

Karl Korsch

Marksizm i filozofia

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

Praca „Marksizm i filozofia” ukazała się po raz pierwszy w 1923 roku sytuując od razu Karla Korschę w szeregu najwybitniejszych antyscjentystycznych filozofów marksistowskich, obok postaci György Lukácsa – autora „Historii i świadomości klasowej”.

Podstawa niniejszego wydania: antologia tekstów „Marksizm XX wieku”, red. Janusz Dobieszewski i Marek J. Siemek, tom 2, Warszawa 1990.

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

„Musimy organizować systematyczne studiowanie – z materialistycznego punktu widzenia – dialektyki Hegla”.

(W. I. Lenin, 1922)¹

Twierdzenie, że w pytaniu o stosunek między marksizmem a filozofią mógłby być zawarty niezwykle ważny problem praktyczny i teoretyczny, nie znalazłoby do niedawna wiele zrozumienia zarówno wśród uczonych marksistowskich, jak i burżuazyjnych. Dla profesorów filozofii marksizm oznaczał w najlepszym razie dość podrzędny podrozdział w ramach zazwyczaj nader pobieżnie traktowanego rozdziału historii filozofii w XIX stuleciu pt. „Rozpad szkoły heglowskiej”². Także „marksiści”, choć z całkiem innych racji, nie przykładali na ogół większego znaczenia do „strony filozoficznej” swej teorii. Już nawet Marks i Engels, którzy wszak tak często z niezwykłą dumą wskazywali na historyczny fakt, że niemiecki ruch robotniczy przejął dziedzictwo klasycznej filozofii niemieckiej³ w „naukowym socjalizmie”, nie rozumieli przecież tego stwierdzenia w takim sensie, iżby naukowy socjalizm lub komunizm był w istocie „filozofią”⁴. Raczej widzieli oni zadanie swego „naukowego” socjalizmu w tym, by nie tylko przewyciężyć wszelką dotychczasową burżuazyjną filozofię idealności, lecz wraz z nią ostatecznie znieść wszelką filozofię w ogóle zarówno pod względem formy, jak i treści. Później trzeba będzie obszerniej wyjaśnić, na czym polegało czy też miało polegać owo przewyciężenie i zniesienie w pierwotnym ujęciu Marksowsko-Engelsowskim. Ich sposób uporania się z problemem filozofii można najlepiej scharakteryzować za pomocą bardzo pogładowego zwrotu, którym posłużył się kiedyś Engels, określając stosunek Feuerbacha do filozofii Hegla: otóż Feuerbach po prostu „bezceremonialnie odsunął ją na bok”⁵. Równie bezceremonialnie postępowało potem bardzo wielu marksistów nie tylko z filozofią Hegla, lecz z wszelką filozofią w ogólności, na pozór bardzo „ortodoksyjnie” respektując wskazówkę daną

¹ Należy zasygnalizować bardzo częste rozbieżności między istniejącymi polskimi przekładami klasyków marksizmu a cytatami występującymi u K. Korsch, co wynika, przynajmniej po części, z fragmentarycznego charakteru tych cytatów. Również w tym wypadku polski przekład brzmi inaczej, por. W. I. Lenin, „Dzieła”, Warszawa 1957, t. 33, s. 238 (przyp. tłum.)

² K. Fischer w swej dziewięciotomowej „Geschichte der neueren Philosophie”, 1909, poświęca jedną stronę (1170) w podwójnym tomie zajmującym się filozofią heglowską „socjalizmowi państwowemu” (bismarckowskiemu) i „komunizmowi”, wymieniając jako ich założycieli z jednej strony F. Lassalle’a, a z drugiej – K. Marksa, z którym łączył się w dwóch wierszach. F. Engelsa cytuje po to tylko, żeby za pomocą tego cytatu pośrednio trochę pouwłaszczać swym kolegom po fachu. W „Grundriss der Geschichte der Philosophie vom Beginn des XIX Jahrhunderts bis auf die Gegenwart” (wyd. 11, Oesterreich 1916) F. Überwega-Heintzego życie i naukę Marksa i Engelsa omawia się, bądź co bądź, na *dwóch* stronach (208-209), a nawet w kilku liniijkach napomyka się o materialistycznym pojmowaniu dziejów jako teorii, która ma znaczenie dla historii filozofii, przy czym zostaje ona zdefiniowana jako „dokładne odwrócenie idealistycznej koncepcji” Hegla. F. A. Lange w swojej „Geschichte des Materialismus” uznaje Marksa w paru historycznych notkach źródłowych za „najbardziej gruntownego żyjącego znawcę *historii ekonomii politycznej*”, nie zwracając uwagi na Marksa i Engelsa jako teoretyków. Wspomniane w tekście podejście jest typowe nawet dla autorów monograficznych opracowań „filozoficznej” zawartości marksizmu. Por. np. B. Erdmann, „Die philosophische Voraussetzungen der materialistischen Geschichtsauffassung”, Jahrb. f. Gesetg., Verw. u. Volksw., XXXI, 1916, s. 919 i nast., zwłaszcza 970-972. – Dalsze przykłady w innym kontekście.

³ Dosłownie tak jest w znanym ostatnim zdaniu pracy F. Engelsa „Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej” (1888) (w: MED, t. 21, Warszawa 1972); ale podobne stwierdzenia są zawarte prawie we wszystkich dziełach Marksa i Engelsa z najróżniejszych okresów ich życia. Por. np. ostatnie zdanie przedmowy do wyd. 1 „Rozwoju socjalizmu od utopii do nauki” (1882) Engelsa (w: MED, t. 19, Warszawa 1972).

⁴ Por. zwłaszcza polemikę z niemieckim, czyli „prawdziwym” socjalizmem w „Manifestie Komunistycznym” z lat 1847-1848 oraz początek artykułu o socjalizmie niemieckim, opublikowanego przez F. Engelsa w „Almanach du Parti Ouvrier pour 1892” (por. „Socjalizm w Niemczech”, w: MED, t. 22, Warszawa 1971). Engels charakteryzuje tutaj, na pozór w całkowitej zgodności z burżuazyjną historią filozofii, nurt przedmarcowego socjalizmu niemieckiego, w którym „dominuje od samego początku imię Marksa” jako „kierunek teoretyczny, wyrosły z rozkładu filozofii heglowskiej” i bez namysłu przeciwstawia ten nurt „eks-filozofów” – „robotnikom”, którzy w jego ujęciu stanowili drugi z tych dwu nurtów, zespolonych w 1848 w komunizm niemiecki.

⁵ „Ludwik Feuerbach...”, w: MED, t. 21, s. 306.

przez mistrzów. I tak na przykład Franciszek Mehring niejednokrotnie krótko i zwięźle charakteryzował swoje własne, ortodoksyjnie marksistowskie stanowisko wobec problemu filozofii w ten sposób, że przychyliła się do owego „odrzuć wszelkich filozoficznych wymysłów”, które „stanowiło dla mistrzów (Marksa i Engelsa) przesłankę ich nieśmiertelnych dokonań”⁶. Ta wypowiedź człowieka, który miał prawo powiedzieć o sobie, że „dokładniej niż ktokolwiek zajmował się filozoficznymi początkami Marksa i Engelsa”, jest nadzwyczaj znamieną dla nastawienia wobec wszelkich problemów „filozoficznych”, dominującego wśród teoretyków marksistowskich II Międzynarodówki (1889-1914). Nawet zajmowanie się takimi problemami, które w zasadzie nie były wcale filozoficzne w ściślejszym znaczeniu, lecz dotyczyły jedynie ogólnych podstaw krytyczno-poznawczych i metodologicznych teorii marksistowskiej, było w owych czasach uznawane przez miarodajnych teoretyków marksistowskich za – w najlepszym razie – całkiem zbędne marnowanie czasu i wysiłku. Nolens volens dopuszczało się do omawiania takich filozoficznych kwestii spornych i nawet niekiedy brało się w tym udział, ale zawsze oświadczało się przy tym wyraźnie, że drażnienie tego typu problemów jest i zawsze pozostanie całkiem bez znaczenia dla praktyki proletariackiej walki klasowej⁷. Pogląd ten byłby jednakże uzasadniony z logiczną oczywistością tylko przy założeniu, że marksizm jest w swej istocie taką teorią i praktyką, do których istotnej i niezastępowalnej zawartości nie należy jakiegokolwiek nastawienia wobec jakichkolwiek problemów filozoficznych, że przeto na przykład nie mogłoby być niemożliwością, aby jakiś wiodący teoretyk marksistowski był w swym prywatnym życiu filozoficznym zwolennikiem filozofii Artura Schopenhauera.

Zatem, niezależnie od wielkich przeciwieństw między nauką burżuazyjną i marksistowską, w tym jednym punkcie panowała w owym czasie pozorna zgodność między obydwojema ekstremami. Burżuazyjni profesorowie filozofii zapewniali się nawzajem, że marksizm nie ma własnej zawartości filozoficznej, i mniemali, że tym samym powiedzieli coś doniosłego *przeciwko* niemu. Ortodoksyjni marksiści również zapewniali się nawzajem, że ich marksizm z istoty swej nie ma nic wspólnego z filozofią i sądzili, że tym samym mówią coś doniosłego *na jego korzyść*. Z tej samej zasadniczej przesłanki teoretycznej wychodził wreszcie trzeci nurt, który w tych czasach jako jedyny zajmował się nieco obszerniej filozoficzną stroną socjalizmu: owe różne odmiany „filozofujących” socjalistów, widzących swe zadanie w „uzupełnianiu” systemu marksistowskiego ogólnymi koncepcjami filozofii kultury lub ideami Kanta, Dietzgena, Macha albo jakiejś innej filozofii. Wszelako właśnie dlatego, że uznawali system marksistowski za potrzebujący dopełnienia od strony filozoficznej, ujawniali dostatecznie jasno, iż także ich zdaniem marksizm jako taki nie zawiera treści filozoficznej⁸.

⁶ „Neue Zeit” 28, I, s. 686. Podobne stwierdzenia również w rozdziale o „Ideologii niemieckiej” w biografii K. Marksa napisanej przez F. Mehringa. O tym, w jak niewielkim stopniu pojął Mehring znaczenie tego filozoficznego dzieła Marksa i Engelsa, nie opublikowanego w całości aż po dziś dzień, świadczy szczególnie dobitnie porównanie jego wywodów z odpowiednimi partiami biografii F. Engelsa napisanej przez G. Mayera („Friedrich Engels”, 1920, ss. 234-261).

⁷ Ciekawym tego dowodem jest mała kontrowersja, której ślady odnaleźć można w „Neue Zeit”, 1907-1908, 26, I, ss. 695-898. Redakcja (K. Kautsky) publikując artykuł A. Bogdanowa „Ernst Mach und die Revolution”, pozwoliła sobie opatrzyć go uwagą wstępną, w której anonimowy tłumacz poczuł się zmuszony do skarcenia socjaldemokracji rosyjskiej, gdyż „bardzo poważne taktyczne różnice” między bolszewikami a mienszewikami w Rosji mogłyby „zaostrzyć się” za sprawą „problemu, naszym zdaniem zupełnie z tym nie związanego, czy marksizm w teorii poznania pozostaje w zgodności ze Spinozą i Holbachem, czy też z Machem i Avenariusem”. Wobec tego redakcja rosyjskiego bolszewickiego pisma „Proletarij” (Lenin) uznała za niezbędne wyjaśnienie, że „w istocie ten spór filozoficzny nie jest sporem frakcyjnym i być nim, zdaniem redakcji, nie powinien”. Jak wiadomo, autor tego formalnego dementi, wielki taktyk Lenin, jeszcze w tym samym 1908 roku opublikował swoją książkę filozoficzną „Materializm a empiriokrytycyzm”.

⁸ Ponieważ widzieli w tym wadę teorii marksistowskiej, nie zaś, jak „marksiści ortodoksyjni”, zaletę socjalizmu, który z filozofii rozwinął się w naukę, a jednak usiłowali częściowo lub w całości uratować pozostałą zawartość teorii socjalistycznej, przeto od samego początku sytuowali się zasadniczo po stronie burżuazyjnego przeciwnika w sporze między nauką burżuazyjną a proletariacką i tylko starali się tak długo, jak to było możliwe, uniknąć dalszych, nieuchronnych konsekwencji tego stanowiska. Odkąd jednak w rezultacie wojny i epoki kryzysu od roku 1914 dalsze uciekanie od problemu rewolucji proletariackiej stało się niemożliwe, rzeczywisty charakter *wszystkich odmian* tego filozofującego socjalizmu wyszedł na jaw w sposób przechodzący wszelkie oczekiwania. Nie tylko jawnie antymarksistowscy i niemarksistowscy filozofujący socjaliści jak Bernstein i Koigen, lecz także większość filozofujących marksistów (marksyści-kantyści, marksyści-dietzgeniści, marksyści-machiści) dowodziła odąd słowem i czynem, że w rzeczywistości nie odeszła jeszcze od punktu widzenia społeczeństwa

Dziś już dość łatwo można wykazać, że to czysto *negatywne* (pozornie zgodne) pojmowanie odniesień między marksizmem a filozofią, widoczne zarówno u uczonych burżuazyjnych, jak i u ortodoksyjnych marksistów, wywodzi się po obu stronach z nader powierzchownego i niekompletnego (historycznego i logicznego) ujęcia stanu rzeczy. Jednakże warunki, za sprawą których jedna i druga strona doszły do tego rezultatu, są *po części* nader rozbieżne, toteż chcemy je przedstawić osobno dla obu grup. Okaże się wtedy, że mimo znacznych różnic motywów obu stron te dwa szeregi przyczyn zbiegają się wszelako w *jednym* ważnym miejscu. Zobaczymy bowiem, że jak u *uczonych burżuazyjnych* w drugiej połowie XIX wieku wraz z totalnym zapomnieniem filozofii heglowskiej całkiem uległo zatraceniu także owo „dialektyczne” ujmowanie stosunku filozofii i rzeczywistości, teorii i praktyki, które w epoce Hegla stanowiło żywotną zasadę całej filozofii i nauki, tak u *marksistów* z tego samego okresu coraz bardziej popadało w zapomnienie pierwotne znaczenie tej zasady dialektycznej, którą w latach czterdziestych dwaj młodzi hegliści – Marks i Engels – uratowali⁹ z całą świadomością w trakcie swego odchodzenia od Hegla, przenosząc ją „z niemieckiej filozofii idealistycznej” na grunt „materialistycznego” pojmowania historyczno-społecznego procesu rozwoju.

Najpierw krótko omówimy przyczyny, dlaczego to *burżuazyjni* filozofowie i historycy, począwszy od połowy XIX wieku, coraz bardziej odsuwali się od dialektycznego ujmowania filozoficznej historii idei i wskutek tego stawali się także niezdolni do adekwatnego ujęcia i przedstawienia własnej istoty filozofii marksistowskiej i jej znaczenia w obrębie globalnego rozwoju idei filozoficznych w XIX wieku.

Można by rzec, że mieli oni znacznie bardziej bezpośrednie powody ignorowania i zniekształcania filozofii marksistowskiej i że wcale nie musimy wyjaśniać ich zachowania, odwołując się do zaprzepaszczenia dialektyki. I w samej rzeczy, nie sposób pominąć faktu, że świadomy instynkt klasowy odgrywa pewną rolę w burżuazyjnej historii filozofii XIX wieku, jeśli chodzi o traktowanie po macoszemu marksizmu – a nawet już takich burżuazyjnych „ateistów” i „materialistów”, jak Dawid Fryderyk Strauss, Bruno Bauer i Ludwik Feuerbach. Ale wytworzylibyśmy sobie bardzo uproszczone wyobrażenie o omawianym stanie rzeczy, nader w istocie skomplikowanym, gdybyśmy po prostu imputowali burżuazyjnym filozofom, że świadomie oddali swoją filozofię czy też historię filozofii w służbę interesu klasowego. Są oczywiście także takie przypadki, kiedy owa uproszczona supozycja jest całkiem trafna¹⁰.

burżuazyjnego zarówno w swojej filozofii, jak i z konieczności w swojej politycznej teorii i praktyce. W sprawie burżuazyjno-reformistycznego charakteru marksizmu kantystów zbyteczne jest przytaczanie jakichś specjalnych dowodów, ponieważ nie ma co do tego żadnej wątpliwości. Drogę, po której marksizm machistów musi poprowadzić swoich zwolenników (i większość z nich w tym czasie już poprowadził), dobitnie ukazał Lenin już w 1908 roku w swej polemice z empiriokrytycyzmem. O tym, że także marksizm dietzgenistów doszedł do celu, przynajmniej częściowo, idąc tą samą drogą, świadczy w sposób niewątpliwą mała broszurka Dietzgena-syna (1923), w której ten poniekąd naiwny „neomarksista” nie tylko składa gratulacje swemu „sprzysiężonemu” Kautsky'emu z powodu porzucenia przez niego większości „staromarksistowskich” poglądów, lecz nadto wyraża ubolewanie, że Kautsky, mimo iż wiele się nauczył, zachował jednak pewne pozostałości „staromarksistowskich” poglądów. Ale najlepszego dowodu na to, jak dobry był instynkt polityczny Mehringa, który kazał mu raczej odżegnać się zaraz od wszelkiej filozofii wobec *takich* rojeń filozoficznych, dostarcza D. Koigen. Aby się o tym przekonać, wystarczy tylko przeczytać nadzwyczaj pobłażliwą krytykę, której Mehring poddał całkowicie niedojrzały filozoficzny debiut Koigena („Neo-Marxismus”, „Neue Zeit”, 20, I, s. 385 i nast. oraz „Marx Engels Nachlass”, II, s. 348), a potem zdać sobie sprawę z niesłychanej szybkości, z jaką ten filozof najpierw przekształcił się w najbardziej płaskiego antymarksistę „kulturowo-socjalistycznego” pod patronatem Bernsteina (1903), a ostatecznie w jednego z najbardziej niewyraźnych reakcyjnych romantyków. (W sprawie tej ostatniej fazy, por. np. artykuł D. Koigena w „Zeitschrift für Politik”, 1922, s. 304 i nast.).

⁹ F. Engels, „Anty-Dühring”, w: MED, t. 20, Warszawa 1972, s. 11 („Przedmowa” do wyd. 2 z 1885). Por. także prostujące wypowiedzi Marksa na końcu „Posłowia” do wyd. 2 „Kapitału” (1873).

¹⁰ Najlepszym tego przykładem są następujące wywody E. von Sydowa w jego książce „Der Gedanke des Idealreichs in der idealistischen Philosophie von Kant bis Hegel” (1914, ss. 2-3): „Skoro w ten sposób (w idealizmie niemieckim, który «logiczyzuje» historię, przeobraża ją z «łańcucha czynów» w «szereg pojęć») idea ideału została uhistoryczniona, traci ona swą siłę wybuchową. Jeśli ideał jest koniecznością logiczno-historyczną, tedy wszelkie dążenie do niego staje się zbędnym i przedwczesnym wysiłkiem. To wypreparowanie idei ideału jest zasługą idealistów absolutnych. Im mamy do zawdzięczenia, że nasz dzisiejszy porządek społeczny i gospodarczy zachowa się w czasie dającym się przewidzieć. Podczas, gdy klasy rządzące uwolniły się od historycznych fantasmagorii idealizmu, proletariatu wciąż jeszcze wierzy w zmaterializowane szumowiny poglądu idealistycznego i wypada sobie życzyć, żeby ta pomyślna sytuacja trwała jeszcze długo. Najbardziej zasłużył się w tej pracy Fichte, podobnie zresztą jak i w innych zasadniczych kwestiach” itd. W przypisie zauważa jeszcze Sydow wyraźnie, że

Jednakże z reguły stosunek filozoficznych przedstawicieli jakiejś klasy do tej klasy, którą oni reprezentują, jest jednak o wiele bardziej skomplikowany. Cała klasa, mówi Marks w „Osiemnastym Brumaire'a...”, gdzie bardziej szczegółowo zajmuje się takimi powiązaniem, wytwarza i formuje ze swych „materialnych podstaw” „całą nadbudowę różnych i swoiście ukształtowanych uczuć, złudzeń, sposobów myślenia i poglądów na życie”, a do owej w tym sensie „uwarunkowanej klasowo” nadbudowy należy – jako część szczególnie oddalona od „materialnych i ekonomicznych podstaw” – także filozofia danej klasy, przede wszystkim jeśli chodzi o jej elementy treściowe, ale koniec końców również i formalne¹¹. Skoro zatem chcemy pojąć całkowity brak zrozumienia filozoficznej zawartości marksizmu przez burżuazyjnych historyków filozofii i to w sensie Marksowskim – rzeczywiście „materialistycznie, a więc naukowo”¹², to nie wolno nam zadowolić się wyjaśnieniem tego faktu po prostu, bez żadnych zapośredniczeń, przez wskazanie na jego „ziemskie jądro” (świadomość klasową i stojące za nią „w ostatniej instancji” interesy ekonomiczne). Musimy właśnie ukazać szczegółowo owe zapośredniczenia, dzięki którym staje się zrozumiałe, dlaczego nawet tacy burżuazyjni filozofowie i historycy, którzy z subiektywnie największą „bezzałożeniowością” usiłują zbadać „czystą” prawdę, musieli albo całkowicie zapoznać istotę filozofii zawartej w marksizmie, albo co najwyżej mogli ją uchwycić tylko w sposób bardzo niepełny i wypaczony. A najważniejsze z tych zapośredniczeń polega w tym wypadku na tym, że faktycznie od połowy XIX wieku cała filozofia burżuazyjna, a w szczególności burżuazyjna historia filozofii, odzegnała się, za sprawą swego realnego historyczno-społecznego położenia, od filozofii heglowskiej i jej metody dialektycznej i wróciła do takiej metody badań filozoficznych i historyczno-filozoficznych, która prawie uniemożliwiła jej „filozoficzne” zajęcie się takimi zjawiskami, jak naukowy socjalizm Marksa.

