

BOGUSŁAW JASINSKI

## CZY MARKSIZM JEST FILOZOFIĄ?

### I

W ostatnich paru latach oberwujemy w polskiej (i nie tylko) filozofii marksistowskiej wzmożone zainteresowanie tym okresem rozwoju marksizmu, który przypada na lata następujące bezpośrednio po II Międzynarodówce. Wtedy to — jako wiadomo — rozegrała się antyścjentystyczna rewolta w obrębie tej doktryny, która z jednej strony — w planie historyczno-społecznym — była przejawem wznoszenia się fali rewolucyjnej w Europie, z drugiej zaś — w planie ogólnoteoretycznym — efektem ubocznym przełomu antypozytywistycznego w filozofii i naukach społecznych. Przełom ów w obrębie marksizmu znaczony jest takimi nazwiskami jak L u k a c s, G r a m s c i, K o r s c h a u nas Brzozowski.

Problematyka teoretyczna tego okresu podejmowana jest — jak już powiedziałem — we współczesnym polskim piśmiennictwie filozoficznym: ukazują się więc książki o L u k a c s u, G r a m s c i m, Brzozowskim. To odwoływanie się do tej właśnie tradycji marksistowskiej jest spowodowane poniekąd obecnym stanem marksizmu — jego ograniczeń teoretycznych i kłopotów z intelektualnym opanowaniem rzeczywistości. Ich wyrazem jest, między innymi, rażąco brak teoretycznego opisu i analizy świata „tu i teraz”. Myślę, że kłopoty te nie wynikają z dyskusyjności takiej lub innej tezy lub fragmentu samej doktryny K. Marks a, lecz z pewnego — rzekłbym — przesilenia paradygmatycznego, którego konieczność coraz powszechniej jest uświadamiana przez samych marksistów. Rzecz cała nie idzie tu już bowiem o róże, lecz o lasy, które być może jeszcze nie płoną, ale których kontury coraz bardziej rozmazują się. A wówczas pozostaje błędzenie we mgle i oparach dyskusji, nie wychodzących poza horyzont akademickich roztrząsań. I znowu, również i tym razem, trzeba powiedzieć, że obecna sytuacja marksizmu wynika nie tylko z określonych napięć politycznych i społecznych w świecie współczesnym, ale również i ze znaczących przeobrażeń generalnie samej filozofii. Mam tu na myśli przede wszystkim status jej „teoretyczności” — nowe ujęcie tradycyjnego związku pomiędzy podmiotem a przedmiotem wraz

ze wszelkimi konsekwencjami, jakie z tego wypływają. Na przecięciu obu tych kręgów oddziaływań sytuuje się dziś marksizm. Tak jak w przypadku dyskusji w latach dwudziestych po drugiej Międzynarodówce, podobnie i dziś mówić więc możemy o obecności owych dwóch planów, na tle których marksizm jest widziany: jest to plan historyczno-polityczny oraz ściśle teoretyczny. I kiedy mówię o przesileniu paradygmatycznym, to mam przede wszystkim na myśli właśnie nowe ujęcie relacji podmiotowo-przedmiotowych w obrębie marksizmu, a to z kolei prowadzi do wykreślenia nowego pola teoretycznego dla tej filozofii. Tylko tak pojęty marksizm stawić się może na wezwanie czasu dając jego intelektualną wykładnię.

W takiej oto — nader złożonej — sytuacji ukazała się książka Jana D z i ż y ń s k i e g o pt. *Świadomość i proces społeczny. Studium filozofii praktyki Lukácsa i Korsch'a*. Tytuł, niestety, nie jest adekwatny do wartości, albowiem nie znajdujemy w niej po pierwsze, samego rozszyfrowania pojęcia „filozofia praktyki”, które wszak, jak wiadomo, nie jest jednoznaczne — tymczasem użyte w tytule, stać się miało, jak można domniemywać, kategorią badawczą tego „studium”. Nie może też satysfakcjonować w tym względzie jednozdaniowa formuła na ten temat zamieszczona we wstępie od autora. Po wtóre zaś — treść tej pracy dotyczy po prostu rekonstrukcji koncepcji filozofii marksistowskiej Lukácsa z okresu *Geschichte und Klassenbewusstsein* (a zatem „wczesnego”), oraz Korsch'a. Już sama konstrukcja książki wskazuje, że autor nie wykracza poza sprawozdanie z lektur. I rzeczywiście: w trakcie czytania ze zdumieniem stwierdzamy, że autor nie tylko nie osadził referowanych poglądów w jakiejś spójnej strukturze interpretacyjnej, ale nawet nie pokusił się o porównanie obu tych koncepcji. Wprawdzie — jak to zazwyczaj w podobnych wypadkach bywa — autor może się bronić wysuwając argument, iż w jego referacie cudzego stanowiska — zawarta jest tzw. immanentna interpretacja, a to, czy jest ona istotnie — zależy tylko od poziomu inteligencji czytelnika, to jednak pozwalam sobie zauważyć, że działalność naukowa — tak, jak ją rozumiem — polega na wyjaśnianiu, a nie na zaciemnianiu, na odsłanianiu, a nie na ukrywaniu. I żadne argumenty nie mogą zwolnić piszącego z tego imperatywu.

Dziżyński — co trzeba podkreślić — panuje nad tematem: jego lektury są dogłębne i przemyślane. Przez cały jednak czas w jego wywodzie brak owego prawdziwie teoretycznego planu, który nie tylko by uzasadniał wybór na bohaterów studium właśnie Lukácsa i Korsch'a, ale także przekonałby czytelnika, że rzeczywiście warto się tym zajmować z uwagi — powiedzmy — na przyszłość marksizmu. Przedmiot badań wchłonął tu swego badacza, który, niestety, nie miał tych zdolności, co ów baron Münchhausen ze znanej bajki, który rzekomo na-

wet z bagna potrafił samego siebie wyciągnąć za własne włosy.

