

Bogusław JASIŃSKI

REWOLUCJA JAKO ODPOWIEDŹ NA PYTANIE JESZCZE NIE ZADANE. PRÓBA REKONSTRUKCJI ZAPOMNIANYCH IDEI MŁODEGO GYÖRGY' A LUKÁCSA

Poniższy tekst jest moim sentymentalnym powrotem do lektur i edukacji filozoficznej z lat młodości. Nie chodzi tu jednak tylko o sentymenty. Główną intencją sięgnięcia po zapomnianą dziś pracę Lukácsa *Historia i świadomość klasowa* jest wydobywanie z niej podstawowej idei dotyczącej możliwości zrywu rewolucyjnego. A mówiąc wprost: po prostu chęci zmiany społecznej w imię wyzwolenia spod dyktatu alienacji i reifikacji, ocalenia jednostki oraz – mówiąc nieco zapomnianym językiem – w imię wolności i równości. Czy naprawdę jest to język zapomniany? Nawet jeśli pamięć o nim zaginęła, to niewątpliwie nie znikły problemy i sprawy, które opisywał. A może nawet więcej – one dziś jeszcze bardziej urosły i „spotworzyły.” Dlatego uważam, że warto podać się niekiedy sentymentom.

Cały przywołany niżej blok problemów i zagadnień związanych z pojęciem rewolucji poddaję jednak pewnej teoretycznej „obróbce,” a mianowicie skrzętnie pozbawiam je ich historycznego kontekstu, a wydobywam paradygmatyczną wagę i – jak miemam – aktualność. Pra-

cuje zatem przede wszystkim na konceptualnym paradygmacie, który ma niezwykle znaczenie filozoficzne, natomiast to, w jaki sposób zostanie przyłożony do „historycznej” sytuacji, jak zwykle zależy od doświadczenia: wyrobienia czytelniczego i doświadczenia historycznego konkretnego odbiorcy.

I jeszcze jedna uwaga, czysto filozoficzna. Prezentowana niżej praca Lukácsa wpisuje się w tradycję przełamywania kartezyjańskiego projektu, który sztywno oddzielał podmiot od przedmiotu. Nikt przed Lukácssem ani nikt po Lukácsu (łącznie z nim samym) w marksistowskiej tradycji z taką siłą nie zaprezentował podobnego stanowiska. Sam Lukács, niestety, zdradził potem swe młodzieńcze idee. Wprawdzie stał się zasłużonym naukowcem, autorem pomnikowych dzieł (jak np. *Ontologia bytu społecznego*), ale zgasił w sobie ogień, który płonął w nim na początku drogi życiowej. A może było tak, że po raz kolejny zdmuchnęła ten żar sama historia ze swą polityką i raz jeszcze człowiek przegrywał w starciu z molochem dziejów? A zwłaszcza z brutalną bestią polityki?

Historia i świadomość klasowa (Geschichte und Klassenbewusstsein) stanowi w zasadzie zbiór kilku artykułów teoretycznych, które zostały napisane przez György'a Lukácsa pod wpływem świeżo przeżytych wydarzeń rewolucji węgierskiej 1918–1919. Ale nie tylko te doświadczenia dyktowały autorowi płomienne rozważania na temat rychłego wybuchu rewolucji.¹

Zasadniczym, jak należy sądzić, nurtem inspiracji *Geschichte...*, była polemika z dziedzictwem teoretycznym II Międzynarodówki.² Scjentyistyczne wydanie marksizmu w ramach tej właśnie formacji filozoficznej kojarzyło się Lukácsowi z tym wszystkim, co starał się najusilniej zwalczać w swej twórczości. A więc z całym pozytywistycznym dziedzictwem problematyki teoriopoznawczej, z kontemplacyjnym pojmowaniem procesu historycznego, z całkowitym pominięciem tak zwanego pierwiastka subiektywnego w dziejach, z metodologią nauk społecznych wzorowaną na metodologii nauk empirycznych. Źródeł tych wszystkich błędów upatrywał w kapitalistycznym systemie produkcji i w odpowiadającej mu strukturze społeczeństwa burżuazyjnego. Nieodłączną, można nawet rzec, naturalną cechą tej struktury społecznej był „fetyzizm towarowy,” wzrastające uprzedmiotowienie człowieka i alienacja stosunków między ludźmi. Wynikiem tych zjawisk było pojmowanie przedmiotu badań socjologicznych tak, jak przedmiotu badań przyrodniczych, w oderwaniu od podmiotu, a nawet w przeciwieństwie do niego. Nie czynnie i dialektycznie, lecz biernie i kontemplacyjnie – na wzór materializmu ogładowego (wulgarnego). Rozwiązania problemu Lukács szuka wówczas w powrocie do uważnych studiów dzieł Karola Marksa, a także Georga Wilhelma Friedricha Hegla; idzie mu o to, aby „interpretować Marksa w sensie Marksa,”³ a to znaczy: nie w sposób ortodoksyjny. Droga ta ma prowadzić do zrekonstruowania marksistowskiej metody analizy zjawisk społecznych. Do kręgu swoich inspiracji filozoficznych Lukács wprowadza także (po raz pierwszy) myśl Lenina, walcząc o traktowanie autora *Materializmu i empiriokrytycyzmu* nie tylko jako wybitnego praktyka – przywódcę wielkiej socjalistycznej rewolucji, lecz także jako

twórczego teoretyka (w roku 1924 poświęca mu nawet osobne studium zatytułowane *Lenin*).

Innym zasadniczym kręgiem oddziaływań na wczesną myśl Lukácsa (z okresu *Geschichte...*) była niewątpliwie klasyczna filozofia niemiecka. W dialektyce Hegla, w jego sposobie pojmowania historii jako samopoznania rozwijającego się w dziejach ducha (u Lukácsa jako tożsamość podmiotu i przedmiotu) szukał rozwiązań dla dylematów społeczeństwa zreifikowanego. Idea ta, zapożyczona u autora *Fenomenologii ducha*, nie została nigdy właściwie przewyciężona. Tibor Hanak ujął to nawet w błyskotliwym skrócie: „Nie Hegel przewyciężony przez Marksa, lecz Marks poprzez Hegla zrewidowany.”⁴

W przedmowie do *Geschichte...* autor świadomie akcentował tezę, że twórcze nawiązanie do Hegla może uczynić marksizm bardziej aktualnym, a zwłaszcza krytycznym wobec jego wulgaryzatorów z obozu II Międzynarodówki. Choć twórca najpotężniejszego systemu idealizmu obiektywnego jest traktowany przez owych marksistów jak „zdechły pies” (jest to aluzja do Marksowskiego wyrażenia stosunku młodoheglistów do samego Hegla), to jednak należy przywrócić właściwą miarę jego myśli. Można to zrobić głównie poprzez odrzucenie „historycznego” systemu nauki mistrza, natomiast wydobyć z niego samą metodę dialektyczną. Właśnie owa metoda jest potężną siłą, pozwalającą w dogłębny sposób zbadać współczesną rzeczywistość. Jednakże nie należy – przestrzega Lukács – sięgać do tych fragmentów dzieł Marksa, w których wypowiada się on wprost o dialektyce Heglowskiej, lecz zbadać, ile rzeczywiście znaczy ona dla samego marksizmu. Taki był postulat metodologiczny Lukácsa wobec dziedzictwa Hegla.

Rzecz jasna, klasyczna filozofia niemiecka oraz praktyka polityczna nie były jedynymi źródłami *Geschichte...* Duży wpływ na Lukácsa wywarli jego mistrzowie z okresu studiów w Heidelbergu: Max Weber i Georg Simmel. Niemniej jednak przesadza chyba Peter Ludz, nadmiernie akcentując wpływ Georga Simmela na młodego Lukácsa, a podstawowe źródła myśli autora *Die Seele und die Formen* upatrując w neoplatonizmie, „filozofii życia” (*Lebensphilosophie*), fenomenologii, neokantyzmie oraz w historyzmie w marksistowsko-heglowskiej formie.⁵

Ma zapewne rację Dénes Zoltai, tak podsumowując intelektualną drogę swego rodaka: „Przebył on typową drogę intelektualisty naszego stulecia, godną uwagi także w skali międzynarodowej. Drogę, której punkt wyjścia stanowi kryzys duchowy przełomu stuleci, której jako drogowskaz służy Październik 1917 roku, której motorem był naukowy socjalizm wyjaśniający intelektualnie – używając słów Lenina – *chytrość* przebiegu historii.”⁶

KRYTYCZNY OPIS SPOŁECZEŃSTWA KAPITALISTYCZNEGO

Jest to zatem książka o rewolucji proletariackiej. Jak każda praca dotycząca analizy możliwości rewolucji, tak i *Geschichte...* opisuje stan, któremu należy się przeciwstawiać, sposób przeprowadzenia procesu rewolucyjnego oraz ideał, ku któremu należy zmierzać.

Sfera tego, co obiektywne:

fetyszyzm towarowy

i urzeczowienie

Za główne zło współczesnego świata Lukács uznał „urzeczowienie” jednostek ludzkich, degradację ich osobowości do formy rzeczy, fetyszyzację towarową i reifikację świadomości.

Samo jądro bytu – według Lukácsa – odsłania się stopniowo jako rozwój społeczny. W procesie tym byt objawia się jako nieświadomy produkt ludzkiej działalności, która jest integralnym elementem przekształcającego się bytu. Dzieje się tak dopiero na wyższym poziomie rozwoju społeczeństw, kiedy stosunki wzajemne między ludźmi stają się o wiele bardziej skomplikowane, a człowiek zyskuje świadomość siebie jako istoty społecznej. Fakt ten mógł zaistnieć dlatego, że najpierw narodziła się jego obiektywna podstawa, tj. społeczeństwo kapitalistyczne wraz ze swym bogactwem stosunków ekonomicznych i jednocześnie stopniowym porzucaniem, utratą stosunków „naturalnych” między ludźmi. O ile struktura społeczeństwa feudalnego była z tego

punktu widzenia „przezroczysta,” o tyle struktura społeczeństwa kapitalistycznego okazuje się czymś „nieprzezroczystym, gęstym.” Człowiek zyskuje wprawdzie świadomość siebie jako istoty społecznej, ale jednocześnie doświadcza „rozpłynięcia się,” utożsamienia swojego „Ja” z tym wszystkim, co otacza go z zewnątrz: właśnie z tym samym bogactwem stosunków społecznych, które niejako wydzwignęło go do poziomu tożsamości samego siebie jako członka społeczeństwa. Ma rację Hanak twierdząc, że podstawowymi pojęciami w *Geschichte...* są uprzedmiotowienie (*Vergegenständlichung*) i świadomość klasowa (*Klassenbewußtsein*).⁷ Ciekawe rozróżnienie podaje też Kazimierz Ślęczka dowodząc, że reifikacja u Lukácsa jest „podtypem subiektywnym” fetysyzmu.⁸ Skonfrontujmy te założenia z samym tekstem *Geschichte...* W części zatytułowanej „Die Verdinglichung und Bewußtsein des Proletariats,” a zwłaszcza w jej partiach początkowych w całości poświęconych opisowi zjawiska urzeczowienia, już w pierwszych tezach napotykamy na znamiennej deklarację Lukácsa: „Problem wymiany towarowej jest podstawowym i centralnym problemem dla analizy współczesnego społeczeństwa kapitalistycznego.”⁹ Od razu też autor powołuje się na Marksa, który – wychodząc w *Kapitale* właśnie od przedstawienia zagadnienia fetysyzmu towarowego – potwierdza tym samym punkt wyjścia przyjęty w *Geschichte...*

Według Lukácsa problem fetysyzmu towarowego jest czymś specyficznym dla epoki nowoczesnego kapitalizmu. Można powiedzieć, że wymiana towarowa stała się konstytutywną formą organizacji społeczeństwa, zasadą leżącą u podstaw jego ontycznej swoistości. Należy jednak od razu wprowadzić rozróżnienie między pojmowaniem towaru jako przedmiotu jednej z wielu form społecznej wymiany między ludźmi oraz towarem jako przedmiotem uniwersalnej formy wymiany w decydujący sposób kształtującą całe społeczeństwo. Historyczny rozwój społeczeństw polegał na funkcjonowaniu wymiany towarowej pojmowanej w pierwszy sposób (jednej z wielu możliwych) do coraz bardziej ekspansywnej formy opanowywania całokształtu życia społecznego przez ten wyróżniony rodzaj wymiany (jako jedynej panującej). W feudalizmie wymiana towarowa

w dużej mierze była zapośredniczona ze sztywnej hierarchizacji społecznej, w ramach której była dokonywana. Samo to zjawisko było w zasadzie jedynie ubocznym elementem istniejącej struktury społecznej. Dopiero w kapitalizmie – wraz ze zmianą całej struktury społeczeństwa – wymiana towarowa zyskała swe pełne znaczenie, stając się wręcz ontyczną podstawą rzeczywistości. Lukács stwierdza wręcz, że ów rozwój formy towarowej do rzeczywistego panowania w całym społeczeństwie w dobie współczesnego, rozwiniętego kapitalizmu w zasadzie już się dokonał.

