

Karl Korsch

**Stan obecny problemu
„Marksizmu i filozofii”.
Także antykrytyka**

**Studenckie Koło Filozofii Marksistowskiej (Uniwersytet Warszawski)
WARSZAWA 2005**

Praca „Stan obecny problemu «Marksizmu i filozofii». Także antykrytyka” („Der gegenwärtige Stand des Problems «Marxismus und Philosophie». Zugleich eine Antikritik”) został napisany i po raz pierwszy opublikowany w 1930 roku.

Podstawa niniejszego wydania: antologia tekstów „Marksizm XX wieku”, red. Janusz Dobieszewski i Marek J. Siemek, tom 1, Warszawa 1990.

Podstawa tłumaczenia: Karl Korsch, „Marxismus und Philosophie”, Frankfurt am Mein, 1966. Z języka niemieckiego tekst przetłumaczył Jerzy Łoziński. Redakcja i korekta przekładu: Piotr Strębski.

I

Habent sua fata libelli. Praca, która ukazała się w roku 1923, a dotyczyła „problemu o najwyższym znaczeniu teoretycznym i praktycznym – relacji między marksizmem a filozofią” – mimo ściśle naukowego charakteru wcale nie wyrzekła się praktycznego związku z aktualnymi walkami, które najgwałtowniej wówczas szalały, i musiała być przygotowana na to, że ze strony praktycznie zwalczanego kierunku także w teorii zetknie się ze stronnictwym i negatywnym przyjęciem. Mogła natomiast oczekiwać, także jako teoria, rzetelnego, a nawet przyjaznego przyjęcia przez nurt, którego praktyczną orientację prezentowała w teorii i za pomocą teorii. Stało się zupełnie inaczej. Przeprowadzona przez *burżuazyjną* filozofię i naukę krytyka „Marksizmu i filozofii” pominęła praktyczne przesłanki i konsekwencje broniącej tam tezy, a same tezy teoretyczne zinterpretowała w sposób nader jednostronny. Odmieniwszy w ten sposób teoretyczną treść pracy, owa krytyka mogła się do niej odnieść pozytywnie. Nie przedstawiono konkretnie i nie skrytykowano rzeczywistego wniosku ogólnego, rewolucyjnego i teoretycznie, i praktycznie, którego eksplikacji i rozwinięciu służyły wszystkie rozważania książki. Zamiast tego to, co z burżuazyjnego punktu widzenia wydawało się „dobrą” stroną pracy – uznanie realności myślowych – jednostronnie przeciwstawiono temu, co było dla burżuazji faktycznie „złą” stroną – proklamacji totalnego rozbitcia i zniesienia owych myślowych realności i ich materialnej podstawy poprzez materialne i intelektualne, praktyczne i teoretyczne działanie klasy rewolucyjnej. Ten cząstkowy wynik krytyka mogła powitać jako naukowe osiągnięcie¹. Natomiast autorytatywni reprezentanci obu głównych nurtów dzisiejszego oficjalnego „marksizmu” z błędnym instynktem wyczuli natychmiast, że ta niepozorna książka zawiera heretyckie odrzucenie pewnych dogmatów, które wspólnie podtrzymują oba wyznania starego ortodoksyjnego kościoła marksistowskiego, niezależnie od pozornych podziałów. Przed swym wspólnym konsylium spiesznie oskarżyli prezentowane w książce poglądy o *odstępstwo od przyjętej doktryny*².

Tym, co od razu najbardziej uderza w krytycznych argumentach za pomocą których podczas zjazdów obu partii w 1924 roku ich ideologiczni reprezentanci uzasadnili „teoretycznie” oskarżenie pracy „Marksizm i filozofia” o herezję, była ich poniekąd nieoczekiwana *zupełna treściowa zgodność*, przy wszystkich pozostałych teoretycznych i praktycznych różnicach między ich twórcami. Była tylko różnica w terminologii, skoro socjaldemokrata Wels potępił poglądy „profesora Korsch” jako herezję „komunistyczną”, komunista G. J. Zinowjew zaś te same poglądy potępił jako herezję „rewizjonistyczną”. Rzeczowo biorąc, nie ma niczego nowego w argumentach wprost lub pośrednio wysuwanych przeciw moim poglądom przez G. Bammela i J. Luppola, N. Bucharina i A. Deborina, B. Kuna i L. Rudasa, A. Thalheimera i H. Dunckera czy też przez innych *krytyków z partii komunistycznej*. (Ich ataki wiążą się z rozprawą przeciw G. Lukácsowi, o której będę mówił później). Powtórzyli oni jedynie i rozwinięli argumenty, które dużo już wcześniej główny przedstawiciel drugiej frakcji w oficjalnym marksizmie, K. Kautsky, *teoretyk partii socjaldemokratycznej*, wysunął w szczegółowej recenzji mej książki w teoretycznym organie niemieckiej socjaldemokracji³. W rozpoczętej obecnie – na co wiele wskazuje –

¹ Por. „Politische Literaturberichte der deutschen Hochschule für Politik”, vol. I, nr 2: „Tym, co szczególnie zasługuje na uwagę, jest opozycja w stosunku do wulgarno-marksistowskiego poglądu, że duchowa (ideologiczna) struktura społeczeństwa jest rzeczywistością pozorną. Przy wyjściu od podstaw myśli marksistowskiej przekonywająco pokazano, że struktura ta ma wielkie znaczenie w rzeczywistości”. Por. też konkluzję skrupulatnej i docieklivej recenzji L. Radvanyi’ego w „Archiv für Sozialwissenschaften”, III, 2, s. 527 i nast.: „Nawet tego, kto nie podziela podstawowych przekonań autora, musi ta książka przekonać, że autentyczny marksizm nie jest panekonomizmem. Nie uważa on struktury ekonomicznej za jedyny obszar w pełni rzeczywisty, ale za całkowicie rzeczywiste i stanowiące konstytutywne części całego życia społecznego uznaje on również sfery duchowe” (tamże, s. 535).

² Por. przedrukowane w centralnym organie Niemieckiej Partii Socjaldemokratycznej („Vorwärts”, 12 VI 1924) przemówienie inauguracyjne przewodniczącego partii O. Welsa na Zjeździe Partii Socjaldemokratycznej w 1924 roku i przedrukowane w komunistycznej „Internationale Pressekorrespondenz” (rocznik IV, nr 76 z 28 VI 1924, s. 551 i nast. oraz nr 79 z 2 VII 1924, s. 965 i nast.) przemówienie inauguracyjne przewodniczącego Kominternu G. J. Zinowjewa na V Światowym Kongresie Międzynarodówki Komunistycznej, który odbywał się w tym samym czasie.

³ Patrz K. Kautsky „Die Gesellschaft”, I, 3, czerwiec 1924, s. 306 i nast. Argumenty, które stereotypowo powtarzają się u wszystkich krytyków komunistycznych, można znaleźć w krytycznym wstępie G. Bammela, wydawcy rosyjskiego przekładu

fundamentalnej dyskusji nad ogólnym stanem współczesnego marksizmu, niezależnie od drugorzędnych i przejściowych konfliktów rodzinnych, we wszystkich wielkich i rozstrzygających kwestiach wspólnie stają: po jednej stronie, stara ortodoksja marksistowska Kautsky'ego wraz z nową ortodoksją rosyjską czy „leninowską”, a po drugiej – wszystkie krytyczne i postępowe tendencje w teorii dzisiejszego ruchu robotniczego.

Ta ogólna sytuacja współczesnej teorii marksistowskiej tłumaczy, dlaczego zdecydowana większość krytyków daleko mniej zajmowała się węższym kręgiem problemowym, który zakresłony jest przez słowa „Marksizm i filozofia” niż dwiema innymi kwestiami, o których książka ta tylko wspomniała, nie rozważając ich szczegółowo. Pierwszą jest *koncepcja samego marksizmu*, która legła u podłoża wszystkich tez mej pracy. Drugą jest ogólniejsze zagadnienie, do którego dotarło na koniec poruszające się w węższym kręgu rozważenie stosunku między marksizmem a filozofią, a mianowicie zagadnienie marksistowskiego pojęcia *ideologii*, czyli relacji między *świadomością a bytem*. W tej ostatniej kwestii, tezy formułowane przeze mnie w „Marksizmie i filozofii” zgadzają się w wielu miejscach z rozważaniami, które na szerszej podstawie filozoficznej prowadził G. Lukács w dialektycznych studiach, wydanych w tym samym czasie pod tytułem „Geschichte und Klassenbewusstsein”. W „Postscriptum” do swej pracy powiedziałem, że zachodzi głęboka zgodność między mną i Lukácssem, przy czym na później odłożyłem sobie zajęcie konkretnego stanowiska w kwestii ciągle jeszcze istniejących pojedynczych różnic między naszymi poglądami merytorycznymi i metodycznymi. Całkiem niesłusznie zostało to uznane – zwłaszcza przez krytyków komunistycznych – za skonstatowanie absolutnej zgodności, a zarazem ja sam nie zdawałem sobie jeszcze wtedy dostatecznie jasno sprawy z istotności różnicy między poglądami Lukácsa a moimi, która istnieje faktycznie i nie tylko „w szczegółach” obok licznych punktów wspólnych między naszymi postawami teoretycznymi. To jedna z przyczyn – nie miejsce tu, by mówić o innych – dlaczego nie podażyłem wówczas w ślad za natarczywym wezwaniem owych komunistycznych napastników, bym „odróżnił” swe stanowisko od lukácsowskiego, i dlaczego pozwoliłem, by i mnie dotknęło to, że krytycy z lubością i bez różnic zarzucali Lukácsowi i mnie, iż „odchyliliśmy się” od „nauki marksizmu-leninizmu”, tej jedynej, która niesie zbawienie. Dziś, do tego drugiego nie zmienionego wydania mej pracy nie mogę już dodać oświadczenia o zasadniczej zgodności z poglądami Lukácsa, a od dawna już nie działają przyczyny, które uprzednio powstrzymywały mnie przed wyraźnym wypowiedzeniem różnic między nami. Ale i dziś sądzę, że w głównej kwestii, w krytycznej postawie wobec starej i nowej, socjaldemokratycznej i komunistycznej ortodoksji wobec K. Marksa, jeszcze także teraz stoję z G. Lukácssem po tej samej stronie frontu.

II

„Marksizm i filozofia” *prezentował niedogmatyczne i antydogmatyczne, historyczne i dialektyczne, a więc: materialistyczne w ścisłym sensie tego słowa ujęcie marksizmu, czyli prezentował w gruncie rzeczy zastosowanie materialistycznego ujęcia dziejów do samego materialistycznego ujęcia dziejów*. Pierwsza dogmatyczna napaść, podjęta przez ortodoksyjnych krytyków ze starej i nowej szkoły, wystąpiła w przebraniu oskarżenia wielce „historycznego” i pozornie zupełnie nie „dogmatycznego”, iż w książce ujawniam nie uzasadnioną merytorycznie preferencję owej „prymitywnej” formy, w której Marks i Engels w swym pierwszym okresie uzasadniali początkowo swój materialistyczno-dialektyczny pogląd jako teorię rewolucyjną, która bezpośrednio się wiąże z rewolucyjną praktyką. Na tej zasadzie miałem nie oddać sprawiedliwości pozytywnemu rozwinięciu teorii Marksa i Engelsa przez marksistów II Międzynarodówki, a prócz tego całkowicie miałem przeoczyć fakt, że również Marks i Engels w sposób istotny rozwinęły później dalej swą pierwotną teorię, dopiero w ten sposób wypracowując jej pełną historyczną postać.

Jak widać, zostaje tu podniesiona kwestia rzeczywiście w najwyższym stopniu istotna dla materialistyczno-historycznego ujęcia teorii marksistowskiej. Jest to kwestia kolejnych *faz rozwojowych*,

„Marksizmu i filozofii”, opublikowanego w 1924 roku w wydawnictwie moskiewskim Październik Ducha. (Tuż przed nim pojawił się inny, nie opatrzone komentarzem przekład: Kniga, Leningrad i Moskwa, 1924).

przez które marksizm przeszedł od swej pierwotnej koncepcji aż po postać dzisiejszą, gdy rozbity już jest na różne formy. Jest to problem wzajemnej *relacji* między tymi różnymi fazami i ich znaczenia dla ogólnego rozwoju historycznego teorii współczesnego ruchu klasy robotniczej.

Jest zupełnie jasne, że owe różne fazy muszą być zupełnie odmienne i oceniane przez każdą z dogmatycznych tendencji „marksistowskich”, które konkurują dziś ze sobą w socjalistycznym ruchu robotniczym i z najwyższą wrogością zwalczają się także na poziomie teorii. Zarówno rozpad I Międzynarodówki w latach siedemdziesiątych, jak i spowodowany przez wojnę światową rozpad II Międzynarodówki w jej ówczesnej postaci historycznej spowodowały powstanie nie jednego, lecz wielu oddzielnych nurtów, z których wszystkie powoływały się na Marksa i kłóciły między sobą o posiadanie „prawdziwego pierścienia”, o prymat we właściwie rozumianym „marksizmie”. Ale nawet jeśli przeciąć węzeł gordyjski tych dogmatycznych sporów i usytuować się na płaszczyźnie poznania dialektycznego, które symbolicznie wyraża się w słowach, że prawdziwy pierścień zginął, zatem nawet jeśli w ogóle nie pyta się już *dogmatycznie* o większą czy mniejszą zgodność różnych wchodzących w grę wariantów marksistowskiej teorii z jakimkolwiek abstrakcyjnym kanonem „czystej i nie zafalszowanej teorii”, lecz wszystkie dawniejsze i dzisiejsze ideologie marksistowskie traktuje się materialistyczno-historycznie i dialektycznie już tylko jako produkty rozwoju historycznego, nawet wtedy ciągle jeszcze dochodzi się do zupełnie różnych określeń poszczególnych faz tego procesu rozwojowego i ich wzajemnej relacji w zależności od punktu widzenia, jaki przyjmuje się dla tych dziejowych rozważań. W niniejszej pracy, w której chodziło o szczegółową kwestię *stosunku marksizmu do filozofii*, ze względu na ten szczególny cel wyróżniłem *trzy wielkie okresy rozwojowe*, przez które teoria marksizmu przeszła *od czasu swych narodzin* i w których w sposób specyficzny zmieniał się jej stosunek do filozofii⁴. Ten szczególny punkt widzenia jest miarodajny jedynie dla dziejów marksizmu i filozofii i uzasadnia on między innymi wyodrębnienie drugiego z tych okresów rozwojowych, który z innych punktów widzenia nie jest dostatecznie wyodrębniony. Za jego początek przyjąłem walki czerwcowe 1848 roku i następującą po nich epokę lat pięćdziesiątych, epokę nowego, nie widzianego dotąd ożywienia kapitalizmu i jednoczesnego zdruzgotania wszystkich powstałych w poprzednich epokach organizacji robotniczych i snów o wyzwoleniu proletariatu. Uznałem, że okres ten kończy się mniej więcej na przełomie wieków.

