

## LEKCJE REWOLUCJONISTY: LENIN CZYTA HEGLA

BARTOSZ WÓJCIK

**Abstrakt:** W tekście podjęty zostaje problem relacji wzajemnego, dialektycznego zapośredniczania się Hegłowskiej spekulacji i Leninowskiej praktyki teoretycznej. Punktem wyjścia analizy jest anegdota o Leninie, który po katastrofie roku 1914 postanawia całkowicie wycofać się i wyjeżdża do Berna, by w tamtejszej bibliotece czytać *Naukę logiki* Hegła. Podczas tej wzmożonej pracy teoretycznej nad niemieckim idealistą zrozpaczony Lenin dostrzega niepowtarzalną szansę na rewolucję, zadając tym samym kłam ewolucyjnemu determinizmowi Drugiej Międzynarodówki. Artykuł usiłuje odpowiedzieć na pytanie, na ile Leninowska lektura Hegła mogła mieć wpływ na uformowanie się heterodoksyjnej względem marksistowskiej tradycji teorii rewolucji („najsłabszego łańcucha w ogniwie”)? Czy to właśnie powrót od Marksa do Hegła otworzył drogę leninowskiemu wydarzeniu? Próbowi odpowiedzi na te pytania towarzyszą rozważania nad drugą stroną dialektycznej relacji wzajemnego oddziaływania, tj. nad wnioskami z leninowskiej lektury dla samego rozumienia Hegła. Lenin w *Zeszytach filozoficznych* „stara się czytać Hegła materialistycznie” antycypując tym samym jedną z kluczowych dwudziestowiecznych wykładni Hegłowskiej dialektyki Lukácsa, a nawet współczesne materialistyczne interpretacje (np. S. Žižka czy S. Kouvelakisa).

**Słowa kluczowe:** Lenin, Hegel, rewolucja, dialektyka, marksizm.

|

Pisanie o Leninie dzisiaj nieuchronnie prowokuje pytania: po co powracać do Lenina? Czy nie lepiej byłoby go pozostawić na cmentarzu historii wraz z innymi „przepędzonymi duchami” komunistycznego świata? Dlaczego wskrzeszać przywódcę rewolucji oskarżanego o zbudowanie zbrodniczej maszyny państwowej? Już samo postawienie tych pytań i próba potraktowania Lenina „na poważnie” budzi postrach wśród liberalnych moralistów i konserwatywnych antykomunistów, którzy zdominowali debatę publiczną w Polsce. „To demon z przeszłości, którego lewica powinna ostatecznie wyegzorcyzmować wraz z nieodłącznym od niego widmem komunizmu, aby stała się w pełni cywilizowanym i równoprawnym partnerem w demokratycznej debacie liberalnego świata zachodniego” – można usłyszeć od strażników uświęconego konsensusu „kapitalistyczno-parlamentarnego”. Nie chcąc się z góry skazać na porażkę i marginalizację, to znaczy narazić na łatwe oskarżenia i łatkę totalitarnego szaleńca czy komunistycznego nekrofila, należy jasno określić pozycję, z której będzie się mówiło o Leninie.

W tym celu zasadna byłaby powtórka z głośnego i szeroko komentowanego „powrotu do Lenina” zaproponowanego przez Slavoję Žižka w *Rewolucji u bram*, którego recepcja wywołała być może najbardziej burzliwą w III RP – jak na rachityczne warunki kultury akademickiej – debatę wokół książki filozoficznej. Nie warto powracać do tej dyskusji i jej szczegółowych etapów, natomiast warto powrócić do samego Žiżkowskiego powrotu, tj. reaktywować Leninowski impuls, z którego zrodziła się jego książka<sup>1</sup>. Stawką słoweńskiego filozofa (wbrew niedorzecznym konserwatywnym oskarżeniom o popieranie ludobójcy i relatywizowanie bolszewickich zbrodni) było powtórzenie Leninowskiego gestu podjęcia się teoretycznego opisanie sytuacji w momencie katastrofy, która uczyniła daną historyczną sytuację niezrozumiałą i nieprzejrzywą (o historycznych okolicznościach tego wydarzenia będzie mowa później). Chodzi zatem o powtórzenie impulsu, rewolucyjnego gestu Lenina (inwencji marksizmu *ab ovo*), a nie o powrót do Lenina i jego konkretnych rozwiązań, które „monstrualnie zawiodły” (Žižek 2006, 625) – Lenin jest martwy, ale jego imię jest znaczącym zawierającym w sobie ślady utopii, nierealizowaną wciąż ideę. Dlatego „Lenin» symbolizuje nieodpartą wolność zawieszenia istniejących (post)ideologicznych współrzędnych,

