

T o m a s z R . W i ś n i e w s k i

Dwa materializmy historyczne Herberta Marcusego

Słowa kluczowe: *K. Marks, H. Marcuse, materializm historyczny, praca, rewolucja*

Herbertowi Marcusemu zawsze było daleko do wszelkich form myślenia, które można by określić mianem jakkolwiek rozumianego „marksizmu ortodoksyjnego”, jednak pewien epizod w jego wczesnej biografii intelektualnej może stanowić niezwykle ciekawy wątek dla wszystkich badaczy, którzy w polu swego zainteresowania umieszczają przemiany związane z rozumieniem pojęcia „materializm historyczny”. Na przestrzeni czterech lat, między rokiem 1928 a 1932, pisze on bowiem dwa istotne teksty¹, które odnoszą się bezpośrednio do tej kategorii, a występujące między nimi różnice w jej rozumieniu same w sobie stanowią ciekawy asumpt do dyskusji o jej historyczno-intelektualnej dynamice. O ile tekst opublikowany w roku 1928 (*Przyczynki do fenomenologii materializmu historycznego*) stanowi swoistą próbę zinterpretowania jednej z podstawowych kategorii myśli marksowskiej przy użyciu instrumentarium zaczerpniętego z Heideggerowskiego *Bycia i czasu*, o tyle artykuł wydrukowany cztery lata później (*Nowe podstawy materializmu historycznego*) jest bezpośrednią reakcją na opublikowanie *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych* Marksa i dowodzi, jak silne piętno na markuzańskiej perspektywie ujmowania zagadnień związanych ze spuścizną Marksa odcisnęła lektura tekstu, który do dziś stanowi dla badaczy przedmiot nieraz bardzo intensywnych sporów.

¹ H. Marcuse, *Przyczynki do fenomenologii materializmu historycznego*, przeł. J. Łoziński, „Colloquia Communia” 1983, nr 4–5 (9–10), s. 97–123, pierwodruk: *Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus*, „Philosophische Hefte” 1928, z. 1; tenże, *Nowe podstawy materializmu historycznego*, przeł. T.R. Wiśniewski, „Nowa Krytyka. Czasopismo filozoficzne”, <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article345> [09.06.2013], pierwodruk: *Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus*, „Die Gesellschaft” 1932, nr 8 i 9.

Głównym celem pierwszego z tekstów jest próba odpowiedzi na pytanie, „czy fenomen dziejowości został w pełni uchwycony i właściwie zinterpretowany przez materializm historyczny”². Zdaniem Marcusego, najlepszym narzędziem umożliwiającym uzyskanie zadowalających rezultatów jest sięgnięcie „do analiz Heideggera, gdyż one w sposób najbardziej źródłowy wyjawily fenomen dziejowości”³. Konfrontując pojęciowość *Bycia i czasu* z własną rekonstrukcją tego, co uznaje za istotę materializmu historycznego, Marcuse usiłuje udowodnić, że wszelkie nieporozumienia, jakie narosły wokół interpretacji marksowskiej historiozofii wynikają w pierwszym rzędzie z niezrozumienia roli, jaką w jej strukturze pełni pojęcie *Dasein*. Tymczasem fundamentalne odkrycie Marksa polega na tym, iż to „nie *Dasein* w ogóle jest jako zawsze rzucone bycie-w-świecie związane ze swym światem i nie *świat w ogóle* jest jako zawsze znaczący odniesiony do *Dasein*, lecz zawsze konkretne *Dasein* stoi w konkretnym świecie; konkretny świat jest odniesiony do konkretnego *Dasein*”⁴. Widać wyraźnie, że jakkolwiek z jednej strony Marcuse pozostaje swoistym zakładnikiem heideggerowskiej pojęciowości (pamiętajmy, że do pewnego momentu to właśnie Martin Heidegger pełnił we Fryburgu rolę swoistego naukowego przewodnika Marcusego), z drugiej jednak to ostatecznie Marks okazuje się filozofem o głębszym intelektualnym spojrzeniu, które pozwala rozjaśnić niejasne wglądy twórcy ontologii fundamentalnej. To właśnie położenie nacisku na konkretność dziejowej podmiotowości jest tym, co zdaniem Marcusego wyróżnia materializm historyczny już nie tylko jako pewien typ refleksji historiozoficznej, ale jako ontologię *par excellence*. Jest to, rzecz jasna, ontologia specyficznego rodzaju, ontologia bytu społecznego, w której odniesienie bytowe jest zawsze źródłowo ufundowane w realnie istniejącej podmiotowości zbiorowej, która z jednej strony konstruuje własną dziejowość, z drugiej zaś stanowi swoisty punkt oparcia dla czegoś, co Marcuse określa mianem dziejowego czynu. To właśnie ów czyn stanowi ostateczne określenie odkrywanej przez materializm historyczny podmiotowości, która tym samym z mocą immanentnej konieczności musi określić się w świecie burżuazyjnym jako podmiotowość czynu proletariackiego. Prowadzona przez Marcusego fenomenologia materializmu historycznego dociera do miejsca, w którym może ogłosić swoje ostateczne konkluzje. W jej ujęciu, głównym osiągnięciem Marksa jest zwrócenie uwagi na fakt, że „dziejowe społeczeństwo konstytuuje się w sposobie produkcji odpowiadającym jego rzuceniu, w sposobie, w jaki, zgodnie ze swą przestrzenią życiową, troszczy się ono o swe potrzeby egzystencjalne”⁵.

