dialektyczny zwalcza t a k p o j ę t y d e t e r m i n i z m , bynajmniej jednak nie determinizm jako taki. Fatalizm jest w gruncie rzeczy zaprzeczeniem determinizmu. Polega on na wierze, że jakieś zjawisko musi dojść (lub nie dojść) do skutku b e z w z g l ę d u n a w a r u n k i , które poprzedzają je i towarzyszą mu – gdy determinizm głosi właśnie, iż każde zjawisko jest w sposób konieczny i unormowany przez prawa obiektywne, przez warunki wywołane i ukształtowane. Fatalizm zaprzecza więc właściwie istnieniu obiektywnych praw przyrody: widzi w zjawiskach przejaw woli bóstwa lub „przedwiecznego przeznaczenia”. – Red.

Rozwój człowieka, przedmiot nauki, jest też przedmiotem ogólnego studium, które zwie się tradycyjnie „filozoficznym”, a które zawiera teorię poznania, metodologię (logikę dialektyczną) i konkretny humanizm ze swym istotnym obliczem: dialektyką wolności.

Ten proces dziejowy rozwoju człowieka jest konieczny, przechodzi on określone stadia, z których każde zjawia się na swym miejscu, w rozwoju – z których każde stanowi przedmiot myśli, który można wydzielić drogą analizy, ale który zawiera treść nieskończenie bogatą i który można studiować bez obawy wyczerpania go. Rozwój ten jest dialektyczny; człowiek rozwija się dialektycznie, czyli poprzez nieludzkość alienacji. Konieczność historyczna pozostaje długi czas „ślepa”, to znaczy nieznaną i nierozpoznaną, aczkolwiek działalność ludzka jest jej twórcą i aczkolwiek siebie samego wytwarza człowiek poprzez tę konieczność. Długi czas, aż do chwili rozstrzygającej w procesie poznania, świadomość ludzka nieświadoma jest tego, że jest „odbiciem” warunków, których czynnym elementem jest działalność ludzka. Tłumaczy się ona sobie samej „ideologicznie”. Mimo, że człowiek czyni się tym, czym się staje, i mimo że świadomość jego jest „zdeteminowana” przez jego działanie, nie zdaje on sobie z tego sprawy.

Nader prosty przykład pozwoli na zrozumienie doniosłego rozróżnienia między „koniecznością” i „przeznaczeniem”. Dziecko stanie się w sposób konieczny młodzieńcem, potem mężczyzną. Jest to prawo jego rozwoju, jego prawo wewnętrzne. Nie jest to przeznaczenie: dziecko może umrzeć, wynaturzyć się lub cofnąć w rozwoju, ale nie może „znieruchomieć”.

Gdyby istniał „determinizm historyczny”, czy „prawa ekonomiczne” znajomość ich mogłaby nam najzwyczajniej ujawnić, że nie poddają się one naszemu działaniu¹³. Prawa astronomiczne, na przykład – nawet w ich obecnej postaci, wykraczając w teorii względności poza klasyczny mechanizm – nie dają nam, przynajmniej do dzisiaj, żadnej władzy nad tymi zjawiskami przyrody.

Ponieważ konieczność historyczna nie jest koniecznością „samą w sobie”, metafizyczną czy leżącą poza człowiekiem, przestaje ona być ślepa i otwiera nowe możliwości dla działania.

Tylko wtedy, gdy człowiek w swym działaniu wymyka się sobie – w szczególności ponieważ jego wytwory wymykają się jemu i nabierają niejako istnienia samorzadnego – konieczność staje się „ślepa”. Nic jednak nie stoi na przeszkodzie, aby światło poznania i działanie przeniknęły dogłębnie ową konieczność.

Ci, którzy przypisują Marksowi teorię „praw ekonomicznych”, bądź nie czytali, bądź nie pojęli „Krytyki Ekonomii Politycznej”, która poprzedza i zwiastuje „Kapitał”. To Marks właśnie wyrzuca ekonomistom (klasycznym, burżuazyjnym), upatrywanie praw przyrodniczych w faktach ekonomicznych!

Oskarża ich wyraźnie o to, że popadli w fetyszystyczne złudzenie, traktując towar, pieniądz, kapitał jako rzeczy, których praw fizycznych poszukujemy!

Tak, Marks odkrył wewnętrzne, immanentne prawa kapitalizmu. Ale ściśle, nie są to prawa ekonomiczne, rządzące „determinizmem ekonomicznym”, które by współistniały odwiecznie, z „determinizmem” fizycznym, biologicznym itd.

¹³ Lefebvre zupełnie mylnie sądzi, iż dziedzina rzeczywistości rządzona przez prawa jest *eo ipso* dziedziną niedostępną działaniu ludzkiemu i nawet niepoznawalną (Patrz str. 46). Przeciwnie, jedynie istnienie praw obiektywnych czyni rzeczywistość poznawalną, nadaje cenność doświadczeniu (powtarzalność), umożliwia przewidywanie, będące podstawą praktyki. Poznanie jest w istocie poznanie zależności i związków zachodzących realnie w przyrodzie, poznanie rządzących nią praw. Właśnie poznanie praw obiektywnych czyni rzeczywistość dostępną działaniu ludzkiemu, zapewnia mu skuteczność w zamierzonym przez człowieka kierunku („Wolność – to zrozumiana konieczność”). Tak np. poznanie praw ekonomicznych społeczeństwa socjalistycznego i demokracji ludowej jest podstawą teoretyczną działań przekształcających to społeczeństwo w społeczeństwo komunistyczne. – *Red.*

Prawa kapitalizmu, odkryte przez Marksa, są prawami historycznymi¹⁴. Są to prawa r o z w o j u kapitalizmu – prawa ruchu kategorii ekonomicznych w kapitalizmie: towaru, pieniądza, kapitału handlowego, kapitału przemysłowego, kapitału finansowego. Między rzekomymi „prawami ekonomicznymi” a prawami dialektycznego rozwoju, w danym momencie dziejowym – kapitalizmie – istnieje różnica zasadnicza. „Prawa ekonomiczne”, czy też „swoistości ekonomiczne” tworzyłyby świat, niedostępny dla działania, nieprzenikliwy dla myśli, zaledwie dający się opisać powierzchownie i tylko w niektórych swoich przejawach. Taka interpretacja marksizmu jest świadomą czy nieświadomą zdradą: przeobrażeniem go w funkcję fetyszystycznych „kategorii” myśli burżuazyjnej. W najlepszym wypadku, interpretacja ta ma swe źródło w złej znajomości dialektyki lub nieuctwie tych ludzi, którzy sądzą, jakoby pojęli materializm historyczny (a którzy świadomie czy nieświadomie sprowadzają go do materializmu ekonomicznego, materializmu wulgarnego), poza materializmem dialektycznym i bez niego¹⁵.

Nauka ekonomiczna Marksa i jego metoda są dialektyczne. Dlatego to „świat” marksistowski jest przenikliwy dla myśli i otwarty dla działania. „Przedmiotowe” prawa są tylko prawami w y t w o r u oderwanego od człowieka chwilowo, i w pewnym jedynie sensie. Są one powiązane z dialektycznymi prawami jego rozwoju i wszelkiego w ogóle rozwoju – a więc z d i a l e k t y k ą w o l n o ś c i .

Fatalizm marksistowski istnieje jedynie w wyobraźni tych zwolenników czy wrogów, którzy stworzyli ów nowy „fetysz” bądź po to, by się nim posługiwać, bądź po to, by go odrzucić (i z jaką łatwością!).

Podkreślmy i to jeszcze, że śmieszne jest rozprawianie o materializmie dialektycznym jako o „czystej” filozofii, skoro się przy tym pomija naukę historyczną, ekonomiczną i polityczną, o które się on wyraźnie ząbia.

Zwalczenie takich interpretacji nie jest bez znaczenia praktycznego.

Wysiłek ten prowadzi – na swej płaszczyźnie, w swoich granicach – do wyższego uświadomienia sobie historycznych odpowiedzialności za możliwe klęski lub zwycięstwa. Kładąc nacisk na dwuznaczność (dialektyczną) sytuacji, kładzie on zarazem nacisk na skuteczność działania, na doniosłość konkretnego poznania, a więc na „wartość” jednostek i działań osobniczych, w ramach sytuacji dziejowej i działania zorganizowanych mas.

Odpowiedzialność, która towarzyszy wolności nabiera tym sposobem nowego sensu, bardziej przedmiotowego; odpowiedzialność „wobec historii” zatracą swój charakter megalomański, a staje się odpowiedzialnością ludzką wobec człowieczeństwa i wobec przyszłości człowieka. Tę nową świadomość zawiera w sobie idea konkretnej wolności. Dostyc przeczytać raz jeszcze „18 Brumaire’a” aby dostrzec, w jakim stopniu Marks to uczucie posiadał, i jak bardzo pragnął je widzieć u politycznych przywódców ludu.

Jeśli historia (człowieka) ma toczyć się dalej i posuwać naprzód, musi nadejść koniecznie „rewolucyjny” moment przeobrażenia społecznej i politycznej struktury (sposobu wytwarzania). Żadne

¹⁴ Wbrew twierdzeniu Lefebvre’a, Marks i inni klasyczni teoretycy materializmu dialektycznego nie negują istnienia praw ekonomicznych. Prawa „historyczne”, które Lefebvre przeciwstawia „ekonomicznym”, są wszak historycznymi prawami rozwoju gospodarki, wskutek czego przeprowadzone przez Lefebvre’a rozróżnienie traci sens. Marks zwalczał poglądy ekonomistów burżuazyjnych, którzy w prawach rządzących określoną formacją (prawach ustroju kapitalistycznego) dopatrywali się praw wiecznych, p o z a c z a s o w y c h , a w kapitalizmie – odwiecznego i „jedynie zgodnego z prawami przyrody” ustroju. Marks wykazał, że każdą formacją ekonomiczną rządzą swoiste, właściwe jej prawa; samemu Marksowi zawdzięczamy wszak genialną analizę p r a w e k o n o m i c z n y c h u s t r o j u k a p i t a l i s t y c z n e g o . – Red.