Książka zatem rozpada się na dwie części. W pierwszej referowane jest dzieło Lukácsa *Geschichte und Klassenbewusstsein*, w drugiej zaś Korsch'a z lat dwudziestych i trzydziestych. Referat jest na ogół wierny i chyba nie ma sensu go tu przytaczać, wówczas zająć bym się musiał po prostu rekonstrukcją rekonstrukcji myśli młodego L u k á c s a i Korsch'a. Ale i tu zdarzają się drobne potknięcia. Oto — przykładowo — w przypadku koncepcji L u k á c s a, autor nie docenia (na s. 99) różnicy między parami kategorii *Vergegenständlichkeit* (uprzedmiotowienie) i *Verdinglichung* (urzeczowienia), zamazując ich wyraźną u L u k á c s a opozycyjność. Para tych pojęć odegrała w *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* wielką rolę. Dalej: kwestia istnienia przyrody obiektywnej w *Geschichte...* również wymagałaby umieszczenia jej w szerszych kontekstach teoretycznych, a zwłaszcza jako wynik przełamania przez L u k a c s a dualizmów podmiotowo-przedmiotowych. Tych jednak obszarów rozważań referat Dziżyńskiego nie sięga zatrzymując się na literze badanego tekstu. Znacznie ciekawsza jest druga część omawianej książki poświęcona Korschowi. Tekst ten ma dużą wartość informacyjną — zwłaszcza na gruncie polskim, gdzie praktycznie nie istnieje żadna większa praca poświęcona analizie myśli Korsch'a. Dziżyński zapełnia tym samym dość poważną lukę w naszym filozoficznym piśmiennictwie. Całość jednak urywa się nagle, jak „nagle” się zaczęła — nie ma nawet zwyczajowego podsumowania lub zakończenia.

## II

Obraz filozofii L u k a c s a bez uwzględnienia jego prac o ontologii bytu społecznego z lat sześćdziesiątych, jest niepełny. Trudno w takiej sytuacji wyrobić sobie całościowy sąd o tej spójnej przecież filozofii. Nawet niezbyt uważny czytelnik L u k á c s a z łatwością dostrzeże, iż oprócz zewnętrznych determinant jego myśli (okoliczności historyczne), w całej drodze rozwoju naukowego tego filozofa istniała niebywała wprost konsekwencja w ciągłym powracaniu do tych samych pomysłów i idei, nawet jeśli wyrażały się one w różnych terminach i kategoriach. I tu też tkwi tajemnica hermetyzmu myśli L u k a c s a, jej niezwykła odporność na świat zewnętrzny, swoista samowystarczalność i wewnętrzna koherencja, jednym słowem coś, co inni zwykli nazywać doktrynerstwem. Ta szczególna systemowość filozofii L u k á c s a ma też swoje utajone źródło i w tym, iż myśliciel ten odnalazł w marksizmie kamień filozoficzny, wiarę i pewność, których bezskutecznie poszukiwał w swym wczesnomodernistycznym okresie rozwoju. Wtedy to stawiał pytania wielkie, na które nie

sposób było znaleźć odpowiedzi. Były to zaiste pytania prawdziwie filozoficzne. Pozostawało więc wątplenie, niepewność i ciągle poszukiwanie. A nie są to stany godne pozazdroszczenia, chociaż wpisane są organicznie w naturę filozofii. L u k a c s w tym wczesnym okresie swego duchowego rozwoju postawił też inny problem, który również pozostał bez odpowiedzi. A mianowicie zapytywał o możliwość budowy systemu, takiego który byłby w stanie wyjaśnić całość świata — jednym słowem dać spójny obraz egzystencji człowieka. Szybko jednak Lukács doszedł do dramatycznego wręcz wniosku: świat się rozpadł, a człowiek obcuje tylko z jego szczątkami, z których nie da się już zlepić żadnej sensownej całości. Pejzaż naszego życia wypełniają zatem „jednostki problematyczne” skazane na wieczne poszukiwanie racji swego istnienia — jednak bez skutku. Lukács kieruje więc swój wzrok ku Arkadii greckiej i jak H e g e l widzi w niej niedościgniony wzór i ideał — oto świat, w którym człowiek zanim postawi jakiegokolwiek pytanie, zna już odpowiedź, świat w którym istnieje przejrzysty i jasno określony system wartości. Tylko tam powstać mógł epos. Dziś, stwierdza z rezygnacją młody L u k a c s, epos wyparła powieść mieszczańska, a miejsce bohatera antycznego, który miał wpisany niejako w siebie wektor właściwego postępowania zajął bohater wątpliwy, poszukujący, nieustannie wahający się, a więc bohater, który ciągle jest w drodze. Filozof nasz nie mógł zgodzić się na taką wizję świata, ponieważ podminowana była rozpaczą. Dlatego też szukał jakiegokolwiek punktu oparcia i odnalazł go w marksizmie. Wątplenie zamienił na pewność, niepokój na niewzruszoną wiarę — ale czy był jeszcze filozofem? Wszak nie bez powodu pisał: *Jestem ideologiem i oczekuję, żeby ze mną dyskutowano*. Pozorną więc zagadką jest nagłe wstąpienie Lukácsa do partii komunistycznej w grudniu 1918 roku. Decyzja ta całkowicie zaskoczyła nawet jego najbliższych przyjaciół. Odnotujmy fakty: Lukács dowiaduje się o istnieniu partii na początku grudnia 1918 roku od Beli Kuna, którego wtedy właśnie po raz pierwszy spotyka, a w niecałe dwa tygodnie później jest już jej członkiem. Ten nagły zwrot w życiu filozofa węgierskiego tylko z pozoru jest niewytłumaczalny. W rzeczywistości znajduje swe pełne i konsekwentne wyjaśnienie w samej strukturze osobowości L u k a c s a, która zawsze oparta była na pragnieniu gruntownej pewności, wiary i nadziei. To wszystko odnalazł on w filozofii Marksa, budując potem przez całe życie, wbrew rozmaitym przeciwnościom, konsekwentną i spójną wewnątrznie wizję świata. Stąd też bierze się swoista monadyczność jego myśli, która kreśli dokładnie swe granice pozostawiając w swym horyzoncie nieliczne miejsce puste, które wypełnić można w przyszłości. Tak też postępuje L u k a c s. Opisana tu właściwość jego filozofii pozwoliła zintegrować wiele dyscyplin - estetykę, teorię poznania, ontologię, socjologię, metodologię, ety-

kę. Tu widać niewątpliwie wielką klasę intelektu myśliciela węgierskiego — bezsprzecznie wielki umysł sprzężony z jedną ideą, której poświęcił życie. Jest w tym coś z dusznej atmosfery F a u s t a.