W obiegowych prezentacjach historii filozofii XIX wieku, pochodzących od autorów burżuazyjnych, rozwiera się w pewnym miejscu głęboka ryna, której albo wcale nie próbuje się usunąć, albo też czyni się to w sposób nader sztuczny. Istotnie nie wiadomo, jak ci historycy, którzy chcą przedstawiać rozwój myśli filozoficznej na modłę ideologiczną i beznadziejnie niedialektyczną jako czysty przebieg „historii idei”, mieliby znaleźć racjonalne wyjaśnienie faktu, że ta sama wielka filozofia heglowska, której przemożnego wpływu duchowego jeszcze w latach trzydziestych nie byli w stanie uniknąć nawet jej najbardziej żarłocznicy przeciwnicy (np. Schopenhauer, Herbart), już w latach pięćdziesiątych nie miała w Niemczech prawie żadnych zwolenników, a wkrótce potem w ogóle stała się niezrozumiała. Najczęściej nie podejmowano zresztą prób takich wyjaśnień, lecz zadowalano się tym, by wszystkie owe spory, treściowo nader znaczące i w świetle dzisiejszych wymogów stojące na bardzo wysokim poziomie filozoficznym także pod względem formalnym, prowadzone przez długie lata po śmierci Hegla między różnymi kierunkami jego szkoły (prawicy, centrum, różnymi odłamami lewicy, zwłaszcza Strauss, Bauer, Feuerbach, Marks i Engels), beztrąsko zarejestrować w swych annałach pod wysoce niezadowolającym, często negatywnym pojęciem „rozpad szkoły heglowskiej” i ustalić, jako zamknięcie tego okresu, po prostu rodzaj absolutnego „końca” ruchu filozoficznego, a potem w latach sześćdziesiątych rozpocząć wraz z powrotem do Kanta (Helmholtz, Zeller, Liebmann, Lange) nową epokę ruchu filozoficznego, na pozór nie nawiązującą do niczego bezpośrednio istniejącego.

Z trzech zasadniczych ograniczeń, na które cierpi tego typu „historia filozofii”, dwa może ujawnić nawet krytyczna rewizja, która sama pozostaje jeszcze nieomal bez reszty na stanowisku czystej „historii idei”. Niektórzy historycy filozofii ostatnich lat, zwłaszcza Dilthey i jego szkoła, bardzo rozszerzyli pod

fakt ten trzeba „wbić do głowy tym, którzy mniej lub bardziej otwarcie głoszą *polityczną błahość* filozofii”!

¹¹ Por. K. Marks, „Osiemnasty Brumaire'a Ludwika Bonaparte”, w: MED, t. 8, Warszawa 1963, zwłaszcza ss. 152 i 156 (o stosunku ideologicznych przedstawicieli klasy do tej reprezentowanej przez nich klasy w ogólności); Engels, „Ludwik Feuerbach...”, dz. cyt., s. 340 (o filozofii). Można by z tym jeszcze zestawić ową uwagę z pracy doktorskiej Marksa, gdzie Marks ogólnie występuje przeciwko temu, by błąd popełniony przez filozofa próbowało się wyjaśnić przez „rzucanie podejrzeń na jednostkowe sumienie filozofa” zamiast obiektywnego „konstruowania jego istotnej formy świadomości, wznoszenia jej do określonej postaci i określonego znaczenia, a tym samym wychodzenia poza nią”. („Różnica między demokrytejską a epikurejską filozofią przyrody”, Warszawa, 1966, ss. 49-50).

¹² Por. K. Marks, „Kapitał”, t. 1, w: MED, t. 23, Warszawa 1968, gdzie Marks (w odniesieniu do historii religii!) wspomnianą w tekście metodę określa jako „jedynie materialistyczną, a więc naukową”. Bliżej będzie o tym mowa później.

tymi dwoma względami ograniczone pole widzenia utartego stylu pisania historii filozofii. Oba te ograniczenia można zatem zasadniczo uważać za przewyżnione, choć faktycznie istnieją do dziś i przypuszczalnie będą istnieć jeszcze długo. Ale trzecie ograniczenie nie da się w ogóle przewyżnić ze stanowiska czystej historii idei i wskutek tego nie zostało zasadniczo przewyżnione przez dzisiejszą burżuazyjną historię filozofii.

Pierwsze ograniczenie burżuazyjnej historii filozofii drugiej połowy XIX stulecia można określić jako „górnofilozoficzne”. Ideologowie filozoficzni przeoczyli, że zawartość idei filozoficznych (wystąpiło to w znacznym stopniu właśnie w filozofii heglowskiej) żyje nie tylko w filozofiach, lecz również także w naukach pozytywnych i w praktyce społecznej. Drugie ograniczenie, które było typowe dla niemieckich profesorów filozofii w drugiej połowie minionego stulecia, ma charakter „lokalny”. Ci dobrzy Niemcy całkowicie zignorowali to, że są jeszcze „filozofowie” także poza niemieckimi słupami granicznymi i całkowicie zapoznali znaczenie faktu – jeśli abstrahować od niewielu wyjątków – że system heglowski, od dziesięcioleci uznany w Niemczech za martwy, w tym samym czasie w licznych krajach poza Niemcami oddziaływał nieprzerwanie nie tylko swą materialną zawartością, lecz także jako system i metoda. Dzięki temu, że w ostatnich dekadach rozwoju historii filozofii zostały w zasadzie przewyżnione dwa pierwsze ograniczenia jej pola widzenia, zarysowany przez nas obraz normalnego niemieckiego pisarstwa w tej dziedzinie przeobraził się ostatnio w korzystny sposób. Wszelako trzecie ograniczenie poznania historyczno-filozoficznego nie może zostać przewyżnione przez burżuazyjnych filozofów i historyków filozofii, albowiem owi „burżuazyjni” filozofowie i historycy filozofii musieliby w tym celu porzucić swoje burżuazyjne *stanowisko klasowe*, które stanowi najistotniejsze a priori całej ich nauki filozoficznej i historyczno-filozoficznej. Również rozwój filozofii w XIX wieku jako na pozór czysty proces „historii idei” można naprawdę pojąć w jego istotnej i pełnej postaci tylko pod warunkiem ujęcia go w związku z całym rzeczywistym rozwojem historycznym społeczeństwa burżuazyjnego – a właśnie tego związku burżuazyjna historia filozofii w swej dzisiejszej fazie rozwojowej nie jest w stanie poddać badaniom rzeczywiście bezwzględny i bezzakończony. W ten sposób wyjaśnia się, dlaczego pewne działy globalnego rozwoju filozofii w XIX wieku do dziś musiały pozostać faktycznie „transcendentne” dla owej burżuazyjnej historii filozofii i dlaczego na mapie każdej dzisiejszej burżuazyjnej historii pojawiają się owe osobliwe „białe plamy”, o których informowaliśmy wcześniej („koniec” rozwoju filozoficznego w latach czterdziestych i następująca potem pusta przestrzeń aż do „przebudzenia się” filozofii w latach sześćdziesiątych). Wyjaśnia się również, dlaczego dzisiejsza burżuazyjna historia filozofii w sposób właściwy i kompletny nie umie ująć owej epoki filozofii niemieckiej, której prawdziwą istotę uchwyciła już kiedyś we wcześniejszym okresie. Podobnie jak dalszego rozwoju myśli filozoficznej po Heglu nie można ujmować jako po prostu czystego przebiegu „historii idei”, tak też nie wolno w ten sposób ujmować poprzedniej fazy rozwoju myśli filozoficznej, rozwoju filozoficznego *od Kanta do Hegla*. Wszelka próba zrozumienia istotnej zawartości i pełnego znaczenia rozwoju tej wielkiej epoki myśli filozoficznej, którą zazwyczaj określa się w książkach historycznych jako epokę „niemieckiego idealizmu”, musi skończyć się beznadziejną konfuzją, dopóki rozpatrując tę epokę albo zupełnie ignoruje się, albo uwzględnia się w całkiem zewnętrzny sposób w niewczesnej refleksji owe związki, nadzwyczaj istotne dla całkowitej postaci i globalnego przebiegu tego rozwoju filozoficznego, które łączą „ruch myśli” w tej epoce z równoczesnym „ruchem rewolucyjnym”. Owe zdania, w których Hegel określał w „Historii filozofii”, a także w innych dziełach, istotę filozofii swoich bezpośrednich poprzedników (Kanta, Fichtego, Schellinga), zachowują znaczenie w odniesieniu do całej epoki tak zwanego niemieckiego idealizmu wraz z koronującym go „zakończeniem” – systemem heglowskim i włącznie z późniejszymi walkami między różnymi kierunkami heglizmu w latach czterdziestych XIX wieku. W systemach filozoficznych całej tej epoki, w swym ruchu dziejowym na wskroś rewolucyjnym, „rewolucja została ułożona i wypowiedziana w formie myśli”¹³. Dalsze wywody Hegla pozwalają łatwo pojąć, że pisząc te słowa, nie miał on bynajmniej na myśli tego, co także dzisiejsi burżuazyjni historycy filozofii nader chętnie nazywają rewolucją myśli, a mianowicie procesu, który cicho i schludnie rozgrywa się w czystym królestwie pracowni, z dala od surowego królestwa rzeczywistych walk,

¹³ G. W. F. Hegel, „Werke”, t. 15, Berlin 1836, s. 485.

lecz że największy myśliciel, którego wydało społeczeństwo burżuazyjne w swej rewolucyjnej epoce, ujmował „rewolucję w formie myśli” jako rzeczywisty składnik realnego, społecznego procesu globalnego rzeczywistej rewolucji¹⁴. „W tej wielkiej epoce dziejów powszechnych, której głęboką istotę pojmuje filozofia dziejów, brały udział tylko dwa narody, niemiecki i francuski, jakkolwiek są tak przeciwstawne lub raczej dlatego właśnie, że są tak przeciwstawne. Inne narody nie brały w tym udziału w sposób wewnętrzny, aczkolwiek politycznie uczestniczyły zarówno ich rządy, jak i same ludy. W Niemczech zasada ta występuje jako myśl, duch, pojęcie, we Francji wtargnęła do rzeczywistości; to zaś, co w Niemczech stało się rzeczywistością, jawi się jako przymus okoliczności zewnętrznych i reakcja przeciw temu”¹⁵. Trochę dalej powraca, omawiając filozofię Kanta, do tej samej myśli: „Już Rousseau ustanowił absolut w wolności: zasada Kanta jest taka sama, tylko o bardziej teoretycznym wymiarze. Francuzi ujmują to od strony woli; wedle ich przysłowia zwie się to: Il a la tête pres du bonnet. Francja ma zmysł rzeczywistości, załatwiania; ponieważ wyobrażenie przechodzi tam bezpośrednio w działanie, tedy tamtejsi ludzie odnieśli się do rzeczywistości praktycznie. Choć jednak prawda jest w sobie konkretna, to jednak tam odnoszono ją do rzeczywistości w jej abstrakcyjności, nie rozwiniętej; forsowanie zaś abstrakcji w rzeczywistości oznacza destrukcję rzeczywistości. Fanatyzm wolności, scedowany na lud, stał się okropnością. W Niemczech ta sama zasada skupiła na sobie zainteresowanie świadomości, ale jest tylko pod względem teoretycznym ukształtowana. My mamy różne niepokoje w głowie i na głowie, ale przy tym wszystkim niemiecka głowa raczej nie tyka swojej szlafmicy i operuje w swym wnętrzu. – Immanuel Kant urodził się w 1724 roku w Królewcu”. itd. itd. Hegel wypowiada tu faktycznie tę samą zasadę, która dopiero pozwala zrozumieć istotę tej wielkiej epoki dziejów powszechnych: ów dialektyczny związek między filozofią i rzeczywistością, który sprawia, jak ogólniej mówi Hegel w innym miejscu, że każda filozofia może być tylko „swoją własną epoką ujętą w myślach”¹⁶, i który, tak niezbędny dla rzeczywistego zrozumienia rozwoju myśli filozoficznej, staje się całkiem niezbędny, gdy chodzi o zrozumienie rozwoju myśli w rewolucyjnej epoce rozwoju życia społecznego. Los, który za sprawą przemożnej siły ciąży nad dalszym rozwojem badań filozoficznych i historyczno-filozoficznych *klasy burżuazyjnej* w XIX wieku, polega właśnie na tym, że klasa ta, która około połowy stulecia przestała być klasą rewolucyjną w swej *praktyce społecznej*, z wewnętrzną koniecznością straciła od tej chwili także *myślową* zdolność uchwycenia dialektycznych związków między idealnym a realnym rozwojem historycznym, zwłaszcza zaś między filozofią a rewolucją w jej rzeczywistym sensie. A zatem ów rzeczywisty upadek i kres, do którego faktycznie dochodzi rewolucyjny ruch klasy burżuazyjnej w sferze praktyki społecznej w połowie XIX wieku, musiał znaleźć swój wyraz ideologiczny w owym pozornym upadku i kresie rozwoju filozoficznego, o którym aż do dziś opowiadają nam burżuazyjni autorzy historii filozofii. Typowe są tutaj wynurzenia na

¹⁴ Na marginesie warto zauważyć, że także dla Kanta wyraz „rewolucja”, używany przez niego z upodobaniem w dziedzinie czystego myślenia, ma o wiele bardziej realne znaczenie niż dla dzisiejszych burżuazyjnych kantystów. Trzeba tylko wyraz ten odczytywać w powiązaniu z owymi licznymi wypowiedziami Kanta (w „Sporze fakultetów” i in.) o rzeczywistych wydarzeniach rewolucji. „Rewolucja inteligentnego ludu, która odbywa się na naszych oczach – oświadcza Kant – rodzi w umysłach wszystkich widzów (którzy nie są sami uwikłani w tę sprawę) takie sympatyzowanie, które graniczy z entuzjazmem”. „Nie zapomina się takiego wydarzenia w dziejach ludzkości. (...) Wydarzenie to jest zbyt wielkie, zbyt splecione z interesami ludzkości i zbyt rozpowszechnione pod względem swego wpływu na wszystkie części świata, by za sprawą sprzyjających okoliczności nie miało budzić w ludach wspomnień i pobudzać do powtarzania nowych przedsięwzięć tego rodzaju”. Por. zestawienie tych i podobnych wynurzeń I. Kanta w tomie wydanej w 1847 (!) „Politische Literatur der Deutschen im 18. Jahrhundert”, wyd. von Geismar, s. 121 i nast.

¹⁵ To, że Marks całkowicie przyswoił sobie i świadomie rozwinął to heglowskie ujęcie podziału ról między Niemców i Francuzów w globalnym procesie rewolucji burżuazyjnej, jest wystarczająco znane. Por. w tej sprawie zebrane pisma z jego wczesnego okresu (F. Mehringa wyd. „Nachlass” I), gdzie znajdziemy np. sformułowania: że „W polityce naród niemiecki dokonywał w myśli tego, czego inne narody dokonywały w praktyce”; że „Niemcy wtórowały rozwojowi narodów nowoczesnych tylko oderwaną działalnością myśli” i że wskutek tego los Niemców w rzeczywistym świecie polegał w końcu na tym, że dzielali „współ z nowoczesnymi narodami powroty do dawnych porządków, czyli restauracje, nie dzielając z nimi rewolucji” (wszystkie te fragmenty w „Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa”, por. MED, t. 1, Warszawa 1962, ss. 465, 467, 459).

¹⁶ „Przedmowa” do „Filozofii prawa”, w: „Zasady filozofii prawa”, Warszawa 1969, s. 19.

temat filozofii w połowie XIX wieku w ogólności, którymi Überweg–Heintze¹⁷ rozpoczyna odpowiedni paragraf swojej książki: filozofia znajdować się miała w tym czasie „w stanie ogólnego osłabienia” i „coraz bardziej traciła swój wpływ na życie kulturalne”. To smutne zjawisko polega, w opinii Überwega, „ostatecznie na pierwotnych psychicznych skłonnościach do zmiany”, podczas gdy wszelkie „momenty zewnętrzne” oddziałują jedynie „wtórnie”. Sławny burżuazyjny historyk filozofii „wyjaśnia” sobie i swym czytelnikom istotę owych „psychicznych skłonności do zmiany” w sposób następujący: „wygórowany idealizm światopoglądu oraz metafizyczna spekulacja opatrzyły się i zrodziły potrzebę bardziej substancjalnej pożywki duchowej”. W odróżnieniu od tego wyjaśnienia cały ten rozwój jawi się w zupełnie innej postaci z pozycji ujęcia dialektycznego, podjętego i zastosowanego konkretnie i bez uprzedzeń w odniesieniu do historii rozwoju filozoficznego XIX stulecia, owego ujęcia, zapomnianego przez filozofię burżuazyjną nawet w jego nie rozwiniętej i dla siebie samego nie w pełni uświadomionej formie, którą posługiwał się Hegel (a więc idealistyczna dialektyka Hegla w przeciwieństwie do materialistycznej dialektyki Marksa!). Zamiast osłabienia i ostatecznego wygaśnięcia ruchu rewolucyjnego w obszarze myśli stanowisko to odnotowuje głębokie i znaczące przeobrażenie charakteru tego ruchu w latach czterdziestych. Miast rozmachu klasycznej filozofii niemieckiej pojawia się przejście tej filozofii, która stanowiła ideologiczny wyraz ruchu rewolucyjnego klasy burżuazyjnej, w nową naukę, która występuje odtąd jako ogólny wyraz ruchu rewolucyjnego klasy proletariatu na arenie rozwoju historii idei, tzn. przejście do teorii „naukowego socjalizmu” w takiej postaci, w jakiej Marks i Engels po raz pierwszy ją sformułowali i ugruntowali w latach czterdziestych. Ażeby zatem pojąć właściwie i całkowicie ów istotny i niezbywalny związek marksizmu z idealizmem niemieckim – albo całkiem zapoznawany lub ignorowany przez burżuazyjnych historyków filozofii do ostatnich lat, albo pojmowany i prezentowany w sposób niepełny i opaczny – musimy przejść od obiegowego, abstrakcyjnego i ideologicznego sposobu myślenia dzisiejszych burżuazyjnych historyków filozofii do stanowiska dialektycznego, na początek nawet nie swoście marksistowskiego, lecz po prostu dialektycznego (po heglowsku i po marksistowsku). Uchwycimy wtedy za jednym zamachem nie tylko faktyczność powiązań między niemiecką filozofią idealności a marksizmem, lecz także ich konieczność. Zrozumiemy wtedy, że system marksistowski, ów teoretyczny wyraz ruchu rewolucyjnego klasy proletariatu, musi pozostawać w tym samym stosunku pod względem ideowo-historycznym (ideologicznym) do systemów niemieckiej filozofii ideału (jako teoretycznego wyrazu ruchu rewolucyjnego klasy burżuazyjnej), w jakim rewolucyjny ruch klasowy proletariatu pozostaje do rewolucyjnego ruchu burżuazyjnego w sferze praktyki społecznej i politycznej. Jest to jeden i ten sam historyczny proces rozwojowy, w toku którego, z jednej strony, „samodzielny” proletariacki ruch klasowy wyłania się z rewolucyjnego ruchu trzeciego stanu, a z drugiej strony nowa materialistyczna teoria marksizmu „samodzielnie” przeciwstawia się burżuazyjnej filozofii idealistycznej. Wszystkie te procesy oddziałują na siebie wzajemnie. Powstanie teorii marksistowskiej jest, mówiąc językiem heglowsko-marksowskim, tylko „drugą stroną” powstania realnego klasowego ruchu proletariatu, dopiero obie strony wzięte razem tworzą konkretną totalność procesu dziejowego.

Za sprawą tego dialektycznego sposobu ujmowania, który pozwala nam pojąć rewolucyjny ruch mieszczaństwa, filozofię idealistyczną od Kanta do Hegla, rewolucyjny ruch klasowy proletariatu i materialistyczną filozofię marksizmu, jako cztery momenty jednolitego historycznego procesu rozwoju, zyskujemy możliwość zrozumienia rzeczywistej istoty tej nowej nauki, stanowiącej ogólny wyraz samodzielnego rewolucyjnego klasowego ruchu proletariatu, sformułowany teoretycznie przez Marksa i Engelsa¹⁸. A jednocześnie rozumiemy zarazem powody, dla których burżuazyjna historia filozofii albo musiała całkiem ignorować, albo mogła uchwycić tylko w postaci negatywnej i w dosłownym znaczeniu

¹⁷ „Grundriss der Geschichte der Philosophie vom Beginn des XIX Jahrhunderts bis auf die Gegenwart”, dz. cyt. ss. 160, 181 (przyp. tłum.).

¹⁸ Por. znane stwierdzenie z „Manifestu Komunistycznego”, gdzie przekłada się myśl Hegla o dialektycznym związku filozofii i rzeczywistości z ciągle jeszcze cokolwiek zmistyfikowanej formy, w jakiej została ona wyrażona przez Hegla (filozofia jest „swoją własną epoką ujętą w myślach”), na formę bardziej racjonalną: „Tezy teoretyczne komunistów (...) są (...) jedynie ogólnym wyrazem rzeczywistych stosunków istniejącej walki klas, wyrazem dokonującego się na naszych oczach ruchu dziejowego” (w: MED, t. 4, Warszawa 1962, s. 528).

opacznej istotę materialistycznej filozofii rewolucyjnego proletariatu wywodzącej się z najbardziej rozwiniętych systemów rewolucyjnej mieszczańskiej filozofii idealistycznej¹⁹. I podobnie jak istotne, praktyczne cele proletariackiego ruchu klasowego nie mogą zostać osiągnięte na gruncie społeczeństwa mieszczańskiego i w obrębie jego państwa, tak też filozofia tego społeczeństwa mieszczańskiego nie może pojąć istoty owych ogólnych twierdzeń, w których rewolucyjny ruch klasowy proletariatu znalazł swój swoisty i samowiedny wyraz. Stanowisko burżuazyjne również w teorii nie może przekroczyć tego punktu, w którym musi się zatrzymać w praktyce społecznej, jeśli nie chce przestać być stanowiskiem „burżuazyjnym”, tzn. jeśli nie chce się samo znieść. Dopiero wtedy, gdy historia filozofii przekracza to ograniczenie, naukowy socjalizm przestaje być dla niej transcendentną „tamtą stroną” i staje się przedmiotem możliwego poznania. Osobliwość sytuacji, która wyjątkowo utrudnia właściwe zrozumienie problemu marksizmu i filozofii, polega na tym, że wydaje się, iż właśnie w tym przekraczaniu granic stanowiska burżuazyjnego, dzięki czemu dopiero istotnie nowa treść filozofii marksizmu staje się w ogóle dostępnym przedmiotem, przedmiot ten jak gdyby zarazem *ulegał zniesieniu i likwidacji jako przedmiot filozoficzny*.

