

Hegel i problemy filozoficznej samowiedzy marksizmu¹

I

Gdyby książkę, którą oto przedkładamy czytelnikowi, określić krótko i po prostu jako marksistowskie studium historyczno-filozoficzne o myśli Hegla, byłoby to z pewnością określenie prawdziwe, ale i niewiele mówiące². Zapewne więcej już powiedziałyby się dodając, również zgodnie z prawdą, że napisał je jeden z najwybitniejszych filozofów marksistów XX wieku. Jednakże i ta charakterystyka nawet na samym wstępie byłaby jeszcze nie dość pełna, gdyby pominąć fakt, że książka ta, napisana u schyłku lat trzydziestych, a ogłoszona drukiem dopiero w roku 1948, jest właściwie p i e r w s z y m marksistowskim studium o filozofii Hegla.

Otóż zwłaszcza ten ostatni fakt jest godny uwagi. Wskazuje bowiem od razu na pewną okoliczność nieco paradoksalną: oto myśl filozoficzna Hegla, zawsze przecież uważana za jedno z bezpośrednich „trzech źródeł” marksizmu, na dobrą sprawę była jednak przez całe dziesięciolecia w marksizmie nieobecna. A w każdym razie żadnemu z najznacześniejszych nawet marksistów nie nasuwała takich pytań, które zmuszałyby do gruntownego jej przestudiowania. (Wyjątek Lenina – jak zobaczymy poniżej – potwierdza tę regułę.) Ten brak głębszych zainteresowań – nie tylko zresztą dla samego Hegla jako odrębnej indywidualności filozoficznej niepośledniego przecież formatu, lecz także dla bezspornych więzi historycznych i teoretycznych, jakie istnieją między Heglem a Marksem i marksizmem, jest w dziejach marksizmu tak uderzający, że sam musi budzić żywe zainteresowanie. Czym wyjaśnić tę osobliwą sytuację? Dlaczego z górą już stuletnia tradycja marksistowska dopiero przed trzydziestu laty doczekała się swej pierwszej (i zresztą do dziś wciąż jednej z nielicznych) próby poważnego obrachunku z dziedzictwem Heglowskim? I co właściwie daje do myślenia ten wielce przecież znaczący fakt?

Jest oczywiste, że jakakolwiek odpowiedź na te pytania nie może pomijać względów natury czysto historycznej. Z pewnością dadzą się wskazać konkretne powody, które sprawiły, że spośród licznych grona marksistów właśnie ten autor, i właśnie wtedy, zajął się badaniem filozofii Hegla – i to w takim właśnie wykroju tematycznym, obejmującym nade wszystko myśl młodego Hegla. Powody te, choć tylko pośrednio tłumaczą brak takich badań w okresach wcześniejszych – do czego trzeba będzie jeszcze powrócić niżej – w pewnej mierze wyjaśniają przynajmniej bezpośrednią genezę samej książki. Przypomnijmy pokrótce najważniejsze z nich.

Trzeba więc pamiętać, po pierwsze, o szczególnej sytuacji intelektualnej, w której ta książka powstawała. Otóż na lata trzydzieste przypada apogeum niezwykle gwałtownego ożywienia zainteresowań filozofią Heglowską w ogóle, a zwłaszcza wczesnymi etapami jej rozwoju, w każdym razie poprzedzającymi *Fenomenologię ducha*. Ten bujny renesans mieszczańskiego hegloznawstwa – zainicjowany oczywiście przez akademicką naukę instytucjonalną, zrazu w Niemczech, a następnie także we Francji – wiązał się z ujawnieniem nadzwyczaj bogatego materiału źródłowego, który rzucał nowe światło przede wszystkim właśnie na te wczesne okresy twórczości Hegla. Proces odkrywania i publikowania Heglowskich ineditów, rozpoczęty jeszcze przez H. Nohla i jego edycję *Teologicznych pism młodzieńczych (Hegels theologische Jugendschriften, 1907)*, kontynuowany był w latach dwudziestych nader owocnie przez G. Lassona, który prócz młodzieńczych tekstów Hegla z filozofii politycznej i filozofii prawa (*Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie Hegels, 1923*) ogłosił także obszerne i doniosłe manuskrypty *Jenajskiej logiki, metafizyki i filozofii przyrody (Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*

1 Źródło: Marek J. Siemek, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1982, ss. 199-238.

2 Jest to wstęp do pracy György Lukácsa, *Młody Hegel. O powiązaniach dialektyki z ekonomią*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1980.

Hegels, 1923). W latach trzydziestych proces ten właśnie dobiega końca, a zarazem osiąga swoiste ukoronowanie dzięki wysiłkom J. Hoffmeistera. Naprzód w roku 1931 uczony ten publikuje dwutomową edycję jenajskich wykładów Hegla z okresu bezpośrednio poprzedzającego *Fenomenologię ducha* – tekst, który pod nazwą *Jenajskiej filozofii realnej* (*Jenenser Realphilosophie*, 1931) wchodzi od tej pory w skład podstawowych źródeł współczesnej wiedzy o myśli filozoficznej Hegla i jej rozwoju; następnie zaś ogłasza obszerny zbiór ważkich *Dokumentów ewolucji Hegla* (*Dokumente zu Hegels Entwicklung*, 1936). Tym samym istniejący korpus pism Heglowskich został wydatnie powiększony; a co więcej, okazało się, że nowo wydane rękopisy także pod względem treściowym w istotny sposób modyfikują cały tradycyjny obraz heglizmu, ujawniając zwłaszcza nadspodziewanie rozległy zakres i wysoki stopień zainteresowań młodego Hegla bezpośrednio społeczną – w tym także polityczną i ekonomiczną – problematyką współczesnego mu świata. Zrozumiałe więc, że właśnie w tym okresie szczególnie nasila się i upowszechnia potrzeba zasadniczej reinterpretacji Heglowskiego dzieła. I w istocie, w latach dwudziestych i trzydziestych mamy do czynienia z prawdziwą eksplozją badań hegloznawczych, nader zresztą zróżnicowanych co do zakresu i poziomu, ale w niejednym wypadku uwieńczonych klasycznymi pracami, które do dziś w literaturze przedmiotu słusznie uchodzą za fundamentalne.

Studium Lukácsa wyrasta więc bezpośrednio z tej kulminacyjnej fali sporów wokół Hegla, jaka ogarnęła filozofię europejską u schyłku międzywojennego dwudziestolecia. O tyle też z pewnością można mówić o jego sytuacyjnej genezie. Jakoż spory te, dotąd odbywające się niemal całkowicie poza granicami instytucjonalnego ruchu marksistowskiego, w coraz większym stopniu zaczynały dotyczyć spraw dla marksizmu nader żywotnych, rzucając tym samym swoiste wyzwanie całej jego filozoficznej samowiedzy. Toteż pod tym względem marksizm lat trzydziestych znalazł się w zupełnie nowej sytuacji, nie znanej teoretykom marksistowskim poprzednich dziesięcioleci. Dla Lafargue'a, Mehringa, Plechanowa czy Kautsky'ego samookreślenie wobec filozofii Hegla nigdy nie było potrzebą tak palącą, jaką mogło stać się dla Lukácsa w tej dobie największego rozkwitu rzeczywistych i pozornych odkryć hegloznawczych. Zarazem zaś Lukács właśnie dlatego mógł w takim przedsięwzięciu oprzeć się nieporównanie mocniej niż tamci na twardym gruncie nowych tekstów, faktów i ustaleń, dość obficie już zgromadzonych i na ogół rzetelnie zbadanych.

Nie koniec jednak na tym. Pamiętajmy też, że i dla samego marksizmu jest to okres przełomowy. Odkrycie młodego Hegla ściśle zbiega się przecież w czasie z odkryciem młodego Marksa. Również pod tym względem lata trzydzieste przynoszą więc radykalną zmianę sytuacji. To właśnie wtedy kolejno ukazują się – w ślad za wczesnym *Przyczynkiem do krytyki Heglowskiej filozofii prawa* (1927) – dalsze inedita Marksowskie, a wśród nich teksty o tak kapitalnym znaczeniu jak *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne* i *Ideologia niemiecka* (1932) oraz manuskrypt *Zarysów krytyki ekonomii politycznej* (*Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, 1939). Lukács, gdy przystępuje do pracy nad swym studium o Heglu, wszystkie te teksty oczywiście zna (łącznie z ostatnim, do którego miał dostęp jeszcze przed jego opublikowaniem), jak również w pełni uświadamia sobie ich wielką wagę nie tylko dla historycznego obrazu myśli Marksa i jej rozwoju, lecz także dla podstawowych problemów teoretycznej samoidentyfikacji marksizmu jako filozofii. Także to – albo raczej to przede wszystkim – różni go od nawet najwybitniejszych jego marksistowskich poprzedników: nie tylko problem Hegla, lecz przede wszystkim problem samego Marksa ma dla Lukácsa nową, zupełnie odmienną niż dla tamtych postaci.

Co więcej, w tej nowej postaci obydwaj problemy nieporównanie wyraźniej niż dotąd „wychodzą sobie naprzeciw”, odsłaniając bezpośrednią i ścisłą więź wzajemną. Z jednej strony bowiem, najważniejsze wątki w nowo odkrytym obrazie młodego Hegla skupiają się wokół problematyki wybitnie premarksowskiej: nad tradycyjnym stereotypem Hegla systematyka i spekulatywnego idealisty zdecydowanie przeważa tu Hegel dialektyk, a zarazem trzeźwy realista,

który nade wszystko poszukuje filozoficznego zrozumienia rzeczywistości społecznej wraz z jej wewnętrznymi sprzecznościami, a także z ruchem ich znoszenia w procesie rzeczywistej historii. Nadto w tych wczesnych rękopisach Heglowskich dialektyka ukazuje też szczególnie przejrzyste źródło, z którego wypływa, jak i swój pierwotny i najważniejszy przedmiot: jednym i drugim są mianowicie obiektywne sprzeczności samego procesu uspołecznienia, w którym najwyższe wartości ludzkie urzeczywistniają się za pośrednictwem przyziemnych, miałych, często wręcz nieludzkich realiów i konfliktów, tworzących podstawę całego ekonomiczno-politycznego świata mieszczańskiej „prozy”. Nietrudno dostrzec, że właśnie z uwagi na inspirację dla Marksa i marksizmu jest to krąg spraw nadzwyczaj istotnych.

Z drugiej zaś strony, całą doniosłość i głębię tej inspiracji jeszcze pełniej potwierdza powstający w tym samym czasie nowy wizerunek młodego Marksa, który przede wszystkim wydobywa na jaw – niejako symetrycznie – poheglowskie wątki w twórczości przyszłego autora *Kapitału*. Po raz pierwszy jednak opublikowano tu nie tylko obszernie teksty Marksowskie poświęcone bezpośrednio filozofii Hegla – jak *Przyczynek...* z roku 1843 czy końcowa partia *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych*; ukazały się także podstawowe dokumenty rozwoju myśli Marksa w jej wczesnej fazie, które – jak zwłaszcza znów paryskie *Rękopisy...* oraz *Ideologia niemiecka* – ponad wszelką wątpliwość świadczą o pierwszorzędnej roli, jaką w kształtowaniu się filozoficznej osobowości Marksa odegrała właśnie myśl Hegla oraz jej recepcja w środowisku radykalnych młodoheglistów u progu lat czterdziestych XIX wieku. Tym samym dotychczas abstrakcyjny i raczej tylko deklaratywnie uznawany fakt, iż marksizm zrodził się przede wszystkim z krytycznego obrachunku z filozofią Heglowską i poheglowską, stał się w świetle tych tekstów bezpośrednio uchwytną, wręcz empiryczną realnością, a zarazem nowym, nie znanym dotąd w tej skali problemem i zadaniem historyczno-teoretycznym dla samego marksizmu. Pytanie o stosunek Marksa i Hegla po raz pierwszy zarysowało się w całej ostrości jako zasadnicza i nieomijalna kwestia filozoficzna, od której rozwiązania w istotny sposób zależy kształt i sens nie tylko marksistowskiej interpretacji Hegla, lecz także autointerpretacji samego marksizmu jako filozofii.

Takie są więc zewnętrzne okoliczności, które określają swoisty kontekst historyczny, w jakim powstała książka Lukácsa o młodym Heglu, i które do pewnego stopnia tłumaczą zarówno jej treść, jak i zwłaszcza sam moment jej pojawienia się; inaczej mówiąc, przynajmniej po części wyjaśniają, dlaczego właśnie wtedy, ale i dopiero wtedy, mogło w ogóle pojawić się pierwsze poważne studium marksistowskie o filozofii Hegla. Pod tym względem w książce Lukácsa można, i z pewnością należy, widzieć próbę odpowiedzi na aktualne i palące pytania pewnej określonej chwili, odzew na jakąś rzeczywistą potrzebę, która uprzednio po prostu nie istniała. Ta czysto historyczna eksplikacja będzie zaś jeszcze pełniejsza, jeśli uzupełnimy ją o pewną nader istotną okoliczność wewnętrzną: książkę tę mógł mianowicie napisać przede wszystkim ten właśnie autor.