Można się z pewnością spierać co do tego, czy łączne ujęcie tak długiego okresu, pominięcie tak wielu zwrotnych punktów historycznych, które były istotne dla ogólnego rozwoju ruchu robotniczego, nie stanowiło nazbyt abstrakcyjnego sposobu przedstawienia także związków między *marksizmem a filozofią*. Aczkolwiek niewątpliwą prawdą historyczną jest, że w stosunku marksizmu do filozofii w całej drugiej połowie XIX wieku nie nastąpiła żadna przemiana, która byłaby równie rozstrzygająca jak wielkie i totalne obumarcie filozofii. Historycznie rzecz biorąc, dokonało się ono mniej więcej w środku stulecia, a skutki jego poniosła cała niemiecka burżuazja, w innej zaś formie – także niemiecki proletariatus. Niemniej, szczegółowa historia stosunków między marksistowską teorią a filozofią w drugiej połowie XIX wieku, jeśli nie miałyby się zadowolić przedstawieniem tylko bardzo ogólnych zarysów tego procesu dziejowego, musiałaby – rzecz oczywista – wprowadzić tu jeszcze bardzo wiele odróżnień. Faktycznie pod tym względem moja praca pozostawiała wiele otwartych kwestii, ale – o ile mi wiadomo – ich zbadanie jeszcze i teraz nie zostało podjęte przez kogokolwiek innego. Na przykład w 1888 roku, w zakończeniu swej pracy „Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej” F. Engels wypowiada słynne zdanie, określając niemiecki ruch robotniczy jako „spadkobiercę niemieckiej filozofii klasycznej”. Zdanie to należałoby potraktować nie jedynie jako pierwszą zapowiedź zbliżania się trzeciej fazy rozwojowej, w

⁴ „Prymitywny marksizm”, wyznawany rzekomo jedynie przeze mnie i przez innych teoretyków komunistycznych, Kautsky umiejscawia w czasie (dz. cyt., s. 312) jako teorię zawartą w „najwcześniejszych pracach, które Marks i Engels napisali przed ukończeniem trzydziestki”. Z kolei Bammel, który we wszystkich innych kwestiach ślepo idzie za Kautsky'm (dz. cyt., s. 13 i nast.), niefortunnie korzysta ze swej erudycji, zarzucając mi ignorancję, jako że „rozpocząłem biografię intelektualną Marksa, od jego «Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa» z 1843”. Obu im wystarczy zwrócić tu uwagę na to, że wyraźnie to podkreślając mówiłem o trzech okresach rozwoju teorii marksistowskiej już po jej pierwotnym powstaniu, jako ideologiczny zaś wyraz *pierwszego* z tych okresów przyjąłem nie „prace najwcześniejsze”, lecz teksty powstające po krytyce Heglowskiej filozofii prawa.

której – zgodnie ze słowami Engelsa ze „Wstępu”: „klasyczna filozofia niemiecka przeżywa za granicą, zwłaszcza w Anglii i Skandynawii, a nawet i w Niemczech, coś w rodzaju odrodzenia” – stosunki między marksizmem a filozofią znowu stają się pozytywne, choćby nawet na początek dokonywało się to w formie odniesienia do teorii marksistowskiej przez rewizjonistycznych marksistów kantowskich burżuazyjnego zawołania „Z powrotem do Kanta”. Trzeba byłoby natomiast pokazać retrospektywnie w odniesieniu do wpływających w tym czasie czterech dziesięcioleci 1850-1890, w jakich konkretnych formach rozwijała się w dwoisty sposób owa filozoficzna jeszcze „antyfilozofia”, jak określiliśmy materialistyczno-dialektyczną, konkretną i rewolucyjną teorię Marksa i Engelsa z lat czterdziestych. Z jednej strony był to stopniowy odwrót, stającej się „pozytywną”, „nauki” socjalistycznej od wszelkiej w ogóle filozofii, z drugiej – *filozoficzny rozwój*, który na pozór przeciwstawiał się pierwszemu nurtowi, w rzeczywistości jednak był jego biegunowym uzupełnieniem. Rozwój ów od końca lat pięćdziesiątych można odnaleźć we własnych pracach Marksa i Engelsa, a później u najlepszych ich uczniów – A. Labrioli we Włoszech i J. W. Plechanowa w Rosji, co zaś do teoretycznej istoty można go scharakteryzować jako swego rodzaju powrót do *filozofii* Hegla i to nie tylko w krytycznej i rewolucyjnej ze swej istoty formie „antyfilozofii” młodoheglistów z okresu burzy i naporu lat czterdziestych⁵.

Owa filozoficzna tendencja w późniejszym rozwoju teorii Marksa i Engelsa przejawia się nie tylko bezpośrednio w poświadczanym przez Engelsowskiego „Feuerbacha” zmienionym stanowisku wobec *filozofii*. Miała ona również określone konsekwencje dla dalszego rozwoju marksistowskiej *ekonomii* (czego najwyraźniejsze ślady ukazują Marksowska „Krytyka ekonomii politycznej” z 1859 roku i Marksowski „Kapitał”), a w jeszcze większym stopniu dla prac przyrodniczych, które w przeważającej mierze znalazły się w gestii Engelsa (co znalazło swój wyraz w jego rękopisach „Dialektyki przyrody” i w pracy przeciw Dühringowi). „Niemiecki ruch robotniczy” z czasów powstawania II Międzynarodówki można uważać za „spadkobiercę niemieckiej filozofii klasycznej” tylko w tej mierze, w jakiej „przyswoił” on sobie podówczas całą teorię Marksa i Engelsa, a więc wraz z jej filozoficznymi elementami.

Jednak nie o te kwestie chodzi w zarzutach, jakie krytycy podnoszą wobec wyróżnionych przeze mnie trzech wielkich okresów rozwojowych marksizmu. W ogóle nie starają się oni pokazać, że rozróżnienie to było nieużyteczne także dla konkretnego celu moich rozważań. Przypisują mi natomiast skłonność, by nie tylko z uwagi na stosunek marksizmu do filozofii, lecz zupełnie ogólnie, ze wszystkich punktów widzenia, cały historyczny rozwój marksizmu w drugiej połowie dziewiętnastego wieku przedstawiać czysto negatywnie jako jednowątkowy, ciągły i zmierzający w jednoznaczny kierunek proces *teoretycznego uwiądnienia pierwotnie rewolucyjnej teorii Marksa i Engelsa*⁶. Teraz z wielkim zapalem polemizują z interpretacją, której nigdy i nigdzie nie wygłosiłem, pałają gniewem na bezsens wynalezione przez nich, a mnie przypisanego twierdzenia, iż to już Marks i Engels we własnych osobach „zawinił” spłaszczenie i zubożenie swej własnej teorii. Ciągłe jeszcze dowodzą pozytywnego charakteru – którego nikt nie neguje – owego dalszego rozwoju, który od pierwotnego rewolucyjnego komunizmu „Manifestu” z 1848 roku prowadził do „marksizmu I Międzynarodówki”, a później do marksizmu „Kapitału” i późnych pism Marksa i Engelsa, by w końcu niemal niepostrzeżenie dotrzeć do przypisania także „marksistom II Międzynarodówki” równie „pozytywnych zasług” dla dalszego rozwoju teorii marksistowskiej, jak te, których nikt nie odmawia starymu Marksovi i starymu Engelsowi. Atoli w tym miejscu staje się zupełnie jasne, że we wszystkich tych napaściach na historyczną prawdziwość mojego

⁵ Co do drugiego „zwrotu” Marksa i Engelsa do Hegla patrz interesujące uwagi D. Riazanowa, „Marx-Engels Archiv”, II, s. 122 i nast. Labriola i Plechanow kontynuowali tę Heglowską linię rozwojową filozofii, co widać w każdej linijce ich prac. W specyficznej, omawianej dalej formie zostaje ona zachowana u Lenina, filozoficznego ucznia Plechanowa.

⁶ Aby dowieść tego zarzutu, Kautsky przytacza dwa wyrwane z kontekstu sformułowania z przypisów 30 i 68, pomija zaś zdanie, w którym swoje stanowisko w tej kwestii wyraziłem zupełnie niedwuznacznie w odpowiednim miejscu mego wywodu. Wyraźnie charakteryzowałem „naukowy socjalizm «Kapitału» i innych późniejszych prac Marksa i Engelsa” jako „bardziej rozwiniętą postać ogólnej teorii marksizmu” w porównaniu z „prostym rewolucyjnym komunizmem” wcześniejszej epoki historycznej. Dalsze wskazówki co do mego niezwykle pozytywnego stosunku do późniejszej i bardzo rozwiniętej formy ich teorii można znaleźć np. w przedmowie do wydanej przeze mnie w 1922 roku „Krytyki programu gotajskiego” K. Marksa z 1875 roku i w artykule „Marksizm I Międzynarodówki” w piśmie „Die Internationale”, 1924, s. 573 i nast.

ujęcia rozwoju dziejowego marksizmu w drugiej połowie XIX stulecia od początku kryła się *dogmatyczna tendencja*. Nie chodzi tu o nic innego niż o dogmatyczną *obronę tradycyjnej tezy ortodoksów Marksa, jakoby teoria II Międzynarodówki miała zachować charakter z gruntu marksistowski, wedle jednych – po dziś dzień (Kautsky), wedle drugich – przynajmniej do 4 sierpnia 1914 roku, dnia „zgrzeszenia” (teoretycy komunistyczni)*.

Owa dogmatyczna stronniczość marksisty ortodoksyjnego w kwestii rzeczywistego historycznego rozwoju marksizmu najwyraźniej występuje u Kautsky'ego. W jego opinii, „rozbudowanie” teorii Marksa i Engelsa od postaci rewolucji społecznej proletariatu do postaci „teorii, która stosuje się nie tylko do stadium rewolucji, lecz także i do czasów nierewolucyjnych” nastąpiło nie dopiero wówczas, gdy marksiści II Międzynarodówki dokonali przekształcenia owej teorii w wyniku różnych wysubtelnień, lecz w równie wielkim stopniu już wtedy, gdy Marks i Engels doprowadzili do „posunięcia naprzód marksizmu, rozpoczętego manifestem inauguracyjnym z 1864 roku, a zwieńczonego Engelsowską przedmową do nowego wydania Marksowskich «Walk klasowych we Francji» (1895)” (tamże, s. 313). I choćby nawet Kautsky na razie obdzierał teorię Marksa i Engelsa tylko z tego, iż charakter rewolucyjny był dla niej istotny, i ze swej strony określał ją ciągle jako „teorię walki klasowej”, to i tego dość szybko się pozbędzie w swej ostatniej „dużej pracy”, „Materialistycznej teorii dziejów”, negując istotność związku między teorią marksistowską a proletariacką walką klasową. Cały jego protest przeciw temu, jakoby „obwiniał” późnego Marksa i Engelsa o zubożenie i spłaszczenie marksizmu, okazuje się przeto przykrywką dla jego własnej, podjętej ostatnimi czasy wraz z innymi, próby, by jeszcze teraz scholastycznie, dogmatycznie wspierać „autorytetem” Marksa i Engelsa całkowite porzucenie ostatnich i od dawna nie do poznania zniekształconych resztek teorii Marksa i Engelsa, którą sobie niegdyś werbalnie przyswoił.

Atoli nawet jeszcze i tutaj potwierdza się całkowita solidarność teoretyczna między nowymi komunistycznymi a starymi socjaldemokratycznymi ortodoksami Marksa. Także w oskarżeniu *komunistycznego krytyka*, iż w mojej pracy „takie pojęcia jak «marksizm II Międzynarodówki» zaciemniane są przez niezwykle abstrakcyjność i schematyczność ogólnej problematykacji” (Bammel, dz. cyt., s. 13), nie kryje się nic innego niż próba dogmatycznej obrony owego „marksizmu II Międzynarodówki”, którego dziedzictwa duchowego Lenin i spółka nigdy w gruncie rzeczy nie odrzucili, niezależnie od wielu słów padających w ogniu walki. Jak zwykli czynić w takich przypadkach komunistyczni „teoretycy”, także teraz krytyk komunistyczny nie chce brać na siebie odpowiedzialności za próbę ratowania honoru II Międzynarodówki, kryje się natomiast w obszernym cieniu Lenina. Aby wyjaśnić czytelnikowi sens swego oskarżenia o rzekomo „abstrakcyjny i schematyczny” sposób, w jaki „Marksizm i filozofia” zaciemnia pojęcie „marksizm II Międzynarodówki”, na tradycyjną, scholastyczną modłę cytuje zdanie, w którym kiedyś, w szczególnie skomplikowanej sytuacji taktycznej, wielki taktyk Lenin uznał „historyczną zasługę II Międzynarodówki” w nie teoretycznym wprawdzie, ale praktycznym posunięciu naprzód współczesnego ruchu robotniczego⁷. Ale tu teoretyk komunistyczny na koniec utknął i zamiast w klarownej konkluzji – którą ma przed oczyma – ową Leninowską publiczną rehabilitacją dobrych stron praktyki socjaldemokratycznej z pożytkiem zastosować również do teorii socjaldemokratycznej, w sposób rzeczywiście „niezwykle abstrakcyjny i mglisty” mruczy coś o tym, że „nie byłoby trudno pokazać,

⁷ Pochodzi ono z tekstu, który Lenin napisał w czerwcu 1919 roku przed kongresem berneńskiej Międzynarodówki w Lucernie („Dziela”, t. 29, „O zadaniach Międzynarodówki”, inkryminowane zdanie na s. 503). Była to odpowiedź na napisany przez przywódcę angielskiej Partii Pracy R. McDonalda, ciągle podówczas uważanego za lewicowego socjalistę, artykuł o „III Międzynarodówce”, która właśnie wtedy pojawiła się przed oczyma proletariatu ze swym programowym manifestem. Artykuł ten został opublikowany po niemiecku w piśmie „Die Kommunistische Internationale” (nr 4-5, s. 52 i nast.), które było wtedy wydawane przez zachodnioeuropejski sekretariat Międzynarodówki Komunistycznej. „Fragment”, przytoczony przez Z. Bammela jako „autorytet” w intencji poparcia zupełnie innego twierdzenia, w konkretnym kontekście, w jakim występuje u Lenina, w ogóle nie wiąże się z marksistowską teorią II Międzynarodówki. Wszystkim, co Lenin wskazuje jako „historyczną zasługę” i „trwale osiągnięcie” II Międzynarodówki, „od których świadomy robotnik nie odżegna się nigdy”, są rzeczy całkowicie praktyczne: „stworzenie masowych organizacji robotniczych – spółdzielczych, zawodowych i politycznych – wykorzystanie parlamentaryzmu burżuazyjnego, jak i w ogóle wszystkich instytucji demokracji burżuazyjnej itp.”.

iz byloby to mozliwe, by do pewnego stopnia to samo powiedziec o teoretycznym ugruntowaniu marksizmu” (tamże, s. 14).