Zjawisko to widoczne jest już w procesie produkcji dóbr przez robotników, a jego podstawą jest obiektywizacja istoty robotnika w towarze (robotnik wytwarzając towar umieszcza w nim jakąś część siebie). To stwierdzenie pozwoliło Lukácsowi odkryć cały obszar problematyki, której Marks poświęcił sporo miejsca w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych z 1844 r.* Marks pisał w nich, że „praca jest dla robotnika czymś zewnętrznym, tzn. nie należy do jego istoty, [że] wobec tego robotnik nie potwierdza się w swojej pracy, lecz zaprzecza, nie czuje się zadowolony, lecz nieszczęśliwy, nie rozwija swojej energii fizycznej i duchowej, lecz umartwia swe ciało i rujnuje się duchowo. Robotnik czuje się zatem sobą dopiero poza pracą, a w procesie pracy nie czuje się sobą. Czuje się swobodny, gdy nie pracuje, a gdy pracuje czuje się skrupowanym. Toteż praca jego nie jest dobrowolną, lecz narzuconą, jest pracą przymusową. Nie jest ona zaspokojeniem potrzeby pracy, lecz tylko środkiem do zaspokojenia potrzeb poza nią. Jej obecność uwidacznia się w tym, że gdy tylko nie ma przymusu fizycznego czy jakiegoś innego, człowiek ucieka od niej jak od zarazy. Praca zewnętrzna, praca, w której człowiek się alienuje, to składanie w ofierze siebie samego, umartwianie się.”¹⁰

Sama zaś praca ludzka staje się tu abstrakcją, której przejawem jest właśnie uniwersalność wymiany towarowej.¹¹ Natomiast utożsamianie produktu pracy z towarem jest pewną racjonalizacją. Ważne, że Lukács kładzie nacisk na fakt, iż ten sposób wymiany towarowej staje się dominującym zjawiskiem w kapitalistycznym społeczeństwie wywierającym wpływ na całokształt stosunków społecznych. Determinuje więc całą rzeczywistość.

Zauważa to Marek J. Siemek w swej analizie *Geschichte...*: „Reifikacja interesuje go (Lukácsa – BJ) jako całościowy proces, w którym jednocześnie wytwarza się pewna określona forma przedmiotowości – świat rzeczy i relacji między rzeczami, preformowany przez świat towarów i ich praw rynkowych – oraz pewna ściśle jej odpowiadająca forma świadomych przeżyć i zachowań uwikłanego w ten świat podmiotu.”¹²

Zaznaczamy, iż dla Lukácsa urzeczowienie (*Verdinglichung*) nie jest równoznaczne z uprzemiotowieniem (*Vergegenständlichung*). Rozróżnienie to jest chyba dziedzictwem wcześniejszego okresu – przedmarksistowskiego. Wówczas autor *Die Seele und die Formen* często podkreślał znaczenie formy w życiu społecznym, mającej zresztą u niego idealistyczne zabarwienie (forma jako opanowanie przedmiotu i jednocześnie jako odbicie Idei).¹³ Stąd też „można było znieść rzeczową formę przedmiotowości, nie znosząc samej przedmiotowości, znieść reifikację – nie znosząc uprzemiotowienia.”¹⁴

Urzeczowione stosunki między ludźmi stają się czymś niezależnym od nich, żywiołowym i przypadkowym. Człowiek odbiera więc ich naturę jako coś, co istnieje poza jego wolą i świadomością, zupełnie „na zewnątrz.” Do pewnego stopnia przypomina to więc tę sytuację, w jakiej znalazł się uczony przyrodnik, który badając przedmioty natury przeciwstawia je swojej (badawczej, naukowej) działalności. Paradoks taki, przeniesiony na obszar badań bytu społecznego, polega na tym, że przedmiot badań społecznych zmuszeni jesteśmy traktować w taki sposób jak przyrodnik traktuje przedmiot natury – jest to prosta konstrukcja urzeczowienia. Samo zresztą społeczeństwo jawi nam się właśnie jako twór przypadkowy i żywiołowy, czyli jako „druga przyroda:” „Jedyną materią, jaka zdaje się stawiać społecznie istotny opór poczynaniom ludzkości, jest materia stosunków i struktur społecznych. Jej niekontrolowalność i obcość wobec ludzkich dążeń czyni z niej »drugą przyrodę«.”¹⁵ W ten sposób właśnie funkcjonuje społeczeństwo rozwiniętego kapitalizmu, które jest dla Lukácsa powieleniem w makrostrukturze istoty towaru i praw kapitalistycznego rynku. Niekiedy zachodzi wręcz generalne podobieństwo pomiędzy stosunkami społecznymi w fabryce i w państwie.¹⁶

Sfera tego, co subiektywne – istota nauki burżuazyjnej

Z urzeczowionych stosunków społecznych wyra- sta urzeczowiona struktura świadomości społecz- nej państwa burżuazyjnego. Obiektywizuje się ona w rozmaitych swoich formach: w etyce, sztuce, prawie, filozofii.

W drugiej części *Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats* czytamy: „Z urzeczowionej struktury świadomości powsta- ła nowoczesna, krytyczna filozofia.”¹⁷ Filozofia ta jest niczym innym, jak tylko nowoczesną wersją racjonalizmu. Główną jej zasadą jest przeciwsta- wienie życia ludzkiego w społeczeństwie – na- turze, podmiotu – przedmiotowi, bytu – świa- domości itd. Racjonalizm ten jest połączony z próbą ustanowienia wiecznych, ponadhisto- rycznych praw, według których w sposób abso- lutnie konieczny rozwija się cała rzeczywistość. Uznanie fatalizmu dziejowego jest więc zwykłą konsekwencją przyjęcia wcześniejszych założeń, a przede wszystkim dokonania gruntownego rozdzielenia tego, co obiektywne od tego, co su- biektywne. Dualizm przedmiotowo-podmiotowy jest najistotniejszą charakterystyką racjonalizmu i niewątpliwie da się z niego wyprowadzić całość antynomii drążących burżuazyjne myślenie.

Racjonalizm zawsze dąży do systemowe- go ujęcia całości wiedzy. Przejawem tej tendencji jest próba skonstruowania w nim jednej, ale za to uniwersalnej metody poznania, za pomocą której można poddawać analizie absolutnie wszystkie zjawiska rzeczywistości przyrodniczej i społecz- nej. A więc żądanie zbudowania systemu wiedzy jest charakterystyczną cechą racjonalistycznego sposobu filozofowania. Postulat ten jednak jest według Lukácsa wewnętrznie sprzeczny: forma- listyczna metoda uniwersalna, z definicji niejako niezmienna i stała, klóci się tu z ciągłą zmianą treści owej systemowej wiedzy, z samymi – wciąż zmiennymi – faktami. Racjonalista, aby nie pod- ważyć samej istoty systemu wiedzy, musi od- powiednio do systemu przykrawać przedmioty poznania – „wtłaczać” je w ciasny gorset struk- tury epistemologicznej.¹⁸ Tu właśnie szczególnie widać niedialektyczny, metafizyczny charakter

nauki burżuazyjnej. Z tego podporządkowania przedmiotu poznania całej pojęciowej strukturze racjonalizacji wypływa też ściśle podporządkowa- nie jakichś częściowych systemów wiedzy formie ogólnej.

Zasada systematyzacji doprowadza w gruncie rzeczy do tego, że w racjonalnej for- mie mieszczą się zupełnie irracjonalne treści. Ów irracjonalizm jest logicznym następstwem dopasowywania faktów do ich myślowego uję- cia, a zatem jeśli rzeczywistość przeczy myśli, to tym gorzej dla rzeczywistości. Oto więc paradoks systemów racjonalistycznych: walcząc z wszelkim irracjonalizmem same weń wpadają.¹⁹ Te dyle- maty racjonalizmu giną dopiero z chwilą przyję- cia praktyki jako podstawy poznania. Klasyczny racjonalizm nie mógł się jednak na to zdobyć. Jedynie klasyczna filozofia niemiecka odważyła się nieco zmodyfikować to ortodoksyjne stano- wisko racjonalistyczne. Lukács pisał: „Klasyczna filozofia znajdowała się historycznie w paradok- salnej sytuacji: wychodziła z tego, aby myślowo przewyciężyć burżuazyjne społeczeństwa (...), a doszła do samej tylko pełnej, myślowej repro- dukcji, do apriorycznej dedukcji burżuazyjnego społeczeństwa.”²⁰ Takie systemy myślowe należą do sposobu funkcjonowania społeczeństwa ka- pitalistycznego, nigdy nie wychodząc poza nie. Są więc w gruncie rzeczy apologetyczne i konserwatywne, choć niekiedy głoszą quasi-rewo- lucyjne hasła. Widzą one w zasadzie dwie drogi zmiany panujących stosunków: bądź na drodze fatalistycznych, żelaznych praw rządzących rze- czywistością, bez aktywnego udziału ludzi, bądź też uznają, że zmiana świata może się dokonać dzięki „jedynemu, naprawdę wolnemu punkto- wi” w owym świecie, tj. człowiekowi.²¹ Ta dru- ga droga polegałaby na uznaniu za dominujące działanie samodoskonalenie się poszczególnych ludzi, perfekcjonizm etyczny jako główny czyn- nik sprawczy wszelkiej rewolucji. Do tych wła- śnie dwóch dróg zmiany świata sprowadzałoby się racjonalistyczne pojęcie praktyki: „Fatalizm »czystych praw przyrody« i formalistyczna etyka »czystych powinności« to dwie nierozdzielnie ze sobą związane konsekwencje pierwotnego usta- nowienia świata w dychotomii podmiotu i przed- miotu; konsekwencje, w których wyraża się zmi-

stykowany charakter społecznej *praxis* w całym obszarze świadomości urzeczowionej. (...) Społeczna *praxis* możliwa jest więc w tym systemie tylko na te dwa – równie wyobcowane – sposoby: albo jako techniczno-instrumentalna działalność na zewnątrz (która racjonalizuje do maksimum poszczególne fragmenty życia społecznego, ale nieuchronnie napotyka na barierę irracjonalności tego życia w jego całokształcie), albo jako czysto wewnętrzna *pseudopraxis* etyki, która w świątyni »czystego rozumu« i »sumienia« chroni najwyższe wartości ludzkie, ale nie umie znaleźć żadnego sposobu ich przemieszczania w rzeczywisty świat społecznych stosunków między ludźmi.”²²

Tu też wychodzi na jaw indywidualizm poznawczy systemu racjonalistycznego. Burżuazyjna nauka zazwyczaj wychodzi bowiem od analizy wyabstrahowanego szczegółu: „Burżuazyjna nauka obserwowała fenomen społeczeństwa – świadomie lub nieświadomie, naiwnie lub w sposób wysublimowany – zawsze z punktu widzenia jednostki. I z tego też punktu widzenia jednostka nie mogła oddać totalności, wyższego aspektu poszczególnych części, lecz tylko fragmentaryczność: rzeczy bez związku wzajemnego, lub abstrakcyjne, cząstkowe prawidłowości.”²³ Tak też czyni klasyczna ekonomia polityczna oraz jej wulgaryzatorzy, ujmujący rozwój kapitalizmu z punktu widzenia poszczególnych kapitalistów. Dlatego właśnie wikała się ona w rozmaite sprzeczności i pozorne problemy. Przykładowo jeśli rozpatruje się tam problem akumulacji, to tylko badając go z punktu widzenia poszczególnych kapitalistów. Taki sposób podejścia do przedmiotu poznania jest niczym innym, jak tylko ideologicznym wyrazem rozwijającego się kapitalizmu. Stąd też, zwłaszcza we wczesnym rozwoju tej formacji, dominuje optymizm i wiara w nowy porządek.

