

Kim był Karol Marks?

J a c e k B a r t y z e l

Marks jako antyteistyczny i antypolityczny gnostyk

Słowa kluczowe: marksizm, komunizm, rewolucja, apokalipsa, gnoza

Tezą niniejszego artykułu jest twierdzenie, że to nie krytyka ekonomii politycznej, ani również ustroju burżuazyjnego, lecz bunt antyteistyczny o charakterze metafizycznym stanowi jądro świadomości Marksa we wszystkich okresach jego aktywności umysłowej, począwszy od czasów, kiedy nie miał on jeszcze teorii ekonomicznej, a proletariat jako klasa predestynowana do przeprowadzenia rewolucji w ogóle nie znalazł się w horyzoncie jego zainteresowania. Bunt ten zaś prowadzi też Marksa do chęci unicestwienia całości stworzenia jako dzieła złego Demiurga – w dodatku będącego wytworem ludzkiej fałszywej świadomości – a zatem także polityczności, opartej o rozróżnienie przyjaciół i wrogów, w nomenklaturze Marksa nazywanych reprezentantami antagonicznych klas społecznych, oraz do zastąpienia polityki przez bezpieczeństwa wspólnotę samych przyjaciół.

Jak powszechnie wiadomo, swoje antyreligijne poglądy (jak również pojęcie alienacji) Marks przejął bezpośrednio od Ludwiga Feuerbacha (1804–1872), przyjmując w zupełności jego zasadniczą tezę, iż Bóg to iluzja, to stworzony przez ludzki umysł podmiot wyobrażony, któremu człowiek przypisuje najwyższe ludzkie wartości, będący przeto zwierciadłem człowieka i jego własną, absolutną istotą, jak również aprobując jego konkluzję, iż zwrotny punkt w historii nadziei wówczas, gdy „widmo Boga” zostanie zdemaskowane, a człowiek zabierze z powrotem temu widmu wszystko to, czego się lekkomyślnie pozbył, projektując to na byt ponadnaturalny, oraz nabierze świadomości, że jedynym „Bogiem” człowieka musi stać się on sam: *homo homini Deus!*

Z Feuerbachem Marks nie zgodził się tylko w jednym i to jedno też zmodyfikował, a mianowicie ze sprowadzeniem istoty religii do istoty *człowieka*. Feuerbach za twórcę iluzji religijnej uważał bowiem „izolowaną” jednostkę ludzką. Marks natomiast, jako kolektywista, uważał, że „istota człowieka to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnej jednostce”, albowiem jest ona „w swojej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych” (teza 6 o Feuerbachu)¹. Samo w sobie „usposobienie religijne” jest *wytworem społecznym*, jednostka zaś żywi jakieś „uczucia religijne” jedynie dlatego, że „należy w rzeczywistości do określonej formy społeczeństwa” (teza 7 o Feuerbachu)². To świat człowieka, czyli społeczeństwo i państwo, stwarzają religię, tę „odwróconą na opak świadomość świata, są one bowiem same odwróconym na opak światem”³. Z tego powodu analiza Feuerbacha musi zostać zradykalizowana przez usunięcie sprzeczności pomiędzy (słusznym) sprowadzeniem „świata religijnego do jego ziemskiej podstawy” a zignorowaniem problemu polegającego na tym, że musi istnieć powód, dla którego „owa ziemska podstawa odrywa się sama od siebie i utrwała w obłokach niczym samodzielne państwo”, ten zaś proces można, zdaniem Marksa, „wytłumaczyć jedynie samorozdarcie i samozaprzeczeniem tej ziemskiej podstawy” (teza 4 o Feuerbachu)⁴. Radykalizacja analizy winna polegać na usunięciu wspomnianej sprzeczności, praktycznie zrewolucjonizowanej. Magiczną moc usunięcia sprzeczności będzie miała więc, w mniemaniu Marksa, praktyka rewolucyjna.

A zatem to religia, a nie jakiegokolwiek stosunki społeczne czy gospodarcze, stanowi główny obiekt bezwzględnej krytyki Marksa oraz najważniejszy cel do zniszczenia, warunkujący „wyzwolenie” człowieka od alienacji. W *Przyczyńku do krytyki heglowskiej filozofii prawa* (1844) Marks oznajmia kategorycznie, że „krytyka religii stanowi przesłankę wszelkiej krytyki”, a kończy się tezą, że „człowiek jest najwyższą istotą dla człowieka, a więc kończy się kategorycznym nakazem obalenia wszystkich stosunków, w których człowiek jest istotą poniżoną, ujarzmioną, opuszczoną i godną pogardy”⁵. W urojonej rzeczywistości niebiańskiej człowiek „szukał nadczłowieka”, teraz jednak – czyli po dokonaniu krytyki religii – zdał sobie sprawę z tego, że to on sam jest nadczłowiekiem, co jest jednoznaczne z tym, że nie pogodzi się już z postrzeganiem siebie jako „nieczłowieka” (*Unmensch*), charakterystycznym jakoby dla postawy religijnej. Skoro religia jest „urzeczywistnieniem istoty ludzkiej

¹ K. Marks, *Tezy o Feuerbachu* [1845], w: K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 3, Warszawa 1975, s. 6.

² Tamże, s. 7.

³ K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 1, Warszawa 1960, s. 457.

⁴ K. Marks, *Tezy o Feuerbachu*, dz. cyt., s. 5.

⁵ K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, dz. cyt., s. 466.

w fantazji”, powodującym, że istota ta nie ma prawdziwej rzeczywistości, to walka z religią jest „pośrednio walką przeciw owemu światu, którego duchowym aromatem jest religia”⁶. „Nędza religii” jawi się Marksowi jako wyraz nędzy rzeczywistej, a jednocześnie jako protest przeciwko niej. Religia jest westchnieniem uciśnionego stworzenia – to w tym kontekście pada słynne określenie „opium dla ludu”⁷. Co więcej, już w tym samym, wczesnym dziele Marks wyjaśnia, że zniszczenie religii winno stanowić początek rewolucji, a nie jej koniec, bo aby człowiek wyzbył się ułud i fałszywej pociechy, aby „zrzucił kajdany i rwał kwiaty życia”, musi porzucić „urojone szczęście ludu”, „urojone kwiaty, upiększające kajdany”⁸, od razu zastępując je „prawdziwym szczęściem”⁹. Uwolniony od religijnych złudzeń człowiek powinien zacząć „obracać się dokoła samego siebie, a więc dokoła swego rzeczywistego słońca”¹⁰. Po rozwianiu się nadziemskiego świata prawdy i stworzeniu „podwaliny prawdy ziemskiej”, „krytyka nieba przeobraża się w ten sposób w krytykę ziemi”, a krytyka religii i teologii – w „krytykę prawa i polityki”¹¹.