Z powodów skrótowo wyłożonych należy więc — moim zdaniem — przy analizie spuścizny L u k á c s a szczególnie mocno podkreślać, wbrew nawet jemu samemu (tzn. wbrew okazjonalnym samokrytykom), wewnętrzną spójność jego myśli i jej autonomiczny konsekwentny rozwój. Dopiero na drugim planie można uwzględnić rozmaite zewnętrzne determinanty jego filozofii. Sądzę, że dałoby się nawet odnaleźć wzajemne powinowactwo niektórych kategorii teoretycznych Lukácsa z lat trzydziestych i czterdziestych z pojęciami jego filozofii sprzed roku 1918<sup>1</sup>. Wymaga to jednak osobnych rozważań. Te wewnętrzne związki pomiędzy poszczególnymi wątkami i kategoriami filozofii L u k á c s a tworzą swoistą rzeczywistość teoretyczną, przez którą nie prześwituje świat zewnętrzny. Stwarza ona azyl dla zbłąkanego filozofa — osobną krainę, w której panuje myśl. Jest to jednak myśl zamknięta w pewnym horyzoncie, poza który nie było dane jej wyjść. Aby jednak ten punkt widzenia twórczości Lukácsa przybliżyć Czytelnikowi, przyjrzyjmy się bliżej owym wzajemnym powiązaniom teoretycznym pomiędzy różnymi okresami jej kształtowania się<sup>2</sup>.

Zacznijmy od prześledzenia ewolucji niektórych kategorii filozoficznych Lukácsa, uwzględniając przede wszystkim jego dwa dzieła pochodzące z dwóch różnych okresów jego teoretycznej działalności — tj. *Geschichte und Klassenbewusstsein*, oraz *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Zestawiać będziemy wybrane kategorie z obu tych prac opatrząc je krótkim komentarzem.

Podstawową różnicą, która od razu jest widoczna przy porównaniu *Geschichte...* z *Zur Ontologie...* jest nieobecność w tej pierwszej problematyki przyrody. Wiązało się to z uznaniem przez Lukácsa w *Geschichte...* przyrody za kategorię społeczną. Autor tej pracy sprawiał wrażenie jakby był to problem stojący obok jego rozważań, obok głównego nurtu jego myśli. Stąd być może brał się zarzut idealizmu, wielokrotnie stawiany młodemu Lukácsowi. Zupełnie inaczej sprawa przedstawia się w *Zur Ontologie...* Podkreśla się tu wielokrotnie pryzmat tego, co biologiczne wobec nadbudowanej nad tą sferą ontologii bytu społecznego. L u k á c s precyzyjnie analizuje moment przejścia od przyrody nieorganicznej do organicznej i dalej skok jakościowy, jaki stanowią za-

<sup>1</sup> Związki te próbowałem nakreślić w artykule *Młody Lukács — szkic do portretu filozofa* („Miesięcznik Literacki” 1983, nr 6).

<sup>2</sup> Ten typ analizy stosowałem szerzej w książce *Estetyka realizmu Lukácsa i jej przesłanki filozoficzne* (Warszawa 1984).

czątki bytu społecznego. Można powiedzieć, że braki *Geschichte...* zostały tu z nawiązką nadrobione. *Zur Ontologie...* jest bowiem szerszą strukturą teoretyczną, w której dwa wielkie kompleksy bytu, przyrodniczy i społeczny, znalazły dla siebie miejsce. Ich wzajemny stosunek zamknął L u k a e s w stwierdzeniu: różnorodność wśród jedności. Ani więc byt społeczny nie jest sprowadzony do przyrodniczego, ani też odwrotnie, przyrodniczy do społecznego, chociaż drugi w sposób dialektyczny wynika z pierwszego. Jedność obu sfer znalazła też swe ucieleśnienie w idei dialektycznego związku podmiotu i przedmiotu. Gwarantem tego związku był proces pracy, w którym w sposób nierozdzielny stapiało się to, co przyrodnicze z tym, co społeczne. W *Geschichte...* było inne rozłożenie akcentów: Lukács w tym dziele wprawdzie podkreślał jedność podmiotowo-przedmiotową, lecz refleksję swą ograniczył tylko do sfery bytu społecznego, bytu przyrodniczego w ogóle nie biorąc pod uwagę. Nic więc dziwnego, że kiedy pisał o klasie robotniczej jako o głównym przykładzie realizacji tej tożsamości, to mogło powstać uzasadnione wrażenie, iż jest to teza o wyraźnej proveniencji idealistyczno-heglowskiej. Dopiero związanie w ramach rozpatrywanej tożsamości dwóch wyraźnie heterogenicznych członów (byt przyrodniczy i byt społeczny) daje w *Zur Ontologie...* jednoznacznie materialistyczną koncepcję epistemologiczną. Niewątpliwie też pojęcie „tożsamość podmiotowo-przedmiotową” jest w *Zur Ontologie...* znacznie bardziej uniwersalne niż w *Geschichte...* Nie da się jednak obronić tezy, iż stanowi ono jedynie rozszerzenie horyzontu problemowego z wczesnej pracy L u k á c s a. Mamy tu bowiem zmianę jakościową — całe zagadnienie sytuuje się na zupełnie innym poziomie teoretycznym.

