

# Stefan Morawski

---

## Wędrowki młodego Lukácsa : (od Simmła do Lenina)

---

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 6 (42), 130-150

---

1978

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Tak samo jest z piwonią, która dla leciwszych brzmi jak „koń ja” „piwon-  
nia”, zaś dla młodzi „do ustronia” i „piwonnia” ...Itp.

Jeśli zaś idzie o zagadki melodyczne Słowackiego, bardzo groźną ustawił  
m. in. w scenie IV, w wierszach 485—490 *Zawiszy Czarnego*:

Na ukraińskim polu czystym zamek stoi,  
Czasami tylko orły cień na pole rzuca,  
Albo też stary kurhan, z czasów dawnej Troi,  
*Wróżką jest dawnych druhów, że znowu wróca,*  
I odmieni się tylko powietrze i scena,  
A mniej piękną... nie wstanie z grobowca Helena.

Dla płynności trzynastozgłoskowca aż się prosi o wstawienie „się”, czyli  
„że znowu się wróca” albo „że się znowu wróca”, i kto wie, może tylko  
ferwor rękopisania spowodował brak tego wyrazu? Mógłby on wszakże źle  
zabrzmieć, skoro tuż potem mamy „odmieni się”, byłoby za gęsto siękania;  
jednakże, bo ja wiem? jakieś „tu wróca” czy też „powróca” ratowałyby rytm  
wiersza. Dlaczego brak koniecznej głoski?...

A swoją drogą chciałbym usłyszeć, jak sobie z tym radzą wytrawni aktorzy  
starej daty, jakie tam daliby przydechy i wyczynili sztuczki, aby ratować  
muzykę recytacji?

S. K.

### Wędrowki młodego Lukácsa (od Simmla do Lenina)

1. Wedle Lukácsa sztuka jest zjawiskiem tak doniosłym, ufundowanym na ontologicznej relacji między rzeczywistością wziętą *en globe* a rzeczywistością ludzką, że analiza estetyczna musi być zorientowana filozoficznie. Ponadto sztuka może i powinna być instrumentem samowiedzy, stawiającej aktywny opór gołej faktyczności, oraz jednym z głównych przejawów walki o przeobrażenie świata, a zatem refleksja estetyczna implikuje bezpośrednio dociekania polityczne. Tak więc nie sposób pojąć koncepcji estetycznej Lukácsa bez rozpatrzenia jego poglądów filozoficznych i politycznych, notabene nie dających się oddzielić. Nie jest tak, że Lukács najpierw zbudował system filozoficzny, na nim z kolei oparł teorię polityczną, a z obu tych elementów wprowadził w końcu swoją koncepcję estetyczną. Wszystkie trzy składniki jego światopoglądu rozwijały się równolegle i zmieniały się w zależności od kontekstu społeczno-historycznego. Niemniej filozofia stanowiła w jego światopoglądzie centralny układ odniesienia, a od lat dwudziestych, kiedy stał się marksistą, była to filozofia upolityczniona.

Zanim przejdziemy do charakterystyki światopoglądu Lukácsa, spróbujemy wydzielić fazy rozwojowe jego twórczości. P. Ludz we wstępie do *Schriften zur Literatursoziologie* (Neuwied 1961) wydzielił ich pięć, przyjmując kryteria niejednolite. To znaczy zaproponował cezury: roku 1912 (od *Lebensphilosophie* i neokantyzmu do heglizmu), roku 1926 (od heglizmu do marksizmu praktycznie aplikowanego w krytyce literackiej), roku 1933 (akceptacja leninowskiej teorii odbicia) oraz r. 1956 (polityczna schizma, postulat radykalnego rozprawienia się ze stalinizmem i jego spuścizną). Inni autorzy nie członują wyraźnych faz rozwojowych, kładąc nacisk na przełomy filozoficzne bądź polityczne. Wydaje się, że najadekwatniejszy jest podział na cztery okresy. Pierwszy do lat 1914—1917, który zamyka *Heidelberska estetyka*, wypełniony jest twórczością krytyczno-literacką i estetyczną, opartą na różnych filozofiach, kolejno przyswajanych, modyfikowanych i odrzucanych. Drugi kończy się na roku 1929, tzn. „Blum-Thesen”. Główne dzieło tego okresu stanowi *Historia i świadomość klasowa*, a główną *praxis* Lukácsa — działalność polityczna. Był to bez wątpienia czas nie tylko inicjacji, ale również dojrzałości marksistowskiej, której owocem była oryginalna teoria filozoficzna nawiązująca do Marksa i Róży Luksemburg. Trzeci rozciąga się po rok 1956. Prace z zakresu historii i teorii literatury, historii myśli estetycznej (m. in. marksistowskiej) oraz aktywność krytyczno-publicystyczna spychają wówczas na plan drugi zainteresowania filozoficzne, których wyrazem są: dzieło o młodym Heglu, polemika z egzystencjalizmem i książka o dziejach nowoczesnego irracjonalizmu. Wtedy rozwinięta zostaje koncepcja realizmu jako kluczowej kategorii estetycznej. Okres ostatni przynosi pośród książek filozoficznych i estetycznych dzieła monumentalne. Systematyczny wykład w *Die Eigenart des Aesthetischen* oraz próbę zarysowania systemu ontologicznego, a także nowe rozmyślania polityczne, pozbawione jednak aspiracji uogólniająco-teoretycznych. Podział ten przyjmuje za kryteria — zasadniczy przełom, jakim był akces do marksizmu, kolejne dominanty składników jego światopoglądu oraz organiczne związki między nimi, wreszcie ich stopniowe przemiany przy zachowaniu ciągłości określonych wątków, począwszy zwłaszcza od okresu drugiego. Wszyscy badacze rozwoju jego myśli wskazują na inspiracje *Lebensphilosophie* kojarzonej z elementami neokantyzmu, fenomenologii i neoplatonizmu aż po 1912 r., później heglizmu, którego jawne wpływy widoczne są w *Historii i świadomości klasowej*, a wreszcie od początku lat dwudziestych marksizmu ewoluującego od koncepcji z dominantą antropologiczną ku teorii ontologicznej. Lukács sam kilkakrotnie kreślił własną drogę intelektualną. W 1933 r. w artykule *Mein Weg zu Marks* stwierdził, że Marksa czytał początkowo jako ekonomistę i socjologa, a pozostając pod wpływem Windelbanda, Rickerta i Diltheya oraz przede wszystkim

Simmla i Webera uprawiał refleksję filozoficzną w kręgu irracjonalistycznego relatywizmu i „mistycznego subiektywizmu”. Z kolei Hegłowska *Fenomenologia ducha* umożliwiła mu przejście do idealizmu obiektywnego, a studia nad Feuerbachem wiodły go ku problematyce antropologicznej. Doświadczenia historyczne (pierwsza wojna światowa, kryzys cywilizacji mieszczańskiej, rewolucja węgierska), wsparte lekturami szkiców anarcho-syndykalistycznych oraz prac R. Luksemburg i Lenina, dały mu podstawę do filozoficznego zaangażowania się po stronie marksizmu. Dialektyczny materializm przyswoił sobie — zaznaczał — dopiero na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych; jego rozwój filozoficzny był w istocie bardziej złożony. Przepuszcza się nb., że już w tym tekście Lukács maskował swoje przywiązanie do źródeł filozoficznych, z których wyszedł. Zaiste, jak wskazują uwagi Lukácsa z 1957 r., artykuł pt. *Mein Weg zu Marx* miał być swego rodzaju publicznym oczyszczeniem się z dewiacji światopoglądowych. Niemniej w dalszych retrospektywnych komentarzach do swych dzieł wczesnych oraz *Geschichte und Klassenbewusstsein*, pisanych przecież bez obawy przed cenzurą i represjami, Lukács potwierdzał tę samą diagnozę własnej filozoficznej przeszłości. W *Gespräche...* (1967) wprawdzie podkreślał, że szczęśliwe były jego lata nauki właśnie u Simmla i Webera i że od nich bliższa była droga ku autentycznemu Marksowi niż od lekcji Kautsky’ego. Niemniej teoriom swych nauczycieli przyznał tylko historyczną, przejściową ważność. W latach sześćdziesiątych, komentując zapowiedzianą paryską edycję *Historii i świadomości klasowej*, powtórzył samokrytykę z połowy lat dwudziestych, oświadczając, iż popełnił wówczas trzy kardynalne błędy. Mianowicie wyakcentował heglowskiego rodowodu tezę o identyczności podmiotu i przedmiotu, podważył zasadność dialektyki przyrody oraz utożsamiał pojęcie alienacji z pojęciem obiektywności (eksterioryzacji). W napisanej w 1962 r. przedmowie do *Teorii powieści* na plan pierwszy wybite są bodźce, jakich dostarczyła mu *Lebensphilosophie*, zwłaszcza diltheyizm jako meta-historyczna typologia postaw duchowych, ułatwiająca porzucenie Kanta dla Hegla. To znaczy, ściślej biorąc, diltheyizm pozwolił mu uhistorycznić kategorie filozoficzne bez rezygnacji przy tym z *Totalität* — fundamentalnego pojęcia ontologicznego. Swój ówczesny światopogląd Lukács charakteryzuje krótko: radykalny, lewicowy etycyzm pożeniony z zachowawczą teorią poznania oraz także ontologią. Etycyzm — ponieważ autor na fali buntu inteligentckiego przeciw kulturze kapitalistycznej, m. in. również pod wpływem Sorela, atakował bezsens całego ówczesnego świata. Zachowawcza postawa ontologiczna i teoriopoznawcza — ponieważ dla opisu owego totalnego kryzysu sięgał wstecz po formułę fichteańską („czas całkowitej grzeszności”) oraz po założenia Kierkegaarda irracjonalizujące sprzeciw przeciw fałszywie racjonalnej

