

**Tadeusz Styczeń, SDS**  
**Andrzej Szostek, MIC**

## **LIBERALIZM PO MARKSISTOWSKU<sup>(\*)</sup>**

### **Antropologiczne implikacje marksistowskiej soteriologii**

„Poznacie prawdę,  
a prawda was wyzwoli” (J 8, 32)

#### *Wstęp*

Nie do pomyślenia jest etyka bez soteriologii, rozumianej jako teoria zbawienia człowieka. Kto bowiem formułuje normy postępowania, ten uznaje, że ich respektowanie pozwoli człowiekowi uniknąć grożącego mu zła. W niektórych jednak systemach etycznych perspektywa soteriologiczna rysuje się szczególnie ostro, by nie rzec: dramatycznie. Do takich systemów należy między innymi marksistowska i chrześcijańska doktryna moralna. W obu tych — skądinąd diametralnie się różniących — nurtach myślenia o człowieku uznaje się, że nie tylko człowiekowi zło zagraża, ale że aktualna kondycja ludzka jest dosłownie śmiertelnie złem zarażona. Nie wystarczą więc tylko roztropne rady, których stosowanie pozwoli uniknąć różnorodnych uciążliwości życiowych. Zarówno Chrystus jak i Marks wzywają człowieka, by radykalnie zmienił swe dotychczasowe *status quo*, jeśli nie chce jako człowiek zginąć.

---

(\*) Tekst wygłoszony na sesji w Kazimierzu n/Wisłą 16-17 maja 1986, zorganizowanej przez Instytut Jana Pawła II (Lublin) oraz Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej (Rzym).

Ale na tym podobieństwa zdają się kończyć. Programy soteriologiczne chrześcijaństwa i marksizmu muszą być różne na miarę różnicy w określaniu istoty człowieka — koniecznie implikowanej przez te programy oraz istoty najbardziej go niszczącego zła. Podstawowe źródło odmiennych antropologii upatruje się zazwyczaj w rozbieżności między ateistyczno-materialistycznymi a teistyczno-pluralistycznymi przesłankami obu systemów. Nie przecząc tej różnicy i jej doniosłości, autorzy pragną zwrócić uwagę na inną, pod pewnymi względami bodaj jeszcze bardziej podstawową kontrowersję dzielącą oba sposoby myślenia o człowieku. Kontrowersja ta dotyczy *stosunku człowieka do prawdy o nim* i wyrazić ją można pytaniem: czy człowiek wyzwala się jako człowiek, gdy dowolnie tworzy prawdę o sobie, czy też wtedy, gdy się nią — aktami wolnej decyzji — kieruje?

Sugerowana powyższymi pytaniami dychotomia stanowisk zdaje się dzielić raczej antropologię liberalistyczną od klasycznej filozofii człowieka, o ile za charakterystyczne dla liberalizmu uznać przekonanie o swoistym prymacie wolności względem prawdy, w imię którego człowiek zdolny jest — a nawet powołany jest do tego, by — dowolnie kreować siebie, tworząc prawdę o sobie. Sam marksizm zdaje się raczej pretendować do swoistego *tertium* między nimi. Czy więc to pytanie istotnie różnicuje soteriologię i założoną przez nią antropologię chrześcijańską od marksistowskiej?

Zdaniem autorów marksizm nie tylko nie stanowi alternatywy względem liberalizmu, ale wręcz prezentuje szczególnie dojrzałą, choć zarazem specyficzną jego formę. Podobnie jak inne odmiany liberalizmu marksizm proponuje wyzwolenie człowieka przez wyzwolenie go od obiektywnej, wiążącej go moralnie prawdy o nim samym. Do takich konkluzji doprowadziła autorów zwłaszcza lektura tekstu Marksa „Przyczynek do heglowskiej krytyki filozofii prawa. Wstęp”,<sup>1</sup> do którego ważny komentarz zawierają słynne „Tezy o Feuerbachu”.<sup>2</sup> Soteriologiczna perspektywa jest w „Przyczyńku” niezwykle silnie zarysowana. Skoro zaś perspektywa ta w marksizmie ma tak wielkie znaczenie, to wolno przypuszczać, że leżący u jej podstaw obraz człowieka uwydatnia szczególnie doniosłe tezy antropologiczne, które mogą wprawdzie być dopełnione innymi spojrzeniami na człowieka, nie mogą być jednak przez nie uchylone.

Jeżeli odczytanie zawartej w „Przyczyńku” i „Tezach”, a popartej innymi tekstami klasyków marksizmu koncepcji człowieka i programu jego wyzwolenia jest trafne, to wynika stąd, że walka liberalizmu indywidualistycznego z liberalizmem kolektywistycznym (a jesteśmy świadkami i — niestety — uczestnikami tej walki dokonującej się nie tylko na filozoficznej, ale i ekonomiczno-politycznej płaszczyźnie) jest walką wewnątrz jednego stanowiska, które w przekonaniu autorów naznaczone jest tym samym podstawowym błędem: zgubną — choć kuszącą — wizją człowieka-autokreatora, „uwolnio-

nego” od więzów zobowiązującej moralnie prawdy o nim. Bolesne skutki jednej formy liberalizmu skłaniają wielu ku drugiej i w ten sposób umacnia się przekonanie, że te dwie propozycje wyzwolenia człowieka wyczerpują wszystkie możliwe. Próby udoskonalenia którejś z nich, podejmowane niekiedy na tym samym liberlistycznym gruncie, prowadzą i prowadzić mogą tylko do zamieszania. Na tej płaszczyźnie *tertium non datur, nisi tertium confusionis*. Rzeczywistą alternatywę wobec liberalizmu zarówno indywidualistycznego, jak i kolektywistycznego stanowi taka koncepcja człowieka, która usuwa podstawowy liberalistyczny błąd: uzależnienie prawdy od (do) wolności. Tę alternatywę odnaleźć można w myśli chrześcijańskiej oraz w „chrześcijańskiej z ducha” filozofii klasycznej, której praktyczne implikacje w skali makrospołecznej nigdy dotąd, jak się wydaje, nie zostały wprowadzone w życie i w ten sposób poddane rzetelnej próbie. Autorzy zrezygnowali jednak z zamiaru przypomnienia zrębów tej koncepcji człowieka w przekonaniu, że zamiast z konieczności pobieżnego przypomnienia tej bogatej tradycji myślenia o człowieku, pożyteczniej jest skupić uwagę na tym błędzie, którego dostrzeżenie i odrzucenie samo do niej powinno zaprowadzić. *Per opposita cognoscitur!*

Odpowiedzialność za poniższe analizy biorą autorzy — rzecz jasna — na siebie. Jeżeli jednak zawierają one spostrzeżenia i wnioski warte zastanowienia, to godzi się zauważyć, iż inspirację do takiego spojrzenia na marksizm zawdzięczają autorzy przede wszystkim kardynałowi K. Wojtyła, który już w *Osobie i czynie* traktował indywidualizm i kolektywizm (zwany tam antyindywidualizmem) jako dwie odmiany w gruncie rzeczy podobnie błędnego myślenia o człowieku, uniemożliwiającego uczestnictwo, a otwierającego drogę alienacji.<sup>3</sup>