---

<sup>1</sup> Odzyskanie Leninowskiego impulsu stałoby na antypodach pięknoduchowskiego kamerdynerstwa, przed którym przestrzega Marek Siemek w swojej recenzji *Rewolucji u bram*. Był to z resztą jeden z najważniejszych głosów wspomnianej dyskusji, z którego końcowym wezwaniem w pełni się identyfikuję: „Na Lenina trzeba spojrzeć, wykraczając poza utrwaloną w naszej świadomości kliszę. Chodzi o zachowanie dystansu i przyjęcie obiektywnej perspektywy, a nie angażowanie się za każdym razem z pozycji moralnego sprzeciwu” (Siemek 2007, 10). Poza Siemkiem można wspomnieć innych uczestników wspomnianej „debaty”, zob. Bielik-Robson 2007a, 2007b; S. Žižek 2007; Mikurda 2007; Markowski 2007.

ogłupiającego *Denkenverbot* (zakazu myślenia) w którym żyjemy. Oznacza to po prostu tyle, że znowu możemy myśleć” (Žižek 2006, 47).

W tym sensie powrót do Lenina jest równoznaczny z odwagą myślenia, zdefiniowania na nowo konstelacji, która nas określa, w celu wyznaczenia w niej miejsc oporu – ów pierwszy leninowski krok jest teoretyczny, polega na „zmapowaniu poznawczym” (by posłużyć się terminem Fredrica Jamesona) pozycji zajmowanych w globalnym porządku. Zadanie powtórzenia gestu Lenina – wynalezienia na nowo rewolucyjnego projektu z wnętrza katastrofy, w warunkach późnej nowoczesności – jest nawet bardziej aktualne dzisiaj niż w 2002 roku, kiedy Žižek pisał swoją książkę. Kluczowym kontekstem dla niej były ataki na WTC, które rozbiły neoliberalną iluzję życia w posthistorii, niemniej z naszej współczesnej perspektywy widać, że było to dopiero pierwsze tarcie w rzekomo „beztarciowym” (*frictionless*) kapitalizmie, drobna interwencja Realnego zakłócającego wyobraźniowy triumf zachodniego stylu życia. Obecnie sytuacja się zaogniła, szczególnie po krachu finansowym w 2008 roku, który uruchomił lawinę kryzysów: od kryzysu zadłużenia w strefie Euro przez „grecką tragedię” – będącą tylko pierwszym aktem dogorywania wspólnotowego projektu Unii Europejskiej, wypieranego przez ekonomiczny dyktat Troiki – po kryzys giełdy w Chinach, kryzys w Brazylii itd. Generalnie symptomy globalnego kryzysu systemu, manifestującego się w podrzędnych tąpnięciach, napierają ze wszystkich stron. Wobec nadchodzącej katastrofy – której prorocy wylaniają się zarówno na prawicy, jak i na lewicy – wypieranej i cenzurowanej przez liberalno-demokratyczny mainstream rozpaczliwie petryfikujący istniejącą sytuację, szczególnie kusząca staje się perspektywa „wolności leninowskiej”<sup>2</sup>:

Dziś prawdziwa wolność myślenia oznacza wolność kwestionowania panującego liberalno-demokratycznego, „postideologicznego” konsensusu – albo nie znaczy nic. Oto „leninowskie” stanowisko, z którego nie można ani nie powinno się ustępować (Žižek 2006, 306).

