

Znikający podmiot w teorii Marksa¹

O znikającym podmiocie w teorii Marksa można mówić w dwojaki sposób: albo stwierdza się, że podmiot zawieruszył się gdzieś, jak gdyby niepostrzeżenie i wbrew zamiarom Marksa – albo, że chodzi o w pełni przemyślany proces zanikania – proces, w którym podmiot musi otrzymać wymówienie, gdyż nie ma już szans utrzymania swej autonomii. Poniżej chciałbym uzasadnić tezę, że przekonująca jest tylko ta ostatnia interpretacja. Spróbujmy to udowodnić w dwóch etapach. Najpierw prześledzimy logikę rozwoju teorii Marksa, która kazała mu odrzucić, w toku dokonanej przezeń krytyki nowoczesnego społeczeństwa, afirmatywny sposób ujmowania ludzkiego podmiotu. W następnej części pokażemy konsekwencje przeprowadzonej przezeń krytyki, której celem nie mogło być restytuowanie zdeformowanego podmiotu burżuazyjno-kapitalistycznego społeczeństwa, jeśli nie chciała mniejszego zła zastąpić większym.

I

Wewnętrzna logikę rozwoju marksowskiej krytyki można ukazać *ex post* wychodząc od pierwszego zdania „Kapitału”. Głosi ono, jak wiadomo, że: „Bogactwo społeczeństw, w których panuje kapitalistyczny sposób produkcji, jawi się (*erscheint*) jako olbrzymie zbiorowisko towarów, poszczególny zaś towar jako jego forma elementarna. Dlatego też badania nasze rozpoczniemy od analizy towaru.”² Z tego pierwszego zdania wyciągnąć można cały szereg wskazówek co do metody, lub, formułując to ostrożniej, co do drogi marksowskiej krytyki. Marks twierdzi tu przede wszystkim, że rozwinięte przedstawienie konstytucji kapitału jako nagromadzonego bogactwa musi rozpocząć się od tego, co się jawi (*das Erscheinende*). Ująć to, co się jawi, jako przejaw kapitału – oto właśnie program. Aby zrozumieć, jak można go było spełnić, musimy nieco bliżej przyjrzeć się zacytowanemu właśnie zdaniu. Bogactwo „jawi się” jako zbiór towarów, pojedynczy towar „jawi się” jako jego elementarna forma, i „dlatego” badanie kapitału powinno rozpoczynać się od towaru, jako przedmiotu analizy. Użycie pojęcia „pozór” (*der Schein*) przypomina, jak podkreślał to już w swej doskonałej analizie pojęcia wartości H. J. Krahl³, że zaczynać od pozoru znaczy: przyjąć za początek coś nieistotnego. Pogląd ten jest szczegółowo uzasadniony w heglowskiej logice kategorii refleksyjnych i jest także podzielany przez Marksa. I jeszcze coś: Hegel nie tylko demaskuje pozór jako coś nieistotnego, lecz także pokazuje, dlaczego nie można z niego zrezygnować przy analizie istoty rzeczy, a nawet dlaczego jest on czymś konstytutywnym dla tego, co skrywa się poza nim. Pozór jest, jak to mówi Hegel, „Samą istotą w określoności bytu”⁴. Jeśli więc rozpoczyna się analizę kapitału od tego, co nieistotne, od czystego pozoru, to analiza ta powinna także wyjaśnić, w jakim stopniu towar, jako czysty pozór, sam jest „kapitałem w określoności bytu”, lub momentem samego kapitału.

Tym nieistotnym, od czego Marks rozpoczyna „Kapitał”, jest towar. Stwierdza on, że towar jako taki jest również elementarną formą kapitału. Zaczynać od niego znaczy: zaczynać od tego, co najprostsze? Czyż to, co elementarne, nie jest tym, co nie poddaje się już dalszej analizie, lecz musi zostać ujęte właśnie tak, jak się ukazuje? Marks rozpoczyna zatem od dwóch w oczywisty sposób sprzecznych ze sobą postulatów: powinniśmy uczynić punktem wyjścia to, co nieistotne, i poddać analizie to, co elementarne. Innymi słowy, analiza konstytucji panowania kapitału miałaby przedstawić proces, poprzez który towar staje się pozornie elementarną formą naszych stosunków społecznych. I powinna to czynić w ten sposób, aby proces powstawania sprzeczności, z którym mamy tu do czynienia stał się zrozumiałą. Markswi chodzi więc ostatecznie o ukryte poza

1 Źródło: „Półrocznik filozoficzny młodych”, nr 1/1986. Tekst z języka niemieckiego przełożyła Barbara Markiewicz.