### *Wyzwolenie od Boga — fundamentu prawdy*

Bezpośrednim tłem, do którego nawiązuje Marks w swym „Przyczynku”, jest sytuacja współczesnych mu Niemiec, sytuacja korzystnie paradoksalna. Oto z jednej strony Niemcy są — i według Marksa stale były — zacofane w rozwoju ustrojowym w stosunku do innych państw, zwłaszcza Anglii i Francji, tak że „gdy protestują przeciw porządkom niemieckim z 1843 roku, to według francuskiej rachuby czasu znajdują się zaledwie w 1789 roku, bynajmniej zaś nie w ognisku terażniejszości”.<sup>4</sup> Z drugiej zaś, „niemiecka filozofia prawa i państwa jest jedyną historią niemiecką stojącą *al pari* z oficjalną nowoczesną terażniejszością”.<sup>5</sup> „Jesteśmy filozoficznie współcześni terażniejszości, nie będąc jej współcześni *historycznie*”.<sup>6</sup> Notoryczne zacofanie niemieckiego narodu sprawiło, że o ile na przykład „we Francji częściowa emancypacja jest podstawą powszechnej”,<sup>7</sup> o tyle

„w Niemczech powszechna emancypacja stanowi *conditio sine qua non* wszelkiej emancypacji częściowej. W Niemczech nie można znieść żadnego rodzaju niewoli nie znosząc niewoli *wszelkiego rodzaju*”.<sup>8</sup> Jedyna więc możliwość pozytywnej emancypacji Niemiec leży w „powstaniu klasy okutej w *kajdany radykalne*, [...] stanu, który oznacza rozkład wszystkich stanów [...]; słowem takiej warstwy, która stanowiąc *całkowite zaprzepaszczenie* człowieka, może odzyskać samą siebie tylko przez *całkowite odzyskanie człowieka*. Tym rozkładem społecznym w postaci odrębnego stanu jest *proletariat*”.<sup>9</sup> Niemcy więc z jednej strony wytworzyły najradykalniej „antypaństwową” klasę: proletariat, z drugiej zaś najbardziej dojrzałą i gruntowną krytykę współczesnego państwa: heglowską filozofię prawa. W tej sytuacji może dojść do szczególnie korzystnego współdziałania proletariatu i filozofii: „jak filozofia znajduje w proletariacie swą broń *materialną*, tak proletariat znajduje w filozofii swą broń *duchową*, a gdy piorun myśli uderzy w głąb owej naiwnej jeszcze gleby ludowej, dokona się emancypacja *Niemców* — przemiana ich w *ludzi*”.<sup>10</sup>

Myśl Marksa, dotycząca sytuacji aktualnej oraz widoków na przyszłość społeczeństwa niemieckiego, jest dość jasna. Jednakże już ostatnie cytaty sygnalizują, że idzie tu o coś więcej niż o prognozy i propozycje kształtowania losów jednego z narodów XIX-wiecznej Europy, *emancypacja Niemca jest emancypacją człowieka*.<sup>11</sup> Niemcy są tu traktowane jako jaskrawy przykład pokazujący szansę odnalezienia się człowieka, który zagubił swą tożsamość w alienujących go stosunkach ekonomiczno-społecznych. „Głosząc *zniesienie dotychczasowego porządku świata*, proletariat wypowiada tylko *tajemnicę swego własnego istnienia*, gdyż jest on *faktycznym* zniesieniem owego porządku świata”.<sup>12</sup> Oto dlaczego *Manifest Komunistyczny* apeluje nie tylko do niemieckich, ale do wszystkich proletariuszy: „Proletariusze wszystkich krajów: łączcie się”.

Nic więc dziwnego, że swój „Przyczynek” Marks rozpoczyna od przypomnienia dokonanej w filozofii niemieckiej *krytyki religii*. Krytyka ta jego zdaniem ostatecznie dowiodła, że „religia jest to mianowicie samowiedza i poczucie samego siebie u człowieka, który siebie bądź jeszcze nie odnalazł, bądź już znowu zagubił”.<sup>13</sup> To „człowiek tworzy religię”, która „jest *urzeczywistnieniem* istoty ludzkiej w *fantazji*”,<sup>14</sup> jest wyrazem tęsknot, których człowiek w zastanej sytuacji społecznej nie może zaspokoić. Prawdziwa krytyka religii polega więc nie tylko na ukazaniu jej rzeczywistych korzeni, ale na usunięciu tych korzeni. „Wymagać od kogoś porzucenia złudzeń co do jego sytuacji: to znaczy *wymagać porzucenia sytuacji, która bez złudzeń obejść się nie może*. Krytyka religii jest więc w *zarodku krytyką tego padole płaczu*”.<sup>15</sup>

Ale konsekwencje krytyki religii sięgają dużo głębiej: dotyczą samorozumienia człowieka, antropologii.

Nie ma Boga. Człowiek więc od *nikogo* nie zależy, nikomu nie

służy, przed nikim ponad sobą za swe życie nie odpowiada. Dotąd Boga uznawał za swe słońce, teraz trzeba, „aby obracał się dokoła samego siebie, a więc dokoła swego rzeczywistego słońca”.<sup>16</sup> Przypisywane dotąd Bogu atrybuty są w gruncie rzeczy atrybutami samego człowieka. Pierwszym zaś atrybutem Boga jest to, iż jest Stwórcą. Dzięki Niemu — wedle myślenia religijnego — człowiek w ogóle jest i jest tym, kim jest. Jeżeli zaś nie ma Boga, to inaczej należy spojrzeć zarówno na fakt zaistnienia człowieka, jak i na ludzką naturę. Jak się człowiek pojawił na ziemi? Tak jak wszelkie inne byty żywe, a radykalniej: jak każda forma materialnego, (bo innego nie ma!) bytu. Właściwością tego bytu jest między innymi nieustanny — nieuchronny ruch powodujący powstawanie coraz bardziej rozwiniętych jego form. Prawami tego ruchu i rozwoju zajmuje się dialektyka.<sup>17</sup> Zrozumiałe zatem, że klasycy marksizmu z taką aprobatą, a nawet entuzjazmem, powitali Darwina teorię ewolucji;<sup>18</sup> zrozumiałe tym bardziej, że filozoficzny grunt pod ewolucyjne rozumienie świata i jego przemian przygotował Hegel.<sup>19</sup>

