

Louis Althusser

**O stosunku Marksa
do Hegla**

**Studenckie Koło Filozofii Marksistowskiej (Uniwersytet Warszawski)
WARSZAWA 2006**

„O stosunku Marksa do Hegla” to tekst wykładu wygłoszonego przez Louisa Althussera na początku 1968 roku w ramach seminarium Jeana Hyppolite'a.

Podstawa niniejszego wydania: miesięcznik „Człowiek i Światopogląd”, czerwiec 6/83, 1972 r.

Tłumaczenie z języka francuskiego: Marek J. Siemek. Korekta przekładu: Piotr Strębski.

Chciałbym przedstawić¹ kilka schematycznych tez o stosunku Marksa do Hegla – tez nakreślonych w pośpiechu.

Nie mamy dużo czasu, ani w życiu, ani w historii. W filozofii zaś trzeba się spieszyć jeszcze z dodatkowego powodu: filozofia zawsze przychodzi za późno. Kiedyż filozofia wstanie przed świtem?

Rezygnuję więc z retoryki i z maieutyki, sokratycznej bądź fenomenologicznej. Prawdziwym początkiem jest w filozofii koniec. Zaczynam tedy od końca. Rozdaję swe karty, by każdy miał je w rękę. A są one takie, jakie są: noszą piętno marksizmu-leninizmu. W ten sposób wyłożone, będą oczywiście miały postać konkluzji bez przesłanek.

Wyjdźmy od faktu. Stosunek Marks-Hegel jest zagadnieniem teoretycznym i politycznym o decydującej doniosłości aktualnej. Zagadnieniem *teoretycznym*: określa przyszłość strategicznej nauki numer jeden Czasów Nowożytnych – nauki historii, oraz przyszłość związanej z tą nauką filozofii – materializmu dialektycznego. Zagadnieniem *politycznym*: co wynika z tych właśnie przesłanek. Zagadnienie to jest wpisane w walkę klas, na pewnym poziomie jej rozwoju.

Aby zrozumieć aktualną doniosłość tego faktu, jakim jest kwestia stosunku Marks-Hegel, trzeba traktować go – i wyjaśniać – jako symptom pewnych rzeczywistych zjawisk, o których poniżej będzie mowa. A usytuować symptom – to wskazać, w formie tez, te właśnie rzeczywiste zjawiska.

Teza 1. Związek, czy też zjednoczenie ruchu robotniczego i teorii marksistowskiej jest najważniejszym wydarzeniem historii społeczeństw klasowych, tzn. praktycznie biorąc całej ludzkiej historii. Owa tak okrzyczana wielka „mutacja” naukowo-techniczna, wokół której robi się dziś tyle hałasu, stanowi, mimo całego swego znaczenia, w porównaniu z tamtym wydarzeniem jedynie pewien zespół przemian naukowych i technicznych; procesy te w ogóle nie należą do tego samego porządku wielkości: w swych skutkach są one znaczące tylko dla niektórych aspektów rozwoju sił wytwórczych.

Żyjemy natomiast wszędzie w kręgu koniecznych skutków tamtego zjednoczenia, tamtego związku. Pierwsze rezultaty – to rewolucje socjalistyczne (ZSRR, Chiny, itd.; rewolucyjne ruchy w Azji, Wietnam, Ameryka Łacińska, działalność partii komunistycznych).

- Związek ten urzeczywistnia „jedność teorii i praktyki”.
- Związek ten nie jest faktem już osiągniętym, lecz walką. Wszystko można przegrać. Wszystko można wygrać. Walką zresztą także i w łonie samego związku: przypomnijmy wojnę 1914 roku, kryzys II Międzynarodówki, aktualny kryzys międzynarodowego ruchu komunistycznego.

Związek zawiera więc obecność obu członów: ruchu robotniczego i marksistowskiej teorii. Tutaj będziemy mówić tylko o tej ostatniej. Czym jest teoria marksistowska?

Teza 2. Teoria marksistowska zawiera pewną naukę i pewną filozofię.

W wielkiej tradycji klasycznej ruchu robotniczego... teoria marksistowska określana jest jako obejmująca *dwie odrębne dyscypliny teoretyczne: naukę* (oznaczaną przez swą ogólną teorię: materializm historyczny) oraz *filozofię* (oznaczaną terminem „materializm dialektyczny”). Pomiędzy tymi dwiema

¹ Uwagi te zostały wygłoszone na seminarium J. Hyppolite'a w roku 1968, na jego prośbę. Autor nie uważał za stosowne odmówić swego przyczynku – wielce zresztą improwizowanego i schematycznego – człowiekowi, dla którego żywił najwyższy szacunek intelektualny i uczucia najgłębszej sympatii.

Ostatecznym przedmiotem tego artykułu jest próba wydobycia na jaw tego, co Marks nazywał racjonalnym „pierwiastkiem” lub „jądrem” u Hegla.

Autor, który uprzednio – w: *Pour Marx* i *Lire Le Capital* – dla oczywistych racji teoretycznych i politycznych kładł nacisk na radykalne różnice, jakie dzielą Marksa od Hegla, po spełnieniu tego zadania ponownie zwrócił się ku Heglowi, by podjąć próbę wyodrębnienia tego, co Marks uważał za „racjonalne” u Hegla. Element ten znalazł autor nie w zabiegu „odwrócenia” (scil. heglowskiego idealizmu), lecz w wypracowaniu pewnej kategorii naukowo-filozoficznej: mianowicie kategorii *bezpodmiotowego procesu*. Z tego punktu widzenia nowego sensu nabierają niektóre młodzieńcze dzieła Marksa: w szczególności *Rękopisy* z 1844 roku zyskują znaczenie próby, w której ujawnia się absolutna niemożliwość pojednania między feuerbachowską antropologią a heglowską dialektyką. Dramatyczne uświadomienie sobie wyników tej „eksplozyjnej” próby musiało doprowadzić Marksa do zarzucenia: 1. wszelkiej antropologicznej (feuerbachowskiej) koncepcji historii; 2. wszelkiej teleologicznej (heglowskiej) koncepcji historii.

pozytywne residuum tej dramatycznej próby teoretycznej stanowi właśnie pojęcie *procesu bez podmiotu*, które później stale stosowane jest w *Kapitale*, jak przyznał to sam Marks w edycji francuskiej.

dyscyplinami istnieją bardzo szczególne relacje wzajemne. Nie rozważam ich tutaj; podkreślam tylko tyle: w stosunkach między tymi dwiema dyscyplinami, nauką i filozofią, to nauka zajmuje pozycję determinującą (w rozumieniu określonym w *Lire Le Capital*, a przejrzyście sprecyzowanym przez A. Badiou w „Critique” z maja 1967). *Wszystko tu zależy od tak rozumianej nauki.*

Teza 3. Marks ufundował nową naukę: *naukę historii* formacji społecznych, lub po prostu naukę Historii.

Ufundowanie przez Marksa nauki historii jest najdonioślejszym wydarzeniem całej historii współczesnej.

Posłużę się pewnym porównaniem obrazowym: istnieje pewna ilość nauk. Można rzec, że zajmują one pewne miejsce w tym, co można nazwać teoretyczną przestrzenią. Miejsce, przestrzeń – są to określenia metaforyczne. Ale przekładają jednak pewne fakty: sąsiedztwo pewnych nauk; stosunki między naukami sąsiadującymi; dominacja pewnych nauk nad innymi. Jednocześnie zaś – nauki bez sąsiedztwa, wyspiarskie (zajmujące pozycje odosobnione, niejako w próżni: np. psychoanaliza).

