

O marksizmie Karla Korsch¹

1

W latach dwudziestych nazwisko Korsch wypowiadane było jednym tchem z nazwiskiem Lukácsa, a praca *Marksizm i filozofia* wydawać się mogła dziełem stworzonym w tym samym gabinecie co *Historia i świadomość klasowa*. I choć Korsch nigdy nie zdobył tej sławy co Lukács, to dzisiejszy czytelnik *Marksizmu i filozofii* przyzna zapewne tej pracy najwyższy znak jakości jako istotnej pozycji w humanistycznym, aktywistycznym, solidnie filozoficznym nurcie marksizmu. Nurcie, który ustosunkowując się do panujących ustaleń teoretycznych i terminologicznych, przyznaje w marksizmie pierwszeństwo, czy nawet wyłączność, materializmowi historycznemu (temu, co społeczne, historyczne), natomiast materializm dialektyczny (to, co przyrodnicze, naturalne) traktuje jako coś wtórnego, czy wręcz jako obcy wtęć w oryginalnej, właściwej strukturze teoretycznej marksizmu. Jest to marksizm krytykujący mechanycyzm, fatalizm, ekonomizm, a według oponentów popadający w subiektywizm, idealizm, negujący materializm filozoficzny, dialektykę przyrody, naukowość. Ostatnim z tych jego niezbyt precyzyjnych i ogólnych określeń niechaj będzie lista nazwisk przedstawicieli oraz adwersarzy. Humanistyczny, aktywistyczny i teoretycznie wyrafinowany nurt marksizmu reprezentowaliby niewątpliwie: Lukács, Gramsci, Korsch, Brzozowski; należałoby dodać Marksa z *Rękopisów*, a z pewnymi zastrzeżeniami można by dodać Trockiego i Różę Luksemburg. Nurt przeciwstawny stanowiliby: stary Engels, Kautsky, Plechanow, Mehring, Lenin (tylko z *Materializmu i empiriokrytycyzmu*), Bucharin, Stalin. Już zupełnie kończąc z etykietami: można by, biorąc pod uwagę przede wszystkim dzisiejsze funkcjonowanie marksizmu jako teorii, posłużyć się dla nazwania dwóch powyższych nurtów określeniami bardzo dwuznacznymi, choć być może wychodzącymi naprzeciw samoopiniom różnych szkół współczesnych marksistów: marksizm dla koneserów – marksizm dla mas.

Wyodrębnianie opisywanych powyżej nurtów w marksizmie jest oczywiście zabiegiem w pewnej mierze sztucznym. Owe dwa nurty nie przybrały jakichś form zespolenia czy zorganizowania (szczególnie marksizm nazywany tu humanistycznym), a przytoczony układ nazwisk ma charakter względnie płynny. Ale z drugiej strony wyodrębnienie to ma za sobą raczej i fakty historyczne, poza tym – co jest szczególnie ważne – wydaje się, że współcześnie marksizm jest studiowany i oceniany właśnie według opisanego tu podziału. Jeśli więc podział ten jest sztuczny, to sztuczność ta jest czymś rzeczywistym.

2

Pierwsze strony tekstu Korsch są przykładem nadzwyczajnej wnikliwości i błyskotliwości w najlepszym tego słowa znaczeniu. Twierdzi Korsch, że marksizm końca XIX i początku XX wieku uznał filozofię za rzecz przewycięzoną, w najlepszym razie za trzecio- czy czwartorzędny luksus zabawy myślowej, który jest „całkowicie bez znaczenia dla praktyki proletariackiej walki klasowej”². Z poglądem marksistów o braku filozofii w marksizmie całkowicie zgadza się filozofia burżuazyjna. I nie ma większego znaczenia, że zgoda ta opiera się na przeciwstawnej ocenie: dla marksistów jest to powód do dumy, dla filozofii burżuazyjnej dowód prymitywności marksizmu, braku szerszych perspektyw i zakorzenienia w powszechnej kulturze ludzkości. Owo przeciwstawne wartościowanie jest bez znaczenia, gdy spojrzymy na konkretny przejaw

1 Źródło: „Marksizm w kulturze filozoficznej XX wieku”, Marek J. Siemek (red.), Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988, ss. 258-284.

2 Karl Korsch, *Marksizm i filozofia*. Tu i dalej cytuję tłum. J. Łozińskiego (maszynopis), s. 2.

przekonania o afilozoficzności marksizmu, który w obydwu przypadkach jest identyczny, a mianowicie: brak Hegla. Filozofia burżuazyjna nie jest w stanie dostrzec w marksizmie filozofii, ponieważ nie potrafi przedrzeć się w swych analizach historii filozofii przez fenomen Hegla; marksizm formacji II Międzynarodówki wyrzuca z marksizmu filozofię, ponieważ nie potrafi dogłębnie zrozumieć znaczenia Hegla dla kształtowania się myśli Marksa i Engelsa oraz obecności heglizmu w dojrzałej, oryginalnej koncepcji teoretycznej marksizmu. Mówiąc jeszcze inaczej: obydwie stanowiska nie są w stanie przyswoić sobie dialektyki.

Zatrzymajmy się chwilę nad znakomitą analizą stosunku do Hegla filozofii burżuazyjnej. Jak pisze Korsch, stosunek ten zbiega się „z absolutnym brakiem zrozumienia relacji między filozofią i rzeczywistością oraz między teorią i praktyką; zrozumienia, które w czasach Hegla stanowiło żywotną zasadę wszelkiej filozofii i nauki”³. Wyraża się to w zadziwiającej luce, którą łatwo dostrzec w licznych monografiach, syntezach czy podręcznikach historii filozofii. Luka ta obejmuje w szczególności okres między latami trzydziestymi a sześćdziesiątymi XIX wieku (określany jako załamanie się, rozpad heglizmu), choć można w zasadzie mówić o kłopotliwym „okresie międzykantowskim”, to znaczy od śmierci Kanta do „z powrotem do Kanta” w latach sześćdziesiątych. Ta luka czy też kłopot nie jest efektem jakiejś indywidualnej złej woli badacza, fałszerstw, przeinaczeń, ominięć. Jej źródłem jest sam model filozofowania, uprawiania historii filozofii jako historii idei. Rozwój filozofii niemieckiej po Kancie wymyka się pewnemu apriorycznemu schematowi teoretyzowania i jako taki nie daje się wyjaśnić analizą empirycznej psychiki badacza. Lukę tę najlepiej widać właśnie w najlepszych, najsolidniejszych, najkulturalniejszych tekstach (np. w *Historii filozofii* Władysława Tatarkiewicza). Ów aprioryczny schemat polega, według Korsch, na niedostrzeganiu, że idee filozoficzne mogą żyć nie tylko w głowach filozofów, ale także w praktyce społecznej, czemu jako pierwszy dał wyraz Hegel i co realnie rozpoczęło się właśnie w jego epoce. To, co dzieje się z filozofią w końcu XVIII i w XIX wieku „może być rzeczywiście w sposób pełny i istotny ogarnięte tylko poprzez odniesienie do historycznego rozwoju społeczeństwa burżuazyjnego”⁴. Można powiedzieć, że filozofia zstąpiła na ziemię rzeczywistości, rzeczywistość zaś wstąpiła do nieba filozofii (oczywiście na razie w sensie pierwszego kroku). Tak jedna jak i druga mogą być rozumiane tylko w ich wzajemnym ujęciu, jako globalny proces rewolucji politycznej – rozwoju teoretycznego. W epoce Hegla oznaczało to postulat badania współzależności: rewolucja francuska – filozofia niemiecka. Tradycyjne, niedialektyczne badanie powodowałoby, że na rozwój rewolucji francuskiej spoglądalibyśmy jako na proces postępującego rozwoju rozpasania motłochu i szaleństwa Robespierre’a, zaś na rozwój filozofii niemieckiej jako na ślepą uliczkę prowadzącą do Hegla i kończącą się rozpadem heglizmu.

