

Człowiek, praca i samowiedza

Wiedzę naszą posuwają naprzód nowe pytania. Nowe pytanie często warte jest dwakroć więcej niżli najlepsza odpowiedź na pytania stare. Albowiem poszukiwanie odpowiedzi jest zazwyczaj wysiłkiem zrozumienia w ramach sensu już istniejącego, podczas gdy zadawanie nowych pytań tożsame jest z tworzeniem również znaczeń nowych. Każde zaś nowe znaczenie jest wartością bezwzględną, którą cenić trzeba już dla samego faktu jej pojawienia się.

Pytanie, które legło u podstaw książki Milana Sobotki¹ jest nie tylko nowe; jest ono także trafnie postawione i płodne. Sobotka podjął mianowicie niezwykle interesującą próbę reinterpretacji fundamentalnego sensu klasycznej filozofii niemieckiej, przyjmując za punkt wyjścia kategorię *p r a c y*. Taki punkt wyjścia mógłby się komuś wydawać historycznie nieprawomocny: wiadomo, że praca jako kategoria filozoficzna pojawia się nie wcześniej niż w myśli heglowskiej, teorią zaś centralną staje się dopiero u Marksa; można by więc sądzić, że próby doszukiwania się tej kategorii u Fichtego — a tym bardziej u Kanta — są znaczną przesadą interpretacyjną. Jednakże taki osąd byłby tylko połowicznie prawdziwy. Pomysł Sobotki rzeczywiście wykracza poza tradycyjną wykładnię przedmiotu — jako że jest w gruncie rzeczy propozycją spojrzenia na

¹ Milan Sobotka: *Člověk a práce v německé klasické filosofii*, Praha 1964.

niemieckich klasyków z perspektywy Marksa i marksizmu. Ale ta perspektywa uprawniona jest przez historycznie rzeczywistą zależność: jeżeli prawdą jest, że filozofia niemiecka stanowi jedno z „trzech źródeł” marksizmu, to fakt ten jest znaczący nie tylko dla marksizmu, ale także dla niemieckiej filozofii. Lepiej i głębiej rozumiemy samo „źródło”, gdy konfrontujemy je z rzeczywistymi rezultatami jego historyczno-kulturowych oddziaływań.

Zasadniczy schemat interpretacyjny autora można streścić następująco: klasyczna filozofia niemiecka określiła się przez zasadniczą opozycję w stosunku do „noetycznej” filozofii XVII—XVIII stulecia. Przez tę ostatnią rozumie autor zespół najogólniejszych założeń, wspólnych myśleniu europejskiemu od Kartezjusza do Hume’a (u którego „noetyzm” dochodzi do apogeum, ale zarazem odnajduje przesłanki własnej autodestrukcji). W myśl tych założeń człowiek, pojęty jako poznawcza świadomość, stoi naprzeciw świata przedmiotowego, który dany jest mu jako byt — tj. jako rzeczywistość gotowa, niezależna odeń i w stosunku doń obca. „Noetyzm” jest więc filozofią kontemplacyjnej postawy człowieka wobec świata, filozofią poznawania; jednakże fundamentalny warunek możliwości samego poznania nie jest tu wyjaśniony. Warunkiem tym jest tajemnicza zgodność świadomości i bytu przedmiotowego — owych dwu sfer heterogenicznych przecież i wzajemnie obcych, a jednak współmiernych. „Noetyzm” nie wyjaśnia tej zgodności, lecz zakłada ją jako oczywistą, ugruntowaną bezpośrednio w ontologicznej strukturze rzeczywistości.

Krok naprzód, dokonany przez filozofię niemiecką, polega na wyjaśnieniu tej zgodności, na wypracowaniu koncepcji zasadniczej jednorodności świata i poznającego człowieka. Przy tym jednorodność ta ugruntowana jest tu nie „w bycie”, lecz w samym człowieku, w jego specyficznej relacji do owego bytu. Taki jest sens „ko-

pernikańskiego przewrotu” Kanta, który stanowi początek owego ciągu refleksji, wiodącego od Fichtego, poprzez Schellinga, aż do Hegła. Za punkt wyjścia wszędzie jest tu przyjmowana „świadomość” (lub „samowiedza”) — ale nie jest to już „noetyczna” świadomość poznawcza. Niemiecki idealizm rozwija kategorię świadomości „transcendentalnej”, która jest najogólniejszą właściwością człowieka, umożliwiającą dopiero zarówno świadomość poznawczą, jak i jej przedmiot. Zgodność poznawczej refleksji i jej przedmiotu ugruntowana jest więc w pierwotnym, „transcendentalnym” sposobie istnienia człowieka jako istoty zarazem bytów twórczej i wiedzotwórczej.

I tutaj właśnie pomysł Sobotki okazuje się płodny. Już na pierwszy rzut oka widać, że ów pierwotny sposób istnienia człowieka w tym ujęciu posiada wszystkie zasadnicze znamiona ludzkiej pracy, pojętej wprawdzie w swej zmistyfikowanej, idealistycznej formie — jako praca świadomości czy ducha — ale zachowującej przecież swe najistotniejsze właściwości. Tak więc przede wszystkim istotą transcendentalnego podmiotu w niemieckiej filozofii jest zawsze aktywność; jest to zawsze podmiot spontaniczny i czynny, który nieustannie tworzy swój świat i przekształca go. W tej perspektywie byt przedmiotowy traci swą tajemniczość: jest tożsamy z podmiotem, gdyż jest od początku do końca jego własnym wytworem.