¹⁵ Materializm ekonomiczny (wulgarny) neguje wpływ nadbudowy ideologicznej (idei, wierzeń, pragnień ludzi) na podstawie ekonomiczno-polityczną (na warunki ich bytu, na bieg historii). Powtarza więc omówiony wyżej błąd determinizmu metafizycznego (nieuwzględnianie oddziaływania wtórnego skutku na przyczynę), dlatego właśnie – nie zaś dlatego, że uznaje istnienie praw ekonomicznych – zwalczany jest przez marksizm. W związku z tym Engels pisze: „Położenie ekonomiczne jest podstawą, ale na bieg walk historycznych wywierają również wpływ, a w wielu wypadkach określają przeważnie ich formę, rozliczne momenty nadbudowy: polityczne formy walki klasowej i jej wyniki – konstytucje, ustanowione po wygranej bitwie przez zwycięską klasę itp. formy prawne i nawet odbicia wszystkich tych rzeczywistych walk w mózgu ich uczestników, teorie polityczne, prawne, filozoficzne, poglądy religijne oraz ich dalsze rozwinięcie w systemy dogmatów. Mamy tu wzajemne oddziaływanie wszystkich tych momentów, przy czym ruch ekonomiczny toruje sobie w ostatecznym wyniku nieuchronnie drogę poprzez nieskończone mnóstwo przypadkowości” (Patrz: List do Józefa Blocha z dn. 21 września 1890 r., w: Karol Marks, *Dzieła Wybrane*, t. I, „Książka” 1947). – Red.

fatum jednak nie orzeka, że moment ten urzeczywistnia się w skali światowej, i że historia będzie toczyła się dalej. Struktura społeczna ulec może rozkładowi, człowiek może cofnąć się wstecz, i nie sposób z góry wykluczyć „gnicia historii”, tej najgorszej z możliwości – przeciw której winny być zmobilizowane wszystkie siły i wszystkie środki ostrożności. Dalszy rozwój i postęp zależy właśnie od stopnia świadomości i energii, którą „my” potrafimy osiągnąć i utrzymać!

To znaczy, że dialektyczna teoria stawania się, okazuje się nieporównanie bardziej giętka, bardziej złożona, niż „postępowość”, „rewolucjonizm” i „fatalizm”, do których tak często usiłuje się ją sprowadzić.

Dialektyczny rozwój nie wyklucza cofania się, częściowego, chwilowego czy głębokiego.

Kto się urodził – musi się również starzeć. Od zarania cywilizacji, od czasów pierwotnych, w pewnym sensie i pod pewnymi względami – mianowicie, jeśli chodzi o alienację – ludzkość staje się uboższa.

Możemy pojąć, że znajomość tego procesu, pozwoli nam na opanowanie go i wyzwolenie się zeń, dla osiągnięcia „wyższej” rzeczywistości, „doskonalszego” etapu dziejów.

Dialektyczny rozwój chroni się w ten sposób przed zarzutem metafizycznego „finalizmu”: nie uznaje on praw odwiecznych, które by gwarantowały postęp nieustanny i posuwanie się ku celowi ostatecznemu.

Przyroda ze wszystkimi dialektycznymi prawami, zawartymi we wszelkim rozwoju, stała się całością. Taką też się objawia: jedna i całkowita, nieskończenie rozległa i bogata w swych przejawach, w aspektach, istnościach, nierozłącznie i nieograniczenie powiązanych.

Człowiek, składnik przyrody, walczy z przyrodą, poznaje ją i opanowuje.

W ten sposób staje się on, dla siebie samego, całością – przy czym całości tej nie można pojąć metafizycznie i idealistycznie, jako gotowej i danej z góry, poza przyrodą. Powstanie człowieka całością tego zbiega się z zaprowadzeniem wolności.

9. Zarzuca się często materializmowi dialektycznemu, jakoby z popiołów odgrzebywał dogmatyzm, gruntuwał ortodoksję i „ortodoksyjny umysł” – niszczyciela wolności.

Czy można uznać, że uczyony zaprzepaszcza swą wolność przez współpracę z innymi badaczami? – Czy też, że muzyk w orkiestrze symfonicznej wyrzeka się muzyki? – Czy też, ten, kto pracuje w zespole niweczy swą własną wolność?

Jeśli tak, zarzut jest uzasadniony. Nie jest nim, skoro się pojmie, że organizacja podnosi poziom wolnej działalności, bynajmniej zaś jej nie unicestwia.

10. Aby zsumować wnioski, powtórzmy, że nie ma gorszego poddaństwa, niż to, które samo jest siebie nieświadome.

Ludzi pierwotnych, wieśniaków nie dręczy bezwzględna zależność od przyrody. Nie zdają sobie sprawy z możliwości istnienia innych warunków, niż te w których przebywają. Położenie swoje wyjaśniają oni przy pomocy terminów magicznych lub religijnych – godzą się na nie tedy i pod różnymi nazwami podnoszą przyrodę do godności władzy zwierzchniej i absolutnej.

Aby pragnąć się wyzwolić ze swego poddaństwa względem przyrody, trzeba już przeczuwać coś innego. Trzeba, aby opanowana i dość już rozległa dziedzina pozwalała na przewidywanie możliwości swego rozszerzenia: i aby wzrosło w świadomości dręczące poczucie przeciwieństwa między panowaniem nad pewną częścią przyrody a poczuciem beziły względem reszty.

Olbrzymia większość niewolników nie wyobrażała sobie możliwości istnienia ustroju społecznego nie opartego na niewolnictwie. Bunty ich nie miały na celu zniesienia niewolnictwa jako instytucji, lecz jedynie osobiste ich wyzwolenie.

Dziś wielu ludzi nie zdaje sobie sprawy ze swego poddaństwa, podobnie jak nie myślą o ciśnieniu powietrza na ciało. Poddaństwo tkwi w nich samych. Aby byli skłonni zgodzić się na nie, panowie ich wpoili w nich wiarę, że są wolni, już wolni – podobnie jak ongi wmawiali niewolnikom, że byli nimi odwiecznie. Środki panowania człowieka nad człowiekiem – i wyzysku człowieka przez człowieka – zmieniły się. Fakt pozostaje.

Marksizm jest praktyczną filozofią wolności.

Niweczy on owo oswojenie się z niewolnictwem. Przewiduje rzeczywiste możliwości człowieka: jego wolności. Bez materializmu dialektycznego, człowiek współczesny, gnębiony rzeczywistością ustroju kapitalistycznego niechybnie popada w trwogę, w daremny niepokój, zmuszony jest do poszukiwania ucieczki metafizycznej.

„Trzeba sprawić, by rzeczywisty ucisk jeszcze bardziej uciskał, dodając doń świadomość ucisku...

Trzeba wskazać, że każda sfera (istniejącego) społeczeństwa jest haniebną częścią społeczeństwa”...

„Trzeba ukazać ludowi grozę jego położenia, aby obudzić w nim odwagę”. (Marks, *Krytyka heglowskiej filozofii prawa*).

TEKSTY MARKSA

Alienacja człowieka

Siła społeczna, tzn. uwielokrotniona wytwórcza siła, powstająca przez warunkowane podziałem pracy współdziałanie rozlicznych osobników, zda się tym osobnikom – ile że samo to współdziałanie nie jest dobrowolne, lecz dane od natury – nie ich własną siłą zjednoczoną, ale jakąś obcą, poza nimi stojącą przemocą, o której nie wiedzą oni, ani skąd, ani dokąd idzie, nad którą oni przeto panować już nie mogą, która, przeciwnie przebiega oto pewien kolejny szereg faz i stopni rozwoju, swoisty, niezależny od woli i ugania się ludzi...

Ową „alienację” (*Entfremdung*) – aby pozostać zrozumiałym dla filozofów – usunąć można oczywiście tylko wychodząc z dwu założeń p r a k t y c z n y c h ...

(K. Marks i F. Engels, *Niemiecka Ideologia*, w: MEGA V, str. 23-24)

Alienacja a indywidualność

I wreszcie podział pracy dostarcza nam zaraz pierwszego przykładu tego, że dopóki ludzie znajdują się w społeczeństwie danym od natury, dopóki tedy istnieje rozdwojenie pomiędzy interesem jednostkowym a pospólnym, dopóki więc czynność nie jest podzielona dobrowolnie, ale od natury, własny czyn człowieka staje się dlań siłą obcą, przeciwstawną, która ujarzmia jego, zamiast by on panował nad nią. Skoro mianowicie praca zaczyna być dzielona, każdy ma jakiś określony wyłączny zakres czynności, który mu zostaje narzucony, z którego wyjść nie może; jest myśliwym, rybakiem lub pasterzem, albo krytycznym krytykiem i musi tym pozostać, gdy nie chce stracić środków do życia – gdy tymczasem w społeczeństwie komunistycznym, gdzie nie tak jest, by każdy posiadał jakiś wyłączny krąg czynności, lecz może się wykształcić w każdej dowolnej gałęzi, społeczeństwo reguluje ogólną wytwórczość i właśnie przez to umożliwia mi robienie dziś tego, jutro owego, polowania rano, łowienia ryb po południu, chodzenia koło bydła wieczorem, po jedzeniu krytykowania, jak właśnie mam ochotę; a nie potrzebuję nigdy stawać się myśliwym, rybakiem, pasterzem albo krytykiem. To ustalanie się działalności społecznej, ta konsolidacja naszego własnego wytworu w rzeczową nad nami władzę, która wychodzi spod naszej kontroli, która krzyżuje nasze oczekiwania, obraca wniwecz nasze obliczenia, jest jednym z głównych momentów dotychczasowego rozwoju dziejowego...