Jeśli chodzi o „Marksizm II Międzynarodówki”, to prawdziwa sytuacja historyczna – przyczynek do jej naświetlenia przedstawiłem ostatnio w innym miejscu – polega na tym, że w rzeczywistości nigdy nie miało miejsca owo rzekome *przyswojenie sobie całego marksizmu* przez ruch socjalistyczny, który w ostatnim trzydziestoleciu XIX wieku w zmienionych warunkach historycznych znowu rozbudził się i wzmocnił⁸. Zgodnie z ideologią marksistów ortodoksyjnych i ich oponentów, którzy stoją na równie dogmatycznym gruncie ideologicznym, w tej nowej historycznej fazie współczesnego ruchu robotniczego „repcja marksizmu” miała się odnosić do *jego całości*, jednak w rzeczywistości nawet w teorii odnosiła się zawsze jedynie do poszczególnych „teorii” ekonomicznych, politycznych i społecznych. Zostały one wyrwane z kontekstu całości rewolucyjnego poglądu Marksa i już przez to zmieniło się ich ogólne znaczenie, ale ponadto także ich konkretna treść była z reguły fałszowana i okaleczana. A podkreślanie i celowe uwypuklanie *ściśle marksistowskiego charakteru programu i ogólnej teorii ruchu robotniczego* także wcale nie pochodzi z okresu, gdy ów nowy ruch socjaldemokratyczny najbardziej zbliżył się do rewolucyjnego i klasowo ofensywnego charakteru teorii Marksowskiej i gdy „dwaj starcy z Londynu” – a po śmierci Marksa w 1883 roku sam Engels – bezpośrednio z nim współpracowali. Paradoksalnie, pochodzi ono dopiero z owego późniejszego okresu, gdy w ruchu związkowym i w praktyce politycznej grunt zdobywały te właśnie nowe tendencje, które w końcu znalazły teoretyczny wyraz w tak zwanym „rewizjonizmie”. Co do swej istoty teoria ruchu robotniczego była utrzymana w duchu „partii ludowej”, w duchu demokratycznym, lassalowskim, dühringieńskim, a tylko zupełnie sporadycznie „marksistowskim” właśnie w czasach, gdy praktyczna tendencja tego ruchu była najbardziej rewolucyjna: w konsekwencji lat sześćdziesiątych, okresu kryzysów i depresji, pod ciśnieniem reakcji politycznej i społecznej przychodzącej po upadku Komuny Paryskiej w 1871 roku, pod ciśnieniem ustaw socjalistycznych w Niemczech, porażki w 1884 roku wzrastającego ruchu socjalistycznego w Austrii i gwałtownego zduszenia w 1886 roku ruchu w imię ośmiogodzinnej pracy w Ameryce⁹. I dopiero w owym późniejszym okresie, gdy w latach dziewięćdziesiątych w Europie, a zwłaszcza w Niemczech, nastąpiło nowe wielkie ożywienie w interesach, a wraz z ogłoszeniem we Francji w 1880 roku amnestii dla bojowników Komuny i nieodnowieniem w Niemczech w 1890 roku ustaw przeciw socjalistom pojawiły się na kontynencie europejskim pierwsze oznaki „bardziej dramatycznego” sprawowania władzy państwowej, w tak zmienionych praktycznych warunkach zrodziły się jako swego rodzaju teoretyczna obrona i metafizyczne ukojenie *formalne deklaracje po stronie całego marksizmu*. W tym sensie, można dokładnie odwrócić powszechnie uznaną relację między Kautskistowskim „marksizmem” i Bernsteinowskim „rewizjonizmem” i właśnie *ortodoksyjny marksizm Kautsky’ego* określić jako teoretyczny rewers i biegunowe uzupełnienie *rewizjonizmu Bernsteina*¹⁰.

W świetle rzeczywistej sytuacji historycznej wszystkie skargi ortodoksyjnych krytyków marksistowskich na mą pracę, iż rzekomo upodobałem sobie „prymitywną” formę pierwszej historycznie wersji teorii Marksa i Engelsa oraz, iż rzekomo zlekceważyłem pozytywne rozwinięcie owej pierwotnej wersji marksizmu, dokonane w drugiej połowie XIX wieku przez samego Marksa i samego Engelsa, jak i

⁸ Por. moją niedawno wydaną książkę „Die materialistische Geschichtsauffassung Eine Auseinandersetzung mit Karl Kautsky” (dalej nazywaną „Auseinandersetzung mit Kautsky”), a zwłaszcza jej część ostatnią „Die geschichtliche Bedeutung des Kautskyanismus” (część ta nie została zamieszczona w skróconej wersji, opublikowanej w wydawanym przez Grünberga „Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung”, XIV, s. 192 i nast.).

⁹ Por. korespondencję K. Marksa i F. Engelsa z tego okresu, przedrukowaną w moim wydaniu „Krytyki programu gotajskiego” Marksa i moje odnośne uwagi we wprowadzeniu (s. 6 i nast.). Dalsze ważne materiały wyjaśniające ten układ zawarte są w wydanych w tym czasie „Briefe Friedrich Engels an Bernstein von 1881 bis 1895” (Berlin 1925).

¹⁰ Tutaj por. zwłaszcza zgodnie podawaną obecnie przez Bernsteina i Kautsky’ego informację o zmianie, która dokonywała się w tym czasie w ich postawie względem teorii marksistowskiej, a zarazem w ich wzajemnych stosunkach teoretycznych. To całkowicie koryguje legendę, że teoria socjaldemokratyczna miała jawny i wyraźny charakter „marksistowski”, zanim jej Bernstein nie „zrewidował”. Meiner, „Volkswirtschaftslehre in Selbstdarstellungen”, Leipzig 1924, s. 12 i nast. (Bernstein) i s. 134 i nast. (Kautsky).

przez późniejszych marksistów, okazują się nie tylko bezpodstawne, lecz także bezprzedmiotowe. Utrzymuje się, że „marksizm II Międzynarodówki” trzeba uważać za pozytywne rozwinięcie pierwotnej teorii Marksa i Engelsa, ale w rzeczywistości jest to *nowa historyczna postać proletariackiej teorii klas*, która w nowej epoce historycznej zrodziła się w nowych praktycznych warunkach walki klasowej. Jej stosunek do pierwotnej, jak i do później, bardziej rozbudowanej, postaci *teorii Marksa i Engelsa* jest zupełnie inny i co do istoty bardziej złożony, niż prezentują to ci, którzy mówią o *pozytywnym rozwinięciu* albo też o literalnej stagnacji czy regresie i degeneracji Marksowskiej teorii w „marksizmie II Międzynarodówki”. Marksizm Marksa i Engelsa nie jest przeto teorią socjalistyczną, która została prześcignięta przez osiągniętą dziś sytuację ruchu robotniczego, jak utrzymuje Kautsky (co formalnie odnosi się do jego pierwotnej postaci, do „prymitywnego marksizmu” „Manifestu Komunistycznego”, co jednak w rzeczy samej dotyczy również wszystkich rewolucyjnych składników późniejszej teorii Marksa i Engelsa). Marksizm Marksa i Engelsa nie jest też tym, czym czasami ogłaszali go na początku trzeciego okresu rozwojowego, na przełomie wieków, *reprezentanci rewolucyjnej tendencji pośród socjaldemokratycznych ortodoksów Marksa*, a za co jeszcze dziś uważa go wielu marksistów. Nie jest teorią, która na trudny jeszcze do określenia czas w jakiś cudowny sposób przewidziała przyszły rozwój klasowego ruchu proletariatu, tak że w ten sposób praktyczny ruch klasy robotniczej, by tak rzec, pozostał w tyle za swą teorią, a zakreślone przez nią ramy będzie dopiero stopniowo wypełniał w trakcie swego przyszłego rozwoju¹¹. Fakt niezgodności między wysoko rozwiniętą rewolucyjną teorią „marksistowską” a praktyką, która pozostawała daleko z tyłu za tą rewolucyjną teorią, a częściowo jej wręcz przeczyła, fakt, który w Socjaldemokratycznej Partii Niemiec w okresie po jej przekształceniu się w partię „marksistowską” (czego zwieńczeniem był program erfurcki Kautsky'ego i Bernsteina z 1891 roku) był coraz boleśniej odczuwany przez wszystkie (prawicowe i lewicowe) żywe siły w partii, a negowany był tylko przez centrystyczną ortodoksję względem Marksa – tłumaczy się zupełnie prosto tym, że w tej fazie dziejowej „marksizm” od początku nie był dla formalnie mu przypisanego ruchu robotniczego żadną rzeczywistą teorią, czyli „niczym innym niż ogólnym wyrazem rzeczywistego ruchu historycznego” (Marks), lecz zawsze był tylko „ideologią” przyjmowaną „z zewnątrz” jako wykończona i gotowa.

I jest to tylko czynienie z konieczności chwili cnoty wieczystości, kiedy w tej sytuacji tacy „ortodoksyjni marksiści” jak Kautsky i Lenin z wielką energią bronią poglądu, że socjalizm może być w ogóle wniesiony do klasowego ruchu robotniczego tylko „z zewnątrz” przez łączących się z ruchem robotniczym burżuazyjnych intelektualistów¹², i kiedy nawet tacy lewicowi radykałowie jak Róża

¹¹ Pomimo słynnego stwierdzenia, że „nie jest marksistą”, sam Marks czasami nie był całkiem wolny od tego nieco dogmatycznego i idealistycznego poglądu na stosunek swojej teorii marksistowskiej do późniejszych przejawów ruchu klasy robotniczej. Por. na przykład jego powtarzające się skargi w „Krytyce programu gotajskiego” z 1875 roku na skandaliczny regres teoretyczny projektu programu w porównaniu z wysokim zrozumieniem osiągniętym uprzednio, jak i na „potworny zamach na rozpowszechniony w masach partyjnych pogląd”, którego dopuścili się autorzy programu. Późniejsi radykalni lewicowi przeciwnicy rewizjonizmu i centrystycznego marksizmu ortodoksyjnego postawę tę przekształcili wręcz w system, co pomagało im wytłumaczyć, dlaczego nastąpił konstatawany przez nich „zastój” w teoretycznym rozwoju marksizmu. Przykładowo, R. Luksemburg w artykule w „Vorwärts” z 14 marca 1903 („Stillstand und Fortschritt in Marxismus”) stwierdza z całą powagą, że „stagnacja teoretyczna”, którą można obecnie zauważyć w ruchu robotniczym, wystąpiła nie „dlatego, iż nasze praktyczne batalie przerosły marksizm, lecz przeciwnie, gdyż Marksowskie osiągnięcie teoretyczne wyprzedza *nas* jako partię praktycznie walczącą. To nie Marks nie odpowiada już naszym potrzebom, lecz nasze potrzeby nie są jeszcze odpowiednie, by korzystać z myśli Marksa”. Światły marksista Riazanow na nowo przedrukował ten artykuł w swym zbiorze z 1928 roku „Karol Marks jako myśliciel, człowiek i rewolucjonista”, a do wywodów Róży Luksemburg kreślonych przed prawie 30 laty tylko tyle ma do dodania z punktu widzenia dnia dzisiejszego: „Praktyka rewolucji rosyjskiej dowiodła, że każda nowa faza w rozwoju proletariackiej walki klasowej z nieprzebranego arsenału teorii marksistowskiej (!) mogła dobywać coraz to nową broń, której potrzebowało nowe stadium walki wyzwolitej klasy robotniczej” (tamże, s. 7). Nie sposób twierdzić, że stosunek teorii do praktyki, przez Różę Luksemburg postawiony na głowie, zostaje w ten sposób postawiony na nogi.

¹² W tej sprawie por. polemikę K. Kautsky'ego w „Neue Zeit”, XX, I, s. 68 i nast., z przedstawionym na zjeździe wiedeńskim 1901 roku projektem nowej wersji programu Heinfelda. W jednym z paragrafów stwierdza się tam, że w walkach, które narzuca mu rozwój kapitalizmu, proletariat uzyskuje *świadomość* możliwości i konieczności socjalizmu. Kautsky, zupełnie słusznie, ujmuje sens tego zdania: „Świadomość socjalistyczna ukazana jest jako konieczny i prosty wynik walki proletariackiej”. I

Luksemburg źródła stwierdzanego przez nich „zastoju w marksizmie” doszukiwali się, z jednej strony, w mocy twórczej Marksa, który w swoim czasie został wyposażony we wszystkie narzędzia burżuazyjnego wychowania klasowego, a z drugiej – w „społecznych warunkach życia proletariatu w dzisiejszym społeczeństwie”, które to warunki nie zmieniają się przez cały czas trwania epoki kapitalistycznej¹³. Materialistyczne wyjaśnienie owej pozornej sprzeczności między teorią i praktyką „marksistowskiej” II Międzynarodówki, racjonalnie zarazem rozbijające wszystkie misteria, jakie wynajdywali ówczesnie ortodoksowie Marksa, by wytłumaczyć sprzeczność, zasadza się na *historycznym fakcie*. Polega on na tym, że ówczesny ruch robotniczy, który formalnie przyswoił sobie „marksizm” jako ideologię, opierając się wtedy na *szerszej bazie* długo jeszcze nie osiągnął znowu tych *wyżyn* swego ogólnego – przeto i teoretycznego – rozwoju, które cały ruch rewolucyjny – a więc także klasowa walka proletariatu – raz już był osiągnął na ówczesnej *węższej bazie* w ostatniej fazie pierwszego cyklu rozwoju historycznego kapitalizmu, która dobiegła kresu mniej więcej w połowie stulecia. Ponieważ w tym czasie ruch robotniczy, który w poprzedniej epoce dziejowej osiągnął już wysoki stopień rozwoju, zanikł prawie zupełnie, a i później w zmienionych obiektywnych warunkach znowu odradzał się tylko nader stopniowo, dlatego także Karol Marks i Fryderyk Engels swą rewolucyjną teorię, którą skonstruowali pierwotnie w bezpośrednim związku z praktycznym ruchem rewolucyjnym, mogli jeszcze rozwijać tylko jako teorię. Atoli tak jak pewne jest to, że owo późniejsze rozwinięcie teorii Marksa i Engelsa nigdy nie było tylko produktem „czysto teoretycznych” studiów, lecz zawsze było zarazem teoretyczną refleksją nad nowymi praktycznymi doświadczeniami odzywającej na nowo w różnych formach walki klasowej, tak też pewne jest z drugiej strony to, że ta *teoria* Marksa i Engelsa, rozwijana do postaci stojącej na coraz wyższym poziomie teoretycznym, teraz nie jest już bezpośrednio związana z *praktyką* współczesnego jej ruchu robotniczego. Jest natomiast tak, iż oba procesy: dokonujący się w nowych warunkach historycznych *rozwój starej teorii, która powstała w minionej epoce dziejowej, i nowa praktyka ruchu robotniczego* toczą się obok siebie we względnej niezależności. To właśnie tłumaczy ów w dosłownym sensie „niewspółczesny” wysoki poziom, który u Marksa i Engelsa, a także u nielicznych spośród ich uczniów utrzymywała wówczas – a nawet jeszcze podwyższała – teoria marksistowska zarówno w swej całości, jak i w swym szczegółowym filozoficznym aspekcie. Z drugiej jednak strony tłumaczy to również, dlaczego zupełnie niemożliwe było

ciągnie: „Ale to nieprawda. Socjalizm jako teoria jest oczywiście tak samo zakorzeniony we współczesnych warunkach ekonomicznych jak klasowa walka proletariatu i tak jak ona wyrasta z walki z nędzą i ubóstwem mas, które wytwarza kapitalizm. Powstają one jednak obok siebie, a nie – z siebie, a i to w różnych warunkach. Współczesna świadomość socjalistyczna może powstać tylko na bazie głębokiej wiedzy naukowej i nowoczesna wiedza ekonomiczna jest w istocie takim samym warunkiem produkcji socjalistycznej jak nowoczesna technologia. Ale nawet przy najlepszej woli proletariatu nie może wytworzyć ani jednej, ani drugiej, gdyż obie wyrastają z obecnego procesu społecznego. A przecież nośnikiem wiedzy jest nie proletariatu, lecz *inteligencja burżuazyjna*, tak więc współczesny socjalizm najpierw pojawił się pośród niektórych członków tej warstwy, którzy dopiero przekazali go górującym intelektualnie proletariuszom. Gdy warunki pozwoliły, ci wprowadzili go do klasowej walki proletariatu. Świadomość socjalistyczna jest zatem czymś, co z zewnątrz wniesiono do walki proletariatu, nie zaś czymś, co wyrosło z niej w sposób naturalny. Także stary program Heinfelda całkiem słusznie zatem stwierdzał, że do zadań socjaldemokracji należy przepojenie proletariatu *świadomością* jego sytuacji i jego zadań. Nie byłoby to potrzebne, gdyby świadomość ta spontanicznie wynurzała się z walki klasowej” (tamże, s. 79 i nast.). W rok później, w kluczowym miejscu swego słynnego programowego tekstu politycznego „Co robić?” Lenin nawiązał do argumentów Kautsky'ego. Przytoczył w całości „głęboko słuszne i ważne” słowa Kautsky'ego i jako oczywisty wysunął wniosek, że „nie może być mowy o ideologii samodzielnej, wypracowanej przez same masy robotnicze w samym procesie ich ruchu” („Dziela”, t. 5, ss. 419, 421). Tę samą tezę można znaleźć w wielu innych miejscach książki, np. na s. 411 spotykamy następujące jednoznaczne zdania: „Historia wszystkich krajów świadczy, że wyłącznie o własnych siłach klasa robotnicza jest w stanie wypracować tylko trade-unionistyczną świadomość, tj. przeświadczenie o konieczności zrzeszania się w związki, prowadzenie walki przeciw przedsiębiorcom, domaganie się od rządu, aby wydał te czy inne niezbędne dla robotników ustawy itp. Natomiast nauka socjalizmu wyrosła z tych teorii filozoficznych, historycznych, ekonomicznych, które zostały wypracowane przez wykształconych przedstawicieli klas posiadających, przez inteligencję”.

