

Bartosz Kuźniarz

Widmo kontroli od Kartezjusza do Marksa

Gdy wstaje, mocni drżą ze strachu i przerażeni tracą przytomność.
Hi 41,17

1. Larvatus prodeo

W drugiej części *Rozprawy o metodzie*, uzasadniając swój plan stworzenia nowej nauki, Kartezjusz przywołuje obraz wznoszonego na pustkowiu miasta:

Tak widzimy, że budowle, które jeden architekt podjął i wykonał, są zazwyczaj piękniejsze i bardziej harmonijne niż te, które wielu ludzi starało się klecić posługując się starymi murami zbudowanymi dla innych celów. Podobnie te starodawne miasta, które będąc z początku otwarte i luźno zabudowane zmieniły się kolejną czasów w wielkie grody, są zazwyczaj tak źle wytyczone w porównaniu do owych fortów, które budowniczy swobodnie konstruuje na pustej równinie, że chociaż, rozpatrując każdy budynek z osobna, znajduje się w nich często tyleż albo więcej sztuki co w tamtych, wszelako widząc, jak są ustawione, tu duży, tu mały, i jak ulice są przez to krzywe i nierówne, powiedziałyby się, iż to traf raczej, a nie wola kilku ludzi władających rozumem rozmieściła je w ten sposób¹.

Tu duży, tam mały, a na dodatek jeszcze te okropne kręte ulice. Owszem, pojedyncze budynki jeszcze się bronią, ale przecież nam chodzi o całość. Cóż to w ogóle za piękno, jeśli nie powstało ono wskutek globalnego projektu? Architekt – pod koniec cytatu pojawia się on zresztą w postaci kolektywnej, jako „wola kilku ludzi władających rozumem”, antycypując Marksowski skok do królestwa wolności – ma nadzorować przebieg procesu produkcji, na wszystkich jego etapach. Piękno to świadoma i rozumna kontrola, a nie zapis działania czasu.

¹ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1980, s. 37.

Czy jest ona na wielką skalę możliwa? W czasach Kartezjusza jeszcze nie. On sam uważa się za skromnego reformatora i deklaruje wyłącznie chęć panowania nad samym sobą: „Nigdy zamiar mój nie sięgał poza usiłowania przeobrażenia moich własnych myśli i budowanie na gruncie całkowicie własnym”² – zapewnia filozof. Pod koniec *Rozprawy*, we fragmencie dopisanym przez niego trzy lata po ukończeniu zasadniczej części traktatu, pojawiają się wprawdzie sugestie, że dzięki zastosowaniu wynalezionej przez Kartezjusza metody ludzie będą mogli stać się „panami i posiadaczami przyrody”³, jednak społeczeństwo, tu nie ma on w dalszym ciągu wątpliwości, stanowi całość niepodzielną, twór dany człowiekowi przez Boga i jako taki wymykający się intelektualnej analizie, nie mówiąc już o próbach poddania go świadomej kontroli. W obszarze polityki rewolucyjnych ulepszeń nie będzie.

Co się tyczy bowiem obyczajów, każdy taką ma obfitość o tym własnych pojęć, iż mogłoby się snadnie znaleźć tylu reformatorów, ile głów, gdyby było dozwolone komu innemu niż tym, których Bóg ustanowił za zwierzchników nad swoimi ludami lub też którym udzielił dość łaski i zapału, aby byli prorokami, zmieniać w nich cokolwiek. Mimo iż moje pomysły podobały mi się bardzo, sądziłem, że inna mają swoje, które im się podobają może jeszcze więcej⁴.

Czy takie deklaracje można jednak traktować inaczej niż kokieteryę? Czy to możliwe, aby Kartezjusz nie zdawał sobie sprawy, że jeśli każdy z osobna zacznie myśleć w postulowany przez niego, „dostosowany do miary rozumu”⁵ sposób, rezultatem może być wyłącznie totalna rewolucja, przewartościowanie wszystkich wartości, całkowita transformacja istniejących do tej pory społeczeństw? Czy między wierzącymi politycznie poprawnych zapewnień Kartezjusz nie przemycą zatem sugestii, że dotychczasowe polis należy poddać sięgającej fundamentów dekonstrukcji? Istnieją dobre powody, aby podejrzewać, że Kartezjusz ukrywał swoje rzeczywiste intencje. W 1637 roku, kiedy wydaje on *Rozprawę*, z nowatorskich pomysłów należało się dobrze wypowiadać. Zaledwie cztery lata wcześniej wolnomyślicielstwo zaprowadziło Galileusza na resztę życia do domowego aresztu. Od niemal dwudziestu lat trwała w Europie wojna religijna, która niemal niezrozumiałym uczyniła swobodny, humanistyczny klimat filozofii szesnastego wieku⁶. Kartezjusz najwyraźniej szybko zorientował się,

² Ibidem, s. 40.

³ Ibidem s. 77.

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem, s. 39.

że również jego własne myśli nie przysporzą mu zwolenników wśród kościelnych cenzorów. W młodzieńczej notce datowanej na *Calendis Ianuarii*, pierwszy dzień stycznia, 1619 roku (czyż myśli spisywane przez nas pierwszego dnia roku nie stanowią zawsze czegoś na kształt prywatnego manifestu?), dwudziestotrzyletni filozof przelewa na papier słowa, które nie tylko ukazują go jako rozważnego polityka, ale zwłaszcza w łacińskim oryginale robią wrażenie złowieszczej przepowiedni. Nikt o mnie nie wie, lecz ja już między wami jestem, niosąc w sobie załazek nowego porządku. *Larvatus prodeo*, kroczę zamaskowany, mówi Kartezjusz, choć może nie od parady byłoby wyobrazić sobie, że słowa te wypowiada lodowatym głosem duch poruszający w tym momencie jego ręką. „Podobnie jak aktorzy wezwani na scenę zakładają maskę, ażeby nie było widać okrywającego ich czoła wstydu, tak samo ja występując w tym teatrze świata, w którym dotąd tylko widzem byłem, naprzód posuwam się zamaskowany”⁷.