Cofając się wstecz, można z kolei dostrzec, że historia nauki stopniowo wyłania pojawiające się w tej problematycznej przestrzeni teoretycznej wielkie *kontynenty naukowe*:

- Kontynent Matematyki (odkryty przez Greków);
- Kontynent Fizyki (odkryty przez Galileusza);
- Marks odkrył trzeci wielki kontynent: kontynent Historii.

Kontynent, w sensie tej metafory, nigdy nie jest pusty: jest on zawsze już „zajęty” – przez liczne i różnorodne dyscypliny, które są w mniejszym lub większym stopniu ideologiczne i które nie wiedzą, że należą do tego „kontynentu”. Tak np. kontynent Historii przed Marksem zajmowany był przez filozofię historii, ekonomię polityczną itp. Ale odkrycie kontynentu przez odslaniającą go naukę nie polega tylko na zakwestionowaniu praw i tytułów jego poprzednich „mieszkańców”, lecz oznacza także całkowite przebudowanie struktury jego dawnej konfiguracji. Nie podobna iść za tą metaforą w nieskończoność – a jeśli się już jej trzymać, to trzeba by rzec, iż odkrycie nowego kontynentu dla poznania naukowego zakłada „*zmianę terenową*” lub „*epistemologiczny wstrząs*” (*coupure*), itp. Pozostawiam innym troskę o wszytymczasowych szwów, niezbędnych dla uzgodnienia ze sobą wszystkich tych metafor. Ale pewnego dnia trzeba będzie zająć się czymś innym niż szyciem łat i *sztukowaniem*.

Teza 4. Każde wielkie odkrycie naukowe pociąga za sobą wielką przemianę w filozofii. Naukowe odkrycia, które odslaniają wielkie kontynenty nauki, wyznaczają zarazem kluczowe daty w periodyzacji dziejów filozofii:

I kontynent (Matematyka): narodziny filozofii. Platon.

II kontynent (Fizyka): głęboka transformacja filozofii. Kartezjusz.

III wielki kontynent (Historia, Marks): rewolucja w filozofii, zapowiedziana przez 11 Tezę o Feuerbachu. Koniec filozofii klasycznej, przejście od interpretacji świata do jego zmiany.

Enigmatyczne to słowo; prorocze, ale enigmatyczne. W jaki sposób filozofia może zmieniać świat? Jaki świat?

Jakkolwiek jest, można rzec za Heglem: filozofia zawsze przybywa *post festum*. Jest zawsze *opóźniona*, zawsze przychodzi ze *zwłoką*.

Teza ta ma dla nas wielkie znaczenie: także filozofia marksistowska, czyli materializm dialektyczny, *nie może nie być opóźniona względem nauki historii*. Trzeba czasu, by filozofia mogła się narodzić, utworzyć i uformować, a potem rozwijać, w ślad za wielkim odkryciem naukowym, które doprowadziło do jej powstania.

Zwłaszcza że w przypadku Marksa było tak, iż wszyscy tak zwani specjaliści tego kontynentu wiedzy z dziką zajadłością negowali naukowy charakter jego odkrycia, potępiali je i zwalczali. Nauki zwane humanistycznymi wciąż jeszcze trzymają się starego kontynentu. Są one dziś uzbrojone w najnowsze, ultranowoczesne techniki matematyczne itp., ale za podstawę teoretyczną mają wciąż te same co w przeszłości ideologiczne starocie, pomysłowo przeformułowane i poddane pewnym retuszom. Cudowny rozwój nauk zwanych humanistycznymi, a zwłaszcza nauk społecznych, stanowi (poza kilkoma godnymi

uwagi wyjątkami) tylko *aggiornamento* starych Technik Społecznych Adaptacji i Readaptacji; technik *ideologicznych*.

Jest to największy skandal całej współczesnej historii intelektualnej: w naukach humanistycznych lub społecznych, wszyscy mówią o Marksie, prawie wszyscy określają się bardziej lub mniej otwarcie jako marksiści. Ale kto zadał sobie trud dokładniejszego przeczytania Marksa, zrozumienia tego, co w nim nowe, i wyprowadzenia stąd teoretycznych konsekwencji? Z małymi wyjątkami, specjaliści nauk humanistycznych w sto lat po Marksie wciąż zajmują się ideologicznymi starociami, tak jak arystotelicy jeszcze w pół wieku po Galileuszu uprawiali perypatetyką fizykę. Gdzie są filozofowie, którzy studiowali historię ruchu robotniczego, historię rewolucji 1917 roku i rewolucji chińskiej? Marks i Lenin mają wielki zaszczyt dzielenia tego losu pariasów intelektualnych z Freudem; dzielą z nim też to, że ludzie powołujący się na nich nierzadko sprzeniewierzają się im, tak samo jak Freudowi. Zresztą skandal ten wcale nie jest aż takim skandalem: wśród filozoficznych idei króluje wszak to, co nosi nazwę stosunków siły; w tym wypadku są to stosunki siły o charakterze ideologicznym, a więc politycznym. Wszak to burżuazyjne idee filozoficzne są u władzy. Kwestia władzy jest kwestią numer jeden również w filozofii. Jakoż filozofia jest, w ostatniej instancji, *polityką*.

Teza 5. W jaki sposób można zdać sprawę z istoty naukowego odkrycia Marksa?

Jeśli wziąć na serio to, co Marks powiada nam o dialektyce rzeczywistej historii, trzeba stwierdzić, że historię tworzą nie „ludzie” (choć dialektyka historii realizuje się w nich, w ich praktyce) – lecz masy, powiązane stosunkami walk klasowych. Dotyczy to historii politycznej, historii powszechnej. Ale tak samo ma się rzecz z historią nauki. To nie empiryczne jednostki tworzą historię nauki, choć jej dialektyka realizuje się w nich i w ich praktyce. Empiryczne jednostki, o których mówimy, że dokonały takiego czy innego odkrycia, urzeczywistniają tylko w swej praktyce *stosunki* i *powiązania*, które *wykraczają daleko poza same te jednostki*.

Dopiero w tym punkcie możemy wreszcie sformułować problem stosunku Marks-Hegel.

Podaję tu prezentację nadzwyczaj schematyczną. Należy uważać ją tylko za to, czym jest: za wskazanie problemu, za określenie schematycznych warunków jego *sformułowania*.

Aby zarysować to sformułowanie, chciałbym raz jeszcze wyjść od koncepcji Engelsa, podjętej i rozwiniętej przez Lenina, a znanej pod nazwą Trzech Źródeł Marksizmu. Wprawdzie *źródła* – to przestarzałe pojęcie ideologiczne; ale dla nas ważne jest to, że Engels i Lenin formułują problem nie w kategoriach historii indywidualnej, lecz w kategoriach *historii teorii*. Mianowicie układają oni konfigurację z trzech teoretycznych „postaci”: klasyczna filozofia niemiecka, angielska ekonomia polityczna, francuski socjalizm. Powiedzmy: Hegel – Ricardo – oraz Babeuf, Fourier, Saint-Simon itd. Dla uproszczenia i dla jasności wywodu pomijam francuski socjalizm i biorę pod uwagę przede wszystkim Ricardo i Hegla jako symbolicznych przedstawicieli angielskiej ekonomii politycznej i niemieckiej filozofii.

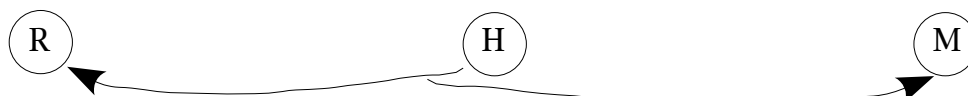
Z kolei podejmuję ów nadzwyczaj ogólny schemat praktyki teoretycznej, który przedstawiłem przed pięcioma laty w artykule o dialektyce materialistycznej (przedrukowanym w *Pour Marx*).