¹³ „Literatura i rewolucja” Lwa Trockiego, wydana po rosyjsku pod koniec 1923 roku, a po niemiecku rok później (przez Verlag für Literatur und Politik, Wiedeń 1924), zawiera dokładne powtórzenie i rozwinięcie tej tezy Róży Luksemburg, że klasa robotnicza „będzie w stanie stworzyć własną naukę i sztukę dopiero po całkowitym wyzwoleniu z obecnej sytuacji klasowej” i że zwłaszcza Marksowska metoda badawcza dopiero w społeczeństwie socjalistycznym stanie się w pełni własnością proletariatu, który wtedy przestanie już istnieć jako taki.

rzeczywiste, a nie tylko formalne przyswojenie sobie tej wysoko rozwiniętej teorii marksistowskiej przez praktyczny ruch klasy robotniczej, który znowu odzywa w ostatnim trzydziestoleciu XIX wieku¹⁴.

III

Drugim z głównych punktów, w jakie godzą ortodoksyjno-marksistowscy krytycy socjaldemokratycznej i komunistycznej proveniencji, jest prezentowany w pracy „Marksizm i filozofia” pogląd, że *zadaniem*, które trzeba spełnić teraz, w *trzecim okresie rozwojowym* marksizmu, rozpoczętym na przełomie wieków, a dziś jeszcze ciągle trwającym, jest ponowne postawienie problemu *marksizmu i filozofii*. „Marksizm i filozofia” zadanie to upatrywał w tym, by wobec zaniedbywania i bagatelizowania rewolucyjnej treści filozoficznej nauki Marksa i Engelsa, które w różnej formie, ale z równym skutkiem, wystąpiły w poprzednim okresie w różnych kierunkach marksizmu, przywrócić znaczenie także tej *filozoficznej stronie marksizmu*. W ten sposób popadł w konflikt ze wszystkimi tymi kierunkami w niemieckim i międzynarodowym marksizmie, które w poprzednim okresie z pełną świadomością występowały w imię *kantowskiej, machistowskiej i jakiej tam jeszcze filozoficznej „rewizji” marksizmu* oraz z tą główną linią rozwojową, która w panującym centrystycznym nurcie socjaldemokratycznej ortodoksji względem Marksa coraz bardziej sterowała ku *wrogiej filozofii, pozytywistyczno-naukowej interpretacji marksizmu*. Tej zaś zapłacili wówczas okup również tacy rewolucyjni ortodoksi, jak Franz Mehring, czego przyczyną była ich aż ostentacyjna *pogarda dla wszystkich filozoficznych „wymysłów”*. Wkrótce jednak miało się okazać, że takie sformułowanie zadania rewolucyjnego, które w obecnym okresie należy wypełnić w sferze filozofii, popadło w ostrzejszy jeszcze – jeśli to możliwe – konflikt z *trzecim nurtem*, który w minionym właśnie okresie wytworzył się przede wszystkim w obu ówczesnych frakcjach *rosyjskiego marksizmu*, a w teraźniejszej fazie rozwojowej jest reprezentowany zwłaszcza przez teoretyków nowego, bolszewickiego „*marksizmu-leninizmu*”.

W roku 1923 ukazały się marksistowsko-dialektyczne studia G. Lukácsa i pierwsze wydanie mojej pracy; gdy zaś stały się znane, w rosyjskiej prasie partyjnej i w komunistycznej prasie wszystkich krajów zgotowano im niezwykle wrogie przyjęcie. Tłumaczy się to tym, że właśnie w tym okresie, kiedy po śmierci Lenina ze wzmożoną zaciekłością była prowadzona rozpoczęta jeszcze za jego życia walka diadochów o schedę po nim i kiedy polityczna praktyka internacjonalistycznego komunizmu na Zachodzie poniosła ciężką klęskę na skutek wydarzeń niemieckiego października i listopada 1923 roku, wtedy właśnie, ówczesni przywódcy rosyjskiej partii komunistycznej pod hasłem „*propagandy leninizmu*” rozpoczęli walkę o także i ideologiczną „*bolszewizację*” wszystkich nierosyjskich partii, które przyłączyły się do Międzynarodówki Komunistycznej¹⁵. Do owej „bolszewickiej” ideologii należała jako jej główna i centralna część pewna ściśle *filozoficzna* ideologia, która o sobie samej głosiła, iż stanowi nawrót do prawdziwej i nie zafalszowanej filozofii marksistowskiej, i na tej podstawie próbowała podjąć walkę ze wszystkimi innymi tendencjami filozoficznymi występującymi we współczesnym ruchu robotniczym.

Owa praca na Zachód *leninowsko-marksistowska filozofia* w tekstach Lukácsa, moich i w tekstach innych „zachodnioeuropejskich” komunistów natrafiła na *przeciwstawną filozoficzną tendencję w obrębie Międzynarodówki Komunistycznej*. Wtedy tutaj właśnie zderzyły się faktycznie po raz pierwszy także w bezpośrednio filozoficznej dyskusji oba rewolucyjne nurty, które utworzyły się przed wojną w łonie Międzynarodówki Socjaldemokratycznej, a w Międzynarodówce Komunistycznej od początku były połączone tylko zewnętrznie i które dotąd spierały się tylko co do kwestii politycznych i taktycznych¹⁶. Z określonych przyczyn politycznych – które trzeba będzie jeszcze rozważyć – ta filozoficzna dyskusja była

¹⁴ Bardziej szczegółowo jest to omówione w moim „Auseinandersetzung mit Kautsky”, s. 119 i nast.

¹⁵ Por. mój artykuł programowy „Lenin und die Komintern”, który przed zbliżającym się V Światowym Kongresem Międzynarodówki Komunistycznej opublikowano w teoretycznym piśmie KPD „Die Internationale”, 1924, s. 320 i nast.

¹⁶ Można tu przypomnieć ostrą krytykę polityki i taktyki bolszewików, prowadzoną przez R. Luksemburg i K. Liebknechta w pierwszym okresie rewolucji rosyjskiej przed formalnym ustanowieniem Międzynarodówki Komunistycznej, jak też kontrowersje, kulminujące w latach 1920-1921, między radykalnym nurtem lewicowym, kierowanym przez komunistów holenderskich A. Pannekoeka i H. Gortera, a rosyjskim nurtem bolszewickim, któremu przewodził W. I. Lenin.

już tylko słabym echem sporów politycznych i taktycznych, które obie strony z nieporównanie większą energią prowadziły kilka lat wcześniej, a wkrótce już znowu została zepchnięta na drugi plan w wyniku politycznych walk frakcyjnych, które od 1925 roku na nowo wybuchają w partii rosyjskiej i odtąd są prowadzone z rosnącą zajadłością we wszystkich partiach komunistycznych. Niezależnie jednak od tego, w ramach ogólnego rozwoju dyskusja ta miała wcale niemałe i wcale nieprzelotne znaczenie, będąc pierwszą próbą przełamania tej „wzajemnej nieprzenikliwości”, która – zgodnie ze słowami rosyjskiego krytyka, niezwykle dobrze poinformowanego o teoretycznej sytuacji w obu obozach – istniała dotąd w stosunkach między całościową ideologią komunizmu rosyjskiego i zachodniego¹⁷.

Jeśli chceć zamknąć w zwężonej formule ten *filozoficzny spór z roku 1924*, nie niszcząc przy tym *ideologicznej formy*, którą on podówczas przyjął w świadomości uczestników, to można powiedzieć, że chodziło o kontrowersję między *Leninowską interpretacją materializmu Marksa i Engelsa*¹⁸, która w Rosji stała się w tym czasie wręcz kanonem, a poglądami G. Lukácsa i pewnej liczby innych teoretyków z węgierskiej i niemieckiej partii komunistycznej, których z większą czy mniejszą słuszością potraktowano jako jego „zwolenników”. Poglądy te miały się „odchyłać” od owego kanonu rzekomo w kierunku idealizmu, w kierunku filozoficznej krytyki poznania Kanta i idealistycznej dialektyki Hegla¹⁹. Co do „Marksizmu i filozofii”, oskarżenie o „odchylenie idealistyczne” częściowo było oparte na przypisaniu autorowi poglądów, których nigdzie w pracy nie wypowiedział, a których część otwarcie odrzucił, co

¹⁷ Por. analizę „radzieckiego marksizmu”, pióra M. Wenera (A. Szifrina) w „Die Gesellschaft”, IV, 7, s. 42 i nast., a zwłaszcza s. 60 i nast. To szczegółowe studium jest wyjątkowo użyteczne dla czytelników nierosyjskich, jako że wykorzystuje dokumenty dostępne tylko w tym języku. O ile z jednej strony trzeba pamiętać, że to krytyczne zestawienie komunizmu rosyjskiego z komunizmem zachodnim dokonywane jest przez *politycznego przeciwnika* partii, która jest dziś u władzy w Rosji, o tyle z drugiej strony, pod względem *światopoglądowym* autor jako ortodoksyjny plechanowiec opowiada się za marksizmem rosyjskim. W rezultacie jego krytyka nie jest bynajmniej wymierzona w ogólną historyczną postać „marksizmu radzieckiego”, lecz tylko w jego najnowsze karykaturalne formy, które sprawiły, iż okazał się on nie „rozwinięciem i kontynuacją”, lecz „deprecjacją i zniekształceniem” teoretycznych tradycji marksizmu rosyjskiego. („Rozumie się samo przez się, że Plechanow nie ponosi odpowiedzialności za marksizm radziecki”). Dlatego tylko nader powierzchownie i ideologicznie pojmuje on przyczyny tego, że „tak trudno jest – o ile w ogóle jest to możliwe – wniknąć w ducha rosyjskiego marksizmu komunistom zachodnioeuropejskim, czy – ogólniej – wszystkim europejskim lewicowym marksistom, wszystkim tym, którzy ideologicznie wychowali się w teoretycznej tradycji R. Luksemburg i F. Mehringa”. Z jednej strony, zjawisko to tłumaczy, czysto ideologicznie, tym, że lewicowy marksizm na Zachodzie „nie ma za sobą oświeceniowych tradycji marksizmu rosyjskiego”. Z drugiej strony, nader powierzchownie dopatruje się przyczyn w „zupełnie szczególnym, przykrojonym do bardzo swoistych zadań państwa radzieckiego ukształtowaniu” radzieckiego marksizmu jako „ideologii upaństwowionej”. Atoli nie rozumie tego, że te same przyczyny historyczne i klasowe, które na stronie 63 i na stronach następnych wykorzystuje, by wyjaśnić sprzeczność między *polityczną teorią* zachodnioeuropejskiego komunizmu i poprzedzającego go lewicowego radykalizmu – z jednej strony, a rosyjskiego bolszewizmu – z drugiej, na tej samej zupełnie zasadzie są rzeczywistymi głębokimi przyczynami *teoretyczno-ideologicznej sprzeczności* między rosyjskim i zachodnioeuropejskim rewolucyjnym marksizmem.

¹⁸ W tej sprawie por. obie małe prace A. Deborina, które ukazały się jeszcze w 1924 roku: „Lenin jako wojujący materialista” i „Listy Lenina do Maksyma Gorkiego”, jak też w trzy lata później post festum wydane niemieckie tłumaczenie programowej pracy W. I. Lenina „Materializm a empiriokrytycyzm. Krytyczne uwagi o pewnej reakcyjnej filozofii”. Żałosna szmira „Lenin i filozofia (w sprawie stosunku filozofii do rewolucji)” J. Luppola wydana w 1929 roku stanowi spóźniony komentarz do tej literatury.

¹⁹ Por. np. Deborinowską filozoficzną antykrytykę poglądów wyrażonych przez G. Lukácsa w „Geschichte und Klassenbewusstsein”, która ukazała się w tym czasie („Lukács i jego krytyka marksizmu” w piśmie „Arbeiterliteratur”, nr 10, s. 615 i nast., wydawanym przez Verlag für Literatur und Politik, Wiedeń 1924) i przedstawiony tam na s. 618 obraz sytuacji, tak jak się on podówczas odzwierciedlał w głowach czołowych przedstawicieli filozoficznego „leninizmu”: „Lukács ma już uczniów i w pewnym sensie jest czołową postacią całego nurtu, do którego należą m.in. towarzysze: Korsch (patrz: książka «Marksizm i filozofia»), Fogarasi, Revai i inni. Skoro rzeczy tak się mają, nie można ich po prostu ignorować. Musimy przynajmniej poddać krytyce podstawowe zasady tego «nowego nurtu» w marksizmie”. Por. również podobne stwierdzenia w „Prawdzie” z 25 VII 1924: „Książka Lukácsa musi przyciągnąć uwagę teoretyka marksistowskiego, gdyż za Lukácsem stoi cała grupa komunistów: K. Korsch, J. Revai, B. Fogarasi i inni”. A dalej: „K. Korsch należy do grupy niemieckich towarzyszy komunistycznych, o których na V Światowym Kongresie tow. Zinowjew wspomniiał mimoходом jako o teoretykach odychających się w filozofii od linii marksizmu ortodoksyjnego”. Zupełnie to samo można znaleźć u większości innych teoretyków, którzy wzięli udział w kampanii przeciw nowemu „odchyleniu”, prowadzonej w tym czasie we wszystkich komunistycznych periodykach i dziennikach.

dotyczy zwłaszcza rzekomego negowania „dialektyki w przyrodzie”²⁰. Ale po części ataki te były skierowane również przeciw poglądom, które rzeczywiście przedstawiono w „Marksizmie i filozofii”, a zwłaszcza przeciw kilkakrotnie tam formułowanemu dialektycznemu odrzuceniu „naiwnego realizmu”, z którym „tak zwany zdrowy rozsądek, najgorszy metafizyk”, w towarzystwie tradycyjnej „pozytywnej nauki” społeczeństwa burżuazyjnego, ale niestety także i dzisiejszego, dziedziczącego po niej wulgarnego marksizmu, który wyzbyty jest wszelkiej „myśli filozoficznej”, „kreślą ostrą linię oddzielającą świadomość od jej przedmiotu” i „pojmują świadomość jako coś danego z góry, przeciwstawnego bytowi, przyrodzie” (jak przeciw Dühringowi krytycznie wskazywał Engels jeszcze w 1878 roku).