Widać wyraźnie u Korsch, że myślowe przyswojenie Hegla jest warunkiem dostrzeżenia filozoficzności marksizmu, autentycznego zrozumienia marksizmu, warunkiem przekroczenia granic świata burżuazyjnego i burżuazyjnej kultury. Z drugiej jednak strony pisze Korsch, że filozofia niemiecka od Kanta do Hegla jest myślowym odbiciem historycznej rewolucyjności burżuazji; jest więc jakby najczystszy, najbardziej samoświadomym wyrażeniem historycznej roli i historycznego miejsca burżuazji, Hegel jakby siłą wciąga w obręb myślenia odpowiadającego granicom świata burżuazyjnego. Rozwikłanie całej tej sprzeczności prowadzi nas do kwestii nader istotnej. Otóż rewolucyjność burżuazji nie może być ujmowana jako coś statycznego, jednoznacznie określonego. Jest to pojęcie dynamiczne, wewnętrznie sprzeczne – oczywiście nie w sensie sprzeczności formalno-logicznej, ale dialektycznej. Pojęcie to odzwierciedla rzeczywistą sprzeczność historycznej rewolucyjności burżuazji, której efektem jest bądź burżuazja bez rewolucyjności, bądź rewolucyjność (rewolucja) bez burżuazji, co w teorii znajdować będzie wyraz

3 Tamże, s. 3.

4 Tamże, s. 7.

bądź w pomniejszaniu, wypaczaniu czy negowaniu koncepcji wyrażających rewolucyjność burżuazji, bądź – w wypadku kontynuowania strony rewolucyjnej – w poszukiwaniu nowego podmiotu społecznego zdolnego do kontynuowania procesu rewolucyjnego i ukazywaniu biegu historii z jego perspektywy. O ile przyzwyczajeni jesteśmy traktować przypadek pierwszy – burżuazja bez rewolucyjności – jako naturalną konsekwencję rewolucyjności burżuazji (rozwiązanie wewnętrznej sprzeczności pojęcia „rewolucyjność burżuazji”), o tyle przypadek drugi – rewolucyjność bez burżuazji – wydaje się całkowitym, radykalnym zerwaniem z rewolucyjnością burżuazji. Tymczasem rzecz się ma całkowicie odwrotnie: burżuazja bez rewolucyjności nie jest żadnym rozwiązaniem wewnętrznej sprzeczności, napięcia ukrytego w pojęciu „rewolucyjność burżuazji”. Sprzeczność trwa nadal i – co więcej – zagubiona zostaje jej świadomość: myśl burżuazyjna spada z wyżyn heglizmu, który jednocześnie staje się dla niej czymś dziwnym, niezrozumiałym w swej wewnętrznej strukturze, jak i odniesieniu do rzeczywistości, czymś wstydliwym, jakąś ślepą drogą rozwoju filozofii. Wyraźmy to wszystko nieco inaczej: rewolucyjność burżuazji znalazła najdoskonalszy wyraz teoretyczny w filozofii Hegla; gdyby rewolucyjność burżuazji nie była pojęciem dynamicznym, sprzecznym, niedokończonym, to Hegel musiałby się stać najcenniejszym pomnikiem burżuazyjnej tradycji filozoficznej, kimś na miarę Marksa dla proletariatu. Tymczasem jest inaczej: filozofia Hegla ukazywana jest jako pusta spekulacja, ślepy zaułek myśli, choroba filozofii, co jest tylko teoretycznym wyrazem pomniejszania, odsuwania przez burżuazję w krainę wydarzeń będących splotem dziwnych, trudnych do wyjaśnienia wypadków historycznych, jej własnej r e w o l u c y j n o ś c i . Nie znajdując rozwiązania, zatrzymując się w połowie drogi i zachowując wewnętrzną sprzeczność rewolucyjność burżuazji staje się – podobnie jak Hegel – czymś dziwnym dla samej burżuazji. Załamanie się heglizmu jest załamaniem się rewolucyjności burżuazji, a ponieważ nie może ono znaleźć wyjaśnienia w teorii pozostającej w granicach świata burżuazyjnego (którego wyznacznikiem może być na przykład myślenie w kategoriach fakty-wartości), to Hegel może być ujmowany jako co najwyżej czysto teoretyczna, ślepa odnoga rozwoju filozofii europejskiej. Można by powiedzieć, że burżuazja nie była w stanie podolać swej rewolucyjności, wzbudzonej swym działaniem energii społecznej, że mogła się utrzymać jedynie za cenę pomniejszenia, zneutralizowania własnego działania historycznego (znajdowałyby to praktyczny wyraz społeczno-polityczny w najróżniejszych formach powrotu do elementów epoki feudalnej i współdziałaniu z jej siłami społecznymi). Nie mając odwagi doprowadzić do końca tego, co rozpoczęła, burżuazja nie miała następnie odwagi przemyśleć tego, co przeprowadziła; a jedno ściśle warunkuje drugie.