Innymi słowy, jest to wolność polegająca na kwestionowaniu hegemonicznego *status quo*, wolność otwierająca nowe horyzonty myślenia-działania i wolność opowiadania się po jednej ze stron antagonizmu, tj. wolność do wypowiedzania jedno-stronnej prawdy

---

<sup>2</sup> Antycypacją „wolności leninowskiej” jest „wolność kartezjańska” w interpretacji (inspirowanej znanym esejem Jean-Paula Sartre’a) Franka Rudy, według którego wolny wybór zawsze oznacza decyzję opowiedzenia się po jednej ze stron: „Jego [Kartezjusza – B.W.] punkt widzenia jest taki, że jest się radykalnie wolnym wtedy, gdy wybiera się jedną ze stron; wolność jest wyborem strony, a nie sposobnością do wyboru pomiędzy możliwymi wyborami. Jest prawdziwa, urzeczywistniona, tylko w decyzji – a nie w abstrakcyjnym istnieniu dwóch stron do wyboru, nad którymi można się wiecznie zastanawiać. [...] Wolność zawiera się w wyborze i w trwaniu przy konsekwencjach tej decyzji” (Ruda 2013, 150). Zatem genezy decyzyzmu – idei robiącej zawrotną karierę w latach dwudziestych za sprawą Carla Schmitta, a bliskiej przecież także Leninowi czy Lukácsowi – można szukać już u Kartezjusza.

(dialektycznie rzecz ujmując, uniwersalna prawda nie leży „pośrodku” – ów środek tylko konserwuje całe pole konfliktu – lecz znajduje się zawsze po stronie jednej z zaangażowanych pozycji). Aby zrozumieć ów związek rewolucyjnej wolności i jedno-stronnej prawdy jako jej rezultatu, należy zbadać ich teoretyczne ufundowanie.

Žižek w swojej analizie bierze na warsztat *Lenina-w-stawaniu-się*, rzuconego w otwartą sytuację pomiędzy dwiema rewolucjami 1917 roku (lutową a październikową), który przechodzi transformację od anonimowego emigranta politycznego do przywódcy pierwszej udanej rewolucji proletariackiej – czego wyraz daje w swoich pismach politycznych z tego okresu. „Lenin 1917” to już uformowany teoretyk rewolucji i strateg polityczny, który dostrzegł niepowtarzalną rewolucyjną szansę (*Augenblick*) jako splot szczególnych i przygodnych okoliczności. Warunkiem możliwości „Lenina 1917” był „Lenin 1914” – tracący grunt pod nogami w obliczu katastrofy imperialistycznej wojny i zdrady socjaldemokracji, który zmuszony był „wynaleźć marksizm na nowo” (Žižek 2006, 46), przeciwko ewolucyjnemu determinizmowi Drugiej Międzynarodówki<sup>3</sup>. Właśnie wtedy – w roku 1914 – pojawiło się przedpole dla rewolucyjnego wydarzenia, dlatego też należy dokładnie zrekonstruować uruchomioną wówczas teoretyczną konstelację Lenina. Tylko ona pozwoli w pełni zrozumieć, jak rewolucja w Rosji była możliwa i co oznacza w istocie „leninowska wolność”. Toteż stawką niniejszego tekstu jest napisanie swoistych prolegomenów do *Rewolucji u bram*, a więc analizy kluczowego dzieła Lenina poprzedzającego jego pisma polityczne z roku 1917 – *Zeszytów filozoficznych* (1914–1915), które należy umieścić, jako swoisty dialektyczny pośrednik, pomiędzy *Co robić?* (1902) a *Państwem i rewolucją* (wrzesień 1917)<sup>4</sup>. Głównym przedmiotem intensywnej lektury Lenina w traumatycznym roku 1914 jest *Nauka logiki* Hegła: „Poprzez ten moment rozpaczy narodził się Lenin, ten Lenin, który poprzez dokładną lekturę Hegłowskiej *Logiki* był w stanie dostrzec niepowtarzalną szansę na rewolucję” (Žižek 2006, 33). Co w takim razie Lenin wyczytał w najtrudniejszym tekście Hegła? W jaki sposób lektura ta wpłynęła na zerwanie z ówczesnym pozytywistyczno-scjentystycznym marksizmem? Słowem, jak dokonało się przejście „od *Logiki* Hegła do Dworca Fińskiego”<sup>5</sup>?

