

JÓZEF KRAKOWIAK

MARKSISTOWSKIE URZECZYWISTNIANIE FILOZOFII A IDEAL TRANSCENDENTALNEJ FILOZOFII (II)

Teoria pracy niewyobcowanej, dezalienacji, humanizmu realnego, komunizmu zarysowana przez K. Marksa w *Rękopisach* jest teorią sensu historii, jest próbą wykazania jej racjonalności. Jest pomysłem takiej praktyki społecznej, która będzie realizowaną racjonalizacją. Jest odwołaniem a zarazem zaprojektowaniem takiego kierunku przemian bytu społecznego, iż ten będzie się stawał racjonalny, tzn. w takim stopniu spleciony z człowiekiem, iż zaniknie rozdział między nimi, ale w ten sposób, iż to człowiek stanie się podmiotem procesu totalizacji.

W gruncie rzeczy I. Kant z rozwiązywaniem tego problemu miał wielkie trudności. Nawet odnośnie przyrody, a co mówić odnośnie człowieczeństwa. Racjonalizacja jej jako zjawiska polegała na jej antropologizacji, w płaszczyźnie zaś estetycznej na nadaniu przyrodzie quasi-celowości, na uczynieniu jej jakby bytem dla człowieka, na subiektywizacji procesu poznawania, natomiast Kant odrzucił możliwość udowodnienia (?) racjonalizacji jej jako istoty, jako bytu autonomicznego.

Również Hegel odrzucił ideę racjonalności przyrody. Nadając jej status czystej antytezy idei absolutnej, a więc dostrzegając jedynie brak zarówno rozumności jak i wolności jako atrybutów, odmówił jej zdolności rozwoju w czasie, a więc możliwości rozwijania świadomości i wolności. Jest to przyroda pojęta tak, iż człowiek jako duch nie jest jej częścią (przyroda bez człowieka).

Przy czym odmówienie racjonalności przyrodzie zarówno u Kanta jak i u H e g l a nie polega wcale na odmówieniu im porządku, praw itp. Wręcz odwrotnie, właśnie definiują ją obaj jako *byt rzeczy, o ile jest on określany według powszechnych praw*, zatem powszechność i uniwersalność jest więc także wymogiem od człowieka, jeśliby miał stać się podmiotem dziejów. Odrzucili jako możliwość wyvodu empirycznego, ale nie apriorycznego, racjonalności zaś poszukiwać kazali w płaszczyźnie bytu transcendentnego: dopiero teologicznie można ją uzasadnić, sens jest zatem transcendentny, zadany, a nie immanentny, tworzony; teologiczny a nie antropologiczny. Pojęcie *przyroda* bowiem opiera się na prawodawstwie intelektu, wszelkie możliwe poznanie teoretyczne *a priori* przy-

rody musi posługiwać się apriorycznymi formami, zmysłami, naocznością lub kategoriami intelektu, musi się do nich stosować. O przyrodzie można mówić tylko w ludzkich kategoriach. Jest to jakby poznanie przyrody w człowieku.

Na prawodawstwie rozumu zaś oparte jest pojęcie *wolność*, umożliwiające poznanie, jakby realizację człowieka w przyrodzie, osiąganie przez przyrodę w człowieku autonomii rozumu, a więc wykroczenie poza mechaniczne urządzenia jego egzystencji zwierzęcej i wyzwolenie się od władzy instynktów i wsparcie się na rozumie. Ale to jest w przypadku mieszkańców ziemi możliwe jedynie dla gatunku, a niemożliwe dla poszczególnych indywiduów. Zadanie jakie przyroda postawiła przed człowiekiem jest zadaniem gatunkowym, jednostki ludzkie z natury rzeczy są śmiertelne, a tylko gatunek jest nieśmiertelny, podmiotem dziejów (historii) jest więc gatunek ludzki. Indywiduum jedynie uczestniczy jako nieświadome narzędzie w żywiolowym procesie, cel przyrody realizowany jest wbrew jego skłonnościom, a realizuje się on przez egoistyczne i partykularne społeczne ambicje i namiętności jednostek. Takie są również Heglowskie założenia.