Inny typ kontynuacji starych poglądów obserwujemy w określeniu natury bytu społecznego. W *Geschichte...* L u k á c s podkreślał ustawnie procesualność zjawisk i faktów twierdząc, iż *jakty nie są lecz stają się*. Ten dynamiczny punkt widzenia został zachowany w *Zur Ontologie...*, chociaż skala jego rozumienia znacznie powiększyła się. L u k á e s wprowadza tu dodatkowy termin, wierniej oddający jego intencję, tzn. pojęcie „ciągłość” (*Kontinuität*). Rozpatruje ten proces oddzielnie w bycie przyrodniczym i bycie społecznym. Określa jego specyfikę w zależności od tego, gdzie ów proces występuje. Perspektywy tej nie było w *Geschichte...*, chociaż wywody tam przeprowadzone dałoby się i tu pomieścić (oczywiście po stronie ontologii bytu społecznego).

Młody L u k á c s wspominał wielokrotnie o wzrastającym zapośredniczeniu życia rozwijającego się w społeczeństwie kapitalistycznym. Kontynuację tych poglądów w *Zur Ontologie...* znajdujemy w wywodach dotyczących formułowania założeń teleologicznych (*teleologische Setzung*). Teleologiczne założenie, które jest dla dojrzałego L u k á c s a istotą pro-

cesu pracy, generalnie rzecz biorąc, jest przede wszystkim zapośredniczeniem natury w byt społeczny.

Koncepcja całości (*Totalität*), uważana niekiedy za główną myśl *Geschichte...*, jest obecna także w *Zur Ontologie...* W tym późnym dziele L u k á c s a koncepcja ta ma o wiele bardziej skomplikowaną i złożoną wymowę. Całość bowiem została tu odniesiona również do zjawisk natury — i choć L u k á c s woli niekiedy mówić o tzw. kompleksach niż o całości, to jednak podstawowa idea jest wspólna. Kompleksy owe mają zhierarchizowaną budowę i odnoszą się zarówno do świata przyrodniczego, jak i do świata społecznego, choć oczywiście w obu wypadkach różnią się jakościowo. Zarówno w *Geschichte...*, jak i w *Zur ontologie...* pojęcie „*Totalität*” bywa traktowane w dwojaki sposób: i jako zasada ontologiczna, stwierdzająca, że całość jest czymś realnie istniejącym, i jako zasada metodologiczna postulująca określony punkt widzenia przy badaniu zjawisk. Ten podstawowy zrąb koncepcji całości pozostał niezmienny, chociaż w *Zur Ontologie...* niepomiernie rozrósł się zakres jej stosowalności.

*Totalität* w *Zur Ontologie...* została też powiązana z teorią odbicia. We wczesnym dziele L u k á c s a spotykamy głośną krytykę teorii odbicia wielokrotnie komentowaną. Wydaje się jednak, że główną intencją tej krytyki było zwalczanie koncepcji niedialektycznych i mechanistycznych, o czym często komentatorzy *Geschichte...* zapominają. L u k á c s ogranicza się więc do ujawnienia metafizycznego i prymitywno-materialistycznego charakteru niektórych teorii odbicia, wstrzymując się przed pełnym określeniem własnego rozumienia tego pojęcia. Systematyczne jej wyłożenie znajdujemy dopiero w *Zur Ontologie...* Można więc powiedzieć, że w *Geschichte...* dominuje postawa krytyczna i że dopiero w *Zur Ontologie...* wraz z przyjęciem szerszych założeń ontologicznych stało się możliwe pełne sformułowanie własnej koncepcji. Znajdujemy tu zatem dialektyczne rozwinięcie tego, co *in potentia* tkwiło w całym dziele młodego L u k á c s a.

Wzajemne związki obu analizowanych dzieł ujawnia także porównanie kategorii uprzedmiotowienia. W *Geschichte...* uprzedmiotowienie było określane w stosunku do pewnej całości jako forma przedmiotowości. Tymczasem w *Zur Ontologie...* jest ono stosowane wyłącznie w odniesieniu do bytu społecznego oraz w ścisłym związku z pojęciem „eksterioryzacja”. I tym razem widać główną tendencję rozwojową myśli L u k á c s a: przyjąć to, co wyłożone zostało w *Geschichte...*, lecz z ograniczeniem stosowalności tylko do ontologii bytu społecznego, a następnie całość wpisać w rozległy kompleks problemowy przyrodniczo-społeczny. Wynika stąd, że problem ciągłości podstawowej problematyki filozoficz-

nej w obu wielkich dziełach węgierskiego myśliciela można rozpatrywać w dwóch aspektach.

*Po pierwsze* — wszystkie ważniejsze kategorie, którymi posługiwał się L u k á c s w *Geschichte...*, znalazły swe zastosowanie także w przypadku rozważań zawartych w *Zur Ontologie...* O ile jednak w pierwszym dziele zakres stosowalności owych kategorii wydaje się niekiedy nieograniczony, o tyle w drugim autor wyraźnie zakres ów ogranicza do problematyki *stricte* społecznej. W tym ujęciu *Geschichte...* może być traktowane jako taki traktat filozoficzny, który odnosi się tylko i wyłącznie do zagadnień związanych z ogólną strukturą i rozwojem społeczeństw. Podstawą do takiego ujęcia całego zespołu problemów charakterystycznych dla wczesnej twórczości L u k á c s a jest konsekwentnie przeprowadzony w *Zur Ontologie...* podział na byt społeczny i byt przyrodniczy. *Zur Ontologie...* wydaje się dopełnieniem *Geschichte...*

*Po drugie* — niektóre kategorie wypracowane w latach dwudziestych są na tyle ogólne, że mogą być z powodzeniem stosowane w tak rozległym i różnorodnym obszarze teoretycznym, jaki został określony w *Zur Ontologie...* Kategorie te w *Geschichte...* stosowane były w stosunkowo węższym zakresie, natomiast w pracach filozoficznych L u k á c s a z lat sześćdziesiątych używane są do analizy zjawisk, które wcześniej w ogóle nie były brane pod uwagę. Tak właśnie dzieje się z pojęciem „*Totalität*”. O ile w *Geschichte...* kategoria ta odnosi się głównie do analizy społeczeństwa, o tyle w *Zur Ontologie...* jest kategorią zawierającą w sobie zarówno byt przyrodniczy, jak i byt społeczny.