² H. Marcuse, *Przyczynki...*, dz. cyt., s. 115.

³ Tamże.

⁴ Tamże, s. 116.

⁵ Tamże, s. 119.

Heideggerowska perspektywa okazuje się więc tu w istocie jedynie specyficzną optyką, która rozjaśnia rzeczywiste poznawcze możliwości materializmu historycznego, zapoznawane przez nawarstwiające się nieporozumienia i dezinterpretacje. Zdaniem Marcusego, odczytywane przez pryzmat Marksa *Dasein* okazuje się społeczeństwem rozumianym jako „jednostka dziejowa”. Taka jednostka „ujawnia się jako wielość *Dasein*, tak że indywidualne *Dasein* staje się dziejowe tylko jako część tego społeczeństwa”⁶. Tylko w kontekście społeczeństwa, które ostatecznie okaże się zbiorowością rozrywaną przez klasowe antagonizmy, można zrozumieć fakt dziejowości ludzkiej formy istnienia, skazanej nie tylko na nieustanne uwikłanie w konflikt, ale jednocześnie na możliwość każdorazowego przekraczania horyzontów własnej egzystencji. Marcuse podkreśla, że wobec rzeczywistości społeczeństwa burżuazyjnego konkretne określenie formy transcendencji owych horyzontów możliwe jest jedynie na sposób rewolucyjny, przy czym nie chodzi tu o jakikolwiek gest subwersji, lecz o jego konkretną postać, rewolucję proletariacką, której warunki możliwości zostają uprzednio rozpoznane właśnie przez materializm historyczny. „Marksowska ontologia fundamentalna”, wydobyta z tekstów takich, jak przede wszystkim *Ideologia niemiecka*, *Święta rodzina* czy *Kapitał*, staje się więc w rezultacie jednocześnie ruchem samopoznania społecznego *Dasein*, które swą prawdę odkrywa w egzystencjalnej determinacji do czynu rewolucyjnego. Poprzez odkrycie, że „jest jedno *Dasein*, którego rzucenie jest właśnie przewyciężeniem jego rzucenia”⁷, radykalna fenomenologia o heideggerowskiej inspiracji odkrywa prawdę swej niesamowystarczalności oraz, w konsekwencji, swej wtórności i reakcyjności. W tym kontekście nietrudno zrozumieć, dlaczego, poza oczywistymi argumentami moralno-politycznymi, Herbert Marcuse jako ostateczny rezultat heideggerowskiej weryfikacji materializmu historycznego uznaje dokonaną przez materializm historyczny falsyfikację Heideggera.

O ile w tekście z roku 1932 całkowicie znika rekonstruowana wyżej heideggerowska perspektywa reinterpretowania materializmu historycznego, artykuł, jak już wspominaliśmy, napisany jako bezpośrednia reakcja na opublikowanie *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych* wprowadza jako jedno ze swych podstawowych narzędzi badawczych kategorię pracy. Jest to o tyle charakterystyczne, że tekst napisany w roku 1928 praktycznie pomija to pojęcie milczeniem. Tymczasem cztery lata później Marcuse zauważy, że „pojęcie pracy przełamuje (...) w swoim rozwoju tradycyjne ramy analizowania problemu; pojęcie to organizuje dalsze rozważania odkrywając nowy «fakt», który następnie staje się bazą nauki o rewolucji komunistycznej. Interpretacja musi

⁶ Tamże, s. 118.

⁷ Tamże, s. 122.

się więc zasadzać na marksowskim pojęciu pracy”⁸. Pojęcie pracy okazuje się dla Marcusego po lekturze *Rękopisów* pojęciem podstawowym, bez którego próba interpretacji materializmu historycznego musi zakończyć się niepowodzeniem. Dalej Marcuse jest jeszcze bardziej wyrazisty i wprost stwierdza, cytując stosowny fragment tekstu Marksa, że pojęcia pracy ten ostatni używa „w sposób identyfikujący” z pojęciem człowieka⁹.

Co sprawia, że w świetle *Rękopisów* praca zyskuje dla Marcusego znaczenie centralne? Jest tak w pierwszym rzędzie dlatego, że nawet jeśli materializm historyczny w swoich formach źródłowych podkreślał, iż rozpoczyna swe analizy od „faktu ekonomicznego”, lektura tekstu odkrywa całkowitą mgławicowość owych faktów, których realnym podłożem jest właśnie nie jakakolwiek rzeczywistość ekonomiczna (ta bowiem ujawnia się ostatecznie jako czysty konstrukt ideologiczny), lecz raczej określony stosunek robotnika do swego przedmiotu, którego specyfika w warunkach kapitalistycznych tworzy dopiero ekonomiczną „sytuację” pracy, która odbija się na „egzystencji” pracującego człowieka¹⁰. Mamy więc, po pierwsze, określoną ontologię bytu społecznego, opartą na relacji podmiotu do swego przedmiotu, następnie jej ukonkretnienie w obrębie określonego sposobu produkcji, a dopiero w kolejnym kroku, dokonane przez struktury myślenia ideologicznego opisy tych zależności w postaci analizy ekonomicznej.