Zatem należy odrzucić subiektywne i indywidualne podejście do nauki historii, badać skutki aktywności gatunku jako wynik mądrości, rozumności przyrody pojętej teleologicznie jako stopniowa realizacja człowieczeństwa w gatunku, bowiem człowiek jako jednostka jest z natury zły i trzeba na drodze organizacji społecznej jego egzystencji wyeliminować skutki jego rozdwojonej, na zmysłowość i rozum, natury, każącej mu poszukiwać warunku przestrzegania prawa moralnego i upatrywać go w miłości własnej. A chodzi o to, że prawo moralne jako prawo moralne istoty rozumnej jest bezwarunkowe. Ale ponieważ rozum ma swój gatunkowy wymiar, przeto pojęcie *wolność* wspierające się na prawodawstwie rozumu realizować się może, a raczej musi na drodze społecznej, jako *społeczeństwo, w którym wolność przy poszanowaniu praw zewnętrznych łączy się w stopniu możliwie najwyższym z nieodpartym przymusem, tzn. doskonale sprawiedliwy urząd obywatelski*¹.

Zatem jest tak, jak mówią 9 i 10 teza o Feuerbachu, iż punktem widzenia dawnego materializmu jest społeczeństwo obywatelskie. Należy tu nie tylko materializm oświeceniowy ale także Kant, Hegel i Feuerbach, którzy wspólnie głoszą tezę o złej naturze człowieka i pojmują ją metafizycznie, tzn. ponaddziejowo, a więc niezmiennie. Stąd dopełnieniem społeczeństwa obywatelskiego jest przemoc państwowa, w której można zasadnie upatrywać „rękę Opatrzności”, władzę zesłaną przez

¹ I. Kant: *Pomysły do ujęcia historii powszechnej*. W: *Filozofia niemieckiego Oświecenia* (oprac. zbior.). Warszawa 1973, s. 465.

boga. W gruncie rzeczy nawet Kant nie wykroczył poza tę filozofię niewolnictwa platońsko-chrześcijańskiej proveniencji, która zakłada, iż *Człowiek jest zwierzęciem, które żyjąc pośród innych zwierząt swego gatunku — potrzebuje pana (...). Toteż potrzebuje pana, który złamie w nim jego wolę własną i zmusi go do posłuszeństwa wobec woli powszechnie obowiązującej, przy której władaniu każdy może być wolny*².

Realnie dostępną wolnością jest więc wolność polityczna wobec despotycznej władzy państwowej. Tylko boskie więzki promieni miłości i rozumu mogą spoić w jedną całość „boskich” egoistów S t i r n e r a, który również tkwiąc na pozycjach społeczeństwa obywatelskiego przynajmniej protestował przeciwko zawartemu w niej ładunkowi pełzania w pokorze na kolanach, uświęconego niewolnictwa wolności i równości wobec pana.

Jeśli Rousseau i socjaliści utopijni protestowali przeciwko metafizycznemu założeniu, iż człowiek z natury jest zły, to jednak protestowali w sposób metafizyczny, także przeciwko tej filozofii pokory i niesamoistności, bowiem założyli, iż człowiek z natury jest nie tylko dobry lecz i silny. Tak czy inaczej jedni i drudzy pozostawali w kręgu ideologii natury człowieka, natury zadanej, narzuconej i w tym kształcie niezmiennej.

Ale faktem jest, iż przyjęcie założenia, że człowiek jest z natury dobry, iż istota człowieka jest racjonalna, automatycznie wymusiło upatrywanie w instytucjach społecznych źródła anarchizacji życia i dehumanizacji, depersonalizacji stosunków międzyludzkich. Był to wielki postęp, bowiem podjęty został problem praktycznego, rzeczywistego racjonalizowania świata jako „świata człowieka”. Było to wyraźne wykroczenie poza filozofię w ogóle, a nie tylko wykroczenie poza dotychczasowe racjonalizacje filozoficzne. Powstał problem racjonalności praktyki społecznej, a nie tylko problem racjonalnej teorii społecznej, kwestia wcielania filozofii w życie, którego racjonalna filozofia byłaby tylko jednym z komponentów, drogowskazów i nawet nie gwarantów.