O ile jednak zaistnienie człowieka jako gatunku tłumaczy w zasadzie zadowalająco dialektyka, wspomagana teorią ewolucji, o tyle co do określenia natury człowieka rzecz jest bardziej złożona. Człowiek jest wytworem przyrody, ale zarazem sam jest zdolny — nie tylko przyrodę, ale i siebie samego — tworzyć, przy czym tworzenie to nie ma żadnych z góry zakreślonych ram, skoro żadnej „góry” nie ma. Człowiek będzie tym, kim sam siebie uczyni. Znamienne jest, w czym Marks upatruje istotny brak Feuerbacha krytyki religii i w czym koryguje autora *Istoty chrześcijaństwa*. „Feuerbach sprowadza istotę religii do istoty człowieka. Ale istota człowieka to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnej jednostce. Jest ona w swej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych”, które podlegają nieustannym zmianom. Nie rozumiejąc tego Feuerbach może zatem „ujmować istotę człowieka tylko jako «gatunek», jak wewnętrzną, niemą ogólność łączącą wiele jednostek więzią li tylko przyrodniczą”.<sup>20</sup> Feuerbacha krytyka religii zatrzymała się jakby w pół drogi; usunęła Boga, ale nie usunęła istotnej konsekwencji religijnego obrazu świata i człowieka w nim; traktowania człowieka w sposób abstrakcyjny, ahistoryczny, przypisywania mu zespołu niezmiennych cech. Te zaś z natury rzeczy determinują ludzkie działanie, stanowią nadrzędną wobec praktyki normę. W rezultacie człowiek Feuerbacha nie jest twórcą siebie, a odtwórcą związanym swą stałą naturą tak samo, jak człowiek religii — którego Feuerbach tak ostro, a niekonsekwentnie krytykuje — był związany wolą swego Boga. To, co Feuerbach robi, „polega na sprowadzaniu świata religijnego do jego ziemskiej podstawy. Przeocza on, że po dokonaniu tej pracy pozostaje jeszcze do zrobienia rzecz najważniejsza. [...] Musi więc ona (ziemska podstawa — przyp. autorów) sama być najpierw zrozumiana w swojej sprze-

czności, następnie zaś przez usunięcie tej sprzeczności, praktycznie zrewolucjonizowana”.<sup>21</sup> Zrozumienie ziemskiej podstawy uwalnia od złudzenia stałej i normatywnej natury człowieka — na przykład jako istoty koniecznie żyjącej w rodzinie — i pozwala tę rzeczywistość swobodnie przekształcać: „A więc np. po odkryciu, że ziemska rodzina jest tajemnicą świętej rodziny, musi ona sama być poddana krytyce w teorii i ulec rewolucyjnemu przekształceniu w praktyce”.<sup>22</sup> Feuerbach jakby na swój sposób powtarza błąd Lutera. „Luter pokonał niewolę z *dewocji*, gdyż zamiast niej wprowadził niewolę z *przekonania*. Złamał wiarę w autorytet, gdyż odbudował autorytet wiary”.<sup>23</sup> Był to rzeczywiście początek rewolucji, należy ją jednak doprowadzić do końca. Chodzi już nie „o walkę człowieka świeckiego z *klechą poza nim*”, lecz „o walkę ze swym *własnym wewnętrznym klechą*, ze swą *kleszą naturą*”.<sup>24</sup> Czyż ta „klesza natura” nie przejawia się przede wszystkim w petryfikowaniu zastanych struktur normatywnie krępujących zarówno społeczeństwo jak i poszczególne jednostki, skoro to ona właśnie uniemożliwia przemianę klasycznych Niemców w ludzi i wyemancypowanie narodu?<sup>25</sup> Czy więc nie oczywisty jest brak konsekwencji w myśleniu Feuerbacha, który nie rezygnuje z pojęcia abstrakcyjnej, ogólnej istoty człowieka, mimo odrzucenia Boga, który jedynie ideę istoty człowieka jako gatunku i normatywną jej rangę usprawiedliwia? Feuerbach jakby nie włączył się w zasadniczy nurt liberalistycznej myśli, w szczególności zaś nie dostrzegł niezwyklej wprost szansy, jaką dla materialisty stwarza stojące u źródeł liberalizmu kartezjańskie *cogito ergo sum*. Czyż nie chodzi tu o myślenie, które jest w istocie samotworzeniem; o niezależność, która jest samozależnością?

### *Wyzwolenie do ustanawiania prawdy mocą praxis*

Boga nie ma. Człowiek od nikogo nie zależy. To, kim będzie, zależy zatem wyłącznie od niego samego, od jego działania. Człowiek określi się — wręcz stworzy — poprzez własną *praxis*. Należy tylko uwolnić tę jego praktykę od zbędnie krępujących ją presupozycji związanych z rzekomo stałą i rzekomo normatywną naturą ludzką.

Fundamentalną presupozycją tego typu, paraliżującą twórczy rozpęd praktyki, jest sztywny podział na podmiot poznający i przedmiot poznania; założenie, że człowiek najpierw musi rzeczywistość ujrzeć, rozeznać się w niej, a dopiero potem może działać. Otóż „głównym brakiem wszelkiego dotychczasowego materializmu — nie wyłączając feuerbachowskiego — jest to, że przedmiot, rzeczywistość, zmysłowość, ujmował on jedynie w formie *obiekту* czy też *oglądu* (*Anschauung*), nie zaś jako *ludzką działalność zmysłową, praktykę*, nie subiektywnie”.<sup>26</sup> Przez wszystkie „Tezy o Feuerbachu” przebija ten

sam motyw, wyraźnie traktowany jako punkt zwrotny w rozumieniu człowieka, jego działania i dokonywanego przez praktykę procesu autokreacji. Motywem tym jest zastąpienie klasycznej definicji prawdy *definicją pragmatyczną*. „Zagadnienie, czy myśleniu ludzkiemu właściwa jest prawdziwość przedmiotowa, nie jest zagadnieniem teorii, lecz zagadnieniem praktycznym. W praktyce człowiek musi dowieść prawdziwości, to jest rzeczywistości i mocy, ziemskiego charakteru swego myślenia”.<sup>27</sup> Myśląca *praxis*, praktyka ustanawia stan rzeczy, który jest prawdziwy mocą tego ustanowienia; prawdą nie należy się kierować, prawdę trzeba stworzyć, by móc się nią kierować. Oto znamienna ilustracja tej tezy: „Proletariusz przeto ma takie same prawa do tworzącego się świata, jakie ma *król niemiecki* do świata już stworzonego, kiedy nazywa naród *swoim* narodem, jak konia *swoim* koniem. Gdy król ogłasza naród za swoją prywatną własność, to wypowiada tylko, że prywatny posiadacz jest królem”.<sup>28</sup> Król mianując naród (lub konia) *swoim*, ustanawia określony stan rzeczy i stan ten jest prawdziwy, jak długo zarówno król jak i naród zachowują się zgodnie ze swą rolą. Ale proletariusz — jeśli ma dość mocy — może wypowiedzieć posłuszeństwo dotychczasowemu porządkowi świata i ustanowić nową rzeczywistość, a więc nową o niej prawdę.<sup>29</sup> Właśnie dlatego, że praktyka tworzy prawdę — przynajmniej w zakresie odnoszącym się do „istoty” człowieka i jego życia — zmienia się radykalnie rola filozofa: dotychczas „filozofowie rozmaicie tylko *interpretowali* świat; idzie jednak o to, aby go zmienić”.<sup>30</sup> Ostatnią „Tezę o Feuerbachu” Marks nie tylko podsumowuje wszystkie poprzednie, lecz określa program. Jest to program przebudowy świata ludzkiego i zarazem program filozofii, która jest integralnym elementem tejże przebudowy, jej skutecznym narzędziem. Sedno tego programu sprowadza się do proklamowania *antropo-praxis*, która wyznaczy kontury przyszłej *antropo-logii*.