Co szczególnie interesujące, Marcuse, wbrew wielu późniejszym interpretatorom *Rękopisów*, za pojęcie fundamentalne uznaje tu nie kategorię pracy wyeksterioryzowanej, ale pracy w ogóle, ukształtowanej jako „kontrpojęcie” wobec tej pierwszej, co ostatecznie pozwala mu wskazać na „ontologiczny charakter tego pojęcia”¹¹. Stawką jest tu możliwość podkreślenia, że u Marksa praca nie stanowi w żadnej mierze „odkrycia” wiodącego ku krytyce ekonomii politycznej, rozumianej jako forma „zniesienia” bądź też „przekroczenia” filozofii, lecz raczej bezpośrednie nawiązanie do Hegłowskich rozważań zawartych w *Fenomenologii ducha*, gdzie ujawnia swoje pokrewieństwo z jeszcze bardziej podstawową kategorią czynu. To między innymi tu kryje się, zdaniem Marcusego, przyczyna, która pozwala dzieło Marksa traktować jako integralną całość wyrastającą z najbardziej radykalnych wątków heglizmu rozumianego jako historycznie zinterpretowane dziedzictwo zawarte w pismach Hegla. Marks właśnie poprzez pojęcie pracy staje się nie tylko uprawnionym, ale wręcz filozoficznie uprzywilejowanym kontynuatorem rozważań, które za ontologiczny punkt oparcia dla procesu ludzkiej zarówno onto-, jak i filogenezy uznają dzia-

⁸ H. Marcuse, *Nowe podstawy...*, dz. cyt.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

łałość mającą na celu zgodne z autonomicznym projektem przekształcanie rzeczywistości przedmiotowej. Jeśli więc teraz jedną z podstaw materializmu historycznego okazuje się praca rozumiana właśnie jako kategoria filozoficzna, całe przedsięwzięcie staje się w tym kontekście nie tyle nagłym zerwaniem ciągłości europejskiej refleksji skierowanej ku poszukiwaniu warunków możliwości własnej podmiotowości, lecz owej refleksji najbardziej oczywistą konsekwencją. Korzenie tak rozumianego materializmu historycznego tkwią zresztą głębiej niż w myśli samego Hegła, co doskonale wychwytuje Marcuse wskazując na fichteańskie w swej proweniencji zadłużenie, wyrażające się w przełomie prowadzącym „od faktu ekonomicznego ku czynnikom ludzkim, od faktu do pierwotnego aktu”¹². W tej lekturze, marksowska praca jest „aktem samokreacji człowieka», tzn. czynnością, poprzez którą i w której człowiek dopiero staje się czymś właściwym, czymś, czym jest jako człowiek zgodnie ze swoją istotą – mianowicie w taki sposób, że to jego stawanie się i bycie są oto *dla niego samego*, że wie on i «ogłada» siebie jako to, czym jest”¹³. To właśnie autorefleksyjny charakter pracy ostatecznie okazuje się tu rozstrzygający – jej wyalienowana postać jawi się w tej perspektywie jako jedynie pewna historyczna przygodność, której wyłączną rolę może być tylko wystąpienie w postaci ewentualnego przedmiotu zniesienia. Praca staje się więc totalnością, w perspektywie której dopiero konstytuować można wszelkie dziejowe formy ludzkiej podmiotowości. Z tego punktu widzenia materializm historyczny jest więc filozoficzną teorią pracy, teorią, która z oczywistych dla każdego heglisty względów wskazywać ma dziejowy moment, w którym sam jej przedmiot musi wykazać kres swego historycznego uprawomocnienia. Tego kresu nie sposób skonceptualizować poprzez wyłączenie skoncentrowanie się na ekonomicznym uwarunkowaniu pracy. Marcuse sugeruje coś wręcz odwrotnego – to właśnie samo ekonomiczne uwarunkowanie, a ściślej mówiąc, jego przygodny historycznie charakter może zostać wytłumaczony jedynie wówczas, gdy filozofia umieści pracę w centrum swego instrumentarium. Dopiero uznanie pracy za aktywność o rozstrzygającej dla człowieczeństwa wadze pozwala zrozumieć rozmiar antropologicznego skandalu związanego z jej wyalienowaniem w rzeczywistości świata opartego na prywatnej własności środków produkcji. Dlatego właśnie, zdaniem Marcusego, moment abstrakcyjny w refleksji o pracy musi leżeć u podstaw wszelkiej możliwej do pomyślenia marksowskiej teorii emancypacji.