W tym względzie klasyczna ekonomia polityczna dzieliła swe błędy wraz z całą nauką burżuazyjną. Obie obracały się bowiem tylko w sferze pozoru, nigdy nie dochodząc do sformułowania rzeczywistych i istotnych tendencji rozwojowych. Ów pozór jest w ogóle cechą kapitalistycznego rozwoju i wynika w prostej linii z fetyszyzmu towarowego. Tu leży źródło pojmowania faktów w całkowitej izolacji od całości życia społecznego, stąd bierze się indywidualizm metodologiczny

oraz apologetyczny i konserwatywny charakter nauki burżuazyjnej. Dominującą zaś cechą tak uprawianej refleksji poznawczej jest brak dialektyki. Nauka burżuazyjna, obiektywizując pozór poznawczy, posługuje się określeniami refleksyjnymi (Reflexionsbestimmungen), kategoriami refleksyjnymi (Reflexionskategorien) bądź związkami refleksyjnymi (Reflexionszusammenhang). Są one próbą oddania fenomenalistycznej sfery rzeczywistej, tak jak się ona jawi w bezpośrednim oglądzie. Tymczasem myśleniu dialektycznemu przysługuje wyjście poza tę bezpośredniość ku totalności.²⁴ Mamy tu do czynienia z pewnym paradoksem: rzetelnie pojęta abstrakcja nie oddala nas od samego przedmiotu badań, lecz właśnie czyni go lepiej poznawalnym – nie fenomenalistycznie, lecz istotnościowo. Lukács tworzy też nową kategorię teoretyczną dla podkreślenia, iż poznanie wychodzi poza bezpośredniość (Unmittelbarkeit). Służyć ma temu pojęcie zapośredniczenia (Vermittlung).²⁵

Brak rozróżnienia istoty i zjawiska jest charakterystyczny dla wszystkich filozofii zorientowanych pozytywistycznie.²⁶ Ten właśnie aspekt krytyki skrajnego empiryzmu w zastosowaniu do nauk społecznych podkreśla u Lukácsa również Tadeusz M. Jaroszewski: „Punktem wyjścia rozważań Lukácsa jest krytyka pozytywistycznej teorii faktu społecznego, jej założeń epistemologicznych i ontologicznych. Główną teoretyczną przesłankę tej teorii, obok cichego i arbitralnego przyjęcia indywidualistyczno-atomistycznej ontologicznej koncepcji społeczeństwa stanowi również nie uzasadniona identyfikacja pojęcia »rzeczywistości« z pojęciem »faktu empirycznego«. Zdaniem Lukácsa, nie sposób jednak utożsamić tych dwu kategorii, a to co najmniej z trzech powodów: 1) Rzeczywistość nie stanowi zwykłej sumy obserwowanych empirycznie »zdarzeń«, przedmiotów oraz ich »cech« (...); 2) Droga zwykłego »oglądu empirycznego«, zapisu i sumowania obserwacji nie sposób dojść do wykrycia tych powiązań. Nieodzowna do tego jest analiza teoretyczna, myślenie abstrakcyjne. (...); 3) Rzeczywistość społeczna ma charakter dynamiczny, znajduje się ona w procesie nieustannych przekształceń, stawania się. Sztuczna konstrukcja »faktu empirycznego« nie tylko poszczegól-

ne elementy rzeczywistości wyrwa z powiązań i zależności strukturalnych, lecz także powiązań historycznych, unieruchamia je, uniemożliwiając tym samym poznanie rzeczywistej istoty tych elementów.”²⁷ Z tego punktu widzenia Lukács krytykował teoretyków II Międzynarodówki za reinterpretację filozofii marksistowskiej dokonane w duchu scjentyzyczno-ekonomicznym: „Jej wartość polega na tym, że dostrzega i poddaje krytyce tendencje do utożsamiania filozofii marksistowskiej z materializmem ekonomicznym i przyrodniczym, że zdecydowanie odrzuca kontemplatywizm i mechanycyzm w filozofii, że podnosi wartość i znaczenie humanizmu filozoficznego, koncepcję osobowości czynnej, aktywnej, zaangażowanej.”²⁸

Pamiętajmy jednak, że Lukács zawsze w sposób nierozdzielny wiązał krytykę nauki burżuazyjnej z krytyką społeczeństwa kapitalistycznego, które taką właśnie naukę wydało. Stanowisko to było konsekwencją założenia o tożsamości bytu i świadomości, teorii i praktyki, podmiotu i przedmiotu. Analizę teoriopoznawczych i ontologicznych propozycji Lukácsa wypada więc zacząć od zrekonstruowania jego poglądów dotyczących możliwości przewyciężenia dylematów i sprzeczności społeczeństwa kapitalistycznego.

WIZJA PRZYSZŁOŚCI – DIALEKTYKA TOTALNOŚCI JAKO ISTOTA REWOLUCJI PROLETARIACKIEJ

Przewyciężenie obiektywności: od praktyki do teorii

W społeczeństwie kapitalistycznym, według Lukácsa, istnieją dwie podstawowe, „czyste” klasy. Są to: burżuazja i proletariat. Inne grupy społeczne, takie jak np. drobna burżuazja i chłopi, to pozostałości dawnych formacji historycznych. Odegrały one w odpowiednim czasie swoje role jako nosiciele głównych tendencji rozwojowych w historii. W dobie rozwiniętego kapitalizmu musiały jednak zejść na dalszy plan. Ich świadomość jako osobnej grupy społecznej zależy w dużej mierze od świadomości podstawowych klas społeczeństwa kapitalistycznego.

W społeczeństwie kapitalistycznym są wzajemnie sprzeczne. Burżuazja dąży do utrzymania za wszelką cenę dotychczasowego *status quo*, natomiast proletariat, nie mając nic do stracenia, usiłuje zmienić swoje położenie, a to znaczy: zmienić całą strukturę społeczeństwa. Odpowiednio do tych konfliktowych pozycji obydwu klas kształtuje się ich świadomość.

Interesy klas podstawowych w społeczeństwie kapitalistycznym są wzajemnie sprzeczne. Burżuazja dąży do utrzymania za wszelką cenę dotychczasowego *status quo*, natomiast proletariat, nie mając nic do stracenia, usiłuje zmienić swoje położenie, a to znaczy: zmienić całą strukturę społeczeństwa. Odpowiednio do tych konfliktowych pozycji obydwu klas kształtuje się ich świadomość.

Nim rozpoczniemy analizę problemu świadomości burżuazyjnej i proletariackiej najpierw przytoczymy nieco paradoksalne stwierdzenie Lukácsa: „Świadomość klasowa jest jednocześnie określona nieświadomością o społeczno-historycznym położeniu klasy.”²⁹ Bowiem niekiedy bywa tak, że świadomość danej klasy nie dostrzega lub nie może dostrzec swojego rzeczywistego położenia w ogólnej strukturze społeczeństwa. Jest to także uwarunkowane niemożnością przewidywania losów całości wspólnoty. Tak właśnie dzieje się w przypadku klasowej świadomości burżuazji, którą Lukács określa jako „dialektyczno-tragiczną.”³⁰

Świadomość ta nie wyraża rzeczywistego położenia klasowego burżuazji w całości społeczeństwa; jest więc określona nieświadomością tego, że burżuazja jako klasa musi odejść wobec nieuchronnej perspektywy rewolucji proletariackiej. Stąd rodzą się pewne formy tej świadomości, które koncentrują się zazwyczaj jedynie na zgłębianiu poszczególnych problemów (często niezwykle dokładnie). Nigdy jednak burżuazja nie może uświadomić sobie problemów ogółu, bo to znaczyłoby odkryć, odsłonić (obiektywnie) właściwy sens swojej własnej egzystencji jako klasy schyłkowej. Rzecz jasna owa niemożność nie wpływa z jakichś wolicjonalnych założeń poszczególnych przedstawicieli burżuazji, lecz z pewnych determinant obiektywnych. Główną z nich jest bariera kapitalistycznego sposobu produkcji, czyli ekonomiczne ograniczenia całego systemu, które prowadzą do dialektycznych sprzeczności w świadomości burżuazyjnej.³¹

Burżuazja z racji jej usytuowania w strukturze społeczeństwa, nie jest w stanie dopuścić w swej świadomości możliwości zmiany całego systemu – jest więc nastawiona konserwatywnie, zachowawczo. Nie zdaje sobie jednocześnie sprawy z tego, że w ten sposób sama stwarza klasę, której sytuacja jest zupełnie inna – stwarza proletariatu.³² A to jedyna klasa zdolna uświadomić sobie swoje rzeczywiste położenie w całej strukturze społeczeństwa kapitalistycznego. Ona tylko może osiągnąć poznanie całości oraz w końcu zmienić obowiązującą zasadę społeczeństwa i stworzyć inną – socjalistyczną. Historia proletariatu to, jak pisze Lukács, stopniowe przechodzenie od klasy, której jedyne wyróżnienie stanowi fakt, że jest „przeciwko kapitalistom,” do klasy obdarzonej samoświadomością.³³ Działalność proletariatu nie jest przy tym działaniem zupełnie nieświadomym i spontanicznym, lecz efektem rozwoju procesu historycznego. Mamy tu więc do czynienia z „produkcją producenta poznania,” zgodnie z przyjętą w filozofii terminologią. Proletariat staje się właściwym podmiotem dziejów. Zadania proletariatu pokazuje w sposób syntetyczny Stanisław Kozyr-Kowalski: „Ów rzeczywisty podmiot historii spełnia następujące warunki: 1) ma taką świadomość, która pozwala jej ująć w sposób prawdziwy społeczeństwo jako całość; 2) świadomość jej musi być także świadomością jej położenia ekonomiczno-społecznego; 3) adekwatne ujęcie związków występujących między jej codziennymi interesami a funkcjonowaniem struktury ekonomicznej całego społeczeństwa.”³⁴

Proletariat więc poprzez proces samoświadomienia sobie swojej funkcji w całościowej strukturze społeczeństwa oraz poprzez osiągnięcie wysokiego stopnia świadomości „potencjalnej” może dysponować pojęciem „totalnego poznania”. Jaki jednak moment w rozwoju historycznym decyduje o tym, iż klasa ta wkracza na drogę ku totalności, a więc totalnemu poznaniu samej siebie jako klasy? Odpowiedzią Lukácsa jest kategoria „możliwości obiektywnej.” Po pierwsze, musiały zaistnieć określone warunki ekonomiczne, które zmusiły proletariatu do szukania za wszelką cenę wyjścia z ciężkiej sytuacji. Warunki te stworzyła właśnie epoka rozwiniętego kapitalizmu. Po drugie, formalna możliwość

rewolucyjnej zmiany, która w ten sposób się wytworzyła, musiała przejść w fazę realną.³⁵

Zwróćmy przy tym uwagę na fakt, że Lukács posługuje się tu pojęciem procesu historycznego jako procesu immanentnego, przeciwstawiając się jednocześnie z całą stanowczością jego transcendentnemu ujęciu. Twierdzi przy tym, że historyczny rozwój myślenia o historii społeczeństw przebiegał właśnie od ujęcia transcendentnego do immanentnego. W samym ruchu robotniczym obserwować możemy podobną tendencję: od utopii pierwszych wielkich myślicieli ruchu robotniczego do jasności poznania rzeczywistości społecznej wśród teoretyków i uczestników Komuny Paryskiej 1871 roku. Zatem do urzeczywistnienia obiektywnej możliwości wyemancypowania się proletariatu prowadzi rzetelne i rzeczywiste poznanie społeczeństwa. To poznanie rzeczywistości społecznej jest tożsame z obiektywnym poznaniem rozwoju społeczeństwa. Wynika to z uznania proletariatu za właściwy podmiot dziejów. W tym sensie można też powiedzieć, że jest to samopoznanie tej wyróżnionej klasy. Podmiot staje się przedmiotem poznania – znika fałszywy dualizm świadomości i bytu, myśli i czynu. Klasowe cele proletariatu jawią się tu jako obiektywne cele społeczeństwa, które – nie biorąc udziału w proletariackim urzeczywistnianiu obiektywnej możliwości – musiałyby pozostać w okowach starych ograniczeń.