Trudno nie zauważyć, jak wiele wspólnego ma ta wizja człowieka jako radykalnego twórcy siebie (swej „natury”), wolnego twórcy prawdy o sobie, z myślą najradykalniejszego reprezentanta filozoficznego liberalizmu J. P. Sartre’a. I trudno się dziwić zarówno pochwałem wypowiedzianym przez Sartre’a pod adresem Marksa,<sup>31</sup> jak i zainteresowaniu marksizmem ze strony tych, którzy wzrastają w świecie liberalistycznych ideałów, aż po ideologów współczesnego eurokomunizmu włącznie. Wszak i dla Sartre’a w człowieku — w odróżnieniu od innych bytów — egzystencja poprzedza esencję; esencja jest wynikiem niczym nie determinowanego własnego wyboru człowieka. Nie *agere sequitur esse*, lecz przeciwnie: *esse sequitur agere*. Sartre rozumiał, podobnie jak Marks, że proklamowanie człowieka Bogiem — stwórcą prawdy poprzez wolne tworzenie rzeczywistości — dokonać się może jedynie pod warunkiem detronizacji Boga niebios, który samym swym istnieniem i Jemu zastrzeżonymi stwór-

czymi prerogatywami znosiłby tak radykalnie pojętą wolność człowieka. I wreszcie Sartre docenił Marksa pomysł rozwiązania trudności indywidualnego liberalizmu, kiedy to twórcze autoprojekty poszczególnych jednostek wchodzi z sobą w kolizję uniemożliwiającą ich równoczesną realizację. Możliwość rozwiązania zaistniałego wówczas konfliktu w drodze dialogu, czyli odwołania się do nadrzędnej wobec nich prawdy o nich samych, jest oczywiście — mocą przyjętej definicji człowieka — wykluczona. Wszak człowiek to wolność do tworzenia prawdy o sobie! W obliczu konfliktu drugi staje się tedy nieuchronnie rywalem: muszę go pokonać, jeśli nie chcę być przezeń pokonany. Jeśli nie będę jego panem, stanę się jego niewolnikiem. Walka staje się jedyną metodą rozwiązywania konfliktu, ostateczne zaś jego rozwiązanie polegać może tylko na zadaniu przeciwnikowi decydującego ciosu. Zanim to nie nastąpi, pokój może być jedynie rozejmem, czasem przygotowania ostatecznej likwidacji antagonisty. Tak oto wolność do tworzenia prawdy prowadzi mocą swej własnej logiki do usprawiedliwienia przemocy jako jedynej zasady w walce wszystkich przeciw wszystkim. Wszystko zresztą, co w konsekwencji liberalistycznej zaoferowano dotąd pod imieniem „umowy społecznej” — od Hobbesa aż po Rawlsa — nie wychodzi poza próbę łagodzenia, a w gruncie rzeczy udoskonalenia, tej zasady.

### *Zbiorowy podmiot wyzwolenia: kolektywna autokreacja*

Jednym z projektów jej udoskonalania jest liberalistyczny kolektywizm Marksa: Niech podmiot zbiorowy, nie indywidualny, kreuje sam siebie! A skoro jednostka jest „w swej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych”, niech kształtuje siebie w wyniku kolektywnej autokreacji. Propozycja Marksa oferuje coś w rodzaju schronienia dla jednostki, którą Sartre wyposażywszy w wolność do wszystkiego skazał przez to samo na „piekło drugich”, z których każdy w imię własnej wolności nie może nie chcieć zniszczyć wolności każdego innego. Czy nie to właśnie pociągało autora *Critique de la raison dialectique* do szukania aliansu z Marksem? Niech konkurenci zapomną — na razie — że są konkurentami w obliczu wspólnego, jeszcze większego wroga.

*Compromesso storico* obu wizji nie wydaje się, co prawda, łatwe. Różni je odmienne rozumienie stosunku *ego cogitans* do *cogitatum*, nie mówiąc już o samym *ego*. Sartre nie mógł się zgodzić na sprowadzenie *ego* do „całokształtu stosunków społecznych”. Dla Marksa takie ujęcie człowieka jest konsekwencją jego materializmu. Wolność jednostki jest funkcją wolności zbiorowego autokreatora. On zaś nie może się nie liczyć z materialnym tworzywem, które go określa, nawet

jeśli i on — na zasadzie dialektycznego sprzężenia — sam się nim określa.

Dla Marksa, jak wspomniano, decydującą społecznie siłą był proletariatus. Proletariatowi zabrakło jednak świadomości siły, jaką stanowi, zabrakło świadomości możliwości, jakie w nim tkwią. Dlatego tak ważny jest sojusz proletariatus i filozofii, proletariusza i filozofa.

Zadaniem filozofa staje się w tej sytuacji kształtowanie rzeczywistości społecznej poprzez odpowiednie manewrowanie już istniejącymi siłami, zwłaszcza zaś wykorzystanie mocy drzemających w proletariatusie. Tak więc dla doprowadzenia do zamierzonej rewolucji, „trzeba sprawić, aby rzeczywisty ucisk był jeszcze bardziej przygniatający, dodając do niego świadomość ucisku; trzeba hańbę uczynić jeszcze bardziej haniebną, rozgłaszając ją”.<sup>32</sup> Ponieważ zaś chodzi o wytworzenie określonej świadomości społecznej, która będzie zarazem istotnym składnikiem siły rewolucyjnej, trzeba kierować się w walce teoretycznej nie prawdą, której wszak jeszcze nie ma, lecz względami propagandowymi. „Teoria zdolna jest porwać masy, kiedy dostarcza dowodów *ad hominem*”.<sup>33</sup> Krytyka jest elementem walki, nie zaś teoretyczną dysputą. „Przedmiotem krytyki jest jej wróg, którego nie chce ona obalać argumentami, lecz chce *zniszczyć* [...], jest krytyką znajdującą się *w ogniu walki*, a w walce nie o to chodzi, czy przeciwnik jest równego rodzaju, szlachetnym, *interesującym przeciwnikiem*; chodzi o to, aby mu *zadać cios*”.<sup>34</sup> Dlatego tak niezwykłą szansą dla filozofa niemieckiego jest niemiecki anachronizm społeczny, którego efektem jest proletariatus. „*Emancypacja Niemca jest emancypacją człowieka. Głową tej emancypacji jest filozofia, jej sercem — proletariatus. Filozofia nie może się urzeczywistnić bez zniesienia proletariatus, a proletariatus nie może znieść siebie bez urzeczywistnienia filozofii*”.<sup>35</sup> Oczywiście: filozofii Marksa.

### *Cel autokreacji: ubóstwienie czy ubestwienie człowieka?*

Ku czemu ma filozofia prowadzić proletariatus, a z nim całą ludzkość? Formalnie biorąc, obudzenie człowieka w człowieku polega na uświadomieniu mu, że nie ma Boga, że więc może siebie *stworzyć dowolnie*, byleby umiejętnie manewrował już istniejącymi — i na szczęście podatnymi na kształtowanie przez człowieka — siłami ekonomiczno-społecznymi. Nie wiąże go żadna norma wyrażająca stałą ludzką naturę, nie wiąże go żadna prawda; prawdą człowieka jest to, że zdolny jest on prawdę swą praktyką ustanawiać. Cokolwiek człowiek wymyśli i wybierze — będzie to wybór trafny, o ile tylko uda mu się swą ideę zrealizować. W tym tylko sensie teoria wyprzedza praktykę. I przy takiej wizji wolności człowieka szczegól-

nego znaczenia nabiera anegdota o Heglu, który — gdy mu zarzucono, iż jego teoria nie zgadza się z praktyką — miał odpowiedzieć: „Tym gorzej dla praktyki”. Istotnie: żadna *zastana* praktyka nie może stanowić kryterium słuszności teorii, która swą słuszność wykazać może tylko wprowadzeniem jej w życie poprzez nową — stosowną do tej właśnie teorii — praktykę. Ale to jest tylko „wolność formalna”, poczucie dowolnego kształtowania człowieka i świata ludzkiego. W którym kierunku ją wykorzystać? Czy istnieje jakieś kryterium, którym tu należy, a nawet w ogóle można, się kierować?