Logiczną i historyczną konsekwencją rewolucyjności burżuazji nie jest jej konserwatyzm, ale właśnie rewolucyjność. Podmiotem tej rewolucyjności nie może już jednak być burżuazja, staje się nim proletariatu. I nie chodzi tu po prostu o to, że proletariatu przejmuje i doprowadza do ostatecznej realizacji hasła głoszone przez rewolucje burżuazyjne (choć i to jest istotne). Rzecz w tym, że burżuazja tworzy swym działaniem ekonomicznym i politycznym siły, nad którymi nie jest w stanie zapanować, które w strukturze jej panowania zderzają się na różne sposoby i na różnych płaszczyznach; są jednocześnie wśród nich siły strukturze tej wymykające się. Można mówić o pewnym ciągłym procesie rewolucyjnym, którego kontynuacja wymaga zmiany podmiotu (burżuazja – proletariatu) i który charakteryzowałoby: zrywanie wszelkich więzów i ograniczeń przyrodniczych (odnaturalnienie) oraz tworzenie ogólnoludzkiego podmiotu historycznego (uspolecznienie). Te dwa określenia znajdują się w ramach społeczeństwa burżuazyjnego w stanie sprzeczności przybierającej formę fetyszyzmu towarowego. Odnaturalnienie prowadzi jedynie do abstrakcyjnego uspołecznienia (różne formy alienacji), uspołecznienie do abstrakcyjnego odnaturalnienia (własność, pieniądz). Dlatego też proces rewolucji dokonać się musi w dwóch

taktach – rewolucji burżuazyjnej i rewolucji proletariackiej⁵.

Powyższe tezy znajdują dość mocne potwierdzenie w historii ruchu rewolucyjnego i historii marksizmu. Wymienić tu można proces rewolucji rosyjskiej (rok 1905, luty-październik roku 1917) i jego odbicie w tekstach Lenina (przerastanie rewolucji burżuazyjnej w rewolucję socjalistyczną), koncepcję rewolucji permanentnej Trockiego, teorię aktualności rewolucji Lukácsa.

I tutaj, podobnie jak w przypadku burżuazji, papierkiem lakmusowym odzwierciedlenia i współuczestniczenia teorii w ruchu rewolucyjnym jest stosunek do Hegla. Z punktu widzenia rewolucji, z perspektywy myślenia przekraczającego granice społeczeństwa burżuazyjnego, z punktu widzenia teorii nie uznającej białych plam w dziejach myśli ludzkiej heglizm nie upadł, nie zniknął, ale przemienił się w nową teorię, która wyjaśniając bieg procesu historycznego i przewyższając (a nie odsuwając czy zaciemniając) sprzeczności systemu Hegla związała się z innym podmiotem – proletariatem; teorią tą jest marksizm. Istotą tej teorii jest według Korsch już nie tylko to, że w pełni świadomie uznaje niemożność badania ruchu idei bez odwoływania się do realnej historii, ale że teoria i rzeczywistość ruchu proletariatu stają się dwiema stronami konkretnej totalności procesu historycznego⁶.

Marksizm jest więc teorią wyrażającą kontynuację r e w o l u c y j n o ś c i burżuazji, której to rewolucyjności burżuazja jest tylko czasowym, historycznym podmiotem i dlatego w pewnym momencie proces rewolucyjny jest przez nią zatrzymywany, a następnie c o f a n y . Jednocześnie marksizm jest przekroczeniem granic burżuazyjnego modelu teoretyzowania, to znaczy przekroczeniem teoretyzowania w ogóle. Uczestniczy w procesie rewolucyjnym aktywnie i bezpośrednio i tylko dzięki temu jest w stanie t e o r e t y c z n i e uchwycić proces rewolucyjny i być teorią r e w o l u c y j n ą . Marksizm rozwija i doprowadza do ostatecznych konsekwencji to, co zapoczątkował Hegel: przekonanie, że idee filozoficzne żyją nie tylko w głowach filozofów. To doprowadzenie do ostatecznych konsekwencji można by wyrazić w ten sposób, że Heglowskie „nie tylko w głowach filozofów” przechodzi w marksizmie w „przede wszystkim poza głowami filozofów”. Jest to kontynuacja, która z punktu widzenia klasycznej filozofii może być ukazana jedynie jako radykalne przejście od idealizmu do materializmu, a więc raczej jako zerwanie. Kontynuację widać wyraźnie dopiero po przekroczeniu stanowiska tradycyjnie filozoficznego. Istotą dialektycznej ciągłości między Heglem i marksizmem jest zmiana społecznego podmiotu rewolucyjnej teorii. Te dwa podmioty łączy cecha rewolucyjności, a jednocześnie rewolucyjność może być zachowana (w teorii i w rzeczywistości) tylko w wyniku zmiany podmiotu. Tylko rewolucyjny proletariatus może zrealizować rewolucyjność burżuazji i tylko teoria rewolucji proletariackiej może naświetlić i docenić rewolucję burżuazyjną. Ciągłość ta znajduje także wyraz w pośrednim i bezpośrednim kontynuowaniu przez Marksa wątków heglowskich. Korsch wymienia tu przykładowo koncepcję konieczności zła w rozwoju rodu ludzkiego i koniecznego związku w społeczeństwie burżuazyjnym między wzrastającym bogactwem i wzrastającą nędzą⁷. O sile tej ciągłości niechaj świadczy jeden fragment z Hegla: „Kiedy społeczeństwo obywatelskie znajduje się w stanie nie znającej przeszkód działalności, zostaje ono w obrębie samego siebie ogarnięte stałym procesem wzrostu ludności i przemysłu. Dzięki temu, że związek między ludźmi, wynikający z ich potrzeb i sposobów przygotowywania i dostarczania środków do ich zaspokajania nabiera c h a r a k t e r u o g ó l n e g o , rośnie po jednej stronie nagromadzenie bogactw [...], podobnie jak z drugiej strony wzrasta j e d n o s t k o w o ś ć i o g r a n i c z o n o ś ć pracy szczegółowej, a wraz z tym z a l e ż n o ś ć i n ę d z a przypisanej

5 W bardzo podobny sposób komentuje cały ten problem (rewolucja burżuazyjna, jej stosunek do rewolucji proletariackiej, jej ujęcie przez teoretyków burżuazyjnych) J. Baszkiewicz z perspektywy historii politycznej. Por. J. Baszkiewicz, *Wolność, równość, własność*, Warszawa 1981, np. ss. 10-16, 114, 144, 167.