Ten mechanizm kontynuacji w dojrzałych pracach L u k á c s a problematyki zawartej w młodzieńczej twórczości, zadziałał także w przypadku kategorii uprzedmiotowienia. L u k á c s wyróżnił precyzyjnie w *Zur Ontologie...* przedmiotowość w przyrodzie, zaś w bycie społecznym uprzedmiotowienie, łącząc to ostatnie z całym ciągiem zagadnień eksterioryzacyjnych.

Zakończmy na tym listę wzajemnych zależności między „młodym” i „dojrzałym” L u k á c s e m-filozofem. Najważniejsze kierunki ewolucji są wyraźnie widoczne. Zwróćmy tu jedynie uwagę na dwie podstawowe tendencje obecne w obu przytaczanych dziełach, które są elementarną cechą sposobu myślenia L u k á c s a. Pierwszą trwałą dyspozycją myśli filozoficznej węgierskiego filozofa jest ustanowienie w sferze refleksji metodologicznej przeciwieństwa między empiryzmem i racjonalizmem a metodą dialektyczną. W rozmaitych wersjach i przy różnych okazjach opozycja ta daje o sobie znać w twórczości L u k á c s a. Drugą tendencją łązącą oba dzieła jest szukanie sposobów przełamywania bezpośredniości poznania. W *Geschichte...* związane to było z kategoriami: związków refleksyjnych (*Reflexionszusammenhänge*) i bezpośredniości (*Unmittelbarkeit*),



których przewyciężenie L u k á c s uważał za podstawowe zadanie metody dialektycznej. W *Zur Ontologie...* natomiast impet krytyczny autora zwraca się przeciwko tzw. „naiwnemu realizmowi”, którego poznanie także zatrzymuje się na powierzchni zjawisk. Analogie są tu oczywiste. Kończąc ten wątek chciałbym jeszcze zwrócić uwagę na jeden fakt. Otóż obie wymienione wyżej cechy myślenia filozofa węgierskiego ściśle wiążą się z wspomnianym tu już poszukiwaniem mocnego i pewnego ugruntowania własnego myślenia, z poszukiwaniem racji istnienia zarówno świata zewnętrznego, jak i filozofa w tym świecie. Skoro ów świat rozpadł się — a taka wszak była, jak pamiętamy, konstatacja młodego L u k á c s a — to w takim razie odnaleźć trzeba jakąkolwiek ideę, która mogłaby stać się spoiwem tego pękniętego obrazu. Przy czym prawdy tej należałoby szukać nie w tym, co jest (tzn. nie w sferze obserwowalnych fenomenów), lecz w tym, co być powinno (tzn. co jest produktem abstrakcji wychodzącej poza fakty dane). Prawdę tę, jak wiadomo, L u k á c s odnalazł w marksizmie. Stąd też to obsesyjne wręcz tępienie przez Lukácsa empiryzmu i racjonalizmu jego przejawów filozofii, która gloryfikuje świat zastany, i stąd też wieczne powracanie przy najrozmaitszych okazjach do analizy przełamywania bezpośredniości w poznaniu, w imię szukania prawd ukrytych przed okiem i uchem człowieka, który tylko obserwuje. Tendencje te znalazły również swoje dokładne odbicie w estetycznych rozważaniach Lukácsa, chociaż przyjęły tam inną formę pojęciową i pojawiły się w innych kontekstach.

### III

Najważniejsze jednak dokonania Lukácsa przypadają — według mnie — właśnie na lata dwudzieste, kiedy to powstaje *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Podstawowym odkryciem tej książki jest wprowadzenie na teren marksizmu nowego rozumienia relacji subiekt-objekt. Tym samym filozofia marksistowska stała się ważnym elementem ewolucji samej filozofii w wieku dwudziestym. Pomysł Lukácsa powtórzył i uzupełnił na swój sposób K. K o r s c h. Podstawowa idea polegała na nowym rozumieniu teorii w rzeczywistości społecznej. Można powiedzieć, że filozofia nagle zaczęła się wstydzić swej „filozoficzności” starając się zająć wobec życia pozycję uczestnika, a nie obserwatora. Źródła tej postawy tkwią jednak w specyficznym odczytaniu heglizmu. Idźmy tym tropem i zastanówmy się raz jeszcze nad mechanizmem krytyki Hegla przez Marksa. Wydaje się, że konieczne staje się tu uwzględnienie właśnie owej „niefilozoficzności” wszelkich nowych propozycji autora *Kapitału*, albowiem na takim dopiero tle w pełni widać sens zerwania z tradycją heglowską. Jak wiadomo, u Hegla plan teoretyczny rozwa-

zań spotyka się z planem przedmiotowym dopiero w samym kulminacyjnym zwieńczeniu systemu filozoficznego mędrca berlińskiego, jako osiągnięcie absolutu (samowiedzy). Tymczasem u Marksa od samego początku dualizm teorii i jej przedmiotu (przeciwstawienie) w ogóle się nie pojawia. Można rzecz więcej: struktura teoretyczna, którą Marks zakreśla w swej twórczości, w ogóle takiego dualizmu nie może generować. Innymi słowy można by rzecz, że Marks w gruncie rzeczy pisze jakby dalszy ciąg heglizmu, sytuując się całkowicie w sferze absolutu heglowskiego, jednocześnie nie tworząc przy tym żadnej „filozofii” w sensie tradycyjnym. Taki jest chyba najgłębszy sens dialektycznego przyzwyczajenia Hegla przez Marksa.