Jeśli wielu ówczesnych myślicieli społecznych dostrzegało nieracjonalność kapitalistycznego społeczeństwa, zwłaszcza zaś Rousseau, Saint-Simon i Sismondi, to często popełniali oni błąd właściwy wszystkim, którzy po raz pierwszy docierają do jakiejś prawdy, mianowicie błąd jednostronności, tzn. prawidłowość przez się odkrytą uważają za całą prawdę, za wyczerpujące poznanie. Przez to kapitalizm dla nich jest po prostu zwyczajnym zbłądzeniem, wejściem w ślepą uliczkę historii, utratą wszelkiej racjonalności, czystą — jak u Rousseau — negatywnością, bezrozumnością. W konsekwencji jeśli nawet nie postu-

² Ibidem, s. 466.

lują jakby jego totalnego odrzucenia, to proponowane przez nich rozwiązanie jest jednak cofnięciem się bądź do wcześniejszej fazy rozwoju kapitalizmu, bądź do czasu, gdy go jeszcze nie było, zatem popadają, w najlepszym razie, w reformizm bądź konserwatyzm, jeśli nie w reakcyjność.

Kant zaś nigdy tych pozycji nie osiągnął, pozostał w kręgu czysto filozoficznej racjonalizacji. Stąd największym jego czynem wyrażającym umiłowanie wolności jest jego koncepcją etycznego niewidzialnego państwa celów, gdzie wszyscy jego uczestnicy istnieją dobrowolnie i wszyscy razem jako prawodawcy, wśród których nie ma rozróżnienia na zwierzchników i poddanych, bo nie ma zwierzchnika, skoro wszyscy są prawodawcami. Tyle że jest to jedynie teologiczny ideał, którego realizacją społeczną, ale nadal nie personalną jest Wielki Związek Narodów. Jest to więc osiągnięta polityczno-prawna rozumność, królestwo wolności będące zawołaniem wszelkich etycznych socjalistów mających w Kancie swego prawowitego protoplastę, tyle że jest to rozumność historii, która jako personalna, a więc moralna, jako szczęśliwość realizuje się *poza historią, poza empiryczną rzeczywistością*. Celowość historii jest więc celowością transcendentną, celowością bytu transcendentnego wobec człowieka. Jeśli jest to racjonalność to racjonalność ponadludzka; racjonalność ta jest o tyle tylko racjonalnością ludzką, iż realizuje się poprzez człowieka, zatem człowiek nie jest podmiotem tej racjonalności, lecz jej medium, środkiem (co jest czymś więcej niż przedmiotem).

Jeśli odkrywa się tu celowość historii, to jest to celowość wniesiona do niej przez człowieka, lecz jednocześnie nadana człowiekowi z zewnątrz przez byt transcendentny. Człowiek w niej tylko partycypuje. Partycypacja to ów mistyczny, metafizyczny chwyt, filozoficzny odpowiednik teologicznej łaski bożej, będącej dopuszczeniem człowieka do wspólnoty z bogiem, to filozoficzna postać teodycei wychwalającej dobroć boga uczającego człowieka wymiaru metafizycznego; ale ten jest dany człowiekowi jedynie jako świadomościowo-etyczne, filozoficzne przeżycie absolutne, a więc jest dany człowiekowi jedynie jako możliwość a nie fakt, rzeczywistość i stąd też tylko jako możliwość, a nie byt, przedstawiony jest przez Kanta, skoro bóg jako gwarant porządku moralnego w człowieku i w świecie jest jedynie postulatem gatunkowego, transcendentalnego praktycznego rozumu (ludzkiego).

Stąd też naukowość w sensie *Rękopisów* zakłada odrzucenie wszelkich postaci transcendencji, a więc także transcendencji racjonalności, w której człowiek może tylko partycypować, która jest metafizycznym założeniem, niedowodliwym według Kanta. Stąd też w trzeciej *Krytyce* Kant akcentuje „refleksyjny”, a nie „determinujący”, rodzaj władzy sądu polegający na tym, aby mając dane to, co szczegółowe odnaleźć to,

co ogólne. Zasady tego rodzaju przyporządkowania nie można zaczerpnąć ani z doświadczenia ani z intelektu.

Zatem jedność przyrody, którą chcemy osiągnąć, nie może być jednością istnienia praw empirycznych ani jednością samej przyrody pojętej za pomocą przyczynowości, lecz jednością pojętą tak, jakby była ona nadana przyrodzie przez jakiś intelekt, a nie ludzki intelekt czy ludzką praktykę. Chodzi zatem o nieautonomiczne pojęcie przyrody, o taką jej nieautonomiczność, która polegałaby na tym, iż uchwytyjemy ją nie jako byt dla człowieka, lecz jako byt dla refleksji człowieka o przyrodzie. Zasada takiego uchwycenia przyrody jest więc zasadą subiektywną, choć aprioryczną (transcendentalną), pozwalającą nam uchwycić przyrodę jako organizm celowościowy.

