

Krzysztof Okopień

Dwa pogrzeby

1.

„Lud sam przez się zawsze pragnie dobra, ale nie zawsze sam przez się je dostrzega”¹.

Zanotujmy elementarną reakcję, którą wyzwała zdanie powyższe. Otóż wydaje się ono całkowicie niestrawne. Przełykamy je z rosnącą podejrzliwością oraz pogłębiającym się obrzydzeniem i zanim przełknjemy do końca – wypływamy pierwsze słowo. Jakąż to truciznę ono zawiera?

Czymże jest „lud”? Nieokreśloną kategorią – poetycką bardziej niż teoretyczną – która wymaga przedmiotowej precyzacji? Lecz któż poza samym ludem może tej precyzacji dokonać, skoro tenże nie jest przedmiotem lecz podmiotem, który „pragnie” i „dostrzega”? Czy wszakże jako „podmiot” nie jest jedynie konstruktem filozofii i niczym więcej niż filozoficznym wymysłem? Czyż to właśnie budzi nasz opór? Czy to raczej – że z niewinnego wymysłu filozofów przeobraża się i wyradza nieuchronnie w groźne narzędzie post-filozoficznych polityków?

Oto Rousseau wymyśla „lud” i rodzi natychmiast Robespierre’a, który „dostrzega” niechybnie właściwą temuż ludowi „wolę” czy „opinię powszechną”. Oto Marks wymyśla „proletariat” i rodzi natychmiast Lenina, który – miast „wlec się w ogonie” i „korzyć przed żywiołowością” tegoż proletariatu – „dostrzega” nieomylnie to „dobro”, którego proletariat ów sam z siebie nie widzi: właściwy mu „rzeczywisty interes klasowy”.

Rousseau „rodzi” Robespierre’a, Marks „rodzi” Lenina – my wszakże – dopóki ograniczamy się do powtarzania powyższych rewelacji – pozostajemy – jako czytelnicy Marksa czy Rousseau – wciąż jeszcze nie-narodzeni.

Skoro pytamy, jaki sens ma pojęcie podmiotu zbiorowego, które (pod nazwą „lud” czy „proletariat”) pojawia się w pismach filozofów – to pytanie takie nie pozwala nam postąpić na drodze lektury, lecz zwraca nas wstecz, oddając we władzę przesądu czy przed-sądu następującego: „Lud” czy „proletariat” mają

¹ J.-J. Rousseau: *Umowa społeczna*. Warszawa 1966, s. 47.

sens instrumentalny, tj. nie mają sensu innego niż funkcja, którą pełnią: są to pojęciowe narzędzia opresji, których znaczenie można zrozumieć jedynie w kontekście całego pakietu narzędzi – takich jak gilotyna czy tajna policja – o których w pismach interesujących nas filozofów nie ma zazwyczaj mowy. Zatem o tym, co istnieje – filozofowie nie piszą. Piszą zaś uporczywie – o tym, co nie istnieje, o „istocie zbiorowej” i „wspólnym «ja»”² (jak głoszą formuły Jana Jakuba – jednego z Ojców Założycieli interesującej nas linii myślenia). Formuły tego rodzaju nie dają się więc skonsumować – co znaczy dokładnie tyle, iż nie przedstawiając niczego, są przez nas wyrzucane na zewnątrz tekstu i nas samych tam wyrzucają. W zewnątrz owym odnajdujemy te same nie-skonsumowane formuły. Odnajdujemy je wszakże w nowym kontekście. Poprzednio były zaledwie niestrawne. Teraz bywają zabójcze. Współtworzą bowiem maszynię przemocy. Stanowią pojęciowe rusztowanie i zarazem kamuflaż praktyki terroru sprawowanej w imię wymyślonej większości, czyli praktyki, którą – w najogólniejszym sensie tego słowa – nazwać można bolszewicką.

„Jednostki widzą dobro, które odrzucają; ogół chce dobra, którego nie dostrzega. (...) Jednostki trzeba więc zmusić do dostosowania swojej woli do rozumu, ogół trzeba nauczyć, aby znał swoją wolę”³. Tak oto, gdy sylabizujemy słowo „ogół”, doświadczamy wyrzucenia, wyrzucenia w ów bolszewicki kontekst, daleko poza horyzont teoretyczny, w którym można by odnaleźć autora *Umowy społecznej*. Jak bowiem traktuje słowo „ogół” nasza anty-bolszewicka podejrzliwość? Otóż twierdzenie, że ogół (lud) chce dobra, stanowi pomysł na włączenie jednostki z jej indywidualną wolą w ową totalność „ślusznego” chcenia, które jako słuszne właśnie, miast unicestwiać, ma budować „prawdziwą” wolność ludzkiej woli. Natomiast twierdzenie, że ogół (lud) nie dostrzega tego, czego chce, stanowi pomysł na taką jego edukację, która miałaby uaktualniać potencjalną „prawdę” jego świadomości. Oba pomysły wydają się równie chybione. Skoro „ogół” jako podmiot nie istnieje – to nie posiada ani woli, którą mógłby określać wolę jednostki, ani wiedzy, w której sam mógłby zostać określony. Ale dwa chybione pomysły składają się tu na jeden udany. Otóż „ogół” (czy też „lud”) jest zarazem określającym i określanym – tyle że nie jako podmiot, ale jako słowo-narzędzie: określanym jako słowo, określającym jako narzędzie.

Kategoria „ludu” określa role, które przychodzi odegrać jednostkom. Na przykład: Kto sprzeciwia się woli „ludu” – jest jego „wrogiem”; kto zna tę wolę – jest „obrońcą jego interesów”. Przykład ten pokazuje, że kategoria „ludu” nie jest – jak pałka policyjna – narzędziem przymusu bezpośredniego, ale narzędziem zapośredniczenia, nadającym przemocy pozór poszukiwania prawdy i sprawiedliwości. W strukturze myślenia podejrzliwego przykład ten nie jest jedynie przykładem, lecz raczej nie dającym się obejść prawzorem, w świetle

² Tamże, s. 32, 23.

³ Tamże, s. 48.

którego każda gra, w jakiej pojawia się „lud”, okazuje się dla nas mniej lub bardziej czytelną aluzją do spektaklu stalinowskiego śledztwa, czyli śledztwa, które kreuje od podstaw rzeczywistość przestępstwa.

Ale kto określił kategorię „ludu”, tak aby mogła temu spektaklowi patronować? Rousseau? Marks? Stalin? A może każdorazowo czynny denuncjator, prokurator czy sędzia śledczy? Na pewno nie sam lud – bo ten nie istnieje. „Lud” – to tylko słowo. Słowo to jest bez-przedmiotowe. Lecz wydaje się również – co próbujemy opisać – bez-podmiotowe. Bez-podmiotowe – czyli bez-sensowne. Nie odsyła bowiem do żadnej podmiotowej intencji senso-twórczej. Nie odsyła więc ani do przedmiotu, ani do podmiotu. Jeśli odsyła dokądkolwiek – to do siebie samego jako do momentu rytualnej gry, w której nie ma podmiotów, lecz jedynie maski naznaczone piętnem swej roli. Historycznie skonkretyzowaną postać takiej gry, w której „lud pracujący” występuje jako kluczowe zakłęcie i przekleństwo, znamy z licznych relacji o stalinowskim *Hexensabbat* (żeby przywołać oryginalny tytuł klasycznego świadectwa Aleksandra Weissberga).

Skok od świata *Umowy społecznej* do świata *Sabatu czarownic* wywodzi się z nie-czytania i do nie-czytania prowadzi. Nie-czytanie owo stanowi jedność dwóch składowych: Odrzucamy (wypluwamy) znalezione w dziele filozoficznym słowo „lud” i dlatego pozwalamy, by ono samo wyrzucało nas w świat, który nie ma nic wspólnego z duchową rzeczywistością filozofa. I *vice versa*. W ten sposób ruchem nie-czytania włada niepodzielnie fatalność ujemnego sprzężenia zwrotnego.

Wśród najrozmaitszych autorów i najrozmaitszych czytelników, którzy padają ofiarą takiego sprzężenia – miejsce wyróżnione zajmują post-totalitarni i post-komunistyczni czytelnicy (a ściślej: nie-czytelnicy) pism Karola Marksa. Niniejsze rozważania jemu są poświęcone i jego dotyczy inauguracyjne pytanie: Jak czytać Marksa – by pozostać razem z nim przy tym, o czym pisze?

2.

Zacznijmy raz jeszcze: Proletariat – jako podmiot zbiorowy obdarzony (rewolucyjną) wolą i (klasową) świadomością – oto wymysł Karola Marksa. Proletariat nie istnieje. Mówiąc dobitniej: nie istniał, nie istnieje i nie będzie istniał. Więcej: nie może istnieć. Czy mówiąc to popadamy w nie-czytanie? Czy raczej usiłujemy realizować pewien model czytania?

Model ów zakłada przede wszystkim, że Marks był filozofem („niemieckim”⁴ – dodaje Leszek Kołakowski, co wydaje się nam pleonazmem). Otóż filozof – czyli ten, kto myśli spekulatywnie – wytwarzając towar spekulatywnych wymysłów, wydaje go – chcąc nie chcąc – na pastwę zewnętrzności, gdzie paść

⁴ L. Kołakowski: *Główne nurty marksizmu*. T. 1. Paryż 1976, s. 11.

może łupem machinacji propagandysty czy sędziego śledczego. Ale zarazem jeśli filozof ów cokolwiek wymyśla, to objawia – chcąc nie chcąc – swe – nie-wymyślane – odniesienie do tegoż, a więc pewną egzystencjalną sytuację myślową, która produkt filozofa chroni, przechowuje i udostępnia jedynie tym, którzy – poprzez lekturę – potrafią w tej właśnie sytuacji sami się odnaleźć.

Lecz wiemy dobrze, że Marks nie przyznaje się do jakiegokolwiek – a zwłaszcza spekulatywnego – wymyślenia, lecz odżegnuje się odeń z całą mocą; więcej: nie przyznaje się do roli filozofa, lecz wyrzeka się jej raz na zawsze. Pozostawia nas wobec rozdrabniającej się w nieskończoność mnogości ról, które można mu przypisać. Kim jest? Czy tym, kto mówi: „Nigdy jeszcze ignorancja nie przyniosła nikomu pożytku”⁵, czy tym, kto zapewnia: „Każdy krok rzeczywistego ruchu jest ważniejszy niż tuzin programów”⁶? Propagandystą czy uczonym? Programotwórcą czy anty-programotwórcą? A może nade wszystko rzemieślnikiem pióra: publicystą zapelniającym łamy „New-York Daily Tribune”? Polemistą i epistolografem? Ostatecznie: producentem niezliczonych eks-cerptów w czytelni British Museum? Kim więc jest? I dla kogo pisze? Dla myszy, „gryzącej krytyce” których powierza młodzieńcze manuskrypty? Czy dla tych, których sam – z zapalem i gruntownością godnymi lepszej sprawy – permanentnie krytykuje? Dla Engelsa, który jedyny potrafi odczytać pozostałe po nim rękopisy? Czy dla proletariuszy wszystkich krajów? Bo przecież chyba nie dla nas, którzy zadajemy te pytania – dyskwalifikujące nas jako implikowanych (założonych w strukturze tekstu) odbiorców?

Czy owa mnogość daje się odnieść do jedności jakiegoś projektu i celu – jako jego wyraz i narzędzie zarazem? I jak ową jedność uchwycić – nie ignorując niezasypywalnej otchłani, która dzieli „jasny jak słońce idealizm”⁷ pracy doktorskiej od czarno-roboczej praktyki teoretycznej *Kapitału* i nie próbując zniwelować całego – właściwego twórczości Marksa – zespołu kryzysów, odstępstw i uskoków teoretycznych?

Spróbujmy wniknąć w przepaść, która dzielić ma Marksa filozoficznego od anty-filozoficznego. Oto pierwszy wymyśla proletariat (w niezapomnianych frazach *Wstępu do przyczynka do krytyki heglowskiej filozofii prawa*). Drugi zaś (w nie mniej znanych – brutalnych i jadowitych – formułach *Ideologii niemieckiej*) odżegnuje się od wszelkiego wymyślenia. Stąd trzy pytania: Cóż właściwie Marks wymyśla? I od czego się odżegnuje? A także: jak się ma jedno do drugiego?

Pierwsze pytanie uruchamia żelazny repertuar spekulatywnych określeń i definicji: Proletariat – to podmiot, który w pełni świadomy siebie i swojego powołania – co jest możliwe tylko w rewolucyjnym akcie realizacji tego powołania – znosi siebie jako klasę, znosząc prywatną własność środków produkcji i – co więcej – znosząc również wraz z podziałem pracy podział na

⁵ Passus przeciw Weitlingowi, zanotowany przez uczestników odbytego w 1846 roku zebrania.

⁶ K. Marks: *Krytyka Programu Gotajskiego*. Warszawa 1975, s. 13.