<sup>3</sup> Do relacji pomiędzy zerwaniem czy ciągłością między „Leninem 1914” i „Leninem 1917” powrócę w dalszej części tekstu, bo kwestia ta rodziła wśród komentatorów liczne kontrowersje.

<sup>4</sup> Już na wstępie można zaznaczyć, że właśnie *dialektyka* (organizująca wewnętrzną mechanikę rewolucji) jest terminem średnim pomiędzy jakobińską *polityką* Lenina z *Co robić?* (pochwalaną przez francuskich teoretyków polityczności – Alaina Badiou i Sylwaina Lazarusa) a technokratyczną wizją *ekonomii Państwa i rewolucji* (gdzie Lenin wyobrażał sobie państwo jako ogromną scentralizowaną syntezę fabryki i banku centralnego, która stopniowo reorganizuje społeczeństwo). Błyskotliwą wykładnię nie-możliwej relacji pomiędzy ekonomią, polityką a rewolucją proponują: Jameson 2007, 67–68, a także: Žižek 2006, 540–542.

<sup>5</sup> Michael Löwy, „De la Grande Logique de Hegel à la gare finlandaise de Petrograd”, cyt. za: Kouvelakis 2007, 195.

Jest jeszcze jeden powód uzasadniający powrót do Leninowskich *Zeszytów filozoficznych*, tym razem *stricte* filozoficzny. Kevin Anderson zauważa, że Lenin jest „wypartym” i zapomnianym ojcem założycielem tradycji „zachodniego marksizmu”<sup>6</sup> (zob. Anderson 2007, 122), przeciwstawnej całej formacji „ortodoksyjnego marksizmu” Drugiej Międzynarodówki (pomimo tego, że intuicja – wypaczona przez stalinowską doktrynę leninizmu – sugerowałaby zaliczenie Lenina w poczet marksistowskiej ortodoksji)<sup>7</sup>. Zachodni marksiści najczęściej przemilczali bądź minimalizowali znacznie owego niewygodnego patrona, a przecież fundatorzy tego nurtu intelektualnego: György Lukács, Antonio Gramsci czy Karl Korsch byli mocno zadłużeni w myśli Lenina i rewolucji październikowej, które dały asumpt do odnowy i rehabilitacji dialektyki, kluczowego pojęcia operacyjnego dla całej tej tradycji. Szczególnie dziwić może nieobecność odniesień do Leninowskich notatek z Hegła (sporządzonych w latach 1914–1915, a wydanych po niemiecku już w 1932 roku) u przedstawicieli „szkoły frankfurckiej” – Marcuse i Adorno nigdzie o nich nie wspomnieli, mimo że przez całą swoją karierę napisali bardzo wiele o relacji Hegła i Marksa. Pominiecie przez nich pierwszej próby filozoficznej konfrontacji obu myślicieli jest symptomatyczne i świadczy raczej o głębokich uprzedzeniach czy ideologicznej niechęci: redukowali Lenina do prekursora Stalina (por. Anderson 2007, 122) – dostrzegali tylko *Lenina-bolszewickiego-polityka*, nie zauważając skrytego za jego plecami *Lenina-rewolucyjnego-teoretyka*.

Inaczej ma się rzecz z być może jedynym w historii marksizmu prawdziwie *leninowskim* filozofem<sup>8</sup>, a więc Lukácsem, który znakomicie wyraził prawdę „leninowskiego momentu dziejowego”, nie popadając w zwulgaryzowaną partyjną doktrynę *leninizmu* (stworzoną już przez Stalina jako zinstrumentalizowana ideologia władzy<sup>9</sup>). Lukács, nie znając jeszcze *Zeszytów*, odnosił się do innych tekstów Lenina dotyczących dialektyki, poza tym inspirował się przede wszystkim jego praktyczno-rewolucyjną działalnością, co pokazał w swojej najbardziej leninowskiej filozoficzno-taktycznej pracy *Historia i świadomość klasowa*

<sup>6</sup> Pojęcia tego, po raz pierwszy użył Maurice Merleau-Ponty w 1953 roku określając tym mianem tradycję zainaugurowaną rozprawą Karla Korsch’a z 1923 roku *Marxizm i filozofia*, która miała kontrastować z „Leninowską ortodoksją”. Na ironię zakrawa fakt, że książka Korsch’a była opatrzona mottem z Lenina z 1922 roku: „Musimy organizować systematyczne studiowanie – z materialistycznego punktu widzenia – dialektyki Hegła” (Korsch 2005). Nawet bardziej przychylny Leninowi Perry Anderson nie uznaje oddziaływania jego wykładni Hegła na formowanie się „zachodniego marksizmu”; (zob. Anderson 1979, 24–48).