Generalnie stwierdzić musimy, że niemalże wszystkie kwestie związane z „filozoficznością” marksizmu wynikają właśnie z odczytania dzieł Hegla w doktrynie Marksa. Stanowisko Hegla w sprawie wzajemnych relacji pomiędzy filozofią a życiem społecznym było w gruncie rzeczy — przy bliższym rozpatrzeniu — dwuznaczne. Wyłożone ono zostało jasno w znanym cytacie z *Zasad filozofii prawa*. Oto z jednej strony H e g e l pisze tam: *Hic Rhodus, hic saltus*. Pojęciowe ujęcie tego, co jest, stanowi zadanie filozofii, gdyż tym, co jest, jest rozum. Co się tyczy jednostki, to każda jest niewątpliwie dzieckiem swojej epoki; podobnie rzecz ma się z filozofią: jest ona swoją własną epoką, ujętą w myślach. Taką samą głupotą jest przypuszczać, że jakakolwiek filozofia wykracza poza swój własny świat, jak i to, że jednostka może przeskoczyć przez Rodos. Jeśli jej teoria rzeczywiście przekracza swój czas, jeśli jednostka buduje sobie swój świat takim, jakim być powinien, to świat ten ma wprawdzie egzystencję, ale tylko w jej mniemaniu — w elemencie nader podatnym, któremu wmówić można wszystko, co się chce. W wersji nieco zmienionej brzmiałoby cytowane wyżej powiedzenie w ten sposób: *Tu jest róża, tutaj tańcz*<sup>3</sup>. A zatem, jak wynika z powyższego cytatu, filozofia nigdy nie przekracza horyzontu swojej epoki, albowiem jest nie tylko jej dzieckiem, ale i także czynnikiem epokę tę stwarzającym i podtrzymującym. Wszystkie problemy, pojęcia, kategorie i cele, którymi niejako filozofia się żywi, są już wcześniej w innej formie zakodowane w treściach danej epoki historycznej. Taka wykładnia miejsca i roli filozofii

<sup>3</sup> G. W. Fr. Hegel: *Zasady filozofii prawa*. Warszawa 1969, s. 19. Por. także Idem: *Wstęp do historii filozofii*. Warszawa 1924, s. 79: „Každą filozofia właśnie dlatego, że jest wykładem jakiegoś szczególnego stopnia rozwojowego, należy do swych czasów, które też zakreślają jej granice. Osobnik ludzki jest dzieckiem swego narodu, swego świata, którego istotę ujawnia na swój sposób; jakkolwiek by się wywyższała jednostka, nie wyjdzie ona nigdy prawdziwie poza granice swego czasu, jak nie wyjdzie ze swej skóry, gdyż tkwi w duchu powszechnym, który jest jej substancją i istotą.

wydaje się być oczywista. Ale oto w dziele *Zasady filozofii prawa* II e g e I rzecz całą ujmuje jeszcze z innej strony: *Aby powiedzieć jeszcze słowo o pouczeniu o tym, jakim świat powinien być, to poza wszystkim stwierdzić trzeba, że filozofia przychodzi zawsze za późno. Jako myśl o świecie pojawia się ona dopiero wtedy, kiedy rzeczywistość zakończyła już swój proces kształtowania i stała się czymś gotowym. To, czego uczy pojęcie, wykazuje nieuchronnie również historia, to mianowicie, że idealność występuje jako przeciwstawna realności dopiero wtedy, gdy rzeczywistość osiągnęła swą dojrzałość, i że idealność buduje sobie w postaci królestwa intelektualnego ten sam świat ujęty w jego substancji. Kiedy filozofia o szarej godzinie maluje swój świat, wtedy pewne ukształtowanie życia już się zestarzało, a szarością o zmroku nie można niczego odmłodzić, można tylko coś poznać. Sowa Minierwy wylatuje dopiero z zapadającym zmierzchem*<sup>4</sup>. Tu z kolei filozofii przypisane jest całkiem odmienne miejsce i rola w życiu społecznym. Otóż okazuje się, że aby filozofia mogła być filozofią, musi niejako dysponować pewnym zewnętrznym wobec poznawanej rzeczywistości punktem widzenia, który umożliwić jej może poznanie obiektywne i adekwatne. Tym zewnętrznym punktem oglądu najczęściej jest oczywiście terażniejszość, która poznawać może tylko przeszłość, a nie samą siebie. Filozofia w tym ujęciu nieustannie „spóźnia się” wobec świata i fakt ten wpisany jest w jej byt.

Możemy powiedzieć, że o ile poprzednio II e g e I operował przede wszystkim ontologicznym sensem rozumienia „filozoficzności” filozofii, o tyle teraz ma na uwadze jej sens epistemologiczny. Ale przecież i jeden, i drugi składają się na całościowe rozumienie filozofii i nie da się ich arbitralnie odzielić. I tu II e g e I jest niekonsekwentny w swym rozumowaniu, skoro wielokrotnie — i przy różnych okazjach — podkreśla jedność teorii myśli poznania, logiki i ontologii. Przyjrzyjmy się bliżej tym meandrom myśli wielkiego berlińczyka, albowiem w ich sprzecznościach i pomyłkach tkwi wiele prawd pozytywnych, które warto wydobyc na wierzch, gdyż stanowią one pewne szczególne etapy rozwijania się filozofii bez filozofii.

Dwuznaczność stanowiska Hegla w sprawie miejsca i roli filozofii w życiu społecznym polega — przypomnijmy — na tym, że z jednej strony podkreśla on wyraźnie, że filozofia nie jest nigdy w stanie w pełni poznać otaczającej nas rzeczywistości, bowiem jest w ową rzeczywistość organicznie wpisana, z drugiej zaś strony zaznacza, że poznanie takie jest tylko wówczas możliwe, kiedy filozofia może wyzwolić się z tych naturalnych ograniczeń. A ponieważ — jak to wielokrotnie udowodniał — jest to po prostu niemożliwe, zatem filozofia może poznawać tylko to, co było

<sup>4</sup> Idem: *Zasady filozofii prawa*, op. cit., s. 21.