Warto zwrócić w tym miejscu uwagę na mało znaną (albo celowo bagatelizowaną) twórczość poetycką młodego Marksa, pochodzącą z 1837 roku, a więc kiedy autor miał lat 19, w której jego bezkompromisowy antyteizm przybiera pozę nihilistycznego satanizmu. Najobszerniejszy z tych utworów to – zakrojony ambitnie na miarę *Fausta*, acz urwany po pierwszym akcie i nigdy nie dokończony – poemat dramatyczny *Oulanem*; jest to imię głównego bohatera, będące anagramem jednego z biblijnych imion Chrystusa *Emanuel*, czyli „Bóg z nami”, a zatem należy je czytać jako „my bez Boga”. Tytułowy bohater „głosem potężnym” rzuca „przekleństwo ludzkości”, pragnie, aby przekleństwem skończyło się „to / co w przekleństwie zostało poczęte”, oznajmia, że musi się „wpleść w szprychy płomiennego koła / i pełen upojenia tańczyć w kręgu wieczności!”, deklaruje, że gdyby „oprócz niej istniała jeszcze jakaś otchłań / unicestwiająca”, skoczyłyby w nią, nawet gdyby musiał rozbić świat, dyszy nienawiścią do wszelkiego stworzenia, wyraża pragnienie obrócenia świata w gruzy, rozwalenia go na kawałki swoimi „wytrwałymi kłątami”, aż zapadnie się „w zupełną nicość”, „bez żadnego istnienia, które / byłoby naprawdę żywe”, zapowiada, że będzie mógł „kroczyć triumfalnie, / jak bóg, przez gruzy i królestwa”, że każde jego słowo

⁶ Tamże, s. 457.

⁷ Tamże, s. 458.

⁸ Komentując ten ustęp, Eric Voegelin wyraża przypuszczenie, że metafora urojonych kwiatów upiększających kajdany „jest prawdopodobnie ostatnią odmianą różokrzyżowego symbolizmu” – zob. E. Voegelin, *Od Oświecenia do rewolucji*, przeł. Ł. Pawłowski, Warszawa 2011, s. 377, przyp. 17. Czy „ostatnią”, trudno powiedzieć, ale sam trop kabalistyczno-różokrzyżowy jest zarazem interesujący i prawdopodobny.

⁹ K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, dz. cyt., s. 458.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

jest „ogniem i działaniem”, a jego „pierś jest równa piersi Stwórcy”¹². Motyw paktu z szatanem najbardziej wyraźny jest w dedykowanym ojcu Marksa wierszu *Gracz (Le Ménestrel)*, którego podmiot liryczny przyznaje, iż jego mózg napelniają „piekielne opary”, aż ulega szaleństwu, a jego serce jest „zupełnie zmienione”, oraz oznajmia, że miecz sprzedał mu Książę ciemności, który dla niego „wybija czas i daje znaki”, więc coraz śmiej gra „taniec ciemności”, a ponieważ odkrył „najważniejsze” i znalazł „najgłębsze przez medytację”, to jest „wielki jak Bóg”, zamykając się „w ciemności jak On”¹³. Nietrudno zauważyć, że „Bóg” zamykający się w ciemności, z pewnością nie jest Bogiem objawiającym się w Biblii, odpowiada natomiast wizerunkowi szatana.

Nawet jeżeli ów satanizm jest tylko romantycznym sztafżem, niekoniecznie oznaczającym faktyczną inicjację w kult szatana¹⁴, to i tak wystarczająco dobitnie zaświadcza on o prawdziwości interpretacji Erica Voegelina (1901–1985), postrzegającego Marksa jako kolejnego, po Turgocie, Condorcecie, Comte’cie i zwłaszcza Heglu, nowożytnego gnostyka. Gnostyk (bez względu na to, czy występuje, jak gnostycy starożytni czy jeszcze angielscy purytanie, w szacie religijnej, czy już pod sztandarem ideologii świeckiej) to ten, kto żyje w stanie pneumopatologicznego zatrucia umysłu, uważając się za nosiciela (zazwyczaj też twórcę) sekretnej wiedzy przenikającej na wylot sens historii i zapewniającej tym, którzy zdolni są tę wiedzę przyswoić, wyjście poza krąg zbrukanej i zepsutej rzeczywistości¹⁵. Jak pisze Voegelin, „Marksowska gnoza wyraża się w przekonaniu, że ruch intelektu w świadomości empirycznej jaźni jest ostatecznym źródłem wiedzy pozwalającej na zrozumienie wszechświata”, podczas gdy „wiara i życie duchowe jako niezależne źródła porządku duszy zostają jedno-

¹² Fragmenty *Oulanema* cytuję w przekładzie Wita Jaworskiego, opublikowanym po raz pierwszy w krakowskim „Piśmie Literacko-Artystycznym”, a następnie przedrukowanym w książce i antologii tego autora *Poezja filozofów*, Kraków–Wrocław 1984, s. 64–65 i 366–367. Istnieją również drobne fragmenty przekładu Jana Lewińskiego w cytowanym niżej tekście Murraya N. Rothbarda w książce zbiorowej *Marksizm. Krytyka*, Wrocław 2016, oraz nieco obszerniejszy przekład fragmentu prozą w książce francuskiego marksisty i biografą Auguste’a Cornu, *Karol Marks i Fryderyk Engels. Życie i dzieło*, t. I, przekład zbiorowy pod red. M. Żurowskiego, Warszawa 1958, s. 94.

¹³ Przekład Wita Jaworskiego.

¹⁴ Pastor Wurmbrand, który chyba jako pierwszy zauważył, że *Oulanem* to anagram biblijnego imienia Jezusa, *Emanuel*, oraz że takie przekręcanie imion świętych stanowi typową praktykę kultów satanistycznych, zaznacza wszelako, że nie ma twardych dowodów na to, aby Marks był do takiego kultu kiedykolwiek inicjowany – zob. R. Wurmbrand, *Czy Karol Marks był satanistą?*, przeł. A. Jaworowska, Poznań 2004, s. 8–9.