Niezależnie wszakże od tego, czy Kartezjusza chce się postrzegać jako sprytnego stratega ukrywającego między wierszami swoich traktatów rewolucyjny przekaz, czy też jako medium przemawiające demonicznym głosem nowoczesnego rozumu, w naszym kontekście najważniejsze jest to, że w swojej filozofii definiuje on smak i sposób myślenia, które określiły charakter nowoczesności, odzegnując się przy tym od wszystkiego, co mogłoby uczynić je kołem zamachowym społecznego projektu. To drugie zadanie wezmą na siebie inni. Geometria społeczna, jak postaram się pokazać dalej, stanie się zbiorową namiętnością dopiero w czasach – i w dużej mierze za sprawą – Marksa. Kartezjusz w sprawach publicznych pozostawał konserwatystą, podobnie jak większość myślicieli swojej epoki. Morus, nawet gdy kreślił w *Utopii* z 1516 roku wizję doskonałego państwa, uczynił jej narratorem Rafała Hytlodeusza, a więc człowieka, zgodnie z grecką etymologią tego nazwiska, „sprytnego w bajdurzeniu”. Wprawdzie ulice Utopii są proste, kto pozna jedno miasto na wyspie, zna je wszystkie, a całe kwartały wyglądają tam jak jeden budynek, ale nawet Utopus, architekt i władca Morusowego państwa, nakreślił wyłącznie „ogólny plan miast, lecz dalszą troskę o urządzenie i upiększenie ich pozostawił potomnym”⁸,

⁶ Zob. S. Toulmin, *Kosmopolis*, przeł. T. Zarębski, Wrocław 2005.

⁷ R. Descartes, *Cogitationes privatae*, przeł. S. Cichowicz, w: F. Alquié, *Kartezjusz*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 1989, s. 172.

⁸ T. More (Morus), *Utopia*, przeł. K. Abgarowicz, Warszawa 1954, s. 119.

uznając, że nie da się ich przywieść do doskonałości staraniem jednego człowieka. Ironiczny dystans idzie tu zatem w parze z intelektualną skromnością. Dopiero w czasach Fouriera i Owena, a potem Lenina, Mao i Pol Pota oraz, na Zachodzie, Le Corbusiera, Miesa van der Rohe czy Roberta Mosesa ludzie przestaną się znać na tych bardzo poważnych humanistycznych żartach.

Czym tłumaczyć tę przemianę? Jak to się stało, że rozum stracił nagle cechującą go z początku powściągliwość, a kartezjański ideał kontroli przestał być prywatnym duchowym przedsięwzięciem, stając się częścią politycznego projektu? Wreszcie, jaki jest właściwy sens tego ideału i czy ma on jeszcze jakąś przyszłość? W swej zwyczajowej postaci jest to historia dobrze znana: rozpoczęta za sprawą Kartezjusza opowieść urywa się w okolicach archipelagu ciągnącego się z Auschwitz po Kołymę; w postaci politycznych totalitaryzmów nowoczesny sen o czystości dowodzi swego bankructwa. W niniejszym tekście staram się pokazać, że można na tę historię rzucić nowe światło, umieszczając nowoczesny ideał kontroli w kontekście teologii i gospodarki⁹.

⁹ Chciałbym od razu oddalić pewną wątpliwość. Otóż pojęcie kontroli, przy pomocy którego staram się uchwycić istotę nowoczesności, może wydawać się zbyt wąskie, aby mogło stanowić wspólny mianownik dla trzystu lat pogmatwanej historii. Czy nie lepiej rokowałyby w tej roli podmiot, rozum, ideologia, postęp albo inny z uświęconych tradycją kandydatów? Sądzę, że w kontekście filozofii społecznej – a jest to perspektywa interesująca mnie najbardziej – można na te pytania odpowiedzieć przecząco. Tym bardziej że pojęcie kontroli nie jest w kontekście nowoczesności tak egzotyczne, jak to się może z początku wydawać. Wywodzącą się od Kartezjusza tradycję filozoficzną określa się wszak często mianem filozofii świadomości (Jürgen Habermas używa tego określenia zamiennie z pojęciami takimi, jak „rozum ześrodkowany w podmiocie”, „myślenie rozporządzające” lub „filozofia podmiotu” – zob. idem, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukaszewicz, Kraków 2000, s. 349-351). Nie zamierzam z tego określenia rezygnować. Z uwagi na społeczno-filozoficzne ramy tego eseju wymaga ono jednak pewnej modyfikacji. Chodzi o drobny retusz, lekkie przesunięcie akcentów: wystarczy mianowicie pamiętać, aby słowo „świadomość” rozumieć tu konsekwentnie w jego technicznym, a nie potocznym znaczeniu. Nie tyle więc jako synonim umysłu, co zdolność utrzymywania się na powierzchni życia, *on the top of things*, duchowy proces bycia świadomym – a więc coś, co wchodzi już w cień semantyczny pojęcia kontroli. W swym wymiarze praktyczno-społecznym, by wypowiedzieć tę tezę do końca, nowoczesna filozofia świadomości okazała się ostatecznie filozofią kontroli. Świadomość i kontrola to dwie strony tego samego, dwie bliźniacze twarze jednego ducha. A jeszcze dokładniej: to, co jest kartezjańskim wzorcem poznania w dziedzinie epistemologii, przekształca się w nowoczesny imperatyw kontroli, gdy zostaje przetłumaczone na język społecznej praktyki.