w przeszłości — i tu też rodzi się ów poznawczy poślizg wobec aktualnej rzeczywistości, której specyfiki filozofia nie jest w stanie uchwycić. Innymi słowy, wspomniana tu dwuznaczność stanowiska Hegla polega na tym, że choć z jednej strony — na mocy całego systemu „Fenomenologii Ducha” — filozofia urzeczywistnia się w świecie, w czym też zarazem tkwi jej dziejowe posłannictwo, to jednak z drugiej strony, wraz z procesem owego urzeczywistniania się, przekreślona zostaje epistemologiczna wartość filozofii. Ta chwiejność teoretycznego stanowiska Hegla bierze się zapewne stąd, iż o ile w kwestii logiki historii, jej rozwoju i sprzeczności filozof ten przyjmuje płaszczyznę rozważań opartą na stwierdzeniu tożsamości podmiotowo-przedmiotowej, o tyle pisząc o poznawaniu rzeczywistości powraca do tradycyjnego, „filozoficznego” dualizmu podmiotowo-przedmiotowego. Można powiedzieć, iż w rozważaniach ontologicznych H e g e l rzeczywiście na swój sposób filozofię ufundowaną na owym dualizmie porzuca i stwarza tym samym niezwykle nowocześnie i twórczą perspektywę ewolucji samej filozofii, natomiast na gruncie dociekań czysto epistemologicznych filozofię tę restytuuje nie wykraczając poza tradycyjny paradygmat, zakreślony granicami podziałów podmiotowo-przedmiotowych. Prawdziwy sens jego idealizmu polega właśnie na tym, że nie potrafi w ramach przyjętej koncepcji tożsamości podmiotu i przedmiotu wypracować takiego modelu teoriopoznawczego, który by nie odwoływał się do już przewyżnionego, dualistycznego punktu widzenia. I dlatego H e g e l musi w tym momencie uciec do rozwiązań rzeczywiście czysto idealistycznych, które polegają między innymi na wprowadzeniu pojęcia teleologii, której nadaje niezwykle szeroki, niemalże kosmiczny, zakres działania. Teleologia jest właśnie w systemie H e g l a tą właśnie „brakującą”, zewnątrz n ą wobec świata poznawanego zasadą, zewnętrzną także wobec podmiotu i przedmiotu, zasadą, która wytycza linię i dynamikę stawania się historii. Myśl człowieka została ujęta w tej perspektywie jako jedynie moment przebiegu dziejów, moment swego organicznego nurtu rozwoju — w ten sposób człowiekowi odebrana została jego podmiotowa aktywność. Odebrana została wszelka nadzieja.

H e g e l odkrywając możliwość negacji tradycyjnego podmiotowo-przedmiotowego paradygmatu filozoficznego, zatrzymał się w pół drogi, nie wyciągając do końca konsekwencji ze swego odkrycia. I tu tkwi prawdziwe pęknięcie systemu wielkiego berlińczyka: przebiega ono pomiędzy ideą podmiotowo-przedmiotowej tożsamości a podmiotowo-przedmiotowym stanowiskiem w teorii poznania. Oczywiście ów dualizm w epistemologii zostaje u H e g l a przewyżniony z chwilą, kiedy formułowana jest idea samowiedzy i absolutu. Wtedy bowiem okazuje się, że wcześniej przyjęty przedmiot jest tylko pewną szczególną formą świadomości i wtedy

też, jak pisał Marks w *Ideologii niemieckiej*: w „*Fenomenologii*” osobnicy przekształcają się początkowo w świadomości a świat — w przedmiot, dzięki temu cała różnorodność życia i historii sprowadza się do różnorodnego stosunku świadomości do przedmiotu<sup>5</sup>. Tak więc podmiotowo-przedmiotowy model teoriopoznawczy zostaje tu zanegowany w momencie, kiedy bada się go z perspektywy rozwoju Ducha. Tu także widać wyraźnie, jak owa kosmiczna teleologia unicestwia problematykę *stricte* epistemologiczną, sprowadzając ją do kwestii samowiedzy. Stąd też w konsekwencji teoria poznania tak przekształcona bada jedynie różne postacie świadomości: oczywiście nie pojedyncze świadomości kogokolwiek, ani też — tak to określimy — świadomości teoretycznej samego poznawania, lecz przede wszystkim świadomość obiektywnego Ducha. I tu znów wracamy do owej teleologii H e g l a, w której tkwi zarówno tajemnica rozwoju świata, jak i jego poznawania.

Można zatem powiedzieć, że H e g e l w swych dociekaniach filozoficznych — uwzględniając perspektywę rozwoju Ducha Absolutnego — utożsamia w końcu teorię poznania z teorią bytu. Szczególnie jest to widoczne w *Fenomenologii Ducha*, gdzie ostatecznie zostało sformułowane stanowisko tożsamości podmiotu i przedmiotu, myślenia i bytu. Trzeba jednak zawsze pamiętać, iż zjednoczenie tych dwóch sfer dokonuje się tam na gruncie uznania za ośnowę świata substancji duchowej, która przenika i znosi tradycyjne podziały teoriopoznawcze. Ta kosmiczna teleologia jej zasada i idea, sytuuje się niejako ponad światem, jakkolwiek poprzez świat się wyraża. Tak jak myślenie odrywa H e g e l od myślącego podmiotu, tak też i ową ideę odrywa od świata — w ten sposób powstaje świat czystych myśli, które w końcu okazują się kategoriami logicznymi. Nic więc dziwnego, że to właśnie logika w systemie mędrca berlińskiego znajduje miejsce uprzywilejowane. I nic też dziwnego, że naukę berlińczyka nazywa się niekiedy panlogizmem. Doprawdy trudno tu mówić o urzeczywistnianiu się filozofii, kiedy to filozofią staje się wszystko. Ten właśnie aspekt heglizmu poddał krytyce Marks, dla którego przecież kwestia „filozoficzności” filozofii była czymś bardzo ważnym, bowiem decydowała o rzeczywistym przewrocie w tradycji filozoficznej, którego autor *Kapitału* dokonał. W *Nędzy filozofii* czytamy: *Gdy się wszelako nie bierze pod uwagę rozwoju dziejowego stosunków produkcji, który w kategoriach znajduje tylko swój teoretyczny wyraz, gdy się w kategoriach tych chce widzieć tylko samorzutnie idee, myśli niezależne od realnych stosunków, wtedy siłą rzeczy jest się zmuszonym uznać za ich źródło ruch czystego rozumu. Jakim sposobem rodzi te myśli*

<sup>5</sup> K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 3, Warszawa 1960, s. 159—160.

rozum czysty, wieczny, nieosobowy? Jak postępuje, by je z siebie wydać? <sup>6</sup>.