Proletariat (jeśli chce urzeczywistnić obiektywną możliwość) musi jednak przełamać tzw. „bezpośredniość nauki burżuazyjnej” (Unmittelbarkeit) i wyjść poza nią. Oznacza to, iż poznanie rewolucyjne nie może się zatrzymywać na przypadkowo sformułowanych związkach refleksyjnych (Reflexionszusammenhang), odnoszących się jedynie do rzeczywistości powierzchniowej. Lecz dzięki sile abstrakcji, a także specyficznym kategoriom zapośredniczania (Vermittlungskategorien) musi dojść do myślowego zrekonstruowania pewnej konkretnej całości (totalności). Ten punkt widzenia proletariatu jest zupełnie różny od punktu widzenia burżuazji.³⁶ Wyjście z bezpośredniości (Unmittelbarkeit) empirii nie jest badaniem w sensie racjonalistycznego odbicia. Tu wychodzi się tylko i wyłącznie z immanencji – każda inna droga jest powtórny ustawieniem fałszywej trans-

cendencji: „Wyjście poza empirię znaczyć może tylko tyle, że przedmiot empirii zostaje pojęty jako moment totalności, moment historycznego, przekształcającego się społeczeństwa.”³⁷

Robotnik według Lukácsa rozbija bezpośredniość iluzji i odkrywa swój prawdziwy byt. Dzieje się tak już w procesie pracy. Dla robotników czas pracy nie jest tylko obiektywną (przedmiotową) formą sprzedanego towaru – tak, jak ma to miejsce z punktu widzenia kapitalistów – lecz jest dla nich także określoną formą ich egzystencji jako podmiotu danych czynności. To utożsamienie podmiotowo-przedmiotowe dokonuje się więc tu niejako z konieczności, co potwierdza wyjątkową pozycję proletariatu jako klasy w społeczeństwie kapitalistycznym. Problem czasu pracy pokazuje też, jak myślenie proletariackie wychodzi w sposób konieczny poza bezpośredniość (Unmittelbarkeit).

Robotnik tylko wówczas może być świadomy swego społecznego bytu, kiedy uświadamia sobie samego siebie jako towar. Tym samym jego bezpośredni byt jawi mu się jako czysty obiekt (przedmiot) w procesie produkcji. Świadomość zaś sprowadza się w tym wypadku do szczególnej świadomości towaru. Rzecz jasna to zdobywanie świadomości zostało tu jedynie przedstawione w formie szczątkowej i jednostkowej. Zasadą konstytuująca proletariat w klasę jest praktyka, to jest rzeczywiste stwarzanie proletariackiej świadomości klasowej.

Lukács (charakteryzując świadomość klasową) zdecydowanie oddziela pojęcie świadomości realnej, aktualnie istniejącej, od pojęcia świadomości potencjalnej (używa też terminu „przypisanej” (Zugerechnetes Klassenbewusstsein), która wynika z uświadomienia sobie przez daną klasę możliwości obiektywnej: „Racjonalna reakcja, która przypisana zostaje określone, typowemu położeniu w procesie produkcji jest świadomością klasową. Ta świadomość nie jest ani sumą, ani przeciętnością tego, co poszczególne jednostki, które klasę tworzą, myślą, czują itd.”³⁸ To określenie świadomości potencjalnej klasy oczywiście nie pokrywa się z opisem empirycznym czy psychologicznym. Taki też jest zapewne sens rozróżnienia świadomości potencjalnej od świadomości realnej. Proletariat w trakcie

praktyki rewolucyjnej zdobywa zatem swą świadomość potencjalną.

Obie kategorie świadomości bywają, z racji niedookreślenia ich przez samego autora, rozmaicie interpretowane. Wśród polskich komentatorów Lukácsa także spotykamy rozbieżności. I tak, przykładowo Adam Schaff utożsamia potencjalną świadomość z pojęciem ideologii klasowej: „Gdyby wyraźnie mówić w jednym wypadku o klasowej ideologii proletariatu, w drugim zaś o świadomości klasowej tegoż proletariatu, sprawa stałaby się jasna i znikłaby możliwość poślizgów znaczeniowych: klasowa ideologia wyraża interesy klasy (oczywiście tak, jak je widzą i rozumieją twórcy danej ideologii), klasowa świadomość zaś jest nazwą tych poglądów, które faktycznie występują u członków danej klasy.”³⁹

Natomiast Kozyr-Kowalski tak to komentuje: „Schaff rozumie lukácsowską świadomość klasy jako świadomość nierzeczywistą, jako coś, co nie należy do sfery bytu, lecz do świata powinności. Utożsamia świadomość klasową z ideologią marksistowską.”⁴⁰ Tymczasem u Lukácsa „w badaniu świadomości klasowej nie chodzi ani o myśl najbardziej postępowych jednostek, ani o problem naukowego poznania, że nie tylko świadomość awangardy robotniczej, ale nawet świadomość rewolucyjnych robotników nie jest identyczna jeszcze z prawdziwą świadomością proletariatu.”⁴¹ Dla autora tego komentarza stanowisko to jest po prostu „zlaicyzowanym, świeckim heglizmem.” Ponadto, jak dalej wywodzi Kozyr-Kowalski, Lukács nie mówił nigdy o „wnoszeniu świadomości,” gdyż ona jest już obecna w masach. Aby jednak świadomość ta się urzeczywistniła, muszą zaistnieć pewne obiektywne warunki (obiektywna możliwość).

Droga proletariatu do poznania całej struktury społeczeństwa wiedzie od kategorii możliwości obiektywnej, poprzez świadomość realną, do świadomości potencjalnej. Równoległe z tym procesem masy proletariackie aktywizują swoją praktyczną działalność. Wielką rolę w tej działalności odgrywa partia. Lukácsowska koncepcja partii komunistycznej przypomina do pewnego stopnia znaną leninowską koncepcję partii, walczącej z tzw. chwościzmem (partia nie powinna wlec się w ogień rewolucji) i z awan-

gardyzmem (nie powinna też zanadto wyprzedzać mas, gdyż to grozi utratą wzajemnego kontaktu). Organizacja partyjna winna być pośrednikiem pomiędzy teorią a praktyką.⁴²

Lukácsowska koncepcja partii komunistycznej ewoluowała od niemalże lewackiej w *Taktik und Ethik* (1919) do znacznie bardziej realistycznej w *Methodisches zur Organisationsfrage* (1922). Być może nie bez wpływu na tę ewolucję była krytyka dokonana przez Lenina. Pisał on: „Artykuł G. L. jest bardzo lewicowy i bardzo marny, marksizm tego artykułu jest czysto słowny; rozróżnienie między taktyką »obronną« a »ofensywną« jest sztuczne; konkretnej analizy ściśle określonych sytuacji historycznych nie ma; rzeczy najbardziej istotnej (konieczności tego, aby opanować i nauczyć się opanowywać wszystkie dziedziny pracy oraz instytucje, w których burżuazja wywiera swój wpływ na masy itd.) nie wzięto pod uwagę.”⁴³ Chodziło tu o artykuł „W sprawie parlamentaryzmu,” w którym uzasadniał on, że komuniści nie powinni godzić się na żadne kompromisy polityczne i zasiadać w parlamencie, albowiem celem komunistów powinno być zniesienie społeczeństwa kapitalistycznego. Tych poglądów Lukács w trzy lata później, w okresie pisania *Geschichte...* już nie powtórzył. Partia w każdym razie miała z jednej strony wysuwać konkretne problemy teoretyczne, z drugiej – pewne teorie urzeczywistniać w życiu. Jednostka miała też w organizacji partyjnej pozyskać konkretne narzędzie, za pomocą którego mogła wpływać na bieg historii (die konkrete vermittlung zwischen Mensch und Geschichte).⁴⁴

Przewycięzenie subiektywności:

od teorii do praktyki

Wszystkie procesy, które analizowaliśmy, sprawiają, że proletariatusi osiąga w swym poznaniu społeczeństwa spojrzenie na całość jego struktury. Jest to jedyna klasa, która z racji swego położenia w strukturze formacji kapitalistycznej oraz z racji tego, że „możliwość obiektywna” stała się czymś realnym, jest zdolna każdy rzeczywisty fakt ująć jako moment społecznego życia w historycznym

rozwoju, czyli jako element większej, nadrzędnej wobec niego całości: „Nie panowanie ekonomicznych motywów w wyjaśnianiu historii odróżnia marksizm od burżuazyjnej nauki, lecz punkt widzenia totalności. Kategoria totalności, określająca panowanie całości nad częścią, jest istotą metody, którą Marks od Hegla przejął i uczynił oryginalną podstawą całkiem nowej nauki.”⁴⁵ Zastosowanie tej metody do analizy społeczeństwa kapitalistycznego prowadzi w stronę rzeczywistego rozpoznania położenia w nim proletariatusi i do ukazania perspektyw spojrzenia przedstawicieli tej klasy. I dlatego „panowanie kategorii totalności jest nosicielem rewolucyjnej zasady w nauce,” z tym, że ten sposób badania zawsze musi być konkretny: „konkretne badanie oznacza: badać stosunki w społeczeństwie jako całości.”⁴⁶ A więc nie rzeczy i nie poszczególne fakty mają stać się przedmiotem badania, lecz dynamiczne stosunki między nimi. Ich prawidłowe zrekonstruowanie pozwoli dostrzec rzeczywistą świadomość ludzi, jaką dysponują oni na temat bytu społecznego. W ten sposób właśnie nauka proletariatusi może dać autentyczny obraz społeczeństwa. Ograniczenie owego obrazu tylko do zrekonstruowania świadomości społeczeństwa wydaje się chyba jednak istotnym ograniczeniem koncepcji autora, który wykonał dzięki temu zaledwie połowę pracy: dostrzegł i zbadał skutki, ale zapomniał lub nie chciał zbadać przyczyn (determinanty świadomości społecznej).⁴⁷

Poznanie „konkretnej totalności” społeczeństwa jest w gruncie rzeczy równoznaczne z jego myślową reprodukcją. Totalność nie jest więc tylko i wyłącznie produktem myśli, ale jest także bytem realnym. Filozof niczego więc nie „winterpretowuje” w świat badany przez siebie, lecz ze świata jedynie wydobywa na wierzch jego najistotniejsze cechy. Konkretna totalność, rozumiana jako efekt pracy badawczej uczonego, nie jest jednak dana bezpośrednio, nie leży ona „na powierzchni” zjawisk życia społecznego, tak jak to ujmowali wulgarni marksiści. Ale także Lukács wyraźnie odcina się od tendencji idealistycznych, postheglowskich, starających się totalność utożsamić z samym procesem rzeczywistości. W *Geschichte...* ujawnia się pogląd, że głównym problemem w rekonstrukcji tworzenia totalności jest przełamanie bezpośredniości wrażeń obserwowalnych (Unmit-

telbarkeit) na rzecz analiz istotnościowych oraz włączanie poszczególnych faktów życia społecznego jako momentów rozwoju historycznego w ramy nadrzędnej względem nich całości. Z jednej strony sama struktura społeczeństwa jest totalna, z drugiej metoda jej poznania i efekt końcowy pracy badawczej także noszą znamię totalności. Autor nie mówi wprost o tym ontologicznym aspekcie koncepcji totalności, lecz raczej woli analizować warunki ogólnospołeczne (możliwości obiektywne), które w ogóle umożliwiają pojęcie totalizującego procesu badawczego. Tak więc kładzie nacisk raczej na proces totalizującego badania oraz jego efekt – totalny ogląd (Totalitätsbetrachtung) społeczeństwa kapitalistycznego. Ten punkt widzenia wydaje się być zgodny z jego nieustannym podkreślaniem tożsamości podmiotowo-przedmiotowej, z walką przeciwko dualizmowi: byt – świadomość. Założenie wstępne istnienia totalności w świecie obiektywnym jest więc chyba nie dość wiernym oddaniem intencji samego Lukácsa. Pojęcie totalności rozumieć więc należy w dwóch podstawowych znaczeniach: jako środek metodologiczny służący wiernemu, dialektycznemu poznaniu społeczeństwa oraz jako (w efekcie tego poznania) środek walki emancypacyjnej proletariatu. „Totalność nie jest dla niego (Lukácsa – BJ) kategorią czysto zewnętrzną wobec rzeczywistości, lecz produktem rzeczywistości i równocześnie środkiem poznania tej rzeczywistości.”⁴⁸ Totalność jest pojęciem, które określa także pojęcie praktyczne, emancypujące proletariatu.