⁷ K. Marks: *Różnica między demokrytyjską a epikurejską filozofią przyrody*. Warszawa 1966, s. 5.

tych, którzy pracują i tych, którzy filozofują. Zniesienie proletariatu, to zniesienie i zarazem urzeczywistnienie filozofii⁸, czyli realizacja „pozytywnej samowiedzy człowieka”⁹. Zniesienie to oznacza, iż proletariatus jako podmiot, to podmiot, który przestaje być proletariatem, aby stać się „uspołecznioną ludzkością” (z dziesiątej tezy o Feuerbachu).

Ale proletariatus – to również anty-podmiot, to ów tłum londyński, opisywany przez Engelsa w *Położeniu klasy robotniczej w Anglii*, tłum, gdzie widomie ujawnia się „rozbicie ludzkości na monady, z których każda ma odrębną zasadę życiową i odrębny cel”; proletariatus – to anty-podmiot, czyli masa ludzi, których – ze względu na walkę konkurencyjną na rynku siły roboczej – dzieli prawie wszystko, a wiąże niewiele więcej niż „ta milcząca umowa, która nakazuje każdemu trzymać się prawej strony chodnika tak, by obie mijające się fale tłumy nie zatrzymywały się wzajemnie”¹⁰.

Dialektyczne wymyślanie proletariatus jest sprzężonym ruchem interpretacji retro– i pro-spektywnej: pozwala ono stan obecny i faktyczny (stan, który jest udziałem tłumy robotników spieszących do pracy) ujrzyć w świetle stanu przyszłego i postulowanego jako negację tego ostatniego; następnie zaś pozwala ów stan przyszły i postulowany ujrzyć w świetle tejże negacji jako stan, który – tracąc charakter martwego i bezsilnego postulatu – okazuje się pozytywną realizacją prawdy, istoty czy powołania ludzkości, realizacją negującą to, co negatywne, słowem: realizacją dialektycznej konieczności. Tak oto dialektyka, która ujmuje fakt jako negację prawdy, a prawdę jako negację tejże negacji, pozwala nie-liczenie się z faktami przedstawić jako służbę prawdzie. Owo nie-liczenie-się, które Marcuse i jego szkoła kanonizują jako chwalebny anty-empiryzm, stanowi ośnowę, na której Marks buduje swoje myślenie: negatywne, krytyczne i abstrahujące od tego, co dane; dlatego: rewolucyjne i w przyszłość skierowane; a nawet: utopijne (w dobrym tego słowa sensie¹¹); ostatecznie: poświęcone „tym, którzy dźwigali ciężar nieprawdziwej rzeczywistości”¹².

Toteż w trosce o wyzwolenie ludzi pracy od tego ciężaru – myślenie Marks'a wyzwała się od niego zawczasu. Dialektyka ma być jaskółką rewolucji. Ale zarazem – łabędzim śpiewem filozofii...

⁸ Por. K. Marks: *Przyczynek do heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. I. Warszawa 1976, s. 464, 473.

⁹ K. Marks: *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.* W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. I. Warszawa 1976, s. 589.

¹⁰ F. Engels: *Położenie klasy robotniczej w Anglii*. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 2. Warszawa 1979, s. 304.

¹¹ Sens ten eksplikuje Marcuse: „to, co zostało proklamowane jako utopijne, nie jest już tym, co nie ma miejsca i nie może mieć żadnego miejsca w historycznym universum, lecz raczej tym, co zostało wstrzymane przed urzeczywistnieniem się przez władzę ustanowionych społeczeństw.” (H. Marcuse: *Esej o wyzwoleniu*. W: *Marksizm XX wieku. Antologia tekstów*. Cz. III. Warszawa 1990, s. 162.)

¹² H. Marcuse: *Człowiek jednowymiarowy*. Warszawa 1991, s. 173.

Możemy już pokrótce odpowiedzieć na pytanie: co Marks wymyśla i od czego się odżegnuje? Otóż wymyśla proletariat i tym samym – nie zaś dopiero w następstwie tego – odżegnuje się od własnego (i wszelkiego) wymyślania. Albowiem proletariacki podmiot zbiorowy wymyśla Marks jako negację otaczającej go bezpodmiotowości i jednocześnie jako negację swojej własnej podmiotowości. Negacja ta ma być nie pierwszą lecz ostatnią. Dlatego miał stanowić skrzep myślowej pracy filozofa, ma umożliwić ostateczne zatarcie śladów tej pracy; miał umożliwić refleksyjny powrót do podmiotowego źródła myślenia, stanowić ma śmierć wszelkiej tylko myślącej i tylko filozofującej podmiotowości.

Już na pierwszej stronie *Ideologii niemieckiej* wymienia Marks: „chimery”, „idee”, „dogmaty”, „istoty wyimaginowane”, „urojenia”, „fantazje”, „przesady”, „wyobrażenia”¹³, a więc mówiąc najkrócej: „frazesy”. Lecz przecież idealizm „krytycznej krytyki” (czy „najnowszej filozofii niemieckiej”) – który jest przedmiotem ataku – nie polega bynajmniej na wymyślaniu całego tego (jak mawiał Marks) „paskudztwa”, ale na refleksyjnej jego destrukcji, która wszelako, miał polepszać, pogarsza sprawę, gdyż pozwala jedynie „przeobrazić zastaną bzdurę w jakieś nowe dziwactwo”¹⁴. Albowiem „idealistyczne brednie” – są to, dla Marks, „formy i wytwory świadomości” wzięte już w refleksyjny nawias czy krytyczny cudzysłów (przez „zrobienie z nich «widm», «zjaw», «urojeń»”), a więc sprowadzone do swojej podmiotowej podstawy („rozpuszczone w «samowiedzy»”¹⁵).

W ataku na Feuerbacha Marks z *Ideologii niemieckiej* powtarza sobie samego ze *Świętej rodziny*, czyli z tekstu jeszcze Feuerbachowskiego, a więc powtarza samego Feuerbacha, który w swych anty-idealistycznych deklaracjach (z *Zasad filozofii przyszłości*) atakuje, chcąc nie chcąc, swą własną praktykę (z *Istoty chrześcijaństwa*). „Myślenie przeciwstawia sobie byt – powiada Feuerbach – ale wewnątrz siebie samego, i w ten sposób, bez trudności, znosi przeciwieństwo bytu w stosunku do siebie; albowiem byt jako przeciwieństwo myślenia w myśleniu jest jedynie myślą”¹⁶. Powtarza to Marks w *Świętej rodzinie*: „(...) absolutny idealista bowiem, aby być absolutnym idealistą, musi koniecznie wciąż dokonywać takiego *sofistycznego procesu*: najpierw musi przekształcić świat *poza sobą w twór pozorny*, w zwykły wymysł swego mózgu, następnie ogłosić ten *wytwór fantazji* za to, czym jest w istocie, za czystą fantazję, by w końcu móc ogłosić swoje jedyne, wyłączne bytowanie, nie krępowane już nawet przez pozór jakiegoś świata zewnętrznego”¹⁷.

¹³ K. Marks, F. Engels: *Ideologia niemiecka*. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 3. Warszawa 1975, s. 13.

¹⁴ Tamże, s. 44.

¹⁵ Tamże, s. 41.

¹⁶ L. Feuerbach: *Zasady filozofii przyszłości*. W: *Wybór pism*. T. 2. Warszawa 1988, s. 47.

¹⁷ K. Marks, F. Engels: *Święta rodzina*. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 2. Warszawa 1979, s. 175.

A cóż czyni Marks? Oto przekształca „świat poza sobą” w „zwykły wymysł” (tj. przekształca robotników w dialektyczną kategorię: negację, która musi zostać zanegowana) – ale nie po to przecież, żeby „ogłosić ten wytwór fantazji za to, czym jest w istocie” i w ten sposób uwolnić się od niego i „ogłosić swoje jedyne, wyłączone bytowanie”; odwrotnie: czyni to po to właśnie, żeby uwolnić się od siebie i od swojego bytowania ograniczonego do kasty filozofów, czy też – po odrzuceniu kariery uniwersyteckiej – do kręgu „inteligencji burżuazyjnej”, do której (jak trafnie zauważa Lenin¹⁸) Marks z Engelsem przynależeli.

Owa myślowa samo-negacja zależy wszakże nie od myślenia, lecz od „praktycznego obalenia realnych stosunków społecznych”¹⁹; a jeśli już od myślenia zależy, to o tyle tylko, o ile będzie ono w tym obaleniu partycypować i jego sprawie służyć. Toteż Marks wymyśla proletariata nie po to, aby być podmiotem mówienia o nim, ale po to, aby być jego – jako podmiotu – momentem i instrumentem. Otóż ani mówienie o proletariacie nie umożliwia mu osiągnięcia tego celu, ani tym bardziej mówienie o tym nie-umożliwianiu.

I to nie-zaistniałe, bo bez-celowe czy nawet przeciw-celowe mówienie wypełniamy my – którzy powiadamy „proletariat nie istnieje”. To my właśnie możemy powiedzieć wszystko i o proletariacie, i o Marksa stosunku do niego – to wszystko, czego sam Marks, ze względu na ów stosunek (stosunek służebny „bycia instrumentem”), powiedzieć nie może. O ileż więcej niż Marks mamy do powiedzenia. I jakże łatwo naszą wymowność uzasadnić, a wielosłowność usprawiedliwić. Usprawiedliwia nas to, że nie stawiamy sobie zadania Marksowskiego. Wiemy, że jest ono niewykonalne. Wiemy, że proletariacki podmiot zbiorowy to – od początku do końca – widmo. Dlatego możemy przywoływać go po to tylko, by rozkoszować się wszystkimi barwami jego widmowej totalności. Wiemy, że proletariacki podmiot zbiorowy to mrzonka: nie było go, nie ma i nie będzie. Dlatego nie musimy tak jak Marks zrezygnować w imię tej mrzonki z kariery akademickiej, nie musimy tak jak on przydeptać gardła dialektycznej spekulacji, a heglowskich kategorii artykułować przez coraz bardziej zaciśnięte usta.

3.

„Każdy z głęboko myślących Niemców zaczynał filozofować mówiąc samemu sobie: *ich bin* – jestem. Czemuż tedy lud w masie tego o sobie wyrzec nie umiał? Czemu go tego nie nauczyli filozofowie?”²⁰ – pyta w roku 1833 Maurycy Mochnacki. Zapytując tak, wie on najniewątpliwiej, że heglowskie pojednanie

¹⁸ W.I. Lenin: *Co robić*? W: *Dzieła wybrane*. T.1. Warszawa 1951, s. 173.

¹⁹ K. Marks, F. Engels: *Ideologia niemiecka*, wyd. cyt., s. 41.

²⁰ M. Mochnacki: *O rewolucji w Niemczech*. W: *Pisma wybrane*. Warszawa 1957, s. 304.

substancji i podmiotu – o ile ten nie ma pozostać „pozbawionym substancji refleksyjnym skierowaniem siebie ku sobie samemu”²¹ – zmusza filozofię do wyjścia poza samą siebie; a wiedząc to, zarysowuje (czy raczej wpisuje się w już zarysowane) kontury takiego rozumienia Marksa, które umieszcza go w porządku rozwojowym klasycznej filozofii niemieckiej – i to zanim zdążył on postawić pierwszą literę swego dzieła. I właśnie dlatego, że rozumienie to wyprzedza Marksa – da się ono potraktować nie jako nasz późniejszy dodatek, lecz jako dla samego Marksa otwarta i rozjaśniona, choć przez niego samego ustawicznie zamykana i zaciemniana, możliwość samo-rozumienia. Samo-rozumienie to dotyczy jego własnej sytuacji: sytuacji filozofa, który w imię filozofii wyrzeka się filozofii.

Otóż Marksa próba filozoficznego samobójstwa rodzi się z protestu nie przeciwko refleksji, lecz przeciwko podziałowi pracy, który z refleksji czyni fach „krytycznych krytyków” (mniemających, iż „poprzez refleksję wychodzą poza wszystko, ponieważ w rzeczywistości nigdy poza refleksję nie wychodzą”²²). Podział pracy sprawia, iż do refleksji zdolni są ci, którzy nie mają nad czym reflektować: „typy ludzkie – jak powiada Brzozowski – nie posiadające samoistnego znaczenia wobec przyrody”²³, ludzie, których „osobowość – jak poucza Lukács – nie może znaleźć zaspokojenia i wyżycia się w działaniu samym”, co „nadmiernie potęguje ich jednostkową świadomość”²⁴. Podział pracy sprawia więc, że do refleksji zdolni są ci, którzy prócz frazesów „nie wytwarzają niczego”; ci natomiast, którzy „tworzą wszystko”²⁵ – robotnicy – nic o tym nie wiedzą, ściślej: skazani są na owo nic-nie-wiedzenie, czyli bezrefleksyjność właśnie. Bezrefleksyjność stanowi bowiem ontologiczną charakterystykę robotnika, stanowi podstawowy wymiar alienacyjnego odrzeczywistnienia, które czyni zeń jedynie „podmiot fizyczny”: „bezwartościowy”, „kaleki”, „barbarzyński”, „bezsilny”, „tępy”²⁶ (wedle kolejnych określeń z *Rękopisowego passusu*).