Wydawałoby się, że nie. Jakiegokolwiek „odgórne” kryterium treściowe, wskazujące właściwy kierunek zmiany rzeczywistości, kwestionowałoby tę wolność, którą tak radykalnie — choć w kontekście ekonomiczno-społecznych sił — Marks proklamuje. Od tej strony wolność oferowana przez Marksa, jest wolnością „do wszystkiego”. Właśnie jednak postulat liczenia się z zastanymi siłami ekonomiczno-społecznymi wskazuje na najbardziej „naturalny” sposób realizacji wolności ludzkiej. „Rewolucje wymagają mianowicie pewnego czynnika *biernego*, pewnej postawy *materialnej*. Teoria urzeczywistnia się w narodzie zawsze tylko o tyle, o ile stanowi urzeczywistnienie jego potrzeb”.<sup>36</sup> Formalnie nieograniczona wolność do wszystkiego człowieka-autokreatora, faktycznie — poprzez postulat wykorzystywania istniejącego układu sił ekonomiczno-społecznych — sprowadza się do postulatu realizacji tych tylko potrzeb, które nie przekraczają ram jedyne go świata, jaki dekretem filozofa został dopuszczony do istnienia: świata materialnego. Proletariat wszak został ukształtowany jako klasa przede wszystkim ekonomicznie upośledzona, zaisntniał głównie „wskutek rozwijającego się ruchu *przemysłowego*”, nie tylko jako „biedota *powstała w sposób żywiłowy*[...], lecz biedota *wytworzona sztucznie*”.<sup>37</sup> Jego dążenia i żądania koncentrują się więc na wyzwoleniu z ekonomicznego ucisku. O ile wyrażał się on w braku tego, co należy do zakresu „mieć”, o tyle przeciwieństwo ucisku: emancypacja, wyraża się w obfitości „mieć”. Oczywiście, emancypacja (równoznaczna ze zniesieniem proletariatu) nie sprowadza się do nabycia dóbr materialnych. Obejmuje ona także awans społeczny, możliwość realizacji innych, tak zwanych wyższych potrzeb. Jednakże fakt, że za podstawę upośledzenia człowieka *jako* człowieka uznało się upośledzenie ekonomiczne i że wyzwolenie z niego uznało się za pierwszy i zasadniczy etap ucłowieczenia, wskazuje na to, jak wszystko, co dalej człowiek tą drogą zdobywa, będzie wzbogacało jego „mieć”, do którego ostatecznie i bez reszty sprowadza się jego „być”; jak bardzo osią całego rozwoju człowieka jest jego zmysłowa świadomość i zmysłowa potrzeba.<sup>38</sup>

Zastanawiające tedy jest, jaki proponuje się zrobić użytek z wolności, której nadana została moc stwarzania prawdy, zwłaszcza prawdy o samym człowieku. Oto człowiek uznany za najwyższą istotę

dla człowieka<sup>39</sup> odnajdywać ma swe człowieczeństwo, a raczej kreować je, podporządkowując swą stwórczą wolność tym potrzebom, które — zdawałoby się — nie sięgając specyficznie ludzkiego wymiaru wolności, raczej jej powinny być podporządkowane. *Extrema iunguntur*: odkąd ogłosił bogiem samego siebie i zezwolił istnieć tylko materii, człowiek nie może już wznosić się ponad siebie i ponad stworzony przez siebie świat, nie może odnajdywać w sobie tego, co pełnią swoją jego samego przerasta — bo ponad nim jest pustka! — i zaczyna służyć bestii w sobie.<sup>40</sup>

Oto więc od czego i do czego Marks wyzwala człowieka. *Wyzwala człowieka od zależności od Boga*, od złudnego — jego zdaniem — skrępowania rzekomym Bogiem i od wszelkich konsekwencji teizmu, a więc między innymi od wiary w niezmiennność natury ludzkiej; w obiektywność prawdy o sobie samym; od samowiązania przez poznający podmiot swej wolności poznaną prawdą o sobie; wyzwala od możliwości sprzeniewierzenia rzekomej prawdzie o sobie, a więc od możliwości samosprzeniewierzenia; wyzwala od potrzeby jakiegokolwiek zbawiciela. Natomiast *wyzwala człowieka do całkowitej samozależności*, do dowolnego stwarzania siebie drogą ustanawiania prawdy o sobie, czyli do jej stwórczego i suwerennego konstytuowania, wyzwala do niepodległej zakwestionowaniu autentyczności, wyzwala do... samowyzwolenia, wyzwala po prostu w człowieku swego własnego Zbawiciela. A ponieważ ustanowienie prawdy polega na ukształtowaniu materialnej (w przypadku człowieka: ekonomiczno-społecznej) rzeczywistości, która jest rzeczywistością *par excellence*, wobec tego jedynym czynnikiem, z którym liczyć się musi stwórcza wola ludzka, jest zastany (ale nie niezmienny) układ sił materialnych. Siły te są jednak zarazem jedyną wskazówką ukierunkowującą wykorzystanie wolności człowieka, formalnie niczym nie zdeterminowanej. W ten sposób ubóstwienie człowieka prowadzi do ubóstwienia dążenia do posiadania maksimum dóbr o charakterze przede wszystkim materialno-ekonomicznym. Czyż takie ubóstwienie człowieka nie jest w gruncie rzeczy jego ubóstwieniem? Oto do czego człowiek Marksa sam siebie wyzwala, do czego się wyswobadza!

### *Zakończenie*

Ten z gruntu pesymistyczny wynik mający stanowić ofertę zbawienia człowieka może dla niejednego być zaskoczeniem. Może też wyglądać na nieuczciwe pomówienie autora *Manifestu Komunistycznego*. Autorzy korzystając z prawa do krytyki mieli dlatego ciągłą świadomość obowiązku szczególnej czujności i ostrożności, a także szczególnie krytycznej samokontroli. Z tego głównie powodu starali

się jedynie o ukazanie własnej myśli Karola Marksa, o pokazanie jej wewnętrznej logiki (której brak tak bardzo Marks wytykał Feuerbachowi), jednym słowem o ujawnienie, jak istotnie wynik ten zawiera się już w przyjętej przez Marksa przesłance: ten, który sam z materii tworzywa stwarza siebie, sam też tworzywem materii zbawia siebie. Człowiek samostwórca — swym własnym samozbawicielem! Dbając o to, by Marks mógł wobec Czytelnika zaprezentować logikę własnej myśli, autorzy starali się również wyrazić jej tkaninę — przynajmniej w zasadniczo ważnych fragmentach — własnymi słowami autora „Przyczynku”.