<sup>7</sup> Rzecz jasna Leninowskie notatki z Hegła miały znaczenie nie tylko dla teoretyków zachodniego marksizmu. Jak zauważa Antonio Negri: „w 1937 roku inny wielki lider ruchu robotniczego, Mao Zedong, powołuje się na te pisma (opublikowane w Rosji na początku lat trzydziestych) w swoich istotnych polemicznych tezach o metodzie (jego pisma o praktyce i sprzeczności), w których uznaje Leninowską lekturę Hegła za znaczący fundament marksistowskiego dyskursu teoretycznego” (Negri 2004, 170).

<sup>8</sup> Tezę taką stawia Žižek w swoim posłowie do pism Lukácsa z lat dwudziestych (zob. Žižek 2002, 151–182).

<sup>9</sup> Nawiązuję tutaj do osławionych wykładów wygłoszonych przez Stalina na Uniwersytecie im. Swierdłowa w 1924 roku, zatytułowanych *O podstawach leninizmu*.

(1923)<sup>10</sup>. Ustanowienie w niej heglowskiej dialektyki jako rewolucyjnej osi marksistowskiej praktyki teoretycznej było ostrzem wymierzonym w antydialektyczny pozytywizm i historyzm Drugiej Międzynarodówki. Jak zauważa Anderson, poza Lukácssem (i Korschem) również Ernst Bloch jako jeden z niewielu – pośród czołowych postaci „zachodniego marksizmu”<sup>11</sup> – oddał sprawiedliwość Leninowi w jego odkryciu dialektyki jako jądra odrodzonej marksistowskiej teorii, której skuteczność potwierdziły wydarzenia października 1917:

Wstrząs przed murami Kremla nie tylko wywołał wstrząs lewicy heglowskiej, zrobił znacznie więcej; dialektyka stała się nie zapomnianym szaleństwem, ale żywym skandalem. [...] To już nie Hegel był zapomniany, ale raczej elegancka ignorancja oświeconego pozytywizmu. [...] Lenin odnowił autentyczny marksizm nie tylko przez powrót do „rdzenia” Heglowskiej dialektyki („sprzeczność jako źródło wszelkiego ruchu i życia”), ale także przez samą logikę Hegla. [...] W ten sposób to właśnie ortodoksyjny marksizm, przywrócony przez Lenina, zakładał znajomość Hegla przeciwko wulgarnemu, schematycznemu i wykorzenionemu marksizmowi, który jak wystrzał z pistoletu oddzielał Marksa od Hegla, oddzielając się tym samym od samego Marksa<sup>12</sup>.

Marksizm ortodoksyjny w rozumieniu Blocha nawiązuje do twierdzenia Lukácsa, że „ortodoksja w kwestiach marksistowskich odnosi się raczej wyłącznie do *metody*” (Lukács 1988, 68) – wiernym jest się nie wobec „świętej księgi” i nieomylnych klasyków, tylko wobec materialistycznej dialektyki jako dialektyki rewolucyjnej. Oznacza to, że w zmiennych i przygodnych historycznych okolicznościach dialektyka pozwala na określenie sprzeczności