2. Królestwo wolności

Kartezjusz, jak widzieliśmy, skłonny był umeblować w nowoczesnym stylu co najwyżej własną izbę. Wkrótce po jego śmierci nastroje społeczne uległy jednak zmianie. Prace Newtona w dziedzinie fizyki i Lavoisiera w dziedzinie chemii oraz inne odkrycia naukowe czyniące użytek z nowej filozofii sprawiają, że wielka księga natury coraz bardziej zaczyna przypominać podręcznik matematyki, oddalając się od fantastycznych wizji znanych z płócien średniowiecznych malarzy. Kolejne techniczne wynalazki podporządkowujące świat przyrody dekretem ludzkiej woli budzą w człowieku poczucie dziejowego sprawstwa.

W rezultacie, wiek później ludzkie ambicje niewiele już mają wspólnego z tym, czego życzyłby sobie sam Kartezjusz. Wypracowany przez niego ideał kontroli pada w tym sensie ofiarą własnego sukcesu – trochę na wzór protestanckiej ascezy wewnątrzświatowej ze słynnej rekonstrukcji Webera. Etyka kalwińska, powiada Weber, wyzwoliła w społeczeństwie tak wielkie moce produkcyjne, że nawet bogobojna wstrzeźliwość protestantów nie mogła ich już w pewnym momencie utrzymać w ryzach. Życie, rozbuchane w postaci kapitalistycznego rynku, doprowadziło do stopniowej erozji ideałów, z których nowoczesna gospodarka wzięła swój pierwotny impet. Religijna etyka skapitułowała pod naporem sił, które sama powołała wcześniej do istnienia.

Podobnie tutaj. Kartezjański duch kontroli, z początku powściągliwy i stroniący od deklaracji politycznych, okazał się w praktyce na tyle wydajny, że zrodził ambicje, które podkopały pierwotne intencje jego twórcy. Kiedy techniczne możliwości wyzwolone przez kartezjańsko-newtonowską wizję świata osiągnęły pułap przemysłowej i kapitalistycznej rewolucji, rozum, by tak rzec, zupełnie stracił głowę. Powściągliwość w sprawach publicznych zaczęto uznawać za obskurantyzm. Tryumf techniki nad naturą sprawił, że także rzeczywistość społeczną zaczęto postrzegać jako mechanizm dający się nakręcać i regulować zgodnie z ludzką wolą. Przekonanie to, wyrażone przez Rousseau w *Umowie społecznej*, stanowiło inspirację dla jakobinów, pośrednio przyczyniając się do wydarzeń rewolucji francuskiej. W dziewiętnastym wieku, za sprawą socjalistów utopijnych, doszło do tego jedynie pewne uściślenie. Otóż romantyczne zrywy właściwie wskazują cel, źle dobierają jednak służące do jego osiągnięcia środki. Społeczeństwo należy zmieniać metodycznie i z wykorzystaniem ustaleń nauki. Uto-

pia przestaje być domeną sprytnych w bajdurzeniu marynarzy. Nowoczesny rozum, odniósłszy zwycięstwo nad światem przyrody, zaczyna kreślić plany naukowej kolonizacji społeczeństwa.

Wszystkie te wątki łączą się w postulatach filozofii praktycznej Marksa. Cały projekt marksizmu opiera się przecież na dwóch założeniach. Po pierwsze, świadoma kontrola nad podstawowymi procesami życia społecznego jest lepsza niż brak takiej kontroli. Po drugie, jest ona możliwa. W przeciwnym razie, parafrazując świętego Pawła, daremna i próżna jest cała marksistowska teoria. Zdaniem Marksa racjonalne planowanie i kontrola w sferze produkcji stanowią nieodzowny warunek wprowadzenia komunizmu. Engels zradycyzował później tę myśl w swym haśle skoku z królestwa konieczności do królestwa wolności. Odgórna kontrola produkcji, stanowiąca dla Marksa warunek konieczny lepszej egzystencji (zaczyna się ona, jak pisał w wydanym pośmiertnie trzecim tomie *Kapitału*, „dopiero tam, gdzie kończy się praca, którą dyktuje nędza i celowość zewnętrzna; leży więc ona z natury rzeczy poza sferą właściwej produkcji materialnej”¹⁰), u Engelsa, a za nim w większości realnie istniejących marksizmów, przekształca się w warunek wystarczający socjalistycznej utopii¹¹.

¹⁰ K. Marks, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. 3, przeł. E. Lipiński, J. Maliniak, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 25, cz. 1, Warszawa 1983, s. 560.

¹¹ Streszczam tu wywód Andrzeja Walickiego z jego doskonałej książki *Markszizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii* (Warszawa 1996, zwłaszcza ss. 90-93, 188-189, 196-199). „Wizja Engelsa – pisze Walicki – zakładała wprawdzie zanik represyjnej władzy państwowej, ale kreśliła jednocześnie obraz społeczeństwa poddanego władzy scentralizowanego »autorytetu publicznego«, planującego całokształt społecznego życia, a więc nie mogącego tolerować spontaniczności i pluralizmu; autorytetu wyposażonego we władzę wszechogarniającej i efektywnej kontroli, ponieważ wszelkie osłabienie kontroli przywracałoby zależność od »ślepych sił« i przypadku (...) Ideał taki był szczególnie atrakcyjny dla ludzi ceniących porządek wyżej niż wolność, utożsamiających ład z hierarchiczną organizacją, władze spontanicznym widzach tylko chaos i anarchię. Czy był to więc przypadek (jak zwykli mawiać marksiści), że Engels żywi interesował się wojskowością i lubił gdy nazywano go »generałem«? Po czym Walicki dodaje: „Warto przypomnieć, że Marks zarysował nieco inny obraz »królestwa wolności«. To, co Engels nazywał wolnością, było dla niego tylko warunkiem wolności, albo wolnością w królestwie konieczności. Prawdziwa wolność nie redukuje się bowiem do panowania nad siłami ekonomicznymi, pojawia się ona tam, gdzie kończy się sfera produkcji materialnej [Walicki mówi tu o procesie „samowzbogacającej alienacji” – B. K.], a rozpoczyna »rozwój sił ludzkich jako cel sam w sobie«. Wolność taka wymaga czasu wolnego, który można poświęcić na swobodną samorealizację osobowości”. Krótko mówiąc, według Marksa trzeba poddać się surowej dyscyplinie, aby następnie móc napraw-