Autorzy nie skorzystali dotąd z jednego jeszcze argumentu. Chodzi o argument wyływający z weryfikacji w praktyce tego programu zbawienia, który wszak z samego założenia sprawę swej prawdziwości powierzył rozstrzygnięciu społecznej *praxis*. Jeśliby zatem pokazanie i nazwanie po imieniu soteriologicznej oferty Marksa miało któregoś z Czytelników zaskoczyć, zostaje on zaproszony do przeprowadzenia tych „testów kontrolnych”, które nie tylko w rzeczowym zakresie, lecz w całym obszarze naukowego badania w ogóle nie przestaną być kanonami naukowego badania i weryfikacji też, nie przestaną też nigdy być prawem i obowiązkiem człowieka nauki i człowieka po prostu. Chodzi o respekt dla logiki i doświadczenia. Niech zatem sam Czytelnik zechce poddać osobistemu sprawdzeniu — „na okoliczność faktu” oraz „na okoliczność ortodoksji” — dzieło realizacji soteriologicznego programu Marksa w tych obszarach świata, gdzie urzeczywistnienie tego dzieła jest sprawą codziennego doświadczenia i przeżycia. Autorzy nie mają wątpliwości, jaki będzie wynik tego sprawdzenia; obaj wyrosli w okresie i żyją dotąd w obszarze stosowanego marksizmu. Nie chcąc jednak od nikogo przyjmować niczego na kredyt, nie chcieliby też sami występować w roli kredytodawców. Nade wszystko zaś nie chcą sobie pozwolić na szarganie świętościami: nie będziemy się powoływać na doświadczenia polskiej klasy robotniczej, skoro sami nie musimy w takim stopniu dźwigać na co dzień wraz z polskim stoczniovcem czy górnikiem nieznośnego ciężaru, jaki na nich nałożono w imię dyktatury proletariatu. Tym bardziej nie będziemy się odwoływać do świadectw męczenników świata pracy i tych jego proroków, którzy stali się — z wyboru — „więźniami sumienia”... Zaś do tekstów byłych misjonarzy marksizmu, takich jak L. Kołakowski, wielu Czytelników ma zapewne łatwiejszy dostęp niż autorzy, którzy zresztą świadomie chcą poprzestać na klasykach. I na czytaniu faktów...

W przekonaniu, że i próba „na okoliczność koherencji logicznej” Marksowej soteriologii-koherencji pomiędzy proponowaną receptą na zbawienie a jej przesłanką wyjściową — daje pozytywny wynik, zatrzymajmy się jeszcze na chwilę przy tej przesłance. Czy nie ona bowiem zasługuje w pierwszym rzędzie na krytyczną uwagę tych

wszystkich, którzy na co dzień doświadczają smaku owoców samozbawienia zaoferowanego im w imię tej samozależności, która się miała ukonstytuować na uwolnieniu się od jakiegokolwiek zależności od Boga?

Religia podsuwa człowiekowi „jedynie iluzoryczne słońce, które kręci się tak długo dookoła człowieka, jak długo człowiek kręci się dookoła niego [...]. Niech człowiek kręci się dookoła siebie samego, czyli dookoła swego rzeczywistego słońca”.<sup>41</sup>

Niech kłania się samemu sobie, niech służy samemu sobie. Tezę o całkowitej zależności człowieka od siebie Marks oparł o bezdyskusyjną, jego zdaniem, tezę, że krytyka wszelkiej religii osiągnęła swój ostateczny kres: to człowiek stworzył Boga, człowiek stworzył religię. Wszelako to, co Marks uznał za bezsporny wynik ówczesnej krytyki religii, jest bezspornym błędem tej krytyki. Ma ona przeciw sobie bezsporny fakt *przygodności* istnienia człowieka; fakt, który ujawnia transcendentalną zależność człowieka od swego Stwórcy. Jednakże tenże sam fakt przygodności, który odłania *radykałną zależność* człowieka od swego Stwórcy, ujawnia również z całą wyrazistością *charakter* tej zależności, ujawnia *rodzaj* zależności, o jakim tu w ogóle mowa być może. Próba odrzucenia tej zależności w oparciu o taką jej interpretację, która chce ją sprowadzić do relacji „niewolnik-pan”, oznacza nie tylko kompletne rozminięcie się z faktem przygodności człowieka, ale wręcz jego negację, negację poprzez jego... interpretację. Stwierdzenie i uznanie faktu przygodności istnienia człowieka oznacza bowiem przede wszystkim ujawnienie, że człowiek *istnieje* i jest tym, *kim jest: osobą* — jedynie i wyłącznie mocą aktu bezinteresownej miłości swego Stwórcy, mocą daru swego Osobowego Dawcy. Jeśliby zatem szukać jakiejś analogii ze stosunków międzyludzkich dla wyrażenia wzajemnej relacji Bóg-człowiek, trzeba by ją widzieć nade wszystko w relacji „ojciec-dziecko”. Stosowanie w tym przypadku analogii „pan-niewolnik” dowodzi niepokojącej niezdolności odczytania sensu faktu przygodności; niepokojącej także dlatego, że u jej podstaw łatwo może leżeć oślepiająca, a zgubna w skutkach pycha (*dii eritis*).

Te dwie diametralnie przeciwstawne interpretacje zależności człowieka od Boga stoją u podstaw dwu diametralnie przeciwstawnych antropologii, w konsekwencji zaś dwu diametralnie przeciwstawnych soteriologii.

W pierwszym przypadku wyzwolić się jako człowiek, znaczy poznać prawdę o sobie i — poznawszy — ją wybrać. Pełnia wyzwolenia człowieczeństwa w człowieku polegać tu więc będzie na odkryciu rewelacyjnej prawdy o tym, jakiego Ojca się jest dzieckiem, oraz na wolnym wybraniu przynależności do tego Ojca, czyli na obdarzeniu Boga aktem przyjęcia samego siebie od Niego w darze — i przyjęcia w nim przez to Jego Samego jako Dawcy tego daru.<sup>42</sup>

Rzecz jasna, tego rodzaju *communio* człowieka-dziecka z Bogiem-Ojcem zawiera w sobie *implicite* wybór radykalnej solidarności ze wszystkimi ludźmi: dziećmi tego samego Ojca — jako braćmi.

W drugim przypadku natomiast wyzwolenie polegać będzie na zadeklarowaniu ze strony człowieka całkowitej i wyłącznej zależności od samego siebie, co jednak faktycznie oznacza autodestruktywne samoodcięcie się od jedyne go źródła swego bytu i swej tożsamości (radykalna alienacja), a nadto skazanie samego siebie na walkę o przyznaną sobie samozwańczo wolność do wszystkiego, aby — w obliczu otwierających się tu nieuchronnie czeluści „piekła drugich”: czy to występujących z osobna, czy to jako zorganizowana antagonistyczna klasa — nie stała się wolnością do niczego.

Wydaje się, że Marks pospołu z Sartrem wyczerpali do końca wszystkie możliwości kreatywnego *cogito* i szlakami liberalizmu doprowadzili ludzkość — nie tylko w teorii, niestety! — na sam kraniec proponowanej światu oferty samozbawienia. Ustawione naprzeciw siebie rakiety nuklearne, których moc jest daleko potężniejsza w porównaniu z tym, co wystarcza do zupełnego unicestwienia rozdarłej — nie rozumem, lecz siłą! — na rywalizujące obozy ludzkości, staje się symbolem soteriologicznej oferty całego bez różnicy liberalizmu: indywidualistycznego czy anty-indywidualistycznego. Czyżby alternatywa pomiędzy dwiema postaciami tego samego absurdu miała być jedyną alternatywą wyboru dla istoty rozumnej, jaką jest człowiek? Czyżby człowiek musiał przestać być istotą rozumną i przystać na hańbiące go *plus vis quam ratio*?