Ogólność 1 (surowiec teoretyczny)	Ogólność 2 (środki produkcji teoretycznej)	Ogólność 3 (produkt teoretyczny)
--------------------------------------	---	-------------------------------------

(Ricardo oraz
francuski socjalizm)

(Hegel)

(Marks)



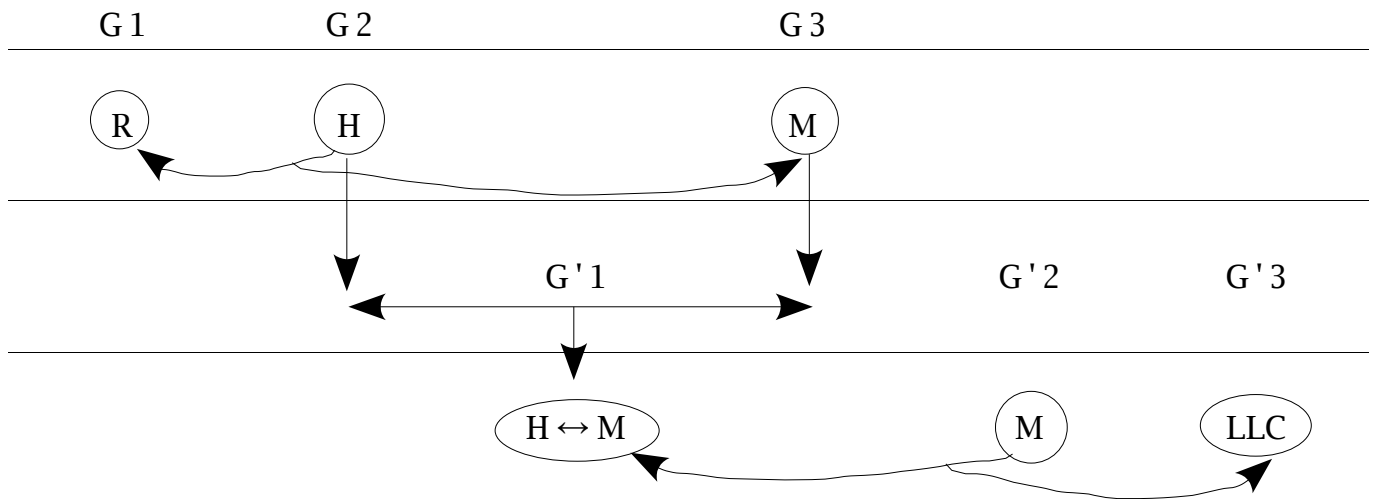
Co ma znaczyć w sposób bardzo schematyczny, że Marks („Kapitał”) jest produktem pracy Heglem (filozofią niemiecką) na materiale, jaki stanowi angielska ekonomia polityczna oraz francuski socjalizm; lub inaczej: produktem pracy *dialektyką heglowską* na materiale, którym stanowi: a) teoria wartości oparta na czasie pracy, b) walka klas. Zatem:

R + S.F. (Ricardo + Socjalizm Francuski) = surowiec, przedmiot praktyki teoretycznej M (Marksa).

H = narzędzia teoretycznej produkcji.

Produktem pracy za pomocą *dialektyki heglowskiej* na materiale Ricarda jest więc „Kapitał” = M.

Tytułem czystej konstatacji przypominam, że to, co próbowaliśmy uczynić w *Lire Le Capital*, może być odpowiednio przedstawione następującym schematem:



Za surowiec wzięliśmy stosunek Marks-Hegel (0'). Dalej poddaliśmy ten surowiec „obróbce”, jako narzędzia używając produktu teoretycznego 0'2 (sam Marks oraz pewne inne kategorie), aby wytworzyć rezultat 0'3: to, co wolnego od błędów zawiera może *Lire Le Capital*. Praca ta jest oczywiście prowizoryczna, także dla nas. Proces pracy teoretycznej *powinien być kontynuowany* w nowym cyklu, w którym jako 0'2 będzie można z kolei wziąć stosunek (ujęty bardziej lub mniej błędnie) między *Lire Le Capital* a Marksem, itd.

Powróćmy do schematu I. „Kapitał” jest produktem pracy, dialektyką heglowską na materiale Ricarda.

Jest to teza klasyczna i rzecz jasna, że mogą opierać się na niej również interpretacje ortodoksyjnie marksistowskie – jako że teza ta w swym schematycznym sformułowaniu może uzasadniać myśl, iż stosunek Marksa do Ricarda sprowadza się do stosunku *zastosowania* Hegla do Ricarda.

Jednakże w tradycji klasycznej tezę tę głosi się zawsze wraz z tezą o „odwróceniu” (*renversement*). To nie Hegel, lecz Hegel odwrócony, „postawiony z głowy na nogach”, ma być tym, co zastosowano do Ricarda. Zagadkowe to wyrażenie. Co to znaczy: *odwrócenie*? Oto pierwszy sygnał pewnego problemu.

A oto sygnał drugi. U klasyków marksizmu można nań znaleźć sporo przykładów. Weźmy tylko jeden z nich: na pozór sprzeczne wypowiedzi Lenina o stosunku Marks-Hegel.

W „Co to są «przyjaciele ludu»” powiada Lenin, że Marks nie ma nic wspólnego z triadami heglowskimi i że „Kapitał” nie jest zastosowaniem tychże do Ricarda.

Ale w „Konspekcie *Nauki Logiki* Hegla” (opublikowanym w „Zeszytach Filozoficznych”) Lenin pisze: *Aforyzm. Nie można w pełni zrozumieć „Kapitału” Marksa, a zwłaszcza jego I rozdziału, jeśli się nie przestudiowało i nie zrozumiało całej „Logiki” Hegla. Stąd wniosek, że nikt z marksistów nie zrozumiał Marksa po upływie połowy stulecia!*²

² Lenin, *Zeszyty filozoficzne*, Warszawa 1956, ss. 153-154.

Jednakże dwie strony wcześniej, w tych samych notatkach, pisze Lenin: *Analiza wnioskowań u Hegla przywodzi na pamięć, jak to Marks naśladuje Hegla w I rozdziale (scil. „Kapitału”)*³.

Wyrażenie to w szczególnym stopniu przypomina znane i zagadkowe wyrażenie Marksa, który w „Posłowiu” do wydania drugiego „Kapitału” powiada: *...właśnie wówczas, gdy opracowywałem pierwszy tom mego „Kapitału”, aroganckie, pretensjonalne i mierne pokolenie epigonów, nadające dziś ton w wykształconych Niemczech przyjęło zwyczaj traktować Hegla tak samo, jak zacny Mojżesz Mendelssohn za czasów Lessinga traktował Spinozę, mianowicie jak „zdechłego psa”. Właśnie dlatego jawnie uznałem się za ucznia tego wielkiego myśliciela, a w rozdziale traktującym o teorii wartości kokietowałem nawet tu i ówdzie właściwym mu sposobem wyrażania się*⁴.

Jest to więc bardzo dziwne zastosowanie Hegla do Ricarda. Podsumujmy nasze *dossier*.

1. Hegel – nie, lecz: Hegel *odwrócony*. Odwrócenie – to tyle, co wydobycie racjonalnego jądra z jego mistycznej powłoki.
2. Dalej: „kokietowanie” heglowskim sposobem wyrażania się, jak powiada Marks; „naśladowanie”, jak powiada Lenin.
3. Jeśli pozostawić na uboczu naśladowanie i kokieterię, pozostaje owo osobliwe odwrócenie. Byłoby to odwrócenie idealizmu w materializm: materia zajmuje miejsce idei.