6 K. Korsch, *Marksizm i filozofia*, s. 12.

7 Tamże, s. 56.

do tej pracy klasy, z czym wiąże się niezdolność do odczuwania i do korzystania z szerszych zdolności, a szczególnie z duchowych korzyści, jakie daje społeczeństwo obywatelskie [...]. Społeczeństwo obywatelskie przy całym nadmiarze bogactw nie jest dość bogate, tzn. nie posiada w należącem do niego majątku dostatecznie dużo, aby zapobiec nadmiarowi ubóstwa i wytwarzaniu się motłochu. Zjawiska te można na wielką skalę studiować w Anglii”⁸. Fragment ten jest modelowym filozoficznym wyrażeniem owej wewnętrznie sprzecznej rewolucyjności burżuazji. Dając wyraz nierozwiązywalnej sprzeczności historycznej świata burżuazyjnego Hegel daje wyraz sprzeczności pojęcia „rewolucyjność burżuazji”. Rozwiązanie sprzeczności możliwe jest tylko przez rozbicie pojęcia: przez rozdzielenie go na podmiot i orzecznik i uznanie za podmiot nie „burżuazji”, jak nakazywałaby analiza gramatyczna, ale „rewolucyjności”, a następnie zmianę orzecznika tego podmiotu (co oznaczać będzie zmianę podmiotu społecznego procesu rewolucji). Komentując powyższy fragment z Hegla Korsch dokonuje podobnego zabiegu pisząc, że rewolucyjność Hegla polega na tym, że ma on pełną świadomość sprzeczności społeczeństwa burżuazyjnego, zaś jego burżuazyjność na ujmowaniu tej sprzeczności jako teoretycznie i praktycznie nierozwiązywalnej, naturalnej, absolutnej. Przełom marksowski polega na uczynieniu tej sprzeczności względną i historyczną⁹. Rozwiązanie sprzeczności możliwe jest tylko poprzez kontynuację rewolucyjności, poprzez – w planie teoretycznym – zmianę jej orzecznika, a w planie praktycznym – zmianę społecznego podmiotu rewolucji.

Rozpoczęliśmy te rozważania od wskazania sprzeczności: Hegel (jego przyswojenie) jako warunek myślowego przekroczenia granic świata burżuazyjnego – Hegel jako najpełniejszy filozoficzny wyraz historycznej roli burżuazji. Widać chyba teraz, że sprzeczność ta ma charakter pozorny: że zrozumienie historycznej roli burżuazji prowadzić musi właśnie do przekroczenia granic burżuazyjności, a wyjście poza te granice będzie pozorne, jeśli nie poprzedzi go wmyślenie się w wewnętrzną dynamikę historycznego ruchu burżuazji; że marksizm jest bezpośrednią (dialektyczną) kontynuacją myśli heglowskiej, a marksistą być nie sposób bez wzbogacenia swej pamięci znajomością całego tego dorobku, który stworzył Hegel; że kluczem do całego zagadnienia jest kwestia rewolucji.

Hegel jest neutralizowany przez myśl burżuazyjną, ponieważ wyraża rewolucyjność burżuazji, marksizm jest przez tę myśl negowany, ponieważ wyciąga z tej rewolucyjności konsekwencje.

Opisywany tu i komentowany wątek Heglowski jest chyba najwartościowszym elementem tekstu Korsch, decydującym o znaczeniu *Marksizmu i filozofii* w historycznym momencie jego napisania (pisaliśmy już o współbrzmieniu tego dzieła z *Historią i świadomością klasową* Lukácsa, a należałoby dodać do tego *Zeszyty filozoficzne* Lenina), jak i o jego permanentnej współczesności. Nie ma bowiem marksizmu bez Hegla, i nie jest to kwestia z zakresu historycznych narodzin marksizmu, ale problem dla niego stale aktualny, tak jak stale aktualną istotą marksizmu jest myślenie dialektyczne, historyczne, całościowe. Ale ów wątek Heglowski odgrywa w tekście Korsch rolę właściwie tylko obszernego wstępu.

3

„Jest wszelako swoistą kwestią – pisze Korsch – że w samym akcie przekraczania stanowiska burżuazyjnego – akcie niezbędnym dla uchwycenia istotnie nowej filozoficznej treści marksizmu – jednocześnie sam marksizm jest wypierany i

8 G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, BKF, Warszawa 1969, ss. 229-230.

9 K. Korsch, *Marksizm i filozofia*, s. 56.

u n i c e s t w i a n y ”¹⁰. Staje więc przed nami słynny problem końca filozofii, głoszonego przez twórców marksizmu. Wyjaśnijmy od razu, że Korsch nie ujmuje tej kwestii z perspektywy – by tak rzec – sentymentalizmu filozoficznego, z perspektywy przywiązania do ogólnoludzkiej tradycji najstarszej z nauk lub uznawania naturalnych skłonności metafizycznych człowieka. Nie sili się na tego rodzaju wyrafinowane egzegezy wypowiedzi Marksa i Engelsa. Kwestia jest według Korsch jednoznaczna, ale... czy filozofia nie jest wartym uwagi, a może nawet niezbędnym środkiem zniesienia filozofii? Czy proces budowania komunizmu i zmiany świadomości społecznej wymaga odrzucenia filozofii, czy też stworzenia nowej filozofii? W tym właśnie sensie Korsch opowiada się za filozofią. Zniesienie filozofii – co dla Marksa i Engelsa było oczywiste – nie polega na odrzuceniu nazwy, ale na urzeczywistnieniu filozofii. Zanim to się stanie, filozofia jest realnym faktem społecznym i jako taka nie może być dla marksizmu sprawą obojętną, a tym bardziej w prymitywny sposób odsuwaną z pola widzenia.

W tym miejscu Korsch dokonuje kapitalnego spostrzeżenia: w marksizmie kwestia filozofii przypomina kwestię państwa. Marks i Engels zwalczali państwo burżuazyjne, ale i państwo w ogóle, dokonując zrównania państwa z państwem burżuazyjnym. To jednoczesne zwalczanie państwa konkretnego i państwa w ogóle przybiera postać teorii obumierania państwa. Czyż nie podobnie jest z filozofią? Zwalczając filozofię burżuazyjną, zwalczają, Marks i Engels, filozofię w ogóle, zrównując je ze sobą, a obumieraniu państwa odpowiada tu urzeczywistnianie filozofii. W obydwu przypadkach byłby to „długi i żmudny proces rewolucyjny”¹¹.

Spostrzeżenie to nie sprowadza się tylko do wskazania jakiejś nieokreślonej, zewnętrznej analogii. Historia marksizmu (szczególnie epoka II Międzynarodówki) wykazała, że między problemem filozofii a problemem państwa zachodzi w marksizmie stosunek „swoistej p a r a l e l n o ś c i ”¹². U teoretyków II Międzynarodówki wyraża się to w braku obydwu problematyk. Nieco dalej Korsch wagę swojego spostrzeżenia wzmacnia jeszcze bardziej, pisząc już nie tylko o paralelności, ale i o związku między poniechaniem przez marksistów na przełomie XIX i XX wieku zagadnienia filozofii i zagadnienia państwa.