Jest to bowiem także część wielkich porachunków osobistych, jakie marksista György Lukács ma do załatwienia z filozofem Györgym Lukácssem, a obaj razem – z obiema swymi macierzystymi tradycjami: z filozofią i z marksizmem. Powiadam: porachunków osobistych, jako że w przypadku Lukácsa obydwie te tradycje wplotły się szczególnie mocno i głęboko nie tylko w rozwój intelektualny myśliciela, lecz także, a może nawet przede wszystkim, w biografię człowieka. Nie miejsce tu, by przypominać wszystkie szczegóły tej biografii, tak dramatycznej, gdyż tak ściśle zrośniętej z dramatami naszej XX-wiecznej historii; zresztą czytelnikowi polskiemu życie Lukácsa jest na ogół dość dobrze znane, zapewne znacznie lepiej niż jego twórczość. Ale jedna, najistotniejsza sprawa jest tu niewątpliwie godna podkreślenia: z wyjątkiem może Antonia Gramsciego, żaden spośród wybitniejszych marksistów epoki poleninowskiej nie odczuwał w tym stopniu co Lukács ściśle i bezpośredniej więzi, jaka łączy myśl Marksa i ruch marksistowski z klasycznym dziedzictwem europejskiej kultury, w tym zwłaszcza z jej tradycją filozoficzną.

Teoretyk i praktyk marksizmu, aktywny działacz i organizator ruchu komunistycznego, polityk, trybun ludowy i przywódca, był zarazem Lukács „z domu” filozofem w najwłaściwszym sensie tego słowa i w gruncie rzeczy do końca nim pozostał.

Przed wszystkim do marksizmu przyszedł on wprost od filozofii właśnie – i to nie z jej pozytywistyczno-naturalistycznych peryferii, po których błakali się marksiści II Międzynarodówki z Kautskym i Plechanowem na czele, lecz z samego centrum, z najświetniejszego kręgu problemów, dzieł i ludzi, jakimi tylko mogła poszczycić się ówczesna filozofia akademicka w Europie. Był to ten krąg, który za Goldmannem można by nazwać formacją „myśli południowoniemieckiej” z przełomu naszego stulecia: należały tu mniej więcej takie zjawiska jak badeński neokantyzm Windelbanda i Rickerta, Dilthey ze swym filozoficznym programem rozumiejącej humanistyki, nowa socjologia Sombarta, Troeltscha i nade wszystko Maxa Webera, wreszcie nowatorska, choć zarazem głęboko w klasycznych tradycjach tkwiąca filozofia, którą uprawiali Georg Simmel i Emil Lask. Już samo to zestawienie nazwisk dostatecznie jasno wskazuje rangę intelektualną tej formacji; a ciężar i zasięg wpływów, jakie miała ona na kształtowanie się całego rzeczywiście istotnego myślenia filozoficznego w naszym stuleciu, można poznać najlepiej po tym, że to również z niej wywodzą się, oprócz Lukácsa, przynajmniej jeszcze dwaj inni najwybitniejsi filozofowie niemieccy XX wieku: Husserl i Heidegger.

Otóż nie najbłahszym z powodów, którym formacja ta zawdzięczała zarówno swą wewnętrzną jedność, jak też cały blask i intelektualny rozmach, był jej stosunek do wielkiego dziedzictwa klasycznej filozofii niemieckiej. „Myśliciele południowoniemieccy” sięgnęli do tego dziedzictwa głęboko i bezpośrednio, po niemal półwieczu zapomnienia lub lekceważenia, w jakim pograżyła je triumfująca ortodoksja filozoficzna XIX-wiecznego naturalizmu i scjentyzmu. W Kancie i w Fichtem, w Schellingu i w Heglu na nowo odnaleźli więc godnych i prawdziwie współczesnych partnerów, schodząc się z nimi wysoko ponad głowami Spencerów, Millów czy Haecklów, i tym samym przywracając filozoficznemu myśleniu jego właściwe obszary i dymensje, na długo zagubione w epoce, której symbolem było np. owo już przysłowiowe traktowanie Hegla „jak zdechłego psa”. To właśnie ta formacja zdołała po raz pierwszy – bo nie udało się to wcześniej ani empiriokrytykom, ani ortodoksyjnemu neokantyzmowi szkoły marburskiej – wykroczyć poza płaski, bezpośredni horyzont „naukowej” (Hegel powiedziałby: „rozsądkowej”) filozofii swoich czasów i rewindykować klasyczną problematykę filozofującego rozumu w jego substancjalnych, całościowych roszczeniach. To tutaj też na nowo odnaleziono sensotwórczą perspektywę myślenia transcendentального w Kantowsko-Fichteńskim sensie, a zarazem odkryto głęboką więź, jaka łączy je z Hegłowską dialektyką ducha, czyli społeczno-historycznego świata ludzkiej kultury. To tu wreszcie tę na wskroś filozoficzną miarę zaczęto przykładać także, jeśli nie przede wszystkim, do dramatycznych antagonizmów i sprzeczności świata współczesnego, które na oczach tego samego pokolenia już niedługo potem eksplodują w bezprzykładnym kryzysie imperialistycznej wojny światowej, gwałtowniej niż kiedykolwiek narzucając pytania o radykalnie nową, prawdziwie rozumną totalność człowieka, ludzkiej wspólnoty, kultury.

Otóż z tego właśnie kręgu ludzi i idei przychodzi Lukács do marksizmu. Przychodzi więc wprost do rewolucyjnego ruchu komunistów i do jego rewolucyjnej teorii z całym ciężkim bagażem mieszczańskiego intelektualisty, wychowanego przy tym na najlepszych tradycjach filozofii i kultury umysłowej klasycznego humanizmu niemieckiego. Jest rzeczą zrozumiałą, że musiało tu nastąpić zderzenie dość gwałtowne, ale zarazem, jak się wkrótce okazało, niezwykle płodne. Wystarczy powiedzieć, że książką, w której po raz pierwszy doszło ono do głosu, była słynna *Historia i świadomość klasowa* (*Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1923) – jedno z najbardziej kontrowersyjnych, ale i najsilniej oddziałujących dzieł filozoficznych XX-wiecznego marksizmu. Nie ulega wątpliwości, że niezwykle moc inspirująca i teoretyczna nośność tej książki płynie

właśnie z tego źródła: nigdy dotąd nie podjęto tak konsekwentnej i tak daleko idącej próby wpisania myśli Marksowskiej – wraz z jej praktyczną polityczną kontynuacją w działalności Lenina i w Rewolucji Październikowej – w całościowy horyzont europejskiej tradycji filozoficznej, której szczytowy punkt wyznacza klasyczna filozofia niemiecka, a zwłaszcza filozofia Hegla.

Już wtedy bowiem właśnie w filozofii Hegla upatrywał Lukács nie tylko bezpośrednią inspirację Marksa i marksizmu, lecz także najwyższy wzlot całej klasycznej myśli mieszczańskiej, jej ostateczne spełnienie. Znamienne przy tym, że ten swoisty heglocentryzm w spojrzeniu na całe nowożytnie dzieje filozofii pojawia się u Lukácsa już wcześniej, przed jego ostatecznym akcesem do marksizmu, i to pojawia się jako wynik szczególnego procesu rozwojowego, który stanowi jakby skróconą rekapitulację rozwoju wielkich systemów klasycznej filozofii niemieckiej od Kanta do Hegla. Kantowsko-Fichteński punkt wyjścia tego procesu jest wyraźnie widoczny w pierwszej poważniejszej pracy młodego Lukácsa, w zbiorze esejów *Dusza i formy (Die Seele und die Formen, 1911)*. Ale już tu widać, jak naczelne intencje i zainteresowania autora – kierujące się głównie ku problematyce estetycznej, a szerzej: ku filozofii kultury jako swoistej dziedzinie historyczno-społecznego życia ludzkich podmiotów – właściwie już od początku rozsadzają zbyt ciasną dla nich perspektywę abstrakcyjnego idealizmu etycznego w duchu Fichtego i Kanta. Nic więc dziwnego, że w następnej książce Lukácsa – a jest nią znana również u nas *Teoria powieści (Theorie des Romanes, 1916)* – perspektywa ta zostaje ostatecznie wyparta przez nową, silnie jeszcze zabarwioną wątkami obiektywnego idealizmu estetycznego w typie Schellinga, ale coraz wyraźniej prowadzącą wprost ku Heglowskiej dialektyce historyczności. To prawda, że dialektyka ta jawi się tu w skrajnie idealistycznej, zmystyfikowanej formie: jest to jeszcze heglizm bardzo bezkrytyczny, a przy tym heglizm widziany oczyma takich filozofów jak Dilthey, a jeszcze bardziej Lask i Simmel. Ale doniosły krok filozoficzny, jaki zostaje dokonany w tej książce, jest nieodwracalny: mianowicie okazuje się w niej, że abstrakcyjny dualizm bytu i powinności – najpełniej wyrażony w filozofii Kanta i Fichtego, a następnie tylko powielany w rozmaitych opozycjach typu przedmiot-podmiot, fakt-wartość, poznanie-działanie, nauka-etyka itd. – wyznacza najdalszą granicę, do jakiej w ogóle może się wznieść ludzkie myślenie i przeżywanie we współczesnym świecie prozaicznej kultury mieszczańskiej, oddartym z całościowego sensu i pozbawionym swej totalności; a równocześnie, że jedyna droga możliwego wyjścia poza tę granicę prowadzi właśnie przez zerwanie z bezpośredniością (w Heglowskim sensie) tego myślenia i przeżywania, a więc przez twórczy projekt jakiegoś sensu przyszłego, przez rekonstrukcję nowej totalności, nowej postaci rozumnego ładu w ludzkiej historii i kulturze. Na wskroś dialektyczna struktura podstawowych kategorii oraz ich bezpośrednio Heglowska proveniencja jest tu już wyraźnie widoczna. Zarówno samo pojęcie totalności, jak i opis mechanizmów jej rozbicia w nowoczesnym świecie mieszczańskiej „prozy” oraz dynamiki wewnętrznych sprzeczności i dualizmów tego świata, jak wreszcie kształt i sens pytań o możliwe „pojednanie”, o „totalność na nowo przywróconą” – wszystko to jest u Lukácsa naznaczone nadzwyczaj silnym piętnem wywodów Hegla z *Fenomenologii ducha, Filozofii dziejów i Estetyki*.

Tak więc już przed swoim dojściem do Marksa i marksizmu – które przypada dopiero na okres po roku 1918 – przebył Lukács w swoistym skrócie niemal pełną drogę rozwojową klasycznego idealizmu niemieckiego, docierając aż do filozofii Hegla jako do właściwego kresu tej drogi. I właśnie w perspektywie tejże drogi mieści się pierwotnie również jego odkrycie Marksa i marksizmu. Jest to bowiem zrazu odkrycie filozoficzne: myśl Marksa oraz wyrastający z niej rewolucyjny ruch robotniczy pojawiają się tu jako naturalne przedłużenie Heglowskiej dialektyki rozumu – i to takie, które jest zarazem jej ostatecznym spełnieniem, jak również ostatecznym przewyciężeniem jej nieuleczalnego idealizmu; pozwala bowiem nadać abstrakcyjnym pytaniom Hegla o nową totalność całkiem już konkretny kształt celów i zadań walki o socjalizm, a

równocześnie znajduje dla nich realne oparcie w działaniu rzeczywistych sił społeczno-historycznych, zdolnych do praktycznego unicestwienia całej istniejącej „prozy” społeczeństwa kapitalistycznego.

Tak zarysowuje się podstawowa formuła, za pomocą której Lukács ujmuje stosunek między marksizmem a filozofią Hegla w swej *Historii i świadomości klasowej*: marksizm oczywiście przekracza i przewyższa Hegla, gdyż realizuje to, co Hegel próbował jedynie pomyśleć, ale czego w granicach swej idealistycznej – bo czysto myślowej, czysto spekulatywnej – dialektyki właśnie nawet pomyśleć nie mógł; zarazem jednak – i z tych samych powodów – marksizm kontynuuje i dopełnia właśnie Hegla, właśnie jego filozofię dopowiada do końca i urzeczywistnia, a więc tylko w niej, a nie w jakiegokolwiek myśli przedheglowskiej ma swe rzeczywiste źródło i najważniejsze oparcie teoretycznofilozoficzne. Toteż *Historię i świadomość klasową* słusznie uważa się za książkę, która w całych dziejach marksizmu nie ma sobie równej pod względem wagi, jaką przywiązuje do Heglowskiego dziedzictwa w myśli Marksa i w rewolucyjnej tradycji marksistowskiej. Wprawdzie o samym Heglu mówi się tam stosunkowo niewiele; ale podstawowe kategorie i figury myślowe Heglowskiej dialektyki są w całym wywodzie wciąż *implicite* obecne, a najważniejsze z nich – jak np. pojęcia całości (totalności) i zapośredniczenia (mediacji) rzutują bezpośrednio i nader znacząco również na zawartą tam interpretację materialistycznej dialektyki Marksa.