Niezwykle frapujące jest prześledzenie różnic, jakie zarysowują się pomiędzy oboma analizowanymi tekstami w związku z rolą, jaką odgrywa w nich pojęcie historii. W artykule z roku 1928 Marcuse nie ma żadnych

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

wątpliwości nie tylko że, zgodnie z Heideggerem, dzieje są podstawowym określeniem *Dasein*, lecz też, że to właśnie materializm historyczny sięga w analizie tego fenomenu znacznie głębiej, gdyż pozwala zrozumieć *Dasein* jako rzucone bycie-w-świecie, ale jednocześnie jako takie, które „jest samo określane przez swój świat, i to nie wyłącznie w modusie upadku w jakieś Się – samo z kolei będące formą *Dasein* – lecz poprzez konkretny dziejowy współświat i świat otaczający, w który zostało wrodzone”¹⁴. To właśnie, mówi Marcuse, jest „materialnym elementem dziejowości, jest to nie tylko faktycznie, ale i strukturalnie ostateczne określenie *Dasein*”¹⁵. Marks, jego zdaniem, „wraz z odkryciem dziejów jako podstawowej kategorii ludzkiego *Dasein* (...) tworzy pojęcie dziejowej egzystencji, przy pomocy którego określa, w opozycji do faktycznych zniekształceń, (...) «rzetelną», «rozumną», «prawdziwą» egzystencję”¹⁶. W tym ujęciu, materializm historyczny niejako antycypuje najtrafniejsze intuicje Heideggera w stosunku do uwikłania każdej postaci ludzkiego bytu w historię i tym samym w zasadzie na samym wstępie unieważnia wszelkie dotyczące tego fenomenu analizy obecne w *Byciu i czasie* jako po pierwsze wtórne, po drugie zaś niepotrafiące zdać sprawy z każdorazowej konkretności owego uwikłania. Dziejowość marksowskiego *Dasein* to jednocześnie dla Marcusego punkt wyjścia do zaproponowania bardzo specyficznego rozumienia projektu rewolucyjnego, który w prezentowanym tu ujęciu nabiera charakteru niemal ontycznej konieczności. To właśnie w historii tkwi bowiem, zdaniem Marcusego, klucz do zrozumienia i jednocześnie zaakceptowania formy praktyki rewolucyjnej postulowanej przez materializm historyczny, przy czym ostatecznym odniesieniem teoretycznym tak rekonstruowanej perspektywy jest pojęcie „marksistowskiej sytuacji fundamentalnej”, w której „chodzi o dziejową możliwość radykalnego czynu, który powinien wyzwolić niezbędną nową rzeczywistość jako realizację pełnego człowieka. Jego podmiotem jest świadomie dziejowy człowiek, jego jedynym polem – dzieje odkryte jako podstawowa kategoria ludzkiego *Dasein*. W ten sposób radykalny czyn okazuje się radykalnym dziejowym czynem «klasy» jako dziejowej jednostki”¹⁷. Historia jako pojęcie fundamentalne materializmu historycznego jest więc dla Marcusego nie tylko kategorią z porządku analizy ontologicznej ludzkiej formy egzystencji, ale także pojęciem niezbędnym do ufundowania możliwej praktyki czynu transcendującego zastany porządek bytowy. W odróżnieniu od Heideggera, Marks w tej interpretacji ujawnia prawdziwą siłę ufundowania *Dasein* na historii i poprzez to ukazuje możliwe

¹⁴ H. Marcuse, *Przyczynki...*, dz. cyt., s. 116.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 101.

¹⁷ Tamże, s. 99.

formy usensownienia ludzkiej formy egzystencji jako egzystencji o charakterze zbiorowym.

W *Nowych podstawach materializmu historycznego* historia traci dla Marcusego aż tak fundamentalne znaczenie i pełni rolę przede wszystkim tła dla sporu, jaki Marks wiezie z Heglem. W zasadzie chodzi tu o spór o historię samą, a raczej o jej ujęcie zawarte w *Fenomenologii ducha*. Zdaniem Marcusego, istota ludzkiej historii to dla Hegla „ustanawianie przedmiotowego świata (...) traktowane tylko jako eksterioryzacja «świadomości», względnie wiedzy, jako odnoszenie się abstrakcyjnego myślenia do «rzeczowości», podczas gdy Marks ujmuje je jako «praktyczne» urzeczywistnienie całego człowieka w jego historyczno-społecznej pracy”¹⁸. Ten odmienny stosunek do historii niesie ze sobą, rzecz jasna, bardzo poważne konsekwencje filozoficzne, gdyż ostatecznie rzutuje on na samo rozumienie ludzkiej rzeczywistości, która w zależności od formy konceptualizacji historii okazuje się bądź areną wydarzeń o charakterze czysto świadomościowym, bądź realną przestrzenią nie tylko rozgrywania się ludzkich konfliktów, ale i poszukiwania filozoficznie uzasadnialnych form ich konstruktywnego rozwiązywania. W tej perspektywie Marks nie tyle polemizuje z Heglem jako reprezentantem innej wizji historii, ile jedynie wykazuje, jak abstrakcyjność i spekulatywność heglowskiej historiozofii są wynikiem „pomyłki” zachodzącej w samej rzeczywistości. Według Marcusego, marksowska diagnoza wskazuje na to, że gdy Hegel opisał „uprzedmiotowienie i alienację w ich formach abstrakcyjnych, wówczas (...) widział on uprzedmiotowienie i alienację jako istotowe ruchy ludzkiej historii”¹⁹.