¹⁵ Swoje rozumienie nowożytnego gnostycyzmu oraz analizę jego dwóch modelowych epifenomenów: XVII-wiecznego purytanizmu angielskiego i marksizmu-leninizmu najpełniej przedstawia Voegelin w trzech ostatnich rozdziałach („Gnoza – istota nowożytności”, „Rewolucja gnostycka – przypadek purytanów”, „Kres nowożytności”) dzieła *Nowa nauka polityki*, przeł. P. Śpiewak, Warszawa 1992, s. 103–170.

znacznie wykluczone”¹⁶. Dlatego właśnie religia, jako sfera „uznająca istnienie *realissimum* wykraczającego poza ludzkie poznanie”¹⁷, jest tak bezwzględnie wykluczona i przeznaczona do eksterminacji. Ta postawa została dobitnie wyrażona już w pisanej w latach 1841–1842 rozprawie doktorskiej Marksa o różnicy pomiędzy demokrytejską a epikurejską filozofią przyrody, w której padły owe słynne słowa, iż wyznanie Prometeusza: „Zaprawdę nienawidzę wszystkich bogów” jest wyznaniem wiary filozofii, „jej dewizą wymierzoną przeciw wszystkim bogom niebiańskim i ziemskim, którzy samowiedzy człowieka (*das menschliche Selbstbewußtsein*) nie uznają za bóstwo najwyższe. A poza nią nie ma bóstw innych”¹⁸. Jak wyjaśnia autor w przypisie do zagubionego załącznika rozprawy, pt. *Krytyka polemiki Plutarcha z teologią Epikura*, wszyscy bogowie, czy to pogańscy, czy Bóg chrześcijański, są rzeczywiści jedynie w umysłach ich wyznawców, jako ich „rzeczywiste wyobrażenie”¹⁹. „Przyjdźcie – pisze Marks – z waszymi bogami do kraju, w którym uznawani są inni bogowie, a jego mieszkańcy będą wam dowodzić, że cierpicie na urojenia i abstrakcje. (...) Czym dla określonych bogów cudzoziemskich jest określony kraj, tym jest kraina rozumu dla Boga w ogóle – terenem, na którym przestaje on istnieć”²⁰. Wszelkie dowody na istnienie Boga dowodzą jedynie istnienia ludzkiej samowiedzy, w konsekwencji zatem są one dowodami na Jego nieistnienie. Bóg istnieje dla tego, dla kogo świat jest nierozumny, z czego Marks wyciąga pokrętny wniosek, że „nierozumność jest istnieniem Boga”²¹.

Komentując tę „demoniczną rewoltę przeciwko Bogu”, będącą konsekwencją odrzucenia możliwości powrotu „do pierwotnych źródeł porządku duszy, czyli do doświadczenia wiary”²², Voegelin zauważa, iż „u źródeł idei Marksa odnajdujemy chorobę ducha, gnostyczny bunt. (...) Dusza Marksa jest całkowicie zamknięta na transcendentálną rzeczywistość. Znalazłszy się w przełomowym, postheglowskim położeniu, nie może on uwolnić się od trudności, powracając do wolności ducha. Jego niemoc duchowa nie pozwala na nic więcej jak tylko wypaczenie w kierunku gnostycznego aktywizmu. (...) dostrzegamy [tu] charakterystyczne połączenie niemocy duchowej oraz ziemskiego pożądania władzy prowadzące do górnolotnego mistycyzmu parakletycznej egzystencji”²³. Marks był „parakletem w najlepszym, średniowiecznym, sekciarskim wydaniu”²⁴, który spekulacyjną

¹⁶ E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, dz. cyt., s. 368.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ K. Marks, *Różnica między demokrytejską a epikurejską filozofią przyrody. Rozprawa doktorska wraz z aneksem i pracami przygotowawczymi*, przeł. I. Krońska, Warszawa 1966, s. 9.

¹⁹ Zob. tamże, s. 139–142.

²⁰ Tamże, s. 141.

²¹ Tamże.

²² E. Voegelin, *Od Oświecenia do rewolucji*, dz. cyt., s. 370, przyp. 7.

²³ Tamże, s. 401.

²⁴ Tamże, s. 371.

gnozę Hegla przekłada na działanie. Jego bunt antyteistyczny przyjmuje postać programu ucieleśnienia *logosu* za pomocą działań rewolucyjnych w świecie, w którym „ludzkość jako całość miała stać się instrumentem *logosu*”²⁵. Nie jest to jednak *logos* transcendentálny, tylko wewnątrzświatowy, immanentny *logos* ludzkiej samowiedzy. Podobnie jak u Comte’a, z jego Kościołem Ludzkości, oznaczającym faktycznie zagładę Człowieka, Marksowska choroba ducha polega na „samoubóstwieniu i samozbawieniu człowieka” (w historii)²⁶.

Marxizm stanowi wprawdzie tylko jedną z wielu odbitek pseudonaukowej matrycy antyreligijnej choroby, ale taką, która okazała się szczególnie wpływową i śmiertelnością. Wyrażna w nim duchowa niemoc niszczy porządek duszy, więząc ją w egzystencji demonicznie zamkniętej na transcendencję. Nie mogąc pogodzić się z właściwą człowiekowi perspektywą stworzenia, Marks chciał postrzegać świat z perspektywy Boga, widząc w sobie boga stwarzającego, niszczącego i na powrót składającego świat. To, że Marks postrzegał siebie samego jako osobę będącą Bogiem dla innych boskich ludzi, człowieka postawionego w samym centrum historii i przynoszącego światu zbawczą wiedzę o jej prawach, tym samym zaś „akuszerą” zmiany, która zakończy proces historyczny, akcentuje również Thomas Molnar (1921–2010) w swoim studium o marksizmie jako utopii: „Podobnie jak i innych pisarzy utopijnych i gnostyckich, Marksa mniej pociągały rozważania o tych etapach historycznych, które zaistniały przed dniem obecnym (wspólne wszystkim utopistom egotyczne *teraz*). Ciekawsze były ostatnie stadia, w których akcja zagęszczała się w miarę zbliżania się finału dramatu. Tak naprawdę twórca utopii myśli o historii jako o procesie zmierzającym do niego samego, bo to przecież on, sięgnąwszy po ostateczne *zrozumienie*, musi znaleźć się w samym centrum dziejów. Jakże to naturalne, że podczas jego życia bieg spraw przyspiesza, aż dotrze do przełomu: i to on jest tą wielką osobowością, która dzieli historię na to, co było przed nim, i na to, co nadejdzie po nim”²⁷. Marks jest więc, zarówno w swoich oczach, jak i jego fanatycznych wyznawców, ni mniej ni więcej, tylko immanentnym, wewnątrzświatowym „Chrystusem”, Alfą i Omegą dziejów.