(Tamże, str. 22-23)

Alienacja ekonomiczna i moralna

Tymczasem, człowiek staje się jako człowiek coraz uboższy, potrzebuje coraz więcej pieniędzy, aby zapanować nad tymi wrogimi istotami, a siła jego pieniądza maleje w stosunku odwrotnym do masy wytwórczości, czyli potrzeba jego wzrasta w miarę, jak wzrasta siła jego pieniądza. Dlatego to potrzeba pieniądza jest rzeczywistą potrzebą, zrodzoną przez ekonomię polityczną – jedyną wytworzoną przez nią potrzebą. Ilość pieniędzy coraz bardziej staje się istotną cechą człowieka; podobnie, jak sprowadził on wszystkie istoty do abstrakcji, podobnie, w swym własnym ruchu, sprowadza się coraz bardziej do istoty ilościowej. Brak umiaru i miary stają się jego miarą rzeczywistą. Podmiotowo wyraża się to częściowo faktem, że wzrost wytworów i potrzeb staje się niejako wynalazczym a wyrachowanym niewolnikiem pożądań nieludzkich, wyrafinowanych, sztucznych i urojonych – własność prywatna nie potrafi przeobrazić potrzeby bydłowej w potrzebę ludzką. Idealizm rozprasza się na urojenia, dziwactwa, kaprysy. Nie ma eunucha, coby niktzemniej schlebiał swojemu władcy i usiłował podniecać jego zmysły stępione, środkami bardziej odrażającymi, aby zaskarbić sobie jego łaskę, niżli eunuch przemysłu, wytwórca, uganiający się za srebrną monetą, pragnący wyłudzać pieniądze z kieszeni umiłowanego bliźniego (każdy wytwór to powab, przeznaczony na wyłudzenie od człowieka jego istoty, pieniądza; każda rzeczywista czy możliwa potrzeba to pretekst do wciągnięcia ofiary w pułapkę... podobnie, jak każda niedoskonałość ludzka jest pewną więzią z niebem, punktem, gdzie jego serce dostępne jest dla kapłana...); przystosowuje

się on do jego najbardziej perwersyjnych zachcianek, staje się pośrednikiem między nim a jego potrzebą, pobudza w nim żądze chorobliwe, czyha na każdą jego słabość, domagając się potem wynagrodzenia za to, że ją zaspokoił. Po części, ta alienacja człowieka przejawia się w tym, że rodzi ona z jednej strony wyrafinowanie potrzeb i środków, które służą do ich zaspokojenia, z drugiej zaś strony zezwierzęcenie i grube prostactwo potrzeb... Dla robotnika nawet potrzeba czystego i swobodnego powietrza, przestaje być potrzebą. Człowiek ponownie zamieszkuje jaskinie, ale teraz zatrute jadowitym wyziewem cywilizacji, jaskinie, gdzie się nie czuje bezpieczny; są one niby obca siła, co każdego dnia może wysliznąć się z rąk; można każdego dnia go wypędzić, jeśli nie płaci czynszu. Robotnik musi płacić za swe śmiertelne pokoje... Brud, to oznaka upadku i poniżenia człowieka, odchody (w dosłownym sensie słowa), cywilizacji stają się środowiskiem, w którym żyje. Nie istnieje żadne uczucie, nie tylko pod swą postacią ludzką, ale nawet pod swą nieludzką, więc zwierzęcą postacią... Człowiek nie tylko przestaje mieć swe ludzkie potrzeby, ale i zatracą swe potrzeby zwierzęce... Dzikie istoty, zwierzęta, mają mimo wszystko potrzebę polowania, poruszania się itd..., potrzebę obcowania z podobnymi sobie...

...Ekonomista (i kapitalista...) sprowadza potrzeby robotnika do nieodzownej dbałości o zachowanie jego fizycznego życia i jego działalności, do najbardziej oderwanego, mechanicznego ruchu, mówiąc: człowiek nie potrzebuje bynajmniej działać ani cieszyć się, bowiem i to życie nazywa on życiem i istnieniem ludzkim...

(*Rękopis ekonomiczno-filozoficzny z 1844 r.*)

Alienacja a fetyszym

Jest to społeczny stosunek pomiędzy ludźmi, przyjmujący tu dla nich ułudną postać stosunku pomiędzy rzeczami. Aby więc znaleźć analogię, trzeba się wznieść do mgłą otoczonego świata religijnych wyobrażeń. W tym bowiem świecie wytwory ludzkiego umysłu są obdarzone własnym życiem i jako samodzielne postacie wchodzą w stosunki ze sobą i z ludźmi. Podobnie dzieje się w świecie towarów z wytworami ludzkiej ręki. Nazywam to fetysyzmem; przywiązuje się on do wytworów pracy, odkąd są produkowane jako towary; jest dlatego nieodłączny od produkcji towarowej...

(K. Marks, *Kapitał*, t. I, Warszawa 1935, str. 45)

Alienacja ekonomiczna

...Robotnik... znajduje się, wobec społecznego charakteru swej pracy i jej połączenia z pracą innych, niby wobec obcej potęgi. Obce mu są warunki, w których połączenie to się urzeczywistnia...

Nie dość jest uczynić robotnika, który przedstawia żywą pracę, obojętnym, obcym pracy ekonomicznej, czyli racjonalnemu i ekonomicznemu użytkowaniu jego warunków pracy. Stosownie do swej natury sprzecznej i pełnej kontrastów, kapitalistyczny sposób produkcji idzie znacznie dalej; marnotrawienie zdrowia i życia pracownika, obniżanie jego warunków życia stanowią dla kapitalisty część ekonomii w użyciu kapitału stałego i jeden z środków powiększania stopy procentowej.

Ponieważ robotnik olbrzymią część życia spędza w procesie wytwórczości, warunki procesu wytwórczości są, po większej części, warunkami jego czynnego procesu życiowego, warunkami jego życia: a ekonomia (w sensie – oszczędności) jest w tych warunkach życia sposobem podnoszenia stopy procentowej...

Nie ma nic takiego, co pozwalałoby robotnikowi żyć po ludzku... to bowiem stanowiłoby, w oczach kapitalistów, bezmyślne i próżne marnotrawstwo. Przy całym swoim skąpstwie, wytwórczość kapitalistyczna, ogólnie biorąc, jest nader rozrzutna pod względem materiału ludzkiego...

(*Kapitał*, t. III)

Sytuacja proletariatu

Praca proletariuszy zatraciła na skutek rozpowszechnienia maszyn i podziału pracy wszelkie cechy samodzielności, a wraz z tym wszelki powab dla robotnika. Staje się on prostym dodatkiem do maszyny,

od którego wymaga się tylko czynności najprostszych, najbardziej jednostajnych, do wyuczania się najłatwiejszych. Koszt robotnika ogranicza się zatem niemal wyłącznie do środków żywności, niezbędnych do jego utrzymania i przedłużenia jego gatunku. Ale cena towaru, a więc również pracy¹⁶, równa się kosztom jego produkcji. Dlatego też w tym samym stopniu, w jakim praca staje się coraz bardziej odstręczająca, zmniejsza się płaca zarobkowa. Co więcej, w tym samym stopniu, w jakim rośnie zastosowanie maszyn i podział pracy, zwiększa się także masa pracy, bądź wskutek pomnożenia godzin pracy, bądź też wskutek zwiększenia pracy wymaganej w danym okresie czasu, przyspieszenia biegu maszyn itd.

Nowoczesny przemysł przekształcił drobny warsztat patriarchalnego majstra w wielką fabrykę przemysłowego kapitalisty. Masy robotnicze, stłoczone w fabryce, organizowane są po żołniersku. Jako prości szeregowcy przemysłu, robotnicy oddani są pod dozór całej hierarchii podoficerów i oficerów. Są niewolnikami nie tylko klasy burżuazyjnej, państwa burżuazyjnego, są co dzień, co godzinę ujarzmiani przez maszynę, przez dozorcę, a przede wszystkim przez każdego bourgeois-fabrykanta! Despotyzm ten jest tym bardziej małostkowy, nienawistny, jęczący, im jawniej proklamuje on zysk jako swój cel.

(K. Marks i F. Engels, *Manifest Komunistyczny*, „Książka” 1949, str. 42-43)

Podział pracy i wolności

Rękodzielniczy podział pracy ma za przesłankę bezwzględną władzę kapitalisty nad ludźmi, stanowiącymi już tylko człony należącego doń mechanizmu zbiorowego; społeczny podział pracy przeciwstawia sobie nawzajem niezależnych wytwórców towarów, nie uznających nad sobą innej władzy niż konkurencja, niż przymus, wywierany na nich przez ich krzyżujące się ze sobą interesy, podobnie jak w królestwie zwierzęcym walka wszystkich przeciw wszystkim, w mniejszym lub większym stopniu, podtrzymuje warunki istnienia wszelkich rodzajów zwierząt. Dlatego ta sama świadomość burżuazyjna, która wynosi pod niebiosa rękodzielniczy podział pracy, dożywotne przykucie robotnika do czynności cząstkowej i bezwarunkowe podporządkowanie robotnika cząstkowego kapitałowi, jako wyższą organizację pracy, podnoszącą jej siłę wytwórczą – ta sama świadomość burżuazyjna równie namiętnie piętnuje wszelką świadomą kontrolę społeczną i regulację społecznego procesu produkcji, jako zamach na nietykalne prawa własności, na wolność i na siebie tylko podległy „geniusz” indywidualnego kapitalisty. Jest rzeczą bardzo znamioną, że entuzjastyczni chwalczy systemu fabrycznego, nie umieli powiedzieć nic gorszego przeciw wszelkiej powszechnej organizacji pracy społecznej niż to, że zamieniłaby ona całe społeczeństwo w jedną fabrykę.