rzeczywistości społecznej. Nie ma powodów, by kwestionować szczerść wypowiedzi Lukácsa. Z jego punktu widzenia tamte pozycje filozoficzne zostały przewyciężone w przełomowym dziesięcioleciu: 1923—1933. Odcinał się od nich w tak stanowczy sposób m. in. dlatego, gdyż jego polemici oraz przeciwnicy odwoływali się do jego dzieł dawnych. Dla badacza biografii intelektualnej Lukácsa — idącego notabene po tropach jego metody analityczno-interpretacyjnej — istotne są jednak tyleż kontynuacje określonych wątków, co ich przemiany, nade wszystko zaś nie rozwiązane sprzeczności określające tyleż myśliciela, co całą jego formację historyczną.

2. Zrekonstruujmy podstawy jego filozofii w okresie pierwszym. Z *Lebensphilosophie* adaptowana jest teza o życiu — kategorii naczelnej, niedefiniowalnej, dającej się uchwyć (ściślej biorąc: doświadczyć) jako żywioł irracjonalny. W chaosie zewnętrznym i wewnętrznym szuka się punktów trwałych, niejednoznaczłą egzystencję usiłuje się ujednoznacznic. Życie musi przybierać każdorazowo jakiś określony kształt, punktami trwałymi są więc formy. Formę Lukács rozumie bądź w sensie neokantowskim, bądź niekiedy w sensie platońskim jako kategorię absolutną. Dramatyczna egzystencja zawieszona między tym co chwilowe (proteuszowe) i konieczne, możliwe i bezwzględnie prawdziwe, życiowe i formalne znajduje wyraz w geście, czyli uporczywym poszukiwaniu sensu istnienia poza maskami, które człowiekowi są narzucone przez zmieniające się wciąż okoliczności. Jednym z takich gestów jest twórczość artystyczna, albo też przekroczenie formy artystycznej dla zrealizowania formy życiowej (*Lebenskünstler*) ugruntowanej na określonym etosie. Ale żadnego punktu archimedesowego nie udaje się odnaleźć — istnienie staje wobec ostateczności, tzn. wobec losu tajemniczego, ciąglej przypadkowości, śmierci. Broni się ironią, liryzmem, dociekliwymi refleksjami nad *Fragwürdigkeit* (tzn. problematycznością wszystkiego, zasadzoną na nieustannie płynnym, otwartym procesie duchowym, bez szansy na ogarnięcie całości życia). Dlatego też wedle Lukácsa esej jest najwłaściwszą formą filozoficznych rozstrząsań, dlatego też filozof, krytyk i artysta w jednakowej mierze — choć innymi środkami — uprawiają podszytą metafizycznym niepokojem grę z rzeczywistością kapryśną i niejasną. W *Metafizyce tragedii* (z *Die Seele und die Formen*, 1911) analiza dramatów Paula Ernsta posłużyła Lukácsowi, by syntetycznie wyłożyć swe ówczesne *credo* filozoficzne. Nie ma żadnych stałych pewników, nie istnieje nic boskiego, co narzucałoby się jako bezsporna oczywistość. Bez takiego zaś układu odniesienia nie można postawić pytania o sens i wartości, o *Sollen* przeciw faktycznemu *Sein*, ani też doświadczyć zarówno

zagrożenia jak i nadziei. Trzeba tedy swoistego nastawienia, dzięki któremu odsłania nam się nagle to, co na co dzień pozostaje ukryte i nieme, to co nazywamy losem. Jakoż bogowie (siły losowe) zawiadują ludzkimi dziejami jak marionetkami. W tragizmie życiowym (i w tragedii na scenie) odsłania się więc dramat isticzności ludzkiej: opuszczenia człowieka i objawienia mu innej perspektywy. To co istotne, czyli co osadzone jest w bycie (*Sein und Wesen*) i stanowi o powinności wykluczającej przypadek, współwystępuje w splocie z tym, co zakorzenione jest właśnie w przypadkowości i zagadkowości życia. Tragizm na tym polega, że człowiek przeciwstawia światu zewnętrznemu doskonałość jednostkową, czyste doświadczenie jaźni, tożsamość zintensyfikowaną w danym fragmencie istnienia do maksimum. Jeśli w przeżyciu mistycznym gubimy się w kosmicznej wszechjedni, tu — przeciwnie — wyodrębnione „ja” poznaje swoje granice i ograniczenia, ukonkretnia się w zderzeniu z tymi siłami, które je roztopiają w empirii codziennej. W kolizji tej najdobitniej przejawia się tajemnicze życie. Nie trzeba tłumaczyć, że koncepcja powyższa wyrosła z *Lebensphilosophie* i wzbogacona została przejrzystymi wątkami egzystencjalistycznymi zaczerpniętymi z Kierkegaarda. Miał więc słuszną Lucien Goldmann, wskazując na uderzające zbieżności między *Die Seele und die Formen* a Heideggerowskim *Sein und Zeit* (wątki losu, życia dla śmierci, autentyczności i nieautentyczności).

Bezpośrednio inspirował Lukácsa Simmel, jego ówczesny nauczyciel, łączący neokantyzm z modernistyczną filozofią życia. Rozróżniał on dwie odmiany formy — paralelną do *Leben*, którą nazywał praszubstancją bytową, oraz drugą, wyzwoloną od potoku życiowego, ponadczasową. Życie z kolei, podobnie jak Dilthey — a Lukács za nimi — sytuował i pojmował w dwu płaszczyznach: empirycznej i akcydentalnej oraz transcendentnej, ujawniającej to, co ostateczne. Simmel odrzucał ideę postępu podobnie jak kwestionował obiektywny sens historii, ponieważ każde zjawisko dziejowe uważał za niepowtarzalne w swoim przebiegu, a wszystkie formy i treści za ustawicznie zmienne, co w konsekwencji powoduje, że jedne odsyłają do drugich w nieskończonym procesie poznania. Istnieją wprawdzie stałe kategorie umysłu, wyznaczające takie dziedziny ducha, jak sztuka, filozofia czy religia, ale to co umysł ma w różnorodności sposobów objąć jako absolut, nigdy definitywnie nie da się scharakteryzować, gdyż jest właśnie owym tajemniczym żywiołem życiowym. W pracy pt. *Lebensanschauung, Vier metaphysische Kapitel* podkreślał, że każda jednostka, zwłaszcza wybitna indywidualność twórcza, realizuje swoje możliwości duchowe borykając się z życiowym pędem, tzn. organizując doświadczenie w danych formach, które zresztą muszą ulec rozsadzeniu przez żywioł irracjonalny. Człowiek jednakże uparcie próbuje zrationalizować to co irracjonalne, transcenduje życie w refleksji nad nim i nad