Ale takie określenie jest o wiele zanadto ogólnikowe dla tej rzeczy, o którą tu chodzi. Gdyż tyle powiedział już i uczynił Feuerbach – w sferze *ideologii*. Odwrócenie, o które chodzi, dotyczy nie tylko ogólnej koncepcji świata, lecz także ściśle określonego punktu: *dialektyki*. Marks „odwraca” ją, ponieważ jego dialektyka jest „dokładnym przeciwieństwem” dialektyki heglowskiej. Ale czym właściwie jest przeciwieństwo dialektyki heglowskiej? Tajemnicza to sprawa. Trzeba iść dalej: szukać „*racjonalnego jądra*”, a więc jakiejś zawartości mającej walor *teoretyczno-naukowy*. Ale wtedy nie chodzi już o odwrócenie, lecz o *krytyczne wydobycie* czegoś, o „*demistyfikację*” dialektyki. Ale co to znaczy: demistyfikować? Wtedy nie idzie więc już wcale o „zastosowanie”.

Zebrałem te wskazówki problemowe, i sformułowałem, nie bez oporów i niezręczności, następującą hipotezę:

- Marks nie „zastosował” Hegla do Ricarda. Raczej *wykorzystał* tylko jakiś element z Hegla do *obróbki* materiału, którym był Ricardo.
- Ten element z Hegla określany jest naprzód jako Hegel *odwrócony*. Ale odwrócenie Hegla dotyczy wyłącznie *koncepcji świata* (jako odwrócenie idealizmu w materializm). Zaś koncepcja świata jest tylko pewną *tendencją*, niczym więcej. Tendencja zawarta w koncepcji świata nie daje jeszcze *ipso facto* żadnych pojęć naukowych.
- Owym elementem z Hegla jest więc coś całkiem innego niż odwrócenie tendencji idealistycznej w materialistyczną. Jest to raczej coś, co dotyczy *dialektyki*. Tutaj więc metafora o odwróceniu jest już bezużyteczna, toteż zostaje zastąpiona przez inną. Odwrócić dialektykę heglowską – to zdemistyfikować ją – to *oddzielić* racjonalne jądro od mistycznej powłoki. Ale takie oddzielenie nie polega na zwykłym przebieraniu (gdzie coś się bierze, a coś zostawia). Może to być tylko *przekształcenie*. Dialektyka Marksa może być tylko *przekształconą* dialektyką heglowską.
- Marks posługuje się Heglem w obróbce Ricarda – to znaczy tedy: posługuje się w tej obróbce *przekształceniem* dialektyki heglowskiej.

Jakoż w istocie trzeba powiedzieć, że heglowska dialektyka uległa przekształceniu w pracy teoretycznej, jaką wykonała na materiale Ricarda. Narzędzie pracy teoretycznej, przekształcające teoretyczny surowiec, samo zostaje dzięki temu przekształcone.

Wynikiem jest dialektyka obecna w „Kapitale”: *nie jest to już dialektyka heglowska, lecz dialektyka całkowicie odmiennego typu*.

Te właśnie różnice wzięliśmy za surowiec w naszej pracy, jak wskazałem już w Schemacie II. Stąd wyniki, które są zawarte w *Pour Marx* i w *Lire Le Capital*.

³ Tamże, s. 151.

⁴ K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 23, Warszawa 1968, s. 18.

Znaleźliśmy tedy u Marksa, jako *istotne*:

- nie-heglowską koncepcję *historii*;
- nie-heglowską koncepcję *struktury społecznej* (jako całości ustrukturuwanej z dominantą – *structure à dominante*);
- nie-heglowską koncepcję *dialektyki*.

Jeśli tezy te są zasadne, to wynikają stąd konsekwencje *o znaczeniu kapitalnym dla filozofii*: przede wszystkim *odrzuć podstawowego systemu klasycznych kategorii filozoficznych*.

System ten można by zapisać w takiej oto formule:

(Źródło = ((Podmiot=Przedmiot) = Prawda) = Cel) = Podstawa

System ten jest *określny*, gdyż *Podstawą* jest to, iż zgodność podmiotu z przedmiotem ma być teleologicznym *źródłem* wszelkiej prawdy. Bliższych uzasadnień tego kołowego następstwa nie możemy tutaj rozwijać.

Z odrzucenia tego systemu wynika nowa *koncepcja filozofii* – i nie tylko nowa koncepcja, ale *nowa modalność istnienia*, nowa *praktyka filozofowania*: dyskurs filozoficzny, który mówi z *innego miejsca* niż dyskurs filozofii klasycznej.

Aby uczynić go słyszalnym, przywołajmy analogię z psychoanalizą.

1. Idzie o dokonanie pewnego *przemieszczenia* – „poruszenia” czegoś w wewnętrznym porządku kategorii filozoficznych;
2. w taki sposób, by dyskurs filozoficzny zmienił swą *modalność*, by mówił *inaczej* (np. różnica: interpretacja świata – zmiana świata);
3. bez tego jednak, by zniknąć miała filozofia jako taka.

Pozornie jest filozofia dyskursem najbardziej świadomym ze wszystkich. W *rzeczywistości* jednak jest ona dyskursem *nieświadomego*. Nie idzie więc o zniesienie filozofii, tak jak u Freuda nie idzie o zniesienie nieświadomego. Raczej idzie o to, że trzeba – poprzez krytyczne rozpracowanie filozoficznych fantazmatów i podtrzymujących je kategorii – poruszyć coś w porządku rozmaitych instancji filozoficznego Nieświadomego, tak aby bezwiedny dyskurs filozofii odnalazł swe *miejsce*, i by przemówił pełnym głosem właśnie z tego *miejsca*, jakie wyznaczają mu wytwarzające go instancje. Pozostawiam tu jednak w zawieszeniu te kapitalnej wagi kwestie.

Zostaje jeden punkt. Wszystko, co dotąd publikowaliśmy na temat Hegla, pomija w istocie rzeczy sprawę *pozytywnego dziedzictwa*, jakie Marks, wedle jego własnych oświadczeń, zawdzięcza Heglowi. Marks przekształcił *dialektykę* heglowską, ale był niewątpliwie dłużnikiem Hegla, gdy idzie o ten dar pierwszorzędnej wagi, jakim była sama *idea dialektyki*. O tym nie mówiliśmy dotąd, przeto kilka słów w tej sprawie.

Wróćmy do tego, co mówi Marks o dialektyce w „Posłowniu” do drugiego wydania „Kapitału”. W tekście tym na pierwszy plan wybijają się dwa pojęcia:

1. Dialektyka jest krytyczna i *rewolucyjna*.

Zauważmy tu dwuznaczność dialektyki. Dialektyka może być:

a) tylko *przeformulowaniem tego, co dane* (tj. faktu dokonanego, *des Bestehenden*, porządku istniejącego). Tutaj zatem dialektyka to tyle, co uświęcenie istniejącego porządku (społecznego, naukowego itp.),

b) *krytyczna i rewolucyjna*: wówczas implikuje względność wszelkiego ładu ustalonego, tak społecznego, jak teoretycznego; względność społeczeństw i systemów, instytucji i pojęć. Tutaj dialektyka to tyle, co krytyka wszelkich absolutów z pozycji historycznego relatywizmu.