Jeżeli w społeczeństwie o kapitalistycznym trybie produkcji, anarchia społecznego podziału pracy i despotyzm rękodzielniczego podziału pracy warunkują się wzajemnie, to wcześniejsze ustroje społeczne, w których wyodrębnienie poszczególnych gałęzi przemysłu rozwinęło się żywiołowo, później skryształizowało się i wreszcie zostało obwarowane ustawami – z jednej strony ukazują nam obraz organizacji pracy społecznej, planowej i opartej na powadze władzy, lecz z drugiej strony wyłączają zupełnie podział pracy wewnątrz warsztatu, albo też rozwijają go w miniaturowej skali, lub tylko sporadycznie i przypadkowo...

Ustawy cechowe... ściśle ograniczały liczbę czeladników, których pojedynczy majster cechowy miał prawo zatrudniać, i w ten sposób planowo przeszkadzały mu przedzierzgnąć się w kapitalistę. Podobnie wolno mu było zatrudniać czeladników wyłącznie w tym rzemiośle, w którym sam był majstrem. Cech odpierał zazdrośnie każdy zamach ze strony kapitału kupieckiego – tj. jedynej wolnej formy kapitału, z którą miał do czynienia. Kupiec mógł kupować wszelkie towary, byle nie pracę jako towar. Był on tolerowany jako odsprzedawca wytworów rzemieślniczych. Jeżeli warunki zewnętrzne wymagały dalej posuniętego podziału pracy, to istniejące cechy rozszczepiały się, lub też obok starych powstawały nowe cechy, ale różne rzemiosła nie skupiały się w jednym warsztacie. Organizacja cechowa wykluczała więc rękodzielniczy podział pracy, jakkolwiek dokonany przez nią podział, wyodrębnienie i

¹⁶ W pracach późniejszych Marks wyjaśnił, że robotnik nie sprzedaje swej pracy, tylko swą siłę roboczą. Szczegółowo wyjaśnia tę sprawę Engels – w przedmowie do broszury Marksa „Praca najemna i kapitał”. (Patrz wydanie „Książki” z 1947 r., str. 5-15). – Red.

rozwój oddzielnych zawodów, należą do materialnych warunków istnienia epoki rękodzielnictwa. Na ogół robotnik był związany ze swymi środkami produkcji, jak ślimak ze skorupą, i w ten sposób brakło najpierwszej podstawy rękodzielnictwa, a mianowicie usamodzielnienia środków produkcji, występujących wobec robotnika jako kapitał.

Podczas gdy podział pracy w całokształcie społeczeństwa, czy to dokonywany się drogą wymiany towarów, czy też inaczej, właściwy jest najrozmaitszym ekonomicznym formacjom społeczeństwa – to rękodzielniczy podział pracy jest zupełnie swoistym tworem kapitalistycznego trybu produkcji.

(*Kapitał*, t. I, cyt. wyd., str. 360 i 362)

Kapitalizm a wolność

Na początku naszych badań, w rozdziale czwartym [t. I *Kapitału*], widzieliśmy, że istnienie produkcji towarowej i obiegu towarów nie wystarczało, aby przekształcić pieniądź w kapitał. Trzeba było, aby posiadacz pieniędzy znalazł na rynku innych ludzi, którzy byli wolni, ale zmuszeni do sprzedawania swej siły roboczej, gdyż nic innego nie mieli do sprzedania. A więc faktyczną podstawą i punktem wyjścia kapitalistycznego procesu produkcji było oddzielenie wytworu pracy od samej pracy, oddzielenie kategorii osób rozporządzających wszystkim, czego trzeba, aby praca mogła się dokonywać, od kategorii osób, których cały dobytek sprowadza się do ich własnej siły roboczej.

Lecz to, co początkowo było tylko punktem wyjścia, później, dzięki reprodukcji prostej, staje się wynikiem, który wciąż sam się odnawia. Z jednej strony proces produkcji przetwarza nieustannie bogactwo materialne w kapitał i w środki użycia dla kapitalisty. Z drugiej strony robotnik wciąż wychodzi z procesu produkcji tak, jak weń wstąpił: jako osobowe źródło bogactwa, pozbawione jednak środków, aby bogactwo to urzeczywistniać dla siebie samego. Jeszcze przed wstąpieniem jego w proces produkcji, własna jego praca została mu odjęta, przyswojona kapitaliście i wcielona w kapitał, a więc w procesie tym uprzedmiotowia się ona stale, jako wytwór cudzy. A ponieważ proces produkcji jest zarazem procesem spożycia siły roboczej przez kapitalistę, więc wytwór robotnika przekształca się nie tylko w towar, ale również w kapitał, czyli w wartość, wysysającą siłę wartościotwórczą, w środki utrzymania, które kupują ludzi, i w środki produkcji stosujące wytwórcę... Ta nieustanna reprodukcja, czyli uwiecznianie robotnika stanowi „sine qua non” [niezbędny warunek] produkcji kapitalistycznej.

Spożycie robotnicze jest dwojakie. W toku wytwarzania robotnik pracą swą spożywa środki produkcji i zamienia je w wytwory o wartości wyższej, niż wyłożony kapitał. Jest to jego spożycie produkcyjne. Jest ono jednocześnie spożyciem jego siły roboczej przez kapitalistę, który ją zakupił. Z drugiej strony robotnik wydaje pieniądze, wypłacone mu przy kupnie jego siły roboczej na środki utrzymania i własnej reprodukcji. Jest to jego spożycie osobiste, indywidualne. Spożycie produkcyjne i spożycie indywidualne robotnika są więc zupełnie różne. W pierwszym, robotnik działa jako napędowa siła kapitału i należy do kapitalisty; w drugim, należy sam do siebie i załatwia swe czynności życiowe poza obrębem procesu produkcji. Wynikiem pierwszego spożycia jest życie kapitalisty, drugiego – życie samego robotnika.

Przy rozpatrywaniu dnia roboczego (w rozdziale ósmym) oraz maszyn i wielkiego przemysłu (w rozdziale trzynastym), przekonaliśmy się wprawdzie na wielu przykładach, że robotnik nieraz bywa zmuszony ograniczać swe spożycie indywidualne do roli prostego incydentu w procesie produkcji. W tym wypadku otrzymuje swe środki utrzymania jedynie w celu utrzymania w ruchu swej siły roboczej, podobnie jak maszyna parowa otrzymuje wodę i węgiel, a koło – smar. Jego środki spożycia są wtedy środkami spożycia środka produkcji, jego spożycie indywidualne staje się bezpośrednio spożyciem produkcyjnym. Lecz taki wypadek musimy uważać za nadużycie, które nie wynika z samej istoty produkcji kapitalistycznej¹⁷.

¹⁷ Ekonomiści, którzy uważają za normalną tę koincydencję spożycia indywidualnego i spożycia produkcyjnego, muszą z konieczności zaliczyć wyżywienie robotnika do kategorii materiałów pomocniczych, takich jak oliwa, węgiel etc., które są zużywane przez narzędzie pracy i stanowią wobec tego składnik kapitału produkcyjnego. Rossi sprzeciwił się takiej klasyfikacji, przeoczył jednak ten fakt, że jeżeli wyżywienie robotnika nie wchodzi do kapitału produkcyjnego to jednak

Rzecz cała wygląda inaczej, skoro tylko zamiast oddzielnego kapitalisty i oddzielnego robotnika, rozpatrujemy klasę kapitalistów i klasę robotników, zamiast pojedynczego procesu produkcji – kapitalistyczny proces produkcji w jego biegu i w jego społecznym zakresie.

Gdy kapitalista zamienia część swego kapitału w siłę roboczą, to pomnaża przez to wartość swego całkowitego kapitału. Ale nie dość na tym. Na jednym rożnie piecze on dwie pieczenie. Ciągnie korzyść nie tylko z tego, co otrzymuje od robotnika, ale i z tego, co mu daje.

Kapitał, wyzbyty w zamian za siłę roboczą, klasa robotnicza wymienia na środki utrzymania, których spożycie służy ku odtworzeniu mięśni, nerwów, kości i mózgu robotników i płodzeniu robotników nowych. A więc spożycie indywidualne klasy robotniczej, gdy jest ograniczone do tego, co jest absolutnie niezbędne, jest powrotną zamianą środków utrzymania, wyzbytych przez kapitał w zamian za siłę roboczą na siłę roboczą, znowu podlegającą wyzyskowi kapitału. Indywidualne spożycie robotnika jest produkcją i reprodukcją najniezbędniejszego dla kapitalisty środka produkcji: samego robotnika. A więc pozostaje ono na ogół czynnikiem produkcji i reprodukcji kapitału, bez względu na to, czy odbywa się w miejscu pracy, czy też poza nim, czy podczas procesu pracy, czy też o innej porze; podobnie jak czyszczenie maszyn, które czasem odbywa się w przebiegu pracy, a czasem w umyślnie wyznaczonych przerwach.

Nic to nie zmienia w istocie rzeczy, że robotnik dokonywa swego indywidualnego spożycia dla swej własnej potrzeby, a nie w celu dogodzenia kapitaliście. Toż nawet i bydło robocze własny głód zaspokaja, żrąc paszę, a jednak jego spożycie jest też niezbędnym czynnikiem procesu produkcji. Stałe utrzymywanie i odtwarzanie klasy robotniczej pozostaje stałym warunkiem reprodukcji kapitału. Spełnienie tego warunku kapitalista może śmiało powierzyć samozachowawczemu i rozplodowemu popędowi robotników. Jedyłą jego troską jest jak najdalej idące ograniczenie spożycia indywidualnego do najniezbędniejszych środków utrzymania. O całe niebo różni się on od nieokrzesania Ameryki południowej, gdzie robotnika zmuszają do przyjmowania pożywniejszych pokarmów zamiast mniej posilnych¹⁸.