samym sobą. Tak więc owo *Mehr-als-Leben* zakłada nieusuwalny tragizm; tzn. niemożność uchwycenia czegoś stałego i zarazem ciągłą tęsknotę za stałością. Wszystkie te idee znalazły refleks w szkicach Lukácsowskich z lat 1909—1911, w niełatwej niekiedy symbiozie z ideami przyjętymi od Diltheya. Myśl o ograniczonej ogólności, która jest przedmiotem nauk opartych na rozumieniu, oraz wyłożone — zwłaszcza w studium Diltheya pt. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* — stanowisko, iż również w badaniach humanistycznych powinno się formułować twierdzenia powszechnie ważne, uwalniając je od uwarunkowań kulturowych i presji żywiołu irracjonalnego, prowadziły ku historii usensownionej. Wpływy neokantyzmu, które w okresie heidelberskim, w kontakcie z E. Laskiem, ponownie odżyły w myśli Lukácsa, dały znać o sobie przemieszane z orientacją fenomenologiczną głównie w jego refleksjach estetycznych, zwłaszcza w *Philosophie der Kunst*, nad którą Lukács pracował w latach 1912—1914. Filozoficzny rozwój, załamany wykładem swoiście zinterpretowanego neokantyzmu w *Estetyce heidelberskiej* (1916—1917), zmierzał poprzez ideę *Totalität* przyswojoną z Diltheya i Simmla ku Hegłowi. Miejsce irracjonalnego życia zajęła odyseja ducha absolutnego, zamiast tęsknoty za tożsamością bezwzględną, która była kodą *Die Seele und die Formen*, pojawia się, zresztą już tamże w dialogu o twórczości Sterne'a uwypuklona, tęsknota za całością obiektywnie ufundowaną. Mianowicie w dyskusji Joachima z Vincenzem pierwszy upomina się o pełnię i bogactwo zdarzeń, objętych jakąś ideą porządkującą, która zdolna byłaby objąć chaos, epizodyczność i niejednoznaczność życia. Dialog toczy się jeszcze w granicach przytoczonych pojęć i terminów filozoficznych, ale prześwituje zeń zapowiedź nowego rozwiązania. Ową ideę porządkującą Lukács znalazł około r. 1914/15 w heglowskiej *Totalität*, ale zaowocowała ona dopiero po 1918 r. W książce *Dusza i formy* mówił o aktualnej rzeczywistości jako czasie tragicznym, w którym los jest ślepy i natura bezduszna, a bogowie zniknęli całkowicie. W pustym świecie nowym znakiem orientacyjnym miała stać się dialektyczna historia ducha ludzkiego.

Postawa Lukácsa była konsekwentnie antypozytywistyczna. Wychodził z przeciwstawienia nauk o kulturze (*Geisteswissenschaften*) naukom o przyrodzie, skupił się na pierwszych, kierując uwagę ku strukturom znaczącym, które trzeba rozumieć, a nie wyjaśniać, ustanawiał całość bytową jako kategorię fundamentalną, z której tamte struktury można wywieść. Historyczność znaczyła tu tyle, co szerszy kontekst duchowy uchwytny poprzez konkretne struktury znaczące. Heglizm wnosił do tej postawy pierwiastki świeże. Kategorią fundamentalną stał się proces historyczny wypełniony sprzecznościami, procedurze wyjaśnienia została przywrócona

zasadność, żywiołową irracjonalność losu zastąpił „chytry rozum” ludzkich dziejów. W zgodzie z refleksjami swego ówczesnego mentora M. Webera Lukács przyjmował, iż minął czas metafizyki, ale tym bardziej niezbędna jest synteza materiału teoretycznego i historycznego przeciw zdroworoządkowym mielizmom. Droga od diltheyowskiej hermeneutyki do heglizmu — jak zaznaczył Lukács w przedmowie z 1962 r. do *Teorii powieści* — nie była łatwa. Myślał wówczas wciąż o symbiozie Kierkegaarda z Heglem, irracjonalizmu z racjonalizmem, buntu pojedynczego podmiotu z obiektywnymi prawami ducha. Chciał przekroczyć, tzn. rozwiązać romantyczną antynomię między wewnętrżnością a zewnętrżnością, ale antynomię tę udało mu się tylko unaocznic. Główną ideą *Teorii powieści* było ominięcie kantowskiej opozycji między rozumem teoretycznym a praktycznym; autor dopuszczał możliwość ukonstytuowania nowego świata bez problematycznych ludzi, skłóconych z sobą i z rzeczywistością. Miał to być powrót ducha absolutnego po wędrówce dialektycznej do samego siebie, czyli odzyskanie niezachwianego sensu istnienia (*Lebensimmanenz*), jakim ongiś cieszyła się homerycka Grecja. Lukács nie mógł sobie jednak poradzić z nagromadzonymi aporiami i paradoksami, które były nie tylko wypadkową wielokierunkowych dociekań filozoficznych jego epoki, ale równocześnie przejawem dylematów kulturowo-społecznych charakterystycznych dla owego czasu. Relatywizm historyczny przeciw idei *Totalität*, pogodzenie się z „chytrym rozumem” przeciw zasadzie walki wynikającej z oporu przeciw rozkładającemu się światu, „golgota ducha absolutnego” (mówiąc słowami Hegla z *Fenomenologii ducha*) związana albo z poczuciem bezdomności i rozpacz, albo z rewolucyjną etyką — na wszystkie te podstawowe kwestie Lukács nie miał wtedy jeszcze jasnej odpowiedzi. Dlatego też nie sposób ująć rozwój jego myśli jednoliniowo. W *Die Zerstörung der Vernunft* (1954), pracy wprowadzającej schematycznej, traktującej cały ruch filozoficzny z przełomu XIX i XX w. jako wytwór i ekwiwalencję epoki gospodarczo-politycznego imperializmu, znaleźć można wytłumaczenie konfliktów Lukácsowskich z połowy lat dziesiątych. Diltheyowski intuicjonizm — czytamy tam — nie mógł podoleć rozwikłaniu ówczesnych antynomii, był ucieczką od nich lub ich zamazywaniem. „Krytyka historycznego rozumu” okazała się połowiczna i zwichnięta, skoro filozof oparł ją na fenomenologicznie zorientowanej psychologii. Dialektyka historyczna musiała ustąpić miejsca mglistym założeniom onto- i antropologicznym, jeśli punktem wyjścia i dojścia były pojęcia *Leben* i *Erlebnis*. Simmel i Weber — czytamy dalej — odrywając socjologię od filozoficznie ujętej historii, skazali ją na uwiad. Pierwszy sformalizował ją, drugi uczynił z niej azyl racjonalności, ale w jawnej kolizji z światopoglądem irracjonalistycznym, negującym jakiekolwiek prawa i zasady. Dlatego też socjologia była według nich



obszarem zwolnionym z wartościowania (*wertfrei*), a światopogląd miał być budowany na wartościowaniu całkowicie indywidualnym a więc dowolnym. Simmel, walcząc z realistyczną teorią poznania, nie mógł i nie umiał ustrzec się przed epistemologicznym relatywizmem. Stwierdzenie bezsensowności życia prowadziło go do „religijnego ateizmu”. Tragiczne właściwości kultury dostrzegał w tym, że jednostka pozostaje w konflikcie z fetyszami społecznymi, z produkcją materialną i duchową (*Seele gegen Geist*), ale w takim ujęciu konflikt ów ulegał absolutyzacji i uwiecznieniu. Ponadto idea ta była nie do pogodzenia z diltheyowską koncepcją życia jako godzącej wszystko prasubstancji. Radykalne, opozycyjne myślenie szło w parze u Simmla z dostosowawczą postawą praktyczną, krytyka Molocha-pieniędza z pochwałą eskapizmu tzn. koncentracji nad tajemnicami jaźni. U Webera krytyczna analiza świata wydrażonego z sensu, świata bez podstaw ontologicznych, jakie dawała dotąd religia kościelna, pozbawionego wszelkich iluzji i nadziei (*Entzauberung*), znajdowała jedyną przeciwwagę w równie bezbronnych i destruktywnych „demonach”. To znaczy w indywidualnym wyborze egzystencji zbuntowanej przeciw *status quo*. U Kierkegaarda, który młodego Lukácsa w latach 1905—1915 fascynował, Lukács z 1954 roku uwypuklił motyw dialektyki wewnętrznej zwróconej ku przyszłości, nie godzącej się ze schematami logicznymi i kontemplatywizmem filozofii heglowskiej, a zarazem nieuniknioną irracjonalizację etycznej rewolty przeciw historyczności niedialektycznie ujętej jako bezduszny ciąg faktów empirycznych. Alternatywa *Sein* albo *Sollen* przy Kierkegaardowskim aksjomacie „skoku w przepaść” musiała prowadzić ku czystej subiektywności, estetyzacji doświadczenia religijnego i *vice versa*, ku ureligijnieniu postawy estetycznej. Konflikt wewnętrzności i zewnętrżności był tu nie do rozwikłania, podobnie jak opozycja między tym, co jednostkowe (osobnicze) a tym, co ogólne (społeczne bądź boskie w sensie absolutnym).