Ten ostatni wątek wyraźny jest u Engelsa: dialektyka wprawia w ruch pojęcia (tu: bezpośrednio nawiązanie do wątku heglowskiego – *Rozum* jako krytyka *Rozsądku*).

Tak więc klasyczna dla marksizmu opozycja między materializmem metafizycznym a materializmem dialektycznym (równająca się opozycji między metafizyką a dialektyką) jest tylko nawiązaniem do heglowskiej opozycji między *Rozsądkiem* a *Rozumem*.

W takim razie nie wychodzi się więc poza Hegla. Toteż wszystko to pozostaje nader formalne, a przeto bardzo niebezpieczne. Dowodem tego spontanicznie relatywistyczna i historyczna interpretacja tej koncepcji dialektyki, w której idzie o krytykę pojęciowej sztywności Rozsądku. Dowodem z przeciwnej strony – gwałtowna reakcja Lenina na taki relatywizm i historyzm (w „Materializmie i empiriokrytycyzmie”) jako przejawy burżuazyjnych, ideologicznych koncepcji historii i dialektyki.

2. Ale jest też inna sprawa, znacznie ważniejsza: dialektyka heglowska zawiera „racjonalne jądro”. Jakie mianowicie?

Aby je dostrzec, trzeba przejść *długą drogę okrężną*. Konieczne jest do tego powtórne prześledzenie całej teoretycznej historii Marksa. Decydującym momentem w tej historii jest zerwanie z Feuerbachem, zapowiedziane w zwięzłym przebiegu „Tez o Feuerbachu”. Tezy te napisane zostały w pośpiechu, tuż po wydarzeniu teoretycznym pierwszorzędnej wagi: *wprowadzeniu Hegla w krąg filozofii Feuerbacha* (co miało miejsce w „Rękopisach” z 1844 roku). „Rękopisy” są tekstem, w którym dokonuje się *eksplozja*: Hegel, wprowadzony siłą w perspektywę Feuerbacha, powoduje owo imponujące „acting-out” teoretycznych sprzeczności u młodego Marksa, w jakim ostatecznie spełnia się jego zerwanie z Humanizmem teoretycznym.

*

Mówić o zerwaniu Marksa z Humanizmem teoretycznym, to formułować tezę bardzo określoną: jeśli Marks zerwał z tą ideologią, to dlatego, że był z nią związany. Jeśli zaś był z nią związany, to dlatego, że istniała. I nie był to mariaż fikcyjny. Fikcyjne związki nie istnieją w stadłach uświęconych przez historię teorii, nawet w tej szczególnej dziedzinie teorii, jaką jest fikcyjna domena ideologii. Humanizmem teoretycznym, z którym związał się Marks, był humanizm Feuerbacha.

Marks „odkrył” Feuerbacha, jak wszyscy młodohegliści, w warunkach bardzo szczególnych; miałem już okazję wspomnieć o tym (nawiązując do Augusta Cornu). Otóż Feuerbach teoretycznie „uratował” na jakiś czas radykalnych młodoheglistów przed nierozwiązalnymi sprzecznościami, jakie w ich racjonalistyczno-liberalnej „świadomości filozoficznej” spowodował upór owego uświęconego Państwa Pruskiego, które, będąc „w sobie” Rozumem i Wolnością, uporczywie obstawało jednak przy zapoznawaniu tej swej własnej „esencji”, by wbrew wszelkiej przyzwoitości trwać w Nierozumności i Despotyzmie. Feuerbach „uratował” ich w sferze teorii, dostarczając im racji wyjaśniającej całą tę sprzeczność Rozumu i Nierozumności – a to dzięki teorii *alienacji Człowieka*.

Z pewnością nie wolno nam uważać – z jakiegokolwiek by to nie było tytułu, także z marksistowskiego – że obrachunki nasze z Feuerbachem w pełni skwitujemy jakimś wekslem, zawierającym kilka cytatów z niego albo z Marksa czy Engelsa (oni przynajmniej czytali Feuerbacha). Nie skwitujemy też tych obrachunków owym tak lubianym przez ignorancję i wygodnictwo przymiotnikiem, który jakże często jeszcze pobrzmiwa w toczonych sporach: antropologia *spekulatywna*. Jak gdyby dość było oczyścić antropologię ze spekulacji, by antropologia (założywszy nawet, że wiemy, co określamy tym słowem) mogła już swobodnie stanąć na własnych nogach; ale przecież kaczka daleko nie pofrunie, gdy pozbawić ją głowy. Jak gdyby dość było wymówić te magiczne słowa, by Feuerbacha nazwać po imieniu. Spróbujmy więc rzeczywiście nazwać Feuerbacha po imieniu, choćby w miarę potrzeby miał to być tylko skrót imienia.

Oczywiście będzie mowa tylko o Feuerbachu z lat 1839-1845, a więc o autorze „Istoty chrześcijaństwa” i „Zasad filozofii przyszłości” – nie zaś o Feuerbachu z okresu po roku 1848, który, wbrew swym pierwotnym zaleceniom, mocno już rozcieńcza wino wodą (a przecież to on w swych latach rozkwitu twierdził, że wszystko należy smakować bez przemieszek, w stanie czystym, w „naturze” – np. kawę bez cukru).

Feuerbach z „Istoty chrześcijaństwa” zajmuje w dziejach filozofii miejsce zupełnie wyjątkowe. Dokonuje on bowiem tego gwałtownego zwrotu, kładącego „kres klasycznej filozofii niemieckiej”: zwrotu, polegającego na odrzuceniu (dokładniej: „odwróceniu”) Hegla, Ostatniego z Filozofów, w którym

streszczała się cała poprzednia historia – przez filozofię *teoretycznie wsteczną* względem wielkiej filozofii niemieckiego idealizmu. Słowo „wsteczną” trzeba rozumieć w sensie ścisłym. Jeśli nawet filozofia Feuerbacha zawiera w sobie ślady niemieckiego idealizmu, to jednak jej podstawy teoretyczne wywodzą się z okresu poprzedzającego ten idealizm. Wraz z Feuerbachem cofamy się od roku 1810 do roku 1750, z XIX w XVIII stulecie. Paradoks zaś polega na tym, że – z powodów, które solidną „dialektykę” proveniencji heglowskiej mogłyby przyprawić o istny zawrót głowy – to właśnie dzięki swemu *wstecznemu* charakterowi jako teorii filozofia Feuerbacha wywarła tak zbawienne wpływy postępowe na ideologię, a nawet na postawy polityczne swych zwolenników. Ale zostawmy tę sprawę.

Oto więc filozofia, w której obecne są *ślady* niemieckiego idealizmu, ale która swych obrachunków z idealizmem niemieckim i z jego najwybitniejszym przedstawicielem, Heglem, dokonuje za pomocą systemu *teoretycznie wstecznego*. Jak to należy rozumieć?

Ślady niemieckiego idealizmu: gdyż Feuerbach przejmuje problemy filozoficzne postawione przez niemiecki idealizm. Są to nade wszystko problemy Czystego Rozumu i Rozumu Praktycznego, Przyrody i Wolności, poznania (co mogę poznać?), moralności (co winien czynić?) i religii (czego wolno mi się spodziewać?). A więc fundamentalne problemy kantowskie, ale „podjęte na nowo” – przez pryzmat krytyk i rozwiązań heglowskich (idzie z grubsza o krytykę kantowskich *rozdwojeń* i abstrakcji, które dla Hegla są świadectwem zapoznania istoty Rozumu i zdegradowania go do rangi Rozsądku). Otóż Feuerbach podejmuje problemy niemieckiego idealizmu z intencją znalezienia dla nich rozwiązań typu heglowskiego: jakoż pragnie on pomyśleć *jedność* kantowskich *rozdwojeń* i *abstrakcji* – w czymś, co jest podobne do heglowskiej Idei. Owo „coś”, co przypomina heglowską Ideę, będąc jednak jej radykalnym „odwróceniem” – to *Człowiek*, albo *Przyroda*, albo *Zmysłowość* (zarazem materialność zmysłowa oraz zmysłowa receptywność i intersubiektywność).