„Robotnik zaś tworzy wszystko...” – jak więc ostatecznie ma się o tym dowiedzieć? Czy właśnie z owego zdania i innych zdań przez Marksa (i Engelsa) napisanych? Otóż: tak! – skoro zostały napisane. Otóż: nie! – skoro zostały napisane w ramach dyskursu, który osiąga swój cel jedynie jako podrzędny i niesamodzielny moment powszechno-dziejowego ruchu, wytwarzającego samowiedzę robotnika.

Zauważmy, że z całego tego ruchu, z całości tego, co miało się dokonać, aby robotnik dowiedział się ostatecznie, że „tworzy wszystko”, nie dokonało się nic zgoła – prócz masowej i natarczywej reprodukcji owego twierdzenia i jemu

²¹ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. T. 1. Warszawa 1963, s. 13.

²² K. Marks, F. Engels: *Ideologia niemiecka*, wyd. cyt., s. 282.

²³ S. Brzozowski: *Kultura i życie*. Warszawa 1973, s. 492.

²⁴ G. Lukács: *Historia i świadomość klasowa*. Warszawa 1988, s. 589.

²⁵ Por. K. Marks, F. Engels: *Święta rodzina*, wyd. cyt., s. 20–21.

²⁶ K. Marks: *Rękopisy...*, wyd. cyt., s. 549.

podobnych. Reprodukacja ta nie pozostała jałowa: zaowocowała w końcu figurą radzieckiego marynarza z piosenki Włodzimierza Wysockiego, który obwieszcza „ja w niebo ślę rakiety, bez wysiłku wielkich rzek zawracam bieg”. Rzecz jasna, nie on to mówi – lecz działające w nim „się”, napędzane połączonymi siłami propagandy i alkoholu. Czy – i w jaki sposób – twierdzenie takie zyskać może rzeczywisty podmiot? – owo pytanie, które tkwi u podstaw Marksowskiego dyskursu, okazuje się nie-na-czasie, skoro uznać, że „ja” zbiorowe – które głosami harmonijnie weń wcielonych „ja” poszczególnych głosić by miało swą chwałę władcy ziemi i nieba – zrealizowało się w jedynie możliwej, opacznej i pokracznej formie anty-podmiotu, czyli „worka z kartoflami” wypełnionego zmultiplikowanym *homo sovieticus*. Wszelako pytanie owo – właśnie z uwagi na swą nieaktualność – objawić może sens niezaciemniony przez pragmatyczny wzgląd na realizację zawartego w nim postulatu.

Stan alienacji – od rozpoznania którego zaczyna Marks swą działalność – polega (najogólniej rzecz ujmując) na tym, że filozofującym podmiotom brak prawdy i substancji, natomiast prawdzie i substancji (w innym języku: siłom wytwórczym) rozwijającej się cywilizacji przemysłowej – brak podmiotu. Przemysł – twierdzi Marks w *Rękopisach* – to „uprzedmiotowienie”, „egzoteryczne odsłonięcie” czy też „otwarta księga sił istoty ludzkiej”²⁷. Znamieniem alienacji jest to, że ci, którzy tę księgę piszą, zgola jej nie czytają. Jak sprawić, by ją czytali: ją właśnie a nie post-heglowskie formuły, które pomieścił Marks w swych (nie bez racji pozostawionych myszom) *Rękopisach*? – pytanie to eksplikuje ową głęboką niezgodę na tylko-czytanie i (odpowiednio) tylko-pisanie, która odróżnia Marksa od wszystkich autorów zadowolonych ze swego statusu filozofa i która pozwala mu na niewdzięczność wobec tych, którym sam ów status zawdzięcza, a także na prowokowanie tych, którzy w ramach przez ten status wyznaczonych chcieliby go uwięzić.

„Poznaj samego siebie”: ten „absolutny nakaz” jest – jak pisze Hegel – „czymś najkonkretniejszym i dlatego czymś najwyższym i najtrudniejszym”²⁸. Marks – o ile to możliwe – utrudnia go jeszcze bardziej. Otóż aby robotnik poznał samego siebie – musi rozpoznać siebie w wytworzonym przez siebie świecie; ale aby to osiągnąć – musi rozpoznać siebie w wytwarzającej ten świat (i przyswajającej go) zbiorowości. Zbiorowość ta – aby robotnik mógł się z nią utożsamić – musi ukonstytuować się całościowo i wszechstronnie, a to znaczy w trzech aspektach: technicznym, politycznym i ekonomicznym; inaczej mówiąc: musi ukonstytuować się jako zbiorowość, która wytwarza cywilizację, która przeprowadza rewolucję, i wreszcie (co stać się ma w wyniku rewolucyjnego zniesienia prywatnej własności środków produkcji) jako zbiorowość, która dysponuje całością wytworzonej przez siebie wartości, tj. w swój własny

²⁷ Tamże, s. 584–585.

²⁸ G.W.F. Hegel: *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Warszawa 1990, s. 399.

krwiobieg tłoczy to wszystko, co jako skrzep jej pracy ożywiało dotychczas wampira Kapitału. (Współzależność aspektu technicznego i polityczno-ekonomicznego w konstytucji zbiorowej świadomości ujął najkrócej Engels, gdy w dokonanej w 1880 roku rekapitulacji doktryny, definiując „skok ludzkości w królestwo wolności”, stwierdził, iż ludzie „po raz pierwszy stają się świadomymi, rzeczywistymi panami przyrody, z tej racji i w tej mierze, w jakiej stają się panami swojego uspołecznionego bytu”²⁹).

Owej potrójnej konstytucji odpowiadają trzy (żeby trzymać się tej kanonicznej liczby) wartości naczelne socjalizmu: samorealizacja, solidarność i sprawiedliwość społeczna. Samorealizacja włącza człowieka w zbiorowy podmiot kreujący cuda cywilizacji; solidarność – w zbiorowy podmiot wykonujący rewolucyjny wyrok historii; sprawiedliwość społeczna – w zbiorowy podmiot rozporządzający środkami produkcji i wytwarzanym przy ich zastosowaniu bogactwem. Wszelako całości konstytucji podmiotu zbiorowego odpowiada i całość tę wieńczy urzeczywistnienie starszego niż socjalizm *gnothi sauton*, a więc wypełnienie wartości, która za sprawą proletariatu traci swój abstrakcyjny (po pierwsze), partykularny (po drugie) i obrzydliwie elitarny (po trzecie) charakter, jaki miała w wydaniu apollińsko-sokratejskim.

Podmiot zbiorowy konstytuuje się nie tylko – jak powiedzieliśmy – w trzech aspektach, lecz również w dwóch (dialektycznie – jak mówią marksiści – splecionych) wymiarach: poprzez działanie zbiorowości, które indukuje świadomość identyfikujących się z nią jednostek oraz poprzez świadomość jednostek, która indukuje działanie obejmującej je zbiorowości. W ten sposób działanie i świadomość, to, co zbiorowe i to, co jednostkowe – zmierzają zgodnie z logiką konstytucji do jedności Podmiotu.

Jak widać, logika ta skłania nas do konstruowania kanonu „nauki o Podmiocie”. Kto wszakże – gdy zamknięto na amen marksistowski urząd kanonizacyjny – mógłby tej logice i temu kanonowi nadać powagę i moc urzędową – tak by jedno i drugie nie popadło w nawias refleksji, która konstatuje: kanon ów dotyczy sfery czystych intelligibiliów, logika ta rządzi w empireum czystej myśli – i nigdzie poza nim. W rzeczy samej: nie tylko – jak powiada Besançon – „brak choćby pierwszej cegły socjalizmu”³⁰, ale nade wszystko brak choćby pierwszego ruchu budowniczego, który kłaść miałby tę cegłę jako „pan swojego uspołecznionego bytu”.

Podmiot zbiorowy jest więc wymysłem Karola Marksa, lecz także – co nie mniej ważne – domysłem nas – miłośników idei – którzy wypłatujemy go z myślenia Marksowskiego, gdzie bardziej niż tematem jest nie wypowiedzianym wprost założeniem i celem, z którego myślenie owo chce czerpać siłę i któremu chce służyć zarazem. Wyplątany z pierwotnej sytuacji myślowej,

²⁹ F. Engels: *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*. Warszawa 1971, s. 114.

³⁰ A. Besançon: *Krótki traktat sowietologiczny, na użytek władz cywilnych, wojskowych i religijnych*. Kraków 1980, s. 58.

uschematyzowany i posegmentowany, spreparowany i uprzedmiotowiony, słowem: skanonizowany – podmiot ów wtórnie skojarzony może zostać z całością dzieła Marksa, tak – na przykład – iż troistość trzech aspektów tegoż podmiotu znajdzie lustrzane odbicie w tradycyjnym podziale, który w samym Marksie odnajduje trzy „aspekty”, odróżniając Marksa młodego (z *Rękopisów*), średniego (z *Manifestu*) i starego (z *Kapitału*), czyli filozoficznego, politycznego i ekonomicznego.

Nie tylko zadanie rozcłonkowania Marksowskiego pojęcia podmiotu zbiorowego powierzone jest naszej domyślności, lecz – w jeszcze wyższym stopniu – zadanie zrekonstruowania sytuacji teoretycznej, która z Marksowskiej akceptacji tegoż pojęcia wynika. Słynna formuła z *Nędzy filozofii* głosi, że masa robotnicza w swej walce „skupia się i konstytuuje w klasę dla samej siebie”³¹. Formuła owa (pojedyncza i odosobniona – lecz ze względu na częstość cytowania ważąca nie mniej niż kilkadziesiąt tomów pism pozostałych) domaga się komentarza, który zdawałby sprawę z sytuacji, jaką jej użycie implikuje. Ale komentarz taki, o ile wychodzi od heglowskiego „dla siebie”, powraca nieuchronnie w krąg odpychanego przez Marksa heglowskiego zaplecza teoretycznego i dlatego – nawiązując do *Przedmowy do Fenomenologii ducha* – powiada, z grubsza rzecz biorąc, że owa „klasa dla samej siebie” nie jest nią dla samej siebie, ale jedynie „dla nas” (czyli filozofów), że jest jedynie założona czy antycypowana, tak iż „owa antycypacja, że absolut jest podmiotem, nie tylko nie jest rzeczywistością tego pojęcia, lecz nawet czyni tę jego rzeczywistość niemożliwą, albowiem zakłada to pojęcie jako punkt nieruchomy, gdy tymczasem [jego] rzeczywistością jest ruch własny (*Selbstbewegung*)”³².

Komentarz ten, który Hegel stosuje do swych poprzedników, można z powodzeniem zastosować do samego Hegla, a także do prób przewyciężenia Hegla, zakładających ów „ruch własny” w rzeczywistości proletariatu. I właśnie ze względu na ową powtarzalność, na ustawiczną gotowość dostarczenia kolejnego kwantu refleksyjności, komentarz tego rodzaju zawiera śmiertelne dla Marksa niebezpieczeństwo wkroczenia na znane mu dobrze drogi i ścieżki, które zamknęłyby ewangelię komunizmu w błędnym kręgu filozofowania: samo-zaspokajającego się, a wciąż niezaspokojonego i dlatego zmuszonego werbalizować swe niezaspokojenie, aby zaspokoić się na wyższym szczeblu refleksji.

Dlatego Marksowska bezrefleksyjność stanowi – ale tylko „dla nas” – najwyższą formę autorefleksji, która na niebezpieczeństwo autorefleksji wskazuje – i dlatego musi pozostać niema. Niemota ta jest, rzecz jasna,

³¹ K. Marks: *Nędza filozofii*. Warszawa 1949, s. 178.

³² G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. T. 1, wyd. cyt., s. 32.

zarzewiem nowego rozgadania, któremu oddajemy się tym śmieiej, że filozofia przestaje być dla nas niebezpieczeństwem i staje się z powrotem wytworzonym w społecznym podziale pracy sposobem życia i zarabiania na chleb.

4.

Filozofowie przedstawieni są w polemiczno-rozrachunkowych pismach młodzieńczych Marksa-Engelsa już to jako wielbicieli „starej baby, zwiędłej i owdowiałej filozofii *heglowskiej*”³³, już to jako zwykli onaniści. „Filozofia – czytamy w *Ideologii niemieckiej* – ma się tak do badania świata rzeczywistego, jak onanizm do miłości płciowej”³⁴. Porównanie to jest tyleż efektowne, co nieadekwatne, ponieważ *comparans* tego porównania (różnica między onanizmem a miłością płciową) reprezentuje w oczywisty sposób nie tyle różnicę między filozofią a badaniem świata (nauką), ile raczej różnicę między jakąkolwiek działalnością podmiotu egoistycznego (onanistycznego) a także działalnością podmiotu komunistycznego (w najszerszym sensie tego słowa), czyli podmiotu zarówno „prawdziwej” filozofii, jak i „prawdziwej” nauki, które wraz z rewolucyjnym zniesieniem podziału pracy mają dopiero nadejść i jako takie są dokładnie tym samym: samowiedzą „uspołecznionej ludzkości”.

Wszelako im uporczywiej odnajdujemy u Marksa wciąż jedną i tę samą różnicę – tym częściej samego Marksa odnajdujemy w sytuacji, w której głoszenie tej różnicy nie byłoby fortune. Albowiem tak jak głoszenie „miłości płciowej” jest w gruncie rzeczy formą onanizmu – tak i głoszenie, przy użyciu erotycznej metaforyki komunistycznego „jutra” byłoby kultywowaniem burżuazyjnego „wczoraj”.