Bez wątpliwości i zastrzeżeń wolno rzec, iż wymienione tu sprzeczności i dylematy były udziałem Lukácsa w tamtych przełomowych latach, zanim przyjął opcję heglowską. *Die Zerstörung der Vernunft* to dzieło przyjmujące jedyną prawdę (tzn. marksistowską filozofię w określonej postaci), która stanowić ma zarazem bezwzględny kamień probierczy dla oceny innych, m. in. minionych postaw filozoficznych. Dlatego apriorycznej wykładni materializmu dialektycznego wedle *modus procedendi* z ery stalinowskiej towarzyszyły epitety o „arystokratycznym dekadentyzmie” „rentiersko-pasożytniczej postawie”, „cynicznym samozadowoleniu” itp. Diltheya, Simmla i Webera. Dlatego też zamiast wyakcentowania romantycznego buntu przeciw systemowi kapitalistycznemu w określonym historycznym kontekście i wyjaśnienia oporów przeciw zasadom demokracji (burżuazyjnej przecież) podobnymi wzglę-

dami, które powodowały nieubłaganą krytykę ze strony nastawionego rewolucyjnie anarcho-syndykalizmu i marksizmu, Lukács wątki te zaledwie wzmiankował i skąpił aprobaty dla inteligencko-liberalnej „irredenty” owych filozofów. Dlatego również cały ponad stuletni nurt irracjonalizmu nie został zróżnicowany. Wzbyty żywotnych, wówczas niejednakowych treści funkcjonalnych — cały, już od Kierkegarda, prowadzić miał wprost do koncepcji faszystowskich XX w. Dlatego w końcu Lukács bezpardonowo atakował Simmla i Webera za ich polemikę z materializmem historycznym, za utracanie priorytetu czynnika ekonomicznego i wysuwanie na czoło elementów psychologicznych, etycznych czy zgoła metafizycznych, zamiast zastanowić się, co z marksizmu przyjęli i jak go, chcąc czy nie chcąc, wprowadzali w obieg kultury elitarniej. Niemniej ta niedobra praca filozoficzna Lukácsa, wbrew uproszczonym interpretacjom i założonym z góry ocenom, dostarcza dostatecznego materiału faktycznego, żeby głębiej pojąć narastające skłócenie Lukácsa z zastanym światem, jego kluczenia myślowe oraz antynomie, w które była uwikłana ówczesna filozofia, nie pogodzona ze *status quo*. Oddzielenie *Sein* i *Sollen*, gołej faktyczności i powinności moralnych stwarzało pożywczy grunt dla walki z ówczesną rzeczywistością społeczną. Irracjonalizm mógł być i był w istocie ustawiczną lekcją oporu przeciw degradacji wartości. Poczucie tragizmu i bezdomności, dla którego szukano metafizycznego uzasadnienia, zmuszało do radykalnej problematyzacji tego, co było dane w codziennej empirii. Tęsknota za całością oznaczała niezgodę na cywilizację mieszczańską, której bezwład przy pozorach potęgi obnażyła ówczesnym zbuntowanym artystom i intelektualistom pierwsza wojna światowa. Lukács z roku 1954 miał bezsporną słuszość, ujawniając bezpłodność irracjonalistycznej rewolty, jej pułapki, mistyfikacje i ślepe zaułki. Eskapistyczne postawy utrwały przepaść między dziejącą się historią a postulatami etycznymi, mitologia życia jako tajemniczego żywiołu nie sprzyjała zrozumieniu całości procesu społecznego, którym chciano współsterować. Sceptycyzm i relatywizm poznawczy izolowały myśl od praktyki. Wszystko to prawda i dlatego logika przejścia do heglizmu tłumaczy się sama. Heglowski system ukazywał inne, bardziej obiecujące horyzonty. Atoli najpierw od Kierkegarda Lukács czerpał impulsy, by zastanowić się nad fundamentalną relacją zasad etycznych do konieczności historycznych. Simmel, pisząc o urzeczowieniu m. in. w związku z wszechwładnym pieniądzem, dawał asumpt do dalszych pogłębionych analiz zjawiska fetysyzacji. Od Simmla i Webera, dzięki ich krytyce materializmu historycznego, otrzymał jakże cenne *caveat* przed paranaturalistyczną interpretacją marksizmu oraz epistemologią budowaną naiwnie na teoremacie: *adequatio rei et intellectus*. Neokantyzm badeński uprzytomnił mu wagę filozofii wartości. Bez przejściowej akceptacji

Diltheya nie byłoby szczególnego uczulenia na problematykę kultury, ani też stopniowego przyswajania sobie historycznej perspektywy badawczej. A także: bez przeprowadzenia ważnej dystynkcji — między małą empirią a rzeczywistością istotną — którą zawdzięczał już neokantyzmowi i *Lebensphilosophie*, nie byłoby przygotowanego oręża do późniejszej walki z przyziemnym ekonomizmem. Prawda, że za tą batalią stała filozofia heglowska, a socjaldemokratyzmu Lukács nie mógł zaakceptować, ponieważ politycznie terminował w anarchistycznym kręgu E. Szabo. Tak więc owocowały tu lekcje filozoficzne z przedheglowskiego okresu i to w sposób widoczny aż po rok 1929.

O heglizmie Lukácsa trzeba powiedzieć inaczej, tzn. znacznie dosadniej, iż owocował bez przerwy aż po jego ostatnie dzieło. O Heglu pisał później zawsze jako o konsekwentnym racjonalistcie. Polemizował znakomicie z wszelkimi próbami zbliżenia go do Kierkegaarda. Zestawiał go z Goethem (pierwsza część *Fausta* i *Fenomenologia ducha*), brał ich stronę jako właściwych rzeczników *Bildungsbürgertum*, tzn. humanizmu mieszczańskiego przeciw Kantowi i Schillerowi. Okres tybingeński, berneński i frankfurcki — wbrew uznanej powszechnie interpretacji H. Nohla — potraktował inaczej, podkreślając radykalistyczne wątki w postawie młodego Hegla stanowiącej odpowiedź na rewolucję francuską. Jego filozofię z tamtych lat ujął w świetle sprzeczności i iluzji charakterystycznych dla epoki, jaskrawo występujących w kulcie napoleońskim (*Weltgeist zu Pferde*). Dyskurs ontologiczny odczytał i wyłożył w sposób nowatorski w kontekście powiązań filozofii i ekonomii. W *Fenomenologii ducha* wydobył na jaw problematykę rzeczywistych stosunków społecznych, uwyrażniając szczególnie uwagi Hegla o pracy jako mediacji podstawowej. Tak analizował go w latach trzydziestych. W latach 1914—1917 recepcja Lukácsowska była jednak odmienna. Pasjonował go wówczas i pociągał heglizm, dający szanse na rozwiązanie nierozwiązywalnych dotąd antynomii: rozumu teoretycznego i praktycznego, istoty i zjawiska, treści i formy, bytu i powinności, obiektywności i subiektywności. Sprzeczności między nimi w granicach tego systemu okazywały się dialektycznym ruchem naprzód ku nowym układom kulturowo-społecznym. Myślenie utopijne odcięte od świata, parareligijne, skazane na prywatność zostało zastąpione myśleniem realistycznym, uwikłanym w układ konieczności i możliwości. Całość (*Totalität*) historycznie i dynamicznie traktowana nie tylko tłumaczyła „nieszczęśliwą świadomość” czy problematyczność jednostki w epoce kryzysu wartości, ale ponadto obiecywała powrót jednostki do macierzy duchowej. Dla Lukácsa Hegel pozostał obok Marksa największym nauczycielem filozoficznym. Hegla, według recepty heglowskiej, trzeba przewyciężyć, asymilując cały jego system (*aufheben*), a nie rozcinać go na części prawdziwe i fałszywe: W *Gespräche...*, co zna-

mienne, istota dialektyki heglowskiej sprowadzona jest nie do jedności sprzeczności, lecz do formuły „*das Wahre ist das Ganze*”, którą ugruntowuje się na idei tożsamości tego, co identyczne i nieidentyczne, tzn. na ontologicznej współzależności kauzalizmu i teleologii, natury i bytu społecznego, tego, co niezależne od poznania ludzkiego i samego procesu poznawczego. W latach 1914—1917 heglizm to dla Lukácsa przede wszystkim dialektyczna zasada identyczności podmiotu i przedmiotu, prowadząca do wywodów z *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Dialektyka zakotwiczona w historii, jednocząca nauki o kulturze z ich fundamentem, tzn. filozofią, zakłada kategorię *Totalität*, czyli całościowe ujęcie ontologii społecznej, poza którym niewytłumaczalne są pojedyncze jej elementy, zdarzenia, sekwencje rozwojowe. W tym kluczowym punkcie, jak wskazał L. Goldmann, rozeszły się drogi Lukácsa i Heideggera, mimo iż ten — za pośrednictwem Laska — na pewno nawiązał do *Die Seele und die Formen* oraz do *Historii...* W ostatnim dziele Lukácsa analiza Hegla (cz. 1, rozdz. III) poprzedza wykład ontologii marksowskiej. Nieprzypadkowy, znaczący porządek myślowy, zważywszy, że dwa wstępne rozdziały poświęcone są krytyce egzystencjalizmu i pozytywizmu oraz koncepcji N. Hartmanna. Z analizy tej nietrudno odtworzyć rozwój intelektualny samego Lukácsa. *Fenomenologia ducha* powiada, że czas aktualny jest czasem przejściowym, że rodzi się coś, co wymaga współdziałania umysłu i praktyki. W sto lat po tamtej diagnozie stwierdzenie to nabrało wyjątkowej ostrości. Logikę heglowską, podobnie jak to uczynił był Marks, należało skonfrontować z logiką rzeczywistości, ale już wystarczająco płodne w ówczesnym momencie było dla Lukácsa stwierdzenie, iż w granicach tej logiki problematyka ontologiczna i teorio-poznawcza stanowiły organiczną jedność, a ponadto etyka zakotwiczona była w dialektyczno-historycznych założeniach. Nie tylko zniknął z horyzontu Bóg — demiurg i doświadczenie religijne zostało uhistorycznione, ale dezabsolutyzacji uległ wszelki absolut, skoro zasadą uniwersalną jest nieustannie stawanie się (*Werden*), nieustannie dynamiczna, zantagonizowana wewnętrznie całość. Tu było źródło ewentualnej rewolucyjnej dialektyki, podobnie jak w rozważaniach Hegla o mediacji i bezpośredniości, przypadkowości i konieczności, które trzeba było zmodyfikować, odnosząc je do konkretnej sytuacji społecznej.