Tyle że to nie samej przyrodzie właściwa jest celowość; przecież rozważamy tu nieautonomiczne pojęcie celowości przyrody, bowiem wówczas można by mówić jedynie o ślepej i bezplanowej celowości, a celowość pełna (a o taką nam idzie), to celowość sprawcy posiadającego intelekt i wolę. Dopiero przyjęcie takiej celowości przyrody wsparte teoretyczną możliwością takiego intelektu pozwala — zdaniem Kanta — nie tylko pomyśleć przyrodę ale ją intuicyjnie ujmować, ujmować nie jako pojęcia, co może człowiek, ale jako rzeczywiste przedmioty, bowiem ma on zdolności ujmowania całości jako istniejącą wcześniej niż jej części, i to jako całość realną i bezpośrednią.

Dopiero wiara w istnienie takiego intelektu pozwala pokazać racjonalność bytu. Zasada mechanicznej przyczynowości warunku tego nie spełnia, a racjonalność bytu była założeniem, którego uzasadnienie Kant postawił sobie za zadanie. Zatem to Kant nadał zasadzie teleologicznej obywatelstwo i to nie tyle jak Arystoteles na równi z zasadą przyczynowości (mechanizm), co nadał jej prymat w stosunku do zasady determinizmu w nauce o przyrodzie.

Marksowska i Lukacsowska teoria pracy (praktyki) jest takim sposobem pojmowania jedności człowieka i przyrody, iż również im nie wystarcza kategoria przyczynowości, którą uzupełniają o kategorię celowości, tyle że nie jest to koncepcja bytu jako przyrody bez człowieka, lecz bytu jako jedności przyrody i człowieka. Celowości nie pojmują jako celowości pozaludzkiej przyrody, w tym są zgodni z Kantem, ale też nie szukają jej źródła w jakimś bycie transcendentnym wobec przyrody, bowiem człowieka pojmują jako byt wyrastający z przyrody, jako jej część. Celowość uznają za konstytutywne określenie charakteru ludzkiej działalności, przy czym jest to celowa i świadoma działalność zwana pracą i w takim jej pojmowaniu manifestuje się autonomiczność ludzkiej racjonalności, jak też jest ona wyróżnikiem działalności ludzkiej w odróżnieniu od zwierzęcej.

Celowość ludzkiej pracy nie jest więc boskim darem, łaską, lecz tym co stanowi o samoistnieniu i niezależności człowieka zarówno wobec wszelkich sił transcendentnych jak i sił przyrodniczych, których odtąd gdy człowiek nauczył się je wrzącać, by móc zaspokajać swe potrzeby, by realizować ziemskie cele, przestał się bać i wielbić je, skoro stał się rzeczywistym panem przyrody. Musiał więc Marks odrzucić nie tylko wszelki idealizm, ale również wyzwolić się ze stanowiska naturalistycznego, a to tworząc niesprzeczną z humanizmem koncepcję materializmu. Teoria bytu społecznego już od *Rękopisów* gdzie ujęta została w kategoriach „społeczeństwa” i „uspołecznionego człowieka” to taka teoria, w której prawa bytu przyrodniczego nie tłumaczą już istoty człowieka i jego historii do końca tak jak i dla Kanta człowiek był nie tylko fenomenem ale i noumenonem. Aby jednak móc mówić o historii rodzaju ludzkiego musiała zrealizować się już nie idealna, świadomościowa jedność rodzaju ludzkiego, jedność-dla-nas, lecz realna jedność-w sobie, którą nie jest nawet jedność w sferze polityczno-prawnej, gdyż również ona nie jest warunkiem ani gwarantem jedności, lecz następstwem innej, bazowej jedności. To Saint-Simon w swej słynnej *Paraboli* z 1819 roku wniósł i upowszechnił ideę wtórności funkcji politycznych wobec gospodarczych (produkcyjnych), zarządzania ludźmi wobec zarządzania rzeczami. Przy tym zlekceważył wtórny wpływ polityki na ekonomikę, zaś racjonalność ekonomiki, produkcji ufundował jedynie w sposób teoretyczny, tzn. technologiczny i organizacyjną racjonalność praktyczną uznał jedynie jako zastosowanie teorii.