Tą krytyką prymitywnego, przeddialektycznego, a nawet przedtranscendentalnego ujęcia stosunku między świadomością a bytem, którą o wiele bardziej przyjąłem za przesłankę niż dokładnie uzasadniłem, gdyż wydawało mi się wówczas, że jest ona sama przez się zrozumiała dla każdego materialistycznego dialektyka i rewolucyjnego marksisty, ugodziłem – nie będąc tego świadom – w sam główny punkt tego osobliwego „filozoficznego” światopoglądu, który jako właściwa podstawa nowej ortodoksyjnej nauki „marksizmu-leninizmu” miał być w tym czasie z Moskwy propagowany i szerzony w całym komunistycznym świecie Zachodu. Na ten rzekomo „idealistyczny” napad zawodowi eksponenci nowego rosyjskiego „marksizmu-leninizmu” odpowiedzieli z naiwnością, którą z punktu widzenia zepsutego „Zachodu” można ocenić tylko jako filozoficzny „stan niewinności”, powtarzając wyuczone ABC swego „materialistycznego” alfabetu²¹.

Jeśli chodzi o prawdziwie teoretyczną konfrontację z tą materialistyczną filozofią Lenina, którą jego epigoni w Rosji Radzieckiej, pomimo groteskowych niekonsekwencji i rażących sprzeczności, po dziś dzień co do litery podtrzymują w całości, to wydaje się to drugorzędym zadaniem z tej już choćby racji, że sam Lenin za swego życia za najważniejsze uważał nie to, by ją teoretycznie uzasadniać, lecz by jej, jako jedynej „korzystnej” dla rewolucyjnego proletariatu filozofii, bronić przed kantowskimi, machistowskimi i innymi idealistycznymi filozofiami. Znajduje to zupełnie jasny i niedwuznaczny wyraz w prywatnej korespondencji, którą w sprawie tych „filozoficznych” kwestii Lenin prowadził z Maksymem Gorkim w okresie po pierwszej rewolucji rosyjskiej 1905 roku. Swemu osobistemu przyjacielowi, ale przeciwnikowi na płaszczyźnie filozoficzno-politycznej, Lenin nieustannie starał się przetłumaczyć, że „skoro człowiek partyjny doszedł do przekonania, że jakaś doktryna jest z gruntu niesłuszna i szkodliwa, obowiązany jest

²⁰ Dokładnie tak jest to ujmowane we wspomnianym już artykule z „Prawdy” z 25 VII 1924, jak też przez większość innych krytyków z partii komunistycznych. Tu jednak por. stanowisko przedstawione w „Marksizmie i filozofii”, gdzie (s. 43 i nast.) wypowiedziana jest opinia przeciwna do tej, którą się mi przypisuje. Zupełnie tak samo rzecz się ma z równie stereotypowo powtarzaniem w tym kontekście przez krytyków komunistycznych twierdzeniem, jakobym miał w tym punkcie dokonać istotnego odróżnienia między poglądami Engelsa i Marksa. W rzeczywistości „Marksizm i filozofia” i w całości, i w tej konkretnej sprawie (por. przypis 75) w równym stopniu dystansował się i od jednostronnego sposobu ujmowania przez Lukácsa i Revaia poglądów Marksa i Engelsa jako całkowicie rozbieżnych, i od z gruntu dogmatycznej, a przez to nienaukowej manieri „ortodoksów”, dla których artykułem wiary, z góry już pewnym i niewzruszonym, jest to, iż doktryna stworzona przez obu Ojców Kościoła jest całkowicie i absolutnie spójna.

²¹ „Do ABC filozofii marksistowskiej należy to, iż prawdę definiuje się jako zgodność przedstawienia z zewnętrznym względem niego przedmiotem. Korsch nazywa to «naiwnie metafizycznym punktem widzenia mieszczańskiego zdrowego rozsądku». Albo nie rozumie, albo nie chce zrozumieć, że to właśnie jego (Korscha) stanowisko w tej kwestii jest mieszczańskie: jest to idealistyczna mieszanka filozofii identyczności i machizmu” („Prawda” z 25 VII 1924). Podobnie G. Bammel, wydawca i krytyczny komentator rosyjskiego przekładu „Marksizmu i filozofii”, w swej przedmowie (s. 19) dosłownie przytacza me stwierdzenia o konsekwencjach tego „naiwnie metafizycznego punktu widzenia mieszczańskiego zdrowego rozsądku dla teoretycznej i praktycznej postawy wobec tzw. «wyższych ideologii»”, a następnie określa cały ten fragment i dalsze uwagi jako „całkowicie niezrozumiałe” i stawia następujące oskarżycielskie pytanie: „Skoro dla towarzysza Korscha punkt widzenia, który prawdę definiuje jako zgodność przedstawienia z istniejącym na zewnątrz niego i przez niego «odzwierciedlanym» przedmiotem, jest «naiwnie metafizycznym punktem widzenia mieszczańskiego zdrowego rozsądku», to czy zalicza się on jeszcze do materialistycznych marksistów? Czy trzeba jeszcze pokazywać, że jego stanowisko w tej kwestii jest kapitulacją przed idealistyczną teorią poznania?” Ponieważ jednak wobec tak miażdżącego pytania łatwo jest wysunąć kontrypytanie: „Po co zatem jeszcze w ogóle wydawać taką idealistyczną ramotę?”, więc surowy krytyk wnet przypomina sobie o swej odpowiedzialności jako wydawcy i przytacza okoliczności łagodzące: „Sedno sprawy w tym, że towarzyszu Korsch nie zna kwestii gnoseologicznych, które wiążą się z interesującym go problemem”.

wystąpić przeciw niej” i że najważniejszą rzeczą w przypadku takiej „absolutnie nieuniknionej bitwy” jest „zatroszczyć się o to, by praktycznie niezbędna praca partyjna nie ucierpiała”²². I zupełnie tak samo, rzeczywiste znaczenie *głównej filozoficznej pracy Lenina* wcale nie polega na argumentach filozoficznych użytych przez niego do teoretycznego zwalczania i „odpierania” różnych tendencji idealistycznych we współczesnej filozofii burżuazyjnej, które w ówczesnym ruchu socjalistycznym jako *kantyzm* zdobyły wpływ na nurt rewizjonistyczny, a jako *machistowski „empiriokrytycyzm”* – na nurt centrystyczny. Polega ono natomiast na najwyższej konsekwencji, z jaką owe współczesne mu tendencje filozoficzne starał się on zwalczać i rozbić jako *ideologie fałszywe z punktu widzenia partii*.

Tak przeto – a podnosimy tu tylko kwestię najważniejszą²³ – autor owego rzekomego przywrócenia prawdziwej filozofii materialistycznej Marksa i Engelsa zupełnie jasno zdaje sobie sprawę z tego, jak rzecz się miała z teoretyczną pracą Marksa i Engelsa przez cały czas następujący po latach czterdziestych, kiedy raz na zawsze uporali się z idealizmem Hegla i heglistów²⁴. „*Ograniczali się oni do prostowania błędów L. Feuerbacha, do kpin z trywialności materialisty E. Dühringa, do krytyki błędów L. Büchnera (patrz u J. Dietzgena) i do podkreślania tego, czego szczególnie brakowało tym najbardziej poczytnym i popularnym w środowisku robotniczym pisarzom, mianowicie: dialektyki. Marks, Engels i J. Dietzgen nie niepokoił się o elementarne prawdy materializmu, które w dziesiątkach wydawnictw rozpowszechniali wędrowni kramarze, natomiast skierowali całą swą uwagę na to, aby te elementarne prawdy nie ulegały wulgaryzacji,*

²² Sformułowania przytoczone w tekście wzięte są z listu W. I. Lenina z 24 III 1908, a słowa wyróżnione kursywą zostały podkreślone przez autora. Choć tutaj i we wszystkich następnych listach Lenina widać wyraźnie, jak on, jako „człowiek partyjny”, wszystkie kwestie teoretyczne bezwarunkowo podporządkowuje interesowi partii, jednak z drugiej strony jest to spóźnionym budowaniem legendy, gdy dziś rosyjski wydawca niemieckiego przekładu „Materializmu i empiriokrytycyzmu” Lenina, A. Deborin, całą sprawę przedstawia tak, jak gdyby już wtedy istniała „fundamentalna różnica” między *taktycznym stanowiskiem*, które zewnętrznie wobec tych kwestii filozoficznych prezentował W. I. Lenin, a stanowiskiem prezentowanym przez takich innych marksistów i materialistów, jak podówczas K. Kautsky. Nawet przytoczony właśnie list Lenina do Gorkiego, na którym Deborin opiera swe twierdzenie (tamże, s. XIX i nast.), kończy się nie otwartym wypowiedzeniem wojny, lecz dyplomatyczną propozycją „względnej neutralności”, a względność ta rozumiana jest tak, iż „należy oddzielić całą tę wojnę od frakcji”. I już w pierwszym wydaniu „Marksizmu i filozofii” przytoczyliśmy w przypisie 7 osobliwe oświadczenie, które redakcja rosyjskiego „Proletarija” (Lenin) wydrukowała w wydawanej przez Kautsky’ego „Neue Zeit” (10 III 1908), a które dotyczyło zamieszczonej w poprzednim numerze krytycznej uwagi o filozoficznych różnicach w rosyjskiej partii socjaldemokratycznej. W imieniu bolszewickiej socjaldemokracji Lenin wyraźnie oświadczył: „W istocie ten spór filozoficzny (tj., jak powiedziano wyżej, «czy marksizm pod względem teoriopoznawczym daje się pogodzić z teorią Spinozy i Holbacha czy też Macha i Avenariususa») nie jest sporem frakcyjnym i być nim, zdaniem redakcji, nie powinien; wszelkie próby przedstawienia tych rozbieżności jako frakcyjnych są z gruntu błędne. W środowisku jednej i drugiej frakcji są zwolennicy obu kierunków filozoficznych” („Dzieła”, t. 13, s. 446). Oświadczenie to przyjmuje ten sam wręcz punkt widzenia, jak ten, który wcześniej zajęła krytyczna uwaga z „Neue Zeit” z 14 II 1908 określająca tę dyskusję filozoficzną jako niepotrzebne zaostrenie „bardzo poważnych różnic taktycznych między bolszewikami i mienszewikami”. Kiedy więc Deborin niezwykle ostro polemizuje z „jawną dla każdego marksisty niedorzecznością” rady, jakiej Kautsky udzielił w późniejszym o rok liście z 26 III 1909 rosyjskiemu emigrantowi Bendżanidzemu, by machizm ogłosić w partii „sprawą prywatną”, to nieuprzedzony historyk, przeciwstawiając się temu, musi stwierdzić, że w obu o rok wcześniejszych, przytoczonych już wypowiedziach Lenin „ogłosił” machizm „sprawą prywatną” nie tylko w *partii*, ale i we *frakcji*. I jeszcze rok później, kiedy na paryskiej konferencji „rozszerzonej redakcji Proletarija” (czyli ówczesnego centrum partii bolszewickiej) doszło do podziału – wprawdzie nie między frakcją bolszewicką i mienszewicką, lecz w *obrębie samej frakcji bolszewickiej* – podziału, w którym nie najmniejszą rolę odegrały owe kwestie filozoficzne – w odpowiedzi na złożoną wówczas przez Bogdanowa deklarację rozłamu Lenin oficjalnie odpowiedział, że oznacza to wyłamanie się Bogdanowa z bolszewickiej *frakcji*, ale nie z *partii*: „Frakcja nie jest partią. Partia może zawierać całą gamę odcieni, przy czym krańcowe odcienie mogą nawet pozostawać w jaskrawej sprzeczności” („Dzieła”, t. 15, s. 424). Tak więc i Lenin, i Kautsky zajmowali wtedy jeszcze dokładnie to samo stanowisko i dopiero późniejszy rozwój ich obu wy dobył na światło dzienne wielką różnicę między podstawami ich całościowych poglądów.

²³ Por. poświęcony tej kwestii rozdział „Materializmu i empiriokrytycyzmu”, zatytułowany „O dwojakiej krytyce Dühringa”. Stamtąd pochodzą wszystkie przytoczone tu dosłownie wypowiedzi; podkreślenia Lenina.

²⁴ Lenin pomija tu przyjmowane w tekście odróżnienie *różnych okresów w rozwoju Marksa i Engelsa* i całkiem ogólnie mówi o okresie, gdy „zarówno Marks i Engels, jak i Dietzgen wstąpili w szranki filozoficzne” (tamże, s. 278). Jest jednak oczywiste, że chodzi mu o późniejsze ich stanowisko z końca lat pięćdziesiątych. Dla oceny różnych wypowiedzi Marksa i Engelsa ważniejsze od tego *chronologicznego* odróżnienia jest odróżnienie wedle *adresatów*, które jest wprowadzone w „Marksizmie i filozofii” gwoi większej konkretyzacji.

nie prowadziły do zastoju myśli («materializmu u dołu, idealizmu u góry»), do zaprzepaszczenia cennego *plonu* systemów idealistycznych – dialektyki Heglowskiej – tej perły, której koguty Büchnerowie, Dühringowie i Ska (jak również Leclair, Mach, Avenarius i in.) nie zdołały wyodrębnić z gnojówki absolutnego idealizmu”. Mówiąc krótko: wobec zastawanego przez ich filozoficzną pracę ruchu dziejowego Marks i Engels „*usilniej odgradzali się od wulgaryzacji elementarnych prawd materializmu, niż bronili tych prawd*”, zupełnie tak samo, jak w swej politycznej walce „*usilniej odgradzali się od wulgaryzacji podstawowych wymogów demokracji politycznej, niż bronili tych wymogów*”. Lenin wszelako dowodzi, że w *obecnie istniejących, a – jego zdaniem – zupełnie zmienionych pod tym względem warunkach historycznych*, naczelnym zadaniem, które musi wypełnić on i wszyscy inni rewolucyjni marksieści i materialieści, jest wprawdzie nie to, by w sferze polityki bronić podstawowych wymogów demokracji politycznej (?), lecz to, by w sferze filozofii bronić owych „*elementarnych prawd materializmu filozoficznego*” przed ich współczesnymi przeciwnikami z obozu burżuazyjnego, mającymi wspólników w samym obozie proletariackim. Zadanie to polega jednocześnie na tym, by w świadomym nawiązaniu do rewolucyjnego materializmu burżuazyjnego XVII i XVIII wieku prawdy te upowszechniać pośród niezliczonych milionów chłopów i pozostałych zacofanych mas w Rosji, Azji i na całym świecie²⁵.