3. Książka *Geschichte und Klassenbewusstsein* nie mogła jednak powstać bez jednoczesnych przemyśleń politycznych, ściśle biorąc bez teorii społeczeństwa, którą Lukács wziął tyleż z pism Sorela i innych anarcho-syndykalistów, co z dzieł marksistowskich (od Marksa przez Różę Luksemburg po Lenina). Trzeba więc zatrzymać się nad poglądami politycznymi wyklada-

nymi przez Lukácsa w latach 1918—1921. Powtórzmy jeszcze raz, że w kręgu Erno Szontágha (E. Szabo) i w powołanym przezeń do życia Towarzystwie Nauk Społecznych Lukács miał okazję przez wiele lat wcześniejszych spierać się o popularne wówczas idee socjalistyczne i anarchistyczne. Tam też zetknął się ze swymi partyjnymi przyjaciółmi z lat dwudziestych, m. in. z L. Rudasem, J. Révaiem. Czasopismo Oszkára Jászi pt. „Wiek XX”, współpracujące z Szabo systematycznie od początku stulecia, radykalizowało inteligencję twórczą. W środowisku tym sympatie dla bolszewickiego programu były o tyle silne, o ile bezpardonowo z pozycji anarcho-syndykalistycznych uprawiano krytykę reformizmu i oportunistu partii socjaldemokratycznych. Tuż przed wybuchem rewolucji węgierskiej Lukács napisał szkic pod wymownym tytułem *Bolszewizm jako problem moralny*; w latach 1920—1921 nie miał już żadnych wątpliwości broniąc zasadności „czerwonego terroru”. Niemniej podstawowe myśli obracały się wciąż wokół kwestii: taktyka a etyka. Lukács rozważał zagadnienia zarówno organizacyjne, jak i strategiczne z punktu widzenia filozoficzno-historycznego. Punktem wyjścia jego koncepcji politycznej była sprawa zdobycia władzy dla urzeczywistnienia zasadniczego celu ideologicznego: wyzwolenia ludzkości z *Ohnmacht des Geistes*, z poczucia zagubienia w świecie wrogim i bezsensownym poprzez wyzwolenie proletariatu. Rewolucyjna przemiana wydaje się nieodzowna, gdyż w walce przeciw dekadencej cywilizacji rysuje się jedyna alternatywa: „albo — albo”. W pierwszym szkicu z 1918 r. odzywa się jeszcze sceptycyzm, czy rewolucja, obalając istniejące zło społeczne, nie zastąpi go innym, jeszcze gorszym. Demokrację można uznać za li tylko narzędzie w grze politycznej lub za wartość nadrzędną. Rewolucja może być narzucona wołą znacznej mniejszości, a więc bezwzględna przemocą, bądź wyłonić się spontanicznie z powszechnego ruchu mas społecznych. Lukács nie znajdował wówczas żadnej przekonującej odpowiedzi. Nie miał natomiast wątpliwości, że nowy porządek zaledwie zaczyna się od zwycięstwa proletariatu, a także iż o spełnieniu ideału równości i wolności nie rozstrzyga ów warunek wstępny, lecz moralna tendencja wpisana w marksizm jako zasada podstawowa. Utopijny postulat wyzwolenia ludzkości organicznie wypływa z marksowskiej filozofii historii. Jest to nadrzędna racja moralna, która realizuje się niestety poprzez krwawy przewrót. Rewolucyjna przemoc stawia przed każdym myślącym człowiekiem dylemat: jeśli jakiegokolwiek zabójstwo czy okrucieństwo pozostaje nieodmiennie tym czym jest, czy można dzielić metafizyczną wiarę bolszewików, iż poprzez kłamstwo — Lukács odwołuje się tu do Dostojewskiego — można przekopać się do prawdy, przez oczywiste zło do uniwersalnego dobra. W rozprawie *Taktyka i etyka* (1919), napisanej również przed objęciem władzy przez sojuszniczy rząd komunistów i socjal-

demokratów, refleksje nabierają jawniejszego charakteru filozoficzno-politycznego. Cel ostateczny ruchu robotniczego jest — powiada Lukács — utopią realną; kwestia strategii i taktyki jako instrumentów *praxis* rewolucyjnej staje się więc problemem tyleż etycznym co filozoficzno-historycznym. Działania nie można oderwać od założeń ideologicznych, środków od celu, *wie* od *was und weshalb*. Właściwa strategia to *Selbstverwirklichung*, tzn. samorzeczywistnienie się proletariatu jako podmiotu dziejów. System heglowski nie ma etyki, ponieważ o kolejnych fazach ruchu dialektycznego można mówić jedynie w kategoriach słuszności czy niesłuszności (rozumności tego co rzeczywiste), a nie w kategoriach moralnej współodpowiedzialności (*Verantwortungsbewusstsein*) za proces historyczny. Kautsky zostawił etykę naturalistyczną, niezdatną do stawiania pytań o moralne uprawomocnienie rewolucji. Powoływanie się na jej nieuchronność oraz na nieuniknioną realizację socjalizmu jako fakty przewidywalne z dokładnością naukową jest całkowicie bezzasadne; co więcej, z konieczności historycznych wcale nie wynika, iż są one etycznie wartościowe. Skoro więc teoria mówi jedynie o możliwości (*Möglichwerden*) zaistnienia socjalizmu, należy sobie zdać sprawę, że postawa etyczna w warunkach przemocy rewolucyjnej musi być tragiczna. Trzeba przyjąć na siebie ryzyko winy moralnej. Lukács cytuje w tym miejscu Hebbła: „Jeśli Bóg między mną a czynem do spełnienia ustanowił grzech — kim jestem, bym mógł się z niego wycofać?”. Wątpliwości etyczne nie zniknęły więc, zostały jedynie przytłumione. Punkt ciężkości przesuwają się na pytanie, kto ma popełnić ów „grzech” nie do ominięcia, w imię nadrzędnej racji moralnej. Pojawia się tu po raz pierwszy w pismach Lukácsa motyw świadomości maksymalnej, nazwanej „regulatywną”, która zostaje przeciwstawiona zastanej świadomości zbiorowej. Roztrząsania na ten temat uzupełniał szkic pt. *Świadomość klasowa* ogłoszony w czasopiśmie „Kommunismus” (24 kwietnia 1920 r.). Położenie klasowe i ideologię z nim związaną można badać z różnych punktów widzenia. Filozoficzne ujęcie każe rozróżnić między psychologią masową właściwą dla danej klasy historycznej a jej psychologią ugruntowaną na możliwie najlepszym rozeznaniu własnego statusu. Przedkapitalistyczne formacje nie dawały żadnej szansy na ustanowienie jasnej samoświadomości, kapitalizm ją otwiera, ale nieustannie zaciemnia faktyczny stan rzeczy. Dopiero socjalizm ją realizuje. Niemniej rewolucyjny proletariatus zdolny jest do samowiedzy jeszcze przed zdobyciem władzy; w istocie samowiedza decyduje o jego zwycięstwie. Lukács rozstrzyga więc zagadnienie w sposób normatywny: świadomością klasową naprawdę jest wyłącznie ta druga, potencjalna, a nie statystycznie dana. W rozprawie *Taktyka i etyka* ten wątek nie był jednak najgłówniejszy. Służył jedynie konkluzji, iż etyczny dramat (*hybris*) muszą wziąć

na siebie ci, którzy kierują ruchem rewolucyjnym. Jest to, według Lukácsa, m. in. zagadnienie filozoficzne, gdyż dotyczy motorycznych sił społecznych i roli świadomości w przyspieszaniu procesu historycznego.