Już na początku naszych rozważań wskazaliśmy na to, że założyciele socjalizmu naukowego, Marks i Engels, byli bardzo dalecy od chęci stworzenia jakiejś nowej filozofii. W przeciwieństwie do przedstawicieli mieszczaństwa obaj byli w pełni świadomi historycznego związku swej teorii materialistycznej z burżuazyjną filozofią idealistyczną. Naukowy socjalizm, jeśli chodzi o jego *treść*, jest (wedle Engelsa) wytworem *nowych* poglądów, które w określonej fazie rozwoju historycznego z koniecznością powstają w klasie proletariackiej wskutek jej materialnego położenia, ale (socjalizm naukowy) wytworzył sobie specyficzną *formę* naukową (która odróżnia go od socjalizmu utopijnego) dzięki nawiązywaniu do niemieckiej *filozofii idealistycznej*, a zwłaszcza do systemu Hegłowskiego. Socjalizm, który rozwinął się od utopii do nauki, *wywodzi* się zatem pod względem formy z niemieckiej filozofii idealistycznej²⁰. Ale wraz z tym (co do formy) filozoficznym *pochodzeniem* nie zostało wszak jeszcze przesądzone, że socjalizm ten musiałby pozostać filozofią także w swym *dalszym rozwoju* i w swej *samodzielnej* postaci. Marks i Engels określali swoje nowe, naukowo-materialistyczne stanowisko jako już nie filozoficzne najpóźniej od 1845 roku²¹. I chociaż trzeba tutaj uwzględnić to, że filozofia była dla nich właśnie równoznaczna z filozofią burżuazyjną, idealistyczną, to przecież nie wolno przeoczyć znaczenia właśnie tej równoznaczności wszelkiej filozofii z filozofią burżuazyjną. Chodzi bowiem o całkiem podobny stosunek jak stosunek marksizmu do państwa. Jeśli bowiem Marks i Engels zwalczali nie tylko określoną

¹⁹ „Produkt rozkładu filozofii heglowskiej” (dominujący pogląd); „upadek tytanów niemieckiego idealizmu” (Plenge); „światopogląd zrodzony z negacji wartości” (Schulze-Gavernitz). Osobliwa opaczność tego pojmowania marksizmu przejawia się szczególnie wyraźnie w tym, że elementami systemu marksistowskiego, w których ten pogląd dopatruje się emanacji złego ducha marksizmu upadłego z wyżyn idealizmu niemieckiego w otchłań piekielną materializmu, są akurat takie elementy, które były już zawarte w systemach burżuazyjnej filozofii idealistycznej i które Marks przejął od nich bez widocznych zmian; np. myśl o konieczności zła dla rozwoju rodzaju ludzkiego (Kant, Hegel), idee koniecznego związku między wzrostem bogactwa i wzrostem nędzy w społeczeństwie burżuazyjnym (G. W. F. Hegel, „Filozofia prawa”, dz. cyt., §§ 243, 244, 245). Są to właśnie te formy, w których już klasa *burżuazyjna* na szczycie swego rozwoju ukształtowała sobie do pewnego stopnia świadomość zawartych w niej przeciwieństw klasowych. Postęp, jakiego dokonał Marks, polega na tym, że pojął on te przeciwieństwa klasowe, zabsolutyzowane przez świadomość burżuazyjną i dlatego ujęte jako *nierozwiązywalne* pod względem teoretycznym i praktycznym, nie jako naturalne i absolutne, przeto jako *dające się znieść* w wyższej formie organizacji społecznej zarówno praktycznie, jak i teoretycznie. Owi burżuazyjni filozofowie pojmują tedy nawet marksizm w formie ograniczonej na burżuazyjną modłę i dlatego negatywnej i opacznej.

²⁰ Por. F. Engels, „Anty-Dühring”, dz. cyt. W sprawie tego, że także pod względem teoretycznym klasyczna filozofia niemiecka nie była *jedynym* punktem oparcia dla socjalizmu naukowego, por. uwagę Engelsa w dodanym później przypisie do „Przedmowy” do wyd. 1 „Rozwoju socjalizmu od utopii do nauki”, w: MED, t. 22, Warszawa 1971, ss. 203, 204. Por. także jego komentarz do fragmentu C. Fouriera, „O handlu”, w: MED, t. 2, Warszawa 1962, ss. 711-717.

²¹ Z tego roku pochodzą, z jednej strony, Marksowskie „Tezy o Feuerbachu”, które trzeba będzie omówić później. Z drugiej strony, Marks i Engels dokonali w tymże roku (por. informację Marksa w „Przedmowie” do „Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej” – 1859) obrachunku ze swoim „dawniejszym” sumieniem filozoficznym w formie krytyki całej filozofii postheglowskiej („Ideologia niemiecka”). Odtąd celem polemiki Marksa i Engelsa w sprawach filozoficznych jest już tylko oświecenie bądź niszczenie przeciwników (np. Proudhon, Lassalle, Dühring), ale już nie „wyjaśnianie sobie”.

historyczną formę państwa, lecz w sposób historyczno-materialistyczny utożsamiali państwo w ogóle z państwem burżuazyjnym i na tej podstawie proklamowali zniesienie wszelkiego państwa jako polityczny cel ostateczny komunizmu, to podobnie nie tylko zwalczali określone systemy filozoficzne, lecz także za pomocą swego naukowego socjalizmu chcieli ostatecznie przewyciężyć i znieść filozofią w ogóle²². Właśnie na tym polega pryncypialne przeciwieństwo między „realistycznym” (tzn. „materialistyczno-dialektycznym”) ujęciem marksizmu a „ideologicznymi wykrętami prawniczymi i innymi” (Marks) lassalizmu i wszelkich innych, starszych i młodszych odmian „wulgarnego socjalizmu”, który nie wykroczył zasadniczo poza „poziom burżuazyjny”, tj. poza stanowisko „społeczeństwa burżuazyjnego”²³. Nie możemy zamazać olbrzymiego, zasadniczego znaczenia tego marksistowskiego podejścia do filozofii²⁴ nawet wówczas, gdy ujęlibyśmy cały ten spór jako czysto werbalny, mówiąc, iż Marks i Engels określili tylko innym mianem swe zasady poznania teoretycznego – zachowane pod względem rzeczowym nawet w materialistycznym przeformułowaniu dialektyki heglowskiej²⁵ – które w terminologii heglowskiej stanowią właśnie „to, co filozoficzne w naukach”. Wprawdzie w pismach Marksa, a zwłaszcza Starego Engelsa, są pewne wypowiedzi, które zdają się podtrzymywać takie ujęcie²⁶, łatwo jednakże pojąć, że przez takie proste usunięcie nazwy filozofii nie została bynajmniej zlikwidowana sama filozofia²⁷. Takie problemy czysto

²² W tej sprawie por. na razie wchodzące tu w rachubę miejsce z „Manifestu Komunistycznego”. „Ale – powiedzą – idee religijne, moralne, filozoficzne, polityczne, prawne itp. przeobrażały się oczywiście w przebiegu rozwoju historycznego. Religia, moralność, filozofia, polityka, prawo ostawały się jednak zawsze mimo tych przeobrażeń. Istnieją nadto prawdy wieczyste, jak wolność, sprawiedliwość itp. wspólne wszystkim ustrojom społecznym. A komunizm znosi wieczyste prawdy, znosi religię, moralność, zamiast nadać im nową formę, staje więc w sprzeczności z całym dotychczasowym rozwojem historycznym.

Do czego sprowadza się to oskarżenie? Cała dotychczasowa historia społeczeństwa przebiegała w przeciwieństwach klasowych, przybierających w różnych okresach różne formy.

Jakiegokolwiek jednak formy przybierały te przeciwieństwa, wyzysk jednej części społeczeństwa przez drugą był faktem wspólnym dla wszystkich ubiegłych stuleci. Nic więc dziwnego, że świadomość społeczna wszystkich tych stuleci, mimo całej różnorodności i odmienności, obraca się w pewnych wspólnych formach, w takich *formach świadomości, które znikną doszczętnie dopiero z zupełnym zniknięciem przeciwieństw klasowych.*

Rewolucja komunistyczna jest najradykałniejszym zerwaniem z tradycyjnymi stosunkami własności; nic dziwnego, że w swym przebiegu przyniesie również najradykałniejsze zerwanie z tradycyjnymi ideami” (w: MED, t. 4, ss. 534-535). Stosunek Marksa do filozofii, religii itd. jest więc zasadniczo taki sam, jak jego stosunek do podstawowej ideologii społeczeństwa burżuazyjnego, fetysza towarowego lub wartości. Por. na razie „Kapitał”, t. 1, s. 82 i nast. a zwłaszcza przypisy 31-33 oraz „Krytyka programu Gotajskiego”, w: MED, t. 19, s. 28 (wartość), s. 32 (państwo), s. 36 (religia).

²³ Por. „Krytyka programu Gotajskiego”, w: MED, t. 19, passim; zwroty zacytowane w tekście tamże na ss. 25 i 33.

²⁴ Por. np. uwagę F. Engelsa z „Ludwika Feuerbacha...” (w *formie wyrazu* brzmiąca w pewnej mierze ideologicznie): „Na Heglu skończyła się w ogóle filozofia; z jednej strony dlatego, że ogarnął w najświetniejszy sposób w swoim systemacie cały jej rozwój, z drugiej – dlatego, że ukazał nam – aczkolwiek nieświadomie – drogę z tego labiryntu systematów do rzeczywistego, pozytywnego poznania świata”. (w: MED, t. 21, s. 303).

²⁵ Istnieją naprawdę tacy teoretycy burżuazyjni i nawet także (wulgarno-) marksistowscy, którzy z całą powagą wyobrażają sobie, że marksistowsko-komunistyczny postulat zniesienia państwa (w przeciwieństwie do zwalczania określonych historycznych form państwa) istotnie miałby mieć znaczenie czysto terminologiczne!

²⁶ Por. zwłaszcza „Anty-Dühring” (w: MED, t. 20, ss. 21-28) i „Ludwik Feuerbach...” (w: MED, t. 21, ss. 331-332). Cytujemy te wywody, całkiem zgodne co do treści w obu miejscach, wedle „Anty-Dühringa”: „W obu wypadkach (tzn. w odniesieniu do historii i do przyrody) nowoczesny materializm jest z istoty swej dialektyczny i nie potrzebuje już filozofii stojącej ponad innymi naukami. Z chwilą gdy od każdej poszczególnej nauki żąda się, aby zdała sobie sprawę ze swego miejsca w ogólnym związku rzeczy i wiedzy o rzeczach, wszelka odrębna nauka o związku wszechrzeczy staje się zbędna. I z całej dotychczasowej filozofii pozostaje jako swoista dziedzina tylko nauka o myśleniu i jego prawach – logika formalna i dialektyka. Wszystko inne rozplywa się w pozytywnej nauce o przyrodzie i historii” (w: MED, t. 20, s. 26).

²⁷ Wprost rzuca się w oczy, że zacytowane wywody Engelsa, (...) nie zawierają nic oprócz takiej właśnie zmiany nazwy. Albowiem pod względem rzeczowym nie ma chyba żadnej różnicy między tym, co Engels rozwija tu jako domniemane konsekwencje dialektyki marksistowskiej czy też materialistycznej, a tym, co wynika już z idealistycznej dialektyki Hegla i co Hegel faktycznie wypowiadał jako konsekwencje swego idealistyczno-dialektycznego stanowiska. Także Hegel domaga się, by nauki szczegółowe zdały sobie sprawę ze swego miejsca w całości powiązań, i w tym sensie mówi: dzięki temu każda prawdziwa nauka staje się z konieczności filozoficzna. Tym samym powstaje, od strony terminologicznej, proste przeciwieństwo Engelsowskiego przekształcenia filozofii w naukę. Ale pod względem rzeczowym zdają się obaj myśleć całkiem to samo. Obaj pragną usunąć przeciwieństwo między naukami szczegółowymi a filozofią stojącą ponad naukami.

terminologiczne musimy zatem całkiem odsunąć w toku zasadniczego badania stosunku między marksizmem a filozofią. Nam chodzi raczej o problem, w jaki sposób mamy rozumieć to zniesienie filozofii, o którym Marks i Engels mówili głównie w swym pierwszym okresie, w latach czterdziestych, ale często także i później. Jak ma się odbywać ów proces, czy też już się dokonał? Dzięki jakim aktom? W jakim tempie? I dla kogo? Czy mamy wyobrazić sobie to zniesienie filozofii jako dokonane raz na zawsze *uno actu*, jako wyczyn mózgowy Marksa i Engelsa, dla marksistów, dla całego proletariatu czy dla całej ludzkości?²⁸ Czy też raczej (na podobieństwo zniesienia państwa) jako bardzo długi i żmudny rewolucyjny proces dziejowy, przebywający najróżnorodniejsze fazy? A w ostatnim przypadku: w jakim stosunku pozostaje marksizm do filozofii, dopóki ów uciążliwy proces historyczny nie osiągnął jeszcze swego ostatecznego celu – zniesienia filozofii?

Jeśli tak sformułować pytanie o stosunek marksizmu i filozofii, to będzie jasne, że mamy do czynienia z bardzo znaczącym problemem – w teorii i praktyce – aktualnym jeszcze i znowu ze względu na obecną fazę rozwojową proletariackiej walki klasowej, nie zaś z bezsensownym i bezcelowym walcowaniem spraw od dawna załatwionych. A więc wysoce problematyczne staje się zachowanie owych marksistów ortodoksyjnych, którzy przez długie dziesiątki lat, postępowali tak, jak gdyby w ogóle nie było tu żadnego problemu lub co najwyżej ten, którego wyjaśnienie byłoby obojętne dla praktyki walki klasowej i miało pozostać takim na zawsze. A wrażenie to jeszcze bardziej się nasila, gdy rozważyć swoisty paralelizm, który także i tutaj się pojawia, jak się zdaje, między parami problemów: marksizm i filozofia oraz marksizm i państwo. Wiadomo, że ten ostatni problem „interesował najwybitniejszych teoretyków i publicystów II Międzynarodówki (1889-1914) (...) bardzo mało” – jak mówi Lenin w swej książce „Państwo a rewolucja”²⁹. Rodzi się pytanie, czy podobnie jak w wypadku rzeczonoego problemu zniesienia państwa i zniesienia filozofii, zachodzi także określony związek między zlekceważeniem obu tych problemów przez marksistów II Międzynarodówki. Dokładniej mówiąc, musimy podjąć kwestię, czy także w tym wypadku zachodzi ów ogólniejszy związek, do którego surowy krytyk spłylenia marksizmu przez oportunistów sprowadza zaniedbanie problemu państwa przez marksistów II Międzynarodówki, tzn. czy także zlekceważenie problemu filozofii przez marksistów II Międzynarodówki łączy się z tym, że „w ogóle mało się zajmowali problemami rewolucji”. Ażeby to wyjaśnić, musimy nieco bliżej zająć się istotą i przyczynami owego największego ze wszystkich kryzysów, które wystąpiły w historii teorii marksistowskiej, kryzysu, który w ostatnim dziesięcioleciu rozszczępił marksistów na trzy wrogie obozy.

Gdy z początkiem XX stulecia długi okres rozwoju czysto ewolucyjnego zbliżał się do końca i rozpoczynał się nowy okres walk rewolucyjnych, jeły się mnożyć symptomy tego, że wraz ze zmianą praktycznych warunków walki klasowej także teoria marksizmu znalazła się w krytycznym położeniu. Stawało się widoczne, że ów nadzwyczaj płaski i uproszczony marksizm wulgarny, do której to postaci pozwolili się stoczyć marksistowskiej teorii jej epigoni, nie był w stanie uświadomić sobie kompleksu swych własnych problemów nawet w sposób wielce niedoskonały, a całego szeregu zagadnień w ogóle nie był w stanie pojąć. Najwyraźniej ów kryzys teorii marksistowskiej zaznaczył się w kwestii stosunku rewolucji społecznej do państwa. Ten wielki problem, który od czasu stłumienia pierwszego proletariackiego ruchu rewolucyjnego w połowie XIX wieku i zduszonego we krwi powstania Komuny praktycznie nigdy nie pojawił się znowu w większej skali, teraz znowu został konkretnie postawiony na porządku dziennym przez wojnę światową, pierwszą z drugą rewolucją rosyjską z 1917 roku oraz przez

Hegel wyraża to terminologicznie w ten sposób, że znosi nauki szczegółowe w filozofii, natomiast Engels, na odwrót, każe filozofii rozplynać się w naukach szczegółowych. Ale pod względem rzeczowym osiągnięte zostaje to samo: poszczególne nauki przestają być szczegółowe, dzięki czemu filozofia przestaje być nauką szczególną, stojącą ponad naukami szczegółowymi. Zobaczymy później, że za tą na pozór czysto terminologiczną różnicą między Heglem a Engelsem kryje się w rzeczywistości jeszcze coś innego, co tylko w tych stwierdzeniach Engelsa i w ogóle we wszystkich enuncjacjach Starego Engelsa nie dochodzi do głosu tak wyraźnie, jak w wypowiedziach samego Marksa lub ich wspólnych wypowiedziach pochodzących z wcześniejszego okresu. W tym kontekście istotne jest to, że Engels przy wszystkich swych opcjach na rzecz „nauki pozytywnej” chce jednak pozostawić określony, ograniczony obszar „dotychczasowej filozofii” (nauka o myśleniu i jego prawach – logika formalna i dialektyka) jako „samoistną dziedzinę”. Ale zasadniczo ważny problem sprowadza się do pytania o to, co w ogóle rzeczywiście znaczy dla Marksa i Engelsa pojęcie nauki albo nauki pozytywnej!

kłeskę mocarstw centralnych w 1918 roku. Okazało się, że w obrębie obozu marksistowskiego w ogóle nie ma zgodności poglądów na temat takich ważnych problemów celu ostatecznego oraz faz przejściowych, jak „przejęcie władzy państwowej przez proletariatu”, „dyktatura proletariatu” i ostateczne „obumieranie państwa” w społeczeństwie komunistycznym. Skoro tylko wszystkie te kwestie nasunęły się w sposób konkretny i nieunikniony, wówczas w odniesieniu do nich wystąpiły wobec siebie co najmniej trzy różne teorie, które rościły sobie pretensje do tego, by być marksistowskimi i których najwybitniejsi reprezentanci (Renner, Kautsky i Lenin) w czasach przedwojennych nie tylko uchodzili wszyscy za marksistów, lecz nawet za marksistów ortodoksyjnych³⁰. I właśnie w ustosunkowaniu się różnych kierunków socjalistycznych do tych problemów wyszedł teraz na jaw fakt, że ów widomy kryzys, który występował³¹ od paru dziesięcioleci w obozie partii socjaldemokratycznych i związków zawodowych II Międzynarodówki w postaci sporu między marksizmem ortodoksyjnym z jednej strony a rewizjonistami z drugiej strony, był tylko tymczasową i opaczną formą zjawiskową o wiele głębszego pęknięcia przebiegającego przez środek frontu samego ortodoksyjnego marksizmu. Po jednej stronie tego pęknięcia tworzył się marksistowski neoreformizm, który niebawem mniej lub bardziej ściśle sprzymierzył się z dawnymi rewizjonistami. Po drugiej stronie – teoretyczni przedstawiciele nowej, rewolucyjnej partii proletariackiej podjęli walkę zarazem ze starym reformizmem rewizjonistów i z nowym reformizmem „marksistowskiego centrum”, walkę pod hasłem odrodzenia czystego lub rewolucyjnego marksizmu. Gdybyśmy upatrywali przyczynę tego kryzysu, który wybuchł w obozie marksizmu w czasie pierwszej próby ogniowej, jedynie w tchórzostwie albo braku rewolucyjnego usposobienia tych teoretyków i publicystów, którzy dokonali spłylenia i zubożenia całościowej teorii marksistowskiej do postaci ortodoksyjnego wulgarne marksizmu II Międzynarodówki, byłoby to bardzo powierzchowne, zupełnie nie marksistowsko-materialistyczne ani nawet nie heglowsko-idealistyczne, lecz całkiem niedialektyczne pojmowanie procesu dziejowego. Byłoby jednak równie powierzchowne i niedialektyczne, gdybyśmy na serio wyobrażali sobie, że w wielkich polemikach między Leninem i Kautsky'm oraz innymi „marksistami” rzeczywiście chodziło jedynie o sposób zreformowania marksizmu, o wierne wobec źródeł odrodzenie czystej teorii Marksa³². Jedyna rzeczywiście „materialistyczna, a zatem naukowa metoda” (Marks) takich

²⁸ Zobaczymy później, że właśnie bardzo dobrzy materialści doszli niekiedy niepokojąco blisko do takiego całkiem ideologicznego wyobrażenia! Także cytowana wyżej (przypis 23) uwaga Starego Engelsa może być tak rozumiana, jak gdyby przyjmował on, że filozofia została przewycięzona i zniesiona czy to nieświadomie już przez samego Hegla, czy to świadomie dzięki odkryciu zasady materialistycznej, ale w każdym razie zasadniczo na drodze duchowej. Ale zobaczymy, że również tutaj wykładnia narzucana przede wszystkim przez Engelsowski *sposób wyrażania się* jest całkiem niezgodna z rzeczywistym sensem *ujęcia* Marksowsko-Engelsowskiego.

²⁹ Rozdz. 6. Zwulgaryzowanie marksizmu przez oportunistów (w: „Dzieła”, Warszawa 1953, t. 25, s. 512).

³⁰ Gwoli informacji na temat formy, w jakiej teorie te występowały przede wszystkim w okresie wojny por. K. Renner, „Marxismus, Krieg und Internationale”; pismo K. Kautsky'ego przeciw K. Rennerowi, „Kriegssozialismus” w „Marx-Studien” IV/I; polemika W. I. Lenina z K. Rennerem, K. Kautsky'm i in. w „Państwo a rewolucja”, dz. cyt.

³¹ Por. np. K. Kautsky, „Drei Krisen des Marxismus”, „Neue Zeit” 1903, 21, I, s. 723 i nast.