2 MED t. 23, s. 49. W przekładzie polskim „erscheint” oddano przez „występuje”.

3 H. J. Krahl, „Konstitution und Klassenkampf”, Frankfurt am Main 1971, s. 31 i dalsze.

4 Por. wstęp do logiki istoty: Hegel, „Logika”, ks. II.

formami zjawisk struktury, których określenie jest możliwe tylko dzięki tej pojęciowej strukturze, jaką wypracowała heglowska logika istoty. Pełne pojęcie kapitału powstaje dopiero wówczas, gdy przejaw (toważ) ujmuje się jako moment należący do istoty samego kapitału.

W tym otwierającym „Kapitał” stwierdzeniu mamy do czynienia z problemem metodologicznym, który musi rozwiązać marksowska krytyka form kapitału. Jeśli obowiązuje postulat Marksa, zgodnie z którym krytyczna analiza kapitału musi rozszyfrować bezpośrednio formy jego przejawiania się – tzn. toważ – to wszystkie pojęcia, tzn. kategorie służące przedstawianiu stosunków kapitału, muszą wynikać z samego pojęcia toważ, podobnie jak u Hegla przechodzi się od logiki bytu do logiki istoty. Przedstawienie konstytucji kapitału może się stać jednocześnie jego analizą i krytyką, o ile sam ten przedmiot pozwoli rozwinąć odpowiednie instrumentarium pojęciowe. Jeśli jest ono właściwe, to wówczas otrzymalibyśmy zarazem pierwsze ważne rozstrzygnięcie pytania o los ludzkiego podmiotu. Przedstawienie konstytucji kapitału, skoro sięgać może ono tylko do określeń wiążących się z kapitałem, jest bardzo precyzyjnie wyznaczane przez to, co daje się formułować w pojęciach ekonomiczno-uprzedmiotowiających. Pytanie o ludzki podmiot, nie zostało po prostu, jak można by sądzić, wyrugowane, lecz na tym gruncie można je postawić tylko *ex negative*.

Marks musiał więc znaleźć taki typ teorii, która dałaby sobie radę ze wspomnianym tutaj paradoksem: orientując się ściśle według kategorii, o charakterze towarowym, ma wyodrębnić jednocześnie ten moment, który nie daje się ująć w tych urzeczowiających kategoriach, ale który politycznie uprawomocnia samą krytykę. Im ściślej analiza kapitału zostaje powiązana z określeniami samego kapitału, tym bardziej jasne się staje, że w kategoriach tych nic więcej nie da się ująć. Nad taką teorią, która mogłaby to przedstawić w sposób przekonujący, pracował Marks począwszy od swoich wczesnych pism z lat czterdziestych ubiegłego stulecia. I wydaje mi się, że nie przypadkowo musiał się zbliżyć wówczas do filozofii Hegla, służyła mu ona bowiem jako model takiej teorii, która przedstawia z powodzeniem panowanie i autonomię pojęcia⁵. W tym modelu można ukazać genezę i znaczenie kapitału jako formy panowania, skoro kapitał stanowi, zgodnie ze swymi pretensjami, zasadę pewnej formy społecznienia. Gdyby tych roszczeń nie udało się uzasadnić, wówczas kapitał musiałby się stale liczyć z możliwością ustąpienia miejsca innym zasadom społecznienia.

Nie chciałbym tutaj zajmować się szczegółowo rozwojem marksowskiej teorii. Chcę raczej wskazać tylko niektóre ważne etapy na drodze do „Kapitału”, które mogą uczynić bardziej zrozumiałymi powody, dla jakich program „Kapitału” – tak jak został on sformułowany w tym pierwszym i cytowanym już przez nas stwierdzeniu – jest tak „heglowski”.