Takie rozumienie historii czyni więc z niej w ramach materializmu historycznego kategorię przede wszystkim epistemologiczną, która pozwala na wydobywanie z minionych postaci filozoficzności ich racjonalnego jądra. Widać wyraźnie, że tok rozumowania Marcusego sugeruje tu właściwie powtórzenie przez Marksa gestu heglowskiego polegającego na odczytywaniu przeszłych postaci refleksyjności przez pryzmat własnej wizji historii. Według tak przeprowadzonej lektury, „Marks – wprawdzie w przejaskrawionej formie – odkrył pierwotny sens wyprowadzonej w *Fenomenologii* jako historii samowiedzy istotowej historii człowieka, która jest *praxis*, a mianowicie wolnym, obejmującym i znoszącym każdorazowo założoną «niezapośredniczoną» faktyczność, rewolucyjnym samourzeczywistnieniem”²⁰. Tutaj właśnie kryje się więc również jeden z momentów emancypacyjnych materializmu historycznego – historia użyta jako narzędzie epistemologiczne odsłania transcendentną zastany horyzont rzeczywistości dynamikę filozofii, która dopiero zinterpretowana

¹⁸ H. Marcuse, *Nowe podstawy...*, dz. cyt.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

jako wyraz aktualnej totalności praktyki społecznej może zostać odczytana w swym prawdziwym znaczeniu. O ile w roku 1928 dla Marcusego dziejowość materializmu historycznego odnosiła się przede wszystkim do ludzkiego bytu ujmowanego przez wyabstrahowaną refleksję, teraz sama refleksja okazuje się naznaczona historycznością i jako taka traci swą uniwersalną prawomocność stając się wyłącznie momentem procesu praktycznego urządzania ludzkiego innobytu. To urządzanie jako jedyne zachowuje cechę egzystencjalnego niezmiennika.

Kolejnym ciekawym punktem odniesienia dla obu markuzańskich konceptualizacji materializmu historycznego jest kategoria przyrody. W *Przyczynkach* czytamy: „Rzucenie *Dasein* jest także rzuceniem w określoną część świata przyrody. Z tej części swego przyrodniczego świata otaczającego *Dasein* czerpie przede wszystkim możliwości swej egzystencji jako możliwości produkcji i reprodukcji”²¹. Widać tu bardzo silne zaakcentowanie faktu, że przyroda jest „innobytem” *Dasein*, że jest jego, jak pisze sam Marcuse, „przestrzenią życiową”. Ta przestrzeń pozostaje polem eksploracji dla ludzkiego bytu, który ją przekształca, dostosowując do własnych potrzeb, ale jednocześnie ośrodkiem, z którego pochodzą impulsy i przedmioty mogące nawet stanowić źródło ludzkich obaw. Obcość przyrody to również przestrzeń możliwych konfliktów z innymi podmiotowościami. W zgodzie z podstawowymi wynikami analiz heideggerowskich Marcuse uznaje przyrodę za obszar „troski”, która w realnym świecie przyjąc może postać konieczności jej obrony przed konkurencyjnymi społeczeństwami. W bardzo charakterystyczny sposób zostają tu wprowadzone motywy ekonomiczne materializmu historycznego: „Krąg przedmiotów objętych pierwotną troską *Dasein* określamy jako potrzeby egzystencjalne, całość zatroszczeń dążących do ich zaspokojenia – jako gospodarke”²². Sfera ekonomiczna staje się więc w tej perspektywie rozwinięciem analityki troski i jako taka nie jest niczym innym, niż głębszym określeniem sytuacji egzystencjalnej, w której *Dasein* pozostaje z mocy samego faktu bycia rzuconym. Dlatego właśnie ludzki byt stoi tu z jednej strony naprzeciwko czysto przyrodniczej faktyczności, takiej jak klimat, gleby, położenie geograficzne, z drugiej – wobec równie obcej mu „stedy po przeszłych pokoleniach”, za którą jednak tak rozumiany materializm historyczny czyni go odpowiedzialnym. Nie jest łatwo zrozumieć, na czym owa odpowiedzialność miałaby polegać, szczególnie, iż Marcuse zauważa, powiedzmy szczerze, niezwykle enigmatycznie, że owa odpowiedzialność może mieć charakter zarówno „pozytywny”, jak i „negatywny”. Warto jednak podkreślić, że kończąc swe rozważania dotyczące przyrodniczości i jej refleksyjnego ujęcia przez materializm historyczny, Marcuse

²¹ H. Marcuse, *Przyczynki...*, dz. cyt., s. 118.