Sama koncepcja totalności wywarła wielki wpływ na współczesny sposób filozofowania. Wiadać to chociażby w pracach Luciena Goldmanna, który sądzi, że „fakty ludzkie nigdy nie mówią same za siebie (...), dopiero wtedy ukazują swoje znaczenie, kiedy zadane im pytania są inspirowane całościową teorią filozoficzną.”⁴⁹ Można też się doszukać tej koncepcji u Antonia Gramsciego, choć jest mało prawdopodobne, aby było to wynikiem znajomości tekstów Lukácsa.⁵⁰ Koncepcja totalności jako centralna kategoria *Geschichte...* bywała też przedmiotem wielu krytyk. Głównie dopatrywano się w niej śladów nieprzezwyčajnego heglizmu. Z satysfakcją podkreśla to George Lichtheim, którego cała praca jest katalogiem negatywnych opinii pod adresem Lukácsa.⁵¹

Próbowano też formułować zarzuty jeszcze bardziej ostre. Werner Mittenzwein, podkreślając znaczenie koncepcji totalności w przewyżczeniu urzeczowienia, stwierdza równocześnie wprost: „Lecz właśnie tu pokazuje się subiektywny idealizm Lukácsa. Swoją *Totalität* realizuje jako rzeczywistość, w której to *Totalität* będzie świadomością rzeczy. Marksowskie pojęcie przedmiotowości identyfikuje Lukács z urzeczowieniem, tak jak i pojmował identyczność podmiotu i przedmiotu.”⁵² Stanowisko takie jest według mnie nieporozumieniem, tak jak i nieporozumieniem jest imputowanie Lukácsowi utożsamianie pojęć: uprzedmiotowienie (Vergegenständlichkeit) i urzeczowienie (Verdinglichung). Słów krytyki nie szczędzi też Lukácsowi Raymond Aron, dla którego chyba wszystko, co związane jest w jakikolwiek sposób z marksizmem jest metafizyką, fetyszyzacją historii czy wręcz „reprodukcją schematu myśli judeo-chrześcijańskiej” (stan rzeczy oceniany krytycznie – przełom związany z pojawieniem się wybranej jednostki czy grupy – i wreszcie zapowiadana przyszłość). Oczywiście w wypadku ideologii marksistowskiej funkcję Mesjasza odegrać miałyby klasa robotnicza.⁵³ Dla Arona Lukács w ogóle nie uprawia nauki, lecz metafizykę historii zabarwioną dialektycznym żargonem.⁵⁴

Niekiedy też podkreślano, iż koncepcja totalności Lukácsa odegrała ważną rolę w procesie przewyżczania jednostronności i ograniczeń nauki pozytywistycznej. Tak właśnie podchodzi do niej Winfrid Mackenthum. W innym jednak miejscu poddaje gruntownej krytyce to pojęcie, upatrując w nim likwidację pojedynczości i depersonalizacji indywidualium, co jest według niego błędne. Totalność jest poza tym dla niego niczym innym, jak zwykłą hipotezą i porównuje ją nawet do monady.⁵⁵

Można też wyróżnić specjalny okres fali krytyki myśli Lukácsa. Były to lata 1958–1960. Krytyka ta zwalczała autora *Geschichte...* jako rewizjonistę i była w dużej mierze uwarunkowana względami polityczno-ideologicznymi, pozanaukowymi. Koncepcję totalności w tym właśnie okresie krytykowali głównie Hans Koch i Bela Fogarasi używający do tego celu specjalnego arsenału chwytów interpretacyjnych.⁵⁶

W literaturze polskiej omówienie koncepcji totalności Lukácsa możemy znaleźć u Tadeusza M. Jaroszewskiego w pracy *Rozważania o praktyce*: „Przez ten termin rozumie Lukács kolejne ustrukturalizowane studia procesów rozwoju społecznego. Każdorazowo następujące po sobie całości konkretne nie są bowiem tylko nowym nagromadzeniem elementów (zdarzeń) często dotąd nie spotykanych, lecz przede wszystkim nowym systemem stosunków między tymi elementami, nową organizacją struktur określającą miejsce i specyficzne właściwości elementów i zespołów elementów w ramach tej organizacji. Charakter tego systemu stosunków zakreśla też granice możliwości różnych swoistych przekształceń i pojawiania się określonych dewiacji w ramach ogólnej tendencji.”⁵⁷ Tak określona totalność traci jednak ważny aspekt metodologiczny, obecny w rozważaniach Lukácsa. Używając zaproponowanej terminologii, Jaroszewski poprzestaje jedynie na ontologicznej charakterystyce totalności, nie włączając w obręb swoich analiz jej strony metodologicznej. Zresztą nawet i ta ontologiczna wersja rozumienia totalności w świetle poczynionych przez nas uwag zdaje się dyskusyjna. Byłoby to bowiem cofnięciem rozważań Lukácsa do poziomu już przewyżczonych w *Geschichte...* dualizmów podmiotu i przedmiotu poznania, obiektywności i subiektywności. Każde bowiem wstępne założenie, iż sam świat społecznych stosunków charakteryzuje się totalnością, która jedynie jest odbiciem poznania, prowadzi do takich „metafizycznych,” niezamierzonych przez Lukácsa, efektów.

Ma natomiast rację Jaroszewski zarzucając Lukácsowi, iż ten „dość jednostronnie akcentuje poznanie abstrakcyjne, z lekceważeniem traktując obserwację empiryczną. Odmienności te nie wydają się jednak być zwykłą różnicą akcentów, jeśli uwzględnimy i inne heglizujące poglądy młodego Lukácsa, np. o poznaniu w naukach społecznych jako formie »samopoznania historii« o »tożsamości przedmiotu i podmiotu poznania historycznego«, o tym, że historia znajduje swoją »samoświadomość« w myśli proletariackiej.”⁵⁸

Inne podejście krytyczne prezentuje Kazimierz Ślęczka, który choć definiuje totalność Lukácsa podobnie jak Jaroszewski, to jednak za

pomocą innych terminów. Oto jego charakterystyka totalności: „1) jej elementy są zmienne nie tylko ilościowo, ale i jakościowo; 2) ich aktualne własności są zasadniczo określane przez funkcję, jaką spełnia w ramach całości (a więc: całość dialektyczna nie jest »sumą« elementów o własnościach niezależnych od takiego bądź innego połączenia w całość); 3) całość dialektyczna istnieje obiektywnie (a więc nie jest »ideą« regulującą, wnoszącą dopiero przez poznający podmiot, a w każdym razie nie jest tylko taką ideą).”⁵⁹ I tu także interpretator popełnia podobny błąd, jak w przypadku Jaroszewskiego, sytuuje bowiem Lukácsa w fałszywych antynomiach już osiągniętego poziomu. Nie wspomina jednak o praktycznej stronie całej koncepcji totalności, organicznie przecież w nią wpisanej, choć pisze: „Deformacja wizji społeczeństwa u Lukácsa polegała na niedostrzeganiu pozaludzkich determinant charakteru i przebiegu procesu społecznego, ale pozwoliła wyrazić wówczas często lekceważony, a jakże ważny aspekt procesu społecznego, zwłaszcza zaś rewolucyjnego: rolę świadomości społecznej i jej przemian.”⁶⁰ Dodajmy, że Lukács w *Ontologii bytu społecznego* uzupełnił tę postawę badawczą, wpisując ją w znacznie szersze konteksty rozważań. Tam właśnie pojawiają się determinujące elementy pozaświadomościowe.

Koncepcja totalności stanowiła także dla Lukácsa podstawę rozumienia dialektyki marksistowskiej. Z niej bowiem można wyprowadzić wszystkie jej dalsze konsekwencje czy kontrowersje: krytykę teorii odbicia, procesualne ujęcie podstaw ontologii społecznej, krytykę dialektyki przyrody oraz tożsamość podmiotowo-przedmiotową.

Ująć prawidłowo, w sposób dialektyczny, konkretny fakt rzeczywisty oznacza rozpatrzyć i zaakcentować różnice między jego realnym (pozornym) istnieniem a jego wewnętrznym istotnościowym ukształtowaniem, tzw. istotą rzeczy. Trzeba także pokazać ów pozór jako konieczne następstwo kapitalistycznego sposobu produkcji. Tu właśnie ujawnia się zasada stosunku dialektycznego: pozór a rzeczywistość; poznać dialektycznie, znaczy odkryć istotne tendencje rozwojowe danego faktu oraz jego powiązania z innymi faktami. W świetle tych powiązań widać, iż ów fakt jest w gruncie rzeczy momentem społecznego życia

w historycznym rozwoju, w totalności.⁶¹ W tym właśnie momencie dochodzimy do poznania konkretnej dialektycznej całości jako myślowej reprodukcji rzeczywistości. Materializm wulgarny pozostaje na poziomie bezpośredniej reprodukcji powierzchniowych faktów – nie stosując dialektycznej analizy nie dochodzi też nigdy do ogarnięcia rozumowego całości.

Dialektyka rozbijając ów „pozór” nauki burżuazyjnej, jej bezpośredniość (Unmittelbarkeit), burzy też skostniałość pojęć, która występuje np.: w racjonalizmie. Racjoniści bowiem sądzili, że wystarczy zdefiniować treść danego pojęcia jako coś niezmiennego, by spełnić w ten sposób elementarny wymóg naukowości.