Nic tedy dziwnego, że już pierwsi krytycy tej książki zarzucali jej autorowi nadmierne „heglizowanie” Marksa i marksizmu, prowadzące do wręcz idealistycznych wypaczeń marksistowskiej dialektyki. Zarzuty te – także potem nieraz ponawiane, a i do dziś jeszcze zadziwiająco żywotne – miały oczywiście charakter bardziej emocjonalno-polityczny niż merytoryczny; wpływały zresztą z pewnej całościowej koncepcji dialektyki i w ogóle marksizmu jako filozofii, mianowicie związanej z naturalistyczno-pozytywistyczną tradycją II Międzynarodówki, a więc zasadniczo odmiennej od stanowiska Lukácsa. Rzeczywisty spór zatem i tak nie był tu możliwy, jako że brakowało nawet wspólnej płaszczyzny dyskusji. Niemniej jednak zarzuty te wyraźnie Lukácsa zaniepokoiły. Były dlań jakby sygnałem, że jego obraz marksizmu, a tym samym również stosunku między marksizmem a Heglem, jest jeszcze w jakimś istotnym punkcie niepełny, i że luka ta wiąże się z nazbyt filozoficznym potraktowaniem przezeń całej kwestii. Ocenę taką musiały też ze swej strony potwierdzać praktyczno-polityczne doświadczenia, jakich Lukács zdążył już nabyć dzięki udziałowi w bezpośredniej walce rewolucyjnej (Węgierska Republika Rad, komunistyczna działalność na emigracji, III Międzynarodówka). Doświadczenia te wykazały mu niezbicie, że marksizm w żadnym razie nie jest tylko filozofią i że nawet jako filozofia nie daje się w pełni sprowadzić do jakiegokolwiek – nawet Heglowskiej – filozoficzności w tradycyjnym sensie.

Gdzieś tu zaczyna się więc owa konfrontacja Lukácsa marksisty z Lukácsiem filozofem, która w *Historii i świadomości klasowej* jest jeszcze głęboko ukryta pod pozorami całkowicie harmonijnej symbiozy. Konfrontacja ta będzie się coraz bardziej zaostrzać przez cały okres lat dwudziestych i trzydziestych, a na pierwszy plan wysuną się w niej przede wszystkim wątki swoiście antyideologiczne (w Marksowskim rozumieniu terminu ideologia), tj. te, które radykalnie odróżniają materialistyczną dialektykę marksistowską – jako teorię z istoty swej p r a k t y c z n ą , gdzie interpretacja świata pozostaje zawsze w bezpośrednim związku z działaniem na rzecz jego zmiany, a „oręż krytyki” uzupełniony jest o „krytykę orężem” – od wszelkiej teorii czystej, w tym także od tradycyjnej, przedmarksowskiej filozofii, i to z Heglowską włącznie. Ten nowy etap w rozwoju marksistowskiej samowiedzy Lukácsa bardzo wyraźnie dochodzi do głosu w obu najważniejszych pracach teoretycznych, jakie napisał już po ukazaniu się *Historii i świadomości klasowej*. Są to: broszura o Leninie (*Lenin*, 1924) oraz obszerny artykuł pt. *Mojżesz Hess i*

problemy idealistycznej dialektyki (Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik, 1926). Obydwa te teksty, choć poświęcone sprawom na pozór tak odmiennym, dotyczą w gruncie rzeczy tej samej kwestii: jak zachować filozoficzną tożsamość marksizmu, a zarazem jego głęboką więź z tradycją myśli europejskiej, nie popadając równocześnie w ideologiczne złudzenia i mistyfikacje perspektywy czysto filozoficznej?

Otóż pierwszy tekst poszukuje odpowiedzi na to pytanie poprzez namysł nad fundamentalnym dla marksizmu zagadnieniem wzajemnych związków między teorią a praktyką czy też filozofią a polityką; rekonstruując istotny sens myśli i działalności Lenina kreśli tu Lukács wielce sugestywny obraz marksistowskiej dialektyki jako sztuki rewolucyjnego działania, nieubłagane ściągającej myślenie z niebios czystej teorii na ziemię rzeczywistego konkratu, na twarde grunty realnych napięć i konfliktów walki politycznej, które w swym nieustannym ruchu za każdym razem na nowo wymagają adekwatnego rozpoznania i trafnej decyzji. Polityka – czyli masowe, zorganizowane działanie klasy proletariatu i jej partii jako zbiorowego podmiotu historii – pojawia się więc tu w charakterze koniecznego dopełnienia filozofii, bez którego ta ostatnia nie może wyjść poza zaczarowany krąg mistyfikacji i złudzeń świadomości ideologicznej. Natomiast tekst drugi bezpośrednio dotyczy filozoficznych sporów w łonie lewicy heglowskiej, a zwłaszcza poglądów jednego z najwybitniejszych jej przedstawicieli, Mojżesza Hessa; ale i tu idzie przede wszystkim o wytyczenie właściwej granicy między nieusuwalnym idealizmem filozoficznym, jaki łączy myśl Hessa z utopijnymi złudzeniami i mrzonkami całej ówczesnej „ideologii niemieckiej”, a materialistyczną dialektyką Marksa i Engelsa. I również tu, podobnie jak w pracy o Leninie, Lukács mocno podkreśla pozateoretyczny i pozafilozoficzny charakter tej granicy. Wyznacza ją bowiem radykalny krok od czysto myślowych spekulacji – w tym również spekulacji na temat działania i czynu jako czysto filozoficznych pojęć (co właśnie występuje jeszcze u Hessa) – do czynów i działań rzeczywistych, a więc do osadzenia teorii w ekonomicznych realiach i sprzecznościach społecznego procesu pracy oraz w politycznej dialektyce walki klasowej.

Tak więc wraz z pracą o Leninie i z artykułem o Hessie poglądy Lukácsa na istotę marksistowskiej dialektyki ulegają dalszej konkretyzacji; można powiedzieć, że Lukács marksista z całą stanowczością przywołuje tu do porządku Lukácsa filozofa, przy okazji pośrednio dokonując pewnej samokrytycznej korektury własnych – nazbyt jeszcze „filozoficznych” – poglądów z *Historii i świadomości klasowej*. Ale jest to wciąż jeszcze tylko preludium do konfrontacji właściwej. Lukács był zbyt wytrawnym znawcą klasycznej myśli europejskiej, by nie zdawać sobie sprawy, że krytyka rozmaitych odmian „filozoficznej” ideologii jest dla marksizmu zadaniem bez porównania łatwiejszym, ale i o tyleż mniej istotnym, niżli krytyczny obrachunek z rzeczywiście wielką filozofią w pełnym znaczeniu tego słowa. Był też zbyt wnikliwym i rzetelnym czytelnikiem Hegla, by nie wiedzieć, że to przede wszystkim jego myśl jest taką właśnie filozofią i że marksizm żadną miarą nie będzie mógł uniknąć decydującej konfrontacji z tym „cieniem olbrzyma”, którą zaledwie przygotowują, ale której na pewno nie zastąpią wstępne potyczki z jego „niemieckoideologicznymi” epigonami w rodzaju Mojżesza Hessa. Toteż potrzeba całościowego i już bezpośredniego samookreślenia wobec filozofii Hegla coraz wyraźniej wysuwa się na pierwszy plan poszukiwań teoretycznych Lukácsa w tym okresie. Idzie w nich, z jednej strony, niewątpliwie o to, by do końca zracjonalizować i adekwatnie wyrazić ten uzyskany już dystans względem notorycznej spekulatywności i na wskroś idealistycznego charakteru heglowskiej dialektyki – dystans, którego najwyraźniej brakowało w nazbyt jeszcze „filozoficznym” marksizmie *Historii i świadomości klasowej*. Z drugiej jednak strony, i może nawet bardziej, idzie również o to, by wydobyć na jaw i dokładnie wskazać wszystko, co Hegla, właśnie jako filozoficznego „olbrzyma”, nieubłagane dzieli od wszelkich jego ideologicznych epigonów spod znaku spekulatywnego idealizmu, a także od równie ideologicznych jego poprawiaczy i krytyków z pozycji wulgarnego

naturalizmu czy pozytywizmu – natomiast łączy z myślą Marksa właśnie, z rewolucyjno-krytyczną dialektyką Marksowskiego materializmu historycznego.

Trzeba wreszcie dodać, że tę potrzebę pełnego samookreślenia marksistowskiego wobec filozofii Hegla jeszcze bardziej nasilają u Lukácsa jego emigracyjne doświadczenia z lat trzydziestych, związane z pobytem w Niemczech i Austrii, a następnie w ZSRR. Doświadczenia te mianowicie pozwoliły mu z bliska zapoznać się z ową szczególnie paradoksalną sytuacją, w jakiej znalazł się wówczas radziecki i europejski marksizm. Jakoż, z jednej strony, był to okres, w którym wciąż jeszcze miano przed oczyma całe bogactwo nowych perspektyw i szans twórczego rozwoju, odnalezionych przez marksistowską myśl teoretyczną podczas jej wielkiego rozkwitu w latach dwudziestych; i bogactwo to było tym większe, że – jak już wspominaliśmy – zostało wydatnie pomnożone o dotąd w marksizmie nieobecna problematykę całego korpusu pism młodomarksowskich, właśnie wtedy sukcesywnie publikowanych przez moskiewski Instytut Marksa-Lenina (w którego pracach brał zresztą czynny udział również Lukács). Była to zaś, jak wiemy, problematyka zdecydowanie filozoficzna w najbardziej klasycznym sensie tego słowa, a przy tym szczególnie mocno uwikłana w kontekst odniesień do filozofii Hegla. Nic więc dziwnego, że w tych okolicznościach właśnie kwestie filozoficznej samoidentyfikacji marksizmu – a wraz z nią również marksistowskiego samookreślenia wobec filozofii Hegla – zaczynają pojawiać się jako zagadnienia teoretyczne najwyższej wagi. (Widać to już w głośnej dyskusji zwanej Deborinowską, jaką prowadzili marksiści radzieccy u schyłku lat dwudziestych.)

Jednakże, z drugiej strony, to właśnie w tych latach zaczyna się dla myśli marksistowskiej okres dogmatycznego skostnienia, które przejawia się w wyraźnym odwróceniu od Leninowskiego dziedzictwa marksizmu z lat dwudziestych, a zwłaszcza w jednostronnym i coraz dalej idącym podporządkowaniu teorii doraźnym potrzebom i interesom o charakterze ideologicznym, jeśli nie wręcz pragmatyczno-politycznym. Regres ten nie omija również marksistowskiej filozofii. Merytoryczne spory filozofów coraz częściej przenoszone są na płaszczyznę bezpośredniej walki polityczno-ideologicznej, gdzie nierzadko też bywają „rozstrzygane” za pomocą decyzji czysto administracyjnych – jak choćby wspomniana wyżej dyskusja Deborinowska z lat 1928-1930, w której zresztą pytanie o stosunek marksizmu do filozofii i dialektyki Hegla było już właśnie jedną z naczelnych kwestii spornych. Przebieg tej dyskusji, a zwłaszcza jej finał, są już wyraźną zapowiedzią narastającej dogmatyzacji marksizmu; samo pytanie zostaje po prostu zdjęte z porządku, podobnie jak w sztuczny sposób zablokowane zostają wszelkie inne kierunki tak wszechstronnych poszukiwań filozoficznych marksistów z lat dwudziestych. Odtąd jakiegokolwiek próby poważniejszej lub choćby tylko bardziej przychylniej oceny Heglowskiego dziedzictwa zaczynają być traktowane z tą samą podejrzliwością i niechęcią, z jaką już patrzy się na bogaty dorobek całej porewolucyjnej awangardy radzieckiego marksizmu w filozofii społecznej, w teorii kultury, w estetyce itp. Z teoretycznego punktu widzenia cały ten proces jest wyraźną regresją: w miejsce żywej myśli dialektycznej i krytycznej, tak znamiennej dla leninowskiego etapu w rozwoju marksizmu, ponownie zjawia się pozytywizujący naturalizm II Międzynarodówki ze swymi mechanistycznie pojmowanymi „formami ruchu materii” i „koniecznymi prawami jej rozwoju” w poglądzie na przyrodę oraz z wulgarnym determinizmem ekonomicznym i technologicznym w ujęciu ludzkiego społeczeństwa i jego historii. Filozofii marksistowskiej narzucone zostają sztywne i dość arbitralne granice, które w ostatecznej postaci zakreśla ów schematyczny kanon, jaki zawarty jest w znanej rozprawie J. Stalina *O materializmie dialektycznym i historycznym* (1938).