²² Tamże, s. 119.

wprowadza pojęcie „sposobu produkcji”, który, jak można wnioskować z tekstu, jest po prostu całokształtem form zatroskania się *Dasein* o swoją „przestrzeń życiową”. Właśnie to pojęcie pozwala mu na konkluzję, że „zawsze dane jest tylko *Dasein* jako dziejowe bycie-w-świecie, które obejmuje zarówno ducha, jak i materię, świadomość i bycie, i tylko dzięki temu, że dane to jest w sposób oczywisty, możliwe jest wypowiadanie twierdzeń o rządzącym tu stosunku fundowania”²³. Ostateczną formą mediacji między przyrodą a *Dasein* okazuje się więc sposób produkcji, który jednak rozumiany jako totalność zatroskania wydaje się mało przekonującym argumentem na rzecz zniesienia samoistności przyrody. Marcusemu potrzebna była lektura *Rękopisów*, by jego rozumienie materializmu historycznego pozwoliło na ostateczne zakwestionowanie przedkrytycznej opozycji między myśleniem a przyrodą.

W *Nowych podstawach* już na wstępie rozważań o przyrodzie czytamy, że „teza o występowaniu przyrody w charakterze środka dla człowieka ma na myśli być może nie tylko to, że człowiek, żeby móc w ogóle istnieć fizycznie, zdany jest na przedmiotowo organiczną i nieorganiczną przyrodę jako na swój «środek do życia» (...). Może on «ustawić się naprzeciw» każdego przedmiotu i w pracy wyczerpać jego wewnętrzne możliwości oraz pozwolić mu wykazać jego przydatność; może on produkować «według kanonów piękna», a nie tylko według skali własnych potrzeb”²⁴. Widzimy wyraźnie, jak wprowadzenie kategorii pracy zmienia całkowicie miejsce przyrodniczości w rekonstruowanym modelu materializmu historycznego. „Obcość” świata zmysłowego, którą Marcuse rejestruje już u Kanta w jego kategorii *Rezeptivität*, zostaje teraz utożsamiona z koncepcją człowieka cierpiącego, pasywnego, którego zadaniem staje się dokonanie rozpoznanego przez materializm historyczny jako możliwe zanegowania, czy też ściślej zniesienia, autonomii zmysłowości. To zniesienie, rzecz jasna, nie ma dokonać się poprzez wchłonięcie odrębności przyrody w ruch abstrakcji, lecz poprzez pracę rozumianą jako rozumna realizacja ludzkich potrzeb. Marcuse zauważa, że „przedmioty są więc pierwotnie nie przedmiotami oglądu, lecz potrzeby, i jako takie przedmiotami ludzkich sił, zdolności i popędów (...): człowiek potrzebuje «pełni przejawiania się ludzkiego życia», by móc się urzeczywistnić, potrzebuje on przejawiania się w dla niego założonych i przeciwstawionych mu przedmiotach”²⁵. W takim ujęciu znika wszelka pozostałość „rzucenia” w przyrodę, a przede wszystkim znika przyroda jako ewentualne źródło ludzkich obaw. Odkrycie pracy jako kategorii ontologicznej pozwala Marcusemu przerzucić most między ludzkim bytem a jego przyrodniczym otoczeniem, które tym samym staje się jedynie prze-

²³ Tamże.

²⁴ H. Marcuse, *Nowe podstawy...*, dz. cyt.

²⁵ Tamże.

strzeżnię nieograniczonej samookreślającej się aktywności. Kapitalne znaczenie uzyskuje teraz fakt, że praca jest zawsze aktywnością społeczną, realizowaną wyłącznie przez człowieka jako „istotę gatunkową”. Skoro tym samym historia powszechna okazuje się „kształtowaniem się przyrody dla człowieka”, to dopiero teraz „totalność ludzkiej istoty jako jedność człowieka i natury zostaje skonkretyzowana poprzez praktyczno-społeczno-historyczne uprzedmiotowienie, definicja człowieka jako «uniwersalnej» i «wolnej» istoty gatunkowej staje się zrozumiała. Historia człowieka jest jednocześnie stawaniem się «całej przyrody»; jego historia jest «produkowaniem i reprodukowaniem» całej przyrody, rozwijaniem przedmiotowego istnienia w drodze nieustannego znoszenia przyjmowanej przez siebie postaci”²⁶. Przyroda nie tylko zostaje zniesiona w swej obcości – poprzez pracę, a konkretniej poprzez działalność ludzką mającą na celu ostateczne pojednanie z przedmiotem, zostaje ona włączona w ludzki proces emancypacyjny i dzięki temu ostatecznie pozbawiona swej „przyrodniczej konieczności”. Tym samym, materializm historyczny okazuje się nie tylko teorią wyzwolenia człowieka z jego przyrodniczości, ale także teorią wyzwolenia przyrodniczości z niej samej.