<sup>10</sup> Filozoficzne znaczenie Lenina (jego wykładni heglowsko-marksowskiej dialektyki) dla inicjatorów „zachodniego marksizmu” – Lukácsa i Gramsciego – wielokrotnie podkreślał Marek Siemek. Siemka można zresztą bez wątpienia zaliczyć do niewielkiej grupy autorów, którzy odrobili Leninowską lekcję z Hegla: „Również więc w tym sensie za właściwych kontynuatorów Lenina i najwybitniejszych przedstawicieli leninowskiego etapu w rozwoju filozofii marksistowskiej należy uznać Gramsciego i właśnie Lukácsa. To oni w swych pismach z lat dwudziestych konsekwentnie rozwijali teoretyczne aspekty marksistowskiej dialektyki w kierunku wskazanym przez myśl i działalność Lenina. To oni również kładli szczególnie nacisk na żywą i pozytywną obecność dziedzictwa heglowskiego w marksizmie (godny uwagi jest przy tym fakt, że również to dziedzictwo łączyli z rewolucyjnym leninizmem nawet wtedy, gdy nie mogli znać *Zeszytów filozoficznych* Lenina), czerpiąc obficie z dialektyki Hegla i nie raz stosując ją jako skuteczny oręż w walce z naturalistyczną i scjentystyczno-pozytywistyczną samowiedzą ówczesnej myśli marksistowskiej” (Siemek 1980, XLIV i n.). Co ciekawe, także Leszek Kołakowski w *Głównych nurtach marksizmu*, jako wciąż jeden z niewielu, odwołuje się do Leninowskich notatek, traktując je jako interpretację heglizmu mniej uproszczoną niż ta zaproponowana przez Engelsa, ponieważ wiedzę ludzką miałaby konstruować dialektyczna gra między podmiotem a przedmiotem bez uznawania prymatu któregośkolwiek z tych członów. U Engelsa natomiast to byt-przedmiot jest tym, co zawsze już bezpośrednio określa człowieka-podmiot. (zob. Kołakowski 2009, 475 i n.).

<sup>11</sup> Anderson w swojej przełomowej pracy poświęconej filozoficznym związkom Lenina i Hegla oraz ich recepcji u „zachodnich marksistów” podkreśla także rolę francuskich dialektyków Henriego Lefebvre’a i Norberta Gutermana oraz amerykańskich humanistycznych marksistów: C.L.R. Jamesa i Rai Dunajewskiej. Natomiast do obozu marksistowskich dialektyków reinterpreterujących Hegla, którzy unikali odniesień do Leninowskich notatek, włącza Jean-Paula Sartre’a i Maurice’a Merlau Ponty’ego (zob. Anderson 1995).

<sup>12</sup> E. Bloch, *Subjekt-Objekt: Erläuterungen zu Hegel*, cyt. za: Anderson 2007, 123.

determinującej daną sytuację i wyznaczenie punktu-momentu jej transformacji: rozpoznania sił negatywności w danym układzie, a następnie uruchomienie tych sił przeciwko układowi, które je wyzwolił, w celu ustanowienia nowej konfiguracji rzeczywistości (nowe relacje społecznienia i osie antagonizmów). Dialektyka jest jednością *rozpoznania* (moment teoretycznej interpretacji sprzeczności) i *działania* (moment praktycznej rewolucjonizacji sprzeczności w celu ich zniesienia) – tak w skrócony sposób można zdefiniować podstawową matrycę dialektyki, której rozmaite warianty i permutacje oferowała cała tradycja „zachodniego marksizmu”, a przynajmniej ten jej nurt, który wywodził się z Hegłowskiego dziedzictwa. W tym sensie Lenin przeciwstawiałby *prawdziwą formalną* ortodoksję marksistowską (prawowierny powrót do dialektycznych źródeł samego Marksa) *falszymwej materialnej* ortodoksji (ściśle trzymanie się dogmatów ewolucjonistycznego historyzmu odnajdywanego przez teoretyków II Międzynarodówki u późnego Engelsa); to właśnie z tej pierwszej wykielkuje odnowiony marksizm zachodni. Sam Lenin zaś może śmiało uchodzić za protoplastę jego heglowskiej linii, która rozpościera się od Lukácsa, przez Blocha, Marcusego, Adorna, po Jamesona i Žižka. Dlatego przestudiowanie Leninowskiej lektury Hegła jest koniecznym etapem w odzyskiwaniu problematycznego i często odrzucanego dziedzictwa „marksistowskich dialektyków”<sup>13</sup>.