Toteż kapitalista i jego ideolog ekonomista, uważają za produkcyjną tylko tę część indywidualnego spożycia robotniczego, która jest niezbędna dla zachowania klasy robotniczej, a więc faktycznie musi być spożyta dlatego, ażeby kapitał mógł spożywać siłę roboczą. To, co robotnik spożyje ponadto dla własnego zadowolenia, jest już spożyciem nieprodukcyjnym. Gdyby nagromadzenie kapitału doprowadziło do podwyższenia płacy roboczej, a zatem do pomnożenia robotniczych środków spożycia, i gdyby nie wzrosło jednocześnie spożycie siły roboczej przez kapitał, to przyrost kapitału byłby spożyty nieprodukcyjnie. Istotnie, spożycie indywidualne robotnika jest nieprodukcyjne dla niego samego, gdyż odtwarza jedynie indywiduum, cierpiące nędzę; natomiast jest produkcyjne dla kapitalisty i dla państwa, gdyż jest wytwarzaniem siły wytwarzającej cudze bogactwo.

Ze społecznego punktu widzenia klasa robotnicza, nawet poza bezpośrednim procesem pracy, należy więc do kapitału, podobnie jak martwe narzędzie pracy. Nawet jej indywidualne spożycie jest w pewnych granicach jednym z czynników procesu reprodukcji kapitału. Ale proces ów, oddalając nieustannie od robotników wytwór ich pracy, i unosząc go ku przeciwnemu biegunowi społecznemu, ku kapitałowi, dba o to, aby owe obdarzone świadomością narzędzia produkcji nie uciekły. Spożycie indywidualne z jednej strony ma na celu własne utrzymanie i reprodukcję, z drugiej strony, niszcząc środki utrzymania, powoduje konieczność ciągłego powracania ich na rynek pracy. Niewolnik rzymski przykuty był do swego pana łańcuchem, robotnik najemny przywiązany jest do swego niewidzialną nicią. Tylko, że tym właścicielem nie jest kapitalista pojedynczy, lecz klasa kapitalistów.

Dawniej kapitał, ilekroć mu się to potrzebne zdawało, przeprowadzał swe prawo własności względem wolnego robotnika drogą ustawowego przymusu. Tak np. w Anglii aż do roku 1815

robotnik sam stanowi jego część.

¹⁸ „Górnicy w kopalniach południowo-amerykańskich, których praca dzienna (może najcięższa w świecie) polega na wzięciu na barki ładunku 180-200 funtów rudy i wynoszeniu go na powierzchnię z głębokości 450 stóp, żywią się chlebem i bobem. Chętniej żywiliby się samym chlebem, ale ich panowie (którzy traktują ich jak konie) zauważyli, że chleb sam nie daje im dość siły do pracy, więc zmuszają ich do jedzenia bobu. Bób jest stosunkowo znacznie bogatszy od chleba w fosforan wapnia”. (L i e b i g : „Die Chemie in ihrer Anwendung auf Agrikultur und Physiologie”, 7 wyd., 1862, I cz., str. 194, przypis).

robotnikom, pracującym przy maszynach, wzbronione było opuszczać kraj pod bardzo surowymi karami.

Reprodukcja klasy robotniczej oznacza zarazem nagromadzenie uzdolnienia i przekazywanie go z pokolenia na pokolenie. Do jakiego stopnia kapitalista zalicza to uzdolnienie klasy robotniczej do należnych sobie warunków produkcji i uważa je w gruncie rzeczy za realną egzystencję swego kapitału zmiennego – wychodzi to na jaw, skoro tylko kryzys zagrozi mu utratą tego warunku produkcji...

Kapitalistyczny proces produkcji samym swym przebiegiem odtwarza więc rozdział pomiędzy siłą roboczą, a warunkami pracy. Odtwarza on i uwiecznia przez to warunki, powodujące wyzysk robotnika. Zmusza nieustannie robotnika do sprzedaży swej siły roboczej w celu zachowania życia, a kapitaliście umożliwia jej kupno w celu wzbogacenia się¹⁹. Już nie wypadek stawia na rynku towarowym kapitalistę wobec robotnika, jako nabywcę wobec sprzedawcy. Sam mechanizm procesu reprodukcji kapitalistycznej, wciąż wyrzuca robotnika na rynek towarowy, a własny jego wytwór wciąż przeistacza w środek płatniczy kapitalisty. Właściwie robotnik należy już do kapitału, zanim się jeszcze sprzedał kapitaliście. Jego ekonomiczne poddaństwo skutecznia się – i maskuje się zarazem – za pomocą periodycznego odnawiania jego samospzedaży, częstej zmiany jego indywidualnego pana najemcy i wahań rynkowych cen pracy.

Kapitalistyczny proces produkcji, rozpatrywany w swej ciągłości, a zatem jako proces reprodukcji, wytwarza więc nie tylko towary i nie tylko wartość dodatkową; wytwarza on i odtwarza sam stosunek kapitalistyczny: z jednej strony kapitalistę, z drugiej – robotnika najemnego.

(Tamże, str. 598-603 i 607-608)

Sytuacja „wolnego” pracownika

Siła robocza jest więc towarem, który jego posiadacz, robotnik najemny, sprzedaje kapitałowi. Po co on go sprzedaje? Aby żyć.

Lecz działalność siły roboczej, praca, jest życiową działalnością robotnika, przejawem jego własnego życia. I tę działalność życiową sprzedaje on drugiemu, aby zapewnić sobie potrzebne środki do życia. Jego działalność życiowa jest więc dla niego tylko środkiem umożliwiającym mu istnienie. Pracuje on, aby żyć. On sam nie zalicza pracy do swego życia, jest ona raczej ofiarą z jego życia, jest ona towarem sprzedanym drugiemu. Dlatego też produkt jego działalności nie stanowi celu jego działalności. Nie wytwarza on dla siebie samego ani jedwabiu, który tka, ani złota, które wydobywa w kopalni, ani pałacu, który buduje. To, co wytwarza on dla siebie samego, jest to p ł a c a r o b o c z a ; a jedwab, złoto, pałace, przemieniają się dla niego w określoną ilość środków do życia, być może w bawełniany kaftan, miedzianą monetę i mieszkanie w suterenie. A robotnik, który w ciągu dwunastu godzin tka, przędzie, wierci, toczy, buduje, kopie, tłucze kamienie, dźwiga itp., czyż może on uważać to dwunastogodzinne tkanie, przędzenie, świdrowanie, toczenie, budowanie, kopanie, tłuczenie kamieni za przejaw swego życia? Za życie? Na odwrót. Życie zaczyna się dla niego tam, gdzie czynność ta ustaje. Za stołem, na ławie szynkowej, w łóżku. Natomiast dwunastogodzinna praca nie ma dla niego sensu jako tkanie, przędzenie, wiercenie itd., lecz jako z a r o b k o w a n i e , które pozwala mu korzystać ze stołu, ławy szynkowej, łóżka. Gdyby jedwabnik prządl po to, żeby móc spędzać swą egzystencję jako gąsienica, to byłby prawdziwym robotnikiem najemnym. Siła robocza nie zawsze była t o w a r e m . Praca nie zawsze była pracą najemną, tj. pracą w o l n ą . N i e w o l n i k nie sprzedawał swej siły roboczej posiadaczowi niewolników, tak jak wół nie sprzedaje chłopu swej pracy. Niewolnik wraz ze swą siłą roboczą, jest raz na zawsze sprzedany swemu właścicielowi. Jest on towarem, który z rąk jednego właściciela może przejść do rąk drugiego. On s a m jest towarem, lecz siła robocza nie jest j e g o towarem. Chłop poddany sprzedaje tylko część swej siły roboczej. Nie on dostaje płacę od właściciela ziemi, lecz raczej właściciel ziemi dostaje od niego daninę.

Chłop poddany należy do ziemi i panu tej ziemi przynosi plony. W o l n y r o b o t n i k natomiast sprzedaje siebie samego i to po kawałku. Sprzedaje na licytacji 8, 10, 12, 15 godzin swego życia, sprzedaje jeden dzień po drugim temu, kto zapłaci więcej, posiadaczowi surowców, narzędzi pracy

¹⁹ Warto przypomnieć, że jeżeli chodzi o pracę dzieci etc., to znika już tutaj potrzeba owych formalności sprzedaży osobistej.

i środków do życia, tj. kapitaliście. Robotnik nie należy ani do właściciela, ani do ziemi, ale 8, 10, 12, 15 godzin jego codziennego życia należą do tego, kto je kupi. Robotnik porzuca, kiedy zechce, kapitalistę, któremu się wynajął, a kapitalista odprawia, kiedy mu się podoba robotnika, skoro nie ciągnie już z niego żadnej lub też zamierzonej korzyści. Lecz robotnik, którego jedynym źródłem dochodu jest sprzedaż siły roboczej, nie może porzucić całej klasy nabywców, tj. klasy kapitalistów, nie skazując się na głodową śmierć. Nie należy on do tego lub innego kapitalisty, lecz do klasy kapitalistów, przy czym sam musi dbać o to, aby znaleźć nabywcę spośród klasy kapitalistów.

(K. Marks, *Dzieła Wybrane*, t. I, „Książka” 1947, str. 265-266)

„Wolna” umowa o pracę

Zmiana wartości, wyrażona we wzorze $P - T - P'$ (przekształcenie pieniądza w towar i znów towaru w większą ilość pieniędzy), musi brać początek z towaru. Ale nie może się ona dokonywać w drugim akcie obiegu przy ponownej sprzedaży towaru, $T - P'$, gdyż akt ten zamienia jedynie towar z jego formy przyrodzonej z powrotem w formę pieniężną. Jeśli zaś zbadamy pierwszy akt, $P - T$, kupno towaru, to zobaczymy, że jest on wymianą równoważników; za towar płacimy według jego wartości, nie ma więc on więcej wartości, niż pieniądz, który się weń zamienił. Pozostaje jeszcze jedna możliwość, że zmiana wartości ma swe źródło w wartości użytkowej towaru, tj. wynika z jego spożytkowania. Aby wyciągnąć wartość ze spożywania jakiegoś towaru, nasz posiadacz pieniędzy musiałby mieć szczęście znalezienia w sferze obiegu, na rynku, towaru, który by miał szczególną zdolność wytwarzania wartości, a więc którego spożywanie byłoby samo przez się ucieleśnieniem pracy, czyli stwarzaniem wartości. I oto posiadacz towarów znajduje na rynku taki jedyny w swym rodzaju towar, mianowicie: zdolność do pracy, czyli siłę roboczą.