W tym miejscu konsekwencja i fascynujący rozmach tekstu Korsch załamują się. Wzmacniając pierwotne erudycyjne stwierdzenie zachodzenia analogii filozofia-państwo, stwierdzając ich paralelność, a nawet związek i obiecując następnie związek ten wyjaśnić, Korsch nie tylko tego nie czyni, ale wręcz zapomina o postawionym sobie zadaniu. Rozbudowane analizy wyróżnionych przez niego etapów rozwoju marksizmu okazują się pod tym względem jedynie stwierdzeniem paralelności problematyki filozofii i problematyki państwa, teorii i praktyki, ideologii i polityki. Paralelność ta jest równoległością i współwystępowalnością, ale i zewnętrżnością. Wzajemny związek polega jedynie na uczestniczeniu w jednej całości, żywej totalności społeczno-historycznej – jak pisze Korsch. Ale wbrew werbalnym zapewnieniom społeczeństwo jest w teorii Korsch nie żywą totalnością, ale strukturą piętrową, segmentową, gdzie segmenty są wyraźnie rozdzielone, powiązane ze sobą nie bezpośrednio – poprzez wzajemne oddziaływanie, ale pośrednio – poprzez całość, w której uczestniczą. Generalnie wyróżnić można segment ekonomiczny, polityczny i świadomościowy (ideologiczny). Korsch interesują tylko dwa ostatnie. Są one autonomiczne, to znaczy: zmiany w sferze politycznej nie powodują same zmian w sferze ideologii (świadomości), potrzebna jest tu odrębna, specyficzna działalność ideologiczna: „nie można zastąpić czy wyeliminować walki intelektualnej w sferze ideologii samym ruchem społecznym proletariatu”¹³. Na pierwszy rzut oka jest to zdanie, pod którym mógłby się podpisać każdy, szczególnie „humanistyczny”, „aktywistyczny” marksista. Wysłuchajmy z kolei opinii

10 Tamże, s. 13.

11 Tamże, s. 15.

12 Tamże.

13 Tamże, s. 36.

Korsch o zadaniach marksizmu w dziele przekształcenia społeczeństwa: „Jest to filozofia rewolucyjna, której zadaniem jest uczestniczenie w prowadzonych we wszystkich regionach społeczeństwa bojach rewolucyjnych z całością istniejącego porządku, uczestniczenie poprzez walkę w jednej specyficznej sferze – filozofii”¹⁴. Przypomnijmy teraz, co pisał Korsch o Heglu, by uświadomić sobie, jaka zmiana zaszła na kilkunastu stronach tekstu. Spróbujmy ją wyjaśnić przez wyrażenie ukrytej przesłanki zacytowanego zdania. Byłaby ona następująca: w sferze ekonomicznej, społecznej i politycznej wszystko jest nabrzmiałe, przygotowane do rewolucji o charakterze proletariackim, potrzebny jest ostatni akt (świadościowy, ideologiczny), który ostatecznie dopełni przemiany całości, który jest tą ostatnią ilością tworzącą nową jakość. Nowe społeczeństwo tym będzie się różnić od starego, że zmiany w poszczególnych segmentach będą sobie od tej pory odpowiadały, będą względem siebie harmonijne, zsynchronizowane, charakteryzować się będą tym samym stopniem dojrzałości. Rewolucja jest niczym innym, jak właśnie osiągnięciem przez całość społeczną stanu owego zsynchronizowania pomiędzy wszystkimi segmentami.

Stawiając przed marksizmem zadanie dokonania przełomu w filozofii i przekonując, że czyn ten jest obecnie centralnym zagadnieniem rewolucji, Korsch twierdzi tym samym, że w innych sferach życia społecznego wszystko jest przygotowane do przełomu i potrzebuje jedynie dopełnienia i zapalnika w postaci rewolucji ideologicznej. Przed marksizmem nie stoi zadanie zmiany świata, ale zmiany filozofii, która zmianę świata za sobą pociągnie. Specyfika marksizmu nie polegałaby na jakimś zejściu z niebios filozofii, ale na tym, że funkcjonuje w takiej całości społecznej, która swoją dojrzałością ekonomiczno-społeczną stawia marzenia filozofów na porządku dnia, czyni je wreszcie realnymi; wystarczy zerwać owoce, to znaczy uświadomić sobie to zbiegnięcie się porządku historycznego z porządkiem filozoficznym, ich paralelności, ich zsynchronizowanie się. To uświadomienie sobie jest rewolucją w filozofii i pociąga za sobą rewolucję praktyczną. Jest to ostatnia kropla, która rozrywa tamy społeczeństwa burżuazyjnego, konieczna i wystarczająca.

Cały ten wywód zdaje się bardzo dobrze pasować do sytuacji Europy Zachodniej, gdzie sfera warunków materialnych rewolucji najwyraźniej jest do rewolucji dojrzała, brak natomiast owej iskry świadomości, aktywności, podmiotowości. Wydaje się, że problem rewolucji na Zachodzie sprowadza się do problemu świadomościowego, teoretycznego, ideologicznego przewyciężenia alienacji, fetyszyzmu towarowego, wyrwania się myśli z burżuazyjnych granic demokracji, parlamentaryzmu, ekonomizmu, spojrzenia na społeczeństwo burżuazyjne z punktu widzenia podmiotowości, samodzielności proletariatu. Teoria Korsch byłaby więc wyrazem historycznych interesów proletariatu i rewolucji w najwyżej rozwiniętych krajach Europy, najwyższej próby marksistowską krytyką teorii i praktyki II Międzynarodówki. Czy jednak rzeczywiście krytyka II Międzynarodówki jest celna? Niewątpliwie mamy do czynienia, w przypadku II Międzynarodówki, z paralelnym brakiem z jednej strony problematyki filozoficznej, z drugiej – problematyki państwa i rewolucji. W przewyciężeniu tego braku Korsch przypisuje znacznie większą rolę kwestii filozofii. Przekształcenia w jej obrębie miałyby jakby odblokować kwestię państwa i rewolucji, tak w planie teoretycznym, jak i praktycznym. Ale w jaki sposób może się to dokonać? Na czym ma polegać w rzeczywistości owo praktyczne działanie marksizmu? U Korsch wygląda to tak, jakby chodziło o zdjęcie z ruchu robotniczego za pomocą krytyki teoretycznej kagańca, który nałożyła mu II Międzynarodówka. Jeśli dokonany zostanie przełom w filozofii, to pobudzony tym ruch całości społecznej doprowadzi w krótkim czasie do przełomu praktycznego, następnie filozofia będzie t o w a r z y s z y ć przemianom praktycznym, dopełniając je w jednej specyficznej dziedzinie – świadomości. Przesłanką tych twierdzeń jest