Eros jest aniołem owego „jutra”. I zarazem agentem owego „wczoraj”. Język Erosa mówi nie tylko (wprost) o miłości, lecz również (przez analogię) o komunizmie. I zarazem służy on złudzeniu, którego panowanie wyklucza nie tylko komunizm, ale i samą miłość. Otóż mówi on o szczególnym – miłosnym – podmiocie zbiorowym, a przez to o podmiocie zbiorowym jako takim; pozwala bowiem zakotwiczyć pojęcie owego podmiotu w żywym doświadczeniu, tak iż przestaje być ono li tylko „niemą ogólnością” „ludzkości”, „gatunku” etc. Doświadczenie miłości znosi alternatywę skazującą mnie na afirmację bądź siebie, bądź nie-siebie (na auto-erotyczną satysfakcję lub bojaźń Bożą), umożliwiając mi afirmację całości obejmującej mnie, a zarazem – mocą tej afirmacji – przeze mnie obejmowanej. Ale zarazem owo doświadczenie stanowi gniazdo i źródło ideologicznej złudy. Złudzeniem jest dla Marksa

³³ K. Marks, F. Engels: *Święta rodzina*, wyd. cyt., s. 21.

³⁴ K. Marks, F. Engels: *Ideologia niemiecka*, wyd. cyt., s. 255.

zarówno erotyczny ekspansjonizm, który głosi rozszerzenie fenomenu miłości („tysiącletnie królestwo na ziemi i powszechną miłość braterską”³⁵), jak i erotyczny izolacjonizm, który w ograniczoności tego fenomenu widzi jego autonomię. Złudzeniem jest wspólnota „rodziny ludzkiej”, w każdej ze swych licznych odmian – poczynając od Platonskiej (gdzie gwarantowana jest przez prawodawstwo znoszące ekskluzywny związek małżeństwa), a skończywszy na nieco bardziej pusto- i goło-słownej wersji Feuerbachowskiej (gdzie małżeństwo jest punktem wyjścia dla nieskończonej i równie nieokreślonej ekstrapolacji: „Dwa nie ma jednak końca ani sensu: po dwóch następuje trzy, po kobiecie – dziecko. Ale czy jedno *jedyne, nieporównywalne dziecko*? Nie. Miłość popycha cię niepowstrzymanie poza to jedno”³⁶). Ale – trzeba zauważyć – złudzeniem jest dla Marksa nie tylko wspólnota rodziny ogólnoludzkiej, lecz również rodziny całkiem partykularnej. Rzec można: Rozstając się w *Manifestie* z górnolotnym postulatem Związku Sprawiedliwych „Wszyscy ludzie są braćmi”, kwestionuje on zarazem rozsądkową konstatację „Niektórzy ludzie są braćmi”. Otóż w społeczeństwie burżuazyjnym – które „zdarło ze stosunków rodzinnych ich tkliwie sentymentalną zasłonę” – nikt nikomu nie jest bratem (dzieckiem, żoną...), co najwyżej – „przedmiotem handlu” czy „narzędziem pracy”³⁷.

Dzieło Marksa jest, jak wiadomo, permanentnym ostrzeżeniem przed filozoficzno-ideologicznymi twórcami takimi jak: „urojony lud”³⁸, „iluzoryczna wspólnota”³⁹, „społeczeństwo» jako abstrakcja”⁴⁰ czy wreszcie „podmiot” jako „metafizyczne monstrum”⁴¹. Dzieło Marksa jest ustawiczną rozprawą z wszelkiego rodzaju – rodzinnym, narodowym, państwowym, ogólnoludzkim czy pankosmicznym – frazesem oraz złudzeniem podmiotowym i wspólnotowym (czyli – w źródłowym sensie tego słowa – komunistycznym); albowiem złudzenie owo i ów frazes sankcjonują w gruncie rzeczy i utrwalają nie-wspólnotowy stan faktyczny społeczeństwa, czyli stan, w którym ani społeczeństwo nie jest podmiotem, ani w jego ramach żadne podmioty nie istnieją.

Stąd jednaki początek dwóch rozbieżnych ścieżek interpretacyjnych: Oto Marks rozstaje się ze złudzeniami i frazesami. Po co? Aby uprawiać naukę. Dla jednych (np. dla rewelatorów „śmierci podmiotu”) będzie to nauka o tym, co

³⁵ K. Marks: *Osiemnasty Brumaire’a Ludwika Bonaparte*. Warszawa 1975, s. 90.

³⁶ L. Feuerbach: *O „istocie chrześcijaństwa” w odniesieniu do „Jedyne go i jego własności”*. W: *Wybór pism*. T. 2. Warszawa 1988, s. 174.

³⁷ Por. K. Marks, F. Engels: *Manifest komunistyczny*. Warszawa 1983, s. 64, 83.

³⁸ K. Marks: *Walki klasowe we Francji od 1848 r. do 1850 r.* W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła wybrane*. T. 1. Warszawa 1949, s. 148.

³⁹ K. Marks, F. Engels: *Ideologia niemiecka*, wyd. cyt., s. 36.

⁴⁰ K. Marks: *Rękopisy...*, wyd. cyt., s. 580.

⁴¹ K. Marks, F. Engels: *Święta rodzina*, wyd. cyt., s. 170–171.

bezpodmiotowe, tj. o społeczeństwie kapitalistycznym (którego „anatomia” jest kluczem do „anatomii” wszelkich społeczeństw wcześniejszych), czyli o społeczeństwie po prostu. Dla innych zaś będzie to nauka o prawdziwej podmiotowości, tj. o społeczeństwie komunistycznym, czyli znów o społeczeństwie po prostu.

Wszelako jakakolwiek dyscyplina, która chce Marksa mieć za fundatora – czy będzie to naukowa socjologia, czy „naukowy komunizm” – wymaga jako taka nie zniesienia, lecz pogłębienia podziału pracy. Dlatego dostrzegać w teoretycznym ciele Marksa cięcie radykalne, które oddziela frazesy filozofii od twierdzeń nauki – to zapoznawać o wiele radykalniejsze cięcie, które oddzielać ma myślenie wyobcowane (będące produktem podziału pracy) od myślenia uczestniczącego (będącego momentem znoszącego podział pracy ruchu rewolucji).

Dlaczego wszakże nie dostrzegać cięcia, które dało efekt rzeczywisty w postaci rozlicznych, rozgałęziających się i rozdrabniających odmian nauki i pseudonauki, jakie Marks zapoczątkował i dlaczego właściwie nie zapoznawać cięcia, które – skoro rewolucji w sensie Marksowskim nie było i nie będzie – nie dało żadnego efektu? Otóż owego cięcia (granicy czy różnicy) nie chcemy zapoznawać dlatego, że jest ono pierwotniejsze od tego, co odcięte (odgraniczone czy odróżnione). Różnica ta wszelako to nie żadne postmodernistyczne monstrum, tylko sam Marks w jego egzystencjalnym „pomiędzy”; Marks, który mimo tytanicznego wysiłku zrzucenia filozoficznej skóry i odcięcia się od nauczycieli i przyjaciół młodości nie jest przecież w mocy przejść od burżuazyjnego „wczoraj” do proletariackiego „jutra”, od kapitalistycznego wyobcowania do komunistycznego uczestnictwa; słowem: Marks, który do końca pozostaje (zgodnie ze znaną autocharakterystyką) niczym Mojżesz na pustyni, między Egiptem a wrotami Ziemi Obiecanej, których nie dane jest mu przekroczyć.

Ale owo „bycie u progu” jest dla nas rzeczywiste nie tyle jako temat biografistyki, ile raczej jako osadzony w tekstach, które czytamy, status tego, kto mówi. Otóż Marks, który rozważa pochodne wobec projektu podmiotu zbiorowego pojęcia i hasła wspólnoty, braterstwa, solidarności etc. – rozpięty jest między dwoma porządkami sensu, mijającym i nadchodzącym, które oba są porządkami mowy cudzej. W ustach *bourgeois* „braterstwo” jest jedynie mistyfikacyjnym „frazesem”, którego „prawdziwym, niesfałszowanym, prozaicznym wyrazem” jest anty-braterstwo: „wojna pomiędzy pracą a kapitałem”⁴². Natomiast tak-samo-brzmiące „braterstwo ludzi”, z chwilą gdy artykułują je „socjalistyczni *ouvriers*” (z których „zgrubiałych od pracy rysów bije ludzkie dostojeństwo”) „nie jest w ich ustach frazesem, lecz prawdą”⁴³. Tak też hasło

⁴² K. Marks: *Walki klasowe...*, wyd. cyt., s. 140, 151.

⁴³ K. Marks: *Rękopisy...*, wyd. cyt., s. 598.

„wszyscy ludzie są braćmi” – wypowiedziane z głębi społeczeństwa klasowego jest szkodliwą bzdurą; natomiast z punktu widzenia „uspołecznionej ludzkości” – okazuje się wyrazem najwyższej mądrości. W ten sposób podmiotowe przyporządkowanie, a nie przedmiotowa treść, rozstrzygać ma o tym, czy coś stanowi prawdę po prostu, czy też wypowiediane przez „burżuazyjnych doktrynerów” „tonem nieomyślnej wyroczni naukowej” „ignoranckie komunały i sekciarskie brednie”⁴⁴.

Sytuacja „bycia pomiędzy”, którą usiłujemy z tekstów Marksa odczytać i Marksowi przypisać, znajduje swój strukturalny odpowiednik w chrześcijańskich próbach realizacji ewangelicznego „Nie wy jesteście, którzy mówicie” (Mt. 10, 20). Struktura owej sytuacji ma to do siebie, że gdy ten, kto mówi wypowiada słowa kluczowe – nie to, co mówi jest istotne, ale z jakich pozycji to czyni: czy jako medium Boga, czy diabła. Te same hasła wyrażać mogą absolutny bezkrytycyzm, właściwy dla poczucia Bożej misji i zarazem przypominać o potrzebie absolutnego krytycyzmu, egzorcyzmującego szatana, który w masce sojusznika wkrada się do środka, więcej: staje na czele ruchu przeciw niemu skierowanego i tym sposobem psuje zamierzone dzieło.

5.

Chrześcijanin mniema, iż Podmiot, za medium którego się uważa, był i jest. Ewangelista proletariatu zaś mniema, iż Podmiot taki – dopiero będzie. „Socjaliści i komuniści”, czyli „teoretycy klasy proletariatu” muszą stać się – jak pisze Marks w *Nędzy filozofii* – jego „organem” (opuszczając grono utopistów, którzy „na użytek klas uciśnionych wymyślają, aby im dopomóc, różne systematy”⁴⁵). Lecz jeśli mają być organem – to nie istnienia przecież, lecz stawania się, organem owego procesu, w którym masa robotnicza „skupia się i konstytuuje w klasę dla samej siebie”. Być organem – znaczy więc konstituować owo klasowe „dla siebie” i zarazem być przez nie konstytuowanym, a więc obracać się w (znanym z *trzeciej tezy o Feuerbachu*) kole „rewolucyjnej praktyki”, w którym „sam wychowawca musi zostać wychowany”. Skoro (po Heglowsku rzecz ujmując) „prawda jest podmiotem” dlatego, że jest zarazem „stawaniem się samej siebie”⁴⁶ – cóż prostszego niż zastąpić formułę proletariatu formułą jego stawania się, tj. formułą dialektycznej jedni (jak powiadają marksieści) czy (inaczej mówiąc) dodatniego sprzężenia zwrotnego, którego

⁴⁴ K. Marks: *Wojna domowa we Francji*. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła wybrane*. T. 1. Warszawa 1949, s. 491.

⁴⁵ K. Marks: *Nędza filozofii*, wyd. cyt., s. 136–137.

⁴⁶ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*, wyd. cyt., T.1, s. 26.

momentami są, określające się wzajemnie, podmiotowość walczącego proletariatu i Marksa jako jego „teoretyka”.

Moc dialektyki dokonuje tu niwelacji dwóch poziomów logicznych: Ten, kto mówi (Marks) i to, o czym mówi (proletariat) podlegają wtłoczeniu we wspólną płaszczyznę wzajemnych oddziaływań. W ten sposób podmiotowość proletariatu okazuje się równie rzeczywista jak podmiotowość Marksa – skoro obie stanowią momenty tej samej praktyczno-teoretycznej „konkretnej totalności” (jakby rzekł autor *Historii i świadomości klasowej*). I w ten także sposób – skoro totalność ta jest jedynie wymysłem heglizującej spekulacji – podmiotowość Marksa okazuje się równie nierzeczywista jak podmiotowość proletariatu. Marks znika – tak jak chciał – wszelako nie w stającym się proletariacie, ale w formule jego stawania się; formuła ta z filozoficznego wymysłu przeobraża się rychło w ideologiczną kliszę, powielaną masowo w świecie, w którym nie ostał się nawet cień nadziei na pojawienie się rzeczywistego podmiotu zbiorowego.