Procesy te nie zachodzą automatycznie, są współkształtowane przez świadome działania jednostek. Marksizm — czytamy — to nie tyle koncepcja walki klas w zależności od stosunków produkcyjnych, ile przede wszystkim pełnej wiedzy o tych czynnikach, dzięki której można produkcją kierować (*das Bewusstwerden der Gesellschaft*). Tak oto utopia zostaje sprzężona z rzeczywistością społeczną, znika dualizm niezależnych obiektywnych prawidłowości i subiektywnej teleologii ludzkiej, *praxis* polityczna ma źródło w myśli filozoficznej, i *vice versa*. Pierwszy fundamentalny krok na tej drodze to osiągnięcie samowiedzy historycznej przez klasę robotniczą. Na pytanie, czym jest zatem ortodoksyjny marksizm, Lukács odpowiada: filozofią, która wyróżnia się ze względu na swą metodę, czyli rewolucyjną dialektykę. Teoria i praktyka stają się tu nierozzerwalną jednością. Gołą faktyczność, na którą powołują się reformiści, oraz sama żywiołowość ruchu masowego, którą akcentują anarcho-syndykaliści, okazują się błędnym, adialektycznym rozeznaniem historycznych przeobrażeń. Ich możliwego i najbardziej pożądanego kierunku nie ujawniają bynajmniej same fakty, zewnętrzne i wewnętrzne, czy nawet ich suma. W rozprawie *Taktyka i etyka* za tę skrzywioną perspektywę dostaje się przede wszystkim wulgarnym marksistom. Marksizm autentyczny ma sięgać do sił sprawczych procesu dziejowego. Stąd ortodoksi powinni powtarzać za Fichtem, że jeśli fakty kłócą się z rewolucyjnym *elan*, to tym gorzej dla faktów. Spory praktyczno-polityczne sprowadza tedy Lukács do wymiaru filozoficznego, tzn. do opozycji między pozytywistycznie-scientystyczną bądź marzycielsko-mitologizującą koncepcją z jednej oraz koncepcją trafiającą w istotę rzeczywistości społecznej z drugiej strony. Przy tej ostatniej koncepcji na podporządkowaniu stał Hegel; całość wyznacza sens elementów, a nie odwrotnie, konkretność nie da się pomyśleć bez abstrakcji. Również Marks rozpatrywał każde zjawisko, każdy ich zespół z punktu widzenia „wszechogarniającej totalności wielkiego społeczno-historycznego procesu”. Dialektyczne ujęcie całości — odkrywając to, co konieczne pośród tego, co akcydentalne — nie pozwala pogodzić się ze *status quo*. Trzeba tu cięcia chirurgicznego. Heglowską ideę *Versöhnung* eliminuje się na rzecz idei rewolucji. Idei tej odpowiada organizacyjnie partia typu bolszewickiego, jako ta właśnie siła sprawcza, w której ucieleśnia się świadomość „regulatywna”. Gdyby poziom świadomości rewolucyjnej był w całym społeczeństwie, zwłaszcza pośród klasy robotniczej wyrównany, owa partia byłaby zbyteczna. Jest zaś niezbędna, gdyż ma przewodzić w ruchu historycznym i wziąć na siebie etyczne ryzyko przemocy. Kwestia zasadności partii to zatem —

konkluduje Lukács — kwestia zarówno praktyczna, jak i teoretyczna. Proletariat wzięty w całości, w jego potencji dziejowej, związany z ortodoksyjnym (czyli rewolucyjnym) marksizmem, jest reprezentowany jedynie przez partię komunistyczną — substrat świadomości najwyższej z osiągalnych w danym momencie. Ale też partia jest z tychże samych względów zjawiskiem przejściowym, zachowującym ważność historyczną tylko tak długo, dopóki cała klasa robotnicza nie dojrzeje do samowiedzy (*Klasse für sich*). Zapowiedzią tego stanu rzeczy było dla Lukácsa już ustanowienie dyktatury proletariatu w Rosji, zwłaszcza zaś epokowe, jak podkreślał, zdarzenie z 21 marca 1919 r. To znaczy zjednoczenie węgierskich partii robotniczych na platformie programowej, którą przedłożyli komuniści. W szkicu pt. *Moralne postannictwo partii komunistycznej* (z maja 1920 r.), nawiązując do leninowskiej broszury o subotnikach, Lukács określał organizację typu bolszewickiego jako wzór rewolucyjności i bezpośredni wyraz woli mas proletariackich. W czystkach partyjnych dostrzegał potwierdzenie tezy, że przede wszystkim moralne względy leżą u korzeni budowania nowego świata. Partia — pisał — ma ucieleśnić królestwo wolności. Sama więc daje przykład braterstwa i solidarności we własnych szeregach, ideały te rozszerza na cały proletariat, i stopniowo na całą ludzkość. Inaczej mówiąc, realizuje w ramach własnego modelu pełną demokrację, której zmuszona jest odmówić swym przeciwnikom, ale której uczy masy ludowe lgnące do socjalizmu. Zmieniła się tu więc argumentacja dotycząca motywów etycznych. Zmiana ta nastąpiła jednocześnie z przejściem władzy przez rząd Beli Kuna. Od końca kwietnia 1919 r. Lukács przestawił akcenty. Różnicę między terrorem czerwonym a białym sprowadzał do ich historycznych wyznaczników, tzn. pierwszy jest środkiem do słusznego celu, drugi bezmyślną samoobroną, w ramach której okrucieństwo pozostaje tylko okrucieństwem. Lukács nie zastanawiał się więcej nad tragizmem; etykę komunistyczną zasadzał na *Idee der Menschheit*, na humanizmie powszechnym, który rewolucja proletariacka ma spełnić i na pewno spełni. Tak więc w tej materii Lukács porzuca ostatecznie Kierkegaarda i anarcho-syndykalizm, sięgając po Hegla, któremu przedtem wymawiał bezetyczne stanowisko. Nadrzędna racja moralna (*Selbst-bewusstsein der Menschheit*), czyli wyzwolenie ludzkości z wszelkich okowów i mistyfikacji na skutek triumfu proletariatu, który znosi sam siebie jako klasę, pochłania i całkowicie usprawiedliwia dramat etyczny po drodze. Każda ofiara staje się sensowna, wszelkie zło uzyskuje sakrę od dobra ostatecznego. Jak u Hegla każda rzeczywistość jest o tyle rozumna, o ile prowadzi do pełnej identyfikacji przedmiotowości i podmiotowości w duchu absolutnym — tak u Lukácsa każdy ekstremizm rewolucyjny jest środkiem, na który pada blask celu ostatecznego. Stąd też Lukács atakował in-



teligenckie skrupuły i wahania jako przejaw bądź niezrozumienia sytuacji dziejowej, bądź postaw wstecznych. Legalizm uważał za orientację samobójczą. Dlatego m. in. odrzucał stanowczo ideę udziału komunistów w parlamentach burżuazyjnych. Parlamentaryzm — twierdził — jest martwy. Proletariat może osiągnąć pełną świadomość samostanowienia o sobie (*Selbstbestimmung*) tylko w akcji masowej, w zawiązaniu rad, w rewolucyjnym zrywie, w subotnikach typu radzieckiego. W tych działaniach ujawnia się prymat świadomej woli nad ekonomicznymi czynnikami. Bowiernie zmiana warunków gospodarczych, lecz solidarność, wzajemna życzliwość i pomoc, entuzjastyczna praca robotników dla swojego państwa — oto podwaliny nowego porządku. W szkicu pt. *Stara i nowa kultura* (1919) podkreślał, że w socjalizmie odwraca się relacja między bazą a nadbudową. Engelsowska „ostatnia instancja” traci tu znaczenie. Kiedy ekonomika jest planowo organizowana, zasadę decydującą według przesłanek Marksa stanowi harmonijny i pełny rozwój człowieka. Wszystkie czynniki społeczne składają się na to, by zasadę tę urzeczywistnić, ale też każdy z nich funkcjonuje teraz pod świadomą kontrolą (*innere und äussere Herrschaft des Menschen*). Rozwinięte teoretyczne uzasadnienie tej koncepcji znajdujemy w referacie pt. *O zmianie funkcji materializmu historycznego* — który w 1919 r. Lukács wygłosił na inauguracyjnym posiedzeniu Instytutu Badań Marksistowskich. Materializm historyczny jest wytworem formacji kapitalistycznej i najostrzejszym narzędziem krytycznym dla jej analizy. Wytworem, ponieważ do istnienia powołały go sprzeczności tamtego układu społecznego, i krytycznym narzędziem, ponieważ służył do ich uprzytomnienia i przewyciężenia w walce społeczno-politycznej. Materializm historyczny obnaża iluzyjną niezależność ideologii od procesów ekonomicznych, a zarazem uwidacznia szkodliwą niezawisłość gospodarki od świadomości społecznej. Marks za Heglem nie wydzielił w sposób dostatecznie jasny form ideologicznych przynależnych do „ducha obiektywnego” (prawo, Kościół, państwo) od tych, które stanowią dziedzinę „ducha absolutnego” (religia, sztuka, nauka, moralność itp.). Inną zaś historię miały i inną rolę spełniały tamte i te wytwory ideologiczne. W różnych epokach „duch obiektywny” lub „duch absolutny” wysuwał się na czoło i odmiennie (bezpośrednio lub pośrednio) był warunkowany przez bazę. Marksizm drugiej Międzynarodówki (Kautsky, Mehring i in.), który Lukács nazywa wulgarnym, na tym m. in. polegał, że wszystkie zjawiska świadomości społecznej traktował jednakowo, a ponadto ahistorycznie przenosił na inne formacje to, co było swoistością rzeczywistości kapitalistycznej. Ta niedomoga teoretyczna miała następstwa praktyczne, tzn. z orientacji ściśle deterministycznej wywiedziono program automatycznego krachu kapitalizmu i oportunistycznej polityki. Według Lukácsa dopiero autentyczny marksizm