O wyjątkowo niszczycielskiej sile gnozy Marksa zdecydował też fakt, że skonstruował on (w *Tezach o Feuerbachu*) „zwarty i hermetycznie zamknięty strumień egzystencji, w którym przeciwności zostają przekształcone w siebie nawzajem. Stworzył symbol zamkniętego świata, w którym podmioty stają się przedmiotami, a przedmioty działalnością podmiotową, w którym rzeczy są tym, czym są, a jednocześnie są swoimi przeciwieństwami”²⁸. Z tego

²⁵ Tamże, s. 372.

²⁶ Tamże.

²⁷ Th. Molnar, *Marxism and the Utopian Theme*, „Marxist Perspectives” 1978, Winter, s. 152 (przekład Jana Lewińskiego).

²⁸ E. Voegelin, *Od Oświecenia do rewolucji*, dz. cyt., s. 402.

świata nie ma już powrotu ani wyjścia, i jak słusznie zauważył w jednym ze swych scholiów kolumbijski reakcjonista Nicolás Gómez Dávila (1913–1994), „w przeciwieństwie do archanioła biblijnego, archanioły marksistowskie przeskadzają człowiekowi w ulotnieniu się z ich rajów”²⁹. Marks w sposób przewrotnie mistrzowski posłużył się symbolami i metodami spekulacji, których autentyczni mistycy używali do przełożenia ich doświadczenia Boga na język ludzki. Zdaniem Voegelina, Marks skonstruował „prawdopodobnie najlepszy w historii fetysz stworzony przez człowieka, który chciał zostać Bogiem”³⁰. Faktem jest jednak, że dotknął (nazywając to alienacją) prawdziwej bolączki nowoczesnego, industrialnego społeczeństwa, czyli uzyskania przez instytucje ekonomiczne, a zwłaszcza finansowe, tak wielkiej władzy nad życiem ludzi, że ich wolność stała się czymś iluzorycznym. Dał jednak na nie z gruntu fałszywą odpowiedź, zaś jeden z najgorszych przejawów tej bolączki, czyli nędza robotników fabrycznych, tak naprawdę nie obchodził go wcale, bo postrzegał w nim tylko dogodny narzędzie do dokonania przewrotu społecznego. Jednocześnie Marks wstrzyknął do nowoczesnej cywilizacji potężną dawkę magii, czyli ekspansji woli mocy ze świata zjawisk do świata substancji. Jej kulminacją był – porywający, jak się okazało, miliony – magiczny sen o stworzeniu wolnego od alienacji, a także od wszelkiej specjalizacji, będącej przekleństwem cywilizacji industrialnej, „człowieka socjalistycznego”. Marks chciał wprawdzie utrzymać przemysłowy system produkcji, od którego nieodłączne jest technologiczne zróżnicowanie pracy, ale jednocześnie pragnął znieść specjalizację człowieka, w której postrzegał obrazę dla ludzkiej godności. To zło specjalizacji zostanie przezwyciężone w społeczeństwie komunistycznym, w którym człowiek stanie się istotą produktywną, ale zarazem zintegrowaną, toteż będzie mógł robić to, co chce, i być tym, kim chce, oraz „w którym nikt nie ma wyłącznego kręgu działania, lecz może się wykształcić w jakiegokolwiek dowolnej gałęzi działalności, [w którym] społeczeństwo reguluje ogólną produkcję i przez to właśnie umożliwia mi robienie dziś tego, a jutro owego, pozwala mi rano polować, po południu łowić ryby, wieczorem paść bydło, po jedzeniu krytykować, słowem, robić to, na co mam akurat ochotę, nie robiąc przy tym wcale ze mnie myśliwego, rybaka, pasterza czy krytyka” (*Ideologia niemiecka*)³¹. Jak zauważa straussista Joseph Cropsey (1919–2012), „paradoksalnie materializm Marksa, z początku kładący nacisk na człowieka

²⁹ N. Gómez Dávila, *Scholia do tekstu implicite*, przeł. K. Urbanek, Warszawa 2014, s. 123 („*A la inversa del arcángel bíblico, los arcángeles marxistas impiden que el hombre se evada de sus paraísos*” – N. Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito*, Girona 2005, s. 194).

³⁰ E. Voegelin, *Od Oświecenia do rewolucji*, dz. cyt., s. 402.

³¹ K. Marks, *Ideologia niemiecka*, przeł. K. Błeszyński, S. Filmus, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, dz. cyt., s. 35.

jako istotę empiryczną, ostatecznie zaleca rozwiązanie społeczne, któremu brak empirycznych i historycznych podstaw³².

Nie tylko platonik Voegelin i katolicki tradycjonalista Molnar, ale również libertarianin Murray N. Rothbard (1926–1995) postrzega Marksa jako „religijnego eschatologa” oraz „milenarystycznego komunistę apokaliptycznej resorbcji³³. Choć może się to wydawać paradoksem – zważywszy otwartą wrogosć do religii oraz ufundowanie marksizmu na rzekomo naukowym materializmie – marksizm to *credo* religijne³⁴, czego jednym z najbardziej dobitnych przejawów jest, zdaniem Rothbarda, „żarliwa skłonność” jego wyznawców do obrony tez Marksa „w zderzeniu z jego najbardziej nawet oczywistymi błędami i sprzecznościami”, co widać „w sposobie, w jaki reagują oni na przypadki, gdy prognozy marksizmu, wynikające rzekomo z naukowych praw historii, kompletnie rozmiągają się z rzeczywistością. Zazwyczaj desperacko usiłują wtedy zmieniać założenia swoich wcześniejszych prognoz³⁵. Dodać tu można, że przypomina to raczej sposób działania parachrześcijańskich sekt, wyliczających zrazu na podstawie różnych spekulacji liczbowych na Piśmie Świętym termin końca świata, a potem korygujących go, kiedy nadszedł ów czas, a prognoza się nie sprawdziła. Generalne podobieństwo strukturalne myśli Marksa do eschatologii religijnej polega, według Rothbarda, na tym, że „jak w teologii chrześcijańskiej nadejście Mesjasza miało położyć kres dziejom, przynosząc nowe niebo i nową ziemię, tak nastanie komunizmu miało zmniejszyć dzieje rodzaju ludzkiego³⁶. Naszym zdaniem podobieństwo ściślejsze zachodzi jednak nie pomiędzy wizją Marksa a ortodoksyjną eschatologią chrze-

³² J. Cropsey, *Karol Marks*, przeł. W. Przybylski, w: L. Strauss, J. Cropsey, *Historia filozofii politycznej. Podręcznik*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2010, s. 819.