Książkę Lukácsa należy więc rozpatrywać także w tym kontekście. Rodzi się ona niewątpliwie z jakiejś potrzeby samoobrony i autoregeneracji marksizmu jako teorii w obliczu tych nasilających się procesów jego wypaczania. Nietrudno dostrzec, że zdecydowany sprzeciw wobec tych procesów wyraża się już w samym wyborze tematu badań: właśnie wtedy, gdy recydywa

plytkiego, z istoty swej niedialektycznego naturalizmu ostatecznie umocniła się w filozofii marksistowskiej, nadając jej między innymi owo charakterystyczne piętno nieprzejednanej wrogości wobec Hegla i jego dialektyki, które bez wątpienia wspólne jest naturalizmowi w obu jego zasadniczych odmianach, tj. metafizyczno-materialistycznej i pozytywistycznej (wszelkie naturalizmy łączy to, że Hegla nie mogą zrozumieć, ale zarazem jakby instynktownie zawsze wyczuwają w nim – i słusznie – swego największego i najgroźniejszego przeciwnika filozoficznego); otóż właśnie wtedy podjęcie gruntownych i systematycznych studiów nad filozofią Hegla stawało się aktem nader znaczącym. A w przypadku Lukácsa jeszcze bardziej znaczący był zakres i kierunek tych studiów. Zwrócenie się właśnie ku Hegłowskiemu *dialektyce* jako bezpośredniemu i najwłaściwшему źródłu filozoficznemu marksizmu, a tym bardziej odczytanie istotnego sensu tej dialektyki poprzez proces jej kształtowania się w myśli *młodego* Hegla, czyli tam, gdzie szczególnie wyraźnie uchwytna jest jej pierwotnie społeczna i historyczno-kulturowa treść – było w tej sytuacji oczywistym wotum nieufności wobec całego dogmatycznego kanonu obowiązującej już w marksizmie naturalistycznej „ortodoksji”.

Książka Lukácsa ma więc także swój polemiczny kontekst (jakkolwiek w niej samej obecny tylko pośrednio), wyznaczony przez dominującą wówczas formułę filozoficzną marksizmu dogmatycznego. Oczywiście, kontekst ów nie mógł nie pozostawić na niej również swych negatywnych wpływów. Widać je zwłaszcza w terminologii, w stylu i w retoryce, których powierzchowność i schematyzm, niejednokrotnie budzące opór czytelnika, są po prostu dość wiernym odzwierciedleniem klimatu ówczesnych sporów i panujących w nim polemicznych obyczajów. Jeśli więc prawdą jest, że sam język tej książki bardzo się różni – i to niekorzystnie – od tego choćby pisarstwa, jakie Lukács uprawiał w *Historii i świadomości klasowej*, nie mówiąc już o pracach wcześniejszych, i że już tu można odnaleźć zaczątki owej niekiedy wręcz demagogicznej retoryki i frazeologii, jaka później z całą mocą dojdzie do głosu w *Destrukcyj rozumu* (*Zerstörung der Vernunft*, 1948), tej chyba jednak najsłabszej książce Lukácsa, to trzeba zarazem pamiętać, że jest to w znacznej mierze tylko zewnętrzny efekt niezmiernie silnej presji, wywieranej na autora przez jego sytuację i epokę, niezbyt wszak sprzyjającą subtelnościom myślowym, nie mówiąc już o językowych.

Nie wolno zaś zwłaszcza zapominać o sprawie najważniejszej: książkę swą pisze Lukács wbrew tej presji i właśnie po to, by się jej przeciwstawić. Z tego punktu widzenia ów zwrot ku Hegłowi i w ogóle ku problematyce, we właściwym sensie filozoficznej – podobnie zresztą jak przypadające na ten sam okres ponowne ożywienie dawnych zainteresowań Lukácsa zagadnieniami estetyki oraz teorii i historii literatury (przypomnijmy, że właśnie w tych latach powstaje jego obszerne studium o powieści historycznej oraz szereg rozpraw i szkiców o problemach realizmu w literaturze i sztuce) – jest niewątpliwie wyrazem świadomego zdystansowania się od całej „bezpośredniości” ówczesnego marksizmu, zniekształconego dogmatyzmem i jednostronnie podporządkowującego teorię czysto instrumentalnym wymogom doraźnej praktyki politycznej. Krótko mówiąc, jest świadectwem tego, jak Lukács marksista, coraz dotkliwiej odczuwając potrzebę przywrócenia tej naruszonej równowagi między praktyką a teorią w samym marksizmie, poniekąd znów przywołuje na pomoc Lukácsa filozofa. Uświadamia sobie bowiem, że choć marksizm na pewno nie jest tylko filozofią, to jednak prawdziwie żywego i twórczego marksizmu – takiego, jakim był u Marksa czy Lenina – nie ma i nie może być bez filozofii. A dla Lukácsa przede wszystkim znaczy to właśnie: bez dziedzictwa Hegla i jego dialektyki.

II

Cały ten wyżej naszkicowany kontekst historyczno-biograficzny, jakkolwiek ważny dla zrozumienia bezpośredniej genezy samej książki Lukácsa o młodym Heglu, bynajmniej jednak jeszcze nie wyjaśnia nasuwanych przez nią istotnych kwestii merytorycznych. Dotyczą one zresztą w tej samej niemal mierze obydwu jej głównych przedmiotów: jest to bowiem studium tyleż o Heglu, co o Marksie i marksizmie. Lub inaczej: traktując o filozofii Hegla, ono samo jest pewną propozycją marksizmu, i to także jako filozofii właśnie. Otóż rzecz w tym, że ta właśnie propozycja, wzięta w swej wewnątrzteoretycznej strukturze, a więc już dość niezależnie od swej historycznej genezy, wiąże się bezpośrednio i ściśle zarówno z samym wyborem filozofii Hegla jako szczególnie znaczącego obiektu badań, jak też nade wszystko z pewną określoną jej interpretacją. I odwrotnie, taki stopień i taki typ zainteresowań Heglem, a zwłaszcza taki właśnie obraz Heglowskiej dialektyki i jej rozwoju, jaki wyłania się z kart książki Lukácsa, jest bezpośrednim następstwem tego, że oto autor zajmuje określone stanowisko filozoficzne w ramach marksizmu. Innymi słowy, między kształtem marksistowskiej samowiedzy Lukácsa a jego oceną i interpretacją filozofii Hegla istnieje nie tylko ta zewnętrzna i przypadkowa więź, jaka zwykle łączy podmiotowe stanowisko autora książki z opisywanym w niej przedmiotem, lecz także jakaś immanentna, ściśle teoretyczna korelacja, i to właśnie ona najpełniej określa wyjątkową pozycję tego studium zarówno w badaniach heglolozawczych, jak zwłaszcza w filozoficznym dorobku marksizmu.

Na czym właściwie polega ta korelacja i dlaczego pojawia się tak wyraźnie akurat w książce Lukácsa i dopiero w niej? Dlaczego przedtem dla tradycji filozoficznej marksizmu – wcale już przecież bogatej i zróżnicowanej – myśl Heglowska nie była (z nielicznymi wyjątkami, o których poniżej) żadnym obiektem szczególnie wyróżnionym, a na pewno już żadnym źródłem jakiegokolwiek wyraźnie widocznej inspiracji o charakterze bezpośrednio teoretycznym? I czy ta nieobecność Hegla w marksizmie była przypadkowa, czy też wiązała się w jakiś istotny sposób z określonym kształtem własnej samowiedzy filozoficznej marksizmu? Pytania te wskazują nam z grubsza pewien krąg nader istotnych, a wciąż jeszcze niezbyt porządnie zbadanych kwestii, który ogólnie można określić jako problematykę marksistowskiego obrazu filozofii Hegla oraz miejsca i funkcji tego obrazu w wewnętrznej strukturze teoretycznej samego marksizmu jako filozofii.

Zacznijmy od stwierdzenia kilku faktów oczywistych. Otóż, po pierwsze, w tradycji marksistowskiej nie istnieje nic takiego jak jeden i jednoznaczny obraz filozofii Hegla, który byłby wspólnie akceptowany przez wszystkich przedstawicieli marksizmu lub choćby tylko przez jego podstawowe nurty. Przeciwnie, obraz ten wykazuje silne zróżnicowanie, i to zarówno pod względem swej zawartości treściowej, jak i z uwagi na swoiste emocjonalne zabarwienie ocen. Da się nawet skonstruować pewien rodzaj skali, która wskazywałaby charakterystyczną gradację treści tego obrazu i jego „uczuciowej temperatury”. Skrajnym punktem tej skali byłby wizerunek Hegla jako „zdechłego psa” i odpowiadający temu programowy antyheglizm, w którym właściwe stanowisko marksizmu wobec filozofii Heglowskiej określane jest po prostu jako jednoznacznie negatywne, a więc jako jej totalna krytyka i refutacja. Zapewne taka skrajność występowała w dziejach marksizmu bardzo rzadko, ale jednak pojawiała się: swe klasyczne sformułowanie znalazła choćby w głośnej – także z innych powodów – książce Edwarda Bernsteina *Przesłanki socjalizmu i zadania socjaldemokracji* (1899), która jako jeden z najważniejszych środków teoretycznego uzdrowienia marksizmu zalecała właśnie całkowite zerwanie z Heglem i jego dialektyką, uznaną wprost za źródło „spekulatywnych” i „metafizycznych” nadużyć nie tylko u marksistów, ale już w metodzie badawczej samego Marksa.

Było to jednak istotnie stanowisko dość odosobnione. Znacznie częściej zajmowano

postawę mniej skrajną, ale też i nie tak klarowną. Przejawiała się ona albo w braku postawy, czyli w głębokim na ten temat milczeniu (co od jawnie antyheglowskich filipik Bernsteina różniło się jedynie tym, że pytań o stosunek między marksizmem a filozofią Hegla po prostu w ogóle nie uważano za istotne i godne zadawania), albo – najczęściej – w czysto deklaracyjnym powtarzaniu kilku klasycznych, lecz bardzo skrótowych formuł, jakimi swe stanowisko wobec Hegla określali niegdyś Marks i Engels (najbardziej znane z nich to „odwrócenie”, „postawienie z głowy na nogi”, „wydobycie racjonalnego jądra z mistycznej skorupy” itp.). W tym ostatnim przypadku – a reprezentuje go w gruncie rzeczy cały ortodoksyjny marksizm II Międzynarodówki z Kautskim i Plechanowem na czele – owe aforystyczne formuły wykorzystywane były, wbrew oczywistym intencjom ich twórców, jako wygodne narzędzia dla czysto werbalnej kombinatoryki pochwał i nagan, która zawsze z góry pozwala dokładnie oddzielić i rzekomo „dialektycznie wyważyć” rozmaite „dobre” i „złe”, „postępowe” i „wsteczne”, „racjonalne” i „mistyczne” aspekty czy wątki w filozofii Hegla, ale właśnie dlatego również z góry czyni zbytecznymi wszelkie rzeczywiste badania nad samą tą filozofią, raz na zawsze definitywnie „załatwiając” cały problem jej obrazu i oceny w marksizmie. Słowem, wizerunek Hegla jest tu istotnie wyważony, ale kłopot polega na tym, że nie jest on żadnym wizerunkiem Hegla rzeczywistego, lecz karykaturą, wymodelowaną według gotowej matrycy abstrakcyjnych i tylko metaforycznych określeń.

Obecność jednoznacznie negatywna – nieobecność – obecność pozorna: takie byłyby więc te trzy pierwsze oznaczniki na naszej skali, określającej stopień i sposób funkcjonowania myśli Heglowskiej w tradycji marksizmu. Dodajmy, że w ramach tych trzech wariantów (i przy ogromnej przewadze trzeciego) mieści się zdecydowana większość całej produkcji filozoficznej marksistów od końca XIX wieku aż po czasy obecne. Czwartym dopiero wariantem jest obecność rzeczywista, z którą właśnie mamy do czynienia w dziele Lukácsa. Lukács nie jest zresztą pod tym względem tak całkowicie osamotniony; przeciwnie, znajduje się w nader nielicznym, ale za to znakomitym towarzystwie.