14 Tamże, ss. 33-34.

przekonanie, iż przekształcenia w sferze ekonomiczno-społecznej i politycznej są zawsze bardziej zaawansowane, wyprzedzają stan świadomości społecznej, że wszelkie programy walki ideologicznej są uprawomocnione, a ewentualne niepowodzenia są efektem okoliczności subiektywnych i przypadkowych. Przekształcenia świadomości społecznej nie są u Korsch efektem przemian społeczno-politycznych i upodmiotowienia proletariatu, ale walki ideologicznej. Działalność ta „musi być prowadzona aż do końca, jako rewolucyjna krytyka naukowa i praca agitacyjna przed zdobyciem władzy państwowej przez klasę robotniczą, zaś naukowa organizacja i dyktatura intelektualna po jej zdobyciu [...]. Jest to szczególnie prawdziwe w odniesieniu do działań filozoficznych”¹⁵. Sformułowania te budzą zastrzeżenia tak w stosunku do okresu przedrewolucyjnego, jak i porewolucyjnego. Zajmijmy się najpierw tym pierwszym. Wypreparowanie przez Korsch sferę filozofii ze wszelkich obcych wtętwów i zestawienie na zasadzie paralelności ze sferą polityki (państwa) bez określenia wzajemnego związku między nimi jest tylko drugą stroną, konsekwencją całkowitego pominięcia zagadnienia o r g a n i z a c j i (partii, choć pojęcie organizacji jest oczywiście szersze). Nie jest to jakiś przypadkowy brak, ale istotny, jeśli nie najistotniejszy, fakt teoretyczny prowadzący do oddialektycznienia koncepcji społeczeństwa i rewolucji u Korsch. Organizacja jest bowiem niczym innym jak zespoleniem teorii i praktyki, jednoczesnym zstąpieniem filozofii i wzniesieniem się żywiołu praktyki, rozwiązaniem, a w każdym razie rzeczywistym postawieniem kwestii związku (a nie paralelności) między problemem filozofii i problemem państwa w marksizmie. Problem organizacji nijak nie mieści się w segmentowym ujęciu społeczeństwa przez Korsch, albowiem oznacza rozbicie granic między segmentami, bezpośrednie zderzenie i oddziaływanie teorii i praktyki, filozofii i polityki. Dialektyczne pojęcie organizacji zostaje przez Korsch rozbite na dwie niezależne od siebie (choć paralelne) sfery filozofii samej i praktyki społeczno-politycznej samej, stanowiące dwie idealnie do siebie dopasowane i całkowicie dla siebie nieprzenikalne części jednej całości. Odpowiadanie sobie obydwu sfer gwarantuje jedynie dojrzałość całości¹⁶. Cała problematyka rewolucji ujmowana jest przez Korsch w taki właśnie dychotomiczny sposób. Gdy wyraźnie dostrzega niewystarczalność żywiołowego, społecznego, jak pisze, ruchu proletariatu, to jedynym lekarstwem na to jest walka intelektualna. Tymczasem ta walka intelektualna jest z perspektywy rewolucji wtedy ważna i skuteczna, gdy praktycznie, organizacyjnie wzmacnia ruch robotniczy, gdy jej efektem jest skupienie sił. Jednocześnie dopiero z perspektywy organizacji walka intelektualna jest nieredukowalnym, koniecznym elementem procesu rewolucyjnego. Taka a nie inna działalność II Międzynarodówki i jej krach jest efektem nie tylko braku żywej myśli marksistowskiej. Czynnikiem, jak się wydaje, ważniejszym i rzutującym na ten stan teorii było rozmycie organizacyjne: niemal całkowite wpisanie się w burżuazyjny system polityczny i ściśle z tym związana wewnętrzna niespójność, nieoperatywność, niemożność skupienia sił, wyrwania się z panującego systemu, dezintegracja podmiotowości.

Problem rewolucji w Europie Zachodniej na przełomie wieków jest problemem nie tyle świadomości, filozofii, ideologii, co problemem organizacji (który jest dialektycznym uchwyceniem świadomości, filozofii, ideologii). Omijając, a raczej roztapiając kwestię organizacji Korsch nie jest w zgodzie zarówno ze swoją marksistowską pochwałą Hegla, jak i z realnym ruchem historycznym. Ewentualność uznania Korsch za wyraziciela historycznych interesów proletariatu i rewolucji oraz solidnie marksistowskiego krytyka II Międzynarodówki musimy odrzucić.

Rozpatrywaliśmy powyżej koncepcję Korsch dotyczącą walki intelektualnej w odniesieniu

15 Tamże, s. 49.

16 Przypomina to nieco problem poznania u Kartezjusza, gdzie nie sposób rozumowo wyjaśnić, jak procesowi myślenia odpowiada realny proces w świecie zewnętrznym (przedmiot). Gwarantem odpowiedniości, „paralelności” jest Bóg.

do okresu przedrewolucyjnego. Pozostaje jeszcze sytuacja porewolucyjna. Prowadzi nas to do problemu rewolucji rosyjskiej i rosyjskiego marksizmu, czemu poświęcić trzeba kilka odrębnych słów.

4

Rosjanie zapoczątkowują, według Korsch, nowy etap w rozwoju marksizmu, będący przewycięzeniem dominacji teoretycznej i praktycznej II Międzynarodówki. Przełom ten polega na śmiałym podjęciu problematyki państwa i rewolucji oraz umieszczeniu jej w centrum struktury teoretycznej marksizmu i praktyki rewolucyjnej (wyrazem tego przełomu jest już sam tytuł jednego z głównych dzieł Lenina). Niestety, jest to, według Korsch, przełom tylko połowiczny, wcale nie zrzucający ostatecznie balastu tradycji II Międzynarodówki. Charakterystyczną cechą tej tradycji był, jak już wiadomo, paralelny brak problematyki filozoficznej i problematyki państwa. Marksizm rosyjski (bolszewizm, Lenin) z niezwykłą energią wkracza w problematykę państwa (rewolucji politycznej), odnawiając tu najwyższe osiągnięcia marksizmu: „świadomość została przywrócona wewnętrzna więź teorii i praktyki w rewolucyjnym marksizmie”¹⁷. Należałoby się spodziewać, wraz z Korschem, że podobna odnowa dokona się w sferze filozofii: że problematyka filozofii zostanie w ogóle wyraźnie postawiona oraz podniesiona na poziom odpowiadający osiągnięciom w ujęciu kwestii państwa i rewolucji. Nic takiego nie dzieje się. Co prawda, problem filozofii pojawia się, ale jest to sprowadzenie jej na poziom historyczny przekroczony już przez idealizm niemiecki¹⁸. Filozofia tam występuje, ale jej wewnętrzna treść jest, z punktu widzenia marksizmu i rewolucji, nie do przyjęcia. Ta opinia Korsch opiera się na przesłance, iż filozofią u Lenina i w bolszewizmie jest to, co wyczytać można w *Materializmie i empiriokrytycyzmie*. Tego rodzaju wypreparowanie problematyki ściśle filozoficznej z całości myśli Lenina i aktualnych okoliczności historycznych musi budzić w stosunku do kogoś, kto tak czyni i uważa się za marksistę, co najmniej zastrzeżenia. Filozofią Lenina nie jest po prostu filozofia (tradycyjna problematyka filozoficzna, choćby nie wiem jak oryginalnie i wyrafinowanie ujęta), jest nią całość myśli Lenina znajdująca się w stanie ciągłego zwrotnego napięcia z realnym ruchem historycznym. Nie chcemy twierdzić w ten sposób, że *Materializm i empiriokrytycyzm* jest dla marksizmu dziełem wstydliwym, wartym – w interesie marksizmu – zapomnienia. Tak oczywiście nie jest, dzieło to, to jeden ze znaczących (choćby ze względu na swą objętość i wzbudzoną długotrwałą dyskusję) elementów całości myśli Lenina. Wymaga ono natomiast ujmowania w perspektywie owej całości, której zasadniczymi czynnikami nie są raczej zagadnienia czysto, klasycznie filozoficzne.