Próba utrzymania tego wszystkiego razem – tzn. pomyślenia tych trzech pojęć: Człowieka, Przyrody i Zmysłowości jako *jednej jednostki* – jest zawrotnym przedsięwzięciem teoretycznym, nadającym całej „filozofii” Feuerbacha charakter filozoficznego życzenia (faktyczna niekoherencja teoretyczna ulokowana zostaje w „pragnieniu” koherencji, która jednak jest niemożliwa). „Pragnienie” to jest na pewno wzruszające, a nawet patetyczne, ponieważ przejmującym głosem wyraża rozpaczliwą wolę wydostania się ze sfery ideologii filozoficznej, do której jednak w ostateczności wciąż należy: jako zbuntowany, a więc jako więzień. Jednakże faktem jest, że owa niemożliwa jedność zrodziła dzieło, które odegrało pewną rolę w historii i wywarło niemałe oddziaływanie katalizujące – już to bezpośrednio (na Marksa i jego współczesnych), już to z opóźnieniem (Nietzsche, fenomenologia, niektóre kierunki nowszej teologii, a nawet wywodząca się z tych ostatnich filozofia „hermeneutyczna” najnowszej daty).

To właśnie owa niemożliwa jedność (Człowiek-Przyroda-Zmysłowość) pozwoliła Feuerbachowi „rozwiązać” wielkie problemy filozoficzne niemieckiego idealizmu, „przekraczając” Kanta i „odwracając” Hegla. Tak na przykład kantowskie problemy dwoistości Czystego Rozumu i Rozumu Praktycznego, Przyrody i Wolności itp. znajdują u Feuerbacha swe rozwiązanie w *jednej jedynej* zasadzie: w Człowieku i jego atrybutach. Kantowski problem naukowej obiektywności, jak również heglowski problem religii znajduje u Feuerbacha swe rozwiązanie w niezwyklej teorii obiektywności *spekularnej* (przedmiotowa postać bytu jest obiektywizacją jego Istoty; przedmiotowe postacie Człowieka są obiektywizacjami Istoty Ludzkiej). Wreszcie kantowski problem Idei i Historii, przewyciężony przez Hegla w teorii Ducha jako najwyższego momentu Idei, u Feuerbacha znajduje swe rozwiązanie w osobliwej teorii konstytutywnej intersubiektywności Rodzaju Ludzkiego. Jako zasadę wszystkich tych rozwiązań odnajdujemy zawsze Człowieka, jego atrybuty i „istotne” postacie przedmiotowe (spekularne „odbicia” jego Istoty).

Pojęcie Człowieka jest tedy u Feuerbacha jedynym, pierwotnym i fundamentalnym pojęciem *do wszystkiego*, które zajmuje miejsce kantowskich pojęć Podmiotu Transcendentalnego, Podmiotu Noumenalnego, Podmiotu empirycznego i Idei, a także Idei heglowskiej. „Zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej” jest więc zatem zwyczajnie werbalnym skasowaniem danych przez nią rozwiązań, choć respektującym jej problemy. Rozwiązania natomiast zastąpione zostają źle pasującymi do siebie pojęciami filozoficznymi, pozbieranymi tu i ówdzie z filozofii XVIII wieku (jak sensualizm, empiryzm i materializm

„zmysłowości”, zapożyczony z tradycji Condillaca; jak pseudobiologizm, mgliście inspirowany przez Diderota; jak idealizm Człowieka i „serca”, zaczerpnięty od Rousseau) – i połączonymi, za pomocą teoretycznej gry słów, w pojęciu Człowieka.

Stąd bierze się ta niezwykła pozycja i te wyniki, jakie Feuerbach mógł uzyskać dzięki swej niekoherencji: iż mianowicie określał się kolejno i naraz (przy czym *on sam* nie widział w tym ani przekory, ani niespójności) jako materialista, idealista, racjonalista, sensualista, empirysta, realista, ateista i humanista. Stąd jego wystąpienia przeciw spekulacji u Hegla, sprowadzonej do *abstrakcji*. Stąd apele do konkretności, do „rzeczy samych”, do rzeczywistości i tego, co zmysłowe, przeciwko wszelkim formom alienacji, której właściwą istotę stanowi dlań znów *abstrakcja*. Stąd wreszcie sens dokonanego przezeń „odwrócenia” Hegla, które Marks na długo przyswoił sobie jako rzeczywistą krytykę heglizmu – choć był to zabieg w całości jeszcze tkwiący w obrębie empiryzmu, którego tylko wysublimowaną teorię stanowił właśnie heglizm: zabieg odwracający miejsca orzecznika i podmiotu, Idei i Rzeczywistości Zmysłowej, Abstrakcji i Konkretności. A wszystko to pod szyldem kategorii *Człowieka*, który jest tym, co Rzeczywiste, Zmysłowe, Konkretnie. Stara to śpiewka, ale w wykoślawionych wariacjach słyszymy ją jeszcze dziś.

Oto więc *Humanizm teoretyczny*, z którym miał do czynienia Marks. Powiadam: *teoretyczny*, gdyż dla Feuerbacha Człowiek jest nie tylko Ideą w sensie kantowskim, ale teoretyczną podstawą *całej* jego „filozofii”, tak jak Cogito dla Kartezjusza, Podmiot Transcendentalny dla Kanta czy Idea dla Hegla. I właśnie ten teoretyczny Humanizm znajdujemy jako z całą wyrazistością obecny w „Rękopisach” z 1844 roku.

Zanim jednak przejdziemy do Marksa, słowo jeszcze o konsekwencjach tego paradoksalnego stanowiska filozoficznego, które rości sobie pretensje do radykalnego obalenia niemieckiego idealizmu, ale które w rzeczywistości przyjmuje jego problemy, zamierzając tylko rozwiązywać je przez odwołanie się do zlepka pojęć XVIII-wiecznych, zgromadzonych pod szyldem teoretycznego postulatu Człowieka, który ma im nadawać jedność i koherencję „filozoficzną”.

Otóż nie można bezkarnie „cofać się” *poza* jakąś filozofię, zachowując jednocześnie problemy, które ona właśnie ujawniła. Fundamentalnym następstwem tej teoretycznej regresji, z drugiej strony idącej w parze z zachowaniem problemów aktualnych, jest to, że powoduje ona niesłychane zawężenie istniejącej problematyki filozoficznej, dokonane pod pozorami jej „odwrócenia”, które jednak jest tylko niemożliwym do realizacji „pragnieniem” takiego odwrócenia.

Engels i Lenin doskonale zdawali sobie sprawę z tego zachodzącego tu „zawężenia” względem Hegla. *W porównaniu z Heglem Feuerbach jest maleńki*. Odnotujmy tu najistotniejsze punkty tej krytyki: tym z Hegla, co Feuerbach w sposób niewybaczalny zaprzepaścił, jest Historia i Dialektyka; lub raczej – ponieważ u Hegla jest to jedność – Historia, czyli Dialektyka. Także tutaj Marks, Engels i Lenin nie dali się zwieść: *Feuerbach jest materialistą w sferze nauki, ale... jest idealistą w dziedzinie historii; Feuerbach mówi o Przyrodzie, ale... nie mówi o Historii, zastępując ją Przyrodą. Feuerbach jest niedialektyczny*, itp. Sprecyzujmy bliżej, z dystansu, jaki posiadamy, te jakże zasadne opinie.