Ten czwarty typ postawy wobec Hegla – postawy naprawdę próbującej w ramach marksizmu dokonać istotnej konfrontacji filozoficznej z rzeczywistością, a nie tylko pozorną filozofią Hegla, lub przynajmniej wyraźnie dostrzegającej konieczną potrzebę takiej konfrontacji – pojawiał się w tradycji marksistowskiej już uprzednio, aczkolwiek z rzadka i bez specjalnego echa. Reprezentowali go we włoskim marksizmie Labriola i Gramsci, wychowani w filozoficznym klimacie heglizmu i obficie czerpiący inspirację zwłaszcza z dialektycznego historyzmu Hegla. Reprezentowała go także tzw. szkoła frankfurcka w początkach swej działalności (a więc w okresie, gdy jej czołowi przedstawiciele – Horkheimer i Adorno – zajmowali jeszcze stanowisko niekwestionowane marksistowskie, niezależnie od późniejszej ewolucji ich poglądów), mocno akcentując w swej krytycznej teorii właśnie Heglowskie źródła materialistycznej dialektyki Marksa. Wreszcie – co może najbardziej znamienne – tę właśnie czwartą postawę niewątpliwie reprezentował również Lenin, jedyny tego formatu teoretyk i praktyk marksizmu, który nie tylko zawsze podkreślał wielką wagę i potrzebę gruntownych studiów marksistowskich nad filozofią Hegla, lecz także studia takie w znacznym zakresie sam prowadził. Jak wiadomo, z wielu przyczyn nie wyszły one poza tę szkicową postać, jaką otrzymały w notatkach i konspektach *Zeszytów filozoficznych*, opublikowanych dopiero ze spuścizny rękopiśmiennej; podobnie też żadnej pracy poświęconej specjalnie Heglowi nie napisał ani Labriola, ani Gramsci. O tyle więc Lukácsowi słuszenie należy się w tym zakresie tytuł pioniera, przynajmniej jeśli idzie o skalę przedsięwzięcia i skuteczność jego realizacji. Ale jest to, jak widać, tylko pionierstwo pewnego dokonania, nie zaś intencji czy ogólnego stanowiska; pod tym ostatnim względem Lukács z pewnością należy do szerszego nurtu (jakkolwiek w skali całej historii marksizmu i tak stosunkowo bardzo wąskiego), który za swój wspólny mianownik ma właśnie ową czwartą postawę wobec Hegla, poszukującą

rzeczywistej obecności dziedzictwa Heglowskiego w marksizmie i rzeczywistego z tym dziedzictwem obrachunku.

Zauważmy teraz, po drugie, że już samo zestawienie tych czterech odmian marksistowskiego spojrzenia na Hegla i jego filozofię (a są one także zarazem odmianami obrazu tej filozofii i jej oceny) prowadzi do nader interesujących wniosków. Przede wszystkim nieodparcie nasuwa się podejrzenie, że dla marksistów stosunek do Hegla nie jest i nigdy nie był sprawą tak całkiem obojętną ze względu na rodzaj i charakter uprawianego przez nich marksizmu. I to zresztą nie tylko marksizmu jako teorii. Wystarczy bowiem uświadomić sobie, że nasza schematyczna typologia marksistowskich postaw wobec Hegla, na której jednym krańcu znajduje się jego zaciekły wróg Bernstein, pośrodku ostrożna i wyważona ortodoksja Kautsky'ego i Plechanowa, zaś na krańcu przeciwległym Lukács wraz z Leninem i Gramscim – zadziwiająco dokładnie pokrywa się nie tylko z typologią najważniejszych koncepcji ogólnofilozoficznych w łonie marksizmu (odpowiednio: pozytywizujący scjentyzm, naturalistyczna metafizyka materii i jej koniecznych praw, dialektyka uspołecznienia i zbiorowej aktywności mas w historii), lecz także z podstawowym schematem zróżnicowania praktyczno-politycznych stanowisk w ramach socjalistycznego ruchu robotniczego, mianowicie na prawicowy oportunizm (rewizjonizm), reformistyczne centrum i rewolucyjną lewicę. I nie jest to zbieżność przypadkowa. Przeciwnie, historia marksizmu potwierdza ją niemal na każdym kroku, wykazując, że najwyraźniej istnieje jakiś ścisły związek między odchodzeniem od rewolucyjnych pryncypiów Marksa i Lenina w sferze teorii i praktyki ruchu socjalistycznego a stopniem „zapominania o Heglu” w marksistowskiej filozofii.

Związek ten nie jest trudny do zrozumienia, jeśli tylko zważyć, że dla marksisty „zapomnienie o Heglu” oznacza przede wszystkim zapomnienie o *dialektyce*. A niepodobna zaprzeczyć, że to właśnie dialektyka stanowi najgłębszy rdzeń rewolucyjnego marksizmu: to bowiem ona dopiero jest tą rewolucyjno-krytyczną metodą, dzięki której myślenie realizuje się bezpośrednio w działaniu, filozofia w polityce, poznawcza interpretacja świata w zbiorowej aktywności ludzi na rzecz jego zmiany. Słowem, dopiero dialektyka, i tylko ona, nadaje jakiś uchwytny sens skrótowemu hasłu „jedności teorii i praktyki” na gruncie marksizmu. Ale też i odwrotnie: nieobecność dialektyki właśnie dlatego nie tylko zrywa ową jedność, lecz także musi ujawnić się w ten sposób i z tą samą mocą zarówno w teorii, jak w praktyce. Obydwie – i teoria, i praktyka – ulegają wówczas niejako równokształtnej degradacji: pierwsza popada w czystą ideologiczność (widoczną również, a nawet przede wszystkim, na gruncie koncepcji filozoficznych) w tej mierze, w jakiej już to świadomie sankcjonuje, już to bezwiednie maskuje i mistyfikuje pogłębiający się oportunizm polityczny drugiej.

Oczywiście, jawne odrzucenie dialektyki zdarzało się w dziejach marksistowskiej teorii dosyć rzadko. Krok taki pozostaje w zbyt jaskrawej sprzeczności ze wszystkim, co na ten temat mówili klasycy, by można było sobie nań pozwolić bez ostatecznej utraty jakichkolwiek podstaw i uprawnień do nazywania siebie marksistą. Zbyt gwałtownie też zawsze zwalczali właśnie dialektykę – jako główne źródło teoretycznych „zblędzeń” Marksa i Lenina – wszyscy mieszczańscy krytycy i przeciwnicy marksizmu atakujący go z pozycji akademickiej „naukowości”, od Rudolfa Stammlera aż po Raymonda Arona i Karla Poppera, aby mogły jeszcze pozostać jakieś wątpliwości co do tego, że to dialektyka stanowi właściwą istotę całego marksistowskiego myślenia i działania. Toteż w samym marksizmie otwarta negacja dialektyki występowała tylko w nielicznych przypadkach, w których zresztą od razu i nader przejrzysto ujawniała swe właściwe oblicze filozoficzne, nie dbając specjalnie nawet o stworzenie jakichkolwiek pozorów jego zgodności z myślą samego Marksa. Znamienne też, że w obu najbardziej znanych przypadkach tego rodzaju (jednym z nich jest wspomniany już przypadek Bernsteina, drugim – poglądy niektórych przedstawicieli obozu wulgarnych mechanicystów z okresu osławionej dyskusji Deborinowskiej)

owo filozoficzne oblicze jest bliźniaczo podobne: i tu, i tam stanowcza negacja dialektyki jest tylko konsekwentnym wyrazem filozoficznego naturalizmu w jego radykalnie pozytywistycznej wersji, która za jedyną normę naukowej racjonalności – i to nie tylko w naukach przyrodniczych, lecz także w wiedzy o społeczeństwie i historii – uznaje rozsądkowy (w heglowskim sensie) model nauki empiryczno-deskryptywnej, czerpiącej jakoby całą swą poznawczą ważność z wyłącznego autorytetu faktów i doświadczenia.

Jest rzeczą zrozumiałą, że taki pozytywizm musi programowo odrzucać nie tylko dialektykę, lecz w gruncie rzeczy także wszelką w ogóle filozofię. Uznaje ją po prostu za nienaukową metafizykę i albo w całości „wyrzuca za burtę” (jak wulgarni mechanicyści, których antyfilozoficzny radykalizm w niejednym przypomina pewne skrajne poglądy występujących niemal równocześnie z nimi neopoztywistów z Koła Wiedeńskiego), albo zgadza się ewentualnie pozostawić z niej – jako normatywne dopełnienie czysto opisowych nauk pozytywnych, które badają rzeczywistość faktyczną – jedynie wiedzę o ideałach i o tym, co być powinno, czyli etykę. Etykę pojmowaną zresztą zazwyczaj w duchu Kanta lub raczej jej interpretacji rozwijanych głównie przez neokantyzm marburski (jak wcześniej czynił Bernstein oraz niektórzy przedstawiciele „socjalizmu profesorskiego” w Niemczech).

W obu tych wypadkach mamy więc do czynienia z myśleniem programowo afilozoficznym, które, jakkolwiek lubi przystrajać się w kostium ścisłości naukowej, w istocie jednak nigdy nie wykracza poza bezpośredni horyzont potocznego doświadczenia i zdrowego rozsądku, a przeto tym bardziej nie osiąga nawet początkowego progu teoretycznego dialektyki, która wszak zawsze zaczyna się właśnie od wyjścia poza ten horyzont i od jego krytycznej destrukcji. Słowem, myślenie takie mieści się całkowicie w ramach tego stanowiska, które Marks nazywał „niekrytycznym pozytywizmem”, a z którym bezlitośnie i ostatecznie rozprawił się już w swych pismach młodzieńczych.

„Niekrytyczny pozytywizm”, wyraźnie zdezakwuwany już przez samego Marksa, a nadto sam siebie ustawicznie kompromitujący swymi nie skrywanymi atakami na dialektykę, z natury rzeczy nie mógł więc szerzej upowszechnić się w marksizmie i z uwagi na swą pozycję historyczną pozostał fenomenem raczej marginalnym. Jednakże z teoretycznego punktu widzenia, a zwłaszcza w perspektywie spraw interesujących nas tutaj przede wszystkim, stanowisko to jest godne uwagi, a także niejakiego szacunku. W swej niewątpliwie szczerzej pasji antydialektycznej – jak i w ogóle antyfilozoficznej – reprezentuje ono bowiem pewien osobliwy rodzaj konsekwencji „emotywniej”, która właśnie w pełnym zaślepieniu pozwala czasem dostrzec (lub raczej: tylko instynktownie przeczuć) właściwy kształt zależności i związków rzeczywiście istotnych, i to o wiele trafniej niż w półmroku jasności niepełnej. Otóż konsekwencję tę widać nader przejrzysto choćby w uporze, z jakim właśnie „niekrytyczny pozytywizm” – czy to Bernsteina, czy wulgarnych mechanicystów – obstaje przy tezie o istnieniu jak najściślejszej więzi między zwalczaną przez siebie dialektyką w obrębie marksizmu a filozofią Hegla. Niezależnie więc od swej generalnej impotencji filozoficznej, stanowisko to jednak całkiem nieomylnie wskazuje Hegla jako głównego współoskarżonego w tym procesie przeciwko marksistowskiej dialektyce, podkreślając z całą mocą, że obydwie sprawy są tu nierozdzielne i że przeto również wyrok musi być łączny. Tym samym zaś nieoczekiwanie potwierdza ono – choć od przeciwnej strony i odwrotnymi znakami wartościowania – tezę zwolenników czwartej postawy z naszej typologii, czyli heglistów w marksizmie: iż materialistyczna dialektyka Marksa jest w swej istocie przede wszystkim bezpośrednią kontynuacją, i to pozytywną, dialektycznej filozofii Heglowskiej.

Szczerza i konsekwentna wrogość wobec Hegla oraz wobec myślenia dialektycznego w ogóle prowadzi zatem do trafniejszych i poniekąd „prawdziwszych” ujęć wzajemnego stosunku między marksizmem a filozofią Heglowską niż wrogość lepiej lub gorzej skrywana, a więc nieszczerza i

niekonsekwentna. Tę ostatnią – w dziejach marksizmu i nieporównanie bardziej powszechną – reprezentuje w klasycznej postaci niemal cała ortodoksja II Międzynarodówki, a wyraźne jej echa słycać także w wypaczonym marksizmie z czasów stalinowskiego dogmatyzmu. Otóż osobliwość tego ortodoksyjnego stanowiska polega na tym, że nie chcąc lub nie umiejąc dokonać rzetelnej konfrontacji filozoficznej z Heglem, a zarazem nie mogąc sobie pozwolić na jawną rezygnację z dialektyki w obrębie marksizmu, po prostu uznaje ono obie te sprawy za całkowicie odrębne i w gruncie rzeczy zgoła od siebie niezależne kwestie. Innymi słowy, teoretyczny problem marksistowskiej dialektyki – jej filozoficznego statusu, treści, struktury itp. – zostaje tu całkowicie oderwany od problemu relacji Marks–Hegel, i uznanego już tylko za czysto historyczny. Warto pokrótce przyrzeć się niektórym przesłankom i konsekwencjom tego oderwania: jak bowiem zobaczymy, właśnie ono prowadzi do nader istotnych zniekształceń i zafałszowań o b y d w u tych problemów, i to nie tylko w ich takim czy innym rozwiązaniu, lecz także już w samym sformułowaniu.

To prawda, że czołowi teoretycy marksizmu z okresu II Międzynarodówki jak Karol Kautsky i Jerzy Plechanow, by wymienić tylko dwóch najwybitniejszych – byli zasadniczo zgodni co do tego, iż materialistyczna dialektyka stanowi integralną, a nawet szczególnie doniosłą część marksistowskiej filozofii. To prawda również, że między innymi z tego powodu obaj dość ostro atakowali Bernsteina i jego „niekrytyczny pozytywizm” (jakkolwiek główne ostrze ich krytyki skierowane było raczej przeciw politycznemu rewizjonizmowi autora *Przesłanek socjalizmu...*), podobnie zresztą jak w trzydzieści lat później A. Deborin, pod względem filozoficznym zawsze bardzo bliski Plechanowowi, z tych samych pozycji zwalczał antydialektyczne poglądy wulgarnych mechanicystów (jak Minin, Stiepanow-Skworcow, Akselrod i inni), a z jego argumentacji niejedno przejął potem Stalin w swym popularnym schemacie materializmu dialektycznego.