Mamy tu raz jeszcze do czynienia ze spotykanym już rozbijaniem przez Korsch dialektycznych całości na niezależne od siebie, paralelne lub przeciwstawne elementy. Lenin występuje u Korsch w dwóch rolach: autora *Materializmu i empiriokrytycyzmu* oraz znakomitego taktyka na niwie polityki (jak z przekąsem pisze Korsch: „wielki taktyk Lenin”¹⁹). I znów o wiele ważniejsza jest sfera filozofii: Lenin jest dlatego tylko wielkim taktykiem, ponieważ jako filozof był w stanie napisać tylko *Materializm i empiriokrytycyzm*. W tym miejscu postawić musimy pytanie o rewolucję rosyjską i jej wyjaśnienie z punktu widzenia koncepcji Korsch. Jak jest bowiem możliwe, że rewolucja proletariacka, której historyczna przełomowość polegać ma na zespoleniu praktyki społecznej z samoświadomością teoretyczną, dokonała się na zasadzie jedynie wielkiej taktyki przy świadomości pozostającej na poziomie najwyższej XVIII wieku? Z perspektywy dychotomii Korsch możliwe są dwie odpowiedzi, pierwsza: uznając, że rewolucja rosyjska ma

17 K. Korsch, *Marksizm i filozofia*, s. 28.

18 K. Korsch, *Stan obecny problemu marksizmu i filozofii. Także Anty-krytyka*, tłum. J. Łoziński (maszynopis), s. 100.

19 K. Korsch, *Marksizm i filozofia*, s. 52.

charakter proletariacki, socjalistyczny, że mieści się w perspektywie rewolucyjnego marksizmu, nie możemy wskazywać na *Materializm i empiriokrytycyzm* wypracowany z całości dzieła Lenina jako na jej teoretyczny, filozoficzny wyraz. Odpowiedź druga: jeśli *Materializm i empiriokrytycyzm* jest wyrazem filozoficznej samoświadomości rewolucji rosyjskiej, to rewolucja ta jest – co prawda mistrzowsko zerwanym – przypadkowym owocem przypadkowego zbiegu okoliczności historycznych. Obydwie odpowiedzi rozbijają tak koncepcję zsynchronizowanej, odpowiadającej sobie, równodojrzałej paralelności kwestii filozofii oraz kwestii państwa i rewolucji, jak i koncepcję takiegoż zsegmentowania całości społecznej. Cały ten spleciony węzeł rozwiązać można w myśli marksistowskiej w jeden sposób: filozofii Lenina (bolszewizmu, rewolucji rosyjskiej) należy szukać nie w *Materializmie i empiriokrytycyzmie*, ale w całości jego dorobku. Będzie to oczywiście filozofia w wyrazie swym nadzwyczaj niefilozoficzna w sensie tradycyjnym, co jest jednak efektem nie tyle braku wykształcenia filozoficznego, czy braku czasu Lenina, ale wynikiem jej nieprzekładalności na problematykę klasycznie filozoficzną. Jest to filozofia, która znajduje swój wyraz właśnie w formie na przykład *Co robić? czy Państwa i rewolucji*²⁰. Jest to jednocześnie filozofia, której nie da się umieścić w jakiejś strukturze paralelności lub segmentów. Jej istotą jest wypełnianie (co nie znaczy automatycznie: wypełnienie) owej luki między liniami równoległymi, rozbijanie (co nie znaczy: rozbicie) granic między segmentami. To przejście od trybu niedokonanego do dokonanego, od możliwości do rzeczywistości dokonane być może jedynie poza tekstem, poza słowem (choć tekst, słowo mogą stanowić najistotniejszy motor tego dokonania), w samej rzeczywistości społecznej, która nigdy nie daje się ostatecznie wtłoczyć w teorię, w słowo, której logika sprawia, że „nie było, nie ma, nie będzie i nie może być takich rewolucji, które nie ryzykowałyby, że poniosą klęskę”²¹.

Koncepcja Korsch jest w miarę konsekwentna w stosunku do okresu przedrewolucyjnego w krajach o wysokim stopniu rozwoju ekonomicznego i dojrzałej strukturze społecznej (aczkolwiek wtedy – bagatela! – omija problem rewolucji, czy mówiąc łagodniej ujmuje go w sposób mechanistyczny). Przeniesienie jej natomiast na Rosję jest czymś w rodzaju prawienia nauk ubogiemu literatowi przez zamożnego teoretyka literatury, pragnącego również być kiedyś wielkim twórcą. Teoretyk ten na tyle już wie, jak należy pisać, by owego literata pouczać, ale jeszcze nie na tyle, by samemu zacząć pisać; oczekuje takiego momentu samoświadomości teoretycznej, który musi zaowocować światowego formatu dziełem artystycznym.

Przypadek Korsch ukazuje całą dwuznaczność krytyk rewolucji rosyjskiej i jej konsekwencji dokonywanych z perspektywy rewolucji niedokonanej. Krytyk, które są zastąpieniem własnej niemożności i braku zrozumienia tej niemożności. Powyższe zdania wzbudzą zapewne wątpliwości: czyżby jedynie Rosjanie mieli prawo wypowiadać się o swej rewolucji? Oczywiście nie, pewien dystans (geograficzny, kulturowy, polityczny) wobec niej może być źródłem spostrzeżeń, uwag, krytyk, które trudne byłyby do uświadomienia i sformułowania przez kogoś będącego wewnątrz (z powodu na przykład przytłoczenia szczegółami). Pod jednym wszakże warunkiem: że owa krytyka wyprowadzona jest z głębokiej analizy sytuacji, która rewolucję rosyjską spowodowała, że poprzedza ją teoretyczne uchwycenie fenomenu rewolucji proletariackiej w kraju o niskim poziomie rozwoju ekonomicznego i zacofanej strukturze społecznej. Sam Korsch ma przez chwilę świadomość tego problemu: pisze, iż myśl Lenina „ma materialne korzenie w szczególnej społecznej i ekonomicznej sytuacji Rosji i w szczególnych praktycznych i

20 To niefilozoficzne wyrażenie filozofii jako warunek jej wyrażenia w ogóle nie jest wyłączną cechą marksizmu. Weźmy pierwszy przykład z brzegu: egzystencjalizm Sartre’a. To, co pisze Sartre w *Mdłościach* czy *Drogach wolności*, nie jest ubarwieniem, spopularyzowaniem już gotowej solidnej koncepcji ściśle filozoficznej. Problematyki *Mdłości* i *Dróg wolności* nie da się wyrazić inaczej, sprowadzić czy też wznieść na płaszczyznę klasycznej filozofii. Teksty te są sposobem filozofowania.