³² Ktoś, kto podchodzi do pism Lenina bez głębszej znajomości globalnej sytuacji praktycznej i teoretycznej, łatwo może dać się zwieść przez niesłychanie ostrą, personalną formę prowadzenia przez tego autora (także i tu wiernego następcy Marksa!) polemiki z „wulgarnym marksizmem”, a także przez filologiczną szczegółowość i dokładność, z jaką traktuje teksty Marksa i Engelsa i dojść do fałszywego wniosku, jakoby Leninowi właściwe było także burżuazyjne stanowisko moralne, psychologiczne i ideologiczne. Ale z dokładniejszego zbadania sprawy wyniknie jasno, że Lenin nigdy nie wyciąga czynnika personalnego jako zasady wyjaśniania globalnego rozwoju rozgrywającego się dziesiątki lat w skali międzynarodowej, w trakcie którego w całej drugiej połowie XIX wieku stopniowo następowało spłylenie i zubożenie teorii marksistowskiej do postaci marksizmu wulgarne. Stosuje raczej tę zasadę wyjaśniania tylko do tłumaczenia określonych, jednostkowych zjawisk historycznych z ostatniego okresu przed wojną światową, kiedy to już zapowiadał się nadchodzący kryzys polityczny i społeczny. I byłoby to faktycznie wielkim zniekształceniem marksizmu, gdyby się twierdziło, że ani przypadek, ani osobiste właściwości jednostek nie mają – jego zdaniem – żadnego znaczenia w historii, także dla wyjaśnienia jednostkowych, określonych zjawisk dziejowych. (Por. znany list Marksa do Kugelmanna z 17 IV 1871, a następnie ogólną uwagę o „usprawiedliwieniu przypadku” itd. w aforystycznym ostatnim paragrafie „Wprowadzenia” do „Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej”, 1857). Czynniki personalne musi, naturalnie, w myśl teorii marksistowskiej tym bardziej tracić na znaczeniu jako zasada wyjaśniająca, im bardziej rozciąga się w czasie i przestrzeni zjawisko historyczne, które trzeba wytłumaczyć. I właśnie tak naprawdę „materialistycznie” postępuje Lenin we wszystkich swoich pracach, o czym łatwo można

badań polega na tym, że ów wprowadzony przez Hegla i Marksa do rozważania historii dialektyczny punkt widzenia, który zastosowaliśmy dotychczas tylko do filozofii niemieckiego idealizmu i *wyrastającej* z niej teorii marksistowskiej, zastosujemy teraz również do jej *dalszego rozwoju* aż do współczesności. To znaczy, że wszystkie formalne i treściowe przeobrażenia, zwroty w przód i wstecz teorii marksistowskiej od czasu jej pierwotnego powstania z filozofii idealizmu niemieckiego musimy postarać się pojąć jako konieczne produkty jej epoki (Hegel) lub, mówiąc ściślej, uchwycić je w ich uwarunkowaniu przez totalność tego samego procesu społeczno-historycznego, którego ogólny wyraz one stanowią (Marks). Jeśli będziemy tak postępować, zrozumiemy zarówno rzeczywiste przyczyny wyrodzenia się teorii marksistowskiej w marksizm wulgarny, jak również poznamy rzeczywisty sens owych na pozór ideologicznie zabarwionych wysiłków reformatorskich, którym z taką namietnością oddają się marksistowscy teoretycy III Międzynarodówki w celu odrodzenia „prawdziwej nauki Marksa”.

Jeśli w taki właśnie sposób zastosujemy do globalnej historii marksizmu materialistyczno-dialektyczną zasadę Marksa, to wówczas możemy odróżnić trzy wielkie etapy rozwojowe, które teoria marksizmu przeżyła po swoim powstaniu i które z konieczności musiała przeżyć w związku z realnym rozwojem społecznym tej epoki jako całości. Pierwszy etap rozpoczyna się od roku 1843 – w aspekcie historii idei od „Krytyki heglowskiej filozofii prawa”. Kończy się on wraz z rewolucją 1848 roku, w historii idei – wraz z „Manifestem Komunistycznym”. Etap drugi rozpoczyna się od krwawej klęski proletariatu paryskiego w walkach czerwcowych 1848 roku i od następującego potem, po mistrzowsku przedstawionego przez Marksa w „Manifeście inauguracyjnym” z 1864 roku, rozbicia wszystkich organizacji i wszelkich marzeń o emancypacji klasy robotniczej „z nadejściem epoki gorączkowego uprzemysłowienia, marazmu moralnego i reakcji politycznej”. Ponieważ nie piszemy tu proletariackiej historii klasowej w ogólności, lecz jedynie wewnętrzną historię rozwoju teorii Marksa w jej powiązaniu z ogólną proletariacką historią klasową, z pominięciem wszelkich mniej ważnych cezur (założenie i upadek I Międzynarodówki, intermezzo powstania Komuny, walka lassalczyków i marksistów, ustawy antysocjalistyczne, związki zawodowe, założenie II Międzynarodówki), przeto niechaj ów drugi okres trwa aż do mniej więcej przełomu wieków. Odtąd zaś aż do współczesności i dalej, aż po nieokreśloną przyszłość, rozciąga się trzeci z przyjętych przez nas okresów rozwoju.

Tak ułożone dzieje rozwoju teorii marksistowskiej tworzą obraz następujący: w pierwszej formie swego przejawiania się (w której trwa ona w świadomości Marksa i Engelsa bez istotnych zmian także jeszcze w owej późniejszej epoce, kiedy to w ich *pismach* jej charakter *nie całkiem* pozostał bez zmian!) jest ona, wbrew wszelkiemu wyrzekaniu się filozofii, na wskroś przesiąkniętą myśleniem filozoficznym teorią *rozwoju społecznego*, ujmowanego i rozumianego jako żywa totalność, a dokładniej: *rewolucji społecznej* pojmowanej i uprawianej jako żywa totalność. Na tym etapie, właściwe naukom szczegółowym rozdzielenie ekonomicznych, politycznych i duchowych momentów tej żywej totalności w ogóle nie wchodzi w rachubę, aczkolwiek wszystkie konkretne swoistości każdego poszczególnego momentu są ujmowane, analizowane i krytykowane z historyczną wiernością. Oczywiście nie tylko ekonomia, polityka i ideologia, lecz także dzianie się historyczne i świadome działanie społeczne zespalają się w żywą jedność „rewolucyjnej praktyki” („Tezy o Feuerbachu”). Najlepszą manifestacją tej pierwszej, młodzieńczej formy występowania teorii marksistowskiej jako teorii rewolucji społecznej stanowi, naturalnie, „Manifest Komunistyczny”³³.

Ze stanowiska dialektyki materialistycznej jest całkiem zrozumiałe, że ta pierwsza forma występowania teorii marksistowskiej nie mogła przetrwać bez zmian w długiej, w praktyce na wskroś nierewolucyjnej epoce, która w zasadzie wypełniła drugą połowę XIX stulecia w Europie. Również do klasy robotniczej powoli dojrzewającej do swego samowyzwolenia, musi, rzecz jasna, odnosić się to, co

się przekonać. Że przy tym jest on równie daleki od tego, by uważać za rzeczywisty cel swojej działalności teoretycznej ideologiczne „odnowienie” prawdziwej doktryny Marksa, o tym świadczą na równi przedmowa i pierwsza strona „Państwo a rewolucja”, dz. cyt.

³³ Ale również późniejsze chronologicznie prace, „Walki klasowe we Francji” i „Osiemnasty Brumaire'a Ludwika Bonaparte”, historycznie należą całkowicie do tej fazy rozwojowej.

Marks mówi o całej ludzkości w „Przedmowie” do „Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej”: że ona „stawia sobie zawsze tylko takie zadania, które może rozwiązać, bo gdy się bliżej przyjrzeć tej sprawie, okaże się zawsze, że samo zadanie wyłania się dopiero wówczas, kiedy materialne warunki rozwiązania go już istnieją lub przynajmniej stają się”³⁴. I nic się w tym nie zmieni wskutek tego, że zadanie transcendentne w stosunku do teraźniejszych stosunków zostało już kiedyś, we wcześniejszej epoce, sformułowane teoretycznie. Pogląd, który przypisywałby teorii samodzielną egzystencję w oderwaniu od realnego ruchu, nie byłby, oczywiście, dialektyczny ani w sensie materialistycznym, ani nawet heglowskim, lecz byłby po prostu idealistyczną metafizyką. Natomiast z poglądu dialektycznego, który każdą bez wyjątku formę ujmuje w płynności ruchu, wynika niezbiecnie, że także Marksowsko-Engelsowska teoria rewolucji społecznej musiała doświadczyć bardzo wielkich zmian w toku swego dalszego rozwoju. Szkieletując w 1864 roku „Manifest inauguracyjny” i „Statut I Międzynarodówki”, Marks był całkowicie świadom tego, że naturalnie „upłynie sporo czasu, zanim odradzający się ruch pozwoli na dawny, śmiały język”³⁵. Odnosi się to, rzecz jasna, nie tylko do języka, lecz także do wszystkich innych składników teorii tego ruchu. Toteż naukowy socjalizm „Kapitału” z lat 1867-1894 i z innych późnych pism Marksa i Engelsa stanowi pod wieloma względami zmienioną i rozwiniętą formę przejawiania się globalnej teorii marksizmu w stosunku do bezpośrednio rewolucyjnego komunizmu „Manifestu” z lat 1847-1848 lub też „Nędzy filozofii”, „Walk klasowych we Francji” i „Osiemnastego Brumaire'a...”. Jednakże w swych zasadniczych zrębach teoria marksistowska pozostaje w istotny sposób niezmienną także w późnych pracach Marksa i Engelsa. Również w swej rozwiniętej formie przejawiania się – jako naukowy socjalizm – marksizm Marksa i Engelsa pozostaje rozległą całością teorii rewolucji społecznej. Zmiana polega tylko na tym, że w późniejszej fazie różne składniki tej całości, ekonomia, polityka, ideologia – teoria naukowa i praktyka społeczna, bardziej się rozdzielają. Możemy powiedzieć, posługując się Marksowskim wyrażeniem, że zostaje zerwana powina ich naturalnych powiązań. Jednakże wraz z tym rozerwaniem nigdy miejsca całości nie zajmuje u Marksa i Engelsa wielość samodzielnych elementów, lecz powstaje inne nowe połączenie poszczególnych części składowych systemu, ściślej opracowane naukowo i wszędzie nadbudowane na krytyce ekonomii politycznej jako podbudowie. System marksizmu nie rozpada się zatem nigdy u samych jego twórców na sumę nauk szczegółowych wraz z dołączonym w sposób zewnętrzny praktycznym zastosowaniem ich wyników. Jeśli więc, przykładowo, wielu burżuazyjnych interpretatorów Marksa, jak również sporo marksistów, sądziło później, że w głównym dziele Marksa – „Kapitale”, można poczynić różnice między materiałem historycznym a teoretyczno-ekonomicznym, to dowiedli oni tym samym tylko tego, że w ogóle nic nie zrozumieli z rzeczywistej metody Marksowskiej krytyki ekonomii politycznej. Do istotnych wyróżników metody materialistyczno-dialektycznej należy bowiem zniesienie tej różnicy. W istocie metoda ta polega na teoretycznym pojmowaniu tego, co historyczne. Także ów nierozwalny związek między teorią a praktyką, który stanowi najbardziej charakterystyczną cechę pierwszej komunistycznej formy występowania marksistowskiego materializmu, nie został bynajmniej zniesiony w późniejszej formie tego systemu. Jedynie w bardzo pobieżnym ujęciu można odnieść wrażenie, że czysta teoria myślenia wypiera praktykę woli rewolucyjnej. We wszystkich decydujących miejscach, szczególnie w pierwszym tomie „Kapitału”, owa wola rewolucyjna, obecna podskórnie w każdym zdaniu tego dzieła, ukazuje się znów w postaci zewnętrznie widocznej. Wystarczy sobie przypomnieć słynny siódmy paragraf dwudziestego czwartego rozdziału o historycznej tendencji akumulacji kapitalistycznej³⁶.

³⁴ W: MED, t. 13, Warszawa 1966, s. 10 (przyp. tłum.).

³⁵ W: MED, t. 31, Warszawa 1975, s. 22. Passus ten, bardzo ważny dla właściwego zrozumienia „Manifestu inauguracyjnego”, został – co jest nader charakterystyczne – pominięty przez K. Kautsky'ego w przedmowie do jego wydania tej pracy z 1922 r., gdzie dosłownie cytuje wielkie partie tego listu (s. 4-5); a tym samym została stworzona możliwość wygrywania utrzymanego w wyciszonej tonacji „Manifestu inauguracyjnego” z 1864 przeciwko płomiennemu stylowi „Manifestu” z 1847-1848 i przeciw „nielegalnym agentom III Międzynarodówki”.

³⁶ Inne dobre przykłady to: zakończenie rozdz. 8 o dniu roboczym – „Dla ochrony przed wężem swych udręczeń robotnicy muszą zespolić się i jako klasa wywalczyć ustawę państwową” itd.; słynne miejsce, gdzie K. Marks powraca do tej myśli („Kapitał”, t. 3 cz. 2); i jeszcze setki innych miejsc w „Kapitale” – wcale więc nie potrzebujemy wskazywać na takie bezpośrednio rewolucyjne pisma z późnego Marksowskiego okresu, jak odezwa Rady Generalnej I Międzynarodówki o

Natomiast w odniesieniu do zwolenników i następców Marksa rzeczywiście trzeba stwierdzić, że wbrew wszelkim teoretyczno-metodologicznym deklaracjom na rzecz materialistycznego pojmowania dziejów, wystąpiło u nich faktycznie owo rozłożenie jednolitej teorii rewolucji społecznej na disiecta membra. Wedle właściwie rozumianego, czyli pod względem teoretycznym dialektycznego a praktycznie rewolucyjnego materialistycznego pojmowania dziejów izolowane, występujące samodzielnie obok siebie nauki szczegółowe tak samo nie mogą istnieć, jak czysto teoretyczne badanie, oderwane od rewolucyjnej praktyki, bezzależniowe pod względem naukowym. Natomiast późniejsi marksiści ujmowali w istocie socjalizm naukowy coraz bardziej i bardziej jako sumę czysto naukowych stwierdzeń bez żadnego *bezpośredniego* powiązania z polityczną i inną praktyką walki klasowej. Jako dowód wystarczy wskazanie na wywody dotyczące stosunku nauki marksistowskiej do polityki jednego tylko, ale w najlepszym znaczeniu reprezentatywnego marksistowskiego teoretyka II Międzynarodówki. W Boże Narodzenie 1909 roku Rudolf Hilferding pisał o tym problemie w przedmowie do swego „Kapitału finansowego”, w którym usiłuje on zjawiska ekonomiczne najnowszej rozwoju kapitalizmu „naukowo pojąć, tj. włączyć te zjawiska do teoretycznego systemu klasycznej ekonomii politycznej”: „Wystarczy, jeśli nadmienię, że analiza stosunków politycznych może mieć według marksizmu tylko jeden cel, a mianowicie ujawnienie związków przyczynowych. Poznanie praw społeczeństwa wytwarzającego towary ukazuje jednocześnie decydujące czynniki, które określają wolę klas społecznych. W ujęciu marksistowskim zadaniem polityki naukowej, a zatem polityki przedstawiającej związki przyczynowe, jest wykrycie czynników, które określają wolę klas. Na równi z teorią także praktyka marksizmu wolna jest od sądów wartościujących. Dlatego ujęcie, chociaż bardzo rozpowszechnione intra et extra muros, utożsamiające w sposób uproszczony marksizm z socjalizmem, jest ujęciem fałszywym. Albowiem logicznie, marksizm rozpatrywany li tylko jako system naukowy, a zatem niezależnie od jego historycznego oddziaływania, jest tylko teorią praw rozwoju społecznego, która ogólnie formułuje marksistowskie pojmowanie dziejów, podczas gdy ekonomia marksistowska stosuje ją do epoki produkcji towarowej. Wniosek o konieczności socjalizmu jest rezultatem tendencji rozwojowych społeczeństwa wytwarzającego towary. Ale zrozumienie słuszności marksizmu, które zawiera w sobie zrozumienie konieczności socjalizmu, nie jest wcale wydawaniem sądów wartościujących ani też wskazówką do zachowania się w praktyce. Uznawanie bowiem jakiejś konieczności jest zupełnie czymś innym od uzależnienia się od tej konieczności. Jest zupełnie możliwe, że ktoś przekonany o ostatecznym zwycięstwie socjalizmu oddaje się mimo to w służbę jego wrogów. Zrozumienie praw rozwoju społecznego, co umożliwił marksizm, daje bowiem zawsze przewagę temu, kto je sobie przyswoił, a z przeciwników socjalizmu są na pewno najniebezpieczniejsi ci, którzy najlepiej go poznali”. Osobliwy fakt, że mimo wszystko tak często identyfikuje się marksizm, tj. teorię, która logicznie rzecz biorąc jest „naukową, obiektywną, wolną od sądów wartościujących nauką”, z tendencjami socjalistycznymi, wyjaśnia sobie tutaj Hilferding „łatwo”, odwołując się do „nieprzeparanej niechęci klasy panującej do uznania wyników marksizmu” i podjęcia się w tym celu „trudów” studiowania tak „skomplikowanego systemu”. „Tylko w tym znaczeniu jest on wiedzą proletariatu i przeciwieństwem ekonomii burżuazyjnej, roszcząc sobie nieugięte, jak każda wiedza, prawo do powszechnej ważności obiektywnej swoich wyników”³⁷. Materialistyczne pojmowanie dziejów, które w istocie było u Marksa i Engelsa dialektyką materialistyczną, staje się w końcu u ich epigonów czymś z gruntu niedialektycznym:

Komunie Paryskiej („Wojna domowa we Francji”, 1871). R. Hilferding, „Kapitał finansowy”, tłum. J. Garewicz i E. Rose, Warszawa 1958, ss. 11-13.

³⁷ Kto przed rokiem 1914 lub 1918 jako proletariacki czytelnik tych zdań wierzył może, że R. Hilferding i inni marksiści, którzy mówili podobne rzeczy, podnosili te roszczenia do obiektywnej (tj. tutaj stojącej ponad klasami) ogólnej ważności swych twierdzeń tylko z praktyczno-taktycznych względów, gwoli korzyści klasy proletariatu, ten miał odtąd okazję przekonać się o błędności swego stanowiska także praktycznie. Na przykładzie takich marksistów, jak P. Lensch, może zobaczyć, że ten rodzaj „naukowej nauki” (!) daje się w istocie „całkiem dobrze” spożytkować także *przeciw* socjalizmowi. Nawiasem mówiąc, krytykowane tu rozróżnienie Hilferdinga między marksizmem i socjalizmem zostało doprowadzone aż do swych absurdalnych konsekwencji przez burżuazyjnego krytyka M. Simkowicza w jego z tego tylko względu oryginalnej i interesującej książce „Marxismus und Sozialismus” (przekład z ang., London 1913). Szczegółowej oceny tej książki dokonał M. Rubinow, „Marx Prophezeiungen im Lichte der modernen Statistik”, w: Grünberga „Archiv” VI, ss. 129-156.

dla jednego kierunku przekształca się ono w pewien rodzaj zasady heurystycznej specjalistycznych badań naukowych, dla drugiego kierunku płynna metodyczna zasada materialistycznej dialektyki Marksa tężeje w mnogości twierdzeń teoretycznych o przyczynowym związku zjawisk historycznych w różnych obszarach życia społecznego, tj. w coś, co można by najwłaściwiej określić jako ogólną socjologię systematyczną. Jedni traktują więc materialistyczną zasadę Marksa jako „subiektywną zasadę tylko dla refleksyjnej władzy sądenia” w sensie Kanta³⁸, inni natomiast przyjmują dogmatycznie twierdzenia marksistowskiej „socjologii” w zależności od okoliczności jako system bardziej ekonomiczny lub bardziej geograficzno-biologiczny³⁹. Wszystkie te deformacje oraz szereg innych, mniej znaczących, których doznał marksizm w drugim okresie swego rozwoju ze strony epigonów, możemy scharakteryzować za pomocą jednego, wszystko ogarniającego zdania: Jednolita, całościowa teoria rewolucji społecznej zostaje przekształcona w naukową krytykę burżuazyjnego porządku gospodarczego i burżuazyjnego państwa, burżuazyjnego wychowania, religii, sztuki, nauki i pozostałej kultury, która nie rozwija się już w sposób konieczny i zgodny ze swą istotą w praktykę rewolucyjną⁴⁰, lecz z równym powodzeniem może się rozwinąć i w praktyce najczęściej rzeczywiście się rozwija w różnorakie dążenia *reformatorskie*, które z zasady nie wykraczają poza obszar społeczeństwa burżuazyjnego i jego państwa. Z wielką wyrazistością występuje owa deformacja rewolucyjnej, ze swej istoty, teorii marksistowskiej w krytykę naukową albo jedynie przypadkowo spełniającą rewolucyjne zadania praktyczne, albo wcale z nimi nie związaną, jeśli porównamy „Manifest Komunistyczny” lub chociażby napisany przez Marksa w 1864 roku „Statut I Międzynarodówki” z programami partii socjalistycznych Europy zachodniej i środkowej, a zwłaszcza niemieckiej Partii Socjaldemokratycznej z drugiej połowy XIX wieku. Wiadomo, z jaką goryczą i surowością wypowiadali się Marks i Engels o tym, że niemiecka socjaldemokracja, wiodąca marksistowska partia Europy, w swych programach z Gothy (1875) i Erfurtu (1891) w dziedzinie polityki, jak również kultury i ideologii wysunęła prawie wyłącznie żądania *reformistyczne*, w których nie pozostał żaden ślad rzeczywistej, materialistyczno-rewolucyjnej zasady marksizmu⁴¹. Z tej właśnie sytuacji wyniknęły: najpierw w końcu stulecia wstrząśnięcie marksizmem ortodoksyjnym przez napór rewizjonizmu, a wreszcie w początkach XX wieku, gdy pierwsze oznaki burzy zwiastowały nadejście epoki wielkich konfliktów i starć rewolucyjnych, ów zasadniczy kryzys marksizmu, w którym jesteśmy pogrążeni do dzisiaj. Ktoś, kto w sposób materialistyczno-dialektyczny zrozumiał przeobrażenie pierwotnej marksistowskiej teorii rewolucji społecznej w naukową krytykę społeczną (ze swej istoty nie osiagającą już kulminacji w zadaniach

³⁸ Por. I. Kant, „Krytyka władzy sądenia”, Warszawa 1964, § 75. W tym samym miejscu Kant określa tę maksymę jako „nić przewodnią w badaniu przyrody”, całkiem podobnie jak Marks w „Przedmowie” do „Krytyki ekonomii politycznej” określił swe stwierdzenia, za pomocą których opisuje swoje materialistyczne pojmowanie dziejów, jako „nić przewodnią” swych dalszych badań. Można by więc powiedzieć po prostu, że sam Marks określił swoją zasadę materialistyczną jako zwykłą nić przewodnią przy studiowaniu społeczeństwa, w sensie krytycznej filozofii Kanta. I jako dalszy dowód na to można by jeszcze przytoczyć wszystkie owe wypowiedzi, w których Marks zastrzega się wobec swoich krytyków, jakoby stworzył w swojej „Krytyce ekonomii politycznej” jakieś konstrukcje a priori lub jakąś ogólną, by tak rzec, ważną ponadhistorycznie, teorię filozofii dziejów. (Por. „Posłowie” do wyd. 2 „Kapitału” z 1873 i znany list do N. Michajłowskiego z 1877). Już w swojej pracy sprzed roku „Kernpunkte der materialistischen Geschichtsauffassung” (Berlin 1922) przedstawiłem racje, dlaczego sens wysuniętej przez Marksa zasady materialistycznej nie zostaje bynajmniej wyczerpany przez to, że się ją pojmuje jako zasadę czysto heurystyczną (por. tamże, szczególnie s. 16 i nast. oraz dwa pierwsze dodatki).