Jeśli w obu analizowanych tekstach szukać tezy, która jest dla nich zarówno wspólna, jak i na swój sposób fundamentalna, będzie nią niewątpliwie przekonanie, iż przedmiotem badania jest teoria o charakterze rewolucyjnym. W roku 1928 Marcuse pisze: „marksizm jest teorią rewolucji proletariackiej i rewolucyjną krytyką społeczeństwa burżuazyjnego; jest nauką w tej mierze, w jakiej działanie rewolucyjne, które chce wyzwolić i utrwalić, wymaga wejrzenia w swą dziejową konieczność: w prawdę swego bycia”²⁷. Cztery lata później, na wstępie swoich rozważań o *Rękopisach* zaznacza: „chodzi tu bowiem, powiedzmy to od razu, o filozoficzną krytykę i uzasadnienie ekonomii politycznej w znaczeniu teorii rewolucji”²⁸. Mimo tego podobieństwa, porównanie obu tekstów nasuwa pewne wątpliwości. W swym wcześniejszym tekście Marcuse zaznacza, że „w granicach marksizmu materializm historyczny oznacza całość poznania odnoszącego się do dziejowości: do bycia, struktury i ruchu dziania się”²⁹. Skoro tak, sam materializm historyczny nie byłby jednak teorią rewolucji *par excellence*, a jedynie jej poznawczym narzędziem, podczas gdy w tekście z roku 1932 czytamy, że to w ramach samego materializmu historycznego odnajdujemy „niezachwiany pogląd na istotę człowieka”, który staje się „nieubłaganym popędem uzasadniającym radykalną rewolucję: to, że w faktycznej sytuacji kapitalizmu nie chodzi właśnie tylko o kryzys ekono-

²⁶ Tamże.

²⁷ H. Marcuse, *Przyczynki...*, dz. cyt., s. 97.

²⁸ H. Marcuse, *Nowe podstawy...*, dz. cyt.

²⁹ H. Marcuse, *Przyczynki...*, dz. cyt.

miczny czy polityczny, lecz o katastrofę ludzkiej istoty – ten wgląd skazuje od początku każdą czysto ekonomiczną bądź polityczną *reformę* na niepowodzenie i bezwarunkowo domaga się katastroficznego zniesienia stanu faktycznego poprzez *totalną rewolucję*³⁰. Nasze wątpliwości dodatkowo uzasadnia fakt, iż w swym wcześniejszym tekście Marcuse, jak pamiętamy, uznaje rewolucję za istotę tego, co określa mianem „marksistowskiej sytuacji fundamentalnej”³¹. Rewolucja jawi się więc nam tutaj nie jako efekt poznawczych zastosowań materializmu historycznego, lecz raczej jako wstępne założenie dotyczące egzystencjalnej konieczności tkwiącej w ludzkiej formie bytu, podczas gdy lektura *Rękopisów* skłania Marcusego do wniosku, że to sam materializm historyczny, rozumiany jako filozoficzna krytyka, odsłania w trakcie kolejnych aktów swej implementacji, że jest on w istocie „bezpośrednio krytyką praktyczno-rewolucyjną”³².

Zastanówmy się, skąd mogą brać się zaznaczone różnice. W tekście wcześniejszym Marcuse traktuje podmiot materializmu historycznego jako „dziejową jednostkę”, jako zbiorowe *Dasein*, do którego fundamentalnej konstytucji należy troska o przestrzeń życiową stanowiącą jednocześnie potencjalne pole konfliktu z innymi jednostkami dziejowymi. Materializm historyczny byłby w tym przypadku narzędziem pozwalającym konkretnej jednostce dziejowej rozpoznać jej rzeczywistą sytuację i tym samym uzmysłwić jej konieczność dokonania czynu rewolucyjnego. Powstaje jednak pytanie, dlaczego to właśnie proletariaty miałyby znajdować się w uprzywilejowanej sytuacji poznawczej, która pozwalałaby mu na skorzystanie z dobrodziejstw tego wyjątkowego narzędzia poznawczego. Mimo najszczerzych chęci, Marcusemu nie udaje się odpowiedzieć na to pytanie, zaś odwoływanie się do tego, że istnieją takie *Dasein*, którym świat dany jest wyłącznie jako przestrzeń życiowa będąca obiektem zatroskania, niewiele w tej kwestii rozjaśnia, podobnie jak odwoływanie się do konieczności popadania każdego sposobu produkcji w sprzeczność z własnymi formami egzystencji, jeśli tylko ów sposób produkcji nie realizuje egzystencjalnych potrzeb społeczeństwa. Nadal więc konieczność rewolucji jawi się jako tkwiący w „sytuacji fundamentalnej” tajemniczy „nakaz ontyczny”, którego wykonanie ma wprawdzie charakter „radikalnego czynu”, w dalszym ciągu jednak czynu, którego konieczności sam materializm historyczny dostatecznie nie wyjaśnia.

Sytuacja zmienia się radykalnie, gdy Marcuse dzięki lekturze *Rękopisów* zwraca uwagę na miejsce i rolę kategorii pracy. To właśnie fakt odkrycia pracy wyalienowanej oraz uznanie jej za „odwrócenie i zasłonięcie” tego, co krytyka

³⁰ H. Marcuse, *Nowe podstawy...*, dz. cyt.

³¹ Por. przyp. 16.