Zaczynając od dysertacji „O różnicy między filozofią przyrody Demokryta a filozofią przyrody Epikura” aż do roku 1846/47, do powstania „Nędzy filozofii”, zaznaczają się dwa tematycznie punkty ciężkości. Pierwszy z nich wyznacza Marksowska rozprawa z przypisywaną sobie przez teorie filozoficzne zdolnością do ujmowania społecznej rzeczywistości. Polemika ta toczy się od afirmatywno-filozoficznej dysertacji do tezy z „Nędzy filozofii”, a więc od filozofii rozumianej jako poznanie rzeczywistości do jej krytyki, kiedy okaże się, że filozofia hipostazując swoje pojęcia zakładała jako dane *status quo* istniejący stan stosunków obiektywnych. W takim samym stopniu, w jakim Marks wzmacnia krytykę i wykazuje niedostateczność panujących wówczas kierunków filozoficznych (młodoheglizm) wzrasta również jego zainteresowanie związane z drugim punktem ciężkości, tj. z analizą i krytyką konkretnej sytuacji społecznej. Przeważający wpływ na jego własną teoretyczną perspektywę uzyskują komentarze i interpretacje aktualnych wydarzeń ekonomiczno-politycznych. Widać to dobrze w punkcie przecięcia się obu tych poziomów jego zainteresowań w tzw. rękopisach paryskich, które zupełnie słusznie zebrane

5 Tylko w ten sposób można wykluczyć interpretację Hegla, jako myśliciela niekrytycznie rozumianej całości.

zostały pod tytułem „Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne”. Zawierają one bowiem pierwszą poważną próbę Marksa, zmierzającego do tego, by w kategoriach filozoficznych ująć i poddać analizie rzeczywistość ekonomiczną. Tylko dwa przykłady: rękopis o „Pracy wyobcowanej” rozwija interpretację ekonomicznie uwarunkowanego procesu wyobcowania na tle określonych stosunków, czy mówiąc za Heglem, logicznych kategorii refleksyjnych; a w tekście o „Stosunku prywatnej własności” (*Das Verhältnis des Privateigentums*⁶) już sam tytuł zawiera w sobie napięcie między pojęciem filozoficznym (stosunek) i ekonomicznym (własność prywatna). W rękopisach podjęta zostaje próba wyjaśnienia środkami filozoficznymi stosunków społecznych i ekonomicznych. Lecz we wszystkich tych tekstach uderza szczególnie rzecz następująca: podjęta przez Marksa próba rekonstrukcji społeczno-ekonomicznego stanu rzeczy w kategoriach filozoficznych opiera się na założeniach, których podstawy pozostają niewyjaśnione. Wystarczy wskazać tutaj na rękopisy „Praca wyobcowana” i „Własność prywatna a komunizm”. Czy chodzi o pojęcie wyobcowania, koncepcję uprzedmiotowienia, czy ideę społecznych stosunków uznania, we wszystkich tych przypadkach występuje sporo wieloznaczności, które pojawiają się wskutek braku wyraźnego zaznaczenia poziomów odniesień, z których Marks argumentuje. Trudności te zostają tylko przesłonięte przez wskazanie na ideę „przyswojenia sobie przez ludzi ludzkiego życia jako pozytywnego zniesienia alienacji”, „produkcji, która jest życiem gatunkowym”, czy „świadomej działalności życiowej, która odróżnia ludzi od zwierząt”; krótko: przez afirmatywne wskazanie na podstawowy charakter ludzkiej egzystencji. Marks wyobraża sobie, że istnieje tutaj pozytywna sieć odniesień, którą jego teoria może formułować jedynie jako postulat. W związku z tym wydaje mi się, że koncepcja humanistycznego marksizmu, znajdująca swe oparcie głównie w rękopisach paryskich i traktująca rozwiniętą krytykę ekonomii politycznej z „Kapitału” jako wadę, nie może opierać się na niczym innym, jak tylko na niezrozumieniu trudności Marksa, wiążących się z opracowaniem immanentnej krytyki, krytyki uzasadniającej wszystkie swoje założenia.

Trzecia moja teza brzmi następująco: wprawdzie te przywołane przez Marksa, przede wszystkim w rękopisach paryskich, ludzkie podmioty występują na pierwszym planie, lecz Marksowi nie udaje się ich włączyć w ekonomiczno-filozoficzną siatkę kategorii. Z tego powodu szuka Marks dalej takiej teorii, w której by się to powiodło. I jeśli ceną za możliwość sformułowania takiej teorii będzie odtematyzowanie ludzkich podmiotów, w sposób wymagający jeszcze bliższego określenia, Marks musi tę cenę zapłacić ze względu na przekonujące argumenty.