Widać, że w całej tej kwestii Leninowi w gruncie rzeczy wcale nie chodzi o *teoretyczną kwestię* prawdziwości bądź nieprawdziwości reprezentowanej przez niego filozofii materialistycznej, chodzi mu zaś o *praktyczną* kwestię jej użyteczności w rewolucyjnej walce klasy robotniczej, bądź – w krajach, które nie osiągnęły jeszcze pełni rozwoju kapitalistycznego – klasy robotniczej i wszystkich innych uciskanych mas ludowych. I wydaje się, że „*filozoficzne*” stanowisko Lenina jest już tylko pewną szczególną, swoiście zamaskowaną formą tego stanowiska, o którego innej postaci była już mowa w pierwszym wydaniu „*Marksizmu i filozofii*”, a którego zasadniczy błąd wytknęły słowa młodego Marksa zwrócone przeciw „*praktycznej partii politycznej, której wydaje się, że można znieść filozofię (w praktyce), nie urzeczywistniając jej (w teorii)*”. Kiedy do kwestii podejmowanych przez filozofię ustosunkowuje się on jedynie ze względu na ich pozafilozoficzne motywy i skutki, bez jednoczesnego uwzględnienia *również* ich treści teoretyczno-filozoficznej, wtedy popełnia ten sam błąd, który – by ująć to słowami Marksa – popełniała „*praktyczna partia polityczna w Niemczech*”. Sądziła ona, że słusznie przez siebie żądane „*odrzuć wszelkiej filozofii*” (u Lenina: wszelkiej filozofii idealistycznej!) realizuje, „*jeśli odwraca się do niej tyłem i z odwróconą twarzą bąka o niej kilka gniewnych i banalnych frazesów*”²⁶.

Przy takim stanowisku Lenina wobec filozofii i wobec wszelkiej w ogóle ideologii, wydaje się, że pierwszym problemem, od którego uzależnić trzeba ocenę konkretnej „*filozofii materialistycznej*”, reprezentowaną przez Lenina, jest – zgodnie z zasadą przez niego samego przyjmowaną – problem *historyczny*. Chodzi tu o to, czy w obecnym momencie dziejowym w ogóle następuje owa, głoszona przez

²⁵ Co do *pozytywnego aspektu leninowskiej propagandy materializmu* por. przede wszystkim niezwykle ważny dla właściwej oceny historycznego znaczenia materializmu leninowskiego artykuł Lenina, który w marcu 1922 ukazał się w nr 3 pierwszego rocznika rosyjskiego pisma „Pod znamiem marksizmu”, a po niemiecku został wydany w piśmie „Kommunistische Internationale”, nr 21, i ponownie przedrukowany w nr 1 pierwszego rocznika niemieckiego wydania „Pod znamiem marksizmu” w marcu 1925. („O znaczeniu wojującego materializmu”, „Dzieła”, t. 33).

²⁶ „Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp” (MED, t. 1, s. 464). Nie ma tu miejsca na dokładne pokazanie, że argumenty, które Lenin wysuwa przeciw filozofii idealistycznej, po większej części faktycznie należą do gatunku charakteryzowanego przez Marksa. Ograniczymy się do tego, by jako *ilustrację* podać argument, za pomocą którego Lenin „*obala*” koncepcję filozofii transcendentnej o relacji między podmiotem i przedmiotem w doświadczeniu, a który odwołuje się do stanu Ziemi, gdy była ona jeszcze rozżarzona i płynna, miała więc formę nie dopuszczającą żadnego subiektywnego „*przedstawienia*”. Ten dość osobliwy argument filozoficzny nie tylko jest w różnych odmianach ciągle powtarzany przez Lenina w rozdziale specjalnie poświęconym tej kwestii, „*Czy przyroda istniała przed pojawieniem się człowieka?*” (s. 82 i nast.), ale odgrywa również pewną rolę u jego materialistyczno-filozoficznego poprzednika, G. W. Plechanowa, który zamiast powoływać się na „*rozżarzoną Ziemię*”, mówi, że „*epoka drugorzędu*” rozpoczęła się wraz z „*subiektywnymi formami myślowymi ichtiozaura*”. Przy pewnym jednostronnym odczytaniu, do tej samej grupy zaliczyć można słynny Engelsowski „*argument alizaryny*”, wysuwany w drugim rozdziale „*Ludwika Feuerbacha*” przeciw „*kantowskiemu niepoznawalnym rzeczom samym w sobie*”. Por. „*Materializm a empiriokrytycyzm*”, ss. 90-91, 112-113 i cytowanych przez Lenina Plechanowa i F. Engelsa.

Lenina, przemiana w historycznej sytuacji myśli, która to przemiana miałaby czynić koniecznym to, by dziś w *materializmie dialektycznym* silnie eksponować *materializm* przeciw ofensywnym tendencjom idealistycznym filozofii burżuazyjnej, nie zaś to, by przeciw wulgarnemu, przeddialektycznemu, a po części teraz już świadomie *niedialektycznie i antydialektycznie* nastawionemu materializmowi nauki burżuazyjnej silnie eksponować *dialektykę*. W mojej opinii, którą przedstawiłem w innym miejscu, w rzeczywistości nic takiego nie zachodzi. Przeciwnie, pomimo licznych przeczących temu zjawisk, które występują na fasadzie instytucji dzisiejszej filozofii i nauki burżuazyjnej, a także pomimo pewnych niewątpliwie istniejących w rzeczywistości nurtów opozycyjnych, należałoby powiedzieć, że *główny nurt* panujący w burżuazyjnej filozofii oraz w burżuazyjnych naukach przyrodniczych i humanistycznych także i obecnie – zupełnie tak samo, jak przed 60 i 70 laty – za punkt wyjścia ma nie *pogląd idealistyczny*, lecz o wiele bardziej *pogląd materialistyczny o zabarwieniu nadawanym przez nauki przyrodnicze*²⁷. Interpretacja Lenina, która idzie w przeciwnym kierunku, pozostaje w ścisłym związku ideologicznym z jego polityczną teorią „imperializmu” i wraz z nią swe *materialne korzenie* ma przede wszystkim w szczególnym ekonomicznym i społecznym położeniu Rosji oraz w *szczególnych zadaniach praktyczno-politycznych i teoretyczno-politycznych, przed którymi na pozór – a przez pewien, bardzo krótki okres, także faktycznie – stanęła rewolucja rosyjska*. Cała ta teoria „leninowska” nie jest adekwatnym wyrazem teoretycznym *praktycznych potrzeb obecnej fazy rozwojowej internacjonalistycznej walki klasowej proletariatu*, a z tej przyczyny także i filozofia materialistyczna Lenina, która stanowi ideologiczny fundament tej teorii, nie jest odpowiadającą tej dzisiejszej fazy rozwojowej *rewolucyjną filozofią proletariatu*.

Tej dziejowej i praktycznej sytuacji odpowiada również *teoretyczny charakter* Leninowskiej filozofii materialistycznej. Filozof-Lenin, który zupełnie się w tym zgadza ze swym filozoficznym nauczycielem Plechanowem i z inną jego filozoficzną uczennicą – L. Akselrod-Ortodoks, jak najbardziej chce jako *marksista* pozostać zarazem *heglistą*. Stoi to w dokładnym przeciwieństwie do *materialistyczno-dialektycznego poglądu*, który co do swej teoretycznej istoty musiał być jeszcze „filozoficzny”, ale który co do swego celu i co do ówczesnego ukierunkowania zmierzał właśnie do totalnego zniesienia filozofii; tego poglądu, któremu podstawy Marks i Engels dali w pierwszym rewolucyjnym okresie swego rozwoju, a którego odnowienie na wyższym szczeblu rozwojowym także i dziś stanowi jedyne rewolucyjne zadanie możliwe do zrealizowania w sferze filozofii. Rzeczywiście, przejście od Heglowskiej idealistycznej ideologii do dialektycznego materializmu Marksa i Engelsa Lenin przedstawia sobie jako czystą *podmianę*: jako zastąpienie światopoglądu idealistycznego, który u Hegla leży u podstaw tej dialektycznej metody, przez inny *filozoficzny światopogląd*, już nie „idealistyczny”, lecz „materialistyczny”. Wydaje się, że w niczym nie zdaje on sobie sprawy z tego, że takie „materialistyczne odwrócenie” Heglowskiej filozofii idealistycznej mogłoby w najlepszym razie przynieść jedynie zmianę terminologiczną, która polegałaby na tym, iż absolut nazywałoby się już nie „duchem”, lecz „materią”. Ale w owym Leninowskim materializmie chodzi w rzeczywistości o coś jeszcze bardziej nawet szkodliwego. W przedstawiony wyżej sposób nie tylko zostaje unieważnione dokonane przez Marksa i Engelsa materialistyczne odwrócenie idealistycznej dialektyki Hegla, ale także *cała dyskusja między materializmem a idealizmem została znowu zepchnięta na dawny historyczny szczebel rozwoju, który został już przekroczony przez idealistyczną filozofię niemiecką od Kanta do Hegla*. Począwszy już od rozkładu metafizyki Leibnizjańsko-Wolffiańskiej, rozpoczętego przez filozofię transcendentálną Kanta, a dopełnionego przez dialektykę Hegla, „absolut” został ostatecznie wygnany z *bytu* tak „*ducha*” jak „*materii*” i przeniesiony został w dialektyczny *ruch „idei*”. Dokonane

²⁷ Por. moje dokładniejsze przedstawienie w „Auseinandersetzung mit Kautsky” (s. 29 i nast.) i w Grünberga „Archiv für Geschichte des Sozialismus und Arbeiterbewegung”, t. XIV, s. 205 i nast. Trzeba tu dodać tyle tylko, że choć twierdząc, iż dokonał się odwrót od pierwotnego materializmu burżuazyjnego do idealizmu i agnostycyzmu, W. I. Lenin wielokrotnie powołuje się na Engelsowskie „Wprowadzenie” do angielskiego przekładu „Rozwoju socjalizmu od utopii do nauki”. To w tym znakomitym tekście (opublikowanym po niemiecku w „Neue Zeit”, XI, I, i przedrukowanym obecnie w nowym wydaniu pracy o Ludwiku Feuerbachu, Berlin-Wiedeń 1927) Engels ów nowy burżuazyjny idealizm i agnostycyzm traktuje jako naprawdę tak niewielkie teoretyczne zagrożenie dla rewolucyjnego ruchu robotniczego, że teoretycznie określa je wprost jako „wstydlivy materializm” i z wyniosłym lekceważeniem wyśmiewa się z nadziei, jakie burżuazja wiąże z tymi ideologicznymi szańcami obronnymi.

przez Marksa i Engelsa materialistyczne odwrócenie tej idealistycznej dialektyki Hegla polegało na tym już tylko, że dialektykę tę uwolniono od ostatniej mistyfikującej skorupy i w dialektycznym „samoruchu idei” odkryto utajony *rzeczywisty ruch dziejowy*, który to rewolucyjny ruch dziejowy ogłoszono jedynym pozostałym jeszcze „absolutem”²⁸. Lenin natomiast powraca do tego dialektycznie przewyższonego już przez Hegla absolutnego przeciwstawienia „myśli” i „bytu”, „ducha” i „materii”, co do którego to przeciwstawienia filozoficzny, a po części jeszcze religijny, spór prowadziły ongiś w XVII i XVIII wieku oba nurty oświeceniowe²⁹.

Taki materializm, dla którego punktem wyjścia jest wyobrażenie pewnego bytu danego w sposób absolutny, niezależnie od wszystkich formalnych zapewnień, nie jest już – naturalnie – interpretacją wszechstronnie *dialektyczną* czy wręcz *materialistyczno-dialektyczną*. Kiedy Lenin i jego świta w sposób jednostronny lokują dialektykę w Przedmiocie, w Przyrodzie i Historii, poznanie zaś określają jako pasywne odzwierciedlenie i odbicie w subiektywnej świadomości tego obiektywnego bytu, wtedy faktycznie rozbijają tę dialektyczną relację między *bytem a świadomością* a w nieuchronnej konsekwencji rozbijają też dialektyczną relację między *teorią i praktyką*. Nie dość tego, że tak bardzo zwalczanemu „kantyzmowi” niechęć płacają daninę w ten sposób, że pytanie postawione już przez dialektykę Hegla, a w o wiele szerszym sensie ujęte przez materialistyczną dialektykę Marksa i Engelsa, pytanie o *stosunek między całym dziejowym bytem a wszystkimi zaistniałymi w dziejach formami świadomości*, na dawną modłę przekształcają w o wiele węższe pytanie teoriopoznawcze czy „gnoseologiczne”, pytanie o *stosunek między przedmiotem i podmiotem poznania*. Na dodatek poznanie to ujmują jednocześnie jako *proces ewolucyjny*, który z zasady rozwija się bez sprzeczności, będąc *nieskończonym zbliżaniem się do absolutnej prawdy*. W ten właśnie sposób, także wtedy, kiedy przedstawiają relację, która między *teorią i praktyką* zachodzi i ogólnie, i konkretnie w samym rewolucyjnym ruchu, od materialistyczno-dialektycznej interpretacji Marksa wszędzie cofają się ku całkowicie abstrakcyjnemu przeciwstawieniu czystej *teorii*, która odkrywa prawdy, i czystej *praktyki*, która owo odkryte wreszcie prawdy stosuje do rzeczywistości. „Rzeczywista jedność teorii i praktyki jest osiągnięta w wyniku praktycznej zmiany rzeczywistości dokonywanej przez ruch rewolucyjny, który opiera się na odkrytych przez teorię prawach rozwoju rzeczywistości” – tak oto u jednego z filozoficznych interpretatorów Lenina ani na jotę nie odchodzącego od nauki mistrza wielka *dialektyczno-materialistyczna jedność Marksowskiej rewolucyjnej praktyki* rozpada się w *dualizm*, który jest dokładnym odpowiednikiem wyobrażeń tradycyjnego *idealizmu* burżuazyjnego³⁰.

²⁸ Por. słynny fragment z Marksowskiego „Posłowia” do drugiego wydania „Kapitału” z 1873 roku, a także sformułowaną przez Engelsa w początkowych partiach „Ludwika Feuerbacha” pochwałę prawdziwego znaczenia i rewolucyjnego charakteru filozofii Heglowskiej, którą uważa za zwieńczenie całego ruchu pokantowskiego: „Konserwatyzm tego sposobu zapatrywania jest względny, jego charakter rewolucyjny jest absolutny – jest jedyną rzeczą absolutną, którą on uznaje” (MED, t. 21, s. 300). Nie trzeba by tu specjalnie podkreślać, że w tekście Engelsa i moim wyraz „absolutny” ma znaczenie tylko przenośne, gdyby Lenin i jemu podobni nie zaczęli nagle sami mówić nader dziarsko i w sensie zupełnie nieprzenośnym o absolutnym Byciu i absolutnej Prawdzie!