Jednakże trzeba mocno podkreślić, że we wszystkich tych przypadkach filozoficzna obrona dialektyki oparta była na pewnym bardzo szczególnym jej rozumieniu i tylko tego właśnie rozumienia dotyczyła. Można powiedzieć najogólniej, że było to naturalistyczno-metafizyczne rozumienie dialektyki, mianowicie pojmujące ją jako swoistą odmianę tradycyjnej teorii bytu w ogóle (w tym wypadku oczywiście bytu określonego bliżej jako materialny), która od dawnych metafizyk statyczno-substancjalistycznych – tj. traktujących ów byt jako trwałą i niezmienną istotność, czyli substancję – różniłaby się jedynie ujęciem dynamiczno-procesualnym, a więc tym, że rozpatrywałaby zasadniczo ten sam byt, lecz z innego punktu widzenia: mianowicie w aspekcie jego ruchu, zmienności, stawania się, krótko mówiąc – rozwoju.

Taka właśnie koncepcja materialistycznej dialektyki jako najogólniejszej teorii rozwoju w przyrodzie, społeczeństwie i historii (przy czym przyroda, społeczeństwo i historia stanowią tu kolejne szczeble rozwojowe tej samej i zasadniczo jednorodnej rzeczywistości materialnej, są kolejnymi formami ruchu materii) niewątpliwie występowała w dziejach marksizmu najczęściej i z tej racji uchodzi czasem za koncepcję klasycznie marksistowską. Wniosek ten trzeba jednak uznać za pochopny i zdecydowanie błędny. Ilościowa przewaga zwolenników tej koncepcji (a do dziś należą do nich także autorzy wielu podręczników marksistowskiej filozofii, i to aktualnie używanych) jest tylko pewnym zjawiskiem historycznym, które wymaga wyjaśnienia, ale które żadną miarą nie może być argumentem w teoretycznej dyskusji nad problemami trafnej identyfikacji marksizmu jako filozofii. Natomiast pod względem teoretycznym nie ulega wątpliwości, że ma ona istotne braki: najważniejszym z nich jest to, że koncepcja ta umieszcza marksistowską dialektykę w nazbyt rozległym, a wskutek tego również zbyt mgliście określonym i niekiedy wręcz mylnym kontekście filozoficznym, oraz że jest to wyłącznie kontekst filozofii tradycyjnej, tzn. przedmarksowskiej, a nawet z pewnością jeszcze przedhegłowskiej.

Za taką diagnozą przemawiają co najmniej dwie racje. Po pierwsze, ta koncepcja dialektyki,

niezależnie od wszelkich często na jej gruncie formułowanych opozycji między dialektyką a metafizyką, sama jest koncepcją na wskroś metafizyczną. Świadczy o tym już choćby przez nią samą wskazywany jej pozytywny rodowód: Heraklit przeciw eleatom, Arystoteles ze swą metafizyką dynamiczną przeciw statyce platońskich idei, empiryzm i materializm nowożytnego przyrodoznawstwa przeciw idealizmowi i skrajnemu racjonalizmowi filozofii spekulatywnej, hipoteza Kanta–Laplace’a i teoria Darwina przeciw niezmienności wiecznych praw przyrody w materializmie mechanistycznym, genetyczno-kauzalna analiza rzeczywistości przeciw finalizmowi, a także przeciw analizie czysto strukturalnej, itd.

Otóż trudno nie dostrzec, że wszystkie te antytezy, choć z punktu widzenia szczegółowych badań historycznych na pewno istotne, z uwagi na właściwą strukturę i dyferencjację globalnych problematyk i stanowisk teoretyczno-filozoficznych należą jednak do typowych „sporów w rodzinie”, podobnie zresztą jak cała tkwiąca u ich podstawy najogólniejsza opozycja między dynamiczno-procesualnym czy też rozwojowym a statyczno-substancjalnym ujęciem rzeczywistości. Opozycja ta w ogóle nie jest sensowną osią żadnych podziałów filozoficznie pierwotnych i najbardziej relewantnych, lecz co najwyżej wtórnych i drugorzędnych różnic metodologicznych w ramach pewnej całościowej koncepcji filozofii i jej przedmiotu, akceptowanej zgodnie przez oba te z pozoru tak przeciwstawne poglądy. Toteż zdefiniowana w takich kategoriach dialektyka właściwie niczym istotnym nie różni się od swego przeciwieństwa, metafizyki: operuje przecież na zasadniczo tym samym poziomie filozoficznej teorii, mając do czynienia z jakościowo tym samym przedmiotem (byt w ogóle, byt sam w sobie), wreszcie zajmuje wobec tego przedmiotu tę samą postawę poznawczą i zadaje mu tego samego typu pytania. Jedyna różnica dotyczy tylko treści udzielanych odpowiedzi: tam istotą bytu okazuje się spoczynek i niezmiennie trwanie, tu – ruch, zmienność i ciągły rozwój. Nietrudno jednak dostrzec, że jest to różnica filozoficznie dość błaha, a w każdym razie daleko mniej istotna niż te zróżnicowania, które wynikają z radykalnej odmienności teoretycznych poziomów, przedmiotów lub choćby tylko pytań, a których przecież w dziejach filozofii wcale nie brakuje. Słowem, w tym przypadku trzeba raczej mówić o różnicy nawet nie stanowisk, lecz co najwyżej poglądów w ramach wspólnego i jednolitego stanowiska. Wydaje się też, że z tych racji, gwoli elementarnej przejrzystości pojęciowej i terminologicznej, należałoby metafizycznym nazywać właśnie całe to wspólne i jednolite stanowisko, obydwie zaś tamte przeciwstawne poglądy w jego ramach jedynie wyodrębnić odpowiednio jako np. statyczno-substancjalną i dynamiczno-procesualną odmianę metafizyki. Natomiast właściwa dialektyka w sensie Marksowskim (a także Heglowskim) byłaby zupełnie nowym stanowiskiem, wykraczającym od początku poza cały obszar tak rozumianej metafizyki, a więc z pewnością poza obydwie te jej odmiany na równi.

Niemniej ważna jest także racja druga. To metafizyczne pojmowanie dialektyki w ortodoksyjnym marksizmie II Międzynarodówki opiera się w całości na ściśle określonym typie metafizyki: jego niezmienną podstawą jest mianowicie filozoficzny materializm, który w myśli nowożytnej stanowi swoistą postać naturalizmu na obszarze najogólniejszych pytań o zasadę bytu. Otóż dialektyka – już zredukowana do tego czysto metafizycznego poziomu ogólnej teorii zmienności i rozwoju wszechrzeczy – zostaje tu jeszcze jakby dodatkowo podporządkowana absolutnemu priorytetowi filozoficznego materializmu, a zwłaszcza tezie o jego bezwzględnej wyższości nad wszelkimi formami filozofii idealistycznej. W efekcie nałożenia na siebie tych dwóch przeciwstawień (dialektyka–metafizyka i materializm–idealizm) powstaje czteroczęłowa matryca służąca do klasyfikacji wszelkich stanowisk filozoficznych, z pozoru prosta i wygodna w użyciu, ale w rzeczywistości wewnętrznie zwichnięta i poznawczo nader mało wydajna. Wystarczy uświadomić sobie, że – ponieważ opozycja druga jest emfaticznie bardziej pierwotna i donioślejsza od pierwszej – stanowisko Marksa (któremu odpowiada kombinacyjny wariant materializmu

dialektycznego) według tej matrycy pozostawałoby wobec filozofii Hegla (dialektycznej, ale za to idealistycznej) w dystansie równie wielkim, a właściwie nawet większym niż wobec, powiedzmy, poglądów Hobbesa lub zgoła Demokryta (ci bowiem głosili niewątpliwie materializm, choć oczywiście tylko metafizyczny). Z drugiej strony, metafizyczny idealizm obejmowałby Platona i św. Tomasza na równi z Husserlem, a Hegel mieściłby się dokładnie w tej samej klasie idealizmu dialektycznego, co Bergson. Nie mówiąc już o tym, że obok Marksa i Engelsa – oraz, oczywiście, Kautsky'ego, Plechanowa i całego legionu marksistowskich zwolenników tej matrycy – najwybitniejszymi materialistami dialektycznymi byłiby tacy filozofowie jak Józef Dietzgen czy Ernst Haeckel, a przy odrobinie dobrej woli może zmieściłby się tu i Herbert Spencer.

Poznawcza jałowość, a niekiedy wręcz absurdalność tych zestawień jest tak oczywista, że nie warto dłużej się przy nich zatrzymywać. Należy jednak wyraźnie uświadomić sobie, że leżąca u ich podstaw klasyfikacyjna matryca z góry deformuje nie tylko obraz poszczególnych stanowisk i sporów w całej historii filozofii, lecz także – co dla nas jest tu najważniejsze – istotny sens myśli filozoficznej samego Marksa. W schemacie materializmu dialektycznego stanowisko Marksowskie konstruowane jest jako swoista składanka, powstająca dzięki nieco odmiennej kombinacji elementów gotowych i w tradycji filozoficznej od dawna już dobrze znanych. (Dotyczy to przede wszystkim filozoficznego materializmu oraz dialektyki w powyżej opisanym rozumieniu metafizycznym.) Schemat ten zatem całkowicie ignoruje niedwuznaczne i wielokrotnie powtarzane wypowiedzi Marksa o tym, że zamiarem jego bynajmniej nie jest zajęcie jakiejś nowej pozycji w starych filozoficznych sporach (a dotyczy to również i przede wszystkim sporu materialistów z idealistami), lecz wykroczenie – właśnie dzięki *dialektyce* – w ogóle poza sam obszar i poziom myślowy tych sporów jako całości. Dialektyka ma bowiem być według Marksa nie jakimś upiększającym dodatkiem do tradycyjnej metafizyki filozoficznego materializmu (jak chcą zwolennicy tej ortodoksyjnej koncepcji), lecz czymś zupełnie innym: mianowicie nowego typu narzędziem filozoficznym umożliwiającym właśnie zniesienie tradycyjnego materializmu na równi i wraz z idealizmem (przypomnijmy choćby znane uwagi Marksa o „dotychczasowym materializmie” i jego błędach z *I Tezy o Feuerbachu*), gdyż znosząc samą problematykę, sam przedmiot tego sporu. Koncepcja ortodoksyjna, która tego właśnie nie dostrzega, w żaden sposób nie potrafi wyjaśnić, na czym właściwie miałyby polegać oryginalność myśli Marksa i w czym też takim tkwiłoby to jej radykalne nowatorstwo, jakiego przynajmniej w deklaracjach nie śmie jej przecież odmawiać. A co gorsza, składając to, co nazywa marksistowską filozofią, z doktryn, poglądów, a nawet problemów przez Marksa właśnie już teoretycznie przewyżczonych, popełnia nielekki dla filozofa grzech błędnej identyfikacji swego przedmiotu.

W świetle powyższego jest więc całkiem zrozumiałe, że zwolennikom tej koncepcji Hegel nie tylko nie był do niczego potrzebny, lecz nawet musiał im wręcz przeszkadzać. Z teoretycznego punktu widzenia jest to bowiem jedyny myśliciel przedmarksowski, którego z Marksem rzeczywiście łączy jakaś wspólnota obszaru problemowego i poziomu teorii. Jest to właśnie wspólnota stanowiska dialektycznego, które – niezależnie od głębokich i niewątpliwych różnic między Marksem a Heglem już na gruncie tego stanowiska – po raz pierwszy osiągnięte zostało dopiero przez autora *Fenomenologii ducha*. Albowiem już u Hegla – ale i dopiero u niego – dialektyka ostatecznie wykracza poza cały horyzont myślenia metafizycznego (zarówno idealizmu, jak i materializmu tradycyjnej filozofii), inaugurując zupełnie nowy obszar teorii filozoficznej, mianowicie obszar pytań o swoiście *s p o ł e c z n ą* realność i treść bytu dawnej metafizyki, o dziedzinę wzajemnych oddziaływań między duchem a materią, świadomością a bytem, podmiotem a przedmiotem, o nową ontologię ludzkiego świata społecznego i historyczności. Marks, który na te pytania udziela oczywiście innych odpowiedzi, a nawet nierzadko zmienia kształt samych pytań, operuje jednak zasadniczo na tym właśnie obszarze, i świadomość tego faktu,

jak również wstępna przynajmniej znajomość myślowej topografii tego obszaru, jest koniecznym warunkiem zrozumienia jego teorii jako teorii filozoficznej.