Warto przytoczyć tutaj odnośne fragmenty *Rozwoju socjalizmu od utopii do nauki* Engelsa w nieco większym wymiarze:

Siły społeczne, podobnie jak siły natury, działają ślepo, gwałtownie, niszcząco – dopóki ich nie poznamy i nie liczymy się z nimi. Skoro jednak poznamy te siły, ich działanie, ich kierunki, ich skutki, wtedy od nas już tylko zależy coraz silniejsze podporządkowywanie ich naszej woli i zastosowanie ich dla osiągnięcia naszych celów. Dotyczy to w szczególności stopniu dzisiejszych potężnych sił wytwórczych (...) skoro tylko poznamy ich naturę, będą one mogły w rękach zrzeszonych wytwórców przekształcić się z demonicznych władców w powolne sługi. Zachodzi tu taka sama różnica, jak pomiędzy niszczącą siłą elektryczności zawartej w piorunie a ujarzmioną elektrycznością telegrafu i łuku świetlnego; jak między pożarem a ogniem działającym w służbie człowieka. Przy takim traktowaniu dzisiejszych sił wytwórczych z ich poznaną wreszcie naturą – społeczną anarchią produkcji ustępuje miejsca społecznie planowanemu regulowaniu produkcji zgodnie z potrzebami ogółu i każdej jednostki¹².

I parę stron dalej:

Teraz dopiero człowiek wychodzi ostatecznie, w pewnym sensie, ze świata zwierzęcego; ze zwierzęcych warunków bytu przechodzi w warunki rzeczywistości ludzkiej. Cały zespół otaczających ludzi warunków życiowych, panujący dotychczas nad nimi, zostaje teraz poddany panowaniu i kontroli ludzi, którzy po raz pierwszy stają się świadomymi, rzeczywistymi panami przyrody, dlatego i przez to, że stają się panami swojego uspołecznionego bytu. Prawa ich własnej działalności społecznej, które dotychczas przeciwstawiały się im jako obce i panujące nad nimi prawa przyrody, będą odtąd przez ludzi z całą znajomością rzeczy stosowane, a tym samym i opanowywane. Sam byt społeczny ludzi, który dotąd przeciwstawiał się im jako coś narzuconego przez przyrodę i historię, staje się odtąd tworem ich własnego swobodnego czynu. Obiektywne, obce potęgi, które panowały dotąd nad historią, zostają poddane kontroli samych ludzi. Odtąd dopiero ludzie z pełną świadomością będą tworzyli własną historię, odtąd dopiero uruchamiane przez nich przyczyny społeczne będą też przeważnie i w coraz większej mierze powodować zamierzone przez nich skutki. Jest to skok ludzkości z królestwa konieczności w królestwo wolności¹³.

Metafory i opozycje, którymi posługuje się Engels, nie pozostawiają wątpliwości. My *versus* oni. Po jednej stronie świadomość, kontrola,

dę żyć. Według Engelsa sama dyscyplina wiązała się ze spełnieniem. Wobec tak znacznej różnicy w rozumieniu przez nich fundamentalnej kwestii ludzkiej wolności, trudno bez zastrzeżeń przyjąć wnioski, do jakich ostatecznie dochodzi Walicki. Jego zdaniem „pewna odrębność jego [czyli Marksa, w stosunku do Engelsa – B. K.] idei »prawdziwej wolności« była tylko teoretycznym niuansiem, nie mającym znaczenia praktycznego” (ibid., wszystkie cytaty pochodzą ze s. 189).

¹² F. Engels, *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 19, Warszawa 1972, ss. 241-242.

¹³ Ibidem, s. 245 n.

ujarzmienie, panowanie, plan i regulacja (królestwo wolności), którym przeciwstawia się ślepy, gwałtowny, anarchiczny, zwierzęcy i demoniczny żywioł dotychczasowego społeczeństwa (królestwo konieczności). Tylko kontrola może z nas uczynić ludzi. To właśnie w tym sensie Engelsowski materializm dialektyczny, nie odbiegający tu zresztą w niczym od myśli samego Marksa, stanowi zwieńczenie rozwoju rozpoczętego wraz z filozofią Kartezjusza. Mechanicystyczna wizja świata zostaje rozciągnięta na całe społeczeństwo, sprawiając, że niechęć do brania spraw we własne ręce, świadomego sterowania życiem społecznym, zaczyna uchodzić za coś leżącego poniżej ludzkiej godności.

3. Przeczucie kłęski

Pozytywną wizję Marksa od początku nawiedzają jednak nieoczekiwani goście. To nie przypadek, że religia zajmuje tak ważne miejsce w jego pracach. Już w pierwszym zdaniu napisanego na przełomie 1843 i 1844 roku *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa* pojawia się stwierdzenie, że „krytyka religii stanowi przesłankę wszelkiej krytyki”. I nieco dalej:

Krytyka religii uwalnia człowieka od złudzeń po to, by myślał, działał, kształtował własną rzeczywistość jako człowiek, który wyzbył się złudzeń i doszedł do rozumu; aby obracał się dokoła samego siebie, a więc dokoła swego rzeczywistego słońca. Religia jest jedynie urojonym słońcem, które dopóty obraca się dokoła człowieka, dopóki człowiek nie obraca się dokoła samego siebie¹⁴.