Po wtóre, ta fundamentalna aktywność człowieka jest zawsze aktywnością konstruktywną; jest przewyciężeniem oporu i walką z chaosem, wytwarzaniem ładu i racjonalnego porządku. Człowiek uprzedmiotawia się i przyswaja sobie rezultaty tej swojej obiektywizacji, wzbogacając siebie i czyniąc bardziej przejrzystym swój świat. Tę doniosłą funkcję pracy odnajduje autor u Kanta (w koncepcji transcendentalnej samowiedzy, wprowadzającej do doświadczenia ład i konieczność),

u Fichtego (w ujęciu Jaźni jako fundamentu wolności i prawa), u Hegla (w interpretacji rozwoju ducha jako procesu racjonalizacji stosunków społecznych).

Po trzecie wreszcie, jest to aktywność, której początki tkwią w stanie prerefleksyjnym. Świadomość transcendentna, o ile jest spontaniczna i twórcza, jest nieświadoma właśnie; dopiero w samowiedzy dochodzi ona do poznania siebie. Spontaniczność ta jest spontanicznością instynktu: zakorzeniona jest w najbardziej podstawowych, materialnych warunkach życia człowieka jako istoty biologiczno-antropologicznej (a zarazem społecznej). Tak jest u Hegla, tak u Fichtego: pierwotna aktywność człowieka związana jest ściśle z jego pierwotną zależnością od przedmiotowego, materialnego świata. Sam człowiek jest w tym ujęciu istotą *par excellence* praktyczną, a jego stosunek do świata wyznacza p o t r z e b a.

W myśl koncepcji Sobotki właśnie ów dający się odnaleźć u niemieckich filozofów konieczny związek samowiednego istnienia człowieka z jego prerefleksyjnym, biologicznym życiem stanowi o zasadniczej odrębności tej formacji myślowej w stosunku do XVII- i XVIII-wiecznego „noetyzmu”. Koncepcja ta rozwinięta jest w książce szczegółowo i z ciekawymi rezultatami zastosowana przy analizie filozofii niemieckiej od Kanta, poprzez Fichtego, Schellinga i Hegla, aż po Feuerbacha i młodego Marksa, wraz z pokazaniem ciągłości przejść myślowych pomiędzy nimi. Nie miejsce tu oczywiście na szczegółowe streszczenia toku rozważań autora; miejmy zresztą nadzieję, że streszczenia takie zastąpi czytelnikowi najlepiej bezpośrednia lektura książki w polskim przekładzie — w przyszłości oby jak najbliższej. Warto jednak podkreślić istotne walory samej koncepcji, samego pomysłu zastosowania filozoficznej kategorii pracy do interpretacji klasycznej myśli niemieckiej.

Pomysł ten w sposób istotny posuwa naprzód nasze rozumienie tej myśli. Oczywiście jest wprawdzie, że w niemieckiej filozofii „świadomość transcendentálna” nie jest pracą wyobcowaną ani „samowiedza” — pracą wyzwoloną; że fichteańsko-heglowskie pojęcie „alienacji świadomości” nie pokrywa się z marksowską kategorią alienacji pracy; słowem, że mamy tu do czynienia z myślą zmystyfikowaną, idealistyczną. Ale, jak dotąd, mniej bywało oczywiście, że mimo to myśl ta była bezpośrednią inspiracją dla Marksa; że zatem musiała zawierać w sobie również i przesłanki dla tego typu krytyki, jakiej poddał ją Marks. To właśnie wykazuje w swej interpretacji Sobotka: „noetyczne” kategorie „świadomości”, „samowiedzy”, „ducha” nabierają w niemieckiej filozofii nowej bogatej treści; są przejętymi z filozoficznej tradycji myślowymi skrótami problematyki nowej, wykraczającej poza tę tradycję. W centrum zaś tej nowej problematyki stoi człowiek — jako istota zarazem potrzebująca i twórcza, która w procesie zaspokajania swych potrzeb kreuje swój świat i samą siebie. Ten proces autokreacji człowieka dokonuje się tu wprawdzie poprzez świadomość; jest procesem nabywania samowiedzy. Jednakże jest on zasadniczo izomorficzny w stosunku do owego opisanego przez Marksa procesu emancypacji człowieka poprzez wyzwolenie jego rzeczywistej, materialnej pracy. I nie jest to bynajmniej zbieżność przypadkowa. Między marksizmem i klasyczną filozofią niemiecką istnieje więź wewnętrznej ciągłości nieporównanie głębsza niżli się to na ogół zwykło przyznawać: z obu stron mamy tu do czynienia z tym samym wysiłkiem zrozumienia i przewyciężenia mechanizmów alienacyjnych, jakim podlega człowiek w społeczeństwie i w historii; w obu wypadkach znajdujemy to samo fundamentalne dążenie do zbudowania świata, w którym człowiek „wszędzie jest u siebie”.