Oczywiście, u Feuerbacha występują zagadnienia historii: potrafi on wszak odróżniać „hinduską naturę ludzką” od „żydowskiej”, „rzymskiej” itp. Jednakże nie znajdziemy u niego *teorii* historii. Zwłaszcza zaś nie znajdziemy nawet śladu tej *teorii* historii, jaką zawdzięczamy Heglowi – tj. jako *dialektycznego procesu wytwarzania form*.

Bez wątplenia tym, co nieuleczalnie piętnuje heglowską koncepcję historii jako procesu dialektycznego, jest zawarta w niej *teleologiczna* koncepcja dialektyki. Koncepcja ta wpisana jest już w same *struktury* dialektyki heglowskiej, i to w nadzwyczaj ściśle określonym punkcie: w idei *Aufhebung* (zniesienie, zachowujące to, co zniesione, jako interioryzację zniesionego), wyrażonej bezpośrednio w heglowskiej kategorii *negacji negacji* (lub negatywności). Zatem krytykując heglowską filozofię historii za to, że jest *teleologiczna*, że od początku dąży do pewnego celu (jakim jest urzeczywistnienie Wiedzy absolutnej) – a więc odrzucając *teleologię* w filozofii historii, ale *jednocześnie* przejmując heglowską dialektykę *jako taką* – popada się w osobliwą sprzeczność. Albowiem sama dialektyka heglowska jest już

teleologiczna w swych strukturach, skoro kluczową jej strukturę – utożsamianą z dialektyką samą – stanowi negacja negacji, która jest kategorią na wskroś teleologiczną.

Oto dlaczego zagadnienie struktur dialektyki jest zagadnieniem naczelnym, od którego zależy cały problem dialektyki materialistycznej. Oto dlaczego Stalina należy uważać – przynajmniej pod tym względem – za wnikliwego filozofa marksistowskiego z tej racji, że wykreślił negację negacji spośród „praw” dialektyki.

O tyle jednak, o ile da się abstrahować (podkreślam: o ile się da) od teleologii w heglowskiej koncepcji historii i dialektyki, pozostaje wszakże prawdą, że zawdzięczamy Heglowi coś, do rozumienia czego absolutnie niezdolny był Feuerbach, zaślepiony swą obsesją Człowieka i Konkretnego: mianowicie koncepcję historii jako *procesu*. Marks niewątpliwie jest dłużnikiem Hegla jeśli idzie o tę decydującą kategorię filozoficzną, którą posługuje się w swych dziełach (a świadczy o tym „Kapitał”).

Heglowi zresztą zawdzięcza Marks jeszcze coś więcej, czego Feuerbach również nie domyślał się nawet. Zawdzięcza mu mianowicie pojęcie procesu *bezpodmiotowego*. Jest w dobrym tonie filozoficznych konwersacji (w którym często pisze się także książki) mówić, że u Hegla historia jest „Historią alienacji człowieka”. Otóż cokolwiek miałyby się na myśli wypowiadając tę formułę, jest ona niewątpliwie pewną tezą filozoficzną o nieubłaganie jednoznacznym sensie, który bez trudu odnajdziemy u potomków, założywszy nawet, że nie da się go stwierdzić u samej matki. Teza ta brzmi: Historia jest *procesem alienacji, który posiada swój podmiot, a podmiotem tym jest Człowiek*.

A przecież – jak słusznie zauważył Jean Hyppolite – nic nie jest bardziej obce myśli Hegla niż ta *antropologiczna* koncepcja historii. Historia jest wprawdzie dla Hegla procesem alienacji, ale proces ten nie ma za podmiot Człowieka. Naprzód bowiem w heglowskiej koncepcji historii nie idzie o Człowieka, lecz o Ducha – i jeśli chcemy tu mieć *za wszelką cenę* (co zresztą jest właśnie błędne, gdy mowa o „podmiocie”) jakiś „podmiot” Historii, to należy już raczej mówić o „ludziach” (Völker), lub ściślej (i tu zbliżamy się do prawdy): o *momentach* rozwoju Idei, która stała się Duchem. Co to ma oznaczać? Tę rzecz bardzo prostą, choć, jeśli chce się ją właściwie „zinterpretować”, tę rzecz z teoretycznego punktu widzenia wielce doniosłą: iż Historia nie jest procesem alienacji Człowieka, lecz co najwyżej procesem alienacji Ducha, tj: ostatnim momentem procesu alienacyjnego Idei. Dla Hegla proces alienacji nie „zaczyna się” wraz z Historią (ludzka), ponieważ sama Historia jest tylko alienacją Przyrody, która z kolei stanowi alienację Logiki. Alienacja tedy – tożsama z dialektyką (gdyż ostateczną zasadą jednej i drugiej jest negacja negacji albo Aufhebung) – lub, by wyrazić się ściślej: *proces alienacyjny*, nie jest czymś właściwym tylko Historii ludzkiej (jak chciałby cały prąd współczesnej filozofii, który „poprawia” i „zawęża” Hegla).

Z punktu widzenia ludzkiej Historii proces alienacyjny *jest zawsze już rozpoczęty*. A to znaczy, jeśli określenia te brać na serio, że u Hegla Historia myślna jest zawsze jako alienacyjny *proces bez podmiotu*, jako *bezpodmiotowy* proces dialektyczny. Załóżmy chwilowo, że na gruncie przytoczonych wyżej sformułowań cała teleologia heglowska zawarta jest w kategorii *alienacji*, czyli w tym, co tworzy naczelną strukturę kategorii dialektycznych (negacja negacji); zgódźmy się też, by w miarę możliwości *abstrahować* od tego, co w sformułowaniach owych reprezentuje teleologię; wówczas pozostaje ta oto formuła: Historia *jest procesem bez podmiotu*. Otóż utrzymuję, że ta właśnie kategoria *procesu bezpodmiotowego*, którą oczywiście trzeba oczyścić z heglowskiej teleologii, stanowi bez wątpienia najdonioślejszy dług teoretyczny Marksa wobec Hegla.

Oczywiście wiem, że u Hegla ostatecznie istnieje jakiś *podmiot* tego bezpodmiotowego procesu alienacji. Ale jest to podmiot wielce osobliwy i niejedno dałoby się o nim ciekawego powiedzieć: tym podmiotem jest sama *teleologia procesu*, *Idea* uwikłana w proces samoalienacji, który konstytuuje ją jako Ideę właśnie.

I nie jest to jakaś ezoteryczna teza o Heglu: można ją sprawdzić w każdej chwili, tzn. w każdym „momencie” heglowskiego procesu. Powiedzieć, że nie istnieje żaden *podmiot* procesu alienacyjnego (czy to w Historii, czy w Przyrodzie, czy w Logice) to powiedzieć po prostu, że procesowi temu w żadnym jego „momencie” niepodobna przypisać jako podmiotu – jakiegokolwiek podmiotowości określonej: ani jakiegoś bytu (także człowieka), ani jakiegoś ludu, ani jakiegoś „momentu” samego procesu; ani Historii, ani

Przyrody, ani Logiki. Jedyny *podmiot* procesu alienacyjnego – *to sam proces w jego teleologii*. Podmiotem tym nie jest więc nawet Cel samego procesu (tu możliwa omyłka: czyż sam Hegel nie powiada, że Duch to „stawanie-się-Podmiotem” Substancji?); jest nim sam proces jako dążący do swego Celu, a więc jako teleologiczny.