W poszukiwaniu teorii zdolnej mu w tym punkcie dalej pomagać, cofa się Marks do heglowskiej logiki dialektycznej, przede wszystkim zaś do jej filozoficzno-realnego ujęcia w postaci „Filozofii prawa”, jak i „Fenomenologii ducha”. Ponieważ wyjaśnienie swej własnej pozycji okazuje się jednak sprawą dość trudną, Marks podejmuje ryzyko stopniowej wędrówki.

Z jednej strony chce uznać za słuszną przeprowadzoną przez Feuerbacha krytykę Hegla, o ile kierowała się ona przeciw idealistycznej filozofii, lecz sądzi również, wbrew Feuerbachowi, że u Hegla w sposób właściwy – w sensie dyskryptywnym – zostało ujęte i przedstawione *status quo* społeczeństwa burżuazyjnego. Powinniśmy wprawdzie – sądzi Marks – buntować się przeciw panowaniu pojęcia, które postuluje heglowska filozofia, gdyż powoduje ono, że społeczeństwo jako proces zastyga i kostnieje w pojęciu. Ale właśnie dlatego pojęciowy wyraz heglowskiej filozofii wypowiada coś prawdziwego na temat społecznej rzeczywistości. Tak więc bunt przeciw panowaniu pojęcia mieści w sobie bunt przeciw tej fazie rozwoju społeczeństwa burżuazyjno-kapitalistycznego, którą ono wyraża. To ostatnie jest najważniejszym powodem, dla którego filozofia Hegla była dla Marksa tak atrakcyjna: „Strona pozytywna tego, czego tu w swojej

6 Nie ma takiego tytułu w polskim przekładzie „Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych”, por. MED t. 1 (*przyp. tłumacza*).

spekulatywnej logice Hegel dokonał, zawiera się w tym, że określone pojęcia, ogólne stałe formy myślenia są w swej samoistności wobec przyrody i ducha koniecznym rezultatem ogólnej alienacji ludzkiej istoty, a więc również ludzkiego myślenia, i że Hegel przedstawił je dlatego, jako momenty procesu abstrakcji i ujął je w jedną całość”⁷.

Jeśli Marks naprawdę tak sądził, to opłacało mu się dokładniej przyrzeć heglowskiej logice. Trzy sprawy u Hegla staną się dla niego szczególnie ważne. Po pierwsze, heglowska logika formułuje warunki, w jakich możliwe jest poznanie stosunków panowania jako stosunków konstytucji – co oczywiście ma coś wspólnego z dialektyką. Po drugie, Hegel stworzył teoretyczną konstrukcję z założeniami *ex negative*, które w trakcie eksplikacji zostają ujęte jako przynależne do rzeczy samej. I po trzecie, środek napędzający logikę myślenia – kategorie – wywiedziony zostaje wyłącznie ze struktury samego myślenia. Heglowska logika posiada duże znaczenie dla marksowskiej krytyki ekonomii politycznej, ponieważ zakłada ona zjawiska stanowiące punkt wyjścia analizy jako bezpośrednio dane, lecz w toku wywodu okazuje się, że są one zapośredniczone. Im bardziej jednak ten powrót do heglowskiej logiki jest atrakcyjny, tym trudniejszy staje się nowy problem, który Marks musi tu rozwiązać: czy logika pojęcia może zostać matką chrzestną krytyki kapitału nie przynosząc jej szkody, nie redukując przy tym władzy myślenia pojęciowego?

To ostatnie pytanie określa, jak mi się zdaje, zarys teorii, jaki znajdujemy w tak zwanych wczesnych pismach Marksa. Chodzi tam o próbę, nie ujętą jeszcze metodologicznie, uzgodnienia krytyki kapitału ze stopniem osiągniętego wówczas przezeń zrozumienia dialektyki. I to właśnie o poziom tego rozumienia chodzi, kiedy pytamy o los ludzkiego podmiotu u Marksa. Jest to ważne zarówno w stosunku do „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie” z 1857/9, jak i do „Kapitału”.