Podstawową stawkę uprawianej przez Marksa teorii stanowi zatem uwolnienie człowieka od społeczeństwa, w którym wciąż nie sprawuje on pełnej kontroli nad własnym losem. Tymczasem dopóki człowiek nie obraca się wokół samego siebie – dopóki nie jest „dla samego siebie najwyższą istotą”, jak powie Marks nieco dalej – z konieczności przypisuje własną moc zamieszkującym niebo nadprzyrodzonym bytom, które następnie obłaskawia za pomocą natręctwa religijnych ofiar. Tego błędu można się jednak oduczyc. Kontrolę nad własnym przeznaczeniem ma oddać w ręce ludzi komunistyczna gospodarka. Stanowi ona sposób, by człowiek zapewnił sobie przywileje i zyskał na własny los wpływ, który wcześniej cedował na boską wszechmoc.

Przypomnijmy: u Hegla Bóg, przebrany w filozoficzne szaty rozumnego ducha, stanowił siłę sprawczą ludzkich dziejów. Bóg jest histo-

¹⁴ K. Marks, *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa*. Wstęp, w: idem, *Pisma Wybrane. Człowiek i socjalizm*, Warszawa 1979, s. 30-32.

rią, co Marks, romantyczny awanturnik, badacz rewolucji francuskiej i czytelnik socjalistów utopijnych, postanowił zinterpretować wspan, uznając, że historia jest Bogiem. „W filozofii Hegla – pisze Simone Weil – Bóg pojawia się jeszcze pod nazwą »ducha świata« jako siła napędowa historii i prawodawca przyrody. Dopiero zrobiwszy rewolucję, burżuazja rozpoznała w tym Bogu wytwór samego człowieka, a historię uznała za ściśle ludzkie dzieło”¹⁵. Na początku nie było słowa, lecz czyn – *im Anfang war die Tat!* – utożsamiony przez Marksa w myśl lekcji ekonomii politycznej z działalnością produkcyjną człowieka. Według Marksa jesteśmy (takim właśnie) Bogiem. Produkcując towary, wytwarzamy rzeczywistość, a tym samym, poddając zbiorowej kontroli proces produkcji, możemy ją kształtować zgodnie z naszym świadomym, naukowym zamysłem. Na tym polega radosna nowina marksizmu.

Tyle że już w *Manifeście komunistycznym*, ekstatycznym peanie na cześć człowieka i jego twórczych mocy, Marks najwyraźniej zaczyna przeczuwać, że dokładnie to, w czym ulokował swoje nadzieje na przebóstwieniu ludzkiego kolektywu, może okazać się inwestycją chybiającą. Lub inaczej: Marks przeczuwa, że ze wszystkich sfer ludzkiej działalności to właśnie gospodarkę należy poddać kontroli, ponieważ zaczyna się ona człowiekowi w sposób nieodwołalny wymykać. „Nowoczesne społeczeństwo burżuazyjne, które wyczarowało tak potężne środki produkcji i wymiany, podobne jest do czarnoksiężnika, który nie może już opanować wywołanych przez się potęg podziemnych”¹⁶. Czy to nie zaskakujące? W zdaniu opisującym najbardziej przyziemną z ludzkich aktywności – pomyślmy tylko, jak wyglądały w połowie dziewiętnastego wieku tekstylne manufaktury – sąsiadują ze sobą słowa „wyczarowało”, „czarnoksiężnik” i „podziemne potęgi”, a więc po trzykroć magia! Podobną konsternację wywołał zresztą Jacques Derrida, kiedy parę lat przed śmiercią napisał wreszcie swoją długo wyczekiwaną książkę o Marksie. W czytaniu francuskiego filozofa Marks okazuje się bowiem wszystkim, tylko nie naukowcem i materialistą. Bliżej mu do tajemniczego medium, nawiedzanego przez głosy i targanego przez wewnętrzne sprzeczności. „Marks nie lubi duchów ani trochę bardziej niż jego adwersarze. Nie chce w nie wierzyć. Ale nie myśli o niczym

¹⁵ S. Weil, *Marksizm...*, w: eadem, *Dzieła*, przeł. M. Frankiewicz, Poznań 1999, s. 301.

¹⁶ K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, Warszawa 1969, s. 70.

innym”¹⁷. „Marks kochał figurę ducha, nienawidził jej, przywoływał ją na świadka własnego sprzeciwu, był przez nią nawiedzany, nękaný, obłączony, miał jej obsesję”¹⁸. Materiał dowodowy jest bogaty. Począwszy od słynnego zdania otwierającego *Manifest komunistyczny*, przez równie słynny fragment z *Osiemnastego brumaire’a Ludwika Bonaparte*, gdzie Marks pisze o tradycji „wszystkich zmarłych pokoleń”, która „ciąży jak zmora na umysłach żyjących”¹⁹, po mniej znane w dosłownym brzmieniu, ale równie kluczowe analizy fetyszyzmu towarowego z *Kapitału*, w których mowa o mgławicach świata religii i ludzkich wytworach przyjmujących pozór istot obdarzonych „własnym życiem, samodzielnymi postaciami, pozostającymi w stosunkach z sobą i z ludźmi”²⁰. W pismach Marksa pragnienie naukowej ścisłości walczy ze stale naprzykrzającą się im watahą strzyg, widm i upiórów – co w istocie dosyć niezwykle, biorąc pod uwagę tematykę jego prac, w których od pewnego momentu niezaprzeczalny prym wiedzie ekonomia.