³² H. Marcuse, *Nowe podstawy...*, dz. cyt.

zawarta w materializmie historycznym uważała za istotę człowieka i ludzkiej pracy, pozwala Marcusemu już bez przeszkód uznać, że analizowana przezeń metoda badania świata historycznego jest z konieczności jednocześnie teorią rewolucji. Podmiotem materializmu historycznego nie jest już bowiem „dziejowe *Dasein*” lecz pracujący człowiek uspołeczniony, który w swej aktywności wytwarza całkowite zaprzeczenie własnej istotowej formy egzystencji. Katastrofa rewolucji nie czai się już w głębiach „sytuacji fundamentalnej”, lecz właśnie przez materializm historyczny zostaje odsłonięta pod postacią konieczności samej antropologii ufundowanej na założeniu o twórczej eksteryoryzacji człowieka jako bytu świadomego. Jak pisze sam Marcuse: „dopiero na tak umocnionym uzasadnieniu, którego trwałość nie może być zachwiana przez żadne argumenty wyłącznie ekonomiczne czy polityczne, wyrasta pytanie o *historyczne uwarunkowania i nośniki* rewolucji: teoria walki klasowej i dyktatury proletariatu”³³. Dopiero teraz zrozumiały i uzasadniony okazuje się jeden z końcowych fragmentów *Przyczynków do fenomenologii materializmu historycznego*, gdzie Marcuse, nieświadom zawartości Marksowskich *Rękopisów* pisał: „w chwili, gdy praktyka rewolucyjna jest rozpoznana jako rzetelna egzystencja dziejowa, a konkretna przemiana jako rzeczywisty ruch świata, społeczeństwo burżuazyjne ujrzone jest w swej dziejowej zaszłości i w koniecznym upadku (...). Dziejowy czyn jest dziś możliwy jedynie jako czyn proletariatu, gdyż jest on jedynym *Dasein*, z którego egzystencją w sposób konieczny dany jest czyn”³⁴.

Przedstawione porównanie obu tekstów pokazuje, jak bardzo trudnym i niejednoznacznym, nawet w kontekście krótkiego okresu filozoficznej działalności jednego autora, może być przedsięwzięcie mające na celu zrekonstruowanie pojęcia materializmu historycznego. W roku 1928, trzydziestoletni wówczas Marcuse rozumiał go jako dokonane *avant la lettre* pogłębienie ontologii fundamentalnej, którego efektem jest uznanie, że źródłowo dziejowe *Dasein*, okazując się konkretnym zbiorowym podmiotem rzuconym w obcą sobie przyrodę, zostaje rozpoznane jako brzemienne radykalnym czynem całkowitego przekształcenia otaczającego go świata. Cztery lata później, pod wpływem lektury do dziś stanowiących obiekt niezliczonych polemik Marksowskich *Rękopisów*, ten sam materializm historyczny to dla Marcusego teoria rewolucji proletariackiej ufundowana na odkryciu swoistego skandalu antropologicznego polegającego na alienacji pracy. Rewolucja, wyzwalać człowieka, czyni jednocześnie zadość marzeniom o humanizacji przyrody, stanowiącej od tego momentu dopełnienie wizji wolnego uniwersum. Na przestrzeni kolejnych lat i dekad, nie tylko Marcuse, ale również niezliczeni inni badacze usiłowali

³³ Tamże.

³⁴ H. Marcuse, *Przyczynki...*, dz. cyt., s. 122.

i usiłują nadal określić sens i znaczenie jednego z elementarnych pojęć marksowskiej aparatury krytycznej. I choć dziś nic już nie wskazuje na to, aby możliwy był w tej sprawie jakikolwiek konsens, jedno wydaje się bezsporne – materializm historyczny na zawsze zostanie w historii filozofii powiązany z jednym z najbardziej podstawowych toposów – antycznym marzeniem o myśli, która niesie w sobie nadzieję wyzwolenia.

Streszczenie

Celem mojego tekstu jest przeanalizowanie różnic dzielących rozumienie pojęcia „materializm historyczny”, pojawiającego w dwóch tekstach Herberta Marcusego – *Przyczynkach do fenomenologii marksizmu historycznego* z roku 1928, oraz *Nowych źródłach materializmu historycznego* z roku 1932. Najpierw zwracam uwagę na obecną w pierwszym z nich perspektywę heideggerowską, która znika w tekście późniejszym. Po drugie, interesuje mnie rola, jaką w tekście z roku 1932 odgrywa kategoria pracy. Jednocześnie poddaję analizie znaczenie, jakie dla Marcusego w obu tekstach odgrywają pojęcia historii i przyrody. Ostatnią, być może najbardziej kluczową sprawą jest kwestia określenia materializmu historycznego jako teorii rewolucji. Co prawda oba analizowane teksty zawierają wyraziste w tym względzie deklaracje autora, jednak to dopiero w tekście późniejszym, na skutek zupełnie innego określenia ludzkiej podmiotowości, pojęcie rewolucji zyskuje u Marcusego sens, który stanie się w późniejszym czasie osnową jego samodzielnych koncepcji filozoficznych.