Marks znika – odcina i zastawia nam dostęp do jego własnej egzystencjalnej sytuacji – gdy wytworzywszy formułę komunisty jako podmiotowego organu konstytuującej-się-dla-siebie klasy, otwiera tym samym miejsce, które odtąd przywłaszczać sobie mogą wszyscy, którzy zawodowo mianują się obrońcami robotniczych interesów. Formuła owa przekształca się w ideologiczny paradygmat, w ramach którego dokonuje się ideologiczna właśnie (czyli mistyfikująca to, co dzieje się w sferze realnej walki o wpływy i władzę) walka o sukcesę, gdzie każde powołanie się na Marksa stanowi próbę podstawienia się w wyznaczone przezeń miejsce-na-podmiot.

Idzie o to, kto – jaka partia czy frakcja – potrafi przedstawić się jako gwarant właściwego wyważenia stosunków między dwoma kształtującymi się we wzajemnej zależności „podmiotami”: partią i klasą – bez popadania w „mieszczański dylemat woluntaryzmu i fatalizmu”⁴⁷ albo – jeśli kto woli – „sekcjarstwa” i „oportunizmu” („przeceniania organizacji” i „przeceniania spontaniczności”, albo „blankizmu” i „ekonomizmu”, albo „utopizmu” i „rewizjonizmu” etc.)⁴⁸.

Wszystkie tego typu inwektywy – z bogatego arsenału, jaki mieszcza dzieje marksizmu – sprzężone są w pary takie, iż uruchomienie jednego elementu danej pary powoduje kontr-uruchomienie elementu przeciwnego. Toteż w owej marksistowskiej logomachii górą jest ten, kto potrafi postawić się poza reprezentowaną przez każdą z tych par alternatywą i (co wiąże się z powyższym) kto nie zaniedba uczynić właściwego użytku zarówno z Marksa, jak i z Le-

⁴⁷ G. Lukács: *Historia...*, wyd. cyt., s. 568.

⁴⁸ Już Hegel dał wzór zniesienia owego „dylematu”, gdy w odniesieniu do „opinii publicznej” (czyli świadomości mas) fałsz „albo-albo” przeciwstawił prawdzie „zarówno”: „Opinia publiczna zasługuje więc zarówno na poważanie jak na pogardę; na pogardę zasługuje z punktu widzenia swej konkretnej świadomości i swych konkretnych wypowiedzi, na poważanie zaś z punktu widzenia tego, co stanowi jej istotne podłoże i co w sposób mniej lub bardziej mglisty tylko prześwieca w tym, co konkretne.” (G.W.F. Hegel: *Zasady filozofii prawa*. Warszawa 1969, s. 310.)

nina. Oto Marks występuje jako ten, który akcentuje konieczność samo-ukonstytuowania się i samo-wyzwolenia klasy robotniczej, Lenin zaś jako ten, który akcentuje nieodzowność „wnoszenia z zewnątrz świadomości klasowej”⁴⁹; wszelako żaden z nich nie staje się przez to patronem czy to prawych, czy to lewych odchyleńców, gdyż każdy z nich – akcentując rolę czy to klasy, czy to partii – ani przez chwilę nie zapomina o całości. W ten sposób przyznanie racji i oddanie sprawiedliwości fundatorom marksizmu-leninizmu (obu na raz i każdemu z osobna) pozwala zarazem na to, aby tę sprawiedliwość i rację przywłaszczyć i przyporządkować własnemu stanowisku.

Nieprześcigniony wzór takiej procedury, polegającej na właściwym wyważeniu akcentów i ścisłym trzymaniu się słusznej linii, daje Lukács w *Historii i świadomości klasowej*. Książka Lukácsa zawiera skarb pryncypialnej ortodoksji, gdzie ortodoksja oznacza bardziej posłuszeństwo sławetnej „sile logiki” marksizmu⁵⁰ (owym „wszechmocnym mackom”, które – jak zauważa Stalin – „chwytają cię ze wszystkich stron kleszczami...”⁵¹) niż posłuszeństwo aktualnym postanowieniom kompetentnych instancji. Książka Lukácsa daje więc przykład ideologii – w tym sensie tego słowa, w jakim używa go Hannah Arendt – gdzie „ideologia jest zupełnie dosłownie tym, na co wskazuje jej nazwa: jest logiką idei” i jako taka z konieczności „nie interesuje się nigdy cudem istnienia”⁵². W rzeczy samej: ideologia nie zajmuje się cudem istnienia, ale tylko dlatego, że oddana jest fabrykacji własnych cudów, czemu służy dialektyczna formuła proletariackiej podmiotowości jako rozwijającej się konkretnej totalności, której momentami są utajona i potencjalna świadomość mas oraz wyrażająca ją i kształtująca zarazem świadomość partyjnej awangardy. „Partia komunistyczna – czytamy w książce Lukácsa – jest pewnym – utworzonym w interesie rewolucji – *samodzielnym kształtem* proletariackiej świadomości klasowej. Rzecz w tym, by pod względem teoretycznym trafnie zrozumieć ją w takim właśnie podwójnym, dialektycznym odniesieniu: zarazem jako *kształt* tej świadomości i jako *kształt tej świadomości*, a więc w jej samoistnym charakterze i w jej przyporządkowaniu”⁵³.

⁴⁹ Por. W. Lenin: *Co robić?*, wyd. cyt., s. 173, 211.

⁵⁰ Tej samej logice i retoryce posłuszny jest na przykład Merleau-Ponty, gdy głosi „przekroczenie abstrakcyjnych alternatyw”: „Jesteśmy skłonni do abstrakcyjnych alternatyw: albo historia realizuje się spontanicznie, albo mają ją tworzyć przywódcy za pomocą podstępów i taktyki; albo respektuje się wolność proletariatu, albo rewolucja jest chimerą, albo rozstrzyga się za nich o tym, czego chcą i rewolucja jest terrorem. Marksizm przekracza praktycznie te alternatywy (...)” (M. Merleau-Ponty: *Możliwości i granice humanizmu*. W: *Marksizm XX wieku. Antologia tekstów*. Cz. III. Warszawa 1990, s. 103.)

⁵¹ J.W. Stalin: *O Leninie. Przemówienie wygłoszone na wieczorze słuchaczy kursów kremlofskich 28 stycznia 1924 r.* W: W.I. Lenin: *Dzieła wybrane*. T. 1. Warszawa 1951, s. 28.

⁵² H. Arendt: *Korzenie totalitaryzmu*. T. 1. Warszawa 1989, s. 357.

⁵³ G. Lukács: *Historia...*, wyd. cyt., s. 581.

Kolejny akt procesu, w którym dialektyka podmiotowości okazuje się deklamatoryką właściwie użytej kursywy (w piśmie) czy akcentu (w mowie) dokumentują (późniejsze o dwa lata od książki Lukácsa) wykłady Stalina. „Partia – czytamy tam – nie może być jedynie *czołowym* oddziałem. Musi być zarazem oddziałem *klasy*, częścią klasy, ściśle związaną z nią wszystkimi korzeniami swego istnienia”⁵⁴.

Przeczytajmy raz jeszcze: „*Kształt tej świadomości*” i „*kształt tej świadomości*” – powiada Lukács. „*Czołowy oddział klasy*” i „*czołowy oddział klasy*” – powiada Stalin. Formuła Lukácsowska i formuła Stalinowska są strukturalnie i funkcjonalnie tożsame. Ideologiczny wzorzec słusznej linii (i zarazem narzędzie walki: młot na „przejęcia” i brzytwa na „odchylenia”) – objawiając się w tych formułach i wyrażając we właściwym rytmie akcentów – nie wymaga już używania słowa „świadomość”, ale też nie wymaga rezygnacji z tego słowa. Toteż mimo licznych refutacji: a to „subiektywizmu”, a to „idealizmu”, a to „heglizmu” wreszcie (którym sam Lukács poddawał się i podlegał) – stalinizm nie ma powodu, aby zerwać z deklamacjami na temat „świadomości klasowej”. Oto w walce z Zinowiewowską „opozycją lewicową” krytykuje Stalin „zarozumiałość i pyszałkowatość w dziedzinie właściwego kierownictwa masami” (stosując wciąż tę samą ideologiczną matrycę, która przetrwa samego Stalina, aby posłużyć do krytyki stalinowskiego „kultu jednostki”) i w związku z tym, cytując „złote słowa Lenina”, powiada, co następuje: „*«Trąfnie wyrażać to, co lud sobie uświadamia»* – jest to właśnie ten niezbędny warunek, który zapewnia partii zaszczytną rolę podstawowej siły kierowniczej w systemie dyktatury proletariatu”⁵⁵.

6.

Jeśli da się zlekceważyć oczywistą skądinąd różnicę między Lukácssem a Stalinem – czemuż właściwie upierać się przy fundamentalnej rzekomo różnicy między Marksem a wszystkimi jego sukcesorami? Czym różnią się Leninowsko-Stalinowskie enuncjacje na temat świadomości proletariatu od takichż deklaracji Marksowskich, obecnych w najrozmaitszych tekstach: czy to w młodzieńczej *Świętej rodzinie*⁵⁶, czy to w późniejszej o 27 lat pracy o Komunie Paryskiej⁵⁷?

Otóż różnica między marksizmem Marksa a marksizmem marksistów-leninistów wydaje się odpowiadać różnicy między chrześcijaństwem pierwszych głosicieli Dobrej Nowiny a chrześcijaństwem książąt Kościoła, który uległ

⁵⁴ J.W. Stalin: *O podstawach leninizmu. Wykłady wygłoszone na Uniwersytecie im. Swierdłowa w początku kwietnia 1924 roku*. W: *Zagadnienia leninizmu*. Warszawa 1949, s. 74.

⁵⁵ J.W. Stalin: *Przyczynek do zagadnień leninizmu*. W: *Zagadnienia leninizmu*, wyd. cyt., s. 144.

⁵⁶ K. Marks, F. Engels: *Święta rodzina*, wyd. cyt., s. 43.

⁵⁷ K. Marks: *Wojna domowa...*, wyd. cyt., s. 491.

szatańskiej pokusie władzy światowej. Różnica ta bierze się stąd, iż nie wszystkim, którzy (w imię zasady „nie wy jesteście, którzy mówicie”) przedstawiają się jako narzędzia czy to Boga, czy to (*mutatis mutandis*) proletariatu, da się przypisać mówienie w dobrej wierze; a zatem, że nie zawsze zasadę „nie wy jesteście...” da się potraktować poważnie – jako motywujący to mówienie projekt. Toteż różnicy tej odpowiada interpretacyjny dylemat, który każe wybierać między dwiema nieuzgadnialnymi perspektywami odbioru, między zaufaniem a podejrzliwością, między hermeneutyką a krytyką, między lekturą, która dopuszcza podmiotowe „wzięcie na siebie” sensu a lekturą, która wymaga uprzedmiotawiającej funkcjonalizacji owego sensu i redukuje go do wyrazu popędów, potrzeb czy interesów albo do produktu funkcjonowania ekonomiczno-polityczno-ideologicznej struktury społeczeństwa.

Analogia między chrześcijaństwem a marksizmem załamuje się wszelako w punkcie istotnym. Otóż spośród autorów chrześcijańskich nie sposób wyodrębnić kogoś, kto stanowiłby wzorzec czystości intencji i punkt odniesienia dla hermeneutycznej pełni zaufania. Żaden spośród głosicieli Chrystusa – żaden ze świadków, obrońców i wyznawców, żaden z Ojców i Doktorów, żaden z mistrzów życia duchowego – nie zasługuje na takie zaufanie w stopniu znacząco wyższym niż wszyscy pozostali. Czemuż więc spośród głosicieli Proletariatu na zaufanie takie ma zasługiwać Marks – ojciec ideologicznej korupcji i deprawacji, zatruwających same źródła sensu takich słów, jak Człowiek, Historia, Postęp, jak Prawda i Wolność, jak Wspólnota i Solidarność? Czemuż więc Marks...? Otóż właśnie dlatego.

Obdarzamy Marksa zaufaniem – w imię owych zagrożonych zatruciem źródeł sensu, a ściślej: w imię projektu, który z owych źródeł się wywodzi i który ów sens wypełnia, dopełnia i zamyka. Obdarzamy Marksa zaufaniem – aby uznać go za podmiot owego projektu, a ściślej: za podmiot dokończenia owego projektu i gwaranta, że żadne inne dokończenie za dokończenie tego właśnie projektu nie będzie poczytane⁵⁸.