Postawmy diagnozę. Do pewnego momentu człowiek pozostawał więźniem natury. Dzięki osiągnięciom nowoczesnej nauki, przekształconym w praktyczne narzędzia, a następnie upowszechnionym przez gospodarkę, przyroda zostaje okiełznana. Człowiek wciąż nie panuje jednak w pełni nad własnym losem. Wymykają mu się dzieje, mechanizm ludzkiego społeczeństwa, ten sam, który pozwolił mu odnieść tryumf nad naturą. Dzieła emancypacji (oświecenia) dopełnić ma w tej sytuacji zwycięstwo nad historią, osiągnięte dzięki kolektywnej kontroli nad gospodarką. Ludzka suwerenność – według Marksa oznaczająca zarazem kres religii – wydaje się na początku dziewiętnastego wieku w zasięgu ręki. Problem w tym, że ekonomia, mająca dać człowiekowi władzę nad mechanizmem społeczeństwa, gdy tylko Marks próbuje ją precyzyjnie opisać, przekształca się w miraż. W liście do Wilhelma Leskego z 1 sierpnia 1846 roku Marks sądzi, że aby ukończyć pierwszy tom *Kapitału*, potrzebuje raptem kilku miesięcy: „Nowe opracowanie pierwszego tomu będzie gotowe do druku w końcu listopada; drugi tom, który ma raczej charakter historyczny, może być go-

¹⁷ J. Derrida, *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris 1993, s. 83.

¹⁸ Ibidem, s. 173.

¹⁹ K. Marks, *Osiemnasty brumaire’a Ludwika Bonaparte*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 8, Warszawa 1964, s. 125.

²⁰ K. Marks, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. 1, Warszawa 1951, s. 77.

towy wkrótce po nim”²¹. W rzeczywistości pierwsza część *Kapitału* ukazała się dwadzieścia jeden lat później, a druga trafiła do drukarni dwa lata po śmierci jej autora w 1883 roku. Skąd wzięła się ta dramatyczna zwłoka? Francis Wheen, ostatni z biografów Marksa, winą za opóźnienie obarcza chroniczną Marksowską niezdolność do końcaenia podjętych zobowiązań²². Wolę inną interpretację. Czy równie prawdopodobne nie wydaje się bowiem to, że lata spędzane przez Marksa w czytelni British Library, gdzie zbierał materiały do swego arcydzieła, wynikają po prostu ze specyfiki jego tematu? O kapitalizmie nie da się napisać nic, czego sama jego rzeczywistość nie podważyłaby, a przynajmniej nie zdezaktualizowała w ciągu paru miesięcy od spisania przez nas początkowych wniosków. Wszystko, co stanowe i zakrzepłe, znika. To nie indolencja twórcza, lecz intelektualna uczciwość każe Marksovi poddawać niekończącym się poprawkom przygotowywany rękopis. „Jasne jest, że pisarz, który kontynuuje pracę – przekonuje Marks w tym samym liście z 1846 roku – nie może już po sześciu miesiącach drukować słowo w słowo tego, co napisał przed sześcioma miesiącami”. Dodajmy: zwłaszcza jeśli swoim przedmiotem uczynił on kapitalistyczną ekonomię. „Praca [...] posuwa się bardzo powoli, ponieważ zagadnienia, które od wielu lat były głównym przedmiotem moich studiów, z chwilą, kiedy chcę je ostatnie zakończyć, ukazują coraz to nowe aspekty i wywołują nowe wątpliwości”²³ – pisze Marks dwanaście lat później w liście do Lasalle’a.

Tak więc ciągle innowacje wymuszane przez proces akumulacji powodują, że kapitalistyczna gospodarka przekształca się stopniowo w płynny żywioł, niemal równie ezoteryczny i nieprzenikniony dla ludzkiego umysłu jak religijne prawdy objawione. Właśnie dlatego, pisząc o ekonomii, Marks bezwiednie sięga po metafory z obszaru mitu i magii. Tylko taki język wydaje mu się adekwatny. W konsekwencji, by raz jeszcze przywołać Derridę, staje się on wynalazcą nauki o nawiedzaniu, prześladowaniu, dręczącej (nie)obecności: *hauntologie*. W języku francuskim słowo to nie daje się fonetycznie odróżnić – rozwiązanie, które Derrida wypraktykował już przy słynnej *différance* – od „ontologii”. Pod wieloma względami hauntologia (nie mam lepszego pomysłu

²¹ K. Marks, F. Engels, *Dzieta*, t. 27, Warszawa 1968, ss. 522-523.

²² Zob. F. Wheen, *Karol Marks. Biografia*, przeł. D. Cieśla, Warszawa 2005, ss. 204-205.

²³ K. Marks, F. Engels, *Dzieta*, t. 29, Warszawa 1972, s. 650.

na polski przekład tego terminu) jest bowiem ontologią, wiedzą pierwszą i fundamentalną, „kategorią nieredukowalną i pierwszą w stosunku do wszystkiego, co umożliwia, ontologii, teologii, pozytywnej lub negatywnej ontoteologii”²⁴. Zarazem jednak, do czego odsyła słaba, bo ledwie graficzna (ale jednak) różnica, *différance*, w zapisie obu słów, hauntologia nie ma w sobie nic z wyrazistości ontologii, z jej „substancją, istnieniem, istotą, *permanencją*”²⁵. Dzisiejsza ekonomia to w tym sensie obszar nawiedzany przez widma i pół-byty, rodzaj alchemicznego nieba, którego lokatorzy wzorem chórów anielskich mieszają się z widzialną rzeczywistością, nadając kapitalistycznemu światu magiczny poblask. Marks jako pierwszy przeczuł, a przynajmniej tak staram się go w tym miejscu przeczytać, że po latach oświeceniowego entuzjazmu człowiek wyobcuje się ponownie – tym razem nie w postaci zamieszkujących niebo istot boskich, lecz produkowanych przez siebie towarów i wykorzystywanych do ich dystrybucji struktur ekonomicznych.