³³ M.N. Rothbard, *Karol Marks – komunista jako religijny eschatolog*, przeł. J. Lewiński, w: E. von Böhm-Bawerk, L. von Mises, M.N. Rothbard, *Marksizm. Krytyka*, Wrocław 2016, s. 177–243.

³⁴ Rothbard, który również analizuje płody poetyckie młodego Marksa, nie tylko podkreśla ciągłość wyrażonych tam uczuć i poglądów z doktrynami głoszonymi przezeń w dojrzałym życiu, ale zwraca uwagę na paradoks *wojującej* odmiany ateizmu, który w odróżnieniu od ateizmu *pokojuowego*, wyrażającego zwykłą niewiarę w istnienie Boga, *implicite* zakłada Jego istnienie, „ale pragnie Go nienawidzić i prowadzić z Nim wojnę mającą na celu Jego zniszczenie” – tamże, s. 234. Dodać tu należy, że sam Rothbard był właśnie takim *pokojuowym* ateistą, a przez to „wykłętym” przez *wojującą* ateistkę Ayn Rand (1905–1982), nienawidzącą Boga równie mocno co Marks, tyle tylko, że jej ziemskim „Królestwem Niebieskim” był nie komunizm, lecz kapitalizm, a „Mesjaszem” nie proletariusz, lecz *entrepreneur*. Skądinąd systematyczne porównanie zarówno paralel, jak i przeciwieństw pomiędzy Marksem a Rand mogłoby przynieść interesujące rezultaty. Szkicowo zarysował to Whittaker Chambers (1901–1961), który spostrzegł, że „człowiek randowski, podobnie jak człowiek marksowski, staje się centrum świata, w którym nie ma Boga” – cyt. za: B. Miner, *Zwięzła encyklopedia konserwatyzmu. Osobiste spojrzenie*, przeł. T. Bieroń, Poznań 1999, s. 202.

³⁵ M.N. Rothbard, *Karol Marks – komunista jako religijny eschatolog*, dz. cyt., s. 182.

³⁶ Tamże, s. 179.

ścijańską, lecz względem heterodoksyjnych sekt milenarystycznych, „ściąga-
jących” Królestwo Boże z nieba na ziemię (czyli – w terminologii Voegelina
– immanentyzujących *eschaton*). Przeświadczenie Marksa, iż ludzkość „pod
przewodnictwem awangardy świętych świeckich”³⁷ ustanowi ziemski raj komu-
nistyczny, jest więc jedynie bardziej radykalną, bo całkowicie zeświecczoną,
wersją Królestwa Niebieskiego w rozumieniu milenarystycznych heterodoksów.
Postmilenarysta sekularny, za jakiego Rothbard uważał Marksa, podąża śladem
„brutalnych wieszczów apokalipsy, to jest postmilenarystycznych anabaptystów
niemieckich i holenderskich z XVI wieku, sekt milenarystycznych z okresu
angielskiej wojny domowej czy rozmaitych skupisk premilenarystycznych
chrześcijan, którzy przewidywali, że u końca dziejów nastąpi przed nadejściem
milenium krwawy Armageddon. Postmilenarysty – podobnie niecierpliwiąc
się w oczekiwaniu na stopniowe przesiąkanie społeczeństw dobrem i święto-
ścią – postanowili pójść w ślady premilenarystów i uwierzyć, że koniecznym
fundamentem milenium musi być ostateczna bitwa między siłami dobra i zła,
między świętymi i grzesznikami. Dla Marksa tak samo istotna była brutalna
ogólnoświatowa rewolucja proletariatu, która miała stać się katalizatorem tej
określonej wersji milenium: komunizmu. Marks poszedł nawet dalej niż pre-
milenarysty, bo utrzymywał, że rządy zła na ziemi osiągną swoje apogeum
jeszcze przed samą apokalipsą («noc jest najciemniejsza przed świtem»)³⁸.

Jak wielu innych autorów epoki romantyzmu, Marks to myśliciel apokaliptyczny, ale obracający się wyłącznie w kręgu immanencji. Jego aktywistyczny mistycyzm bazuje na przeświadczeniu, że stary świat zepsucia i niegodziwości osiągnął stadium „rozdarcia czasów na strzępy”, domaga się zatem zastąpienia go nowym światem wolności, będącym zsekularyzowaną wersją Tysiącletniego Królestwa Bożego na ziemi. Społeczeństwo burżuazyjne kończy „prehistorię społeczeństwa ludzkiego”³⁹, więc po nim może nastąpić już tylko prawdziwa historia odnowionego społeczeństwa. Nie wystarczy tu zatem zwykła zmiana instytucjonalna, zastąpienie starych stosunków własnościowych i tego, co z nich wynika w sferze nadbudowy, lecz konieczna jest przemiana serc, *metanoia*, przeobleczenie się starego człowieka w nowego, zyskującego nową – komunistyczną – świadomość. Taką przemianę warunkuje i spełni zarazem, zdaniem Marksa, rewolucja, stąd też wynika jej nie tylko konieczność, ale i usprawiedliwienie. W *Ideologii niemieckiej* Marks pisze: „Zarówno do masowego wytworzenia tej komunistycznej świadomości, jak i do realizacji samej sprawy potrzebne jest masowe przeobrażenie ludzi, które może się dokonać tylko w ruchu praktycznym,

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże, s. 180.