Ale i odwrotnie: brak tego zrozumienia musi ujawniać się także, i przede wszystkim, w lekceważącym, a zarazem nieufnym stosunku do Hegla. Dla tych, którzy rodowód marksistowskiej dialektyki wyprowadzają z Heraklita, Arystotelesa i odkryć nowożytnego przyrodoznawstwa, a nadto zawsze podporządkowują ją jednemu ze stanowisk przeddialektycznych, jakim jest filozoficzny materializm, Hegel ze swą filozofią historyczności nie może nie być zjawiskiem niezrozumiałym i zgoła niepotrzebnie komplikującym przejrzystą prostotę schematu. Bo jakże to: dialektyk – ale idealista; mówi o ruchu i zmienności, a nawet o walce przeciwieństw – ale głosi tożsamość bytu i myślenia lub zgoła pierwotność absolutnej idei wobec przyrody; zwalcza metafizykę – ale sam przecież popada w spekulatywny idealizm, traktując ducha, absolut, pojęcie itp. jako obiektywne realności.

Toteż stanem, w jaki zwolenników koncepcji ortodoksyjnej wprawia filozofia Hegłowska w tych rzadkich wypadkach, gdy zdarza im się o niej wypowiadać, jest niejako zakłopotanie: nie bardzo wiedzą, co począć z tym dziwnym obiektem, wobec którego czują się obco i niepewnie. Ponieważ na gruncie ich własnego, przedheglowskiego jeszcze stanowiska ta filozofia jako spójna całość jest istotnie niezrozumiała, tedy najczęściej dociera do nich tylko jej zewnętrzna, architektoniczno-konstrukcyjna strona, czyli to, co sam Hegel – w kontekście krytyki Schellinga – nazwał „nudnym formalizmem” metody dialektycznej. To właśnie przede wszystkim ten „nudny formalizm” składa się na ów dobrze znany obraz filozofii Hegla ze złych podręczników: kilka pustych i abstrakcyjnych schematów (jak np. osławiona dialektyczna triada tezy, antytezy i syntezy), kilka również abstrakcyjnych i banalnych stwierdzeń (w rodzaju praw dialektyki), wreszcie nieszczęsna tożsamość myślenia i bytu, czyli obiektywny idealizm. Nie trzeba dodawać, że wizerunek ten nie zachowuje nic z rzeczywistej treści heglizmu ani z dokonywanej przezeń ogromnej pracy filozoficznej.

Ortodoksyjny marksizm w typie koncepcji Kautsky’ego czy Plechanowa nie odczuwa żadnej potrzeby głębszego samookreślenia się wobec Hegla także z tego powodu, że znacznie bliższe sobie inspiracje filozoficzne znajduje zupełnie gdzie indziej – mianowicie w obiegowych hasłach naturalizmu, scjentyzmu i ewolucjonizmu drugiej połowy XIX wieku. Nie bez winy był tu może sam Engels, który w ostatnim okresie życia uległ dość silnej presji ze strony tych niepodzielnie podówczas panujących prądów filozoficznych. Od niego to wszak pochodzi owo tak znane i tak nietrafne zestawienie Marksa z Darwinem (Marks – Darwinem świata społecznego, odkrywcą podstawowego prawa jego ewolucji), które zaszczyt przynosić miało Marksowi. (Trzeba jednak przyznać, że Engels zawsze wysoko cenił Hegłowskie dziedzictwo w marksizmie i wyraźnie uświadamiał sobie niebezpieczeństwa, jakie płyną dla marksistów z traktowania Hegla „jak zdechłego psa”, przed czym przestrzegał choćby w swym *Ludwiku Feuerbachu*...)

Jeszcze dalej poszedł tą drogą Kautsky, który próbował oprzeć całą dialektykę Marksa na Darwinowskim schemacie wzajemnych oddziaływań adaptacyjnych między organizmem a środowiskiem przyrodniczym oraz walki o byt między poszczególnymi organizmami, ostatecznie tym samym przekształcając Marksowską teorię w jakąś odmianę bardzo wtedy modnego socjaldarwinizmu. (Zapomniano przy tym już całkowicie, że Marks, jak najdalszy od rozciągania Darwinowskiej teorii ewolucji na rozwój społeczny i historię, raczej był skłonny upatrywać właśnie w niej samej wtórny, ideologiczny refleks rzeczywistości społecznej kapitalizmu z jego nieubłaganymi prawami konkurencyjnej walki o byt; stosunek między historią a przyrodą pojmował więc w sposób dokładnie odwrotny niż jego socjaldarwinistyczni interpretatorzy.)

Podobnym wzorcom hołdował także Plechanow, który ponadto próbował dodatkowo wesprzeć marksistowską dialektykę błędnymi wnioskami teoriopoznawczymi z ustaleń ówczesnej

psychologii i fizjologii, a także ze szczególnym upodobaniem propagował materializm filozoficzny, jako właściwy fundament całej teorii Marksa. Tym sposobem w strukturze filozoficznych samookreśleń pozytywnych marksizmu centralne miejsce zajął nie Hegel, lecz Haeckel; a i materialści francuskiego Oświecenia – nawet tak „niedialektyczni” jak La Mettrie, Holbach czy Helwecjusz – mieli w niej pozycję bez porównania donioślejszą niż autor *Fenomenologii ducha*.

Trzeba też powiedzieć, że tej pogłębiającej się deprecjacji Hegłowskiego dziedzictwa w marksizmie mógł obiektywnie sprzyjać również fakt, iż ani Marks, ani Engels nigdy właściwie nie mieli czasu lub okazji, by w obszerny i systematyczny sposób przedstawić swoje stanowisko wobec filozofii Hegla. Pamiętajmy, że Kautsky i Plechanow nie znali jeszcze młodzieńczych pism Marksa, które zawierają stosunkowo najwięcej materiału w tej kwestii. (Jakkolwiek wcale nie jest pewne, czy nawet ten materiał mógłby być bez zastrzeżeń przyjęty za podstawę rekonstrukcji właściwego stanowiska M a r k s o w s k i e g o wobec filozofii Hegla; trudno nie dostrzec, że zarówno w *Przyczynku do krytyki Hegłowskiej filozofii prawa*, jak i w paryskich *Rękopisach...* główna płaszczyzna teoretyczna sporów Marksa z Heglem jest jeszcze w znacznym stopniu zapożyczona od Feuerbacha i wyraża raczej przejściową fascynację młodego Marksa „realnym humanizmem” Feuerbachowskiej antropologii filozoficznej niż rzeczywiste związki, jakie łączą jego dojrzałą myśl – zwłaszcza teorię materializmu historycznego – z dialektyką Hegla.)

Opierali się więc jedynie na niewielu incydentalnych i siłą rzeczy najczęściej ostro krytycznych wypowiedziach o Heglu rozsianych tu i ówdzie w tekstach klasyków pod postacią metafor i aforystycznych maksym, których skrótowość domaga się rozszyfrowania, choć jednocześnie może doskonale usprawiedliwiać umysłowe lenistwo. Do takich maksym należy przede wszystkim głośna formuła o konieczności odwrócenia Hegłowskiej dialektyki, czyli „postawienia jej z głowy na nogi”. Formuła ta, dla samego Marksa zawsze oznaczająca wyraźny i pełen treści postulat zerwania z Hegłowskimi mistyfikacjami czystej ogólności i zastosowania dialektyki do rzeczywistego konkretnego, do analizy realnych, a nie tylko pojęciowych sprzeczności i napięć w historycznym procesie uspołecznienia, została przez ortodoksyjnych marksistów w całości sprowadzona na metafizyczny grunt filozoficznego naturalizmu i jego abstrakcyjnych sporów z idealizmem.

Za centralną kwestię w Marksowskiej krytyce Hegla uznano problem zgola w niej nieobecny, mianowicie pytanie o stosunek między duchem a przyrodą, odwrócenie zaś Hegłowskiej dialektyki pojęto całkiem dosłownie jako samą tylko zmianę znaków bytowej pierwotności w relacji między tymi dwiema abstrakcyjnymi substancjami. Tym samym właściwa płaszczyzna konfrontacji Marksa z Heglem – mianowicie obszar filozoficznych problemów bytu swoiście s p o ł e c z n e g o i jego stawania się w konkretnej h i s t o r i i – została skutecznie przesłonięta przez obcą już Hegłowi, a tym bardziej Marksowi, problematykę tradycyjnie metafizycznych pytań o pierwszą zasadę wszechrzeczy.

Oczywiście, niezależnie od braku jakichś obszerniejszych wskazań w samych pismach klasyków, tę właściwą płaszczyznę konfrontacji z Heglem – obecną przede wszystkim w Marksowskiej teorii materializmu historycznego i w ogóle w dojrzałej twórczości Marksa z *Kapitałem* na czele – można jednak było przynajmniej pośrednio odnaleźć, podobnie jak możliwa była trafna rekonstrukcja podstaw Marksowskiej dialektyki, mimo iż Marks także w tej sprawie nie zdążył nigdzie wyłożyć swych poglądów w sposób systematyczny i pełny. Wystarczy powiedzieć, że jedno i drugie udało się na pewno Leninowi, który przecież miał dostęp do zasadniczo tych samych tekstów Marksa co Plechanow czy Kautsky. Ale też trzeba było wiedzieć, gdzie i jak szukać. Lenin szukał, po pierwsze, gdzie indziej niż tamci: sięgał bowiem wprost do *Kapitału*, skąd próbował wydobyć istotę dialektycznej metody Marksa, chwytając ją niejako w bezpośrednim działaniu, zamiast przeżuwać kilka metaforycznych formuł, w których Marks o dialektyce sam się

czasem wypowiadał; natomiast dla Kautsky'ego i Plechanowa *Kapitał* – podobnie jak i pozostałe pisma dojrzałego Marksa – nie był w ogóle żadnym dziełem filozoficznym, a więc nie mógł również zawierać dialektyki, lecz tylko naukową teorię ekonomiczną. (Ten sztywny rozdział ekonomii jako nauki od dialektyki jako filozofii jest zresztą bardzo typowy dla całego marksizmu II Międzynarodówki; odzwierciedla się w nim zarówno niemarksowskie rozumienie dialektyki, jak i przedheglowska koncepcja filozofii. Lenin, a za nim także Gramsci i Lukács rozdział ten w całości odrzucają, poszukując filozofii, czyli dialektyki, Marksa właśnie w *Kapitale*, czytany wprawdzie nie jako dzieło ekonomiczne, lecz zgodnie z tytułem jako krytyka ekonomii politycznej). Po drugie zaś Lenin szukał również inaczej niż Plechanow i Kautsky: studiując właśnie Marksowski *Kapitał* jako najpełniejszy (choć nie bezpośredni) wykład materialistycznej dialektyki nie mógł nie dostrzec, że zasadnicza struktura dialektycznej metody Marksa wywodzi się wprost z dialektyki Hegla i bez jej znajomości jest całkowicie niezrozumiała. Warto dodać, że fakt ten znalazł jeszcze pełniejsze potwierdzenie w rękopisach *Grundrisse...*, których Lenin nie mógł jeszcze znać, a w których bezpośrednio Hegłowska proveniencja podstawowych pojęć i kategorii dialektycznych u Marksa jest jeszcze wyraźniejsza niż w samym *Kapitale*. Toteż krytyczna, ale gruntowna lektura pism Hegłowskich – i to z *Nauką logiki* na czele – musiała stać się dla Lenina nie tylko historyczno-filozoficznym uzupełnieniem wiedzy o genezie marksizmu, lecz także, i przede wszystkim, najpierwszą koniecznością teoretyczną, niezbędnym wymogiem odnalezienia przez marksizm jego właściwej samoświadomości naukowej i filozoficznej.

Tak więc Lenin – również w tym względzie idąc zdecydowanie pod prąd oficjalnego marksizmu II Międzynarodówki – nie tylko wyraźnie zdawał sobie sprawę z tego, że właściwa interpretacja teoretyczno-filozoficzna dialektyki Marksa jest w ogóle niemożliwa bez porządnego obrachunku krytycznego z dziedzictwem Hegłowskim (inaczej mówiąc – że problem stosunku do Hegla ma dla marksistowskiej filozofii zasadnicze znaczenie merytoryczne, a nie tylko historyczne), lecz także doskonale rozumiał, że prawdziwa dialektyka Marksa zawarta jest w logice *Kapitału* i że jest to właśnie swoiście Hegłowska Logika z dużej litery – taka, która, z jednej strony, łączy w sobie tradycyjną logikę, metodologię i teorię poznania, z drugiej zaś, bezpośrednio pokrywa się z ontologią. Nie uszło też jego uwagi, że tożsamość ta bierze się stąd, iż dialektyka – dla Marksa, tak jak i dla Hegla, a właśnie zgoła inaczej niż dla całej przedheglowskiej tradycji filozoficznej – nie jest niczym innym jak nowego typu logiką samopoznania ludzkiego społeczeństwa i jego rozwoju w historii, a przez to zawsze również historyczną ontologią swoiście społecznych mechanizmów uprzedmiotowienia i wytwarzanych przez nie form przedmiotowości.