Lukács nie stawia równości pomiędzy rzeczywistością a empiryczno-faktycznym bytem. Stara się fakty rzeczywistości ująć w ich procesualnym przebiegu a nie w oglądowo-metafizycznym rozumieniu: „Ta rzeczywistość nie jest, ona się staje”⁶² – pisał. Stawanie się pojmując jednocześnie jako prawdę bytu rozrywającą sztywną i konserwatywną skorupę bezpośredniości (Unmittelbarkeit), pozorów: „Stawanie się jako prawda bytu, proces jako prawda rzeczy, znaczy to, że tendencjom rozwojowym historii przypada wyższa rzeczywistość, niż faktom czystej empirii.”⁶³ Świat w tym ujęciu jawi się jako kompleks procesów, a nie kompleks rzeczy. Sam zaś akt poznania jest organicznie wpisany w ów kompleks procesów; przedmiot staje się podmiotem (np. proletariatem), a podmiot przedmiotem (uświadomienie sobie przez proletariatem własnej misji dziejowej). Tym samym błędne jest ujmowanie stwarzanego przez ludzi procesu historycznego tak, jak rzeczywistości rządzonej przez obce, transcendentne prawa. Jedynym dominującym kryterium pozostaje tu pojęcie rewolucyjnej *praxis*. W chwili, kiedy rozpoznamy byt jako społeczne „dzianie się” – stajemy twarzą w twarz z samymi sobą. W tym układzie byt okazuje się być „nieświadomym produktem ludzkiej działalności, a ta działalność sama znowu – jako decydujący element przekształcania się bytu.”⁶⁴

Co jest więc rzeczywistym odbiciem myśli? Jaki jest sens teorii odbicia? Czy u podstaw teorii odbicia nie tkwi nieprzewyciężony dualizm myślenia i bytu, świadomości i rzeczywistości?⁶⁵

Podmiot zawsze tkwi tu naprzeciw przedmiotowi, stąd też zawsze powstaje problem: jak jedno z drugiego jest związane. Zazwyczaj więc właśnie tu mają swe źródła dwa skrajne ujęcia tego zagadnienia: racjonalistyczne i empiryczne. Oba są produktem świata kapitalistycznego, a ściślej „pozoru,” który on nieuchronnie produkuje. Z jednej więc strony skrajni racjoniści widzą w myśleniu mitologię świata idei, natomiast empirycy ujmują myślenie jako produkt tylko i wyłącznie procesów w mózgu – oba te stanowiska nie mogą znaleźć pomostu pomiędzy podmiotem a przedmiotem. Lichtheim ten moment rozważań Lukácsa interpretuje tendencyjnie, przykrawając go do własnych ideologicznych celów: „Materializm w ujęciu Lukácsa, nie jest teorią poznania, lecz metafizyczną nauką o świecie.”⁶⁶ Krytyk ten twierdzi dalej, iż w ten sposób Lukács zwalcza w *Geschichte...* zarówno spirytualizm, jak i materializm, ponieważ obie te filozofie posługują się rozdzieleniem podmiotu i przedmiotu. To z kolei daje mu prawo do próby przeciwstawienia Lukácsa wszelkiemu materializmowi i lansowaniu tezy, że tworzy on jakoby pośrednią, trzecią drogę pomiędzy dwoma głównymi obozami filozoficznymi w historii: idealizmem i materializmem.

Lukács udowadnia przecież, iż dopóki człowiek ma do przedmiotu swego badania jedynie oglądowo-kontemplacyjny stosunek, dopóty ciągle pozostaje jedynie w bezpośredniości. Nigdy więc świata takiego nie przekształca, ale jedynie biernie go obserwuje.

Rozwiązaniem tego dylematu dla Lukácsa są *Tezy o Feuerbachu* Marksa, w których filozofia została ujęta jako praktyka. Konsekwencją tego punktu widzenia jest ujmowanie rzeczy nie w ich stałości, lecz w ciągłej zmianie. W owym stawaniu się, według Lukácsa, w odkryciu tej zasadniczej tendencji ruchu odsłania się prawdziwa istota przedmiotu; stawanie się jest też stosunkiem pomiędzy przeszłością a przyszłością, między konkretną, historyczną przeszłością i równie konkretną, historyczną przyszłością.⁶⁷ Stawanie się jest więc przewyciężeniem dualistycznej teorii odbicia: „Myślenie i byt nie są więc identyczne; w tym sensie, że jedno drugiemu odpowiada (entsprechen), jedno drugie odbija (abbilden), że jedno z drugim jest paralelne (parallellaufen)

lub sobie przypada (zusammenfallen) (wszystkie te wyrażenia są tylko formami skostniałej dualności), lecz ich identyczność polega na tym, że są one momentem tego samego, realnego, historycznego, dialektycznego procesu.”⁶⁸ Ten punkt widzenia stał się podstawą do krytyki Engelsa, który – według Lukácsa – „zredukował dialektykę do nauki o ogólnych prawach ruchu zarówno zewnętrznego świata, jak i ludzkiego myślenia.”⁶⁹ Lukács uważa, że Engels nie widzi dialektycznego stosunku pomiędzy podmiotem a przedmiotem, z czego wynika nie tylko nierewolucyjność jego dialektyki, ale także zmistyfikowany obraz teorii odbicia.⁷⁰

Ustalenia te prowadzą Lukácsa do oryginalnego postawienia problemu przyrody. Otóż dla niego nie istnieją tzw. „czyste” stosunki przyrodnicze – są one jedynie stosunkami społecznymi. To, że ludzie odbierają je jako przyrodnicze, wynika z faktu, iż zostały one zmistyfikowane i noszą charakter form przyrodniczych. Tym samym przeciwstawiają się ludziom jako obce i wrogie, raz na zawsze gotowe (ukształtowane), niepodlegające jakimkolwiek zmianom. Rzecz jasna stan taki jest uwarunkowany kapitalistycznym sposobem produkcji, panującym fetyszyzmem i urzeczowieniem. Mówiąc więc lapidarnie – przyroda u Lukácsa jest kategorią społeczną. W ten właśnie punkt rozważań Lukácsa uderzyli też jego oponenci.⁷¹ Pisano: „Bardzo niepokojące są te poglądy filozoficzne, które wysuwają ultralewicowe, półtrockistowskie i jawnie trockistowskie ugrupowania: G. Lukács, K. Korsch, B. Fogarasi i inni, którzy podobnie jak pozytywiści negują prawdziwe znaczenie marksistowskiej filozofii, podobnie jak prawicowi oportuniści przekształcają oni materialistyczną dialektykę w idealistyczną i ograniczają ją do dziedziny życia społecznego. Z drugiej strony w swej lewicowości idą tak daleko, że skłonni są rozpatrywać leninizm jako swe go rodzaju teoretyczny centryzm podobny kautskistowskiemu.”⁷²

Stanisław Kozyr-Kowalski dostrzegł u Lukácsa nie jedną, lecz dwie teorie odbicia. Pierwsza, o proveniencji heglowskiej: „Heglizm (...) polega na przyjęciu założenia o homologii występującej między strukturami myśli a strukturami rzeczywistości społeczno-historycznej.”⁷³

Druga natomiast, fichteańsko-marksistowska, zakłada, iż „świadomość to odbicie rzeczywistości.” Mianem tego, co rzeczywiste, obdarza wszakże Lukács (w przeciwieństwie do urzeczowiono-kontemplacyjnej epistemologii) nie izolowane rzeczy, lecz stosunki między rzeczami, nie obdarzone bezruchem zjawiska, lecz procesy i tendencje rozwojowe.

Jedną z najpłodniejszych interpretacji problemu dialektyki u Lukácsa dał Marek J. Siemek: „Z punktu widzenia filozoficznej epistemologii, który tutaj interesuje nas przede wszystkim, ów obszar historyczności jawi się naprzód jako obszar swoistych problemów, nasuwanych poznaniu przez relację między poznaniem a działaniem. Tu właśnie przebiega najważniejsza granica między marksizmem a całą klasyczną tradycją filozofii mieszczańskiej. Ta ostatnia sytuowała się zawsze w obrębie samego poznania, milcząco zakładając naturalny, a więc pierwotny i nieprzekraczalny charakter poznawczej postawy wobec świata. Jej refleksja operowała tedy niezmiennie na tym poziomie teorii, który ogólnie można określić jako »epistemiczny«: jest to poziom bezpośredniej wiedzy przedmiotowej, a więc zawsze uwikłanej w opozycję – strukturalną dla całego tego poziomu – »wiedzącej świadomości« i »wiedzianej« rzeczy, poznającego myślenia i poznawanego bytu. Natomiast marksizm jako projekt filozoficzny zaczyna się dopiero wraz z wysiłkiem ujęcia i opisanego samej tej opozycji jako całości, czyli właśnie wraz z wykroczeniem poza nią.”⁷⁴ I ten poziom, na którym także sytuuje się Lukács ze swoją dialektyczną teorią poznania, Siemek nazywa „epistemologicznym.” Rozróżnienie to w zasadzie dopiero otwiera cały problem – w przypadku Lukácsa, stanowisko takie domagałoby się zupełnie nowej interpretacji. Próbkę komentarzy dzieła węgierskiego myśliciela sytuowałyby się właśnie na poziomie „epistemicznym,” do jego kryteriów wciąż się odwołując.⁷⁵

Należałoby w takim razie próbować nowych interpretacji usytuowanych już na owym poziomie „epistemologicznym.” Choć jest to rozróżnienie bardzo efektowne, to jednak wypada zaznaczyć, że Lukács w *Ontologii bytu społecznego*, najdojrzałszym filozoficznym dziele swojego życia, wyraźnie jednak porzuca ów poziom.

Nawet więcej – w gruncie rzeczy zajmuje ostentacyjnie (i mocno to podkreśla) stanowisko, mówiąc językiem Siemka, właśnie „epistemiczne.” Z drugiej jednak strony zaznaczmy też, że pewnie dałoby się dowieść, że *Ontologia...* jest w gruncie rzeczy rozszerzeniem horyzontów badawczych z okresu *Geschichte...* Tym samym wczesne dzieło Lukácsa dałoby się też uzupełnić (opisać) dziełem dojrzałym. Nie może tu być mowy o zerwaniu ciągłości rozwoju, lecz o systematycznej kontynuacji. Tymczasem interpretując *Geschichte...* konsekwentnie w perspektywie „epistemologicznej,” jak chce tego Siemek, stawalibyśmy *de facto* na stanowisku braku kontynuacji między „młodym” i „starym” Lukácssem.

Spróbujmy w konkluzjach niniejszej rozprawy nieco odczarować stary język filozoficzny młodego Lukácsa i wydobyć z niego sens ogólny. A zatem nie dajmy się zbyt łatwo zwieść ani owym pomstowaniom na burżuazyjny świat, ani też przesadnie wynosić dziejową misję proletariatu, który z czerwoną flagą i pod sztandarem z podobizną Lenina wkracza w nowy i wspaniały świat. Krótko mówiąc spróbujmy wydobyć spod tej narracji jej myślowy gorset, który naprawdę i dziś coś jednak znaczy. Idźmy jednak po kolei...

Najpierw powinniśmy wskazać na kwestię czysto filozoficzną, która była i jest czymś niezwykle na tle całej literatury filozoficznej. Chodzi mianowicie o przełamanie kartezyjskiego paradygmatu myślenia, który apriorycznie i nader apodyktycznie oddzielał podmiot od przedmiotu. Lukács był tu niewątpliwie z jednej strony kontynuatorem całej tradycji transcendentalnej, a więc spadkobiercą i uważnym czytelnikiem Kanta, Fichtego i prawdopodobnie Husserla.⁷⁶ Z drugiej zaś od początku pisał – i to zamasyście – całkowicie nową kartę w historii marksizmu. Tak bardzo nową, że dość szybko został oskarżony o rewizjonizm. Brało się to z dwóch powodów: najpierw dlatego, że krytykował Engelsa za – przyznać trzeba – dość prostackie potraktowanie kwestii materializmu (to znaczy na modłę dziewiętnastowiecznych filozofów przyrody), potem zaś dlatego, że po prostu nie został właściwie zrozumiany,

czyli z powodu ignorancji. W każdym razie tak z jednego, jak i z drugiego powodu jego myśl została zepchnięta na margines właśnie rewizjonizmu. Nawet przedstawiciele szkoły frankfurckiej, choć literalnie nawiązywali do prac węgierskiego myśliciela, to jednak można powątpiewać, czy właściwie go rozumieli. Przerastał on bowiem kulturą filozoficzną i sprawnością myślenia całą tę formację.