³⁹ K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, przeł. E. Lipiński, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 13, Warszawa 1966, s. 10.

w *rewolucji*; a więc rewolucja potrzebna jest nie tylko dlatego, iż klasy *panującej* w żaden inny sposób obalić niepodobna, lecz i dlatego, iż klasa *obalająca* może tylko w rewolucji dojść do tego, aby się pozbyć całego starego paskudztwa i stać się zdolną do zbudowania nowego społeczeństwa⁴⁰. Funkcja rewolucji prowadzącej do komunizmu jest zatem podwójna: po pierwsze, w odróżnieniu od wszystkich poprzednich rewolucji, które były ograniczone (*borniert*), musi być ona przewrotem instytucjonalnym, likwidującym wszystkie historycznie ukształtowane instytucje i wszelki typ własności prywatnej, skończyć tym samym bieg dziejów (zdegradowanych do etapu „prehistorii”). Po drugie zaś, musi być ona oczyszczająca z wszelkiego zła („starego paskudztwa”), tak aby w jej alembiku wydestylowana została zbiorowość ludzi o odmienionych sercach, wolnych od egoizmu, będących jakby humanistyczną wersją „Ludu Bożego” w wizjach heretyckich ruchów millenarystycznych średniowiecza i renesansu. Rewolucja w cudowny sposób sprawi, iż ludzie odzyskają swoją „działalność własną” (*Selbstbetätigung*) oraz zabezpieczą swój byt dzięki przywłaszczeniu „całokształtu istniejących sił wytwórczych”, co samo w sobie będzie miało moc rozwinięcia „całokształtu zdolności w jednostkach⁴¹. Jednakowoż do takiego wyczynu mogą być zdolni tylko proletariusze, z tego powodu, iż ich indywidualna egzystencja nie jest związana z żadnym szczególnym typem własności, który by ograniczał zakres ich działań. Dopiero w ramach powszechnego związku proletariuszy na skalę światową nastąpi przemiana „jednostek w jednostki totalne”, „przekształcenie pracy w działalność własną” oraz przekształcenie „dotychczasowych stosunków uwarunkowanych w stosunki między jednostkami jako takimi⁴². Taka zaś przemiana może z kolei dokonać się jedynie dzięki temu, że „jednostki znowu podporządkują sobie te siły rzeczowe i zniosą (*aufheben*) podział pracy. Bez wspólnoty nie jest to możliwe. Dopiero wspólnota daje każdej jednostce możliwość wszechstronnego wykształcenia swych przyrodzonych zdolności⁴³. Widać więc, że Marks przypisuje proletariatowi cechy kolektywnego mesjasza, który doprowadzi ludzkość do celu historii zakotwiczonego w „człowieku socjalistycznym” *vel* „jednostce totalnej”, w którym zniknie wszelkie zróżnicowanie. „Wyzwolenie od własności” będzie ostatnim aktem tego dramatu dziejowego, a gdy opadnie kurtyna, na scenie posthistorii, w której nie będzie już żadnego „przed” i „po”, tak samo jak po Paruzji, pojawi się człowiek w swojej istocie, czyli w pełni wolny i niezależny. Tym samym, idea rewolucji społecznej odsłania swój ścisły związek z ideą antyteistyczną metafizycznego buntu przeciwko Bogu, albowiem „istota uważa się za samodzielną dopiero wtedy, gdy stoi na

40 K. Marks, *Ideologia niemiecka*, dz. cyt., s. 78.

41 Tamże, s. 75.

42 Tamże, s. 76–77.

43 Tamże, s. 83.

własnych nogach, a stoi na własnych nogach dopiero wtedy, gdy swoje istnienie zawdzięcza samej sobie⁴⁴. Człowiek „istotny” to taki, który nie żyje już z łaski kogoś innego – a więc Boga, który go stworzył, zatem jest źródłem jego życia, lecz z łaski samego siebie, posiadającego źródło życia w samym sobie.

Ogólną kategorią, poprzez którą Marks rozumie postęp człowieka w kierunku całkowitej wolności, jest *emancypacja*, którą definiował jako „*srowadzenie świata ludzkiego, stosunków ludzkich, do samego człowieka*”⁴⁵. Historia emancypacji, która osiągnie spełnienie kończące bieg dziejów, będzie odwróceniem historii alienacji. Emancypacja religijna (dokonana przez Feuerbacha) jest sprowadzeniem religii do świadomości człowieka tworzącej religię, natomiast „emancypacja polityczna jest redukowaniem człowieka, z jednej strony, do członka społeczeństwa obywatelskiego, do jednostki *egoistycznej, niezależnej*. Z drugiej zaś strony – do *obywatela państwa*, do osoby prawnej”⁴⁶. To rozdarcie musi jednak zostać przezwyciężone poprzez ostatni, decydujący krok na drodze do emancypacji, w którym „rzeczywisty indywidualny człowiek wchłonie w siebie na powrót abstrakcyjnego obywatela państwa”, a jednostka stanie się na powrót istotą gatunkową (*Gattungswesen*) „w swoim życiu empirycznym, w swej pracy indywidualnej, w swoich stosunkach indywidualnych”, a człowiek „uzna i zorganizuje swoje *forces propres* jako siły *społeczne*”, w rezultacie czego „nie będzie już od siebie oddzielał siły społecznej w postaci *siły politycznej*”⁴⁷. To oznacza więc, że wraz z obumarciem państwa polityka zostanie również zniesiona, analogicznie do obumarcia i zniesienia religii. Po dokonaniu się obu tych procesów przestanie istnieć ustrój polityczny, będący dotąd „*sferą religijną, religią życia narodu, niebem ogólności tego życia w przeciwieństwie do ziemskiego bytu jego rzeczywistości*”, oraz *życie polityczne*, które „w sensie nowoczesnym jest scholastyką życia narodu”⁴⁸. Komunizm nie będzie przecież nową, choćby najdoskonalszą, formą państwa, tylko bezpaństwową „formą społeczeństwa ludzkiego”⁴⁹, nie polega on na reformie instytucjonalnej, tylko na zmianie ludzkiej natury. Zniknie w nim także bezpowrotnie to, co dotychczas było nerwem i sprężyną całej ludzkiej historii, czyli walka klas, oraz jej ostatni awatar w postaci dyferencji burżuazji i proletariatu, z tego prostego powodu, że burżuazja też zostanie „zniesiona”. Przemiana będzie jednak jeszcze głębsza niż zniesienie wszelkiego różnicowania społecznego i ludzkiego, albowiem obejmie także całość natury,

⁴⁴ K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 1, dz. cyt., s. 587.

⁴⁵ K. Marks, *W kwestii żydowskiej*, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 1, dz. cyt., s. 448.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, dz. cyt., s. 280.