Zatem Saint-Simon zostawił w tyle Hegla, który odmówił gatunkowego charakteru sferze społeczeństwa obywatelskiego a przyznał go sferze społeczeństwa państwowego, głosząc tezę o nieautonomiczności sfery ekonomicznej wobec politycznej. Państwo (pruskie) bowiem jest dłoń jedynie materializacją, obiektywizacją religijnej idei jedności gatunku ludzkiego, jedności konstytuowanej poprzez wspólnotę odnoszenia się do bytu transcendentnego, zatem metafizycznie założoną jednością; jednością którą ludzkość nie sobie samej zawdzięcza, jednością, której centrum, układem odniesienia, istotą, punktem ciężkości jest byt tak czy inaczej pojęty, ale zawsze jako zewnętrzny.

Stąd też owa jedność nie może mieć rzeczywiście innego niż myślowego, a najwyżej prawno-moralnego charakteru. Z tego powodu pouczający jest przypadek Saint-Simona i jego pozytywistyczno-industrialnego kontynuatora Comte'a, którzy mimo wciągnięcia także nauki w orbitę człowieczeństwa (bowiem w niej znaleźli oś totalizacji świata tak jak w „zwijaniu się świadomości” oś tę znalazł Teilhard de Chardin), nie mogli jednak wykroczyć poza *religię człowieczeństwa* wspartą o uczuciowo-moralną stronę natury ludzkiej. Nie wsparte wiara

działanie — ich zdaniem — nie może się zrealizować. Również i oni tylko w rozumie teoretycznym, praktycznym tzn. moralnym i po części estetycznym mogli doszukać się człowieczeństwa, reszta była — według nich — tylko jego zastosowaniem.

Patrząc na problem racjonalności społecznej przez pryzmat filozofii pracy, praktyki, należy dostrzec, iż chodzi tu o taką formę ludzkiej aktywności, która by była pracą ogólną, pracą w której bezpośrednio praca każdego człowieka byłaby pracą gatunkową, pracą na skalę całego gatunku, pracą na skalę całej przyrody i społeczeństwa, pracą na skalę bytu, a więc taką formą ludzkiej aktywności, która by bezpośrednio była przeobrażaniem całości bytu, a każdy człowiek podmiotem metafizycznym w praktyce, a nie tylko jako filozof, artysta, kapłan czy choćby wierny. Dotąd, tzn. do czasu kapitalizmu, takimi pracami ogólnymi człowieka były te formy ludzkiej aktywności, które H e g e l opisał jako postaci ducha absolutnego: religia z monoteizmem jako postacią wyraźnie uchwytną aspekt gatunkowej jedności, sztuka oraz filozofia. Z pewnym zastrzeżeniem podpada tu sfera polityczno-prawna jako religia społeczna.

Dalszy postęp idealistycznej filozofii w dziedzinie totalizacji człowieczeństwa jest dziełem II u s s e r l a, zwłaszcza w końcowej fazie jego myśli z okresu *Kryzysu*. Poszedł on dalej niż H e g e l, bowiem właśnie w sferze *Lebensweltu* dostrzegł pararacjonalność. Bazę człowieczeństwa ułokował w życiu codziennym człowieka, ale pojętym poprzez wytworzenie sobie nowej podstawy polegającej na odrzuceniu naturalnego nastawienia. Dokonując transcendentnej redukcji odkrył w tak odsłoniętym życiu codziennym filozoficzność, prapodstawę racjonalności wszelkiej, opokę umożliwiającą zrozumienie historyczności. Ten transcendentnie odsłonięty obszar życia jest procesem nieustannego konstytuowania „świata”, w stosunku do którego „świat” istniejący nastawienia naturalnego jest jedynie pewnego typu nie w pełni zracjonalizowaną konstytucją, a nie czymś apodyktycznie pewnym.