²⁹ Por. znakomitą – niezależnie od nieuniknionych mistyfikacji – Heglowską krytykę, w „Fenomenologii ducha”, tych dwóch nurtów filozofii oświeceniowej XVII i XVIII wieku: „Jeden kierunek Oświecenia nazywa istotą ów pozbawiony orzeczników absolut, który znajduje się «po tamtej stronie» rzeczywistej świadomości, w myśleniu, które było punktem wyjścia; drugi kierunek nazywa ten absolut materią. Gdybyśmy dwa te kierunki chcieli odróżnić jako naturę (z jednej strony), a jako ducha czy Boga (z drugiej), to nieświadomemu zajmowaniu się sobą w sobie brakłoby – aby być naturą – bogactwa rozwiniętego życia, duchowi zaś czy Bogu brakłoby odróżniającej siebie (w sobie) świadomości. Jedno i drugie jest – jak widzieliśmy – bezwzględnie tym samym pojęciem. Różnica tkwi nie w rzeczy, lecz wyłącznie w różnych punktach wyjścia obu tych ukształtowań oraz w tym, że w ruchu myślenia każdy (z tych kierunków) trwa przy swoim własnym punkcie wyjścia. Gdyby mogły wznieść się ponad te swoje punkty wyjścia, spotkałyby się ze sobą i zdałyby sobie sprawę, iż to, o czym jeden z tych kierunków twierdzi, że jest okropnością, i to, o czym drugi twierdzi, że jest głupotą – jest jednym i tym samym” („Fenomenologia ducha”, t. 2, Warszawa, PWN, 1965, ss. 172-173). W tej kwestii por. w „Świętej rodzinie” Marksowską materialistyczną krytykę nie Heglowskiej prezentacji materializmu i teizmu jako „dwu odłamów jednej podstawowej zasady”, lecz rozcięźzonego wywaru, jaki sporządza z tego B. Bauer.

³⁰ Por. Marksowskie „Tezy o Feuerbachu” z 1845 roku, a z drugiej strony wykład „dialektycznego stosunku teorii rewolucyjnej do praktyki” w antykrytyce A. Deborina „Lukács i jego krytyka marksizmu”, dz. cyt., s. 640. Na skutek za niczym się nie

Inną jeszcze nieuchronną konsekwencją tego przeniesienia akcentu z *dialektyki na materializm* jest wspomniana już nieużyteczność tej materialistycznej filozofii dla faktycznego posuwania naprzód empirycznych nauk o przyrodzie i społeczeństwie. W zachodnim marksizmie w różnych formach stało się modne *przeciwstawianie „metody” materialistyczno-dialektycznej* rezultatom treściowym, które uzyskano dzięki jej zastosowaniu w filozofii i naukach. Jest to wprawdzie sprzeczne z duchem dialektyki, a zwłaszcza dialektyki materialistycznej, jako że z punktu widzenia interpretacji dialektycznej *metoda i treść są nierozzerwalnie związane* i zgodnie ze znanym sformułowaniem Marksa „forma jest bezwartościowa, jeśli nie jest formą własnej treści”³¹. U podstaw tego nadużycia leży jednak całkiem słuszne przekonanie, że znaczenie, jakie od połowy XIX wieku miał dialektyczny materializm dla rozwoju empirycznych nauk o przyrodzie i społeczeństwie, polegało przede wszystkim na jego *metodzie*³².

Gdy w latach pięćdziesiątych wraz z zastojem w praktycznym ruchu rewolucyjnym nastąpiło, opisane już w „Marksizmie i filozofii”, nieuchronne *dalsze oddzielenie filozofii od pozytywnych nauk, teorii od praktyki*, przez długi okres najważniejszą faktycznie formą trwania i rozwoju nowego materialistyczno-dialektycznego i rewolucyjnego światopoglądu Marksa i Engelsa było *zastosowanie go jako metody materialistyczno-dialektycznej w całym obszarze nauk empirycznych o przyrodzie i społeczeństwie*. To z tego okresu pochodzą wszystkie stwierdzenia – zwłaszcza Starego Engelsa – które formalnie proklamują niezależność nauk szczegółowych od „wszelkiej filozofii”, a jako jedyną dziedzinę działalności pozostającą jeszcze filozofii, w ten sposób „wypędzonej z przyrody i historii”, wskazują „nauki o myśleniu i jego prawach – logikę formalną i dialektykę”. Znaczyło to w rzeczywistości, że z tak zwanej „filozofii” czyni się empiryczną naukę szczegółową, która *spomad* innych nauk szczegółowych schodzi

kryjącej stanowczości W. I. Lenina, wszystkie wskazane w tekście redukcje teorii Marksa do koncepcji niedialektycznej występują w jego pracy filozoficznej tak wyraziście na jaw, że nie trzeba tu przytaczać na to szczegółowych dowodów. Trzeba tylko jeszcze wskazać na fakt, że w całej książce, która na 370 stronach, zajmuje się stosunkiem bytu do świadomości, Lenin zawsze rozpatruje ten stosunek z abstrakcyjnego teoriopoznawczego punktu widzenia. Nigdy nie bada poznania, w zespole pozostałych społeczno-historycznych form świadomości, jako zjawiska historycznego, jako *ideologicznej „nadbudowy”* nad aktualną strukturą ekonomiczną społeczeństwa (por. Marksowską „Przedmowę” do „Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej”) ani jako tylko ogólnego wyrazu faktycznej walki, która istnieje między klasami („Manifest Komunistyczny”).

³¹ MED, t. 1, s. 175.

³² Czasami przyznawał to także filozoficzny nauczyciel Lenina, rosyjski teoretyk Plechanow, który w pewnym okresie dziejowym przez całą ortodoksję względem Marksa na Zachodzie i Wschodzie był uznany za prawdziwy autorytet we wszystkich filozoficznych zagadnieniach marksizmu. Mamy z tym np. do czynienia w wyjaśnieniu, w którym w wydanych po niemiecku w 1913 roku „Podstawowych problemach marksizmu” od przedstawienia filozofii materialistycznej przechodzi on do wyłożenia metody materialistyczno-dialektycznej i jej zastosowania w naukach przyrodniczych i społecznych: „Materialistyczne pojmowanie dziejów ma przede wszystkim (sic!) *znaczenie metodologiczne*”. W ogóle relacja między Plechanowem a Leninem w dziedzinie filozofii wygląda tak, że to dopiero uczeń z nie cofającą się przed niczym bezwzględnością rozwinął nauki mistrza, które ślepo przejął w ich zasadniczych elementach. Jest to przeto historycznym fałszem, gdy nie tylko bolszewicy, ale również lewicowo-mienszewicki teoretyk Szifrin „rewizję” – „do pewnego stopnia w duchu zbliżania się do filozofii Kanta” – jakiej później Plechanow wraz ze swą uczennicą Akselrod-Ortodoks dokonali w swych uprzednich poglądach filozoficznych tłumaczy jako wynik dopełnionego przez nich w czasie wojny politycznego „odchylenia ku socjapatriotyzmowi” (por. wspomnianą już krytyczną rozprawę o „marksizmie radzieckim”, s. 46 i przypis 6). Prawdziwy historyczny stan rzeczy jest taki, że także wcześniej, zwłaszcza w pierwszym i drugim wydaniu swego przekładu Engelsowskiego „Ludwika Feuerbacha” w latach 1902 i 1905, Plechanow o wiele bardziej zbliżył się do, mającej zabarwienie kantowskie, teorii poznania niektórych przyrodznawców, niż kiedykolwiek przydarzyło się to Leninowi. W tej sprawie por. obie wersje Plechanowskiej „teorii hieroglifów” przytoczone w przypisie 7 niemieckiego wydania „Materializmu i empiriokrytycyzm” Lenina. Autor tego przypisu, L. Rudas, niewolniczo naśladuje stanowisko uprzednio ze względów taktycznych zajęte przez Lenina i także jeszcze dziś drugie z tych sformułowań określa jako „poprawiające” pierwsze, „błędne” sformułowanie. Aliści bezstronne naukowe porównanie obu tych sformułowań prowadzi do wniosku, że *w sensie leninowskim* jest przynajmniej równie „agnostyczne”, kiedy w 1905 roku Plechanow utrzymuje, że poza oddziaływaniem na nas rzeczy same w sobie „nie mają formy”, i kiedy w 1902 roku charakteryzuje nasze wrażenia jako „rodzaj hieroglifów”, które wprawdzie nie są podobne do zjawisk ale „całkiem dokładnie odtwarzają zarówno same zjawiska, jak też – co ważniejsze – istniejące między nimi stosunki”. Jedyna przewaga późniejszej formuły nad wcześniejszą polega na tym, że „nie czyni terminologicznych koncesji wobec filozoficznych przeciwników”, dzięki czemu totalne niezrozumienie problematyki teoriopoznawczej, które leży u podstaw całej teorii hieroglifów, w nowym sformułowaniu nie występuje tak jaskrawo na powierzchnię. Całą tę kwestię omówiłem bardziej szczegółowo w „Auseinandersetzung mit Kautsky”, s. 111 i nast.

pomiędzy nie³³. Aczkolwiek z zewnątrz punkt widzenia, który później przyjmie Lenin, może się wydawać bardzo podobny do Engelsowskiego, to jednak jak dzień od nocy różni je od siebie ta kwestia, że dla Engelsa najistotniejszym zadaniem materialistycznej dialektyki jest „ocalenie świadomej dialektyki, dzięki przeniesieniu jej z niemieckiej filozofii idealistycznej do materialistycznego pojmowania przyrody i historii”³⁴, podczas gdy dla Lenina – przeciwnie – podstawowym zadaniem jest utrzymanie i obrona samego *stanowiska materialistycznego*, którego nikt na serio nie atakował. W ten sposób Engels dochodzi do wyjaśnienia, które odpowiada postępującemu rozwojowi nauk, że współczesny materializm, zastosowany czy to do przyrody, czy to do historii, „w obu przypadkach jest z istoty swej dialektyczny i nie potrzebuje już filozofii stojącej nad innymi naukami”. Lenin natomiast ciągle wytyka „filozoficzne odchylenie”, które wykrywa nie tylko u swych politycznych przyjaciół i wrogów czy filozoficznych ideologów, lecz także u najbardziej twórczych przyrodników³⁵, ze swej zaś „filozofii materialistycznej” chce uczynić swego rodzaju sąd najwyższy oceniający dokonania przeszłych, obecnych i przyszłych nauk szczegółowych³⁶. Epigoni Lenina doszli do najbardziej absurdalnych konsekwencji, rozwijając dalej tę materialistyczno-„filozoficzną” kuratelę nad wszystkimi naukami, tak przyrodniczymi, jak i społecznymi, a także nad rozwojem świadomości we wszystkich innych obszarach kultury: w literaturze, teatrze, sztukach przedstawiających itd. To, co w rezultacie doprowadziło później do owej osobliwej *dyktatury ideologicznej*, która oscyluje między rewolucyjnym postępem a najczarniejszą reakcją i która w dzisiejszej Rosji Radzieckiej pod nazwą „marksizmu-leninizmu” jest sprawowana nad życiem duchowym nie tylko

³³ Por. zwłaszcza ostatni rozdział „Ludwika Feuerbacha i zmięczeniu klasycznej filozofii niemieckiej”, gdzie Engels mówi wyraźnie, że prezentowany przez niego i przez K. Marksa pogląd materialistyczny „czyni wszelką filozofię [u Engelsa właściwie „naturfilozofię”, ale Korsch łączy tu dwa sąsiednie zdania, w których w sumie chodzi o filozofię w ogóle – przyp. tłum.] zarówno zbyt wąską, jak i niemożliwą” tak w *historii*, jak w *przyrodzie*. Por. także ogólne uwagi we „Wstępie” do „Anty-Dühringa”, gdzie Engels stwierdza, że dla nowoczesnego, z istoty swej dialektycznego materializmu, który każdej poszczególnej dziedzinie nauki stawia zadanie określenia jej miejsca w ogólnym związku rzeczy i wiedzy o rzeczach, „zbędna jest wszelka odrębna nauka o związku wszechrzeczy”.

³⁴ Przedmowa do drugiego (1885) wydania „Anty-Dühringa”.

³⁵ Jako jeden z licznych przykładów, por. osobliwie „filozoficzny” komentarz W. I. Lenina do „Handbuch der physiologischen Optik” H. L. Helmholtza, gdzie na tej samej stronie wrażenia określa się najpierw jako „symbole zjawisk świata zewnętrznego bez jakiegokolwiek podobieństwa do tego, czego mają być znakiem”, a później jako „działania wywierane na nasz system nerwowy i na naszą świadomość przez przedmioty widziane lub przedstawiane”. O pierwszym stwierdzeniu Lenin mówi: „Jest to agnostycyzm!”, a o drugim: „To materializm”, i wcale nie dostrzega, że nie ma sprzeczności między tymi dwoma sformułowaniami Helmholtza, jako że skutek „oddziaływania” nie musi być w żaden sposób podobny do swej przyczyny czy jej równy. Rzekoma „niekonsekwencja” zostaje wprowadzona do poglądów przyrodnika przez „filozoficznego” krytyka, który domaga się od niego nie nauki, lecz „konsekwentnego” opowiedzenia się za jednym lub drugim stanowiskiem metafizycznym. (Por. „Dzieła”, t. 14, ss. 266-267).