Zamiast pozostawać w okowach dualistycznego myślenia podmiotowo-przedmiotowego, Lukács właśnie w *Geschichte...* pyta o uwarunkowania takiej filozofii. Innymi słowy problematyzuje coś, co inni zakładali jako oczywiste. To dlatego właśnie wprowadza pojęcie praktyki, które potem zostało skrytykowane przez kominternowsko-stalinowską wersję marksizmu jako rewizjonistyczne. Nawiasem mówiąc podobną rolę spełniło także w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku i tymi samymi niemalże epitetami zostało obrzucone. Choć przecież nawiązywało do najbardziej żywotnych nurtów filozofii współczesnej i w istotny sposób rozwijało sam marksizm. Nie ma też czemu się dziwić, że z takiego myślenia Lukács wyprowadzał pojęcie rewolucji. A to z kolei oznaczało, że czyn rewolucyjny był zawsze aktem twórczym i głosem wolności.

Rewolucja w ujęciu Lukácsa – właśnie w *Geschichte...* – była pojmowana w ścisłym związku z pojęciem totalności, czyli patrzeniem na społeczeństwo jako pewną zorganizowaną całość. Wychodząc więc od analiz tejże całości mogliśmy dojść do pokazania przesłanek rewolucyjnego zrywu. A były nimi: przezwyciężenie alienacji i reifikacji w oparciu o badanie obiektywnych przesłanek zmiany społecznej (stąd podkreślanie strukturalnych analiz w *Kapitale*). I to też była prosta droga do ocalenia człowieka jako indywidualności. W tym miejscu – i z perspektywy lat – należałoby zwrócić uwagę na badanie Victora Zitty dotyczące myśli Lukácsa, który zwracał uwagę na wręcz mesjanistyczny charakter jego filozofii.

Niezwykle płodnym wątkiem badań Lukácsa było zwrócenie uwagi na (wprawdzie stare) rozróżnienie filozoficzne pomiędzy pozorem a rzeczywistością (*Schein* i *Wirklichkeit*), ale z opatrzeniem go zupełnie nowym i niezwykle

komentarzem. Pozwalało to mianowicie na wskazanie istnienia – to już interpretacja piszącego niniejsze słowa – gotowej odpowiedzi na pytanie jeszcze nie zadane, czyli istnienia właśnie rewolucji. Otóż w toku rozwoju społecznego pojawia się grupa lub klasa społeczna, która wprawdzie z racji obiektywnych może dokonać radykalnej zmiany, ale subiektywnie nie jest do tego gotowa. Aby więc taka zmiana mogła się dokonać, trzeba do niej zadać właściwe pytanie, oparte na zupełnie nowych przesłankach, generowanych przez nową strukturę. To nie jest kwestia nowego przedmiotu, ale nowego spojrzenia, które na niego pada. Oto istota tej zmiany, którą niewątpliwie nazwać możemy rewolucją.

To wszystko możemy wyczytać z zapomnianej książki młodego Lukácsa. Dlatego też w niniejszym tekście dość dokładnie został przedstawiony zarówno język jej pojęć, jak i kontekst filozoficzny, w którym został użyty. Dzięki temu widać wyraźnie, jakie dyskusje i w jakich kręgach musiała wzbudzić wypowiedź węgierskiego filozofa.

Nic też dziwnego, że sam Lukács pod wpływem zarówno krytyk, jak i brutalnego naporu okoliczności historycznych, wycofał się ze swoich twierdzeń. A mimo to jego dalsze prace (mam tu na myśli głównie monumentalną *Ontologię bytu społecznego*) niezmiennie zdradzają olbrzymi potencjał intelektualny i niezwykłą kulturę filozoficzną.

Rewolucja zatem jako odpowiedź na pytanie nie zadane, podobna jest do czarnego łabędzia, który nie tylko rzadko pojawia się w stadzie, ale jeszcze rzadziej wije swoje gniazdo. A mimo to każde jego wzbicie się w powietrze jest lotem ku nowej nadziei.

Przypisy

- ¹ Teoretyczną i polityczną działalność György'a Lukácsa i jego grupy najbliższych współpracowników i uczniów w okresie rewolucji węgierskiej 1918–1919 w wyczerpujący sposób omawia Dawid Kettler w (cytowanej zazwyczaj przy takich okazjach) pracy *Marxism und Kultur. Mannheim und Lukács in den ungarischen Revolution 1918–1919* (Neuwied und Berlin: Luchterhand Verlag, 1967). Autor tej pozycji koncentruje swoją uwagę na charakterystyce rewolucyjnego ruchu kulturowego, w którym aktywny udział brał Lukács; jego najbliższymi współpracownikami w tym okresie byli: Béla Balázs, Béla Fogarasi, Karl Mannheim i Arnold Hauser. Grupa ta wypracowała swoistą, jednolitą linię w interpretowaniu faktów kulturowych, choć w czasach późniejszych jej poszczególni członkowie poszli własnymi drogami (Ibidem, 18–28). Bliskie wzajemne kontakty zaciążyły na ich dalszych samodzielnych badaniach. Wspólnym punktem odniesienia niewątpliwie dla tej grupy były filozofia marksistowska. Atmosfera czasów i środowiska intelektualnego wywarła także wpływ na Lukácsa. Po raz pierwszy bowiem musiał on zweryfikować swe dawne doświadczenia lektur Marksa i Engelsa w konfrontacji z żywą historią, która niespodziewanie „stawała się” na jego oczach.
- ² Ryszard Panasiuk, „Lukács: świadectwo i droga,” *Człowiek i Światopogląd* nr 9 (1971): 64–65.
- ³ Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Neuwied und Berlin: Luchterhand Verlag, 1968), 164.
- ⁴ Tibor Hanak, *Lukács war anders* (Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1973), 46.
- ⁵ Peter Ludz, „Vorwort,” w Georg Lukács, *Schriften zur Literatursoziologie*, Ausgewählt und eingeleitet von P. Ludz (Neuwied: H. Luchterhand Verlag, 1961), 29.
- ⁶ Denes Zoltai, „György Lukács. Przyczynek do życia i twórczości marksisty,” *Człowiek i Światopogląd* nr 2 (1978): 62.
- ⁷ Hanak, 47.
- ⁸ Kazimierz Ślęczka, „Dialektyka procesu rewolucji. W sporze o »Geschichte und Klassenbewusstsein«,” *Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego* 225 (1978): 79.
- ⁹ Lukács, *Geschichte...*, 257.
- ¹⁰ Karol Marks, „Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.,” w Karol Marks i Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 1 (Warszawa: KIW, 1960), 550–551.
- ¹¹ Lukács, *Geschichte...*, 261.
- ¹² Marek J. Siemek, „Dialektyczna epistemologia Lukácsa,” w *Założenia dialektyki* (Warszawa–Poznań: PWN, 1977), 44.
- ¹³ Lukács, *Schriften zur Literatursoziologie*, 71.
- ¹⁴ Ślęczka, „Dialektyka procesu rewolucji,” 93.
- ¹⁵ Ibidem, 43.
- ¹⁶ Lukács, *Geschichte...*, 270.
- ¹⁷ Ibidem, 287.
- ¹⁸ Podobnie widzi ten problem u Lukácsa Siemek, wyróżniając dwie tendencje w pojęciowej racjonalizacji świata: sprzeczność między treścią a formą poznania oraz jego kontemplatywność. Por. Siemek, „Dialektyczna epistemologia Lukácsa,” 47.
- ¹⁹ Lukács, *Geschichte...*, 295.
- ²⁰ Ibidem, 331.
- ²¹ Ibidem, 211.
- ²² Siemek, „Dialektyczna epistemologia Lukácsa,” 49.
- ²³ Lukács, *Geschichte...*, 200.
- ²⁴ Ibidem, 354.
- ²⁵ Ślęczka, „Dialektyka procesu rewolucji,” 147.
- ²⁶ Por. Leszek Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego*. Warszawa: PWN, 1966), 11. Zostaje tu wprowadzona, obok innych pojęć charakteryzujących istotę pozytywizmu, reguła fenomenalizmu, w myśl której nie ma różnicy realnej między „istotą” a „zjawiskiem”.
- ²⁷ Tadeusz M. Jaroszewski, *Rozważania o praktyce – wokół interpretacji filozofii Karola Marksa* (Warszawa: PWN, 1974), 372; a także: Idem, „Świadomość i historia (1),” *Człowiek i Światopogląd* nr 8 (1972): 75–88
- ²⁸ Kazimierz Ochocki, „Spór o György'a Lukácsa,” *Człowiek i Światopogląd* nr 8 (1972): 100.
- ²⁹ Lukács, *Geschichte...*, 225.
- ³⁰ Ibidem, 240.
- ³¹ Alina Brodzka, *O kryteriach realizmu w badaniach literackich* (Warszawa: PIW, 1966), 131. Brodzka tak relacjonuje ten fragment rozważań Lukácsa: „O burżuazyjnej świadomości potencjalnej pisze, iż formalnie skierowana była ona niewątpliwie ku trafnemu rozpoznaniu swej sytuacji ekonomicznej, ku zdobyciu »świadomości ekonomicznej«. Obiektywną granicą możliwości rozpoznania tej sytuacji przez burżuazję, a co za tym idzie – miarą fałszywej świadomości tej klasy, są jej konieczne złudzenia wynikające z absolutyzacji struktury ekonomiki kapitalizmu.”

- ³² Lukács, *Geschichte...*, 239.
- ³³ Ibidem, 196.
- ³⁴ Stanisław Kozyr-Kowalski, „Idealizm a dialektyka w filozofii dziejów młodego Lukácsa,” *Studia Filozoficzne* nr 6 (1973): 108. Por. także Jaroszewski „Świadomości historia. (II),” 72.
- ³⁵ Lukács, *Geschichte...*, 195.
- ³⁶ Ibidem, 333.
- ³⁷ Ibidem, 346.
- ³⁸ Ibidem, 224.
- ³⁹ Adam Schaff, „Świadomość klasy i świadomość klasowa. Na marginesie eseju G. Lukácsa »Klassenbewusstsein«,” *Człowiek i Światopogląd* nr 8 (1972): 113.
- ⁴⁰ Stanisław Kozyr-Kowalski, „Młodolukácsowska krytyka myśli utopijnej i sekciarskiej,” *Człowiek i Światopogląd* nr 6 (1973): 133.
- ⁴¹ Ibidem, 133.
- ⁴² Lukács, *Geschichte...*, 492.
- ⁴³ Władimir Ilicz Lenin, *Dziela*, t. 31 (Warszawa: KIW, 1955), 157–158.
- ⁴⁴ Lukács, *Geschichte...*, 495.
- ⁴⁵ Ibidem, 199.
- ⁴⁶ Ibidem, 223.
- ⁴⁷ Por. Kozyr-Kowalski, „Idealizm a dialektyka,” 110; „Przyjęcie w *Geschichte...* milczącego założenia, że cała rzeczywistość społeczno-historyczna daje się sprowadzić do działań ludzkich, działania są zaś zawsze poprzedzone przez jakąś świadomość, sprawia, że w młodolukácsowskiej filozofii dziejów świadomość społeczna staje się w ostatecznym rachunku zasadniczym nosicielem dynamiki historycznej.”; Ibidem, 111, „bezpośrednim, rozstrzygającym źródłem zmian społecznych jest w *Geschichte...* natura świadomości, którą dysponuje dana klasa lub grupa społeczna.”
- ⁴⁸ Silvia Rücker, *Totalität bei Georg Lukács und in nachfolgenden Diskussionen* (Muenster in Westfalen: Luchterhand, 1973), 68–69. Praca ta jest pisana wyraźnie pod duchową opieką szkoły frankfurckiej, co zwłaszcza uwidacznia się wówczas, kiedy autorka szuka współczesnych konkretyzacji koncepcji Lukácsa. Stwierdza mianowicie, że w świecie współczesnym proletariata przestał być bezpośrednim i jedynym podmiotem rewolucji z racji tego, że w czasach dzisiejszych generalnie zmienił się obraz epoki: wzrosła bowiem niepomierne technizacja świata i jego „unakowienia”. Tym samym te naczelne zadania współczesnych społeczeństw spadły przede wszystkim na intelektualistów.
- ⁴⁹ Lucien Goldmann, *Nauki humanistyczne a filozofia* (Warszawa: KIW, 1961), 149.
- ⁵⁰ Paweł Śpiewak, *Gramsci* (Warszawa: WP, 1977), 102–103. Zob. zwłaszcza analiza stosunku: całość–część. Antonio Gramsci, „Uwagi o folklorze,” w *Pisma wybrane*, t. 2. (Warszawa: PWN, 1961), 125–140
- ⁵¹ Georg Lichtheim, *Georg Lukács* (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1971), 61. Por. także recenzję z tej książki: Zbigniew Zwoliński, „Lukács w oczach Lichtheima,” *Człowiek i Światopogląd* nr 1 (1973): 225–230.
- ⁵² Werner Mittenzwei, „Geschichtspunkte. Zur Entwicklung der literaturtheoretischen Position Georg Lukács,” w *Dialog und Kontroverse mit Georg Lukács* (Berlin–Leipzig: Reclam, 1975), 29.
- ⁵³ Por. Victorio Zitta, *Georg Lukács marxism. alienation, dialectics, revolution. A Study in Utopia and Ideology* (Hague: Martinus Nijhoff, 1964), 181.
- ⁵⁴ „Aber eine derartige Soziologie existiert nur in der Phantasie von Georg Lukács; der von ihm vertretene historische Materialismus ist in Wahrheit keine Wissenschaft, sondern eine Geschichtsmetaphysik und obendrein eine falsche. Der Mensch ist nur einmal nur in der Lage die Beziehungen zwischen Einzelphänomenen eindeutig – exakt zu erfassen, niemals aber wird es ihm gelingen, die endgültige wahrheit des Gesamtwerdens zu begreifen. Allein der Prophet glaubt gottähnlich den Lauf der Zeiten überfliegen und aus dem Wissen um die Zukunft den Sinn der Gegenwart deuten zu können, Prophetie aber hat mit Wissenschaft nicht zu tun, selbst dann nicht, wenn sie sich auf den Materialismus beruft und sich unter einem dialektischen Jargon verbirgt” (Raymond Aron, *Die deutsche Soziologie der Gegenwart*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1969), 169.
- ⁵⁵ Winfried Mackenthum, *Methodologische Aspekte des Wirklichkeitsbegriffs einer marxistisch sich verstehenden Soziologie der Literatur – dargestellt am Beispiel der Theorie von Georg Lukács* (Bochum: Luchterhand, 1972), 14–18, 52.
- ⁵⁶ Hans Koch, „Theorie und Politik bei Georg Lukács,” w *Georg Lukács und der Revisionismus. Eine Sammlung von Aufsätzen* (Berlin: Aufbau-Verlag, 1960), 110; oraz Bela Fogarasi, „Der revisionistische Charakter einiger philosophischer Konzeptionen von Georg Lukács,” Ibidem, 309.
- ⁵⁷ Jaroszewski, *Rozważania o praktyce*, 337–378.
- ⁵⁸ Ibidem, 391.
- ⁵⁹ Ślęcka, „Dialektyka procesu rewolucji,” 120.
- ⁶⁰ Ibidem, s. 128. Por. także, Ibidem, 121: „nie można posądzać Lukácsa o jakąś mistykę całości.”
- ⁶¹ Lukács, *Geschichte...*, 179.