³⁹ Por. zwłaszcza przedmowę i argumentację przeciwko L. Woltmanowi w moich „Kernpunkte...”, dz. cyt., s. 18 i nast. Bardzo wyraźne zbliżenie się do owego zrównania materialistycznego pojmowania dziejów z „socjologią ogólną” występuje także u niektórych współczesnych teoretyków marksistowskich, którzy w swej praktyce politycznej należą do rewolucyjnego komunizmu. Por. N. Bucharin, „Theorie des historischen Materialismus” i K. Wittfogel, „Die Wissenschaft der bürgerlichen Gesellschaft” (obie ukazały się w 1922).

⁴⁰ Por. „Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa” (w: MED, t. 1, s. 465 i nast.), gdzie Marks stwierdza, że krytyka współczesnego państwa i związanej z nim rzeczywistości oraz całego dotychczasowego charakteru niemieckiej świadomości politycznej i prawnej musi dojść do praktyki, „mianowicie praktyki à la hauteur des principes”, tj. do rewolucji i to nie „częściowej, wyłącznie politycznej rewolucji”, ale do rewolucji proletariatu, która wyzwoli nie tylko człowieka politycznego, lecz także całego człowieka społecznego.

⁴¹ Por. zestawione w moim wydaniu Marksa „Raniglossen” (Berlin 1922) wypowiedzi Marksa i Engelsa o programie gotajskim oraz Engelsa uwagi do programu erfurckiego (w: MED, t. 22).

rewolucyjnych) jako konieczny wyraz równoczesnej zmiany w społecznej praktyce proletariackiej walki klasowej, ten uchwyci oba procesy jako dwie dalsze konieczne fazy tego ideologiczno-materialnego rozwoju globalnego. Rewizjonizm jawi się jako próba znalezienia wyrazu w globalnej teorii (przetworzonej konsekwentnie na modłę reform socjalistycznych) dla przeobrażonego charakteru ekonomicznej walki klasowej związków zawodowych i politycznej walki klasowej partii proletariackiej, który stał się w praktyce reformistyczny pod wpływem zmienionych warunków. Natomiast tzw. marksizm ortodoksyjny z tego okresu, który stoczył się do postaci marksizmu wulgarnego, jawi się przeważnie jako usiłowanie obciążonych tradycją teoretyków, by utrwalić także na przyszłość formę abstrakcyjnej i w rzeczywistości do niczego nie zobowiązującej, czystej teorii dla swej teorii rewolucji społecznej, która stanowiła pierwszą historyczną postać przejawiania się marksizmu, a także by zadenuncjować jako niemarksistowską tę nową, reformistyczną teorię, w której doszedł do głosu rzeczywisty charakter ruchu. Bardzo łatwo można zatem uchwycić powody, dla których w rozpoczynającym się okresie rewolucyjnym właśnie ortodoksyjni marksiści II Międzynarodówki musieli przejawiać największą bezradność wobec takich problemów, jak stosunek państwa i rewolucji proletariackiej. Rewizjoniści byli przynajmniej w posiadaniu teorii stosunku „ludzi pracy” do państwa, chociaż właśnie teoria ta nie była marksistowska. Przedkładali oni od dawna, teoretycznie i praktycznie, polityczne, socjalne i kulturalne reformy w obrębie państwa burżuazyjnego nad rewolucję socjalną, która musiałaby to państwo zdobyć, zdruzgotać i na jego miejsce wprowadzić dyktaturę proletariatu. Ortodoksi zadowalali się odrzuceniem tego rozwiązania problemów okresu przejściowego jako błuźnierstwa wobec zasad marksizmu. Wszelako mimo całego swego ortodoksyjnego obstawania przy abstrakcyjnej literze teorii marksistowskiej nie byli jednak w stanie rzeczywiście zachować jej pierwotnego rewolucyjnego charakteru. Także ich socjalizm naukowy w sposób nieuchronny stał się czymś zupełnie innym niż teoria rewolucji społecznej. W owym długim okresie, kiedy to powoli rozprzestrzeniający się marksizm faktycznie nie musiał w swojej praktyce rozwiązywać zadań rewolucyjnych, problemy rewolucji utraciły (także teoretycznie) swą namacalną, doczesną egzystencję dla olbrzymiej większości marksistów, zarówno ortodoksyjnych, jak i rewizjonistycznych. Dla reformistów zniknęły one całkowicie, ale także przez ortodoksów były one coraz bardziej przesuwane z owej bezpośredniej bliskości, w jakiej występowały u autorów „Manifestu Komunistycznego”, w odległą, a wreszcie całkiem transcendentną *przyszłość*⁴². W swoim tu i teraz przyzwyczajono się do faktycznego uprawiania tej polityki, której teoretyczny wyraz stanowią doktryny tzw. rewizjonizmu, oficjalnie potępione przez kongresy partyjne, lecz ostatecznie oficjalnie zaakceptowane przez związki zawodowe. A zatem była to tylko konieczna konsekwencja od dawna dokonanego wewnętrznego wyjałowienia, gdy ów ortodoksyjny marksizm czystej teorii, który aż do wybuchu wojny stanowił w II Międzynarodówce oficjalnie utrwaloną postać teorii marksistowskiej, kompletnie zawiódł i załamał się wewnątrz, kiedy to w nowej epoce rozwoju rozpoczynającej się na przełomie stulecia problem rewolucji społecznej proletariatu został postawiony na porządku dziennym w swej naturalnej wielkości jako rzeczywista, ziemiska kwestia⁴³. I zarazem są to czasy, kiedy w różnych krajach, a najsilniej wśród marksistów rosyjskich, dostrzegamy początki owego trzeciego okresu rozwoju, który przez swych głównych eksponentów bywa zazwyczaj określany jako odrodzenie marksizmu. Powody, dla których dokonano się wówczas i nadal dokonuje się owo przeobrażenie i dalszy rozwój teorii marksistowskiej w ramach dość szczególnej ideologii powrotu do czystej teorii pierwotnego albo

⁴² Por. krytykowane przez W. I. Lenina w „Państwo a rewolucja” twierdzenie z polemiki K. Kautsky'ego z E. Bernsteinem („Bernstein und das sozialdemokratische Programm”, s. 172), że „Rozstrzygnięcie problemu dyktatury proletariatu możemy z całym spokojem *pozostawić przyszłości*”.

⁴³ Por. „wariant” Marksowskiej teorii dyktatury przedstawiony przez K. Kautsky'ego w jego ostatniej książce „Die proletarische Revolution und ihr Programm” (1922, s. 196). „W swoim słynnym artykule poświęconym krytyce socjaldemokratycznego programu partyjnego Marks mówi: «*Między społeczeństwem kapitalistycznym a komunistycznym leży okres rewolucyjnego przeobrażenia pierwszego w drugie. Temu okresowi odpowiada też polityczny okres przejściowy i państwo tego okresu nie może być niczym innym jak tylko rewolucyjną dyktaturą proletariatu*». Ten fragment możemy dziś, opierając się na doświadczeniu ostatnich lat w sprawach rządu, tak *przekształcić*, że powiemy: «*Między epoką czysto burżuazyjnie i czysto proletariacko rządzonego państwa demokratycznego leży okres przeobrażenia jednego w drugie. Temu odpowiada także praktyczny okres przejściowy, w którym rząd z reguły będzie miał formę rządu koalicyjnego*»”.

prawdziwego marksizmu, są tak samo łatwo uchwytnie jak rzeczywisty charakter tego całego wydarzenia, ukryty pod owym ideologicznym przebraniem. Tym, czego dokonali i wciąż jeszcze dokonują w dziedzinie teorii marksistowskiej tacy teoretycy, jak Róża Luksemburg w Niemczech i Lenin w Rosji, a czego wymagały praktyczne potrzeby nowego, rewolucyjnego okresu proletariackiej walki klasowej, jest uwolnienie od owych hamujących tradycji socjaldemokratycznego marksizmu drugiego okresu rozwoju. Tradycje te „niczym zmore” ciążą na umysłach także tych mas robotniczych, których obiektywnie rewolucyjna sytuacja ekonomiczna i społeczna od dawna pozostaje w niezgodzie z tymi doktrynami ewolucyjnymi⁴⁴. Pozorne zmartwychwstanie pierwotnej postaci teorii marksistowskiej w komunistycznej III Międzynarodówce da się przeto wyjaśnić tym, że w nowej rewolucyjnej epoce dziejowej wraz z samym proletariackim ruchem klasowym również teoretyczne twierdzenia komunistów, będące wyrazem tego ruchu, muszą przybrać postać teorii w jawny sposób rewolucyjnej. Dlatego widzimy dzisiaj, jak znowu nabierają mocy wielkie obszary systemu marksistowskiego, które w ostatnich dziesięcioleciach XIX wieku były, jak się wydawało, prawie całkowicie zapomniane. W tej sytuacji zrozumiały stały się kontekst napisania przez przywódcę rewolucji proletariackiej w Rosji na kilka miesięcy przed Rewolucją Październikową książki, której zadanie miało polegać, wedle jego własnych słów, „przede wszystkim na *przywróceniu* prawdziwej nauki Marksa o państwie”. Same wydarzenia postawiły na porządku dziennym problem dyktatury proletariatu jako kwestię praktyki. Był to pierwszy dowód na rzecz świadomie restytuowanego bliskiego związku teorii i praktyki w marksizmie rewolucyjnym, gdy w rozstrzygającym momencie Lenin także teoretycznie postawił ten sam problem na porządku dziennym⁴⁵.

Ważną częścią tego wielkiego programu odnowy jest, jak się zdaje, także postawienie na nowo problemu: marksizm a filozofia. Od początku jasna jest strona negatywna; mianowicie, stwierdzone wyżej lekceważenie wszelkich problemów filozoficznych przez większość marksistowskich teoretyków II Międzynarodówki stanowi tylko *wyraz częściowy* owej zatury praktyczno-rewolucyjnego charakteru ruchu marksistowskiego, co znalazło swój teoretyczny *wyraz całościowy* w równoczesnym obumarciu żywotnej zasady materialistyczno-dialektycznej w wulgarnym marksizmie epigonów. Wprawdzie, jak już wspomniano, także Marks i Engels stale wzbraniali się przed tym, iżby ich socjalizm naukowy miał być wciąż jeszcze filozofią. Ale dość łatwo jest wykazać i opierając się na źródłach wykażemy niezbicie, że sprzeciw wobec filozofii oznaczał całkiem coś innego dla rewolucyjnych dialektyków Marksa i Engelsa niż dla późniejszego marksizmu wulgarnego. Nic nie było bardziej obce Marksowi i Engelsowi niż opowiedzenie się za owym bezzałożeniowym, stojącym ponad klasami, czysto naukowym badaniem, za którym ostatecznie opowiedział się Hilferding i większość innych marksistów II Międzynarodówki⁴⁶. Właściwie rozumiany socjalizm naukowy Marksa i Engelsa stoi raczej w o wiele ostrzejszej opozycji w stosunku do tych czystych, bezzałożeniowych nauk społeczeństwa burżuazyjnego (ekonomia, historia, socjologia itd.) niż do filozofii, w której znalazł nigdy swój najwyższy teoretyczny wyraz rewolucyjny ruch trzeciego stanu⁴⁷. Toteż podziwu godna jest bystrość umysłu tych współczesnych marksistów, którzy zwiedzeni przez kilka znanych wypowiedzi Marksa, a zwłaszcza Starego Engelsa, wyobrazili sobie Marksowsko-Engelsowskie zniesienie filozofii jako zastąpienie filozofii przez system abstrakcyjnych i niedialektycznych nauk pozytywnych. Jednakże rzeczywista sprzeczność między socjalizmem naukowym Marksa a wszelkimi burżuazyjnymi filozofiami i *naukami* polega na tym jedynie, że ów socjalizm naukowy

⁴⁴ Por. bliżej o tym K. Marks, „Osiemnasty Brumaire'a...”, dz. cyt.

⁴⁵ Ta dialektyczna więź między Leninem-teoretykiem a Leninem-praktykiem występuje z największą jasnością w niewielu słowach napisanego 30 XI 1917 „Posłowie” do „Państwo a rewolucja”. „Drugi jednak zeszyt broszury (poświęcony «Doświadczeniu rewolucji rosyjskich lat 1905 i 1917») wypadnie odłożyć bodajże na długo; przyjemniej i pożyteczniej przeprowadzać «doświadczenie rewolucji» niż o nim pisać”. (w: „Dzieła”, Warszawa 1953, t. 25, s. 530).

⁴⁶ Por. tymczasem tylko wypowiedzi Marksa z „Nędzy filozofii” o stosunku teoretyków klasy proletariatu, socjalistów i komunistów, do różnych szkół ekonomistów, naukowych reprezentantów klasy burżuazji, jak też o charakterze socjalizmu materialistycznie naukowego w przeciwstawieniu do doktrynerskiego utopijnego socjalizmu i komunizmu: „Od owego zaś momentu nauka – zrodzona przez ruch historyczny i łącząca się z nim z całą świadomością rzeczy – przestaje być doktrynerska, a staje się rewolucyjna”. (w: MED, t. 4, Warszawa 1962, s. 156).

⁴⁷ Por. moje „Kernpunkte...”, dz. cyt., s. 7 i nast.

jest teoretycznym wyrazem procesu rewolucyjnego, który zakończy się całkowitym zniesieniem tych burżuazyjnych filozofii i nauk wraz ze zniesieniem materialnych warunków znajdujących swój ideologiczny wyraz w tychże filozofiach i *naukach*⁴⁸.

Ponowne postawienie problemu marksizmu i filozofii byłoby absolutnie niezbędne w planie czysto teoretycznym w celu odrodzenia prawdziwego i całkowitego sensu teorii Marksa, zniekształconej i spłyconej przez epigonów. Rzecz jasna, także i tutaj, podobnie jak w wypadku problemu: marksizm a państwo, zadanie teoretyczne wyrasta w rzeczywistości z potrzeb i wymogów praktyki rewolucyjnej. W rewolucyjnym okresie przejściowym, w którym proletariatus, po zdobyciu władzy państwowej, musi spełniać określone zadania rewolucyjne w dziedzinie ideologicznej całkiem tak samo, jak w dziedzinie polityki i ekonomiki, a wszystkie te zadania ustawicznie wpływają na siebie nawzajem, także teoria naukowa marksizmu musi znowu – lecz nie w trybie zwykłego *powrotu*, ale *dialektycznej kontynuacji* – stać się tym, czym była dla twórców „Manifestu Komunistycznego”, teorią rewolucji społecznej ujmującej wszystkie obszary życia społecznego jako całość. I dlatego trzeba rozwiązać w sposób materialistyczno-dialektyczny nie tylko „problem stosunku państwa do rewolucji społecznej i rewolucji społecznej do państwa” (Lenin), lecz także „problem stosunku ideologii do rewolucji społecznej i rewolucji społecznej do ideologii”. Uciekanie do tych problemów w okresie *przed* rewolucją proletariacką musi w podobny sposób protegować oportunistów i sprzyjać powstawaniu wewnętrznego kryzysu marksizmu, jak uciekanie marksistów II Międzynarodówki od rewolucyjnych problemów państwa faktycznie sprzyjało oportunistom i rzeczywiście wywołało kryzys wewnętrzny w obozie marksistowskim. Uchylenie się od zajęcia konkretnego stanowiska wobec problemów ideologicznych okresu przejściowego może mieć także fatalne konsekwencje w okresie po zdobyciu władzy państwowej przez proletariatus, albowiem teoretyczne niejasności i rozbieżności mogą w poważnym stopniu zakłócić i utrudnić podjęcie w porę i z całą energią zadań pojawiających się w dziedzinie ideologii. Dlatego właśnie, odkąd wkroczyliśmy w nową, rewolucyjną epokę walki klas, musimy w zasadniczo nowy sposób postawić wielki problem cząstkowy stosunku rewolucji proletariackiej do *ideologii*, problem równie okropnie zaniedbany przez teoretyków socjaldemokratycznych, jak polityczno-rewolucyjny problem dyktatury proletariatus. I także w odniesieniu do tego problemu trzeba przywrócić prawdziwe, tj. dialektyczno-rewolucyjne pojmowanie pierwotnego marksizmu. Zadanie to można rozwiązać tylko w ten sposób: przede wszystkim musimy zbadać problem, od którego także Marks i Engels doszli najpierw do zagadnienia ideologii w ogólności. W jakim stosunku pozostaje *filozofia* do społecznej rewolucji proletariatus i społeczna rewolucja proletariatus do filozofii? Opierając się na wskazaniach pozostawionych przez samego Marksa i Engelsa, spróbujemy dać taką odpowiedź na to pytanie, która wynika z konieczności z zasad materialistycznej dialektyki Marksa, co znowu poprowadzi nas do ogólniejszego pytania: W jakim stosunku pozostaje materializm Marksa i Engelsa do wszelkiej w ogóle *ideologii*?

W jakim stosunku pozostaje socjalizm naukowy Marksa i Engelsa do filozofii? W żadnym – odpowie marksizm wulgarny i dorzuci, że przecież właśnie za sprawą nowego, materialistyczno-naukowego stanowiska marksizmu zostało całkowicie obalone stare stanowisko idealistyczno-filozoficzne. Wszelkie filozoficzne idee i spekulacje miały się tedy okazać nierzeczywistymi, bezprzedmiotowymi

⁴⁸ Później zostaną podane dowody na to, że wyrażenie „nauka pozytywna” ma w rzeczywistości u Marksa i Engelsa tylko takie znaczenie. Tymczasem ci marksiści, którzy oddali się wspomnianym w tekście wyobrażeniom, mogą zostać pouczeni o swym katastrofalnym błędzie przez burżuazyjnego badacza Marksa. W bardzo powierzchownej i pełnej wielu prymitywnych błędów książce Szweda S. Helandera („Marx und Hegel”, Jena 1922), która jednakże jako całość o wiele bardziej wniknęła w filozoficzną stronę marksizmu niż jakaś inna burżuazyjna krytyka Marksa i zwyczajny marksizm wulgarny, znajdują się bardzo celne wskazania, że można mówić o „naukowym” socjalizmie tylko w takim samym sensie, w jakim Hegel „krytykuje krytyków społecznych i daje im radę, by zechcieli postudiować naukę i nauczyli się rozumieć konieczność i właściwość państwa, co wyleczyłoby ich z ich krytycznego mędrkowania”. Miejsce to jest bardzo charakterystyczne dla książki Helandera zarówno w dobrym, jak i w złym znaczeniu. Stwierdzenia Hegla, których źródła Helander nie podaje, znajdują się faktycznie w „Przedmowie” do „Filozofii prawa”. Ale tam Hegel mówi, dosłownie biorąc, nie o nauce, lecz o filozofii. Znaczenie nauki dla Marksa nie polega na tym, na czym u Hegla polega znaczenie filozofii, na pojednaniu z rzeczywistością, lecz, przeciwnie, na obaleniu tej rzeczywistości. (Por. cyt. w przypisie 46 fragment z „Nędzy filozofii”).

wymysłami, które niczym rodzaj przesądu pokutowały w wielu głowach, gdyż klasa panująca miała nader realny, ziemski interes w utrzymaniu tego porządku. Niech tylko kapitalistyczne panowanie klasowe zostanie obalone, wtedy razem z nim znikną same przez się pozostałości tych urojeń.