⁴⁹ K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, dz. cyt., s. 589.

która zostanie zhumanizowana, zaś człowiek zostanie znaturalizowany. Społeczeństwo komunistyczne będzie bowiem „prawdziwym zmartwychwstaniem przyrody, urzeczywistnieniem naturalizmu człowieka i humanizmu przyrody”⁵⁰.

Zmierzam do konkluzji. Polityczność (*das Politische*), jak naucza Carl Schmitt, opiera się na rozróżnieniu pomiędzy przyjacielem a wrogiem jako zasadzie identyfikacji posiadającej wartość kryterium asocjacji i dysocjacji w publicznych relacjach międzyludzkich⁵¹. To specyficznie polityczne rozróżnienie winno być rozumiane w znaczeniu konkretnym i egzystencjalnym, a nie metaforycznym i symbolicznym, co oznacza też, że nie należy przyjaciela i wroga interpretować tak, jakby ich identyfikacja stanowiła wyraz osobistych odczuć i skłonności, lecz powinno się widzieć w nich pochodną rzeczywistych i nieusuwalnych sprzeczności pomiędzy aktorami egzystencjalnego dramatu, niedających się usunąć poprzez zmieszanie ich z kategoriami etycznymi, estetycznymi czy jakimikolwiek innymi. Przyjaciel i wróg polityczny (*hostis* – a nie *inimicus*, czyli wróg prywatny, osobisty, którego Jezus nakazał miłować, nie wspominając jednak nic o wrogu publicznym⁵²) po prostu jest, ponieważ jest tym innym, obcym, a nie dlatego nim jest, że jest zły moralnie czy szpetny estetycznie. Ten konkretno-egzystencjalny fakt sprawia więc, że wszystkie problemy i działania polityczne, a także kategorie, poprzez które badacz próbuje uchwycić naturę tych zjawisk, mają nieuchronnie sens *polemiczny* i implikują stan walki pomiędzy aktorami sceny politycznej, a także ewentualność walki zbrojnej, to znaczy wojny. Świat, o którym marzą wszyscy prorocy wiecznego pokoju, a więc „świat, w którym realna możliwość takiej walki zostałaby ostatecznie przewyżczona, a więc glob ziemski bez reszty ogarnięty ideą pacyfizmu – to świat bez różnicy między przyjacielem i wrogiem, a zatem świat pozbawiony polityki”⁵³. „Kiedy brakuje rozróżnienia na przyjaciół i wrogów, wówczas zamiera życie polityczne”⁵⁴.

W świetle powyższego przypadek Marksa i marksizmu jest interesujący, a nawet osobliwy, z powodu jego niekonsekwencji i dwuznaczności. Dopóki Marks opisuje rzeczywistość historyczną, minioną i teraźniejszą, jego sposób postrzegania rzeczy mieści się w zupełności w powyższym rozumieniu polityczności. Jego schemat historii jako toczących się nieustannie walk klasowych pomiędzy dwiema antagonistycznymi klasami – jedną zawsze wyzyskującą, druga zawsze wyzyskiwaną – których sprzeczność interesów jest permanentna i nieusuwalna, stanowi dobitne potwierdzenie zróżnicowania na przyjaciół i wro-

⁵⁰ Tamże, s. 579.

⁵¹ C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, w: tenże, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M.A. Cichocki, Kraków 2000, s. 198 i n.

⁵² „*Diligite inimicos vestros*”, nie zaś „*diligite hostes vestros*” – zob. Mt 5, 44 i Łk 6, 27.

⁵³ C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, dz. cyt., s. 206.

⁵⁴ Tamże, s. 222.

gów „obiektywnych”, tzn. takich, których solidarność wewnątrzklasowa oraz wrogość międzyklasowa są konkretno-egzystencjalne i nie mają nic wspólnego z moralnymi czy innymi cechami poszczególnych osób. Specyficznym rysem Marksowskiej analizy schematu walk klasowych jest tylko przeakcentowanie czynnika ekonomicznego w dziejowym agonie, czy wręcz utożsamienie polityki z ekonomią, co wynika po prostu z jego materialistycznego światopoglądu, w którym stosunki produkcji mają prymat w stosunku do wszystkiego innego, niemniej *polemiczność* jego rozumienia polityki jest oczywista. Również zapowiadana rewolucja, zmiatająca dotychczasowy układ sił społecznych, jest tu traktowana jako oczywistość wynikająca z obiektywnie narastających sprzeczności istniejącego ustroju, a nie jako skutek czyichkolwiek zamierzeń czy pragnień. Na to, że antyteza *bourgeois* i proletariusza jest „najbardziej znaczącym i historycznie najbardziej brzemiennym w skutki” przykładem rozróżnienia specyficznego politycznego, czyli podziału na przyjaciela i wroga, zwrócił zresztą uwagę sam Schmitt, albowiem Marks „skupił wszystkie konflikty z całej historii świata w tej jednej, ostatecznej walce przeciwko burżuazji jako największemu wrogowi ludzkości, formując burżuazję i cały proletariat świata w dwie armie ustawione naprzeciwko siebie”⁵⁵. Specyfiką marksizmu było jedynie powiązanie tej myśli z ideą postępu, co nadało jej nadzwyczajną skuteczność polityczną.

Ten schemat załamuje się jednak całkowicie, gdy Marks przechodzi do wizjonerstwa tyżącego przyszłego społeczeństwa komunistycznego i totalnego przeobrażenia natury ludzkiej. Tu w mgnieniu oka Marks, zimny analityk konfliktów i nieubłagany „mistrz podejrzeń”, umiera (*obiit*), natomiast rodzi się (*natus est*) Marks gnostyk, Marks mistyk, Marks paraklet sekularnego Trzeciego Królestwa (po Pierwszym Królestwie komunizmu pierwotnego i Drugim Królestwie wszystkich formacji klasowych). W społeczeństwie komunistycznym znika wszelki antagonizm, wszelki egoizm i sama dyferencja przyjaciół i wrogów⁵⁶. W komunistycznym społeczeństwie ludzi wolnych i aktualizującym całą – prawdziwie „boską” – potencję człowieczeństwa, nie będzie

⁵⁵ Tamże, s. 245.