4. Teologia gospodarki

Rzecz charakterystyczna: *Kapitał* był w założeniu pracą polemiczną, w której wykład Marksowskiej doktryny łączy się z krytyką ekonomii politycznej. Marks odgrażał się wielokrotnie, że jego propozycje zetrą na proch dotychczasowy kanon myślenia o ekonomii. Lektura krytycznych uwag, od których w *Kapitale* roją się zwłaszcza przypisy, pokazuje jednak, że swą niechęcią nie obdzielał on w jednakowej mierze wszystkich poprzedników. Przeciwnie. Klasycy ekonomii politycznej cieszą się jego sporą estymą, pod warunkiem że nie są zarazem przedstawicielami kleru. Dopiero połączenie ekonomii politycznej i stanu duchownego działa na Marska jak płachta na byka:

Z początku ekonomię polityczną uprawiali filozofowie, jak Hobbes, Locke, Hume; mężowie stanu i ludzie interesów, jak Tomasz Morus, Tempie, Sully, de Witt, North, Law, Vanderlint, Cantillon, Franklin; zwłaszcza zaś teoretyczna ekonomiczną z największym powodzeniem zajmowali się lekarze, jak Petty, Barbon, Mandeville, Quesnay. Jeszcze w połowie XVIII wieku wielbny Mr Tucker, wybitny w swoim czasie ekonomista, tłumaczy się z tego, że się zajmuje sprawami Mamony. Później, z chwilą zjawienia się »zasady ludnościowej«, wybiła godzina klechów protestanckich²⁶.

²⁴ J. Derrida, *Spectres de Marx*, op. cit., s. 89.

²⁵ Ibidem, s. 62.

Oto więc, wyzłosiwia się Marks, „idą klecha Wallace, klecha Townsend, klecha Malthus i uczeń jego, arcyklecha Th. Chalmers, że już zamilczymy o pomniejszych skrybach kleszych in this line [tego kierunku]”²⁷.

Czym piszący o ekonomii duchowni protestancy zasłużyli sobie na niechęć Marksa? Raz jeszcze kluczowa wydaje się toczona przez niego walka z „mgławicami” świata religii. *Kapitał* to tylko kolejna odsłona tego starcia. Rozpiszmy ją na role. Po jednej stronie stoi Marks, który instynktownie rozpoznał symptomy nowego, dokonującego się na jego oczach zaczarowania świata. Po drugiej stronie znajduje się grupa zwolenników teologii naturalnej, poszukujących w zjawiskach świata przejawów boskiej obecności i odkrywających ją w prawidłach ekonomii. Zasadniczym przeciwnikiem Marksa nie jest więc w *Kapitale* ekonomia polityczna, lecz przebrana za gospodarkę teologia, przekonująca człowieka, że z uwagi na ludzką ułomność niezbędną do szczęścia łaskę znów rozdziela w jego życiu dobroczynna i niewidzialna ręka. Zwalczając „delikatnych klechów” legitymizujących swą pracą działalność chytrego ducha świata, Marks sam nie potrafi jednak uciec od języka widm, masek, zasłon, tajemnic i pozorów. Wszystko to sprawia, że w swej krytyce staje się z czasem coraz bardziej gwałtowny. Z pasją kreśli, modyfikuje i uzupełnia rękopis, jakby przeczuwając, że mgła nieodwołalnie przyłgnęła już do jego przedmiotu badań, a tym samym zadawane przez niego polemiczne ciosy, zamiast osłabiać przeciwnika, potęgują jedynie działanie sprzymierzonego z nim chaosu. Kontrola znów się człowiekowi wymyka. W dwudziestym wieku prawdziwym lewiatanem nie jest suweren polityczny, lecz system gospodarczy. Teologia chrześcijańska, którą Hobbes przemycił niegdyś na grunt nowoczesnej nauki o państwie²⁸, za sprawą „kleszych” adwersarzy Marksa oraz ich bezrefleksyjnych następców zmienia się w prawa ekonomii.

Czyż niedobór lub rzadkość dóbr, pojęcie zwalczane przez Marksa w ostatniej części *Kapitału* jako „zasada ludnościowa”, a dziś pojawiające się w niemal wszystkich popularnych definicjach ekonomii, nie jest bowiem ubranym w nowe szaty grzechem pierwotnym? Skąd

²⁷ Ibidem.

²⁸ Zob. J. Taubes, *Lewiatan jako śmiertelny bóg. O aktualności Tomasza Hobbesa*, przeł. A. J. Serafin, w: idem, *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie*, przeł. zespół tłumaczy, Warszawa 2013, ss. 417-426.

wzięło się to dziwne, obecne już w egzotycznych wyliczeniach Malthusa, a zarazem wciąż utrzymujące się założenie o trwałym, nieusuwalnym niedoborze dóbr w stosunku do ludzkich potrzeb? Początkowo winą za niedobór obarczano skromne zasoby naturalne. Dziś, kiedy argument mówiący o materialnym deficycie brzmiałby mało wiarygodnie (wiele państw szczerze opłaca swoich rolników, byle tylko nie chcieli produkować dodatkowej żywności), akcentuje się raczej nienasylenie, rosnący w miarę jedzenia charakter naszych indywidualnych pragnień. Sam aksjomat niedoboru, zapisany we współczesnej strukturze podaży pieniądza, tworzonego jako dług, a nie wartość, pozostaje jednak nietknięty: „Do mężczyzny zaś [Bóg] rzekł: [...] przekłeta niech będzie ziemia z twego powodu: w trudzie będziesz zdobywał od niej pożywienie dla siebie po wszystkie dni twego życia”²⁹.