Wystarczy tylko postawić sobie przed oczami całe to naukowe nastawienie wobec filozofii w jego całej płytkości, jak to właśnie próbowaliśmy uczynić, żeby natychmiast zrozumieć, że takie rozwiązanie problemu filozofii nie ma zupełnie nic wspólnego z duchem nowoczesnego materializmu dialektycznego Marksa. Należy ono bez reszty do owej epoki, kiedy to „geniusz burżuazyjnej głupoty”, Jeremiasz Bentham, pisał w swojej „Encyklopedii” objaśnienie pod hasłem „religia”: „p. zabobonne wyobrażenia”⁴⁹. I do owej atmosfery, także dziś jeszcze nader powszechnej, ale duchowo zakorzenionej w XVII i XVIII stuleciu, która natchnęła Eugeniusza Dühringa, by napisał w swojej „Filozofii”, że w społeczeństwie przyszłości skonstruowanym według jego recepty nie będzie żadnego kultu religijnego, bo właściwie rozumiany system socjalitarny *powinien* znieść wszystkie rekwizyty duchowego czarnoksięstwa, a wraz z tym wszystkie istotne składniki kultu⁵⁰. W ostrej opozycji do tego płytko oświeceniowego i czysto negatywnego stosunku do takich fenomenów ideologicznych jak religia, filozofia itd., pozostaje stanowisko zajmowane wobec tych formacji ducha przez nowy i wedle wyrażenia Marksowsko-Engelsowskiego jedynie naukowy pogląd na świat nowoczesnego, czyli dialektycznego materializmu. Gdybyśmy chcieli przedstawić to przeciwieństwo w całej jego ostrości, to moglibyśmy powiedzieć: Dla nowoczesnego materializmu dialektycznego istotne jest to, że takie formacje duchowe jak filozofia oraz wszelka inna ideologia ujmuje on przede wszystkim jako rzeczywistości zarówno w teorii, jak i w praktyce. Marks i Engels rozpoczęli całą swą działalność rewolucyjną właśnie od walki z rzeczywistością filozofii i zdołamy jeszcze pokazać, że choć w okresie późniejszym radykalnie zmienili swój pogląd na stosunek ideologii filozoficznej do innych ideologii w obrębie globalnej rzeczywistości ideologicznej, to jednak bezustannie traktowali wszystkie ideologie – a więc także filozoficzną – jako realne rzeczywistości, nigdy zaś jako czcze urojenia. Kiedy Marks i Engels w czterdziestych latach XIX wieku podejmowali – najpierw teoretycznie i filozoficznie – rewolucyjną walkę o wyzwolenie klasy, która znajduje się „nie w jednostronnym przeciwieństwie do konsekwencji, lecz we wszechstronnym przeciwieństwie do założeń” wobec wszelkiej istniejącej wspólnoty⁵¹, byli wtedy przeświadczeni, że atakują tym samym nader ważny element tego istniejącego stanu społecznego. Już w artykule wstępnym z numeru 79 „Kölnische Zeitung” z 1842 roku Marks wypowiedział się, że „filozofia nie znajduje się poza światem, tak jak mózg nie znajduje się poza człowiekiem, chociaż nie leży w żołądku”⁵². W tym samym sensie mówi się także później we „Wstępie” do „Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa” – a więc w pracy, o której Marks powiedział 15 lat potem w „Przedmowie” do „Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej”, że dokonał w niej ostatecznego przejścia do swojego późniejszego stanowiska materialistycznego! – że „dotychczasowa filozofia sama należy do tego świata i jest jego uzupełnieniem, choć tylko idealnym”⁵³. I Marks – dialektyk, który właśnie tutaj przechodzi ze stanowiska idealistycznego na materialistyczne, oświadcza wyraźnie, że błąd, który popełnia w owym czasie praktyczna partia polityczna w Niemczech *odrzucająca* wszelką filozofię, jest w gruncie rzeczy równie wielki, co błąd teoretycznej partii politycznej, *nie zaprzeczającej* filozofii jako filozofii. Ta ostatnia wierzy, że mogłaby zwalczać rzeczywistość dotychczasowego świata niemieckiego, wychodząc ze stanowiska filozoficznego, a więc od rzeczywistych czy domniemyanych postulatów przeniesionych z filozofii (jak później, nawiązujący do Fichtego, Lassalle), a zapomina przy tym, że samo stanowisko filozoficzne należy do owego dotychczasowego świata niemieckiego. Ale także praktyczna partia polityczna, która wierzy, iż neguje filozofię „jeżeli odwraca się do niej tyłem i z odwróconą twarzą bąka o niej kilka gniewnych i banalnych frazesów”, podlega w istocie tym samym ograniczeniom; nie zalicza ona „filozofii do kręgu rzeczywistości niemieckiej”. Podczas gdy partia

⁴⁹ Por. uwagi Marksa o J. Benthamie, „Kapitał”, t. 1.

⁵⁰ Por. zjadliwe kpiny z tego u Engelsa w jego polemice z Dühringiem (w: MED, t. 20, ss. 352-354).

⁵¹ „Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa”, „Wstęp”, w: MED, t. 1, ss. 471-472.

⁵² W: MED, t. 1, s. 116.

⁵³ Tamże, s. 464.

teoretyczna wierzy, że „można urzeczywistnić filozofię (praktycznie), nie znosząc jej (teoretycznie)”, to partia praktyczna – również niesłusznie – pragnie znieść filozofię (praktycznie), nie urzeczywistniając jej (teoretycznie), tj. nie ujmując jej jako rzeczywistości⁵⁴.

Widać wyraźnie, w jakim sensie Marks (i całkiem podobnie Engels, który – jak on sam oraz Marks później często oświadczał – przeszedł w tym samym czasie podobną ewolucję⁵⁵) już w tej fazie faktycznie przekroczył stanowisko filozoficzne z lat studenckich, a zarazem, w jakim sensie to przekroczenie ma jeszcze charakter filozoficzny. Powody, dla których możemy mówić o przekroczeniu stanowiska filozoficznego, są trojakiemu rodzaju. 1. Stanowisko filozoficzne, które Marks teraz zajmuje, nie polega na jednostronnym przeciwieństwie wobec konsekwencji, lecz na ogólnym przeciwieństwie wobec założeń całej dotychczasowej filozofii niemieckiej, którą teraz i dla niego, i dla Engelsa w sposób zupełnie wystarczający reprezentuje filozofia Hegla. 2. Marks przeciwstawia się nie tylko filozofii, która jest jedynie głową, idealnym dopełnieniem istniejącego świata, lecz także całości tego świata. 3. Przede wszystkim zaś, przeciwieństwo nie jest czysto teoretyczne, lecz zarazem praktyczne, czynne. „Filozofowie dotąd tylko interpretowali świat, chodzi jednak o to, aby go zmienić” – mówi się o tym ostatecznie w ostatniej „Tezie o Feuerbachu”. Filozoficzny charakter, który wciąż jeszcze trwa w całym tym przekroczeniu czysto filozoficznego stanowiska, ujawni się wyraziście, jeśli spróbujemy sobie uprzytomnić, w jak niewielkim stopniu co do swej teoretycznej natury różni się od filozofii owa nowa nauka proletariatu, którą Marks wprowadził tu na miejsce dotychczasowej burżuazyjnej filozofii idealistycznej i która w swym ukierunkowaniu i swych celach została w samej rzeczy radykalnie przeciwstawiona dotychczasowej filozofii. Już cała filozofia idealizmu niemieckiego miała stale tendencję, także teoretycznie, by być czymś więcej niż teorią i więcej niż filozofią, czego mogliśmybyśmy oczekiwać na gruncie jej wcześniej omawianego dialektycznego związku z ówczesnym praktycznie rewolucyjnym ruchem burżuazyjnym, a co zostanie dokładniej przedstawione w innej rozprawie. Nawet Hegel, u którego ta tendencja, charakterystyczna dla wszystkich jego poprzedników – Kanta, Schellinga, a zwłaszcza Fichtego, przeobraża się na pozór w swoje przeciwieństwo, również wyznaczył filozofii zadanie przekraczające właściwy obręb teorii i w pewnym sensie praktyczne, które wszelako nie polega na tym, by jak u Marksa, zmienić świat, ale na odwrót, żeby dzięki pojęciu i pojmowaniu pojednać rozum jako samodzielny duch z rozumem jako istniejącą rzeczywistością⁵⁶. Podobnie jednak, jak idealistyczna niemiecka filozofia idealności od Kanta po Hegla nie przestała być filozofią wraz z przyjęciem takiego zadania światopoglądowego (w czym zresztą, jak wiadomo, w potocznym ujęciu widzi się nawet właściwą naturę *każdej filozofii*), tak też równie mało uzasadnione jest uznawanie materialistycznej teorii Marksa za już niefilozoficzną z tego tylko powodu, że ma ona do spełnienia zadanie nie czysto teoretyczne, lecz zarazem praktyczno-rewolucyjne. Należy bowiem stwierdzić wręcz przeciwnie, że materializm dialektyczny Marksa-Engelsa w tej formie, w jakiej dochodzi do głosu w 11 „Tezach o Feuerbachu” i innych, wydrukowanych i nie wydrukowanych pismach z tego okresu⁵⁷, musi być określany, zgodnie ze swą istotą, jako filozofia: a mianowicie, jako filozofia

⁵⁴ Tamże, ss. 464-466.

⁵⁵ Por. uwagę Marksa w „Przedmowie” do „Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej”.

⁵⁶ Por. „Przedmowę” do „Filozofii prawa” oraz uwagi o Helanderze, przypis 48.

⁵⁷ Oprócz często już wspomnianego „Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa”, krytyki B. Bauera „W kwestii żydowskiej” z 1843-1844 i „Świętej Rodziny” z 1844 (wszystko w „Nachlass” I i II) jest to przede wszystkim ów wielki obrachunek z filozofią postheglowską, którego Marks i Engels dokonali wspólnie w rękopisie „Ideologii niemieckiej”. Znaczenia tego dzieła dla naszego problemu można domyślać się już choćby na podstawie uwagi z przedmowy do „Świętej Rodziny”, w której autorzy zapowiadają, że przedstawią w swoich następnych pracach swój własny pozytywny pogląd, a więc także swoje pozytywne stanowisko „wobec najnowszych teorii filozoficznych i społecznych” (w: MED, t. 2, s. 8). Dzieło to, najważniejsze dla wyczerpującego, źródłowego badania problemu marksizmu i filozofii, nie zostało niestety, jak wiadomo, opublikowane w całości. Ale części już opublikowane, zwłaszcza „Święty Max” (Dokumente des Sozialismus, t. 3, s. 17 i nast.) oraz „Sobór lipski” (Arch. f. Sozialwiss., XLVII, s. 773 i nast.), jak również niezwykle interesujące informacje Gustawa Mayera (por. jego biografię Engelsa, dz. Cyt., szczeg. ss. 239-260) pozwalają zrozumieć, że właśnie tu znaleźć można owe sformułowania zasady materialistyczno-dialektycznej Marksa i Engelsa, które wyrażają tę zasadę w całości, nie ujmują zaś tej zasady materialistycznej od jednej tylko strony: albo głównie w jej sensie praktyczno-rewolucyjnym, albo głównie w jej znaczeniu teoretyczno-ekonomicznym i historycznym, jak uczyniono to z jednej strony w „Manifestie Komunistycznym”, z

rewolucyjna, która widzi swe zadanie filozoficzne w tym, by tę samą walkę rewolucyjną, która toczy się we wszystkich sferach rzeczywistości równocześnie przeciw całemu dotychczasowemu porządkowi społecznemu, prowadzić rzeczywiście w określonej sferze tej rzeczywistości – w filozofii, żeby w ten sposób wraz ze zniesieniem całej dotychczasowej rzeczywistości społecznej znieść wreszcie rzeczywiście także filozofię, która należy do tej rzeczywistości jako jej część, aczkolwiek idealna. Wedle słów Marksa: „Nie możecie znieść filozofii nie urzeczywistniając jej”.

Pewne jest zatem, że dla Marksa i Engelsa, rewolucjonistów postępujących od idealizmu dialektycznego Hegla do materializmu dialektycznego, zniesienie filozofii nie oznaczało bynajmniej w owym czasie zwykłego jej odsunięcia na bok. A chociaż musimy jeszcze zdać sprawę z *późniejszego* ustosunkowania się ich obu do filozofii, musimy przy tym uczynić punktem wyjścia i stale mieć przed oczami fakt, że Marks i Engels wcześniej byli dialektykami, niż stali się materialistami. Sens ich materializmu z góry już zostaje wypaczony w sposób fatalny i nieodwracalny, jeśli się nie dostrzeże, że materializm Marksowsko-Engelsowski był od początku dialektyczny i także w czasach późniejszych, w przeciwieństwie do abstrakcyjno-przyrodznawczego materializmu Feuerbacha oraz wszelkich innych materializmów, wcześniejszych i późniejszych, burżuazyjnych i wulgarno-marksistowskich, stale pozostawał materializmem historycznym i dialektycznym, tzn. materializmem teoretycznie pojmującym i praktycznie przeobrażającym całość życia historyczno-socjalnego. Dlatego mogło się zdarzyć i w toku dalszego rozwoju zasady materialistycznej rzeczywiście nastąpiło to u Marksa i Engelsa, że filozofia stała się dla nich mniej ważnym składnikiem całości rozwoju historyczno-socjalnego niż na początku. Nie mogło jednak dojść do tego w rzeczywiście dialektyczno-materialistycznym pojmowaniu historycznego procesu globalnego i rzeczywiście nigdy do tego u Marksa i Engelsa nie doszło, żeby filozoficzna ideologia lub w końcu wszelka ideologia w ogóle przestała być dla nich materialnym (tzn. tutaj: pojmowalnym teoretyczno-materialistycznie w swej rzeczywistości i dającym się zrewolucjonizować praktyczno-materialistycznie w swej rzeczywistości) składnikiem historyczno-socjalnej globalnej rzeczywistości.

Podobnie jak Młody Marks w „Tezach o Feuerbachu” przeciwstawił swój nowy materializm nie tylko idealizmowi filozoficznemu, lecz także otwarciu całemu dotychczasowemu materializmowi, tak też Marks i Engels we *wszystkich swoich pismach późniejszych* podkreślali przeciwstawność swego materializmu dialektycznego wobec materializmu abstrakcyjnego i niedialektycznego, a zwłaszcza jasno zdawali sobie sprawę z tego, że ta przeciwstawność ma szczególnie wielkie znaczenie właśnie w teoretycznym pojmowaniu i praktycznym traktowaniu tzw. duchowych (ideologicznych) rzeczywistości. Mówiąc o duchowych wyobrażeniach w ogólności i o metodzie rzeczywiście krytycznej historii religii w szczególności, Marks stwierdza: „Doprawdy, o wiele łatwiej jest wykrywać za pomocą analizy ziemską treść mglistych wyobrażeń religii, niż odwrotnie, z każdorazowych rzeczywistych stosunków życia wyprowadzać ich formy religijne. Jedynie ta ostatnia metoda jest materialistyczna, a więc naukowa”⁵⁸.

drugiej zaś w „Przedmowie” do „Krytyki ekonomii politycznej”. Często przeoczano to, że bezpośrednim celem słynnych twierdzeń z „Przedmowy” do „Krytyki ekonomii politycznej” o materialistycznym pojmowaniu dziejów jest dostarczenie również czytelnikom owej „nici przewodniej w studiowaniu społeczeństwa”, którą posłużył się sam Marks w studiowaniu ekonomii politycznej i że z tego właśnie względu Marks wcale *nie zamierzał* wypowiadać w tym miejscu *całości* swej nowej zasady materialistyczno-dialektycznej, chociaż wynika to jasno zarówno z treści owych uwag, jak i ze sposobu ich formułowania. Na przykład mówi się: W epoce rewolucji społecznej ludzie uświadamiają sobie istniejący konflikt i walczą o jego rozstrzygnięcie; ludzkość stawia sobie pewne zadania tylko w określonych warunkach i nawet epoka rewolucji ma określoną świadomość. Widać więc, że problem *podmiotu* dziejowego, który w rzeczywistości *dokonuje* rozwoju społeczeństwa czy to z fałszywą, czy ze słuszną świadomością, w ogóle nie zostaje tu poruszony. Właśnie idąc w tym kierunku, trzeba uzupełnić ten Marksowski opis jego nowego pojmowania dziejów, opierając się na innych dziełach i jego, i Engelsa, zwłaszcza na przytoczonych wyżej pismach z pierwszego okresu (oraz na „Kapitale” i drobniejszych pracach historycznych z epoki późniejszej), jeśli chce się ogarnąć całość zasady materialistyczno-dialektycznej. Pierwszy krok w tym kierunku starałem się uczynić w mojej niedużej pracy z ubiegłego roku „Kernpunkte...”, dz. cyt.

⁵⁸ „Kapitał”, t. 1, w: MED, t. 23, s. 418 i całkiem z tym zgodna czwarta z 11 „Tez o Feuerbachu”. Łatwo zauważyć, że to, co Marks nazywa tu metodą jedynie materialistyczną, a więc naukową, jest metodą dialektyczno-materialistyczną w przeciwieństwie do wadliwej metody abstrakcyjno-materialistycznej. Por. także uwagi Engelsa w jego liście do Mehringa z 14 VII 1893 (przedrukowanym w moich „Kernpunkte...”, dz. cyt., ss. 55-56) na temat tego punktu, którego brak w metodzie

Rewolucyjna praktyka, która ograniczałaby się do bezpośredniej akcji przeciw ziemskiej treści mglistych wyobrażeń ideologicznych i nie troszczyła się o obalenie i zniesienie samych tych ideologii, byłaby, oczywiście, równie abstrakcyjna i niedialektyczna jak owa teoretyczna metoda myślenia na modłę feuerbachowską, która tym się zadawała, by wszelkie wyobrażenia ideologiczne sprowadzić do ich ziemskiej, materialnej treści. Marksizm wulgarny, który wobec rzeczywistości ideologii zajmuje to abstrakcyjno-negatywne stanowisko, popełnia podobny błąd jak owi teoretycy klasy proletariatu, którzy w dawniejszych i nowszych czasach z marksistowskiego poglądu na ekonomiczne uwarunkowanie stosunków prawnych i form państwowych oraz wszelkiej akcji politycznej chcieli wyprowadzić doktrynę głoszącą, że proletariatus może i powinien ograniczyć się do bezpośredniej akcji ekonomicznej⁵⁹. Dobrze wiemy, jak ostro przeciwstawiał się Marks wszelkim tego rodzaju tendencjom, zwłaszcza w polemice z Proudhonem. Gdziekolwiek w różnych okresach życia zetknął się z takim poglądem (nadal żywym w dzisiejszym syndykalizmie), zawsze z największą energią podkreślał, że to „transcendentalne lekceważenie” państwa i akcji politycznej jest całkowicie niematerialistyczne, a zatem teoretycznie niedostateczne i zgubne w praktyce⁶⁰. To dialektyczne pojmowanie stosunku między ekonomią i polityką stało się tak trwałym zasobem teorii marksistowskiej, że nawet wulgarny marksizm II Międzynarodówki mógł wprawdzie in concreto zaniedbywać badania rewolucyjnych problemów politycznych okresu przejściowego, lecz nie mógł zanegować in abstracto ich istnienia. Żaden spośród marksistów ortodoksyjnych nie mógłby twierdzić w sposób zasadniczy, że teoretyczne i praktyczne zajmowanie się problemami politycznymi jest dla marksizmu stanowiskiem przewyższonym. Te rzeczy pozostawiało się syndykalistom, którzy wprawdzie fragmentarycznie również powoływali się na Marksa, ale przecież nigdy nie rościli sobie pretensji do miana marksistów ortodoksyjnych. Natomiast bardzo wielu dobrych marksistów zajmowało i zajmuje w sprawie rzeczywistości ideologicznych takie stanowisko teoretyczne i praktyczne, które można umieścić na jednej linii z syndykalistycznym stosunkiem do rzeczywistości politycznych. Marksiści wykrzykujący wraz z Marksem przeciwko syndykalistycznej negacji akcji politycznej: „Niech nikt nie mówi, że ruch społeczny wyklucza polityczny!”, i tak często podkreślający na przekór anarchistom ów fakt, że także po zwycięskiej rewolucji proletariatus, mimo wszelkich zmian formy, których dozna państwo burżuazyjne, realność polityki utrzyma się jeszcze długo, otóż ludzie ci zapadają na syndykalistyczno-anarchistyczne transcendentalne lekceważenie, gdy mówi się im o tym, że ruch *duchowy*, który winien się dokonać w sferze ideologicznej,

materialistycznej zastosowanej przez Mehringa w jego „Legendzie o Lessingu”, a którego „zarówno Marks, jak i ja nigdy dostatecznie w swych pracach nie podkreślaliśmy”. „Mianowicie wszyscy kładliśmy główny nacisk z początku na wyprowadzenie politycznych, prawnych i innych wyobrażeń ideologicznych oraz uwarunkowanych przez nie działań z faktów natury ekonomicznej, leżących u ich podstaw – i tak musieliśmy czynić”. (w: MED, t. 39, ss. 113-114).

Zobaczymy później, że samokrytyka, której Engels poddał pisma swoje i Marksa, faktycznie tylko w nieznacznej mierze odnosi się do metody rzeczywiście stosowanej przez Marksa i Engelsa. Wytknięta tu jednostronność występuje u Marksa nieporównanie rzadziej niż u samego Engelsa, a z kolei u Engelsa wcale nie tak często, jak można by się było tego spodziewać po jego samokrytyce. Ale właśnie dlatego, że Engels lękał się, iż dotychczas w niewystarczającym stopniu uwzględniał stronę formalną, popełniał niekiedy w swym późniejszym okresie ten błąd, że respektował ją w fałszywy, niedialektyczny sposób. Mamy przy tym na myśli wszystkie owe uwagi z „Anty-Dühringa”, „Ludwika Feuerbacha...”, a zwłaszcza w późnych listach, zebranych przez Bernsteina („Dokumente des Sozialismus”, 2, s. 65 i nast.), o „zakresie obowiązywania materialistycznego pojmowania dziejów”, w których Engels skłania się do popełniania błędu, określonego przez Hegla w dodatku do § 156 „Encyklopedii” („Werke”, t. 6, Berlin 1840, ss. 308-309) jako „postępowanie całkiem pozbawione pojęcia”. Mówiąc po heglowsku, Engels z wyżyn pojęcia powraca do jego progu, do kategorii relacji, oddziaływania wzajemnego itd.

⁵⁹ Za wyjątkowo typowy przejaw tego poglądu z dawnych lat można uznać uwagi Proudhona z jego znanego listu do Marksa z maja 1846, w którym wyluszcza on swój obecny sposób stawiania problemu: „Przywrócić społeczeństwu w drodze pewnej kombinacji ekonomicznej te bogactwa, które za sprawą innej kombinacji ekonomicznej z niego odpłynęły, innymi słowy, przeobrazić teorię własności w ekonomię polityczną, przeciw własności, i w ten sposób stworzyć to, co wy, socjaliści niemieccy, nazywacie wspólnotą dóbr”. Natomiast Marks już wtedy, gdy jeszcze nie osiągnął swego późniejszego stanowiska dialektyczno-materialistycznego, bardzo jasno widzi ów dialektyczny związek, który sprawia, że problemy ekonomiczne, zarówno teoretycznie, jak i praktycznie, wyrażają się także w sposób polityczny i muszą być w taki sposób rozstrzygnięte. Por. list Marksa do Rugego z września 1843, gdzie Marks odpowiada owym „socjalistom wulgarnym”, dla których takie problemy polityczne, jak różnica między systemem stanowym i przedstawicielskim „są niżej wszelkiej godności”, a „zagadnienie to jest politycznym wyrazem różnicy między panowaniem człowieka a panowaniem własności prywatnej”. (w: MED, t. 1, s. 418).