- ⁶² Ibidem, 391.
- ⁶³ Ibidem, 366–367.
- ⁶⁴ Ibidem, 192.
- ⁶⁵ Ibidem, 388.
- ⁶⁶ Lichtheim, *Georg Lukács*, 57.
- ⁶⁷ Lukács, *Geschichte...*, 392.
- ⁶⁸ Ibidem, 393.
- ⁶⁹ Ibidem, 604.
- ⁷⁰ Lukács poddaje także krytyce Engelsowskie prawo dialektyki – przechodzenie ilości w jakość, pisząc, iż „kwantyfikacja jest urzeczowiającą i urzeczawianą osłoną, która rozprzestrzenia się ponad prawdziwą istotą przedmiotów występując jako obiektywna forma przedmiotowości, gdy podmiot, który znajduje się w stosunku do przedmiotu kontemplatywnym lub pozornie praktycznym o tyle, o ile nie interesuje się istotą przedmiotu.” *Geschichte...*, 350–351.
- ⁷¹ Por. Hanak, *Lukács war anders*, 46; Kozyr-Kowalski, „Idealizm a dialektyka,” 107: „Idealizm młodolukácsowskiego pojmowania praktyki przejawia się w kontekście polemiki z Engelsem przede wszystkim w traktowaniu tezy o obiektywnym, niezależnym od świadomości działającego podmiotu charakteru praw rzeczywistości jako objawu myślenia niedialektycznego.”; Kazimierz Ochocki, *Spory filozoficzne w literaturze radzieckiej lat dwudziestych* (Warszawa: KIW, 1972), 143: „W pracy tej Lukács zajął krytyczne stanowisko wobec teorii odbicia i wypowiedział się przeciwko dialektyce przyrody w ujęciu Engelsa. Zafascynowany filozofią heglowską traktuje filozofię marksistowską na modłę tej filozofii, ujmując proces historyczny raczej jako ruch myśli niż jako realny proces.”
- ⁷² Ochocki, *Spory filozoficzne*, 122. Por. też: Idem, *Filozofia a nauka przyrodnicza w kontrowersjach marksistowskich lat 1908–1932* (Warszawa: KIW, 1970), 202: „To, co najbardziej uderza przy czytaniu książki Lukácsa, to wyraźne ograniczenie stosowalności dialektyki wyłącznie do historii, z pominięciem i wyeliminowaniem przyrody.”
- ⁷³ Kozyr-Kowalski, „Młodolukácsowska krytyka,” 140.
- ⁷⁴ Siemek, „Dialektyczna epistemologia Lukácsa,” 42–43.
- ⁷⁵ Śpiewak w: *Gramsci* tak interpretuje badanego filozofa: „odrzucał mocno zakorzenione w marksizmie myślenie epistemiczne.” Śpiewak, *Gramsci*, 27.
- ⁷⁶ Kwestie te szczegółowo badałem na przykładzie recepcji wczesnej twórczości Herberta Marcusego w rozprawie „Marcuse w kręgu Heideggera,” *Przegląd Humanistyczny* nr 2 (2007): 35–44; oraz „Wczesne pisma Herberta Marcusego w perspektywie Heideggerowskiej filozofii bytu,” *Świdnickie Studia Teologiczne* 5 (2008): 217–231; i przede wszystkim w książce *Dwie fenomenologie: Husserl i Heidegger* (Warszawa: Wydawnictwo Ethos, 1997).

Bibliografia

- Aron, Raymond. *Die deutsche Soziologie der Gegenwart*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1969.
- Brodzka, Alina. *O kryteriach realizmu w badaniach literackich*. Warszawa: PIW, 1966.
- Fogarasi, Bela. „Der revisionistische Charakter einiger philosophischer Konzeptionen von Georg Lukács.” W *Georg Lukács und der Revisionismus: eine Sammlung vom Aufsätzen*, red. Hans Koch et al, 303–321. Berlin: Aufbau Verlag, 1960.
- Goldman, Lucien. *Nauki humanistyczne a filozofia*. Warszawa: KIW, 1961.
- Gramsci, Antonio. „Uwagi o folklorze.” W Idem, *Pisma wybrane*, t. 2, tłum. Barbara Sieroszevska, 257–267. Warszawa: PWN, 1961.
- Hanak, Tibor. *Lukács war anders*. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1973.
- Jarozewski, Tadeusz M. *Rozważania o praktyce - wokół interpretacji filozofii Karola Marksa*. Warszawa: PWN, 1974.
- Jarozewski, Tadeusz M. „Świadomość i historia (1).” *Człowiek i Światopogląd* nr 8 (1972): 75–88.
- Jasiński, Bogusław. „Marcuse w kręgu Heideggera.” *Przegląd Humanistyczny* nr 2 (2007): 35–44.
- Jasiński, Bogusław. „Wczesne pisma Herberta Marcusego w perspektywie Heideggerowskiej filozofii bytu.” *Świdnickie Studia Teologiczne* 5 (2008): 217–231.
- Jasiński, Bogusław. *Dwie fenomenologie: Husserl i Heidegger*. Warszawa: Wydawnictwo Ethos, 1997.
- Kettler, David. *Marxism und Kultur. Mannheim und Lukács in den ungarischen Revolution 1918-1919*. Neuwied und Berlin: Luchterhand Verlag, 1967.
- Koch, Hans. „Theorie und Politik bei Georg Lukács.” W *Georg Lukács und der Revisionismus: eine Sammlung von Aufsätzen*, red. Hans Koch et al, 107–129. Berlin: Aufbau-Verlag, 1960.
- Kołakowski, Leszek. *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego*. Warszawa: PWN, 1966.

- Kozyr-Kowalski, Stanisław. „Młodolukácsowska krytyka myśli utopijnej i sekciarskiej.” *Człowiek i Światopogląd* nr 6 (1973): 129-139.
- Kozyr-Kowalski, Stanisław. „Idealizm a dialektyka w filozofii dziejów młodego Lukácsa.” *Studia Filozoficzne* nr 6 (1973): 99-125.
- Lenin, Władimir Ilicz. *Dzieła*, t. 31. Warszawa: KIW, 1955.
- Lichtheim, George. *Georg Lukács*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1971.
- Lukács, Georg. *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Neuwied und Berlin: Luchterhand Verlag, 1968.
- Lukács, Georg. *Schriften zur Literatur soziologie*. Ausgewählt und eingeleitet von P. Ludz. Neuwied: H. Luchterhand Verlag, 1961.
- Mackenthum, Winfried. *Methodologische Aspekte des Wirklichkeitsbegriffs einer marxistisch sich verstehenden Soziologie der Literatur - dargestellt am Beispiel der Theorie von Georg Lukacs*. Bochum: Luchterhand Verlag, 1972.
- Marks, Karol i Fryderyk Engels. *Dzieła*. T. 1: Karol Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.* Warszawa: KIW, 1960.
- Mittenzwei, Werner. „Gesichtspunkte. Zur Entwicklung der literaturtheoretischen Position Georg Lukács.” W *Dialog und Kontroverse mit Georg Lukács*, red. Werner Mittenzwei, 9-104. Leipzig: Reclam, 1975.
- Ochocki, Kazimierz. *Filozofia a nauka przyrodnicza w kontrowersjach marksistowskich lat 1908-1932*. Warszawa: KIW, 1970.
- Ochocki, Kazimierz. *Spory filozoficzne w literaturze radzieckiej lat dwudziestych*. Warszawa: KIW, 1972.
- Ochocki, Kazimierz. „Spór o György Lukácsa.” *Człowiek i Światopogląd* nr 8 (1972): 95-111.
- Panasiuk, Ryszard. „Lukács: świadectwo i droga.” *Człowiek i Światopogląd* nr 9 (1971): 60-71.
- Rücker, Silvia. *Totalität bei Georg Lukács und in nachfolgenden Diskussionen*. Muenster in Westfalen: Luchterhand, 1973.
- Schaff, Adam. „Świadomość klasy i świadomość klasowa. Na marginesie eseju G. Lukácsa »Klassenbewusstsein«.” *Człowiek i Światopogląd* nr 8 (1972): 109-120.
- Siemek, Marek J. „Dialektyczna epistemologia Lukácsa.” W *Założenia dialektyki. Poznańskie Studia z Filozofii Nauki*, t. 2, 37-72. Warszawa-Poznań: PWN, 1977.
- Ślęczka, Kazimierz. *Dialektyka procesu rewolucji. W sporze o Geschichte und Klassenbewußtsein*. Katowice: Uniwersytet Śląski w Katowicach, 1978.
- Śpiewak, Paweł. *Gramsci*. Warszawa: WP, 1977.
- Victorio, Zitta. *Georg Lukács marxism. alienation, dialectics, revolution. A Study in Utopia and Ideology*. Hague: Martinus Nijhoff, 1964.
- Zoltai, Denes. „György Lukács. Przyczynek do życia i twórczości marksisty.” *Człowiek i Światopogląd* nr 2 (1978): 55-71.