z epoki bolszewickiej odrzucił fatalizm ekonomistyczny. Podkreślając aktywność rewolucyjną proletariatu, uprzytomnił rozstrzygającą o aktualnym procesie historycznym czynną rolę świadomego siebie podmiotu. Materializm historyczny nie dysponuje kategoriami, by tę nową sytuację (przejście z królestwa konieczności w królestwo wolności) rozpatrzeć i wyjaśnić. Jego żywotność badawcza opiera się wyłącznie na tym, że w nowym porządku społecznym wciąż jeszcze funkcjonują odziedziczone mechanizmy. Ekonomia wciąż jeszcze działa automatycznie i anarchistycznie. Jednakże wraz z rozwojem warunków socjalistycznych oraz z przemianą funkcji świadomości (ideologii), która już uzyskuje pozycję nadrzędną, materializm historyczny, jak naówczas sądził Lukács, straci rację istnienia. W rewolucyjnym procesie — kończy Lukács ów wywód — „duch obiektywny” staje się zawisły od „ducha absolutnego” (tzn. ideologii marksistowskiej), a nie od czynników gospodarczych. Założony instytut badawczy ma więc zająć się przede wszystkim studiowaniem przeszłości i okresu przejściowego. Przyszłość wymaga innej już teorii społecznej, sięgającej do tych podstaw filozofii Marksa, które dotyczą człowieka wyzwolonego. We wzmiankowanym szkicu pt. *Świadomość klasowa* Lukács wskazywał dodatkowo, że w systemie kapitalistycznym nieuniknione jest przeciwieństwo dialektyczne między położeniem i interesami jego świadomych przedstawicieli a ich ideologią. Cięży na niej bowiem nacisk jeszcze feudalnych reliktyw i już proletariackiej kontrofensywy. Zdają sobie sprawę, że czeka ich klęska historyczna, którą sami niechybnie przygotowują. Przeciwieństwo to znika, kiedy świadomość proletariacka nabiera charakteru rewolucyjnego. Miejsce zmystyfikowanej ideologii zajmuje jedność teorii i praktyki. Ludzie wyzwoleni w *camera obscura*, gdzie odwrócone są proporcje świata historycznego, potrafią nareszcie stosować permanentną samokontrolę i samokrytykę. Prawda jest z nimi. Odcięci od niej pozostają jedynie proletariusze zwodzeni na manowce przez socjaldemokratów czy anarcho-syndykalistów, gdyż partie te wciąż żywią się omamami ideologicznymi zwalczanej przez nich nieskutecznie burżuazji. Z uprzywilejowaniem samoświadomej rewolucyjności i racji moralnych komunizmu łączą się rozsiane w innych tekstach Lukácsa z tych lat uwagi o dobrowolnej, a więc autentycznie ludzkiej pracy *versus* praca przymusowa, która musiałaby przynieść niepowetowane klęski i mogłaby zgoła unicestwić socjalizm. Te same kożenie mają ostrzeżenia przeciw biurokratyzacji władzy (*Führertum*), postulat, by jej kadry ulegały stałej rotacji oraz opracowany przez Lukácsa w kwietniu 1919 r. program polityki kulturalnej paralelny do założeń Łunaczarskiego z pierwszych lat po Październiku. Nie popiera się żadnego określonego kierunku literackiego ani żadnej grupy artystycznej. Dyktatura sztuki partyjnej musiałaby być szkodliwa. Popiera się samorodną twórczość pro-

letariuszy, ale zarazem odrzuca się wszelki dyletantyzm. Najlepsza kultura z przeszłości (Szekspir, Goethe itp.) uznana jest za skarb bezcenny. Kierownictwo związków twórczych zachowuje pełną autonomię. Lukács jest przekonany, że likwidując funkcjonowanie dzieła sztuki jako towaru, zwalniając produkcję artystyczną od zmiennej mody narzucanej przez marszandów, słowem usuwając dysharmonię między życiem duchowym a organizacją państwową, artyści sami — *sponte sua* — staną się zaangażowanymi stronnikami i w końcu rzecznikami nowej rzeczywistości. Będą w niej zdomowieni bardziej niż artyści z czasów Grecji starożytnej i renesansu (kiedy to ideologia korespondowała ze sposobem produkcji), ponieważ dysponują pełniejszą wiedzą o swoim miejscu w świecie. Słowem, nonsensem byłoby w tych okolicznościach sprawowanie jakiegokolwiek nad nimi kontroli. Lukács podkreślał zresztą przy każdej okazji, że polityka jest instrumentem a kultura wartością docelową, a nie odwrotnie. Fakt centralnego zarządzania sztuką tłumaczył przymusem gruntownego przekształcenia dotychczasowych instytucji. Znamienne jest, że wówczas ochraniał futurystów skupionych wokół czasopisma „Ma” przeciw ultrasekciarzom, którzy mieli do niego pretensję, że nie popiera sztuki jawnie propagandowo-agitacyjnej. Analogiczny do programu polityki kulturalnej był program oświatowo-wychowawczy. Dzieci i młodzież miały być kształtowane na wszechstronnie przygotowanych członków społeczeństwa: rozwijana miała być równomiernie cała psychika, zabawy miały towarzyszyć nauce, później związany z nią miał być jakiś warsztat praktyczny. Podstawą procesu wychowawczego miały być samorządne komuny złożone z krytycznie i swobodnie myślących jednostek. Postawom twórczym, szacunkowi dla wartości artystycznych i poznawczo-naukowych przypisywano szczególne znaczenie.

Wszystkie te szkice skierowane były przeciw jałowemu, scjentyficznie zorientowanemu marksizmowi oraz przeciw neokantystom (M. Adler, H. Cohen), oferującym socjalizmowi... pomoc filozoficzno-etyczną. Według Lukácsa, dualizm *Sein* — *Sollen* miał być zniesiony na gruncie autentycznego marksizmu, zespalającego akt woli proletariackiej z przewidywaniami procesu dziejowego.

Po upadku Republiki Rad Lukács zajmował się przede wszystkim zagadnieniami czysto politycznymi. Analiza klęski prowadziła do ponawianych wciąż pytań, czy walka opozycyjna w parlamencie ma jakkolwiek sens, dlaczego socjaldemokracja okazała się zdradzieckim sojusznikiem, a także jakie są przyczyny niepowodzeń akcji syndykalistycznych. Lukács okopał się na pozycjach ultrarewolucyjnych, za klęskę winił nie rządy burżuazyjne i niedojrzałą sytuację historyczną, lecz partie socjaldemokratyczne ogłupiające proletariat. Uczestniczył w najbardziej kluczowych dyskusjach wewnątrz-komunistycznych tamtego czasu, snując refleksje nad sporami Róży

Luksemburg i H. Gortera z Leninem. Za Różą przyjmował, iż organizacja partyjna jest konieczna jako produkt walki rewolucyjnej, a nie jako narzędzie administracyjno-biurokratyczne, że spontaniczny ruch mas, m. in. strajk powszechny, jest zjawiskiem ze wszechmiar pozytywnym i pożądanym, gdyż sygnalizuje przewrót rewolucyjny, że partia nie licząca się z masami urąga własnej misji historycznej. Ale zarazem przyłączał się do Lenina, oznajmiając, że przewodnictwo partii jest nieodzowne, że ona reprezentuje proletariacką *Klasse für sich*, że nie ma żadnych podstaw do mniemania, iż jedynie ostry kryzys ekonomiczny może uaktywnić masy, ani też nie należy sądzić, iż moment rewolucji zostaje wyznaczony przez określone obiektywne warunki. Słowem, jak Lukács wywodził w artykule pt. *Spontaniczność mas, aktywność partii* („Die Internationale” z 15 marca 1921 r.), tylko rewolucyjna partia, przygotawszy swą kadrę do zbrojnego przewrotu, może zdecydować o dogodnej dlań chwili. Jaki ma za sobą liczebnie proletariat, to kwestia drugorzędna. Rozstrzyga tutaj dialektyka (potencjalna świadomość mas), a nie arytmetyka.