Cóż to za projekt? I gdzie są jego źródła? Rodzi się on ze skrzyżowania dwóch filozoficznych maksymalizmów. Starożytna jeszcze ambicja poznania całej prawdy, czyli uniwersum, skrzyżowana zostaje z nowożytną już ambicją osiągnięcia całkowitej pewności, jaką ma dawać poznanie samego siebie. Te dwa maksymalizmy – ekstensywny i intensywny – owocuują maksymalizmem absolutnym, tj. postulatem podmiotowości totalnej, której samopoznanie

⁵⁸ Toteż obdarzamy Marksa zaufaniem i przypisujemy mu dobrą wiarę nie ze względu na jakąkolwiek prawdę wewnętrzną, do współprzeżywania której moglibyśmy rościć pretensje: tak jak nie wnikamy w wewnętrzną prawdę przeżycia mistycznego, tak też nie wnikamy, czy w istocie Marks – jak to formułuje Brzozowski – „czuł, że w jego mózgu, w jego wielkim jowiszowym sercu warczą i obracają się koła rozpędowe ucłowieczającej się historii”. (S. Brzozowski: *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*. Kraków 1990, s. 344.)

byłoby zarazem poznaniem całości rzeczywistości. Pochodną tego postulatu jest wizja historii jako stawania się tej podmiotowości: wizja Hegłowska – retrospektywna i zamknięta; oraz Marksowska – prospektywna i otwarta. W pierwszej – podmiotem totalnym jest Bóg, który osiągnął oto swój cel (doprowadzwszy do wytworzenia dzieła Hegla, w którego lekturze może wreszcie sam siebie rozpoznać). W drugiej – podmiotem totalnym jest proletariatus, który ma dopiero ów cel osiągnąć (a to w akcji rewolucji – a nie lektury jakichkolwiek książek, choćby kosztem całej Historii wytworzonych)⁵⁹.

Niejaka karykaturalność powyższego przeciwstawienia jest skrótowym wyrazem standardowego przekonania, że wizja Hegłowska jako w sobie i dla siebie zamknięta – ani Bogu, ani filozofii, ani historii nie pozostawiająca nic do roboty – domaga się tym samym przewyciężenia, jakie zapewnia otwartość wizji Marksowskiej. Otwartość owa – powiada się – stanowi o tym, że Marks przeżył i przewyciężył nie tylko Hegla, ale i swoją własną śmierć. Rzec by można: Już za życia umarł w proletariacie, aby żyć w nim po śmierci.

Formułę powyższą przytaczamy po to tylko, aby zmobilizować przeciw niej energię zawartą w innej formule: Proletariatus nie ma, nie było, nie będzie i być nie może – oto *ceterum censeo* niniejszej pracy. Owo „być nie może” oznacza niemożliwość transmutacji, która filozofię przeistacza w historię, myślenie – w rzeczywistość, teorię – w praktykę, spekulatywne królestwo szarych cieni – w zielen życia, Ziemię Obiecaną – w Ziemię Otrzymaną etc. W projekcie takiej transmutacji filozofia zмага się z przekleństwem najbardziej własnej sytuacji bycia-tylko-filozofią. Dlatego projekt ów jest tym, co w całej filozofii najmocniej uwodzi i najgłębiej zawodzi – a przez to najpodstępniej i najprzewrotniej zwodzi. I jako taki – projekt ten należy brać poważnie.

⁵⁹ Wzjęcie robotniczego absolutu epistemologicznego, zarysowaną wyraźnie i wyraźnie przypisaną Marksowi, znajdujemy u Lukácsa: „dopiero wraz z pojawieniem się proletariatusu poznanie rzeczywistości społecznej osiąga swój ostatecznie spełniony kształt. A osiąga go właśnie przez to, że wraz z klasowym stanowiskiem proletariatusu znaleziony zostaje taki punkt widzenia, z którego widoczna staje się całość społeczeństwa.” „Jedność teorii i praktyki jest więc tylko inną stroną społeczno-historycznej sytuacji proletariatusu – tej mianowicie, że z jego stanowiska samopoznanie i poznanie całości pokrywają się ze sobą, że jest on zarazem podmiotem i przedmiotem swego własnego poznania”. (G. Lukács: *Historia...*, wyd. cyt., s. 100, 101.)

Wiadomo dobrze, że Lukács wykładając Marksa konceptuje proletariatus zgodnie z tą samą generalną zasadą, którą kilkanaście lat wcześniej zastosował Stanisław Brzozowski. Ale tylko Brzozowskiemu starcza samowiedzy, aby zasadę tę zdemaskować: „Marks sformułował postulaty utajone w samej istocie, w samej logice wewnętrznej filozofii i myśli europejskiej, ale utożsamiał logikę tego sformułowania z logiką samej rzeczywistości, która ma tu być stworzona.” Innymi słowy: „utożsamiał on rozwiązanie własnych trudności myślowych z rozwiązaniem trudności życiowych, jakie napotkać musi proletariatus w swej drodze (...)” (S. Brzozowski: *Idee...*, wyd. cyt., s. 340, 328.) Ta krytyka Marksa możliwa jest, rzecz jasna, tylko jako samokrytyka Brzozowskiego, który sam kilka lat wcześniej w *Kulturze i życiu* doprowadził do skrajności ów krytykowany sposób myślenia, kiedy to „myśl apeluje tu jako do swego ocalenia do istnienia klasy robotniczej i do jej wyzwolenia”. (Tamże, s. 331.)

Co w nim uwodzi? – to, co stać się powinno, a nie może: przeistoczenie (o którym właśnie mówiliśmy). Co w nim zawodzi? – to, co się staje, a nie powinno: pomieszanie (o którym zaraz powiemy). Co w nim zwodzi? – i pierwsze, i drugie: pierwsze – gdyż nie odróżniamy go od drugiego, nie wiedząc, że stać się nie może; drugie – gdyż nie odróżniamy go od pierwszego, nie wiedząc, że stać się nie powinno. Jak więc jedno od drugiego odróżnić? To, co stać się nie może (przeistoczenie) stanowi immanentny sens rozważanego projektu. To, co się staje (pomieszenie) stanowi jego historyczną funkcję.

Dlatego w poszukiwaniu sensu komunistycznego projektu próbujemy powiedzieć, co następuje: Podmiotem tego sensu jest Marks – filozof. Podmiotem tego sensu jest też czytelnik Marksa, który jest w stanie dostąpić filozoficznej z nim komunii. Komunia ta jest jedyną niezafałszowaną formą komunizmu.

Podmiotowość, czyjekolwiek imię nosi, uznana za właściwe *substratum* sensu komunistycznego projektu, stanowi barierę i osłonę, która nie pozwala temu projektowi roztopić się w rzekomo realizującej go historii, stanowi jego schronienie, więzienie i grób – niczym ciało dla duszy. Upodmiotowienie, czyli wzięcie w fenomenologiczny nawias sensu tego projektu, sprawia, że okazuje się on naprawdę tym wszystkim, czym zgodnie ze swym sensem miał nie być – okazuje się tylko myślą, tylko słowem, tylko intencją, tylko postulatem, tylko wizją i tylko projektem. Ale jakże inaczej niż w świetle owego upodmiotawiającego „tylko” – można odróżnić sens od funkcji, która ten sens niszczy?

Otóż ideologiczna funkcja, wyrażająca się w historycznym działaniu „puszczonego wolno” projektu Marksowskiego polega na pomieszaniu: bytu i myśli, świata i filozofii, faktów i wartości. Aby wyjaśnić, czym jest owo pomieszanie, zauważyć trzeba, iż ono samo pomieszanе zostaje z tym, czym nie jest: z tym, co głosiła po-Kantowska filozofia niemiecka i Karol Marks jako podmiot jej dokończenia. (Wytwarza to fałszywą ciągłość, na mocy której stalinowski heglizm Lukácsa infekować może źródła heglizmu Hegłowskiego). Czym więc jest owo pomieszanie? I czym nie jest? Otóż nie jest ono „urzeczywistnieniem i zniesieniem filozofii”, nie jest „ufilozoficznianiem się świata” i „zeświecczaniem się filozofii”⁶⁰. Nie ma ono nic wspólnego z pracą, która myśli, ani z myślą, która pracuje (na modłę hr. Cieszkowskiego). A przecież jest zatrutym owocem wszystkich tego rodzaju pomysłów. Więcej: owocem, który zatrzuwa nie tylko tych, którzy go zbierają, ale i drzewo, z którego wyrasta.

Istota owego pomieszania dopełnia się wtedy, gdy projekt Marksowski popada w konfuzję z systemem radzieckim. Konfuzja filozofii i historii wytwarza tu fałsz podwójny: pseudo-historię pod patronatem pseudo-Marksa. Miast „ufilozoficzniania świata” i „zeświecczania filozofii”, w świecie i filozofii rządzić zaczyna związek wzajemnej intoksykacji: filozofia zakłamuje i mistyfikuje świat, świat dyskredytuje i dezawuuje filozofię.

⁶⁰ K. Marks: *O różnicy między demokrytyjską...*, wyd. cyt., s. 51.

O ile więc: „królestwo wolności” urzeczywistniać ma się w organizacji kolektywu (w obozach pracy i poza nimi), panowanie „rozuemu społecznego” nad przyrodą – w budowie kanałów i innych pomników komunizmu⁶¹, świadomość klasowa – w czujności i aktywności delatorskiej i auto-delatorskiej, wola ludu pracującego – w rękach złożonych do oklasków, prawda – w publikacjach organu partii etc.; wtedy zarazem: to kolektyw ma definiować wolność, budowa kanałów – rozum społeczny, donosicielstwo – świadomość klasową, oklaski – wolę ludu, a „Prawda” – prawdę.

Ideologia pozwala brać fakty za wartości, a wartości za fakty: pozwala tym samym i na sfalszowanie faktów, i na pohańbienie wartości. Zwodzi więc na dwa sposoby: zwodzi tych, co nie znają faktów oraz zwodzi tych, co nie znają wartości (tych, którzy to, co napisane w gazecie utożsamiają z prawdą oraz tych, którzy prawdę utożsamiają z tym, co napisane w gazecie). Ale zwodzi też na dwa sposoby zarazem: zwodzi tych wszystkich (a jest ich legion), którzy nie znają faktów na tyle dobrze, aby nie brać ich za wartości i zarazem nie znają wartości na tyle dobrze, aby nie brać ich za fakty.

Ideologia sprawia, że w służbie pomieszania faktów i wartości pozostają zarówno ci, którzy nie zdążyli wyemancypować się z kręgu mentalności mityczno-magicznej, gdzie rzecz i słowo są zrośnięte w jedno, jak i ci, którym spekulatywna edukacja nie przeszkodziła pomieszać Hegłowskiego zniesienia Kantowskiego dualizmu z pomieszaniem oferowanym przez propagandową nowo-mowę. W tym sensie medium ideologii pozostaje zarówno człowiek radziecki, skazany na czytanie partyjnej gazety, jak i francuski filozof, który (w roku 1947) powiada: „To nie przez przypadek ani, jak miernam, na skutek romantycznego przesądu, główny dziennik ZSRR otrzymał tytuł «Prawda». Sprawa proletariatu jest tak uniwersalna, że dotyka bardziej niż jakakolwiek inna – prawdy”⁶².

W pracy niniejszej pytamy wszelako nie o sytuację licznych ofiar ideologii, lecz o nasz własny status jako ofiary anty-ideologicznej fobii, która każe nam byt proletariatu zamykać w myśli Marksa, zaś samą tę myśl wykluczać z bytu jakiegokolwiek, a proletariackiego w szczególności. Czyż w ten sposób nie wydajemy bytu na łup innej, nie-Marksowskiej myśli (np. rozsądku nauk pozytywnych), samej zaś myśli Marksowskiej – na łup naszej partykularnej chciwości, która zakłada w dziele Marksa pasożytniczą kolonię perpetuujać się refleksji? Chciwość ta przybiera maskę rozumienia, które ponad otchłanią realnego lecz fałszywego totalizmu komunistycznego zakładać ma prawdziwy

⁶¹ „Ziemi wskażemy nową drogę, władcą świata będzie praca” – taką pracę: zjednoczoną, szyzwoloną i upodmiotowioną, słowem: pracę, która „czyni wolnym” głosił (jeszcze przed Oświecieniem) tekst plakatu, który witał więźniów przybywających do obozu na Wyspach Sołowieckich.

⁶² M. Merleau-Ponty: *Możliwości i granice...*, wyd. cyt., s. 107.

choć nierealny i nader elitarny komunizm hermeneutycznego obcowania duchów. Czy więc refleksja, którą tu kultywujemy jest rozumieniem, które ducha z duchem spokrewnia, czy raczej zwykłą „chciwością podmiotowości”, która – by użyć słów Hegla – „wszystko skupia w tym prostym ognisku czystego Ja i tam je pożera”⁶³?

Refleksja, która rości sobie pretensje do rozumienia, zakłada, iż możliwy jest zwrot, który sięga do Marksa i pomija wszystkie nawarstwienia marksizmu: nie tylko garb marksizmu ideologicznego, lecz także marksizmu, który ideologię chce zwalczać przy pomocy restaurowanej utopii. Formuła „projekt Marksa nie wcielił się dotychczas” jest anty-ideologiczna, formuła „wcielić się nie może” – jest anty-ideologiczna i anty-utopijna. Opowiada się przeciw marksizmowi sankcjonującemu to, co się stało, a także przeciw marksizmowi kwestionującemu to, co się stało, w imię tego, co stać się musi i powinno (lub tylko: może i powinno). Wyklucza zarówno marksizm apologetyczny, dogmatyczny i zamknięty, jak i krytyczny, rewizjonistyczny i otwarty (ten ostatni w dwóch odmianach: zachodniej, którą refutował najgruntowniej Leszek Kołakowski, demaskując obskurantyzm Nowej Lewicy i aberracjonizm lewackiego ducha rewolucyjnego oraz wschodniej, którą sam Kołakowski, nieco wcześniej reprezentował, wyjaśniając w „Po prostu” „sens ideowy pojęcia lewicy”).