Mimo wszystko jest to osiągnięcie tylko teoretycznej przedmiotowości, której podmiotem jest człowiek jako twórca sensu świata ludzkiej historyczności, twórca raczej sensu dziejów a nie samych dziejów, ale twórca racjonalności nierozparcelowanej na teoretyczną, praktyczno-etyczną, czy estetyczno-religijną. Na tym tle naukowo-pozytywistyczna konstytucja jest rozumnością tylko cząstkową, bowiem jej rozumność jest zarazem ztratą uniwersalności, odczłowieczoną racjonalnością, obojętną wobec ludzkiego istnienia, czy racjonalnością odczłowieczonego świata. Czymże innym jest pomijanie zagadnień aksjologicznych i pytań o sens ludzkiego istnienia, rozstrzygających dla prawdziwego człowieczeństwa, poprzez odmówienie im statusu naukowości? Gdy protoplaści tego sposobu myślenia, Saint-Simon czy C o m t e, nie zrezygnowali w żadnym przypadku z uni-

wersalności, a chcąc jej bronić jako siły praktycznej szukali wsparcia w uczuciu nadając swej nauce formę nowej religijności, to ich następcy uznali to jedynie jako niekonsekwencję w stosunku do przyjętej metody, zatem coś przypadkowego, godnego jedynie odrzucenia.

Pozostaje więc albo kapitulaniczkie usadowienie się po tej stronie życia rozdartego na racjonalną naukę i „nieracjonalną” metafizykę, która abdykowała z tronu Rozumu, zrezygnowała z podmiotowości spadając do poziomu rzeczy wśród rzeczy, albo okopanie się na pozycjach agnostycznego personalizmu, czyli pustej subiektywności. W krytyce takiego rozdarcia leży siła H u s s e r l a, zaś jego słabość polega na tym, iż osiągnął on jedynie filozoficznego aspektu odczłowieczonego świata, pominął zaś fundamentalny problem realnego, a więc wykraczającego poza zmianę nastawienia teoretycznego wobec świata, procesu przeobrażenia odczłowieczonego świata w „ludzki świat”. Zadowolając się teoretycznym przeobrażeniem sensu świata pominął problem urzeczywistnienia filozofii, czyli problem praktycznej, a nie tylko teoretycznej totalizacji świata.

Czymże innym jak nie odpowiednikiem Husserla redukcji transcendentnej jest „redukcja immanentystyczna” jaką jest Marksowski zabieg sprowadzenia wszelkich aspektów nadbudowy do bazy oznaczający odmówienie samoistności nadbudowie, zarówno w jej aspekcie świadomościowym jak i instytucjonalno-prawnym? Pozwala to odsłonić sens metafory „stawiania Hegla z głowy na nogi”, bowiem heglowska redukcja jest zabiegiem sprowadzania bazy do nadbudowy. Najdobitniejszym jej dowodem jest odmówienie bazy samoistności wyrażające się w odmówieniu racjonalności społeczeństwu obywatelskiemu. A więc jest to taka racjonalizacja i totalizacja bytu społecznego, która racjonalności, a więc i człowieczeństwa, poszukuje poza nim, na zewnątrz niego; uznaje człowieka jedynie jako środek i narzędzie procesu racjonalizacji, jako quasi-podmiot. Tego zarzutu nie można postawić Husserlowi, który pragnie także jedności jaką ludzkość sama jest w stanie stworzyć, jedności którą sama sobie zawdzięcza.

Marksizm ma ambicje totalizacji i to totalizacji praktycznej życia, a nie tylko teoretycznej totalizacji jak fenomenologia Husserla. Stąd nie może zadowolić się reintegracją filozoficzną człowieczeństwa, choćby była ona jego integracją w sferze życia codziennego. Dlatego też jego redukcja, którą nazwaliśmy immanentystyczną, a może lepiej rzecz dezydeologizacja musi być także uchwyceniem historyczności samego rozdarcia życia i jego redukcją do prarozdarcia, czyli mówiąc językiem marksistowskim — redukcją, sprowadzeniem różnych niesamoistnych alienacji do ich podstawy, do alienacji ekonomicznej. A to po to, by zrozumiawszy historyczną jej istotę móc przystąpić do immanentystycznej konstytucji

totalnej praktyki, do restytucji uniwersalnego, tzn. na skalę całego gatunku i całej przyrody i społeczeństwa, człowieczeństwa.