Przez siłę roboczą lub zdolność do pracy rozumiemy całokształt sił fizycznych i duchowych, tkwiących w organizmie, w żywej osobowości człowieka i przezeń uruchamianych, przy wytwarzaniu jakichkolwiek wartości użytkowych.

Różne warunki jednak muszą być spełnione, aby posiadacz pieniędzy znalazł na rynku siłę roboczą, jako towar. Wymiana towarów sama przez się nie wymaga innych stosunków zależności, prócz tych, które wynikają z jej istoty. Przy tych założeniach siła robocza może się zjawić na rynku tylko wówczas i dlatego, że jej właściciel, czyli ten człowiek, którego siłę roboczą ona stanowi, wystawia ją na sprzedaż, jako towar. Aby właściciel jej mógł sprzedawać ją jako towar, musi mieć prawo rozporządzania nią, czyli być panem swej zdolności do pracy, panem swej osoby. On i posiadacz pieniędzy spotykają się na rynku i zawiązują stosunek jako równouprawnieni posiadacze towarów, różni jedynie tym, że jeden jest nabywcą, drugi sprzedawcą, a więc równi sobie jako osoby prawne. Aby ten stosunek mógł stale zachodzić, niezbędne jest, aby właściciel siły roboczej sprzedawał ją zawsze tylko na określony czas, bo gdyby ją sprzedał ryczałtem, raz na zawsze, sprzedałby siebie samego, obróciłby sam siebie z człowieka wolnego w niewolnika, z posiadacza towaru – w towar. On sam, jako osoba, musi stale traktować swoją siłę roboczą, jako swoją własność, a więc jako swój własny towar; a to jest możliwe tylko wówczas, gdy ją ofiarowuje, oddaje do użytku nabywcy zawsze tylko na pewien określony czas, czyli nie zrzeka się jej własności przez zupełne wyzbycie się jej.

Drugim zasadniczym warunkiem, który spełnić się musi, aby posiadacz pieniędzy znalazł na rynku siłę roboczą jako towar, jest to, aby posiadacz siły roboczej zamiast sprzedawać towary, w których ucieleśniła się jego praca, był zmuszony sprzedawać jako towar właśnie samą siłę roboczą, istniejącą tylko w jego własnym ciele.

Aby ktoś mógł sprzedawać towary, różne od swej siły roboczej, musi oczywiście posiadać środki produkcji, na przykład surowce, narzędzia pracy itd. Bez skóry nie może zrobić butów. Prócz tego potrzebne mu są środki utrzymania. Nikt, nie wyłączając „muzyków przyszłości”, nie może spożywać wytworów przyszłych, a więc korzystać z wartości użytkowych, których produkcja nie jest jeszcze ukończona; a tymczasem człowiek tak samo dzisiaj, jak pierwszego dnia stworzenia, musi spożywać podczas wytwarzania i zanim coś wytworzy. Jeżeli wytwory są produkowane jako towary, to muszą być

sprzedane po wytworzeniu i dopiero po sprzedaniu mogą zaspokoić potrzeby wytwórcy. Do czasu produkcji dochodzi czas potrzebny do sprzedaży.

Zatem przemiana pieniędzy w kapitał wymaga, aby posiadacz pieniędzy znalazł na rynku towarowym wolnego robotnika, wolnego w znaczeniu podwójnym; w tym, że jako wolna jednostka rozporządza swą siłą roboczą, jako towarem, oraz w tym, że nie ma żadnych innych towarów do sprzedania, że nie jest z niczym związany, a więc zwolniony od wszelkich rzeczy, niezbędnych do wykorzystania swej siły roboczej.

Pytanie, skąd się zjawiał w sferze obiegu ten wolny robotnik, nie obchodzi wcale posiadacza pieniędzy, dla którego rynek pracy jest tylko jedną częścią ogólnego rynku towarowego. Tymczasem sprawa ta i nas jeszcze wcale nie obchodzi. Sam fakt przyjmujemy jako przesłankę teoretyczną, podobnie jak posiadacz pieniędzy przyjmuje go jako założenie praktyczne. W każdym razie nie ulega wątpliwości, że sama przyroda nie stwarza z jednej strony posiadaczy towarów i pieniędzy, z drugiej zaś ludzi posiadających jedynie własną siłę roboczą...

Sam jest on oczywiście wynikiem rozwoju dziejowego, wytworem wielu ekonomicznych przewrotów i upadku dawniejszych form produkcji społecznej.

(K. Marks, *Kapitał*, t. I, cyt. wyd., str. 144-145 i 146-147)

Indywidualizm

W ścisłym, prozaicznym sensie, członkowie społeczeństwa burżuazyjnego nie są atomami. Znamienna właściwość atomu to to, że nie posiada on w ogóle właściwości, a zatem i stosunków z innymi istotami poza nim, określonych przez przyrodzoną konieczność. Atom nie ma potrzeb, wystarcza sam sobie; świat poza nim, to próżnia absolutna, to znaczy coś, co jest wyzbyte treści, sensu, znaczenia, właśnie dlatego, że atom zawiera w sobie samym pełnię całkowitą. Samolubna jednostka burżuazyjnego społeczeństwa, w swym oderwanym wyobrażeniu, w swej martwej abstrakcji, nadyma się i przeobraża się w atom, czyli w istotę pozbawioną stosunków, wystarczającą sama sobie, bez potrzeb, bezwzględnie doskonałą, szczęśliwą. Zmysłowa rzeczywistość, która bynajmniej nie jest szczęściem, nie bierze w rachubę jego urojeń, wszystkie zmysły zmuszają go do wiary w znaczenie świata i jednostek zewnętrznych względem niego, a jego własny, ziemski żołądek codziennie przypomina mu, że świat zewnętrzny nie jest próżnią, ale jedynym źródłem jego przeładowania.

Każda z głównych stron jego działalności, jego właściwości, każdy z jego życiowych odruchów staje się potrzebą, koniecznością, która przeobraża jego egoizm w wymaganie, obrócone ku innym rzeczom, innym ludziom.

Ponieważ jednak potrzeba jednostki nie ma sensu zrozumiałego bezpośrednio dla innej samolubnej jednostki, która rozporządza środkami zaspokojenia owej potrzeby, ponieważ potrzeby nie łączą wprost żadne więzy z zaspokojeniem, każda jednostka musi owe więzy wytworzyć i stać się pośrednikiem między cudzą potrzebą, a przedmiotem tej potrzeby. Konieczność przyrodzona zatem, to właściwości istotne człowieka, jakkolwiek uległe „alienacji”, zajęcie – utrzymują w zespoleniu członków burżuazyjnego społeczeństwa; to życie burżuazyjne, nie zaś życie polityczne tworzy ich więź rzeczywistą. Nie państwo tedy bynajmniej jednoczy atomy społeczeństwa burżuazyjnego, ale fakt, że atomy te są atomami tylko w wyobraźni, na niebie ich urojeń – fakt, że są oni w rzeczywistości istotami od atomów zgoła różnymi, nie egoistami-bogami, ale egoistami-ludźmi. Tylko przesąd polityczny wystawia sobie dziś jeszcze, że życie burżuazyjne winno być utrzymywane przez państwo, podczas gdy w rzeczywistości, przeciwnie, to państwo jest utrzymywane przez życie burżuazyjne.

(*Święta Rodzina*, wyd. Fr. Mehringa, t. II, 1913, str. 226-227)

Krytyka państwa demokratycznego (burżuazyjnego)

Wykończone państwo polityczne jest z istoty swojej życiem rodzajowym człowieka, w przeciwieństwie do jego życia materialnego. Wszystkie zasady tego samolubnego życia przetrwały w społeczeństwie burżuazyjnym poza sferą państwa, jako właściwości społeczeństwa burżuazyjnego. Tam,

gdzie państwo polityczne osiągnęło swój prawdziwy rozkwit, człowiek prowadzi, nie w myśli tylko ani w świadomości, ale w rzeczywistości, w życiu – podwójne życie, życie niebiańskie i życie ziemskie, życie w społeczności politycznej, gdzie traktuje siebie jako istotę społeczną, oraz życie w społeczeństwie burżuazyjnym, gdzie działa jako człowiek prywatny, patrzy na różnych ludzi jako na środki, zniża się sam do rzędu środka i staje się igraszką obcych potęg. Między państwem politycznym a społeczeństwem burżuazyjnym zachodzi stosunek równie uduchowiony, jak między niebem a ziemią. Jest ono względem niego w takim samym przeciwieństwie, pokonuje je w ten sam sposób, jak religia pokonuje ograniczoność świata ziemskiego, uznając je, ustanawiając, dając się przez nie opanować. Człowiek, w swej rzeczywistości najbardziej bezpośredniej, w społeczeństwie burżuazyjnym, jest istotą świecką. Tu, gdzie jest on dla siebie samego i dla drugiego rzeczywistą jednostką, jest on rzeczywistym pozorem. W państwie, natomiast, gdzie człowiek uważany jest za istotę rodzajową, jest on urojonym członkiem fikcyjnej zwierzchności, jest wyzuty ze swego rzeczywistego, osobniczego życia i wypełniony nierzeczywistą ogólnością.

(*Kwestia żydowska*, K. Marks i F. Engels, *Dzieła*, wyd. Fr. Mehringa, t. I, 1913, str. 407-408)

Krytyka wolności formalnej

Zajmijmy się przez chwilę tym, co się zwie Prawami Człowieka, rozważmy je w ich postaci autentycznej, w postaci, jaką przybrały u swych odkrywców, Amerykan Północnych oraz Francuzów. Po części, owe prawa człowieka są prawami politycznymi, prawami, które mogą być stosowane jedynie w jakiejś społeczności. Uczestnictwo w społeczności, w społeczności politycznej, w istocie państwa, określa ich treść. Wchodzą one do kategorii wolności politycznej, do kategorii praw obywatelskich... Pozostaje do zbadania druga część praw człowieka, „droits de l'homme”, o tyle, o ile różnią się one od „droits du citoyen”...