Marksizm wzięty w krytyczny cudzysłów i zredukowany do gry mniemań na temat wcielenia Marksowskiego projektu, jawi się jako szereg interpretacyjnych wstrząsów i konwulsji, za sprawą których „wcielenie” owo podlega ustawicznemu przemieszczaniu: od „może i musi się dokonać” do „właśnie się dokonało” i od „właśnie się dokonało” do „nie dokonało się właśnie, lecz nadal może i powinno”. Przemieszczenia te prowadzą nas do formuły wyższego rzędu, wedle której projekt Marksa nie może wcielić się wprost, gdyż nie może wcielić się inaczej niż się wcielił, tzn. – inaczej niż odwrotnie. (Owo „odwrotnie” głosi Aleksander Zinowiew, gdy powiada o świecie radzieckim: „Raj ziemski, który przyobiecali klasycy marksizmu zbudowano tu rzeczywiście. Ale z pewną «maleńką» poprawką: został on zrealizowany w odpowiadającej mu postaci piekła”⁶⁴). Na owo „odwrotnie” wskazuje Alain Besançon, kończąc swą *Anatomię widma* następująco: „Idea socjalistyczna narodziła się po to, by zrzucić dobroczynne jarzmo niewidzialnej ręki, by zaprowadzić panowanie wolności, światłego rozumu nad ślepą koniecznością. Sto lat później inna niewidzialna ręka, bezwzględna, niepoznawalna, złowroga, jeszcze większym ciężarem kładzie się na ludzkich barkach, a jest nią ta właśnie idea”⁶⁵).

⁶³ G.W.F. Hegel: *Zasady filozofii prawa*, wyd. cyt., s. 352.

⁶⁴ A. Zinowiew: *Rosja i Zachód*. Warszawa 1984, s. 85.

⁶⁵ A. Besançon: *Anatomia widma. Ekonomia polityczna realnego socjalizmu*. Warszawa 1984, s. 54.

Tak więc pomieszczenie projektu i świata nie musi w trybie wulgar-no-ideologicznym owego świata gloryfikować. Stanowi raczej (najogólniej rzecz biorąc) udział projektu, który z uwagi na oddalenie dostępny jest nam w postaci zanieczyszczonej: widzimy go – tak czy inaczej – poprzez świat, który to świat z kolei, nie istniejący już świat realnego komunizmu, widzimy poprzez ów projekt. Z drugiej wszakże strony: skoro świat ów rozsypuje się, to projekt ten odkleja się niejako od niego i ani nie sankcjonuje już, ani nawet nie krytykuje jego kształtu. Wszelako ostatecznie: gdy próbujemy – korzystając z odklejania się owego projektu – uchwycić go w czystej postaci, widzimy, jak zapada się on w mrok wraz ze światem, który stanowił zarazem jego ciężar i wehikuł.

Dlatego refleksyjna obserwacja interpretacyjnych konwulsji, jakim projekt Marksa podlegał, wprowadza nas samych w konwulsyjną oscylację, określaną przez zasadę: im dalej, ty bliżej, a im bliżej, tym dalej. Istotnie: z coraz większego oddalenia spoglądamy na sens Marksowskiego projektu – zawłaszczony i przeinaczony przez kolejne wykładnie rzeczywistości, którym służył. I gdy powszechno-dziejowe załamanie się służebnej jego funkcji zdaje się nas do źródeł tego sensu na powrót przybliżać – odnajdujemy się nieskończenie od nich daleko: zdani na frazes, który głosząc bezwarunkową nierealizowalność Marksowskiego projektu, zabezpieczać ma przed zwyrodnieniem jego sensu, frazes, który okazuje się nie mniej senso-bójczy niż zwyrodnienia, które usuwa.

I z owym frazesem na ustach przedrzeźniamy jedynie Marksa, podstawiając się w jego miejsce i biorąc jego profetyczną imaginację w refleksyjny nawias własnego braku złudzeń. Ów nawias krytyczny wyodrębnia podmiotowość-tylko-czytelniczą, wyobcowaną, onanistyczną i zaokrąglającą się w sobie: nie aspirującą do uczestnictwa w praktyce zbiorowego byto- i prawdo-twórstwa – podmiotowość, której istnienie stanowi negatywną odpowiedź na zadawane przez nią pytanie o wcielenie Marksowskiej idei.

Z uwagi na podmiotowość nas-czytelników Marks pozostaje Mojżeszem, którego nie chciane, późno urodzone i nigdy – „do nowego świata”⁶⁶ – nie dorosłe dzieci zasiedlić mogą jedynie Ziemię nie-Obiecaną: papierowy Szeol, królestwo szarych cieni, przez filozofię wymalowane.

7.

Spróbujmy wszakże cofnąć się o krok i rozważyć dokładniej formułę, zgodnie z którą idea Marksa wprawdzie wcieliła się (co pozwala nam uniknąć więzienia refleksyjności), wszelako wcieliła się odwrotnie (co pozwala nam uniknąć więzienia ideologii). Marks służyć tu ma nie autotelicznym igraszkom czytelniczym, ale poznaniu świata, który po nim nastąpił (i *vice versa*: świat ten

⁶⁶ K. Marks: *Walki klasowe...*, wyd. cyt., s. 195.

– poznaniu istotnego sensu Marksowskiej doktryny). Jest to Marks czytany przez autorów, którzy zajmowali się czy to realnym socjalizmem jako formacją, w której totalitarna zasada stalinowska nie została zniesiona⁶⁷ – jak Leszek Kołakowski; czy też totalitaryzmem w jego odmianach: hitlerowskiej i stalinowskiej – jak Hannah Arendt; czy wreszcie realnym socjalizmem po prostu – jak Alain Besançon.

Tak rozmaite lektury Marksa nasza lektura tych lektur sprowadzić może do wspólnego mianownika, interpretując rozmaite formuły wcielenia w lekturach tych zawarte jako postacie jednego i tego samego odwrócenia. Odwróceniu podlega tu (rozważany od początku do końca w niniejszej pracy) Marksowski projekt podmiotu zbiorowego – który to projekt realizuje się w postaci anty-podmiotu, niweczącego jakąkolwiek, zbiorową czy jednostkową, totalną czy partykularną, uniwersalną czy elitarną, podmiotowość.

W schemacie owego odwrócenia mieszczą się diagnozy Leszka Kołakowskiego, który utrzymuje, iż Marksowska idea wolności – jako idea wolności wspólnotowej⁶⁸, gdzie człowiek dostępuje pełnej jedności i harmonii ze zbiorowością, do której należy – realizując się w jedynie możliwy dla tej idei sposób, czyli przez zniesienie instrumentów mediacji między jednostką a państwem, zwłaszcza zaś przez zniesienie prawa – prowadzi w konsekwencji do systemu państwowego niewolnictwa („społeczeństwa niewolniczego bez państw”⁶⁹).

W ten sposób opis komunizmu trzyma się „dialektyki”, zgodnie z którą komunistyczne państwo spełnia komunistyczną (socjalistyczną) obietnicę – tyle że odwrotnie.

Państwo komunistyczne jest spadkobiorcą ruchu, który głosi zespolenie człowieka i zbiorowości („wolność w jej jedni z solidarnością”⁷⁰) – nie tylko jako cel, ale zarazem jako sposób jego osiągnięcia. Uczestnictwo, które ruch komunistyczny ofiarowuje człowiekowi ma być uczestnictwem w tym, co racjonalne i racjo-dajne: „Przystąp do ruchu – powiada się – a jego racja będzie twoją racją!” Racja owa rodzi się w walce, stanowi o postępie i wymaga negacji starego świata. Czy zasługuje on na negację, czy nowy świat będzie lepszy i jak naprawdę będzie wyglądał – tego właśnie z zewnątrz ruchu nie widać, dlatego z zewnątrz racji mieć nie sposób. I gdy hasło negacji prywatnej własności środków produkcji przyobлека się w ciało powszechnego upaństwowienia i gdy ruch, który to hasło głosił nadaje sobie rzeczywistość jako państwo – wtedy ten, kto niebacznie znalazł się wewnątrz, zapytuje: „Czy to właśnie jest socjalizm?”

⁶⁷ Por. L. Kołakowski: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Warszawa 1983, s. 249.

⁶⁸ „W rzeczywistej wspólnocie jednostki osiągają wolność w swoim zrzeczeniu i poprzez nie” (K. Marks, F. Engels: *Ideologia niemiecka*, wyd. cyt., s. 83.)

⁶⁹ L. Kołakowski: *Czy diabeł...*, wyd. cyt., s. 247.

⁷⁰ G. Lukács: *Historia...*, wyd. cyt., s. 559.

i otrzymuje jedynie słuszną odpowiedź: „To właśnie jest socjalizm – choć ma on pewne braki: nie wszystkie pozostałości starego świata zostały zanegowane, do tych pozostałości należysz ty sam – z twoimi wątpliwościami!” Tak oto po upaństwowieniu wszystkiego walka nie wygasa, lecz staje w obliczu zadania ostatecznego – upaństwowienia człowieka. Walka ma więc swą rację za sobą: w postaci państwa, czyli wywalzonego i wcielonego socjalizmu; ale i przed sobą: w postaci nie zwalzonego nigdy do końca przeciwnika, tj. nie wcielonego wciąż w państwo człowieka. Człowiek, który chciał mieć rację jako podmiot tej walki, okazuje się – jako podmiot właśnie – tym, co w walce tej ma być pokonane. Partia, wcielająca wolną i rozumną podmiotowość ludzką tak, aby ta – razem z partią – miała zawsze rację, urzeczywistnia się jako państwo, unicestwiające ową podmiotowość, która – przeciw państwu – racji nie ma nigdy. Dlatego komunizm obiecujący podmiotową jedność, dotrzymuje słowa – na swój sposób. Zaprowadza jedność – kosztem podmiotowości.

Powyższy schemat interpretacyjny formułujemy tak, aby mógł objąć spekulatywne wątki obecne zarówno w myśleniu Leszka Kołakowskiego, jak i w myśleniu (na ten sam temat) Hannah Arendt. Kołakowski podkreśla raczej ową „rację”, którą komunizm ma za sobą, w postaci państwa; Arendt natomiast podkreśla ową „rację”, którą ma on przed sobą, w postaci nigdy nie zamkniętego procesu walki. W procesie owym masy ludzkie podlegają samozniszczeniu w imię przyspieszenia prawa panującego w sposób absolutny: prawa ruchu, czyli prawa Historii – które u Marksa zwie się prawem walki klas. Prawo to objawia swe panowanie z chwilą, gdy nie pozostawia miejsca na panowanie jakiegokolwiek klasy, partii, elity partyjnej a nawet wodza; sam wódz – powiada Arendt⁷¹ – jest jedynie funkcjonariuszem ruchu, nie zaś – w klasycznym sensie tego słowa – tyranem czy despotą, który zaspokajałby wymagania swej partykularnej podmiotowości. Totalitaryzm stalinowski jest więc – wedle autorki *Korzeni totalitaryzmu* – takim wcieleniem Marksowskiej idei walki klasowej, gdzie walka ta okazuje się celem samoistnym, którego realizacja wyklucza konstytucję jakiegokolwiek klasowej podmiotowości (miast – jak chciał Marks – konstytucji tej służyć).

Najbardziej pojemną konstrukcję interpretacyjną zakłada Alain Besançon, opisując powszechno-dziejową i wszech-światową oscylację, urzeczywistniającą najogólniejszą Marksowską zasadę, zgodnie z którą socjalizm stanowi negację kapitalizmu. Oscylacja ta zapewnia globalną równowagę między – jak to wykłada autor *Krótkiego traktatu sowietologicznego* – bytem, czyli kapitalizmem, a nie-bytem, czyli socjalizmem. Nie-byt istnieje w samym sercu bytu, niczym rak, który pasożytuje na organizmie – tak wszelako, aby nie doprowadzić do unicestwienia swego nosiciela i siebie samego zarazem. W owym stanie równowagi, który realizuje się poprzez ponawiające i cofające się

⁷¹ Por. H. Arendt: *Korzenie...*, wyd. cyt., s. 260.

cyklicznie ofensywy socjalizmu (czyli ofensywy destrukcyjne wszelkie naturalne i spontaniczne formy życia społecznego a nawet przyrody – której destrukcję stanowi „budownictwo socjalistyczne”) stan bezpodmiotowości osiąga apogeum: nikt socjalizmu nie chce i nikomu on nie służy – nie tylko żadnemu podmiotowi, ale także żadnemu państwu czy międzynarodowemu ruchowi. Odwrotnie: potęga ruchu socjalistycznego czy państwa socjalistycznego stanowi niezbędne rusztowanie, służące za oparcie nicości, zrodzonej przez myśl, która ważyła się zanegować byt. I ta odwaga zaowocowała dziurą w rzeczywistości. Dziura ta nie jest wymysłem, lecz faktem nie mniej dojmującym niż próchnica bolącego zęba.