Co więcej, teleologiczność nie jest tu określeniem, które do bezpodmiotowego procesu alienacji dodawałoby się z *zewnątrz*. Teleologiczny charakter procesu alienacyjnego wpisany jest już całkowicie już w jego definicję: mianowicie w pojęcie *alienacji*, które wnosi *do procesu* całą jego teleologiczność.

Dopiero w tym punkcie zaczyna stawać się zrozumiałym osobliwy status *Logiki* u Hegla. Czymże jest bowiem Logika? Nauką o Idei, tzn. ekspozycją jej pojęcia, *pojęcia bezpodmiotowego procesu alienacyjnego*, a więc, mówiąc inaczej, pojęcia procesu samoalienacji, które, rozważane w swej całkowitości, nie jest niczym jak właśnie Idea. Tak rozumiana Logika, czyli pojęcie Idei, jest dialektyką, „drogą” procesu jako procesu, „absolutną metodą”. Jeśli zaś Logika nie jest niczym innym jak pojęciem Idei (bezpodmiotowego procesu alienacyjnego), przeto właśnie ona jest pojęciem tego dziwnego podmiotu, którego szukamy.

Ale skoro podmiot ten jest tylko *pojęciem samego procesu alienacji* – inaczej mówiąc, skoro podmiotem tym jest dialektyka, a więc sam ruch negacji negacji – to wówczas wyraźnie widoczny staje się niezwykle paradoks Hegla. Jedynym uznawanym przez Hegla podmiotem jest bezpodmiotowy proces alienacyjny (czyli dialektyka). Nie istnieje podmiot tego procesu: to sam proces jest podmiotem, i to *jako nie mający podmiotu*. I jeśli w końcu chcemy znaleźć to, co u Hegla pełni funkcję „Podmiotu”, to szukać go trzeba w teleologicznej naturze tego procesu, a więc w *teleologicznej* naturze dialektyki: Cel Końcowy zawarty jest już w Początku. Dlatego też u Hegla nie ma *początku*, ani punktu wyjścia (który zawsze jest tylko sposobem przejawiania się tamtego). Początek, niezbędny ze względu na teleologiczną naturę procesu (gdyż jest tylko odzwierciedleniem Końcowego Celu), musi być *zanegowany* w tej samej chwili, gdy się go *afirmuje* – aby proces alienacyjny mógł być procesem bezpodmiotowym. Uzasadnienie tej tezy zajęłoby tu zbyt wiele miejsca; toteż wysuwam ją tu jako antycypację dalszych wywodów: ten nieodparty wymóg (tj. wymóg przyjmowania i jednoczesnego *negowania* początku) zaakceptował Hegel świadomie w swej teorii *punktu wyjścia* Logiki: Byt jest bezpośrednio Niebytem. Punktem wyjścia *Logiki* jest teoria nie-początkowej natury początku. Logika Hegla jest więc Początkiem przyjętym-zaprzeczoną – a więc jakby pierwszą formą tego pojęcia, które Jacques Derrida wprowadził do refleksji filozoficznej pod nazwą „*tekstu przekreślonego*” (*rature*). Ale owo heglowskie „przekreślenie”, jakim jest już od pierwszych swych zdań *Logika*, ma formę negacji negacji – formę dialektyczną, a więc teleologiczną. To w teleologii bowiem ma swą siedzibę prawdziwy Podmiot heglowski. Usuńmy teleologię, a pozostanie ta kategoria filozoficzna, którą odziedziczył Marks: kategoria *bezpodmiotowego procesu*. Oto więc zasadniczy dług pozytywny Marksa wobec Hegla: pojęcie *procesu bezpodmiotowego*.

To właśnie pojęcie leży u podstaw całego „Kapitału”, i Marks w pełni uświadamiał to sobie. Świadczy o tym ten oto przypis, dodany przez Marksa we francuskim wydaniu „Kapitału”:

„Słowo *proces*, które oznacza *rozwój wzięty w całokształcie swych rzeczywistych warunków*, od dawna należy do naukowego języka całej Europy. We Francji wprowadzono je naprzód nieśmiało, w formie łacińskiej – *processus*. Potem prześliznęło się, pozbawione już tego pedantycznego przebrania, do dzieł z zakresu chemii, fizjologii itp., a także do niektórych dzieł metafizycznych. Na koniec zaś zdobyło sobie pełne prawo obywatelstwa. Zauważmy mimochodem, że w mowie potocznej zarówno Niemcy, jak i Francuzi używają słowa *proces* także w jego znaczeniu jurydycznym” („Le Capital I”, „Éditions Sociales”, s. 181. Przypis tylko w wydaniu francuskim).

Nawiasem zwracam uwagę, że pojęcie bezpodmiotowego procesu leży także u podstaw całego dzieła Freuda.

Jeśli jednak mowa o procesie bez podmiotu, to trzeba dodać, że pojęcie podmiotu jest *pojęciem ideologicznym*.

Jeśli więc weźmiemy na serio tę podwójną tezę, iż:

1. pojęcie procesu jest kategorią naukową;

2. pojęcie podmiotu jest pojęciem ideologicznym
– to wynikają stąd dwie konsekwencje:
 1. rewolucja w nauce: nauka historii staje się formalnie możliwa;
 2. rewolucja w filozofii: gdyż cała filozofia klasyczna opiera się na kategoriach podmiotu i przedmiotu (*przedmiot* – to spekularne odzwierciedlenie *podmiotu*).

Jednakże to pozytywne dziedzictwo ma w tej postaci jeszcze charakter *formalny*. Pytanie, które się teraz nasuwa, brzmi zatem: jakie są *warunki procesu historycznego*?

I tutaj Marks *już nic nie zawdzięcza Heglowi*: w decydującym punkcie sam wnosi coś, w czym nie ma żadnych poprzedników. A mianowicie stwierdzenie, że: *o procesie może być mowa tylko w odniesieniu do stosunków* – stosunków produkcji (do czego ogranicza się „Kapitał”) oraz innych stosunków (politycznych, ideologicznych).

Tego naukowego odkrycia i jego filozoficznych konsekwencji nie skończyliśmy jeszcze zgłębiać; przeciwnie, dopiero zaczynamy domyślać się ich pełnego znaczenia i uświadamiać sobie ich zakres. Zbyteczne też dodawać, że tym, co będzie mogło wyposażyć nas w odpowiednie środki dla zbadania olbrzymich przestrzeni tego kontynentu, na pewno nie jest amatorskie majsterkowanie ideologii strukturalistycznej.

Kontynent stoi otworem już od stu lat. Jedyńymi, którzy przeniknęli w głąb jego obszaru, są rewolucjoniści, bojownicy walk klasowych. Natomiast ze wstydem trzeba stwierdzić, że intelektualiści nie podejrzewają nawet istnienia tego kontynentu, poza tymi wypadkami, gdy anektują go i eksploatują jak zwyczajną kolonię.

Ten właśnie kontynent powinniśmy uznać za swój i poznawać, aby uwolnić go od tych, którzy go dziś zajmują. By dotrzeć tam, wystarczy iść za tymi, którzy prowadzą nas już od stu lat: za rewolucjonistami, za bojownikami walk klasowych. Od nich to musimy się uczyć tego, co oni już wiedzą. Tylko pod tym warunkiem będziemy mogli również dokonywać odkryć w rodzaju tych, które Marks zapowiadał w roku 1845: odkryć, które pomagają nie „interpretować” świat, lecz go zmieniać. A zmieniać świat to znaczy dokonać rewolucji i budować socjalizm, bez cofania się ku kapitalizmowi.