⁶⁰ Por. zwłaszcza ostatnie strony „Nędzy filozofii”, w: MED, t. 4, Warszawa 1962.

nie może zostać zastąpiony czy wyparty jako zbędny ani przez sam tylko społeczny ruch proletariackiej walki klasowej, ani przez połączenie ruchu społecznego z politycznym. I także dziś jeszcze większość teoretyków marksistowskich pojmuje rzeczywistość wszystkich tzw. faktów duchowych w sensie czysto negatywnym, całkiem abstrakcyjnie i niedialektycznie, zamiast konsekwentnie zastosować także do tej części społecznej rzeczywistości globalnej metodę nauczaną przez Marksa i Engelsa; jedynie materialistyczną, a zatem naukową. Zamiast tego, żeby oprócz społecznego i politycznego procesu życiowego ujmować także duchowy, a oprócz społecznego bytu i stawania się w najszerszym sensie tego słowa (jako ekonomia, polityka, prawo itd.) również świadomość społeczną w jej różnych formach przejawiania się pojmować jako rzeczywisty, chociaż idealny (lub „ideologiczny”) składnik społecznej rzeczywistości globalnej, tłumaczy się w sposób całkiem abstrakcyjny i w istocie wręcz metafizycznie dualistyczny całą świadomość jako całkowicie niesamodzielny albo tylko relatywnie samodzielny, ale koniec końców niesamodzielny refleks jedyne właściwie rzeczywistego, materialnego procesu rozwojowego⁶¹.

W takim stanie rzeczy teoretyczna próba odnowienia tej (wedle Marksa) jedynie naukowej, dialektyczno-materialistycznej metody także w odniesieniu do pojmowania i traktowania *ideologicznych* rzeczywistości musi (pod względem teoretycznym) przezwyciężać jeszcze większe opory niż te, które napotkała próba odrodzenia prawdziwej, dialektyczno-materialistycznej teorii państwa marksizmu. Albowiem w odniesieniu do *państwa* i *polityki* wulgaryzacja marksizmu przez marksistowskich epigonów polegała tylko na tym, że najznakomitsi teoretycy i publicyści II Międzynarodówki nie zajmowali się wystarczająco konkretnie najważniejszymi problemami polityki rewolucyjnego okresu przejściowego. Ale przyznawali przynajmniej in abstracto, a nawet, w swych długoletnich walkach najpierw z anarchistami, a potem z syndykalistami, bardzo mocno podkreślali, że zgodnie z materialistycznym pojmowaniem dziejów nie tylko realna baza leżąca koniec końców u podstaw wszystkich innych zjawisk historyczno-społecznych, owa ekonomiczna struktura społeczeństwa, lecz także prawo i państwo, nadbudowa prawna i polityczna, jest *rzeczywistością*, a przeto nie może być ignorowana na modłę anarchistyczno-syndykalistyczną i usunięta na bok, lecz musi zostać rzeczywiście obalona przez rewolucję polityczną. Natomiast bardzo wielu marksistów wulgarnych po dziś dzień nawet in abstracto nie uznaje rzeczywistości społecznych form świadomości, duchowego procesu życiowego. Cała *duchowa (ideologiczna) struktura społeczeństwa* jest – z powołaniem się na pewne wypowiedzi Marksa, a zwłaszcza Engelsa⁶² – uznawana za *rzeczywistość pozorną*, która egzystuje tylko jako błąd, urojenie, iluzja w głowach ideologów, ale nigdzie w rzeczywistości nie miałyby jakoby realnego przedmiotu. Ma to w każdym razie dotyczyć wszystkich tzw. „wyższych” ideologii. Polityczne i prawne sposoby wyobrażeń mają również ideologiczny, nierzeczywisty charakter. Ale przynajmniej odnoszą się do czegoś rzeczywistego, a mianowicie do instytucji państwowych i prawnych, które tworzą nadbudowę określającą społeczeństwa. Natomiast jeszcze wyższym sposobem wyobrażeń (religijnym, artystycznym, filozoficznym) nie miałyby jakoby w ogóle odpowiadać żaden przedmiot rzeczywisty. Moglibyśmy, dla większej dobitności zaostrzając nieco ten sposób myślenia, powiedzieć po prostu, że istnieją dlań *trzy stopnie rzeczywistości*: 1) rzeczywista i w ostatniej instancji jedynie realna, w ogóle nieideologiczna rzeczywistość ekonomii; 2) już nie tak rzeczywista, raczej nawet do pewnego stopnia przerośnięta ideologią rzeczywistość prawa i państwa; 3) całkiem bezprzedmiotowa i nierzeczywista czysta ideologia („czysty nonsens”).

W celu teoretycznego przywrócenia rzeczywistych konsekwencji dialektyczno-materialistycznej zasady pojmowania rzeczywistości duchowych niezbędne są najpierw pewne ustalenia, przede wszystkim terminologiczne. Głównym punktem, który trzeba będzie wyjaśnić, jest kwestia, jak w ogóle ze stanowiska dialektyczno-materialistycznego należy pomyśleć stosunek między świadomością i jej przedmiotem.

⁶¹ W kwestii, na ile „późny” Engels czyni w końcu pewne ustępstwa na rzecz takiego stanowiska, por. uwagi w przypisie 58.

⁶² Jak wiadomo, F. Engels wypowiada się w swym późnym okresie (w liście do K. Schmidta z 27 X 1890, „Dokumente des Sozialismus”, 2, II s. 69) o takich „dziedzinach ideologicznych, unoszących się w wyższych jeszcze regionach”, jak religia, filozofia itd., że zawierają one zasób przedhistorycznych „bzdur” (w: MED, t. 37, s. 583). W „Teoriach wartości dodatkowej” mówi Marks zwłaszcza o filozofii w podobny, na pozór całkiem negatywny, sposób (cz. 1, Warszawa 1959. s. 20).

Co do terminologii, to trzeba przede wszystkim stwierdzić, że Marksowi i Engelsowi nigdy nie przyszło do głowy, by społeczną świadomość, duchowy proces życiowy określić po prostu jako ideologię. Ideologia oznacza tylko opaczną świadomość, zwłaszcza taką, która mylnie uznaje cząstkowe zjawisko życia społecznego za istotność samodzielną, na przykład owe wyobrażenia prawnicze i polityczne uznające prawo i państwo za samodzielne siły stojące ponad społeczeństwem⁶³. Natomiast w tym miejscu, gdzie Marks poczynił najbardziej precyzyjne wskazówki terminologiczne⁶⁴, mówi się wyraźnie, że w owym całokształcie materialnych warunków życia, które Hegel nazwał społeczeństwem obywatelskim, społeczne stosunki produkcji (ekonomiczna struktura społeczeństwa) stanowią realną podstawę, nad którą wznosi się, z jednej strony, nadbudowa prawna i polityczna i której, z drugiej strony, odpowiadają określone społeczne formy świadomości. Do tych społecznych form świadomości, równie rzeczywiście istniejących w społeczeństwie jak prawo i państwo należy przede wszystkim krytykowany przez Marksa i Engelsa w krytyce ekonomii politycznej fetysz towarowy lub wartość i pozostałe wyprowadzone z niego wyobrażenia ekonomiczne. W ujęciu Marksowsko-Engelsowskim nadzwyczaj znamienne jest to, że właśnie tej ekonomicznej ideologii podstaw społeczeństwa burżuazyjnego nigdy nie określali jako ideologii. W terminologii Marksowsko-Engelsowskiej ideologiczne mogą być w ogóle tylko prawne, polityczne, religijne, artystyczne lub filozoficzne formy świadomości, lecz nawet one nie muszą być takie, jak jeszcze zobaczymy, we wszelkich okolicznościach – stają się takie tylko w określonych warunkach, na które wskazano wyżej. Ta specjalna pozycja ekonomicznych form świadomości nader dobitnie ujawnia zmienione pojmowanie filozofii, które odróżnia w pełni dojrzały materializm dialektyczny lat późniejszych od tego jeszcze nie całkiem rozwiniętego z pierwszej fazy. Teoretyczna i praktyczna krytyka filozoficzna zajmuje drugie, a nawet trzecie, czwarte czy też przedostatnie miejsce w teoretycznej i praktycznej krytyce społecznej Marksa i Engelsa. Z „filozofii krytycznej”, w której widział Marks swoje istotne zadanie⁶⁵, powstała krytyka społeczna bardziej radykalna, tzn. sięgająca głębiej do korzeni rzeczy⁶⁶, ufundowana na „krytyce ekonomii politycznej”. Krytyk, o którym przedtem mówiło się, że może „*nawiązać do każdej formy teoretycznej i praktycznej świadomości i z własnych form istniejącej rzeczywistości wysnuć prawdziwą rzeczywistość jako to, czym ona być powinna, i jako jej cel ostateczny*”⁶⁷, stwierdził, że zarówno wszystkie stosunki prawne i formy państwa, jak też wszystkie społeczne formy świadomości nie dają się pojąć ani same przez się, ani też z ogólnego rozwoju ducha ludzkiego (tzn. z filozofii heglowskiej i postheglowskiej), lecz przeciwnie, *tkwią korzeniami* w materialnych warunkach życia, które tworzą „materialną podstawę, jakby kościć” całej organizacji społecznej⁶⁸. Radykalna krytyka społeczeństwa burżuazyjnego nie może już teraz nawiązać do „każdej”, dowolnej formy świadomości teoretycznej i praktycznej, jak wyrażał się o tym Marks jeszcze w 1843 roku⁶⁹, lecz musi nawiązać do tych określonych

⁶³ Por. zwłaszcza uwagi F. Engelsa o państwie w „Ludwiku Feuerbachu...”, dz. cyt.

⁶⁴ Por. „Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej” (w: MED, t. 13, ss. 8-9) – szczególnie troskliwe zestawienie całego filologiczno-terminologicznego materiału w tej sprawie znajduje się w książce burżuazyjnego badacza Marksa, Hammachera, „Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus” (1909), zwłaszcza ss. 190-206. Hammacher tym się odróżnia od innych burżuazyjnych krytyków Marksa, że starając się rozwiązać problem, przywołał przynajmniej cały materiał źródłowy, inni natomiast, jak Tönnies i Barth, zawsze sylabizowali w kółko pojedyncze zwroty i zdania Marksa.

⁶⁵ Por. MED, t. 1, ss. 415-419.

⁶⁶ Tak definiuje K. Marks słowo „radykalny” we „Wstępie” do „Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa”, w: MED, t. 1, s. 466.

⁶⁷ Tamże, s. 416.

⁶⁸ Por. „Przedmowę” i „Wprowadzenie” do „Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej”, w: MED, t. 13, ss. 732, 8-9.

⁶⁹ Nawet w 1843 r. stwierdzenie to nie całkiem właściwie wyrażało rzeczywisty pogląd Marksa. W tym samym liście do Rugego z września 1843, w którym znajdują się przytoczone słowa, wyjaśnia Marks o parę linijek wcześniej, że problemy te, którymi zajmują się przedstawiciele zasady socjalistycznej, dotyczą realności prawdziwej istoty człowieka; ale trzeba oprócz tego poddać krytyce inną stronę tej istoty – teoretyczną egzystencję człowieka, czyli religię, naukę itd.

Drogę rozwojową Marksa w tym względzie można by ująć w krótkiej formule: najpierw krytykował religię w sposób filozoficzny, potem religię i filozofię w sposób polityczny, aż wreszcie religię, filozofię, politykę i wszelkie inne ideologie poddał krytyce ekonomicznej. W charakterze słupów granicznych na tej drodze por.: (1) Uwagi w przedmowie do filozoficznej dysertacji Marksa (filozoficzna krytyka religii). (2) Uwagi o Feuerbachu w liście do Rugego z 13 III 1843: „Do aforyzmów Feuerbacha mam tylko tę pretensję, że za dużo nawiązuje on do przyrody, a za mało do polityki. A przecież jest to jedyne

form świadomości, które znalazły swój wyraz naukowy w ekonomii politycznej społeczeństwa burżuazyjnego. Krytyka ekonomii politycznej przesuwana jest zatem – teoretycznie i praktycznie – na pierwsze miejsce. Ale nawet ta głębsza i bardziej radykalna forma przejawiania się rewolucyjnej pod względem praktycznym i teoretycznym krytyki społecznej Marksa nie przestaje bynajmniej być krytyką *całego* społeczeństwa burżuazyjnego, a więc także jego *wszystkich* form świadomości. Także krytyka filozoficzna, na pozór uprawiana przez Marksa i Engelsa w późniejszych latach tylko z rzadka i dorywczo, nie zostaje przez nich w rzeczywistości usunięta na bok, jest tylko prowadzona w sposób pogłębiony, bardziej radykalnie. Aby to pokazać, trzeba tylko przywrócić – na przekór pewnym błędnym, rozpowszechnionym dziś wyobrażeniom o Marksowskiej krytyce ekonomii politycznej – pełny rewolucyjny sens tej ekonomicznej krytyki Marksa. Tym samym znowu ukaże się także jej pozycja w całości systemu Marksowskiej krytyki społecznej oraz jej związek z krytyką takich ideologii jak filozofia.

Jest faktem ogólnie uznanym, że krytyka ekonomii politycznej, pod względem teoretycznym i praktycznym najważniejszy składnik dialektyczno-materialistycznej krytyki społecznej marksizmu, stanowi w równej mierze krytykę określonych społecznych form świadomości epoki kapitalistycznej, co i krytykę materialnych stosunków produkcji tej epoki. Fakt ten uznaje nawet czysta i bezzależniowa „naukowa nauka” ortodoksyjnego marksizmu wulgarnego. Naukowe poznanie ekonomicznych praw społeczeństwa ukazuje, także wedle Hilferdinga zarazem „decydujące czynniki, które określają *wolę klas* społecznych” i o tyle jest zarazem „polityką naukową”. Wszelako, pomimo tego powiązania ekonomii z polityką, marksistowska „krytyka ekonomii politycznej” jako „nauka” ma jakoby, wedle całkiem abstrakcyjnych, zupełnie niedialektycznych wyobrażeń marksistów wulgarnych, czysto teoretyczne zadanie: krytykowanie błędów naukowych ekonomii burżuazyjnej, zarówno klasycznej, jak i wulgarniej. Natomiast polityczna partia robotnicza wykorzystuje wyniki tych badań krytyczno-naukowych dla swych praktycznych celów, nastawionych, koniec końców, na obalenie rzeczywistej struktury społeczeństwa kapitalistycznego, materialnych stosunków produkcji. (Albo wyniki tego marksizmu są też niekiedy praktycznie wyzyskiwane przez M. Simkowicza lub P. Lenscha przeciwko partii robotniczej).

Wielka, zasadnicza wada tego socjalizmu wulgarnego polega na jego, mówiąc po marksistowsku, całkowicie „nienaukowym” obstawaniu przy owym naiwnym realizmie, z którym tzw. zdrowy rozsądek, ten „największy metafizyk”, a wraz z nim zwykła, pozytywna nauka społeczeństwa burżuazyjnego przeciągają linię ściśle rozgraniczającą świadomość od jej przedmiotu. Nie domyślają się nawet, że to przeciwieństwo, które już nie całkiem istnieje w transcendentnych rozważaniach filozofii krytycznej⁷⁰, zostaje całkowicie zniesione w ujęciu dialektycznym⁷¹. Wierzą oni w najlepszym wypadku, że coś takiego

przymierze, dzięki któremu dzisiejsza filozofia może się stać prawdą”. Należy tu również znana uwaga z często cytowanego wcześniejszego listu do Rugego, że filozofia „stała się świecka”, a przez to „sama świadomość filozoficzna nie tylko zewnętrznie, lecz także wewnętrznie wciągnięta jest w wir walki” (w: MED, t. 1, s. 416). (3) Wywody z krytyki heglowskiej filozofii prawa, że „stosunek przemysłu, w ogóle świata bogactw do świata politycznego jest głównym zagadnieniem naszych czasów”, że jednak właśnie ten problem postawiony przez „nowoczesną rzeczywistość polityczno-społeczną” z konieczności staje poza status quo niemieckiej filozofii państwa i prawa nawet w jej „ostatecznej, najbogatszej i najbardziej konsekwentnej formie” u Hegla (Por. „Nachlass” I, ss. 68, 380, 388-389, 391; „Dokumente des Sozialismus” I, ss. 396-397; MED, t. 1, s. 462).

⁷⁰ Szczególnie pouczające są w tym kontekście wywody E. Laska w części 2 jego „Rechtsphilosophie”, w: „Festgabe für Kuno Fischer”, 2, s. 28 i nast.

⁷¹ Bardzo dobrej ilustracji dostarcza tu rozdział 3 II księgi „O wojnie” generała K. von Clausewitza, filozofa wojny, znajdującego się pod głębokim wpływem ducha i metody niemieckiej filozofii idealistycznej. Clausewitz rozważa tam, czy stosowniej jest mówić o sztuce wojennej czy o nauce wojennej i dochodzi do wniosku, że „stosowniej jest mówić o sztuce wojennej niż o nauce wojennej”. Rezultat ten nie zadowala go jednak. Zaczyna jeszcze raz i stwierdza, że po bliższym wejrzeniu, wojna „we właściwym znaczeniu nie jest ani sztuką, ani nauką, a w swojej prawdziwie nowoczesnej formie przejawiania się nie jest także «rzemiosłem» (jak kiedyś w przeszłości w czasach kondotierów). Zgodnie z prawdziwymi wyobrażeniami wojna jest «aktem stosunków pomiędzy ludźmi». Twierdzimy więc: wojna nie należy do dziedziny sztuk lub nauk, lecz do zjawisk życia społecznego. Jest to konflikt wielkich interesów, krwawo rozcinany i tym tylko różny od innych. Lepiej niż do jakiej bądź sztuki da się ona porównać do handlu, który jest również konfliktem ludzkich interesów i czynności, a o wiele bliższą wojnie jest polityka, którą ze swej strony można uważać za handel na większą skalę. Polityka jest poza tym łonem, z którego wyrasta wojna; w niej ukrywają się zaznaczone już zarysy wojny jak właściwości istot żywych w ich płodzie”. („O wojnie”, Warszawa 1958, t. 1, ss. 112-113).

mogłoby się zdarzyć w idealistycznej dialektyce Hegla i myśla, że właśnie na tym może polegać owa „mystyfikacja”, której dialektyka, wedle słów Marksa, „doznaje w rękach Hegla”, że jednak w oczywisty sposób mistyfikacja ta zostaje radykalnie usunięta w racjonalnej postaci tej dialektyki – w materialistycznej dialektyce Marksa. Naprawdę, jak zaraz pokażemy, Marks i Engels byli bardzo dalecy od takiego (dualistycznie) metafizycznego pojmowania stosunku świadomości i rzeczywistości i to nie tylko w swym pierwszym, filozoficznym, okresie, lecz także w drugim, pozytywno-naukowym; nigdy też nie przyszłoby im do głowy, że ich słowa można by zinterpretować w tak fatalny sposób i że z tej właśnie racji oni sami w pojedynczych zwrotach (które jednak łatwo jest skorygować za pomocą stokroć większej liczby odmiennych!) w znacznym stopniu sprzyjali powstawaniu takich dezinformacji. Ale nawet jeśli abstrahować od wszelkiej filozofii jasne jest przecież, że *bez tego zbiegania się świadomości i rzeczywistości*, charakterystycznego dla wszelkiej dialektyki, także marksistowsko-materialistycznej, sprawiającej, że nawet materialne stosunki produkcji epoki kapitalistycznej są tym, czym są tylko razem z tymi formami świadomości, w których odzwierciedlają się one zarówno w przednaukowej, jak i w (burżuazyjnie) naukowej świadomości tej epoki, a bez tych form świadomości nie mogłyby w rzeczywistości istnieć, (otóż bez tego zbiegania się) *krytyka ekonomii politycznej przynigdy nie mogłaby stać się najważniejszym składnikiem teorii rewolucji społecznej*. Wynika z tego także, odwrotnie, że takim teoretykom marksistowskim, dla których marksizm nie był już w istocie teorią rewolucji społecznej, także ów dialektyczny pogląd o zbieganiu się świadomości i rzeczywistości musiał, w konsekwencji, wydawać się zbędny, a wskutek tego także fałszywy pod względem teoretycznym (nienaukowy)⁷².

W przypadku wszystkich wypowiedzi Marksa i Engelsa, pochodzących z różnych okresów ich teoretyczno-praktycznej działalności rewolucyjnej, w których zajmowali się stosunkiem między świadomością i rzeczywistością zarówno na terenie ekonomii, jak też w wyższych regionach prawa i polityki oraz jeszcze wyższych dziedzinach sztuki, religii i filozofii, trzeba zawsze uważać dokładnie, jak adresowane są te uwagi (o coś więcej niż przypadkowe uwagi nie chodzi wszak zazwyczaj, szczególnie w okresie późniejszym!). Brzmiały one bowiem w sposób zasadniczo odmienny w zależności od tego, czy są skierowane przeciwko idealistycznej i spekulatywnej metodzie Hegla i heglistów, czy przeciwko

Zapewne wobec tej koncepcji niejedynym współczesnym myślicielem pozytywno-naukowym, zatopionym w zastygłych kategoriach metafizycznych, mógłby zauważyć krytycznie, że słynny autor pomieszał tu przedmiot nauki wojennej z samą tą nauką. Ale naprawdę Clausewitz bardzo dobrze wiedział, czym jest nauka w zwyczajnym, niedialektycznym znaczeniu. Mówi wyraźnie, że nie może istnieć właśnie nauka „we właściwym znaczeniu” w odniesieniu do przedmiotu tego, co potocznie nazywa się bądź sztuką wojenną, bądź nauką wojenną, albowiem nie ma się tutaj do czynienia z „martwym materiałem”, jak w wypadku mechanicznych sztuk (i nauk), ani z „przedmiotem żywym, ale biernym i poddającym się”, jak w sztukach idealnych (i naukach), lecz z przedmiotem „żywym i reagującym”. Wszelako, także ten przedmiot, jak każdy obiekt nietranscendentny, można „wyjaśnić przy pomocy badawczego umysłu, wyrozumieć bardziej lub mniej dokładnie jego wewnętrzne związki” i „to już samo wystarczy, aby urzeczywistnić pojęcie *teorii*” (tamże, s. 113). Podobieństwo między Clausewitza pojęciem teorii a pojęciem nauki w socjalizmie naukowym Marksa-Engelsa jest tak olbrzymie, że nie trzeba więcej o tym mówić. Nie ma w tym zarazem nic osobliwego, gdyż zarówno jedno, jak i drugie wywodzi się z tego samego źródła – z dialektycznego pojęcia nauki i filozofii u Hegla. Zresztą uwagi epigonów Clausewitza o tym punkcie teorii mistrza są tak uderzająco podobne i w formie, i w treści do odpowiednich uwag wielu współczesnych uczonych marksistów na temat teorii Marksa, że pragniemy przytoczyć tu jedno z takich stwierdzeń z przedmowy Schlieffena: „Clausewitz nie kwestionuje wartości zdrowej teorii samej w sobie; jego książka «O wojnie» jest jedynie przepojona dążeniem do ustanowienia zgodności między teorią a realnym życiem. Tym tłumaczy się po części dominacja filozofującego sposobu ujęcia, która nie zawsze odpowiada dzisiejszemu czytelnikowi”. Jak widać, druga połowa XIX wieku zwulgaryzowała nie tylko marksizm!