³⁶ Działając jako materialistyczno-filozoficzna wyrocznia, W. I. Lenin żywi bezkrytyczny podziw dla *materializmu przyrodników drugiej połowy XIX wieku*. Materializm ten był niezwykle abstrakcyjny i wyzbyty najmniejszego śladu dialektyki, a nawet nie był otwarcie wypowiedzany. Przykładu tego, jak i przykładu ogromnej różnicy, która istnieje między jednostronnie „filozoficznym” stosowaniem materializmu przez Lenina a konkretnym materializmem historycznym, dostarcza porównanie ostatniego rozdziału pracy W. I. Lenina („Ernest Haeckel a Ernest Mach”) z krytyczną oceną „Welträtsel” E. Haeckla dokonaną przez niemieckiego lewicowego radykała F. Mehringa w „Neue Zeit”, XVIII, I, s. 417 i nast. Cała nieadekwatność jednostronnego stanowiska materialistycznego, które przyjmuje w swej książce Lenin, zostaje skondensowana w zdaniu Mehringa, cytowanym także przez Lenina: „Dzieła Haeckla zarówno ze względu na swoje słabsze, jak i na mocniejsze strony wyjątkowo nadają się do tego, aby wnieść jasność do nieco pogmatwanych w naszej partii poglądów na to, czym jest dla niej zarówno materializm *historyczny*, jak i historyczny *materializm*” („Dzieła”, t. 14, ss. 405-406). Równie instruktywne jest inne sumaryczne sformułowanie: „Niech przeczyta książkę Haeckla każdy, kto chce uchwycić namacalnie tę niezdolność ograniczonego materializmu przyrodników do poradzenia sobie z zagadnieniami społecznymi, kto chce, aby w pełni przeniknęła go świadomość, że materializm przyrodniczoznawstwa musi się rozszerzyć, musi stać się materializmem historycznym, jeśli ma rzeczywiście stanowić niezwyciężony oręż w wielkiej walce o wyzwolenie ludzkości” (dz. cyt., ss. 418-419). W tym kontekście warto jeszcze spojrzeć na trafną krytykę, jakiej już w szkicach do „Dialektyki przyrody” F. Engels poddaje badacza przyrody E. Haeckla, którego pozytywnie oceniają F. Mehring i W. I. Lenin. Ten ostatni nawet z uznaniem mówi o znakomitym naukowcu Haecklu (bez cudzysłowu), w przeciwieństwie do „znakomitego filozofa Macha” (w cudzysłowie) i o niepokonanej żywotności materializmu Haeckla. [W rozdziale „Materializmu i empiriokrytycyzmu”, na który powołuje się Korsch, Lenin, zestawiając Haeckla i Macha, nie używa cudzysłowów, natomiast mówi o „znakomitym przyrodniku E. Haecklu i znakomitym (wśród reakcyjnych filistrów) filozofie E. Machu”, s. 398 – przyp. tłum.].

panującego systemu partyjnego, lecz także całej klasy robotniczej, w najnowszych czasach próbując się rozszerzyć poza granice Rosji Radzieckiej na wszystkie partie komunistyczne Zachodu. Wszelako przy próbie tej ukazały się już granice, które sztuczna realizacja takiej dyktatury ideologicznej napotyka nieuchronnie na arenie międzynarodowej, gdzie nie może już być bezpośrednio wspierana przez przymus państwowy. O ile V Światowy Kongres Międzynarodówki Komunistycznej w uchwalonym przez siebie *projekcie programu Kominternu* jeszcze podejmował „konsekwentną walkę z idealistycznymi i wszystkimi niematerialistyczno-dialektycznymi filozofiami”, o tyle *ostateczna wersja programu, którą przyjęto* na VI Kongresie w cztery lata później, w sposób o wiele bardziej już nieokreślony mówi o walce ze „wszystkimi odmianami światopoglądu burżuazyjnego”, a „dialektyczny materializm Marksa i Engelsa” określa już nie jako *filozofię materialistyczną*, lecz jako „metodę rewolucyjną (!) poznawania rzeczywistości w imię jej rewolucyjnego przekształcenia”³⁷.

IV

Choć już we wspomnianym przed chwilą fakcie można dostrzec początek rezygnacji nowej ideologii „marksistowsko-leninowskiej” z aspiracji, które jeszcze niedawno zgłaszała na arenie międzynarodowej, jednak w rzeczywistości wcale to jeszcze nie rozwiązuje głębiej leżącego problemu owej „filozofii materialistycznej” Lenina i marksizmu-leninizmu. Rzeczywiste zadanie, które w kontekście komunistycznego „marksizmu-leninizmu” zostaje przedstawione do rozwiązania przez ponowne podniesienie problemu marksizmu i filozofii oraz ogólniejszej kwestii stosunku między całą ideologią a praktyką rewolucyjnego ruchu robotniczego, polega na tym, by te same materialistyczne, tzn. historyczne, krytyczne i zupełnie niedogmatyczne rozważania, za pomocą których określiliśmy historyczny charakter „kautskistowskiej” *ortodoksji względem Marksa właściwej II Międzynarodówce*, bez żadnej taryfy ulgowej zastosować do „leninowskiej” *ortodoksji względem Marksa właściwej III Międzynarodówce*, a mówiąc ogólniej, do całego dziejowego rozwoju *marksizmu rosyjskiego w jego relacji do marksizmu międzynarodowego*, którego to rozwoju tylko najnowszą odroślą są dzieje dzisiejszego „marksizmu-leninizmu”. Takie materialistyczne rozważanie rzeczywistego rozwoju dziejowego rosyjskiego i międzynarodowego marksizmu – a tutaj nie sposób już konkretnie je rozwinąć, można tylko zasugerować jego najogólniejszy zarys – prowadzi do otrzeźwiającego rezultatu: ów rosyjski marksizm, który gdy zestawiać go z niemiecką ortodoksją wobec Marksa *był tam, gdzie to możliwe, bardziej jeszcze „ortodoksyjny”*, we wszystkich swych historycznych fazach rozwojowych nosił *tam, gdzie to możliwe, bardziej jeszcze charakter ideologiczny*, a względem rzeczywistego ruchu dziejowego, którego był ideologią *tam, gdzie to możliwe, pozostawał w jeszcze ostrzejszej sprzeczności*.

Jest to słuszne już w odniesieniu do owej *pierwszej fazy historycznej*, gdy – zgodnie z trafną analizą krytyczną Trockiego z 1908 roku – właśnie nauka marksistowska posłużyła jako ideologiczne narzędzie do tego, by z *rozwojem kapitalistycznym pogodzić rosyjską inteligencję*, która była dotąd wychowana w Bakuninowskim „duchu czystej negacji kultury kapitalistycznej”³⁸. Ale w równym stopniu jest to słuszne dla *drugiej fazy rozwojowej* kulminującej w pierwszej rewolucji rosyjskiej 1905 roku. W tym czasie wszyscy rewolucyjni marksiści rosyjscy – z Leninem i Trockim wcale nie na końcu – ogłaszali, że stanowią „krew z krwi i kość z kości” międzynarodowego socjalizmu, co oznaczało dla nich: *ortodoksyjnego marksizmu*. Jednocześnie K. Kautsky i jego „Neue Zeit” zgadzali się wówczas we wszystkich kwestiach

³⁷ O różnych wersjach programu, patrz „Internationale Pressekorrespondenz”, rocznik 4, nr 136 z 18 X 1924, s. 1796 i rocznik 8, nr 133 z 30 XI 1928, s. 2630, a ponadto programowe przemówienie N. Bucharina na V i VI Światowym Kongresie („Internationale Pressekorrespondenz”, 1924, ss. 989 i 1170; 1928, ss. 1520 i 1682).

³⁸ Patrz artykuł L. Trockiego na 25-lecie „Neue Zeit”, XXVI, I, s. 7 i nast. Dalsze wymowne dowody dychotomicznego rozwoju ideologii marksistowskiej i rzeczywistego ruchu w Rosji, zarówno w jego pierwszej fazie rozwojowej, jak i fazach następnych, można znaleźć u A. Szifrina, „Zur Genesis des sozialökonomischen Ideologien in der russischen Wirtschaftswissenschaft” („Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik”, t. 55, s. 720 i nast.), a także w znakomitej przedmowie K. Mandelbauma, wydawcy niemieckiej edycji „Listów Marksa i Engelsa do Nikołaj-ona”, Lipsk 1929, ss. V-XXXIV.

teoretycznych z rosyjską ortodoksją marksistowską, a zwłaszcza w kwestii podstaw filozoficznych marksizmu. Pod ogromnym wpływem rosyjskiego teoretyka Plechanowa niemiecka ortodoksja była wobec rosyjskiej stroną więcej nawet biorącą niż dającą. A mimo to główna racja po temu, że ten wielki międzynarodowy front jedności ortodoksji marksistowskiej mógł być wtedy tak nieprzerwanie utrzymywany, tkwiła po prostu w fakcie historycznym, że w rzeczywistości i tu, i tam – a w Rosji nawet bardziej niż w środkowej i zachodniej Europie – jedność ta musiała występować tylko w *ideologii* i tylko jako *ideologia*. Jednak ten sam ideologiczny charakter i ta sama nierozzerwalnie z nim związana sprzeczność między akceptowaną „ortodoksyjną” teorią a rzeczywistym historycznym charakterem ruchu ciąży na marksizmie rosyjskim także jeszcze w jego *trzeciej fazie rozwojowej*, kiedy swój najbardziej imponujący wyraz znalazły w ortodoksyjno-marksistowskiej teorii i zupełnie nieortodoksyjnej praktyce rewolucjonisty Lenina³⁹, a groteskową karykaturę – w jaskrawych sprzecznościach między teorią i praktyką dzisiejszego „marksizmu radzieckiego”.

Ten ogólny charakter marksizmu rosyjskiego zachował się bez zasadniczej zmiany w „marksizmie radzieckim”: mimowolnego potwierdzenia dostarcza tu stanowisko, jakie wobec światopoglądowych zasad „marksizmu radzieckiego”, zajmuje taki polityczny przeciwnik rządzącej dziś w Rosji Radzieckiej partii bolszewickiej, jak wspomniany już kilkakrotnie Szifrin. Pod względem światopoglądowym, za jego pozornie tak ostrym atakiem na „marksizm radziecki” przypuszczonym w „Gesellschaft”, IV, 7, kryje się o wiele poważniejsza próba, by ów „marksizm radziecki”, który „całkiem słusznie stara się rozbudowywać marksizm w jego najbardziej konsekwentnej i najbardziej ortodoksyjnej formie” (tamże, s. 43), *bronąć* przed wyrażającymi się tendencjami „subiektywistycznymi” i „rewizjonistycznymi” (np. przed „*przemilczaniem nawet najważniejszych wypowiedzi nauczycieli*”, s. 53), które wystąpiły przeciw niemu z racji nie dającej się przezwyciężyć trudności jego położenia. Ten sam rys jeszcze silniej uwydatnia się w późniejszym artykule, który tenże autor zupełnie niedawno, w sierpniu 1929 roku, opublikował w „Gesellschaft”, VI, 8. W artykule tym Szifrin omawia najnowszą książkę czołowego reprezentanta ortodoksji niemieckiej względem K. Marksa, K. Kautsky'ego, i choć nader ostrej krytyce poddaje większość poszczególnych tez autora, jednak pracę tę w całości wita z emfazą jako początek „*odtworzenia integralności marksizmu*” i przypisuje jej „*ideologiczną misję*” przezwyciężenia zarówno „*subiektywistycznego rozpadu marksizmu*”, który w ostatnich czasach w różnych formach wystąpił i na zachodzie, i w „*poddanym sowietyzacji marksizmie rosyjskim*”, jak też „*ideologicznego kryzysu*”, który dokonał się z tej przyczyny w całym marksizmie naszych czasów⁴⁰. W ten sposób ujawnia się tu z niepomierną ostrością trwająca po dziś dzień *światopoglądowa solidarność całej międzynarodowej ortodoksji marksistowskiej*. W swej krytyce dzisiejszego radziecko-marksistowskiego „leninizmu”, jak i w swej ocenie dzisiejszego „kautskizmu” Szifrin całkowicie przeocza, iż obie te ideologiczne formy marksizmu ortodoksyjnego, które wyrosły z tradycji starej rosyjskiej i międzynarodowej ortodoksji względem Marksa, *dziś są już tylko schyłkowymi postaciami historycznymi z minionego już okresu we współczesnym ruchu klasy robotniczej*. Tak więc także w tym przypadku w ocenie historycznego charakteru tak zwanego „marksizmu-leninizmu” czy „marksizmu radzieckiego” potwierdza się całkowita zgodność co do zasad między starą i nową, między socjaldemokratyczną i komunistyczną szkołą dzisiejszej ortodoksji marksistowskiej. Jak wcześniej widzieliśmy teoretyków komunistycznych, którzy przeciwstawiając się ujęciu prezentowanemu w „Marksizmie i filozofii”, bronili pozytywnego i postępowego charakteru *marksizmu II Międzynarodówki*, tak teraz widzimy teoretyka mienszewickiego, jak w czasopiśmie niemieckiej socjaldemokracji wstępuje na arenę jako obrońca „*powszechnie ważnych*” i „*obligujących*” cech światopoglądowych *marksizmu III Międzynarodówki*.

Uwaga ta kończy nasze przedstawienie obecnego stanu problemu „Marksizmu i filozofii”, stanu który od 1923 roku zmienił się pod wieloma względami na skutek nowych doświadczeń teoretycznych i praktycznych. Ponieważ dostatecznie zostały przy tym naświetlone ogólne zarysy dalszego rozwoju, któremu uległy ówczesne poglądy autora, zrezygnowaliśmy z tego, by tamte wypowiedzi korygować

³⁹ Por. mój wspomniany w przyp. 15 artykuł „Lenin und die Komintern”.

⁴⁰ Dz. cyt., s. 149 i nast. Wszystkie podkreślenia Szifrina.

jeszcze we wszystkich poszczególnych miejscach zgodnie z naszym dzisiejszym stanowiskiem. W jednym tylko przypadku wydaje się, że konieczny jest od tego wyjątek. Wysunięte w „Marksizmie i filozofii” żądanie, by w procesie rewolucji społecznej dyktaturę ustanawiać również w sferze ideologii, zostało w wielu przypadkach mylnie zrozumiane, a zwłaszcza przez Kautsky'ego w jego recenzji mej pracy (s. 312 i nast.). Świadectwem błędnego zrozumienia przez niego mych intencji i zarazem własnych jego iluzji do stosunków, które rzeczywiście istnieją w Rosji, jest to, iż jeszcze w 1924 roku tłumaczy, że „dyktatura w sferze idei” „nigdy jeszcze nikomu nie przyszła do głowy, nawet Zinowjewowi czy Dzierżyńskiemu”! Tak że i nam z dzisiejszego punktu widzenia wydaje się, że taka abstrakcyjna formuła jest faktycznie myląca. Podkreślamy dlatego, że kontynuacja rewolucyjnej walki klasowej proletariatu, w „Marksizmie i filozofii” określona jako *ideologiczna dyktatura, od systemu duchowego zniewolenia*, który utrzymywany jest dziś w Rosji pod nazwą rzekomej „dyktatury proletariackiej”, różni się pod trzema względami. Po pierwsze, jest to dyktatura proletariatu, nie zaś dyktatura wobec proletariatu. Po drugie, jest to dyktatura klasy, nie zaś dyktatura partii czy góry partyjnej. Po trzecie – co najważniejsze – jest to dyktatura rewolucyjna, prosty składnik tego procesu radykalnego przewrotu społecznego, który wraz ze zniesieniem klas i sprzeczności klasowych stwarza przesłanki do „obumarcia państwa”, a jednocześnie do zaniknięcia wszelkiej przemocy ideologicznej. Zatem najistotniejsze zadanie tak rozumianej „dyktatury ideologicznej” polega na tym, by znieść swe własne przesłanki materialne i ideologiczne, a przez to – siebie samą uczynić zbyteczną i niemożliwą. I już od *pierwszego dnia* ta prawdziwie proletariacka dyktatura różnić się będzie od wszystkich nieprawdziwych imitacji tym, że nie tylko dla „wszystkich” robotników, lecz także dla „każdego oddzielnie” robotnika stwarza przesłanki takiej duchowej wolności, która niezależnie od wszelkiej rzekomej „demokracji” i „wolności myśli” w burżuazyjnym społeczeństwie klasowym nigdy i nigdzie w rzeczywistości nie istniała dla fizycznie i duchowo uciskanych płatnych niewolników. Dzięki tej konkretyzacji Marksowskiego pojęcia *rewolucyjnej dyktatury klasowej proletariatu* znika sprzeczność, która bez tego ściślejszego określenia istnieje na pozór między wymogiem „dyktatury ideologicznej” a, co do swej istoty, krytyczną i rewolucyjną zasadą metody materialistyczno-dialektycznej i światopoglądu komunistycznego. *I w swoim celu, i na całej swej drodze socjalizm jest walką o urzeczywistnienie wolności.*