W publicystyce z okresu wiedeńskiego (od lipca 1920 r. do marca 1921 r.) jedyny artykuł filozoficzno-polityczny dotyczył twórczości Róży Luksemburg. Wszedł on w całości do *Geschichte und Klassenbewusstsein*, podobnie zresztą jak wszystkie cytowane przeze mnie dotąd teksty pisane tuż przed rewolucją węgierską i w trakcie jej trwania. Marksa interpretował wówczas Lukács w świetle lektur Róży Luksemburg, Lenina, anarcho-syndykalistów i... Hegla. Mieszanka zadziwiająca, zwłaszcza jeśli dorzucić do niej trwały ślad lektur Kierkegaarda oraz bynajmniej nie zapomniane lekcje Simmla i Webera. Jeszcze bardziej zdumiewa, iż te różnorodne bodźce myślowe, wiążące teorię filozoficzną z teorią polityczną, złożyły się na dostatecznie zwartą całość. Hegłowska była nie tylko terminologia w niektórych szkicach, ale również zasadnicze idee — takie jak *Totalität*, identyczność podmiotu i przedmiotu, prymat samowiedzy (*Selbst-bewusst-werden*). Prawda, że wszystkie z nich zostały wchłonięte przez rewolucyjną teorię, ale nadały szczególne piętno wykładowi tez marksowskich i leninowskich. Z lektur Kierkegaarda (oczywiście „postawionego na nogi”) i anarcho-syndykalizmu pochodziły pierwsze refleksje o *etosie* jako naczelnym motywie komunistycznej przebudowy świata oraz o dramacie moralnym rewolucjonisty. Kierkegaard, którego szybko zastąpił Hegel (nadrzędna racja moralna — ostateczny Telos), nie pojawił się na stronicach Lukácsa, syndykalistów jednak nie przemilczał. Co więcej, przyznał im z tego względu wyższość nad wszystkimi innymi partiami robotniczymi, wyjąwszy bolszewików (*O moralnym postępowaniu...*).

Do Simmla, neokantystów, oraz Hegla nawiązał rozróżniając to, co stanowi pozór (gołe fakty) od tego, co istotne; w pewnym sensie tak-

że rozróżnienie aktualnej i potencjalnej świadomości ma źródła w tamtej refleksji. I tutaj — jak w ogóle wówczas to czynił — na zasadzie rewolucyjnego *Aufhebung*. O partii bolszewickiej mówił tak samo jak Hegel o państwie, tzn. widział w niej najwyższą substancję moralną. Do swej przeszłości filozoficznej powracał broniąc poglądu, iż wartości najgłębsze zrodzone przez sztukę i naukę są ponadklasowe („*etwas von dem wirklich Menschlichen das über den Kämpfen der Klassen steht*”). Taką tezę wygłosił jako komisarz do spraw oświaty i kultury wedle oficjalnych informacji prasowych z 5 czerwca 1919 r. W tymże przemówieniu dał wyraz mejsjanistycznym przekonaniom, zaznaczając, że komuniści z roku 1919 są w sytuacji Mojżesza wyprowadzającego Żydów z pustyni. Mogą nie doczekać się ujrzania kraju Kanaan, ale zdobycie ziemi obiecanej jest niewątpliwe. Tu docieramy do sprzeczności, którą Lukács dzielił z całą ówczesną myślą komunistyczną i która go niedługo później zawiodła do nowego programu politycznego. Mianowicie ultralewicowa orientacja pchała go ku pogładowi, iż komunizm jest osiągalny dzięki zdobytej samowiedzy historycznej i jest niemal w zasięgu ręki, a zarazem rezolutnie ostrzegał, że długie dziesiątki lat mogą minąć, nim się nowy porządek ziści. Sprzeczność ta wiąże się z drugą, rozpiętą między Różą Luksemburg a Leninem. Z Różą łączyła go wiara w spontaniczny zryw całego proletariatu, któremu partia była potrzebna jedynie jako doraźny instrument organizacyjny. Od Lenina wziął tezę o charyzmatycznej funkcji partii, która narzuca swą rewolucyjną wolę masom. Róża nie kwestionowała wprawdzie założenia Marksa i Kautsky’ego, iż świadomość klasową proletariatu otrzymuje z zewnątrz, ale stwierdziwszy, że proces ów w zasadzie już dokonał się, stawiała przede wszystkim na samorzutne dalsze dojrzewanie klasy robotniczej. Lenin nawiązał do wątku Kautsky’ego (wniesienie świadomości z zewnątrz) w sposób bardziej realistyczny. Proletariat wymaga nieustannych bodźców ze strony „profesjonalnych” rewolucjonistów. Budzą oni klasę *an sich* z wciąż powracającej inercji. Są między owymi rewolucjonistami inteligencji, którzy porzucili swą klasę społeczną, oraz awangarda robotnicza i chłopska, zespolona w teoretycznie uzbrojonej partii — subtracie klasy *für sich*. Lukács z tego marksowsko-leninowskiego modelu wywiódł kategorię świadomości nazwanej raz regulatywną, to znów rzeczywistą czy potencjalną. Ale też zdawał sobie sprawę, że przewidywanie rychłej rewolucji światowej jest bezpodstawne, jeśli nie zaakceptuje się modelu Róży Luksemburg, tzn. żywiołowego, przyspieszonego samodojrzewania proletariatu. Trzecia sprzeczność, nie rozwiązana mimo akcesu do heglowskiej idei *Weltgeistu*, tutaj ucieleśnionego w samoświadomym proletariacie — to postulowanie etycznej odpowiedzialności za akuszerię procesu historycznego i zarazem przyjęcie tej akuszerii jako ogniwa prowadzącego do nieuniknionego celu. Z tym bezpo-

średnio wiąże się sprzeczność ostatnia. Ludzie całkowicie świadomi swych możliwości, patrzący z krystaliczną jasnością na świat przeszły i terażniejszy, mają być w stanie podjąć decyzję o takim, a nie innym kształcie przyszłości, ponieważ wyznacza ją świadomość potencjalna, ale zarazem twierdzi się, iż wszystko jest zadane z góry, realizacją uniwersalnej *humanitas* wieńczyć ma *a priori* całościowo wzięty proces historyczny. Te płodne myślowo sprzeczności zostały w pełni uwypuklone w dziele przełomowym i znakomitym — w *Geschichte und Klassenbewusstsein* z lat 1921—1922.

lipiec 1978 r.

Stefan Morawski

*Post scriptum.* W szkicu tym, stanowiącym fragment monografii o ideach filozoficznych, politycznych i estetycznych Lukácsa, pominąłem z braku miejsca analizę jego orientacji neokantystowskiej w *Heidelberger Aesthetik* (1916—1917). Komplikuje ona obraz rozwoju jego filozofii, ale nie podważa zasadniczej ewolucji światopoglądowej. Heglizm nie zniknął po *Teorii powieści*, ale Lukács interpretował go w niezwykle sposób, aby pogodzić *Fenomenologię ducha* z założeniami szkoły badeńskiej, bądź też czynił z niego tarczę strzelniczą. W obu przypadkach Hegel fascynował go jako całościowa, pozytywna koncepcja, nazywana w przeciwieństwie do neokantystowskiej — metafizyczną.

### Aura obyczajowa grupy twórczej a ciągłość tradycji

*Współczesna sztuka zawsze rzutuje sama siebie w strefę mglistego świtu, gdzie nie ma ustalonych wartości. Zawsze rodzi się z niepokoju...*

Leo Steinberg.

Jednym z najmniej zbadanych zjawisk z pogranicza socjologii grupy twórczej i metodologii nauki (jeżeli sprawa, o której mowa, zdoła zainteresować metodologów) jest kształtowanie się i oddziaływanie grup twórczych: i to oddziaływania zarówno wewnętrznego (poprzez wytworzenie „paradygmatu”, „nauki normalnej”, „obowiązującej szkoły w sztuce”, „stylu”), jak i zewnętrznego (poprzez wpływy wywierane na inne formy świadomości społecznej i życie społeczne *en general*). Stosunkowo łatwo daje się zrekonstruować takie wyznaczniki grup twórczych, jak np. manifesty artystyczne albo deklaracje metodologiczne — jeżeli nie są podane wprost przez samych twórców (np. *Ballady i romanse* i *O klasyczności, romantyczności tudzież o duchu poezji polskiej* wyznaczają początek nowej praktyki artystycznej i początki nowej