⁵⁶ Należy uściślić, że stanie się tak dopiero w „prawdziwym” komunizmie, tj. „pokrywającym się z humanizmem”, albowiem w poprzedzającym go „komunizmie prymitywnym” (*roher Kommunismus*), odpowiadającym etapowi „dyktatury proletariatu”, zajdzie przerażająca orgia, którą sam Marks bez ogródek nazywa „formą przejawiania się nikczemności (*Niedertracht*)”, dzikich wywłaszczeń, dewastacji mienia oraz przymusowej kolektywizacji dóbr materialnych, a nawet kobiet, które przejdą „ze stosunku ekskluzywnego małżeństwa z właścicielem prywatnym w stosunek uniwersalnej prostytucji ze społeczeństwem” – K. Marks, *Własność prywatna a komunizm. Różne etapy rozwoju poglądów komunistycznych. Komunizm prymitywny, zrównujący, i komunizm jako socjalizm, pokrywający się z humanizmem*, przeł. K. Jażdżewski, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 1, dz. cyt., s. 575–576. Zob. także E. Voegelin, *Od Oświecenia do rewolucji*, dz. cyt., s. 391–393 i M.N. Rothbard, *Karol Marks – komunista jako religijny eschatolog*, dz. cyt., s. 238–240.

żadnych wrogów, będzie ono natomiast harmonijną, braterską i responsywną wspólnotą przyjaciół, w której, po obumarciu państwa i religii, wolni bracia będą udzielać sobie wszelkich dóbr, tak samo jak w wizji średniowiecznego apokaliptyka Joachima z Fiore (ok. 1130/35–1202) Duch Święty będzie bezpośrednio udzielał sakramentu łaski, czyniąc zbędnym Kościół instytucjonalny, tym bardziej zaś używające miecza państwo⁵⁷. W społeczeństwie tym nie tyle wilk legnie obok baranka, nie czyniąc mu krzywdy, ile legną obok siebie same niewinne, oczyszczone z alienacji, baranki. Jediną różnicą pomiędzy antypolitycznością marksizmu a antypolitycznością liberalizmu jest to, że liberalizm dąży do zdepolityzowania i neutralizacji przy pomocy moralizatorstwa, prawa i ekonomiki (zastąpienia polityki przez „państwo etyczne”, „rządy prawa” i konkurencję)⁵⁸, marksizm zaś chce to uczynić poprzez zeświecczoną eschatologię wraz z poprzedzającym ją rewolucyjnym Armageddonem i towarzyszący jej patos transformacji natury ludzkiej, przemianę człowieka z niegodziwego człowieka „grzechu społecznego” w „jednostkę totalną”.

Bibliografia

- Böhm-Bawerk E. von, Mises L. von, Rothbard M.N., *Marksizm. Krytyka*, Instytut Misesa, Wrocław 2016.
- Cornu A., *Karol Marks i Fryderyk Engels. Życie i dzieło*, t. I, przekład zbiorowy pod red. M. Żurowskiego, PWN, Warszawa 1958.
- Cropsey J., *Karol Marks*, przeł. W. Przybylski, w: L. Strauss, J. Cropsey, *Historia filozofii politycznej. Podręcznik*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2010.
- Gómez Dávila N., *Scholia do tekstu implicite*, przeł. K. Urbanek, Furta Sacra, Warszawa 2014.
- Jaworski W. (red.), *Poezja filozofów*, Wydawnictwo Literackie, Kraków–Wrocław 1984.
- Marks K., *Ideologia niemiecka*, przeł. K. Bleszyński, S. Filmus, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, Książka i Wiedza, Warszawa 1975.
- Marks K., *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, przeł. E. Lipiński, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 13, Książka i Wiedza, Warszawa 1966.
- Marks K., *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1960.
- Marks K., *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1960.

⁵⁷ Zob. E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, dz. cyt., s. 106–108.

⁵⁸ Zob. C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, dz. cyt., s. 240–250.

- Marks K., *Różnica między demokrytyjską a epikurejską filozofią przyrody. Rozprawa doktorska wraz z aneksem i pracami przygotowawczymi*, przeł. I. Krońska, Książka i Wiedza, Warszawa 1966.
- Marks K., *Tezy o Feuerbachu*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, Książka i Wiedza, Warszawa 1975.
- Marks K., *W kwestii żydowskiej*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1960.
- Marks K., *Własność prywatna a komunizm. Różne etapy rozwoju poglądów komunistycznych. Komunizm prymitywny, zrównujący, i komunizm jako socjalizm, pokrywający się z humanizmem*, przeł. K. Jażdżewski, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1960.
- Miner B., *Zwięzła encyklopedia konserwatyzmu. Osobiste spojrzenie*, przeł. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 1999.
- Molnar Th., *Marxism and the Utopian Theme*, „Marxist Perspectives” 1978, Winter.
- Rothbard M.N., *Karol Marks – komunista jako religijny eschatolog*, przeł. J. Lewiński, w: E. von Böhm-Bawerk, L. von Mises, M.N. Rothbard, *Markszizm. Krytyka*, Instytut Misesa, Wrocław 2016.
- Schmitt C., *Pojęcie polityczności*, w: tenże, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M.A. Cichocki, Znak – Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków 2000.
- Voegelin E., *Nowa nauka polityki*, przeł. P. Śpiewak, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1992.
- Voegelin E., *Od Oświecenia do rewolucji*, przeł. Ł. Pawłowski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.
- Wurmbrand R., *Czy Karol Marks był satanistą?*, przeł. A. Jaworowska, Wers, Poznań 2004.

Streszczenie

Tezą niniejszego artykułu jest twierdzenie, że to nie krytyka ekonomii politycznej, ani również ustroju burżuazyjnego, lecz bunt antyteistyczny o charakterze metafizycznym stanowi jądro świadomości Karola Marksa we wszystkich okresach jego aktywności umysłowej, począwszy od czasów, kiedy nie miał on jeszcze teorii ekonomicznej, a proletariatu jako klasa predestynowana do przeprowadzenia rewolucji w ogóle nie znalazł się w horyzoncie jego zainteresowania. Bunt ten zaś prowadzi Marksa do chęci unicestwienia całości stworzenia jako dzieła złego Demiurga – w dodatku będącego wytworem ludzkiej fałszywej świadomości – a zatem także polityczności opartej o rozróżnienie przyjaciół i wrogów, w nomenklaturze Marksa nazywanych reprezentantami antagonistycznych klas społecznych, oraz do zastąpienia polityki przez bepaństwową wspólnotę samych przyjaciół.