⁷² To powiązanie nierewolucyjnego charakteru z całkowitym niezrozumieniem dialektyczności w marksistowskiej krytyce ekonomii politycznej występuje szczególnie wyraźnie u E. Bernsteina, który kończy swoją rozprawę „*Allerhand Werttheoretisches*”, w: „*Dokumente des Sozialismus*” t. 5, taką uwagą, odpowiadającą rzeczywistości sensowi Marksowskiej teorii wartości w sposób zaiste wzruszający: „Prawa kształtowania się cen badamy my (!) dzisiaj na drodze prostszej niż owa okrzędną drogą szamotania się z metafizyczną rzeczą zwaną «wartością»”.

W dokładnie ten sam sposób oddzielają się od siebie byt i powinność dla tych od Zurück zu Kant i innych idealistów socjalizmu. Por. w tym względzie naiwną krytykę Helandera, „*Marx und Hegel*”, s. 26: „Większość ludzi ma z natury (!) zwyczaj myśleć po kantowsku, tzn. uznawać różnicę między bytem a powinnością!” A do tego znów uwaga Marksa z „*Krytyki ekonomii politycznej*” o J. Locke'u, gdzie mówi się, że ów wnikliwy filozof burżuazyjny „udowodnił nawet w specjalnym dziele, że mieszczański rozsądek jest normalnym ludzkim rozsądkiem”.

„pospolitej, w istocie wolffowsko-metafizycznej metodzie”, która po dokonaniu przez Feuerbacha „porachunku z pojęciami spekulatywnymi” zakorzeniła się znów w nowym, przyrodniczym materializmie Büchnera, Vogta i Moleschotta i wedle której „burżuazyjni ekonomiści pisali swe grube dzieła bez ładu i składu”⁷³. Od samego początku Marks i Engels czuli potrzebę samookreślenia się tylko wobec pierwszej metody – heglowskiej. Nigdy nie wątpili w to, że muszą do niej nawiązać. Problem polegał tylko na pytaniu, jakim zmianom musiałaby ulec ta heglowska metoda dialektyczna, aby nie była już, jak u Hegla, na zewnątrz metodą światopoglądu idealistycznego, a po kryjomu – materialistycznego, lecz żeby mogła służyć jako organon jawnie materialistycznemu pojmowaniu dziejów i społeczeństwa⁷⁴. Już Hegel uczył, że metoda (filozoficzno-naukowa) nie jest zwykłą formą myślenia, której byłoby to obojętne, do jakiej treści zostanie zastosowana, lecz że jest ona „budową całości przedstawionej w swej czystej istotności”. Sam Marks wypowiada się podobnie w młodzieńczej pracy: „Forma jest bez wartości, jeśli nie zawiera treści”⁷⁵. Pod względem logiczno-metodologicznym chodziło teraz o to, by posłużyć się słowami Marksa i Engelsa, żeby „nadać metodzie dialektycznej, uwolnionej od idealistycznej powłoki, tę prostą postać, w której staje się ona jedyną prawdziwą formą rozwoju myśli”⁷⁶. W stosunku do abstrakcyjnej, spekulatywnej postaci, w jakiej Hegel pozostawił metodę dialektyczną i w której była ona dalej rozwijana przez różne szkoły heglowskie jeszcze bardziej abstrakcyjnie i formalnie, Marks i Engels formułują z całą surowością takie twierdzenia, że wszelkie myślenie jest tylko „przetworzeniem oglądu i wyobrażenia w pojęcie”, że nawet najogólniejsze kategorie myślenia są „abstrakcyjnymi, jednostronnymi stosunkami danej już konkretnej, żywej całości”; że przedmiot, który myśl pojmuje jako realny, „istnieje w swej samodzielności, jak przedtem, poza głową”⁷⁷. Jak bardzo dalecy byli przez całe życie od owego niedialektycznego poglądu, który przeciwstawia bezpośrednio danej rzeczywistości w charakterze równie bezpośrednio samodzielnych istotności myślenie, postrzeganie, poznawanie i pojmowanie tej rzeczywistości, można najlepiej zilustrować za pomocą zdania z polemicznej pracy Engelsa przeciwko Dühringowi, które jest dlatego w dwójnasób przekonujące, że jak wiadomo, wedle rozpowszechnionej opinii właśnie Stary Engels, w przeciwieństwie do swego bardziej filozoficznego przyjaciela – Marksa, miał popaść w światopogląd na wskroś naturalistyczno-materialistyczny. Ale właśnie u tego Starego Engelsa znajdujemy, zaraz obok określenia myśli i świadomości jako produktów ludzkiego mózgu, a samego człowieka jako produktu natury, niedwuznaczny protest przeciwko owemu całkiem „naturalistycznemu” pogładowi, który świadomość,

⁷³ Najlepsza prezentacja metodologicznego status causae znajduje się w drugim z dwóch artykułów opublikowanych przez Engelsa 6 i 20 VIII 1859 w ukazującym się w Londynie niemieckim tygodniku „Das Volk”, poświęconych właśnie wydanej Marksowskiej „Krytyce ekonomii politycznej”. Artykuły te zostały przedrukowane w tomie 4 „Dokumente des Sozialismus” (1900). Najłatwiej dostępne są one dzisiaj w „Friedrich Engels Brevier” E. Drahn (1920), s. 113 i nast. Uwagę Engelsa cytowaną w tekście, a także szereg innych utrzymanych w tym samym duchu można tam znaleźć na ss. 118-119 („Zdawało się, że w nauce zaczęło się na nowo panowanie dawnej metafizyki z jej nieruchomymi kategoriami”; w epoce „kiedy pozytywna treść uzyskała ponownie przewagę nad jej stroną formalną” i wraz z „wejściem w modę” nauk przyrodniczych „wtargnął znów stary metafizyczny sposób myślenia, dochodząc aż do najskrajniejszej płaskości w guście Wolffa”; „odtworzenie ograniczonego filisterskiego myślenia z przedkantowskich czasów, doprowadzonego do krańcowej płaskości”; „ociężała pociągowa szkap, powszedniego rozsądku mieszczańskiego” itd. itd.) – (w: MED, t. 13, s. 548).

⁷⁴ W sprawie tego rozdzielenia relacji między Heglowskim a Marksowskim *pojmowaniem dziejów* z jednej strony oraz relacji między *logiczną metodą* Hegla i Marksa z drugiej strony por. Engels, tamże, s. 120 (w: MED, t. 13, s. 549).

⁷⁵ Por. MED, t. 1, s. 175. Przywołane stwierdzenie G. W. F. Hegla jest przytoczone i szerzej wyeksplikowane u moich „Kernpunkte...”, dz. cyt., s. 38 i nast. Niemożność pojęcia tego stosunku identyczności formy i treści odróżnia stanowisko transcendentalne, które uznaje treści za empiryczne i historyczne, formę zaś za ogólnie obowiązującą i konieczną, od stanowiska dialektycznego (idealistycznego lub materialistycznego), które także formę wciąga w przemijalność tego, co empiryczne i historyczne, u więc zarazem w „mękę walki”. Widać w tym miejscu wyraźnie, jak wiążą się ze sobą czysta demokracja i czysta filozofia transcendentalna.

⁷⁶ Por. F. Engels (w: MED, t. 13, s. 550), który dodaje, że uważa owo wypracowanie *metody* w Marksowskiej „Krytyce ekonomii politycznej” za osiągnięcie „bodajże nie ustępujące co do swego znaczenia zasadniczemu pogładowi materialistycznemu”. Por. także znane stwierdzenia Marksa z „Posłowia” do wyd. 2 „Kapitału” (1873).

⁷⁷ Wszystkie te zwroty zostały zaczerpnięte z opublikowanego pośmiertnie „Wprowadzenia” do „Krytyki ekonomii politycznej”, najbogatszego źródła poznania rzeczywistego metodologicznego stanowiska Marksa-Engelsa.

myślenie traktuje „jako coś danego, z góry przeciwstawnego bytowi, przyrodzie”⁷⁸. Wedle nie abstrakcyjno-naturalistycznej, lecz przeciwnie, dialektycznej i dlatego jedynie słusznej metody materializmu Marksowsko-Engelsowskiego ani świadomość przednaukowa i pozanaukowa, ani też naukowa⁷⁹ nie tkwi samodzielnie *naprzeciw* świata naturalnego ani też historyczno-społecznego, lecz jako realna, rzeczywista, „choć duchowo idealna”, część tego naturalnego i historyczno-społecznego świata – w środku tego świata. Na tym polega pierwsza specyficzna różnica między materialistyczną dialektyką Marksa i Engelsa a idealistyczną dialektyką Hegla, który wprawdzie, z jednej strony, również twierdził, że teoretyczna świadomość jednostki nie może „przeskoczyć” swojej epoki, swego własnego świata, ale z drugiej strony, w o wiele większym stopniu włączył świat do filozofii niż filozofię do świata. Z tą pierwszą różnicą między dialektyką heglowską i marksowską jak najściślej wiąże się także druga. „Komunistyczni robotnicy – mówi Marks już w „Świętej Rodzinie” z 1844 roku – wiedzą, że własność, kapitał, pieniądz, praca najemna itp. to bynajmniej nie jakieś wytwory wyobraźni, a tylko bardzo praktyczne, bardzo konkretne produkty ich autoalienacji, a więc muszą być zniesione w sposób praktyczny, konkretny, jeśli człowiek ma stać się człowiekiem nie tylko w myśleniu, w świadomości, ale w egzystencji masowej, w życiu”⁸⁰. W zdaniu tym mówi się z całą materialistyczną jasnością, że ze względu na nierozzerwalną łączność wszystkich rzeczywistych zjawisk w całości społeczeństwa burżuazyjnego także formy jego świadomości nie mogą zostać zniesione przez samo myślenie. Przeciwnie, można je znieść także w myśleniu, także w świadomości pod warunkiem równoczesnego *praktyczno-przedmiotowego obalenia* materialnych stosunków produkcji ujmowanych dotychczas przez te formy. To samo dotyczy także najwyższych społecznych form świadomości, na przykład religii, a także takich pośrednich warstw społecznego bytu i świadomości, jak rodzina⁸¹. Te ustalenia nowego materializmu, które w zaczątkowej postaci pojawiły się już w „Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa” możemy odnaleźć w „Tezach o Feuerbachu”, napisanych przez Marksa w 1845 roku w celu wyjaśnienia samemu sobie sprawy. Tam zostały najprecyzyjniej określone i najwszechstronniej rozwinięte. „Zagadnienie, czy myśleniu ludzkiemu właściwa jest prawdziwość przedmiotowa, nie jest zagadnieniem teorii, lecz zagadnieniem praktycznym. W praktyce człowiek musi dowieść prawdziwości, tzn. rzeczywistości i mocy, ziemskiego charakteru swego myślenia. Spór o rzeczywistość czy nierzeczywistość myślenia izolującego się od praktyki jest zagadnieniem czysto scholastycznym”⁸². Gdyby jednak ktoś sądził, że tym samym krytyka praktyczna miałaby po prostu zająć miejsce krytyki teoretycznej, świadczyłoby to o fatalnym niezrozumieniu tych twierdzeń i o przeniesieniu się z filozoficznej abstrakcji czystej teorii w sferę przeciwstawnej, antyfilozoficznej, równie czystej praktyki. Nie w samej „ludzkiej praktyce”, lecz tylko „w praktyce ludzkiej i w pojmowaniu tej praktyki” znajduje się dla dialektycznego materialisty Marksa racjonalne rozwiązanie wszelkich misteriów „sprowadzających teorię na manowce mistycyzmu”. Przekształcenie dialektyki z mistyfikacji, jakiej uległa w rękach Hegla, w „racjonalną postać” materialistycznej dialektyki Marksowskiej polega więc, po drugie, na tym przede wszystkim, że stała się organonem tej jednorodnej, krytycznej praktycznie i teoretycznie

⁷⁸ Por. „Anty-Dühring” (w: MED, t. 20, s. 37). Dokładniejsza analiza tych wywodów oraz późniejszych pism Engelsa w ogólności wykazuje, że Engels, podkreślając tylko silniej występującą już u Marksa tendencję warunkowania „koniec końców” wszystkich zjawisk historyczno-społecznych (włącznie z historyczno-społecznymi formami świadomości) przez ekonomię, podbudowuje ją jeszcze w ostatniej instancji „uwarunkowaniem przyrodniczym” (najbardziej ostatecznymi). Wszelako w dialektycznym pojmowaniu stosunku między świadomością a rzeczywistością ten ostatni zwrot Engelsa, uzupełniający i podbudowujący materializm dziejowy, nie zmienia absolutnie nic, jak pokazuje zacytowane w tekście stwierdzenie!

⁷⁹ Termin „przednaukowe tworzenie pojęć” został jak wiadomo, stworzony przez kantystę Rickerta. W istocie termin ten musi, naturalnie, występować wszędzie tam, gdzie stosuje się do nauk o społeczeństwie dialektyczny lub transcendentalny punkt widzenia (np. także u J. Dilthey’a). Bardzo ostro i precyzyjnie odróżnia Marks („Wprowadzenie”, w: MED, t. 13, s. 723) „intelektualne przyswajanie sobie świata przez myślącą głowę” od „artystycznego, religijnego, praktyczno-duchowego przyswajania tego świata”.

⁸⁰ W: MED, t. 2, s. 64 (przyp. tłum.).

⁸¹ Por. tutaj rozwinięcie konsekwencji nowego, materialistycznego stanowiska w sprawie religii i rodziny, które Marks przedstawił najpierw w tezie 4 o Feuerbachu, a później w różnych miejscach „Kapitału”.

⁸² W: MED, t. 3, s. 5 (przyp. tłum.).

działalności rewolucyjnej, stała się „z istoty swej metodą krytyczną i rewolucyjną”⁸³. Już wedle Hegla „odnoszenie się teoretyczne jest w istocie zawarte w praktycznym”. „Nie należy sobie tego wyobrażać w ten sposób, że człowiek jest z jednej strony istotą myślącą, a z drugiej chcącą, że w jednej kieszeni chowa myślenie, a w drugiej chcenie – byłoby to bowiem puste wyobrażenie”. Wedle Hegla praktyczne zadanie, które ma spełnić pojęcie „czynne myślenie” (tj. filozofia), nie polega jednak na zwykłej „praktycznej, ludzkiej działalności zmysłowej” (Marks), lecz raczej na „pojęciowym ujęciu tego, co jest, gdyż tym, co jest, jest rozum”⁸⁴. Natomiast Marks kończy obrachunki ze *swoją* metodą dialektyczną w tezie 11 o Feuerbachu stwierdzeniem: „Filozofowie rozmaicie tylko *interpretowali* świat; idzie jednak o to, aby go *zmienić*”. Twierdzenie to nie głosi bynajmniej, że wszelka filozofia jest czczym rojeniem, jak wyobrażali to sobie epigoni; jest w nim jedynie wyrażona zdecydowana reputacja wszelkiej takiej teorii, filozoficznej bądź naukowej, która nie jest *zarazem* praktyką i to praktyką rzeczywistą, ziemską, doczesną, ludzko-zmysłową, nie zaś spekulatywną czynnością idei filozoficznej polegającą w istocie na pojmowaniu tylko siebie samej. Krytyka teoretyczna i przewrót praktyczny pojęte jako nierozdzielnie wiążące się ze sobą działania i to nie w jakimś abstrakcyjnym znaczeniu, lecz jako konkretne, rzeczywiste przeobrażenie konkretnego, rzeczywistego społeczeństwa burżuazyjnego – w tych słowach wyrażona jest w sposób najbardziej precyzyjny zasada nowej, materialistyczno-dialektycznej metody socjalizmu naukowego Marksa i Engelsa.

Pokazując rzeczywiste konsekwencje materialistyczno-dialektycznej zasady marksizmu dla pojmowania stosunku świadomości i rzeczywistości, dowiedliśmy jednocześnie błędności wszelkich tych abstrakcyjnych i niedialektycznych koncepcji teoretycznego i praktycznego ustosunkowania się do tzw. duchowych rzeczywistości, koncepcji rozpowszechnionych wśród wulgarnych marksistów różnych kierunków. Nie tylko bowiem do ekonomicznych form świadomości w ścisłym sensie, a w ogóle do *wszystkich* społecznych form świadomości odnosi się twierdzenie Marksa, że nie są to bynajmniej wytwory wyobraźni, lecz „bardzo praktyczna, bardzo realna” społeczna rzeczywistość, która także „musi być zniesiona w sposób praktyczny, konkretny”. Mniemanie, że wprowadzenie ekonomiczne formy świadomości (tzn. ekonomiczne pojęcia świadomości przednaukowej i pozanaukowej oraz ekonomii naukowej) miałyby jakoby znaczenie przedmiotowe, gdyż odpowiada im rzeczywistość (rzeczywistość pojmowanych przez nie materialnych stosunków produkcji), natomiast wszystkie wyższe sposoby przedstawiania miałyby być jedynie bezprzedmiotowymi wymysłami, które po obaleniu ekonomicznej struktury społeczeństwa i zniesieniu jej prawnej i politycznej nadbudowy same przez się rozwiązałyby się w nicość, czym one w istocie są już i teraz – może się utrzymać tylko na gruncie owego naiwnego, metafizycznego stanowiska zdrowego burżuazyjnego rozsądku ludzkiego, który przeciwstawia myślenie bytowi jako coś samoistnego, a prawdę definiuje jako zgodność przedstawienia ze znajdującym się poza nim i przez nie „odbijanym” przedmiotem. Również wyobrażenia ekonomiczne tylko na pozór znajdują się wobec rzeczywistości materialnych stosunków produkcji społeczeństwa burżuazyjnego w relacji obrazu do odbijanego przedmiotu, faktycznie bowiem jest to stosunek, w jakim szczególnie bardzo osobiście określona część całości pozostaje do innych części owej całości. Ekonomia burżuazyjna należy do całości społeczeństwa burżuazyjnego wraz z materialnymi stosunkami produkcji. Ale zupełnie tak samo należą do tej całości także wyobrażenia polityczne i prawne oraz ich widome na pozór przedmioty, które burżuazyjni politycy i prawnicy, „ideolodzy własności prywatnej” uznają, w ideologicznie opaczny sposób, za samodzielne istności. I w końcu całkiem tak samo rzecz się ma z owymi jeszcze wyższymi ideologiami: sztuką, religią i filozofią społeczeństwa burżuazyjnego. Jeśli w przypadku tych wyobrażeń nie napotykamy żadnego widomego przedmiotu, który mogłyby one odbijać, właściwie lub opacznie, to przecież zdołaliśmy już uświadomić sobie, że także wyobrażenia ekonomiczne, polityczne i prawne nie posiadają wcale szczególnego, samoistnego przedmiotu, odizolowanego od wszystkich innych zjawisk społeczeństwa burżuazyjnego, i że jeżeli stawiamy naprzeciw owych wyobrażeń takie przedmioty, to jedynie pozostając w obrębie abstrakcyjnego i ideologicznego burżuazyjnego sposobu przedstawiania. Także one wyrażają tylko, w swój szczególny sposób, całość społeczeństwa burżuazyjnego. I tak samo robi to sztuka, religia i filozofia.

⁸³ Por. tutaj często przytaczane stwierdzenie z końca „Posłowania” do wyd. 2 „Kapitału” (1873).

⁸⁴ Por. z jednej strony, dodatek do § 4, z drugiej zaś, ostatnie akapity przedmowy do „Filozofii prawa”.

Wszystkie one razem tworzą ową *duchową strukturę* społeczeństwa burżuazyjnego, która odpowiada ekonomicznej strukturze społeczeństwa, w takim samym sensie, w jakim nad tą strukturą ekonomiczną wznosi się polityczna i prawna nadbudowa tego społeczeństwa. Wszystkie te nadbudowy muszą zostać teoretycznie poddane krytyce i zrewolucjonizowane w praktyce, na równi z ekonomiczną, prawną i polityczną i jednocześnie z nimi⁸⁵, przez obejmującą całość rzeczywistości społecznej rewolucyjną krytykę społeczną materialistyczno-dialektycznego socjalizmu naukowego. Jak ekonomiczna działalność klasy rewolucyjnej nie czyni zbyteczną akcji politycznej, tak i działalność ekonomiczna i polityczna razem wzięte nie czynią zbyteczną akcji duchowej: wręcz przeciwnie, akcja ta, jako rewolucyjna krytyka naukowa i praca agitacyjna przed zdobyciem władzy państwowej przez proletariat oraz jako organizująca praca naukowa i ideologiczna dyktatura po zdobyciu władzy państwowej, musi być przeprowadzona do końca zarówno teoretycznie, jak i praktycznie. A to, co w ogólności odnosi się do akcji duchowej przeciwko formom świadomości dotychczasowego społeczeństwa burżuazyjnego, odnosi się także w szczególności do filozofii. Świadomość burżuazyjna, która mniema, że koniecznie musi samodzielnie stać naprzeciw świata jako czysta filozofia krytyczna i bezzałożeniowa nauka, tak jak państwo burżuazyjne i burżuazyjne prawo na pozór samodzielnie stoją ponad społeczeństwem, musi być zwalczana także filozoficznie, przez rewolucyjną, materialistyczną dialektykę, filozofię klasy proletariackiej, aż wreszcie na końcu tej walki zostanie także teoretycznie całkiem przewyciężona i zniesiona w trakcie jednoczesnego praktycznego obalenia całego dotychczasowego społeczeństwa wraz z jego podstawami ekonomicznymi. „Nie możecie znieść filozofii, nie urzeczywistniając jej”.

⁸⁵ Por. zwłaszcza wypowiedź W. I. Lenina w artykule „Unter dem Banner des Marxismus”, w: „Kommunistische Internationale”, nr 21 (jesień, 1922), s. 8 i nast. (w: „Dzieła”, t. 33, Warszawa 1957, s. 230 i nast.).