Należałoby właściwie tym pytaniem — i symbolizowanym przez nie zakwestionowaniem liberalizmu w obu jego głównych postaciach — rozważania niniejsze zakończyć. A przecież autorzy czują się przynaglenni do postawienia jeszcze jednego, kłopotliwego pytania. Jak wytłumaczyć sobie fakt, że niektórzy filozofowie chrześcijańscy i teologowie usiłują, w zależności od rejonu świata, leczyć chorobę marksizmu przy pomocy pomysłów wyrosłych na gruncie liberalistycznego *cogito*, bądź też leczyć chorobę liberalizmu przy pomocy marksizmu? Jak pojąć, że w te już dostatecznie w sobie absurdalne pomysły usiłują jeszcze wmieszać — jako wehikuł — chrześcijaństwo, Kościół katolicki?

Nie wolno nikomu imputować złej woli. Wobec tego pozostają dwie możliwości: albo niżej podpisani głęboko mylą się w swej interpretacji marksizmu i liberalizmu, albo wspomniani filozofowie i teologowie nie wiedzą, co czynią. *Innocentes quia insipientes*. Tym niemniej wyrządzają — jako nauczyciele — niepowtarzalne szkody sięjąc zamęt zwłaszcza wśród powierzchownie myślących, których przecież nigdy nie brakuje. A zatem *innocentes sed nocentes*. Autorom trudno więc nie podzielać w odniesieniu do nich smutnej — choć nie

pozbawionej gorzkiej ironii — diagnozy H. Ursa von Balthasara:  
*Wenn das Salz dumm wird...*<sup>43</sup>

Tadeusz STYCZEŃ, SDS  
Andrzej SZOSTEK, MIC

## PRZYPISY

1. K. MARKS, F. ENGELS, *Dzieła*, t. I, Warszawa 1960, s. 457-473.
2. K. MARKS, F. ENGELS, *Dzieła*, t. III, Warszawa 1961, s. 5-8.
3. K. WOJTYŁA, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 297-306. Por. tegoż autora: „Osoba: podmiot i wspólnota” w: *Roczniki Filozoficzne KUL* 24 (1976), z. 2, s. 34-38; „Uczestnictwo czy alienacja”, *Summarium* 7 (1978), s. 7-16.
4. „Przyczynek”, s. 459.
5. Tamże, s. 463. Podkreślenia tu i w następnych cytatach pochodzą od K. Marksa.
6. Tamże.
7. Tamże, s. 471.
8. Tamże, s. 473.
9. Tamże, s. 471-472.
10. Tamże, s. 472.
11. Tamże, s. 473.
12. Tamże, s. 472.
13. Tamże, s. 457.
14. Tamże.
15. Tamże, s. 458.
16. Tamże.
17. Por. F. ENGELS, *Anty-Düring*, w: K. MARKS, F. ENGELS, *Dzieła*, t. XX, Warszawa 1972 s. 156.
18. „Przede wszystkim jednak trzy wielkie odkrycia posunęły naszą znajomość związku procesów przyrody o olbrzymi krok naprzód. Po pierwsze odkrycie komórki, jako jednostki, z której rozmnożenia się i zróżnicowania powstaje cały organizm roślinny i zwierzęcy [...]. Po drugie przemiana energii [...]. Wreszcie przeprowadzony po raz pierwszy systematycznie przez Darwina dowód, że otaczające nas twory przyrody organicznej, z ludźmi włącznie, są rezultatem długiego procesu rozwojowego niewielu pierwotnie jednokomórkowych zarodków, te zaś pochodzą z powstałej na drodze chemicznej protoplazmy, czyli białka” („L. Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej”, w: K. MARKS, F. ENGELS, *Dzieła*, t. XXI, Warszawa 1969, s. 331-332). „Teoria ta (Darwina — przyp. autorów) [...] już teraz rozwiązuje zagadnienie w stopniu bardziej niż dostatecznym. Ciąg rozwojowy organizmów, od nielicznych prostych do coraz bardziej różnorodnych i złożonych, jakie dziś obserwujemy, aż do człowieka włącznie, został w podstawowych zarysach udowodniony. Dzięki temu możemy wytłumaczyć sobie nie tylko pochodzenie układów organicznych; uzyskaliśmy również podstawę prehistorii ducha ludzkiego, pozwalającą śledzić różne jego stopnie rozwojowe od prostej bezpostaciowej, ale reagującej na bodźce protoplazmy organizmów najniższych aż do myślącego mózgu ludzkiego. A bez tej prehistorii istnienie myślącego mózgu człowieka pozostaje cudem” („Dialektyka przyrody”, w: K. MARKS, F. ENGELS, *Dzieła*, t. XX, Warszawa 1972, s. 553); „Podczas gdy przyrodznawstwo myślało w ten sposób — czego dokonało ono w osobie Darwina? Darwin w swoim epokowym dziele wychodzi z najszerzej faktycznej podstawy przypadkowości. Właśnie te nie kończące się przypadkowe różnice [...] zmuszają Darwina, by poddał w wątpliwość dotychczasową podstawę

wszelkiej prawidłowości w biologii, pojęcie gatunku w jego dotychczasowej metafizycznej sztywności i niezmienności". Tamże, s. 577-578.

19. „Mistyfikacja, jakiej dialektyka uległa w rękach Hegla, bynajmniej nie zmienia faktu, że on właśnie pierwszy wyczerpująco i świadomie wyłożył jej ogólne formy ruchu. U niego stoi ona na głowie. Trzeba ją postawić na nogi, żeby wyluskać racjonalne jądro z mistycznej skorupy" (K. MARKS, *Kapitał*, w: K. MARKS, F. ENGELS, *Dziela*, t. XXIII, Warszawa 1968, s. 18-19). „Uwieńczeniem tej nowej filozofii niemieckiej był system Hegla, którego wielka zasługa polega na tym, że on pierwszy ujął cały świat przyrody, historii i ducha jako proces, tzn. w ciągłym ruchu, zmienności, przeobrażania się i rozwoju. [...] Nie jest ważne to, że Hegel zadania tego nie rozwiązał. Jego epokową zasługą było już to, że je postawił" (Tamże, t. XX, Warszawa 1972, s. 24-25). Por. też cytowaną przez Lenina wypowiedź Engelsa: „Marks i ja byliśmy bodaj czy nie jedynymi ludźmi, którzy postawili sobie za zadanie uratować świadomą dialektykę przenosząc ją do materialistycznego pojmowania przyrody" (W. I. LENIN, *Dziela*, t. XXI, Warszawa 1951, s. 40).

20. „Tezy o Feuerbachu" (teza 6), w: K. MARKS, F. ENGELS, *Dziela*, t. III, Warszawa 1961, s. 7.