Czyni się rozróżnienie między prawami człowieka, „droits de l'homme” jako takimi, a prawami obywatelskimi „droits du citoyen”. Czymże jest ten „homme” różny od „citoyen”? Niczym innym, jak tylko członkiem burżuazyjnego społeczeństwa. Dlaczego członek społeczeństwa nazywany bywa „człowiekiem”, człowiekiem w ogóle, dlaczego jego prawa zwą się prawami człowieka? Czym się tłumaczy ten stan rzeczy? Stosunkiem, zachodzącym między państwem politycznym a społeczeństwem burżuazyjnym – charakterem politycznego wyzwolenia.

Stwierdźmy przede wszystkim fakt, że tak zwane prawa człowieka, „droits de l'homme”, różne od „droits du citoyen” są niczym innym, jak prawami członka burżuazyjnego społeczeństwa, to znaczy człowieka-samoluba, człowieka odgradzonego od człowieka i od społeczności. Najbardziej radykalna konstytucja, Konstytucja z 1793 r. oświadcza: „Déclaration des Droits de l'Homme et du citoyen. Art. 2 – Ces droits, etc... (les droits naturels et imprescriptibles) sont: l'égalité, la liberté, la sûreté, la propriété.”

Na czym polega wolność? Art. 6 „La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui;” czy też wedle Deklaracji Praw Człowieka z 1791 r.: „La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui”.

Wolność jest tedy prawem czynienia wszystkiego, co nie szkodzi nikomu. Granice, w obrębie których każdy może się poruszać, nie szkodząc drugiemu, określone są przez prawo, podobnie jak granica między dwoma polami określona jest słupami. Chodzi o wolność człowieka rozważanego jako zwrócona ku sobie monada... prawo człowieka nie opiera bynajmniej wolności na powiązaniu człowieka z człowiekiem, ale raczej na odgradzeniu człowieka od człowieka. Jest to prawo tego odgradzenia się, prawo jednostki ograniczonej, ograniczonej do siebie samej.

Praktyczne zastosowanie prawa człowieka do wolności jest prawem człowieka do własności prywatnej.

W czym zawiera się prawo własności prywatnej?

Art. 16 (Konstytucja z 1793 r.) „Le droit de propriété est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie”.

Prawo własności prywatnej jest zatem prawem korzystania ze swoich dóbr wedle własnej woli (à son gré), nie licząc się z innymi, niezależnie od społeczeństwa, jest to prawo rozporządzania nimi, prawo samolubnej chciwości.

Ta wolność osobnicza, wraz ze swymi zastosowaniami, tworzy podstawę społeczeństwa burżuazyjnego. Ukazuje ona każdemu człowiekowi w drugim człowieku nie urzeczywistnienie, ale raczej ograniczenie jego wolności...

Pozostają jeszcze inne prawa człowieka: równość („égalité”) i bezpieczeństwo („sûreté”). Równość (égalité) nie jest tu ujęta w swym sensie politycznym, jest to tylko równość omówionej wyżej wolności (liberté); to znaczy, że każdy człowiek w równej mierze traktowany jest niby jakaś zwrócona ku sobie monada. Konstytucja z 1795 r. określa pojęcie tej równości, stosownie do jej znaczenia: Art. 5 (Konstytucja z 1795 r.) „L'égalité consiste en ce que la loi est la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse”.

A „sûreté”? Art. 8 (Konstytucja z 1793 r.) – „La sûreté consiste dans la protection accordée par la société à chacun de ses membres pour la conservation de sa personne, de ses droits et de ses propriétés”.

Bezpieczeństwo jest najwyższym pojęciem społecznym burżuazyjnego społeczeństwa, pojęciem policji. Jest to myśl, że całe społeczeństwo istnieje po to tylko, aby zapewnić każdemu ze swych członków zabezpieczenie jego osoby, jego uprawnień, jego własności. Hegel w ten sposób pojmuje społeczeństwo burżuazyjne, nazywając je „państwem konieczności i rozsądku”.

Pojęcie bezpieczeństwa nie wznosi burżuazyjnego społeczeństwa ponad jego egoizm. Raczej bezpieczeństwo jest właśnie zabezpieczeniem tego egoizmu.

Żadne z rzekomych praw człowieka nie wykracza tedy poza człowieka-egoistę, człowieka takiego, jakim jest w burżuazyjnym społeczeństwie, to znaczy zwróconego ku sobie, ku swoim prywatnym interesom i swoim samowolnym zachciankom, jako jednostki odgradzonej od społeczności... Jedyną więzią, która ludzi jednoczy jest przyrodzona konieczność, potrzeba i interes prywatny, ochrona ich własności i ich osób samolubnych.

(*Kwestia żydowska*, tamże, str. 416-419)

Sprzeczności wolności (czyli od liberalizmu do bonapartyzmu)

Burżuazja słusznie zdawała sobie sprawę z tego, że wszelki oręż, ukuty przez nią przeciwko feudalizmowi, zwraca się swym ostrzem przeciw niej samej, że wszystkie wytworzone przez nią środki oświaty buntowały się przeciwko jej własnej cywilizacji, że wszystkie stworzone przez nią bogi odwróciły się od niej. Pojmowała, że wszystkie tak zwane wolności obywatelskie i postępowe instytucje atakowały jej panowanie klasowe i zagrażały zarówno jego podstawie społecznej, jak i jego wierchołkowi politycznemu, a przeto stały się „s o c j a l i s t y c z n e”. W tej groźbie i w tych atakach dostrzegła słusznie tajemnicę socjalizmu, którego sens i tendencje oceniła trafniej, niż sam siebie ocenić potrafił tak zwany socjalizm, który dlatego też nie może pojąć, czemu to burżuazja tak uporczywie zamyka się przed nim, bez względu na to, czy skomli on sentymentalnie z powodu cierpień ludzkości, czy po chrześcijańsku obwieszcza tysiącletnie królestwo na ziemi i powszechną miłość braterską, czy humanitarnie bajdurzy o duchu, oświacie, wolności, czy wreszcie po doktrynersku kleci system pojednania i dobrobytu wszystkich klas. Czego jednak burżuazja nie zdołała pojąć, to wynikającej stąd konsekwencji, że jej własny ustrój parlamentarny, jej panowanie polityczne w ogóle, objęte jest również, jako socjalistyczne, ogólnym wyrokiem potępienia. Póki panowanie klasy burżuazyjnej nie zorganizowało się całkowicie, nie znalazło swego czystego wyrazu politycznego, poty również antagonizm z innymi klasami nie mógł wystąpić w czystej formie, a tam gdzie występował, nie mógł przyjąć owego niebezpiecznego obrotu, który przeistacza wszelką walkę z władzą państwową, w walkę z kapitałem. Jeśli w każdym odruchu życia społecznego upatrywała ona zagrożenie „spokoju”, to jakże mogła utrzymać na czele społeczeństwa rządy niepokoju, swoje własne rządy, rządy parlamentarne, owe rządy, które, według wyrażenia jednego z jej mówców, żyją w walce i dzięki walce? Rządy parlamentarne żyją z dyskusji,

jakżeż mogą one dyskusji zabronić? Wszelki interes, wszelka instytucja społeczna przeistacza się tutaj w ogólne idee, traktuje się je jako idee – jakżeż jakikolwiek interes, czy instytucja może wznieść się ponad ideę i narzucić się jako dogmat wiary? Walka mówców na trybunie wywołuje walkę pismaków prasowych, klub dyskusyjny w parlamencie siłą konieczności uzupełniają kluby dyskusyjne w salonach i knajpach, reprezentanci, odwołujący się bezustannie do opinii ludowej, uprawniają opinię ludu do wypowiedzania w petycjach swojej prawdziwej opinii. Rządy parlamentarne pozostawiają wszystko decyzji większości, jakże więc olbrzymie większości poza parlamentem miałyby nie chcieć decydować? Jeżeli na szczycie państwa gra się na skrzypcach, to czy można się dziwić, że ludzie na dole tańczą?

Tak więc potępiając jako „socjalistyczną” herezję to, co przedtem sławiła jako „liberalizm”, przyznaje burżuazja, że jej własny interes nakazuje, by uwolniono ją od niebezpieczeństwa rządzenia sobą, że dla zaprowadzenia spokoju w kraju przede wszystkim uspokojony być musi jej burżuazyjny parlament; że dla zachowania w całości jej władzy społecznej musi być złamana jej władza polityczna; że jako osoby prywatne bourgeois mogą w dalszym ciągu wyzyskiwać inne klasy i niezmaczenie napawać się własnością, rodziną, religią i porządkiem, jedynie pod warunkiem, że ich klasa na równi z innymi klasami skazana będzie na nicłość polityczną; że dla uratowania jej sakiewki musi z niej być zerwana korona, a miecz, który ma jej bronić, musi zarazem jak miecz Damoklesa zawisnąć nad jej głową.

(K. Marks, *Dzieła Wybrane*, t. II, cyt. wyd., str. 224-225).

W jaki sposób człowiek staje się ludzki

Człowiek przyswaja sobie swoją wszechstronną istotę w wszechstronny sposób, to znaczy jako człowiek całkowity. Każdy z jego ludzkich stosunków ze światem – wzrok, słuch, powonienie, smak, czucie, myślenie, kontemplacja, doznawanie, pożądanie, działalność, miłość – słowem wszystkie organy jego indywidualności, a zarazem narządy, które przedstawiają się wprost jako narządy społeczne, są w swych przedmiotowych stosunkach, to znaczy w swojej styczności z przedmiotem, przyswojeniem sobie tego ostatniego. Przyswojenie sobie rzeczywistości ludzkiej i jej styczność z przedmiotem, to czynność rzeczywistości ludzkiej. Dlatego to ma ona strony równie wielorakie, jak wielorakie są istotne przymioty człowieka i formy jego działalności. Działalność i cierpienie ludzkie rozważane na sposób ludzki, to radość, jakiej człowiek udziela sobie samemu.