Im bardziej docenia się „Grundrisse” jako pierwszy projekt biorący pod uwagę całość procesu konstytucji kapitału i stanowiący dlatego ważny etap rozwoju na drodze do „Kapitału”, tym bardziej widać różnice dzielące te dwie prace – nawet jeśli Marks nie dostrzegał tego z całą ostrością. Według Marksa „Grundrisse” jest „Krytyką kategorii ekonomicznych, if you like, krytycznie przedstawionym systemem ekonomii politycznej. Jest to przedstawienie systemu, a przez to przedstawienie zarazem także i krytyka...”⁸ Ale właśnie to „zarazem” przedstawienia i krytyki nie udaje się jeszcze w „Grundrisse”, skoro Marks chce wymusić tu krytykę w postaci skonstruowanej teorii, a więc analogicznie do dialektycznej logiki Hegla. Przy czym argumentuje już z całkiem określonego, ekonomicznego punktu widzenia, to znaczy, z punktu widzenia „Kapitału”, nie jest jednak jeszcze w stanie zrozumieć konstytucji kapitału z procesu jego powstawania, a cóż dopiero skierować dialektyczną logikę na dzieje kapitału i różne formy jego występowania. W „Grundrisse” logika pojęcia „kapitału” może udaremnić jednak rekonstrukcję procesu deformacji społeczeństwa. Spektakularność „Kapitału” natomiast polega na tym, że potrafi uczynić zrozumiałą konstytucję kapitału jako proces jego konstytucji, co dokonuje się wraz ze zmianą dialektyki przedstawiania w stosunku do „Grundrisse”. Zamiast logiki konstruującej stosunek pojęciowy mamy teraz metodę, która rozwija logikę kapitału jako fenomeno-logikę jego historycznych postaci. A ten sposób przedstawiania pozwala osiągnąć wgląd przede wszystkim w przyczyny, które doprowadziły do zmian społecznych form kapitalistycznego sposobu produkcji. Tym samym to, co w pojęciu kapitału już występowało, zostaje umiejscowione w nim już nie tylko pojęciowo, ale również historycznie.

7 K. Marks, „Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne”, MED t. 1, Warszawa 1962, s. 635.

8 Przedmowa do „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie”, Frankfurt am Main 1971, s. IX.

II

Do najbardziej charakterystycznych cech analizy zastosowanej w „Kapitale” należy to, że ludzki podmiot staje się tam w sposób oczywisty zbędny, tzn. nie mówi się już o nim w ów emfaticzny czy nawet magiczny sposób, jak w rękopisach paryskich. A przecież to jednak ludzie i nadzieja na ich wyzwolenie są tym, co legło u podstaw zainteresowania analizą kapitału, zwłaszcza, że pokazuje ona, iż to oni swoją działalnością tworzą podstawowe warunki jego konstytucji. Jak można zrozumieć tę sprzeczność w przedstawieniu „Kapitału” i jak daje się ona rozwiązać? Być może jego tematem są jednak ludzkie podmioty, chociaż nie zostały wyraźnie nazwane?

To, że krytyka ekonomii politycznej zajmuje się tak systemową, jak i historyczną konstytucją kapitału należy do prawd banalnych. Krytyka ta zmierza przy tym w dwóch kierunkach: idzie jej o wykazanie, że kapitał rozprzestrzenił się w naszym społeczeństwie jako forma panowania, jako całość (*Totalität*) oraz, że coraz łatwiejsza do wykazania staje się jego zależność od ludzkiej pracy, jego labilność i słabość, a stąd iluzoryczność jego całościowych roszczeń. Obydwa te fakty zostają ujęte w jednym i tym samym procesie przedstawienia, przy czym Marks, z przyczyn systemowych musi, jak już pokazałem, tak postępować, jakby władza kapitału była bezsporna, aby na tej drodze znaleźć specyficzne dla kapitału określenia. Nie znaczy to nic innego, jak pogodzenie rozważań na temat ludzkiego podmiotu z postulatem, aby w przedstawieniu kapitału używać tylko tych kategorii, które można rozwinąć z niego samego. A dzieje się tak dlatego, gdyż podmioty ludzkie można tematyzować już tylko w postaci zdeformowanej przez kapitał, ponieważ zostały zniszczone wszelkie ślady mogące świadczyć o człowieku jako podmiocie, a nie tylko jako o czystej sile roboczej. Wszelkie momenty podmiotowości, których nie można sformułować w kategoriach ekonomii kapitalistycznej zostały wyparte. W „Kapitale” proces ten przedstawiony jest przez dialektykę, kierującą się z poziomu zjawiskowego stosunków kapitalistycznych na to, co poziom ten w sposób konieczny przekracza.