21 W. I. Lenin, *Zjazd poświęcony sprawom oświaty pozaszkolnej*, *Dzieła*, Warszawa 1956, t. 29, s. 365.

teoretycznych zadaniach, które wydawały się, a przez krótki czas rzeczywiście były, konieczne dla dokonania rewolucji rosyjskiej”. Efekty tego kapitalnego s p o s t r z e ż e n i a (pochodzi ono z *Anty-krytyki*, z roku 1930) są jednak nadzwyczaj mizerne: „leninowska filozofia materialistyczna nie może stanowić odpowiadającej potrzebom dnia rewolucyjnej filozofii proletariackiej”²², co oznacza po prostu odrzucenie *Materializmu i empiriokrytycyzmu*.

W roku 1922 napisana została w Polsce pod redakcją Ludwika Krzywickiego książka pod tytułem *Rosja sowiecka pod względem społecznym i gospodarczym*. Jest to ogromny zbiór materiałów i sprawozdań z pierwszych czterech lat władzy radzieckiej pisany w gruncie rzeczy z życzliwej perspektywy dobrego ekonomisty: „wolniej, spokojniej, rozsądniej, gospodarka ma swoje prawa”. Mimo braku jakichś jednoznacznych ocen, zarzutów (nie mówiąc o inwektywach – jest to tekst niemal ze sfer dyplomatycznych) trudno i dziś o książkę będącą głębszą k r y t y k ą rewolucji rosyjskiej.

Korsch nie jest w stanie uchwycić fenomenu rewolucji rosyjskiej, ponieważ nie mieści się w jego teorii możliwość rewolucji w kraju pozbawionym materialnych podstaw socjalizmu. Korsch przechodzi nad tą kwestią do porządku dziennego, zaś rewolucja rosyjska umieszczona zostaje w perspektywie teorii dyktatury intelektualnej. Wspomniano już o niej, spróbujmy teraz nieco ją dookreślić. Pisze więc Korsch: „[formy świadomości społecznej] nie są to chimery, lecz bardzo konkretne i bardzo praktyczne realności społeczne, a więc muszą być zniesione w sposób praktyczny i konkretny”²³. Życzliwe wyjaśnienie powyższych słów Korsch oznaczałoby, że daną filozofię znieść można (i znieść trzeba) tylko inną filozofią, daną sztukę inną sztuką, religię – ateizmem. Wyjaśnienie złośliwe oznaczałoby potrzebę i konieczność politycznej przemocy w sferze świadomości. Wyjaśnienie pierwsze oznacza jakiś dziwny pluralizm ideologiczny przewyżczony przez równie dziwną dyktaturę, której nie sposób sobie wyobrazić bez działania przemocy politycznej; wyjaśnienie drugie jest otwartym opowiedzeniem się za politycznym rozwiązywaniem sprzeczności światopoglądowych i ideologicznych. Różnica leży w gruncie rzeczy nawet nie w stopniu wykorzystywania przemocy, ale w stopniu otwartego jej uznania. Identyczność obydwu wyjaśnień widać natomiast w świetle klasycznie marksowskiej tezy o byciu społecznym kształtującym społeczną świadomość, z którą to tezą obydwie wyjaśnienia pozostają w jawnej niezgodzie. Oto u Korsch świadomość zmienia się nie w wyniku upodmiotowienia klasy robotniczej, rozszerzania wpływu społeczeństwa na własne losy, tworzenia realnej wspólnoty, ale w wyniku przedmiotowego traktowania społeczeństwa, intelektualnej dyktatury. Przesłanką zaś tego jest przekonanie, że rewolucja dokonuje się w krajach, gdzie w sferze ekonomicznej i społeczno-politycznej wszystko „jest gotowe”, że socjalizm otrzymuje to w spadku po kapitalizmie, że w związku z tym wszelkie zgrzyty w sferze świadomości i ideologii są efektem jedynie ciężenia przeżytków kapitalizmu nie mających żadnego uzasadnienia w materialnych, realnych warunkach bytu społecznego. Jeśli zgodzimy się, że podobny charakter ma teoria i – nade wszystko – praktyka marksizmu Stalina, to dochodzimy do wniosku zdumiewającego: formacja marksizmu nazwanego na początku humanistycznym, antynaturalistycznym okazuje się filozoficznym odzwierciedleniem i wyrafinowanym uzasadnieniem stalinizmu. W każdym razie ta jego wersja, którą zaproponował Korsch²⁴. Dzieje się tak niezależnie czy nawet wbrew intencjom autora.

22 K. Korsch, *Stan obecny...*, s. 99.

23 K. Korsch, *Marksizm i filozofia*, s. 47.

24 Podobny zarzut wysuwa wobec Lukácsa L. Kołakowski w III tomie *Głównych nurtów marksizmu* (nie wchodzimy tu w meritum tego problemu i zasadność oceny Kołakowskiego), s. 131.

Spróbujmy krótko podsumować:

Niewątpliwym wkładem Korsch do historii marksizmu jest po pierwsze: powrót do Hegla, ukazanie jego znaczenia dla marksizmu, jako bezpośredniego poprzednika marksistowskiego przełomu w filozofii, po drugie: kapitalne spostrzeżenie współwystępowania (wspólniewystępowania) w marksizmie problemu filozofii i problemu państwa (rewolucji). Spostrzeżenie to pozostaje jednak tylko spostrzeżeniem, a jego rozwinięcie w twierdzenie o paralelności obu problemów rozbija dialektyczną jedność marksizmu stając się – wobec braku analiz procesu rewolucji rosyjskiej i jego uwarunkowań – wyrafinowanym teoretycznym uzasadnieniem stalinizmu.

Staraliśmy się ukazać tu Janusowe oblicze marksizmu humanistycznego, antynaturalistycznego, na przykładzie Korsch. Nie przesadza to z góry, że podobny charakter mają inne jego wersje (choć również tego nie wyklucza). Nie oznacza to również pochwały jego oponentów.