W tym sensie nie jest to właściwa restytucja, lecz właśnie konstytucja. Bowiem uniwersalnego człowieczeństwa nigdy dotąd nie było, ale od czasu kapitalizmu pojawiła się jego możliwość, możliwość działania w kierunku jego konstytuowania się. Wydaje się, iż wśród najistotniejszych warunków społeczno-historycznej egzystencji człowieka, które muszą być spełnione, aby mówić o sensie w historii jest uzyskanie przez człowieka autonomii wobec przyrody poprzez zasadnicze zapanowanie nad nią. Do feudalizmu właściwie można było mówić raczej tylko o sensie przyrody, o sensie lokalnych zbiorowości, lub o sensie historii-dla-nas, a więc o sensie jedynie pomyślanym, o sensie historii, a więc o transcendentnym sensie, a nie o immanentnym sensie w historii. Zatem mamy tu przemianę sensu z sensu-dla-nas w sens-w-sobie, z sensu transcendentnego wobec historii w sens immanentny historii, z enu przyrody w en w historii. Dlatego mówiąc, iż sensem historii według Marksa jest konstytuowanie uniwersalnego człowieczeństwa, tzn. tworzenie takiego „świata człowieka”, którego człowiek będzie centrum, ośrodkiem, „nie urojonym słońcem”, podmiotem dziejów, stwierdzamy, iż taka koncepcja sensu dziejów możliwa była dopiero w momencie wykrystalizowania się tendencji akumulacji kapitalistycznej oraz ujawnienia się klasy robotniczej jako siły zdolnej stać się podmiotem tak rozumianego procesu historii. Zatem musiała również powstać koncepcja jedności filozofii i klasy robotniczej jako jedność teorii i praktyki historycznej, ale oznacza to także *ostateczną* utratę autonomii filozofii.

Dlatego hermeneutyka, choćby była namysłem nad historycznością, nigdy nie może takiego zadania spełnić — w gruncie rzeczy jest tego świadoma — a to dlatego, iż zamyka się w wieży z kości intelektu, tzn. języka. Dlatego też tak wielkie czyny jak kartezjański czy sokratyczno-platoński, będące konstytucją nowego typu przedmiotowości, pojawiają się w ujęciu Heideggera niczym Minerwa z głowy Jowisza lub jak perenkliza Epikura, tzn. bez żadnej przyczyny. Dlaczego akurat teraz i dlaczego akurat one się upowszechniły, a nie inne, trudno znaleźć jakiegokolwiek wyjaśnienie; bowiem jest to metoda dedukcji założeń filozoficznych jako konstytuujących sens bytu, dająca się zastosować tylko *ex post*, tak jak u Hegla sowa wylatująca o zmierzchu. Tak czy inaczej oznacza to odrzucenie podmiotowości człowieka, uznanie jej za *największe* zbłądzenie poznania, jak też dyskwalifikacja ujęcia człowieka jako twórcy świata czy choćby tylko sensu dziejów. Bowiem byt (bycie) wystacza się w sensie (treści) istoty dzięki samemu sobie, a chociaż człowiek jest naturalnym środowiskiem jego wystaczania się, a jego otwartość na to, co nie skryte, jest koniecznym warunkiem wystaczania się bytu, zaś jego

myślenie jest tą formą aktywności, która umożliwia to, iż byt odnajduje swoje domostwo, jest kreacją przestrzeni umożliwiającej wystaczanie się, jest prześwitem, w którym następuje samooswietlenie się bytu bycia, to żadną miarą nie można uznać człowieka za podmiot procesu wystaczania się bytu ani też przypisać mu wpływu na kształt tego, co się wystacza. Jest tu bowiem jakiś transcendentny duch czasu, którego K a r t e z j u s z, Sokrates, Platon są jedynie środkami (narzędziami). Przy czym historia ducha czasu, mimo całego jej mistycyzmu, w wydaniu Hegłowskim jest jakoś ciągła i zrozumiała, natomiast w wydaniu Heideggerowskim absolutnie tonie w mroku, to wyraźny teologiczny agnostycyzm. Skoki jakie następują w ramach myśli metafizycznej są nijak nie wyjaśniane i chyba niewyjaśnialne *ex definitione*. Natomiast wyjaśnialne są założenia metafizyczne tkwiące u podłoża danej fazy myśli metafizycznej, założenia przenikające wszystkie aspekty rzeczywistości i warstwy kultury danego okresu; tego i tylko tego hermenetyka może dokonać.