Heglowaska teza o jedności podmiotowo-przedmiotowej bynajmniej nie przełamuje izolacji filozofii wobec życia społecznego, lecz — wprost przeciwnie — izolację tę utwierdza, okopując filozofię w granicach czystej myśli. Wydaje się, że w ujęciu II e g l a to właśnie rzeczywistość w swym rozwoju dziejowym, dokonującym się na mocy praw logiki, równać ma do filozofii uzyskując w niej samowiedzę. Tak więc paradoksalnie rzecz ujmując — to nie filozofia ma się urzeczywistnić w świecie, lecz ów świat w filozofii (bo to filozofia właśnie jest tu rzeczywistością numer jeden); albo też, mówiąc adekwatniej, rzeczywistość realna ma się „ufilozoficznąć” w filozofii. Mark s ów „kierunek” urzeczywistnienia pojmuje dokładnie na odwrót: filozofia ma być sprowadzona do wymiaru realnych stosunków w społeczeństwie. Oto jeszcze jeden aspekt stawiania filozofii heglowskiej z głowy, na której do tej pory stała, na nogi. Płyną z tego faktu nader ważne konsekwencje teoretyczne dla całego marksizmu. Przede wszystkim teza o tożsamości podmiotowo-przedmiotowej, którą jeszcze Lukácsowi wypominano jako relikwyt rzekomo nie przeciężonego heglizmu, zyskuje tu zupełnie nowy wymiar. Najogólniej streścić tę tezę można tak: o ile u Hegla utożsamienie podmiotu z przedmiotem dokonywało się na podstawie ich rzekomej jedności czysto duchowej (myśli), jako przejaw samorozwijającego się Ducha, o tyle u Marksa tożsamość ta oparta jest na rozszyfrowaniu jednolitego zespołu warunków społecznych, które dualizm podmiotu i przedmiotu, bytu i myślenia wytwarzają. I dlatego w przypadku propozycji teoretycznych Marksa mówić można o rzeczywistym zniesieniu filozofii.

Kwestia zniesienia filozofii stawiana i rozwiązywana przez Marksa jest ściśle powiązana w jego pismach z problemem alienacji. To właśnie w zjawisku alienacji i reifikacji autor *Kapitału* widział podstawy istnienia dualizmu podmiotowo-przedmiotowego. I ten problem Marks także rozwiązuje polemizując z Heglem: *Podwójny błąd u Hegla. Pierwszy najdobitniej występuje w „Fenomenologii” jako łonie macierzystym filozofii Hegla. Kiedy na przykład rozpatruje on bogactwo, władzę państwową itd. jako istoty wyalienowane z istoty ludzkiej, to ujmuje je tylko w jormie myślowej... Są one istotami myślowymi i dlatego są tylko alienacją czystego, tzn. abstrakcyjnego myślenia. Dlatego cały ruch kończy się na wiedzy absolutnej. Tym, z czego przedmioty te są wyalienowane i czemu się przeciwstawiają jako pretendujące do realności, jest właśnie abstrakcyjne myślenie. Filozof — który sam jest abstrakcyjną postacią wyalienowanego człowieka — czyni siebie miarą wyobcowanego*

<sup>6</sup> Ibidem, T. 4, Warszawa 19G2, s. 137—138.

świata. Cała historia alienacji i całe usuwanie alienacji jest przeto niczym innym, jak historią produkowania myślenia abstrakcyjnego, tzn. absolutnego myślenia logicznego, spekulatywnego. Wyobcowanie, będąc właściwą treścią tej alienacji, jest przeciwieństwem między w sobie i dla siebie, między świadomością a samowiedzą, między podmiotem a przedmiotem, czyli przeciwieństwem między myśleniem abstrakcyjnym i rzeczywistością zmysłową, czy też rzeczywistą zmysłowością, w obrębie samej myśli<sup>7</sup>. We fragmencie tym wyraźnie rysuje się stanowisko Marksa w sprawie wzajemnych relacji pomiędzy zjawiskiem alienacji a istotą podziałów ma podmiot i przedmiot wraz ze wszystkimi konsekwencjami, które z nich płyną. Ponadto — podkreślamy to szczególnie — odsłonięte zostają, właśnie dzięki analizie zjawiska alienacji, społeczne źródła wspomnianych tu dualizmów. Marks wykazuje, że istotą podziałów podmiotowo-przedmiotowych jest alienacja, która leży u ich podstaw. Myślenie wyobcowuje się z bytu i przeciwstawia mu się tylko wówczas, kiedy istnieją określone zjawiska ogólnospołeczne, które roziew ów rodzą i podtrzymują. Niewątpliwie jednym z nich jest właśnie zjawisko alienacji. Jeśli jednak na problem ów spojrzymy nieco głębiej, to wówczas dostrzeżemy istotne przyczyny tego typu tendencji w tzw. głębokich strukturach funkcjonowania społeczeństwa. Chodzi tu głównie o sposób produkcji dóbr oraz ich wymiany. Tu właśnie bowiem powstaje — jako odbicie uniwersalistycznego modelu wymiany towarowej — zjawisko fetyzizmu, które leży u podstaw alienacji, a także i filozoficzny podział na teorię i praktykę, byt i myślenie, podmiot i przedmiot. Aby znieść więc w sposób rzeczywisty, a nie pozorny, ów podział, należy w gruncie rzeczy zmienić społeczną podstawę jego powstawania, czyli zmienić globalnie cały model społeczeństwa. Taka analiza opisywanych tu zjawisk jest analizą całościową, odwołującą się do szerokiego kompleksu spraw i problemów z nimi związanych. Dlatego być może taka metoda przekracza sztywne granice teorii, znosząc w pozytywnym sensie i samą filozofię. Jednym słowem analiza ta urzeczywistnia myślenie o tych kategoriach i tym samym staje się krytyką społeczeństwa, całkiem realną siłą, a nie tylko filozoficzną abstrakcją. Oto właściwy kontekst filozofii młodego L u k a c s a i Korsch — i dlatego postaci te są tak ważne dla współczesnego marksizmu. Ciągłe czekają na odkrycie.

<sup>7</sup> Ibidem, T. 1, Warszawa 1958, s. 620.