Rzeczą bezsensowną wydaje mi się spór o wielorakie znaczenia i nieporozumienia związane z pojęciem dialektyki, o jego „historyczne” czy „materialistyczne” warianty. Sprawą ważniejszą jest dla mnie zwrócenie uwagi na strukturę, do której odnosi się to pojęcie. Dialektyczna metoda przedstawiania, która jest równocześnie krytyką, wskazuje zgodnie ze swą istotą na to, co zarówno historycznie, jak i systemowo przekracza roszczenia kapitału do władzy i próbuje je uznać jedynie za jego własny moment. Przedstawienie staje się krytyką dzięki wykazaniu niemożliwości, o którą chodzi, o którą zawsze musi chodzić, kiedy mówimy „kapitał”. Tematyzowanie tego, co nie daje się tematyzować – wydaje mi się, że to paradoksalne sformułowanie wyraża sytuację, w której krytyka nie może *explicite* wypowiadać jakichkolwiek interesów emancypacyjnych, ponieważ rozsądziłyby one system kategorii ekonomii politycznej. Marksowska krytyka ekonomii upiera się jednak przy ludzkich podmiotach i właśnie dlatego, że to czyni, pokazuje, iż nie ma dla nich miejsca w immanentnej analizie kapitalistycznego porządku społecznego. W tym sensie również można wyjaśnić tezę Marksa odnoszącą się do filozofii Hegla, że bunt przeciw pojęciu zawiera w sobie również bunt przeciw danemu etapowi rozwoju burżuazyjno-kapitalistycznego społeczeństwa. Kiedy uda się wykazać, że kapitał kategorycznie wyklucza rozważania na temat ludzkiego podmiotu, to humanistyczne i emancypacyjne dążenia marksowskiej krytyki zostaną obronione w bardziej przekonujący sposób niż nostalgiczne upieranie się przy „przywłaszczeniu sobie przez ludzi ludzkiego życia”⁹ z rękopisów paryskich.

Jak zapowiedziałem na wstępie, chciałbym tutaj z zaproponowanej interpretacji teorii Marksa wyprowadzić niektóre konsekwencje, o ile posiadają one autonomiczne znaczenie dla problemu ludzkiej niewyobcowanej podmiotowości. „Tematyzowanie tego, co się nie daje

9 Takie miejsca znajdują się przede wszystkim w rękopisie „Praca wyobcowana”, MED t. 1, wyd. cyt.

tematyzować” – jak nazwałem metodę Marksa – przekracza ludzkie podmioty w ich nie dającej się uprzedmiotować postaci, tzn. metoda ta *ex negativo* potrafi przedstawić tylko to, co zostaje z ludzkiego podmiotu w kapitalistycznej formie produkcji. Jeśli uwzględnimy, że Marks nie może już nawiązywać w sposób afirmatywny do sformułowań, których używał w rękopisach paryskich, mówiąc o „rzeczywistym” człowieku, otrzymamy wówczas ważną wskazówkę co do emancypacyjnej perspektywy, kryjącej się za analizą kapitału. Na gruncie krytyki deformacji człowieka przez kapitalistyczny system społecznej reprodukcji nie możemy już mówić tak, jak gdyby „zniesienie wyobcowania” człowieka dawało się pomyśleć tylko jako określona negacja, a przez to powrót do burżuazyjnego ideału autonomicznego podmiotu. W tradycji heglowskiej „zniesienie” rozumiane jest jako zachowanie w nowej postaci unicestwionej starej formy – zajmowanie się w tej tradycji człowiekiem, oznacza możliwość odwołania się już tylko do wyobrażenia podmiotu historycznie leżącego u podstaw społeczeństwa kapitalistycznego. Marks upiera się stanowczo przy tym, aby w analizie kapitału nie zajmować się ludzkim podmiotem, ponieważ jego ślady zatarty się w uprzedmiotowionej formie ruchu towarowego. Z równą stanowczością filozoficzna tradycja niemieckiego idealizmu przyjmuje jako oczywistą myśl o samowładnym podmiocie. Podmiot ludzki w tym sensie „znika” w marksowskiej krytyce z dwóch względów: z uwagi na swoją, nie dającą się już zrealizować autonomię, oraz w pewnym jeszcze bardziej fundamentalnym sensie, ze względu na idee autonomicznego podmiotu jako koniecznie samotwórczego. Zostaje zakwestionowana wolność jako odnoszenie się do samego siebie, a więc model, który przyjmowała filozofia przed Marksem. Innymi słowy, emancypacyjna perspektywa krytyki ekonomii politycznej, nie może kształtować się pod wpływem idei burżuazyjno-liberalnego podmiotu. Perspektywa ta ujawnia właśnie oczekiwanie, że społeczeństwo postkapitalistyczne urzeczywistni sen o samotwórczym podmiocie.