21. „Tezy o Feuerbachu" (teza 4). Uwaga: niemiecki oryginał nie zawiera wyrażenia „po usunięciu tej sprzeczności", które raczej zaciemnia niż rozjaśnia ostrość marksowskiego rozumienia roli praktyki w świecie, jaki charakteryzuje właśnie nieusuwalna sprzeczność.

22. Por. tamże.

23. „Przyczynek", s. 466.

24. Tamże.

25. Tamże, s. 466-467.

26. „Tezy o Feuerbachu" (teza 1), w: K. MARKS, F. ENGELS, *Dziela*, t. III, s. 5. Por. też tezę 5: „Feuerbach, nie zadowolając się *myśleniem abstrakcyjnym*, odwołuje się do *oglądu zmysłowego*: ale ujmuje on zmysłowość nie jako działalność *praktyczną*, ludzkozmysłową". Tamże, s. 7.

27. Tamże, s. 6 (teza 2). Por. też: „Podobnie jak wszystko, co przyrodnicze musi *powstać*, tak również *człowiek* ma swój akt powstania, *historię*, która jednak jest dla niego czymś świadomym i dlatego jako akt powstania jest znoszącym się świadomie aktem powstania. Historia jest prawdziwą historią naturalną człowieka"; („Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.", w: K. MARKS, F. ENGELS, *Dziela*, t. I, s. 628).

28. „Przyczynek", s. 472.

29. Por. zniemienny sposób wyrażania się Marksa: „Jest tedy *zadaniem historii*, skoro rozwiął się *nadziemski świat prawdy*, stworzyć (*sic!* — T. S. i A. S.) podwaliny *prawdy ziemskiej*" („Przyczynek", s. 458).

30. „Tezy o Feuerbachu" (teza 11), s. 8.

31. „Co do mnie, od XVII do XX wieku widzę takie okresy, które określe nazwiskami wielkich filozofów: była „epoka" Kartezjusza i Lock'a, epoka Kanta i Hegla, wreszcie epoka Marksa. [...] Żadna myśl antymarksistowska nie może być dziś niczym innym, jak pozornym tylko odmłodzeniem myśli promarksistowskiej. Rzekome wykraczanie poza marksizm może dziś być w najgorszym wypadku powrotem do premarksizmu, w najlepszym — *myślą już zawartą w marksizmie*" (J. P. SARTRE, „Marksizm i egzystencjalizm", w: *Twórczość 1957*, nr 4, s. 34-35).

32. „Przyczynek", s. 641.

33. Tamże, s. 466.

34. Tamże, s. 460-461. Nie ma tu — rzecz jasna — miejsca na skrupuły moralne, ponieważ i one byłyby echem uznania jakiejś prawdy o człowieku umieszczonej ponad nim, nie podległej jego autostwórczej mocy. Dobitnie pogląd na genezę i funkcję moralności wyraża F. Engels m.in. w: *Anty-Düring* (*Dziela* t. XX, s. 104): „Odrzucamy więc wszelkie próby narzucenia nam jakiejś dogmatyki moralnej, jakiegóż rzekomo wiecznego ostatecznego, niezmiennego odtąd prawa moral-

nego, pod pozorem, że świat moralny posiada również swoje trwałe zasady, stojące ponad historią i różnicami narodowymi. Twierdzimy natomiast, że cała dotychczasowa historia moralności jest, w ostatniej instancji, wytworem każdorazowej sytuacji ekonomicznej społeczeństwa. A że społeczeństwo rozwijało się dotąd poprzez przeciwieństwa klasowe, moralność zawsze była moralnością klasową, albo usprawiedliwiała panowanie i interesy klasy panującej, albo też, gdy klasa uciskana wzrosła dostatecznie w siłę — wyrażała bunt przeciw temu panowaniu i związane z przyszłością interesy uciskanych”.

35. „Przyczynek”, s. 473.

36. Tamże, s. 467. Por. też s. 461: „W ten sposób czyni się zadość nieodpartej potrzebie narodu niemieckiego, a potrzeby narodów są same ostatecznymi racjami ich zaspokajania”.

36. Tamże, s. 472.

38. „Zmysłowość (ob. Feuerbacha) powinna być podstawą wszelkiej nauki. Nauka jest *rzeczywistą* nauką tylko wtedy, gdy jej punktem wyjścia jest zmysłowość w dwojakiej postaci, zarówno w postaci *zmysłowej* świadomości, jak i *zmysłowej* potrzeby. Cała historia to przygotowanie tego, by *człowiek* stał się podmiotem *zmysłowej* świadomości, a *potrzeba człowieka jako człowieka* stała się prawdziwą potrzebą” („Rękopisy”, w: K. MARKS, F. ENGELS, *Dzieła*, t. I, s. 586).

39. Por. „Przyczynek”, s. 466, 473.

40. Znakomicie ilustruje ten typ „równania w dół” człowieczeństwa w człowieku tekst A. Robina:

„Zniszczy się Wiarę

W imię Światła,

A potem zniszczy się światło.

    Zniszczy się Duszę

    w imię Rozumu,

    A potem zniszczy się rozum.

Zniszczy się Miłosierdzie

W imię Sprawiedliwości,

A potem zniszczy się sprawiedliwość.

    Zniszczy się Miłość

    w imię Braterstwa,

    A potem zniszczy się braterstwo.

Zniszczy się Ducha Prawdy

W imię Zmysłu Krytycznego,

A potem zniszczy się zmysł krytyczny.

    Zniszczy się sens Słowa

    w imię Sensu słów,

    A potem zniszczy się sens słów.

Zniszczy się Wzniosłość

W imię Sztuki,

A potem zniszczy się sztukę.

    Zniszczy się Pisma

    w imię Komentarzy,

    A potem zniszczy się komentarze.

Zniszczy się Świętego

W imię Geniusza,

A potem zniszczy się geniusza.

    Zniszczy się Proroka

    w imię Poety,

    A potem zniszczy się Poetę.

Zniszczy się ludzi Ognia

W imię Oświeconych,

A potem zniszczy się oświeconych...

    Bez powodu zniszczy się człowieka;

Zniszczy się imię Człowieka;  
Nie będzie już więcej imienia.  
Do tego właśnie doszliśmy"

(„Znak” 31/1979, nr 300, s. 605-606).

41. „Przyczynek”, s. 458.

42. Por. ostatnią wypowiedź Adama w dramacie K. WOJTYŁY *Promieniowanie ojcostwa*:

„Tak więc może się w końcu zdarzyć, że Ty odsuniesz nasz świat. Pozwolisz mu rozsypać się do końca wokół nas, a przede wszystkim w nas samych. I wtedy okaże się, że Ty cały pozostajesz tylko w Synu, a On w Tobie — i cały wraz z Nim w Waszej Miłości. Ojciec i Oblubieniec. A wszystko inne okaże się wtedy nieważne i nieistotne, prócz tego jednego: prócz ojca, dziecka i miłości.

I wtedy patrząc na sprawy najprostsze my wszyscy powiemy tak: czyż tego nie można było już dawno odczytać? Czyż to nie tkwiło zawsze na dnie wszystkiego, co jest?” (w: KAROL WOJTYŁA, *Poezje i dramaty*, Kraków 1979, s. 258).

43. H. URS VON BALTHASAR, *Cordula oder Ernstfall*, Einsiedeln 1966, s. 110.