Stanowisko Besançon to ekstremalny, aczkolwiek wcale nie incydentalny przypadek postawy, którą przywołujemy po to tylko, aby zobrazować naturę schizofrenicznego, tj. rozszczepionego – akceptującego-oskarżającego – stosunku do myśli. Myśl jest tu narzędziem poznania świata, ale zarazem wewnątrzświatowym czynnikiem destrukcji i korupcji tegoż świata; co więcej: tylko dlatego, że jest tym drugim, może być tym pierwszym. („Skoro nie wziął się z teorii, nie nadaje się również do teoretyzacji”⁷² – mówi Besançon o świecie zachodnim, przeciwstawiając mu świat radziecki.) W tej sytuacji schizofrenia dosięga nieuchronnie tego, kto jest podmiotem myślenia i okazuje się – nieomalże – kryterium prawdziwej podmiotowości.

Albowiem ci, którzy należą bez reszty do Systemu, ci, którzy używają właściwych mu pojęć, mówiąc o państwie czy społeczeństwie (które jest jednością), o historycznym procesie przemian (który jest walką), o socjalizmie (który jest zaprzeczeniem kapitalizmu), ci wszyscy więc, którzy jednym głosem nie wołają już o chleb (jak Lud Rewolucji Francuskiej⁷³), ale teoretyzują – konstytuują swym jednogłosem gigantyczną atrapę: już nie Ciało lecz Umysł, wszelako Umysł mechaniczny i fantomatyczny, upiorną marionetkę, Golema podmiotowości.

Natomiast schizofrenia – jako znamień podmiotowości żywej w bólu swego rozdarcia – właściwa jest autorom, którzy należą i nie należą do opisywanego przez nich świata, którzy partycypują w nim, przyjmując dla jego opisanie rządzące w nim pojęcia, a jednocześnie razem z całością owego świata oskarżają je i odrzucają. Wyrazistą egzemplifikację owego rozdwojenia stanowi postępowanie autorki *Korzeni totalitaryzmu*, która piętnując w ostatnim rozdziale swej książki „wewnętrzny przymus totalitarnej logiki” (oraz „logiczny kaftan bezpieczeństwa”⁷⁴), zarazem temu przymusowi ulega (i paraduje w owym kaftanie) – o ile tylko przedstawić próbuje najogólniejszy schemat totalitarnej rzeczywistości.

⁷² A. Besançon: *Krótki traktat...*, wyd. cyt., s. 54.

⁷³ Por. H. Arendt: *O rewolucji*. Kraków 1991, s. 94.

⁷⁴ H. Arendt: *Korzenie...*, wyd. cyt., s. 362, 358.

W ten sposób filozoficzni świadkowie i krytycy totalitaryzmu czynią nas samych – którzy totalitaryzmu nie doświadczamy – świadkami i krytykami ich własnego myślenia, którym rządzi – któreż to z kolei? – odwrócenie platonizmu: przeciwstawiające poznawalność – Dobru. W myśleniu tym skwapliwość intelektualnej akceptacji i asymilacji jest skwapliwością moralnego potępienia i odrzucenia – jedna napędza drugą w kole, gdzie uchwycenie czystej potępalności, stanowi potępienie czystej uchwytywalności, tak iż zarówno poznanie, jak i ocena tracą swój własny grunt macierzysty. Tym samym ból rozdarcia okazuje się dla nas jedynie momentem procesu, w którym podmiotowość, oskarżając „logikę”, „dialektykę”, „teorię”, czy po prostu myślową spekulację, uprzytomnić sobie musi nieredukowalność własnego zadłużenia wobec tejże, a zarazem – właściwą dla siebie tak zadłużonej – samocelowość i samowystarczalność.

Tak oto refleksyjna lektura lektur i interpretacja interpretacji Marksa znosi nie tylko ideologiczne, lecz również schizofreniczne „otwarcie” na rzeczywistość, oferowane przez Marksowski aparat pojęciowy. Zniesieniu owego „otwarcia” odpowiada rozszerzona: anty-ideologiczna i anty-schizofreniczna zarazem formuła, zgodnie z którą projekt Marksowski nie ziścił się i ziścić nie może – nawet w postaci odwróconej⁷⁵.

⁷⁵ Spróbujmy wytoczyć i przytoczyć ostatni już argument przeciw – uprawianemu przez nas – refleksyjnemu czytaniu Marksa. Oto robotnicy, którzy w Sierpniu 1980 roku umieścili na bramie nr 2 Stoczni Gdańskiej hasło „Proletariusze wszystkich zakładów łącznie się!” nie brali w nawias – jak my teraz – czystego sensu Marksowskiego, lecz najwyczajniej zapewnili mu nowe odniesienie (czy raczej tym odniesieniem sami się uczynili) i przez to – skuteczniej niż jakiekolwiek refleksyjne procedury filozofów – zniszczyli stary splot ideologiczny, czyli real-socjalistyczną „klasę robotniczą”.

Czyż w rzeczywistości robotniczego protestu nie da się odczytać owej myśli, której nie sposób wydestylować z książek, a która stanowi nerw myślenia Marksowskiego – a mianowicie: że robotnicy są mądrzy? Mądrzy – aczkolwiek nie absolutną, to na pewno zbiorową i na pewno praktyczną mądrością, zawiązującą się chociażby w konkretnym akcie wyłączenia maszyn. Mądrzy – mądrością, mocą której, ci co wzięli się na strajk, przekraczają partykularność i doraźność swych interesów, dostrzegając ich zaspokojenie w horyzoncie interesu ogólnego i perspektywicznego, a zarazem negując zarówno fałszywą ogólność „planu” (który trzeba wykonać), „spokoju społecznego” (który trzeba ocalić) etc., jak i fałszywą perspektywiczność „dalszego rozwoju społeczeństwa socjalistycznego”. Czyż owa mądrość nie jest znamię podmiotowości i czyż podmiotowość właśnie nie była zarazem celem i środkiem sierpniowego strajku: nie tylko pierwszym jego postulatem – jako prawo do organizowania się, ale również jedyną metodą wywalczenia tego prawa? Czyż bez znaczenia jest więc fakt, że ów strajk o podmiotowość, który rychło miał uczynić nośnym hasło upodmiotowienia całego społeczeństwa – odbył się pod patronatem formuły przepisanej z *Manifestu* (przez zmianę jednego słowa dostosowanej do okoliczności i zarazem odróżnionej od nagłówka „Trybuny Ludu”) i rychło miał uczynić ogólnospołecznym *credo* drugą formułę – nie mniej Marksowską od pierwszej: „Nie ma wolności bez Solidarności!”

Solidarnościowy epizod dziejowy tak łatwo daje się opisywać w kategoriach Marksowskich, iż rodzi nieodparte wrażenie, że to w nim właśnie da się odczytać właściwy sens tych kategorii, a ściślej: sens tej, która stanowi klucz do innych, sens pojęcia podmiotu zbiorowego. Wszelako

8.

Stwierdzenie nieziszczalności projektu Marksa wydaje się zakładać jego zrozumiałość. A przecież okazuje się wyrazem jego nie-zrozumiałości. Zainteresowana lektura, która ów projekt – jako nieziszczalny – sprowadza do Marksa, którego czytamy, okazuje się jedynie zewnętrzną formą nie-zainteresowanej nie-lektury, która ów projekt – jako nie dający się współ-rozumieć w horyzoncie Marksowskim – sprowadza do nas samych. Zarówno domniemanie ziszczalności (teraźniejszej, przeszłej czy przyszłej, prostej czy odwróconej), jak i nieziszczalności Marksowskiego projektu, zakłada możliwość aktywności podmiotowej, możliwość wycofania się z nurtu wydarzeń historii, wzięcia w nawias sensu tego projektu i zapytania o to, co nawiasem tym oddzielone, zakłada więc możliwość aktywności, dla której refleksyjność – przez Marksa zwana onanizmem – stanowi granicę autentyczności. Cokolwiek podmiot uczyni – stanowi to modyfikację jego podmiotowego mniemania-na-temat, które ujmując ów projekt jako temat mniemania i zamykając go w sobie, zamyka się zarazem na niego. Wzięcie w nawias, które miało ocalać sens tego projektu przez oddzielenie go od wydarzeń historii i wypłatanie z jej zjawisk – destrukuje go i zapoznaje nie mniej (choć inaczej) niż sama historia: i w pomieszaniu, i w wyodrębnieniu, i puszczony wolno, i wzięty w nawias – sens ów pozostaje równie niedostępny. Wzięcie w nawias stanowi zarazem wyłonienie się podmiotowości (nie-zbiorowej) z żywiołu zbiorowości (nie-podmiotowej). Pomiedzy nimi nie ma miejsca na (ontyczne) istnienie podmiotowości zbiorowej, ale nie ma także miejsca na jej (ontologiczną) możliwość, czyli zrozumiałość: nie ma miejsca ani na jej byt, ani na jej sens.

Doświadczenie, z którym borykamy się w próbach lektury Marksa, doświadczenie zamknięcia na możliwość podmiotowości zbiorowej, okazuje się o tyle produktywne, o ile otwiera na możliwość jej nie-możliwości, która nie oznacza

podmiot ów uchwycony – zda się – w swej dziejowej realizacji, okazuje się – co najwyżej – efemeryczną i momentalną epifanią: niby obecnym jeszcze w żywej pamięci, a już włączonym w czas sakralny mitycznym „ongiś”, w którym rozbłysnąć miała prawda tego, co podmiotowe i wspólnotowe zarazem. Albowiem krystalizacja prawdziwie solidarnościowej, czyli niekłamanie socjalistycznej podmiotowości – o ile w ogóle się dokonała – dokonała się jedynie w granicach owego (urągającego Marksowskiej wizji historii) krótkiego snu, które od jednego nie-socjalizmu doprowadziło do drugiego nie-socjalizmu (od real-socjalistycznego upaństwowienia do post-socjalistycznego wolnego rynku). Tym samym zbiorowa mądrość klasy robotniczej nie utrwała się w upodmiotowionym społeczeństwie, ale zatracą w społeczeństwie wolno puszczonych egoizmów. A jeśli budzi się na nowo – to zwraca się przeciw temu, co sama wywalczyła (a czego złowrogie oblicze dostrzega nagle z bliska): przeciw rynkowi, prywatyzacji, bezrobociu etc., słowem: przeciw „kapitalizmowi”, wspierając i reanimując residua i upiory upaństwowienia. Otóż „mądrość” tak meandryczna jest raczej wypadkową zmiennych nastrojów mas ludzkich, niż formą, miarą i wyrazem jakiegokolwiek podmiotowości ponad-indywidualnej. Niechże więc analiza rynku opinii rozkłada ją na czynniki pierwsze – nie warto obstawiać przy jej substancjalnym istnieniu i bronić jej przed dzierżycielami Ockhamowskiej brzytwy.

żadnego dialektycznego zaprzeczenia, lecz raczej owego zaprzeczenia nie-dojs-cie-do-skutku, a więc najzwyczajniej: możliwość filozofowania, które nie jest samowiedzą historii oraz możliwość historycznego działania i dziania się, które nie ma filozoficznej samowiedzy; zatem ostatecznie: możliwość rozbieżności, nieprzystawalności i niekongruencji, która filozofii i historii nie pozwala utożsamiać.

Gdzie więc jesteśmy? Spróbujmy oznaczyć miejsce, do którego udało nam się dotrzeć (dlatego, że nigdy nie udało nam się go opuścić). Otóż czytające nie-czytanie dzieła Marksa otwiera nas na wpisane w nie samo ryzyko nie-czytania, ryzyko, które postaciuje się na dwa sposoby: jako ryzyko filozofii i ryzyko historii, jako ryzyko tylko-czytania, które gubi horyzont sensu oraz jako komplementarne ryzyko więcej- (i zarazem mniej) -niż-czytania, które także nie gwarantuje owemu sensowi ochrony.

Maurycy Mochnacki zanotował w roku 1833: „Być pisarzem, filozofem, poetą, antykwariuszem w Anglii, prawie nic już nie znaczy; prawie nic i we Francji. Literatura w tych dwóch krajach zmieniła się w gazetę codzienną, którą machina parowa wytłacza, którą szyfoniery nazajutrz rozrabiają, której resztki rozpływają się w kloakach. Z gazety będzie narożnym afiszem. W afiszach, świstkach przejdzie do gminu nawet czytać nie umiającego i całą moc swoją wyrazi w jednym, krótkim jak pacierz katechizmie pospółstwa. Dobosz mas wybębnia ją całą od początku do końca w jednym kwadransie powszechnego zgielku”⁷⁶.

Karol Marks pochowany został na Highgate. Natomiast w porządku własnych przeznaczeń Marksowskiego dzieła mieszczą się dwa – zachowujące je w zatraceniu – pogrzeby. I oba są jego udziałem: jeden – gdy staje się ono „katechizmem pospółstwa”, którego „resztki rozpływają się w kloakach” rewolucji i ruchów masowych; drugi – gdy złożone zostaje w archiwum podmiotowego ducha i także rozplywa się – w czystym elemencie refleksji.

⁷⁶ M. Mochnacki: *O rewolucji...*, wyd. cyt., s. 317.