Przez taką krytykę Marks uwalnia się od tradycji myślowej, która ma swe korzenie w teologii postjudajskiej, a więc chrześcijańskiej i panuje przynajmniej do Fichtego. Można ją traktować jako szereg prób oparcia przyjętej z góry idei ludzkiej wolności na pewnej, odnoszącej się do samej siebie, koniecznej strukturze myślenia i działania. Chcę tutaj wskazać tylko na niektóre jej aspekty. Swój punkt wyjścia ma ta tradycja w ontologizującej redukcji samoobjawienia się Boga na górze Horeb. Redukcja ta, wyrażająca się w słowach „Jam jest, który jest”¹⁰, nadała myśli o autonomii rozumu fałszywy kierunek, ponieważ nie bierze ona pod uwagę momentu procesualnego, który hebrajski Bóg dał Mojżeszowi na drogę. W ten sposób koncepcja autonomii zostaje ograniczona do struktury odnoszącej się do samej siebie, która od Kartezjusza, wraz z sekularyzacją myśli o autonomii, stanie się charakterystyką wolności ludzkiego rozumu. Nie udaje się więc już pomyśleć idei wolności rozumu poza odniesieniem rozumu do samego siebie, co prowadzi do znanych trudności: w przypadku Kartezjusza jest to „myślenie, które czyni użytek ze swej wolności”, jak gdyby wolność była immanentna myśleniu¹¹. Problem ten u Kanta w transcendentalnej dedukcji kategorii występuje w postaci tajemniczej „spontaniczności rozumu”, która staje się niejako pierwszym motorem, bez którego konstytucja myślenia jako myślenia obiektywnego nie byłaby możliwa¹². W końcu pojawia się „czyn” (*Tathandlung*) Fichtego, samoustanowienie Ja, jako pierwotny akt wiedzy, który zakłada to, co powinno zostać uzasadnione tak, że ostatecznie Fichte, na trudności, jakie stwarza wyjaśnienie struktury odnoszenia się Ja do samego siebie¹³, może reagować tylko sformułowaniami metaforycznymi.

Ze zniesieniem idei burżuazyjnego podmiotu, problem możliwości ludzkiej emancypacji staje się interesujący z nowego punktu widzenia: jak możliwa jest emancypacja jako wyzwolenie

10 Stary Testament, Exodus, rozdz. III, 14.

11 Kartezjusz, „Medytacje o pierwszej filozofii”, Kraków 1948 (patrz Medytacja II).

12 Kant, „Krytyka czystego rozumu”, § 15.

13 Por. pracę D. Henricha o Fichtem (w:) D. Henrich, „Selbstverhältnisse”, Reclam 1983.

człowieka bez cofania się do idealistycznych warunków wolności? Marks wskazuje możliwą odpowiedź, wyrzekając się afirmatywnej utopii wyzwolonego społeczeństwa, powstającego z procesu samozagłady kapitalizmu: wolności nie można określić instytucjonalnie albo strukturalnie. Wolność jest procesem destrukcji wizji totalitarnych, które znalazły, poczynając od tradycji idealistycznej, w kapitale jedną ze swych form wyrazu. Być może Marks nawiązuje przez to do żydowskiego dziedzictwa, które próbuje ująć ideę autonomicznego podmiotu nie ontologicznie, lecz procesualnie. To byłby jednak już nowy temat.