Własność prywatna oglupiała nas tak dalece i tak zacieśniła, że uważamy, iż przedmiot jest naszym wtedy tylko, kiedy go posiadamy, to znaczy, kiedy istnieje dla nas jako kapitał, kiedy mamy go w posiadaniu bezpośrednim, kiedy go jemy, pijemy, nosimy na ciele, żyjemy w nim, słowem, kiedy go spożywamy...

Dlatego to miejsce w wszystkich uczuć fizycznych i moralnych zajęte zostało przez zwykłą alienację w wszystkich tych uczuć, przez uczucie posiadania. Istota ludzka musiała popaść w to bezwzględne zubożenie, aby móc z siebie samej odrodzić swe bogactwo wewnętrzne.

Dlatego to zniesienie własności prywatnej jest całkowitym wyzwoleniem wszystkich uczuć i wszystkich ludzkich przymiotów – jest ono tym wyzwoleniem właśnie dlatego, że uczucia te i te przymioty stały się ludzkimi, w sensie przedmiotowym, równie jak i podmiotowym tego słowa. Oko stało się okiem ludzkim, podobnie, jak jego przedmiot stał się przedmiotem społecznym, ludzkim, stworzonym przez człowieka, dla człowieka! Dlatego to uczucia stały się racjonalne w swojej praktyce...

(*Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844*, MEGA, t. I/III, str. 118-119)

Komunizm a wolność

Twierdzenia teoretyczne komunistów nie opierają się bynajmniej na ideach, na zasadach, wymyślonych lub odkrytych przez tego czy owego reformatora świata.

Są one jedynie ogólnym wyrazem rzeczywistych stosunków istniejącej walki klas, wyrazem odbywającego się na naszych oczach ruchu dziejowego. Zniesienie dotychczasowych stosunków własności nie jest wcale cechą specyficzną komunizmu.

Wszystkie stosunki własności podlegały bezustannej zmienności historycznej, bezustannym zmianom historycznym.

Tak na przykład rewolucja francuska zniosła własność feudalną na rzecz własności burżuazyjnej.

Tym, co wyróżnia komunizm, jest nie zniesienie własności w ogóle, lecz zniesienie własności burżuazyjnej.

Ale nowoczesna burżuazyjna własność prywatna jest ostatnim i najdoskonalszym wyrazem takiego wytwarzania i przywłaszczania produktów, które oparte jest na przeciwieństwach klasowych i na wyzysku jednych ludzi przez drugich.

W tym sensie mogą komuniści zawrzeć swą teorię w jednym zdaniu: zniesienie własności prywatnej.

Zarzucono nam, komunistom, jakobyśmy chcieli znieść własność osobiście nabytą, osobiście zapracowaną; własność, która rzekomo tworzy podstawę wszelkiej osobistej wolności, działalności i samodzielności.

Zapracowana, nabyta, osobiście zarobiona własność! Czy mówicie o drobnomieszczańskiej, drobnochłopskiej własności, poprzednicze własności burżuazyjnej? Nie mamy potrzeby jej znosić, zniósł ją i znosi ją codziennie rozwój przemysłu.

Może mówicie o nowoczesnej burżuazyjnej własności prywatnej?

Czy jednak praca najemna, praca proletariusza stwarza mu własność? Bynajmniej. Stwarza ona kapitał, czyli własność, która wyzyskuje pracę najemną, własność, która może pomnażać się jedynie pod warunkiem, że wytwarza nową pracę najemną, by ją na nowo wyzyskiwać. Własność w dzisiejszej swej postaci porusza się w przeciwieństwie pomiędzy kapitałem i pracą najemną. Rozpatrzmy obie strony tego przeciwieństwa.

Być kapitalistą – oznacza zajmować nie tylko czysto osobiste, ale i społeczne stanowisko w produkcji. Kapitał jest wytworem zbiorowym i może być uruchomiony tylko przez zbiorową działalność wielu członków społeczeństwa, co więcej, w ostatniej instancji – jedynie przez zbiorową działalność wszystkich członków społeczeństwa.

Kapitał nie jest więc potęgą osobistą, lecz społeczną.

A zatem, skoro przekształcić kapitał we własność zbiorową, należącą do wszystkich członków społeczeństwa, nie będzie to przekształceniem własności osobistej we własność społeczną. Przekształceniu ulega jedynie społeczny charakter własności. Traci ona swój charakter klasowy.

Przejdźmy do pracy najemnej.

Przeciętną ceną pracy najemnej jest minimum płacy zarobkowej, tj. suma środków żywności niezbędnych do utrzymania przy życiu robotnika jako robotnika. To więc, co robotnik najemny przywłaszcza sobie przez swą działalność, wystarcza jedynie do odtworzenia jego nagiego bytu. Nie zamierzamy bynajmniej znosić tego osobistego przywłaszczania produktów pracy, służącego do odtwarzania bezpośredniego życia, przywłaszczania nie pozostawiającego żadnego czystego dochodu, który by mógł dać władzę nad cudzą pracą. Chcemy znieść tylko nędzny charakter tego przywłaszczania, przy którym robotnik żyje tylko po to, żeby pomnażać kapitał, i tylko o tyle, o ile wymaga tego interes klasy panującej.

W społeczeństwie burżuazyjnym praca żywa jest tylko środkiem do pomnażania pracy nagromadzonej. W społeczeństwie komunistycznym praca nagromadzona jest tylko środkiem do rozszerzania, bogacenia, polepszania procesu życiowego robotników.

W społeczeństwie burżuazyjnym przeszłość panuje zatem nad terażniejszością, w społeczeństwie komunistycznym – terażniejszość nad przeszłością. W społeczeństwie burżuazyjnym kapitał posiada samodzielność i indywidualność, podczas gdy działająca jednostka jest pozbawiona samodzielności i indywidualności.

I zniesienie tego oto stosunku nazywa burżuazja zniesieniem indywidualności i wolności! I słusznie. Tylko, że chodzi tu o zniesienie burżuazyjnej indywidualności, burżuazyjnej samodzielności i burżuazyjnej wolności...

Komunizm nie odbiera nikomu władzy przywłaszczania sobie produktów społecznych, odbiera jedynie władzę ujarzmiania cudzej pracy za pomocą tego przywłaszczania...

Wszystkie zarzuty, skierowane przeciw komunistycznemu sposobowi przywłaszczania i wytwarzania produktów materialnych, przeniesione zostały również na przywłaszczanie i wytwarzanie produktów duchowych. Podobnie jak likwidacja własności klasowej jest dla bourgeois jednoznaczna z likwidacją samej produkcji, tak likwidacja wykształcenia klasowego jest dlań jednoznaczna z likwidacją wszelkiego w ogóle wykształcenia.

To wykształcenie, którego utratę bourgeois opłakuje, jest dla olbrzymiej większości wykształceniem do spełniania roli maszyny.

(*Manifest Komunistyczny*, cyt. wyd., str. 50, 51, 52, 53)

Przeciw komunizmowi

Prawo nigdy nie może być wyższe niż ustroj ekonomiczny i uwarunkowany przezeń rozwój kulturalny społeczeństwa.

W wyższej fazie społeczeństwa komunistycznego, kiedy zniknie ujarzmiające człowieka podporządkowanie podziałowi pracy, a przez to samo zniknie też przeciwieństwo pomiędzy pracą fizyczną a umysłową; kiedy praca stanie się nie tylko źródłem utrzymania, ale najważniejszą potrzebą życiową; kiedy wraz z wszechstronnym rozwojem jednostek wzrosną również siły wytwórcze, a wszystkie źródła zrzeszonego bogactwa popłyną obficie – wówczas dopiero będzie można całkowicie wykroczyć poza ciasny horyzont prawa burżuazyjnego i społeczeństwo będzie mogło wypisać na swym sztandarze: „Każdy według swych zdolności, każdemu według jego potrzeb”.

(*Krytyka programu gotajskiego*, w: Marks, *Dzieła Wybrane*, cyt. wyd., str. 408)

Konieczność przyrodzona a wolność

Panowanie wolności zaczyna się tam, gdzie kończy się praca określona przez potrzebę i cele zewnętrzne: z samej natury rzeczy, jest ona poza sferą wytwórczości materialnej. Człowiek cywilizowany, podobnie jak dzikus, musi walczyć z przyrodą, aby zaspokoić swe potrzeby, musi to czynić w społeczeństwach wszelkiego rodzaju i przy wszystkich możliwych sposobach wytwarzania. Wraz z jego rozwojem, rozszerzają się zarazem: panowanie przyrodzonej konieczności oraz potrzeby: ale równolegle rozrastają się siły wytwórcze, które zaspokajają te potrzeby. Wolność w tej dziedzinie może się w tym jedynie zawierać: człowiek w społeczeństwie, zrzeszeni wytwórcy, racjonalnie regulują tę naturalną wymianę z przyrodą, poddają ją swej zbiorowej kontroli, miast być opanowanym przez nią, niczym przez ślepią potęgę; dopełniają jej przy wysiłku możliwie jak najmniejszym, w warunkach najbardziej godnych ich ludzkiej natury i najbardziej tej naturze odpowiadających. Ale panowanie konieczności trwa ciągle. Poza tym panowaniem rozpoczyna się rozwój sił człowieka, który jest celem samym w sobie, który jest rzeczywistym panowaniem wolności, ale który rozwinąć się może tylko w oparciu o to panowanie konieczności. Podstawowym tego warunkiem jest skrócenie dnia roboczego.

(*Kapitał*, t. III)