W sumie więc, o ile Carl Schmitt, w słynnym zdaniu otwierającym trzeci rozdział *Teologii politycznej* deklaruje, że „wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne”³⁰, chciałbym tu na zakończenie postawić tezę konkurencyjną. Wszystkie istotne pojęcia z zakresu dzisiejszej ekonomii to zsekularyzowane pojęcia teologiczne. Co więcej, to właśnie w postaci gospodarki (i jej osobowych hipostaz w postaci wolnego rynku i pieniądza), o wiele bardziej niż polityki, Bóg, a przynajmniej to, co zwykło być kojarzone z Bogiem, wkracza w dzieje nowoczesności. Metafor używanych przez ekspertów do opisu zjawisk ekonomicznych nie powstydziliby się starotestamentowi prorocy. Rynek rośnie, grozi załamaniem, bywa kapryśny, trzeba go kielznać, ma swoje potrzeby, na które ludzie muszą nauczyć się reagować, a na jego obszarze zdarzają się katastrofy potrafiące „znieść całe branże”, nie mówiąc o złamanych życiorysach tysięcy drobnych przedsiębiorców: „[...] już sam jego widok przeraża. Kto się ośmieli go zbudzić? Któż mu wystąpi naprzeciw? Kto się odważy go dotknąć bezkarnie? – Nikt zgoła pod całym niebem. Głosu jego nie zdołam przemilczeć, o sile wiem – niezrównana”³¹. Pociągnijmy tę analogię. Oto zastępy kapłanów-ekonomistów

²⁹ Rdz 3,17. Ten i kolejne cytaty z Pisma św. za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, przeł. zespół biblistów polskich, Poznań–Warszawa 1980.

³⁰ C. Schmitt, *Teologia polityczna*, w: idem, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. Cichocki, Kraków–Warszawa 2006, s. 60.

³¹ Hi 41,1-4.

pracują codziennie (od czasu do czasu zwołując konklawe na szczycie czarodziejskiej góry w Davos) w służbie Boga-pieniądza w świątyniach zwanych bankami, strzegąc tabernakulów-sejłów i przygotowując teodycee-uzasadnienia boskich wyroków. Dzięki konferencjom prasowym organizowanym przez zarządy banków centralnych (prorok schodzi z góry i ogłasza wyjawione mu tajemnice) dowiadujemy się zatem, że jest rzeczą absolutnie nieuniknioną, a na dłuższą metę korzystną dla wszystkich (przyływ unosi wszystkie łodzie, głosi jedna z apokryficznych prawd ekonomii), by w następnym roku zmarło na AIDS w Afryce sto tysięcy dzieci.

Podsumujmy nasze ustalenia: najpierw Kartezjusz, skonfrontowany z niespokojnym klimatem politycznym siedemnastowiecznej Europy, wypracowuje nowoczesny wzorzec racjonalności. Na dymiących zgłiszczach europejskiego ładu powstaje projekt nowego polis, którego geometryczny ład olśnić winien wszystkich mających odwagę posługiwać się własnym rozumem. To jednak melodia przyszłości, konkluduje Kartezjusz. W międzyczasie trzeba zadowolić się skromniejszym i bardziej tradycyjnym lokum. Francuski filozof, tak przynajmniej twierdził, starał się umeblować w nowoczesnym stylu wyłącznie wnętrze własnej głowy. Na ulice kartezjański model kontroli trafia dopiero pod wpływem poprawek wniesionych do niego przez filozofię Marksa. Niemal natychmiast zaczynają się z nim jednak dziać dziwne rzeczy. Regularne kontury gmachów publicznych rozmywają się pod naporem atakujących je widm. Świadomy wybór pada łupem kolejnej epoki cudów i katastrof.

O ile ta rekonstrukcja jest poprawna, a Marksowskie ambicje od początku sięgały nieba, grzesząc *hubris* równą budowniczym wieży Babel, narzuca się pytanie, czy nowoczesne pragnienie kontroli już na starcie nie było tylko występłą uzurpacją? *Larvatus prodeo*, mówi ustami Kartezjusza duch, który następnie przejmuje we władanie ludzki umysł, świat natury, roi o panowaniu nad społeczeństwem, by ostatecznie skapitulować w obliczu zamienionej w żywiol kapitalistycznej ekonomii. Jeśli rację mają protestancyjscy przedstawiciele ekonomii politycznej, a społeczno-ekonomiczny lewiatan jest Bogiem, kartezjański rozum może być wyłącznie przeciwnikiem i oszczercą. Teoria Marksa, przenosząca kartezjański ideał kontroli na grunt społeczny, deklarująca możliwość panowania nad systemem i dokonania przez ludzkość skoku z królestwa konieczności do królestwa wolności, byłaby z tej perspektywy jedynie kolejnym etapem nowoczesnego bluźnier-

stwa. Podobnie zresztą jak znaczna część myśli oświecenia. Tyle że Chrystus „wykupił nas z przekleństwa Prawa”³² – jak pisze św. Paweł w Liście do Galatów. Zbawienie już się dokonało. Sam moment odkupienia, zmartwychwstanie, jest przełamaniem najbardziej bezwzględnej z przyrodniczych konieczności. Grzech pierworodny (Prawo) nie jest ostatnim słowem chrześcijaństwa, ponieważ w osobie Chrystusa przywraca ono człowiekowi utraconą w chwili upadku wolność. Narodziny Chrystusa wyznaczają ów szczególny punkt w dziejach, gdy załamuje się w ludzkim życiu władza naturalnej konieczności. „Czyż nie powiedziałem ci, że jeśli uwierzysz, ujrzysz chwałę Bożą?”³³. Kapitalistyczna ekonomia, czyniąc z natury cnotę i za pośrednictwem niedoboru odmawiając człowiekowi trwałego spełnienia, to w tym sensie jedynie fałszywa i ślepa na możliwość zbawienia, a być może aktywnie się jej przeciwstawiająca wszechmoc.

Bartosz Kuźniarz

³² Gal 3, 13.

³³ J 11, 40.