Oczywiście Lenin, któremu bezpośrednio praktyczne stosowanie dialektyki nie pozostawiało zbyt wiele czasu na refleksję nad jej teorią, wskazał w swych pismach tylko ogólne ramy takiej rzeczywiście merytorycznej wykładni interesującego nas problemu. Jednakże jego roli w tym względzie niepodobna przecenić. Rzecz w tym, iż poważny i pozytywny stosunek do filozofii Hegla, odróżniający myśl Lenina od całego marksizmu II Międzynarodówki równie jaskrawo jak sama koncepcja marksistowskiej dialektyki, niewątpliwie stał się skutkiem tego jednym ze znaczących kryteriów (a w obrębie problematyki ściśle filozoficznej może nawet najbardziej znaczącym), które pozwalają zasadnie wyodrębnić leninowski etap w rozwoju marksizmu. Zgodnie z takim ujęciem, etap ten charakteryzowałby się nie tylko zerwaniem z naturalistyczną samowiedzą marksistowskiej ortodoksji filozoficznej i bezpośrednim powrotem do dialektyki samego Marksa, lecz także daleko idącą rehabilitacją teoretyczną Hegłowskiego dziedzictwa w marksizmie. A co najważniejsze, charakteryzowałby się przede wszystkim jasną świadomością jak najściślejszego powiązania wzajemnego obydwu tych spraw: marksistowskiej interpretacji Hegla z jednej strony – oraz typu i struktury własnej samowiedzy filozoficznej

marksizmu z drugiej.

Również więc w tym sensie za właściwych kontynuatorów Lenina i najwybitniejszych przedstawicieli leninowskiego etapu w rozwoju filozofii marksistowskiej należy uznać Gramsciego i właśnie Lukácsa. To oni w swych pismach z lat dwudziestych konsekwentnie rozwijali teoretyczne aspekty marksistowskiej dialektyki w kierunku wskazanym przez myśl i działalność Lenina. To oni również kładli szczególny nacisk na żywą i pozytywną obecność dziedzictwa Heglowskiego w marksizmie (godny uwagi jest przy tym fakt, że również to dziedzictwo łączyli z rewolucyjnym leninizmem nawet wtedy, gdy jeszcze nie mogli znać *Zeszytów filozoficznych* Lenina), czerpiąc obficie z dialektyki Hegla i nieraz stosując ją jako skuteczny oręż w walce z naturalistyczną i scjentystyczno-pozytywistyczną samowiedzą ówczesnej myśli marksistowskiej. (Pisma Gramsciego – a zwłaszcza jego *Wstęp do studiów nad filozofią*, oraz klasyczna już krytyka *Popularnego zarysu socjologii* Bucharina – są pod tym względem równie instruktywne jak polemiki Lukácsa z czołowymi teoretykami II Międzynarodówki w *Historii i świadomości klasowej*.) To oni wreszcie najpełniej rozpoznali ten zasadniczo wspólny dla dialektyki Marksowskiej i Heglowskiej obszar, jakim jest filozoficzna problematyka procesu uspołecznienia w jego rzeczywistej historyczności.

W tej perspektywie studium Lukácsa o młodym Heglu nie jest niczym innym jak tylko ostateczną realizacją tego rozpoznania. Innymi słowy, mamy tu do czynienia nie tylko z pierwszym na gruncie marksizmu poważnym studium historyczno-filozoficznym o myśli Hegla, lecz także z dziełem, w którym określony obraz filozofii Heglowskiej występuje zarazem jako konstytutywny element teorii twórczy określonej koncepcji dialektyki i w ogóle filozofii samego marksizmu. Pomędzy bezpośrednim przedmiotem tej książki a jej podmiotowym stanowiskiem filozoficznym zachodzi tedy szczególnego typu relacja (jest to zresztą relacja dialektyczna właśnie), która sprawia, że obydwie jej człony przenikają się i wzajemnie na siebie oddziałują, ale właśnie dlatego każdy z nich zachowuje tylko względną odrębność i samoistość, gdyż cały swój istotny sens obydwie czerpią dopiero z tej relacji, i wskutek tego to raczej ona sama, nie zaś żaden z obu jej członów, wysuwa się tu ostatecznie na pierwszy plan.

Dzieje się to zresztą z wyraźnym pożytkiem także dla każdego członu tej relacji z osobna. Bezpośredni przedmiot książki, opis genezy i rozwoju myśli Heglowskiej aż po dojrzałą koncepcję dialektyki w *Fenomenologii ducha*, zdecydowanie zyskuje na swych czysto poznawczych walorach właśnie dzięki temu, że zostaje umieszczony w filozoficznej perspektywie Marksa i marksizmu. Główny front polemik Lukácsa z najważniejszymi kierunkami niemarksistowskiej interpretacji Hegla (przede wszystkim z interpretacjami neoheglowskimi w typie Kronera czy Rosenzweiga, ale także z początkami wykładni egzystencjalistycznej, budowanymi już wtedy np. przez J. Wahla) należy więc rozpatrywać przede wszystkim z tego punktu widzenia: idzie tu nie o jakąś po prostu ideologiczną wyższość ujęcia marksistowskiego nad tamtymi, lecz o rzeczywistą przewagę teoretyczno-filozoficzną, o bardziej adekwatne, a więc głębsze i prawdziwsze ujęcie przedstawionego przedmiotu. Otóż opisywany przez Lukácsa Hegel, teoretyk społeczeństwa kapitalistycznego i badacz obiektywnych sprzeczności procesu uspołecznienia, jest niewątpliwie wierniejszym wizerunkiem swego historycznego pierwowzoru niż neoheglowskie czy egzystencjalistyczne figury Hegla teologa, teoretyka religii i miłości, filozofa życia, wielkiego irracjonalisty lub filozofa ludzkiej egzystencji. Pomijając bowiem wszystko inne, tamte figury są jeszcze całkowicie uwikłane w nierozwiązywalną na gruncie takich interpretacji, a z teoretycznego punktu widzenia błędną i dawno przestarzałą antynomię oświeceniowych i romantycznych (racjonalistycznych i irracjonalistycznych) kontekstów i układów odniesienia, w jakich myśl filozoficzną Hegla próbowało zawsze umieszczać tradycyjne piśmiennictwo mieszczańskie. Tego rodzaju próby, dziś tak samo jak dawniej, są już z góry daremne: popelniają bowiem w stosunku do

Hegla analogiczny błąd, jak względem Marksa wspomniane wyżej interpretacje ortodoksyjnych marksistów II Międzynarodówki. Zupełnie tak samo jak w tamtym przypadku błąd ten polega na pomieszaniu nie tylko różnych obszarów problemowych i stanowisk, ale także radykalnie odmiennych poziomów teorii, na których myślenie filozoficzne rzeczywiście operuje. Hegłowska dialektyka historyczności zredukowana jest tu do takiej lub innej kombinacji stanowisk i poglądów filozofii przeddialektycznej (należą do niej w tym samym stopniu zarówno oświeceniowe, jak romantyczne nurty w kulturze umysłowej czasów Hegla, a także zdecydowana większość późniejszych recepcji Hegla aż po neoheglizm i filozofię egzystencjalną), co właśnie wyklucza nie tylko jej należyte zrozumienie, lecz nawet trafną identyfikację.

Natomiast interpretacja podana przez Lukácsa unika tego błędu, i nietrudno dostrzec, że unika go właśnie dzięki temu, iż zarówno rozwój filozofii Hegla, jak też całą jej wewnętrzną strukturę teoretyczną rozpatruje konsekwentnie w kategoriach Marksowskiej teorii materializmu historycznego. To bowiem z tych kategorii pochodzi przecież owo ściśle powiązanie *dialektyki z ekonomią*, które stanowi nie tylko naczelną przesłankę metodologiczną książki Lukácsa, lecz także jej główną tezę merytoryczną w odniesieniu do samej filozofii Hegla. Właśnie to powiązanie, tak wyraźnie widoczne przede wszystkim w myśli młodego Hegla, a tak lekceważone przez całe tradycyjne hegloznawstwo mieszczańskie, pozwala Lukácsowi w pełni ujawnić nowy poziom teorii, na jakim powstaje i funkcjonuje Hegłowska dialektyka.

Ten nowy poziom zaczyna się u Hegla wraz z odkryciem filozoficznej problematyki *społecznego procesu pracy*, pojętego przy tym jako jedyna realność prawdziwie ontologiczna, stanowiąca właściwe źródło i rzeczywistą podstawę całego świata ducha, czyli społeczno-ludzkiej historii i kultury. Śledząc rozwój myśli Hegla jako dzieje jego zmagania z obiektywnymi sprzecznościami tego właśnie procesu, stopniowo ogniskującymi się w centralnym pojęciu eksterioryzacji, Lukács zarysowuje nader wyrazisty obraz tworzącej się tu dialektyki, która chce być – i w wielu istotnych punktach rzeczywiście jest – adekwatnym samopoznaniem tej najpełniejszej, a zarazem najbardziej antagonistycznej formy uspołecznienia, jaką przedstawia sobą nowoczesne społeczeństwo kapitalistyczne, ale która właśnie dlatego sama musi być dialektyką antagonizmów i przeciwieństw, czyli myśleniem „trzeźwo realistycznym”, zawsze mozolnie poszukującym swej prawdy w bogactwie rzeczywistego konkratu, a więc i w używającym go „nawozie sprzeczności”. Dodajmy wreszcie, że jako najważniejszą z tych przez Hegla odkrytych – co oczywiście nie znaczy: rozwiązanych i przewyciężonych – sprzeczności kapitalistycznej eksterioryzacji wskazuje Lukács fundamentalną sprzeczność między rozumnym, a więc bezwzględnie postępowym i wartościotwórczym charakterem tego procesu (eksterioryzacja jako pomnażanie zapośredniczeń i wzbogacanie struktur sensu, jako coraz dalsze odsuwanie przez ludzi „przyrodniczych barier” ich życia, słowem, jako narastające „uspołecznienie społeczeństwa”) a jego nierozumnym, antyhumanistycznym, nie kontrolowanym przez ludzi i dla wartości prawdziwie ludzkich destrukcyjnym przebiegiem (eksterioryzacja jako wyobcowanie, jako pogłębiający się konflikt między podmiotową świadomością ludzi – zawsze nieadekwatną, niepełną, fałszywą – a obiektywnymi, społecznie uprzedmiotowionymi rezultatami ich nieświadomych działań, które z nieubłaganą koniecznością losu obracają się przeciwko swym podmiotom).

Tym sposobem dość nieoczekiwanie na pierwszy plan wysuwają się u Hegla wątki, które prowadzą bezpośrednio i wprost ku materializmowi historycznemu Marksa. Okazuje się więc, że idealista Hegel właśnie tu, na obszarze filozofii społecznej i filozofii historii, który jest centralnym obszarem całej jego dialektyki, „stoi na nogach” rzeczywistej wiedzy o ekonomicznych, społecznych i filozoficznych sprzecznościach kapitalistycznego społeczeństwa mieszczańskiego znacznie mocniej niż niejeden z tych, którzy za wszelką cenę chcieli mu wmówić, że jednak „stoi na głowie”. Interpretacja Lukácsa w pełni zatem potwierdza rzuconą mimochodem uwagę Lenina o

tym, że „Marks nawiązuje do Hegla bezpośrednio”, i to właśnie przede wszystkim w zakresie podstawowej problematyki materializmu historycznego; tym samym zaś interpretacja ta przywraca Heglowi należną mu rangę myśliciela rzeczywiście porównywalnego z Marksem i na równi z nim rzeczywiście współczesnego, gdyż przynajmniej tak samo jak Marks badającego tę wspólną im obu przedmiotową dziedzinę bytu społecznego w jego historyczności, i badającego ją tak samo ze stanowiska filozofii dialektycznej.

Równie oczywiste są też korzyści, jakie płyną stąd dla podmiotu książki, czyli dla marksizmu w ujęciu Lukácsa. Dopiero skonfrontowany właśnie z filozofią Hegla jako swym bezpośrednim i najważniejszym źródłem marksizm odnajduje adekwatny kształt swej filozoficznej samowiedzy. Uwalnia się bowiem od błędnych rozeznań i mistyfikacji naturalizmu, nie płacąc za to przejściem na równie błędne i zmistyfikowane pozycje antynaturalistycznego humanizmu czy antropologizmu. Uznając swą do głębi teoretyczną, a nie tylko historyczną więź z dziedzictwem Heglowskim, marksizm zdolny jest trafnie zidentyfikować dialektykę jako najistotniejszy rdzeń całej swej filozofii, a jej właściwe pole przedmiotowe rozpoznać w nowej ontologii procesu uspołecznienia, czyli w teorii materializmu historycznego. Wolno sądzić, że dopiero taka samowiedza marksizmu jako filozofii pozwoli mu nie tylko wydobyć na jaw rzeczywisty – tj. wolny od wszelkich naleciałości naturalistyczno-metafizycznych – sens określenia „materializm” na gruncie myśli Marksa, lecz także sens ten wyraźnie odróżnić i odgraniczyć od również rzeczywistego, nie zaś abstrakcyjnie wydumanego znaczenia, w jakim filozofia Hegla niewątpliwie jest idealizmem.