## II

Latem 1914 roku Lenin doznał traumatycznego wstrząsu: europejskie socjaldemokracje (z wyjątkiem partii rosyjskiej i serbskiej) zagłosowały za udzieleniem kredytów wojennych, przyjmując tym samym „linię patriotyczną”. Lenin, chłodny i bezwzględny taktik, był roztrzęsiony do tego stopnia, że podejrzewał carską policję o sfalszowanie numeru *Vorwärts*, informującego o głosowaniu w Reichstagu posłów niemieckiej SPD za kredytami wojennymi, w celu oszukania rosyjskich robotników. To wydarzenie czy katastrofa (jak za Badiou sugeruje Žižek) zburzyła cały dotychczasowy świat: *belle époque* zakończyła się w okopach frontu zachodniego, a dotychczas prężnie rozwijający się ruch socjalistyczny pod auspicjami Drugiej Międzynarodówki posłał robotników na bratobójczą walkę. Internacjonalizm socjaldemokratów rozpadł się w pył pod presją imperialistycznych nacjonalizmów, kompromitując tym samym całą filozofię Kautsky’ego, będącą teoretyczną bazą dla ówczesnego ruchu socjalistycznego. Do tej pory Lenin pozostawał pod wpływem ortodoksyjnego marksizmu scjentystyczno-ewolucyjnego (szczególnie w wersji Georgijja

---

<sup>13</sup> Co prawda, Leninowski wpływ ciąży raczej – wspomnianym już – przedstawicielom szkoły frankfurckiej, za sprawą których pojęcie dialektyki na dobre zadomowilo się w dyskursie nauk humanistycznych, niż filozofom współczesnym, o czym świadczyć może chociażby zbiorowa praca (do której będę wielokrotnie nawiązywał) *Lenin Reloaded. Toward a Politics of Truth*, gdzie myśliciele tacy, jak np. Alain Badiou, Terry Eagleton, Fredric Jameson, Étienne Balibar czy Antonio Negri „przepracowali” swoje leninowskie dziedzictwo.

Plechanowa), czego najlepszym dowodem jest jego jedyna książka filozoficzna – skądinąd dość prymitywna i skrajnie redukcjonistyczna – *Materializm a empiriokrytycyzm* (z 1909 roku)<sup>14</sup>. Jednakże załamanie się polityki wspartej teoretycznym rusztowaniem Kautsky’ego-Plechanowa wywołały u lidera bolszewików kryzys mentalny, który sprowokował go do całkowitej rewizji swoich poglądów na teorię i praktykę marksizmu. Straumatyzowany Lenin, którego symboliczny ład legł w gruzach, wycofał się do swej samotni w bibliotece w Bernie<sup>15</sup>, gdzie od września 1914 do maja 1915 oddawał się lekturze Hegła (a także Arystotelesa i Ferdynanda Lassalle’a), aby „przepracować” katastrofę poprzez rekonstrukcję swojego aparatu teoretycznego. Następstwem tej lektury są właśnie *Zeszyty filozoficzne*<sup>16</sup>.

Lenin skierował się do zacisza biblioteki nie po to, by oddawać się eskapistycznej kontemplacji (uciekać od rzeczywistej katastrofy do bezpiecznego uniwersum filozoficznej abstrakcji, od działania do fantazjowania), lecz po to, by przemyśleć gruntownie – od samych podstaw – możliwości działania. Innymi słowy, przygotowywał teoretyczne przedpole dla swojej przyszłej politycznej interwencji. Doświadczenie kryzysu ewolucyjnego historyzmu ortodoksji marksistowskiej, której naczelnym dogmatem była europocentryczna koncepcja rewolucji w najbardziej rozwiniętym przemysłowo kraju, otworzyło przed Leninem nowe możliwości pomyślenia rewolucji. Katastrofa 1914 była nowym początkiem, punktem skrajnej negatywności, w którym ustabilizowana struktura świata rozpada się, a koniecznym staje się dialektyczne przekształcenie jej w absolutną pozytywność: nową konfigurację rzeczywistości.

Co zatem zrobił Lenin posttraumatyczny? Powrócił do dialektyki Hegła, by wynaleźć marksizm na nowo, tj. marksizm zrywający z ograniczeniami Drugiej Międzynarodówki. Przekroczenie paradygmatu Kautsky’ego-Plechanowa wymagało podważenia fundującej go metafizycznej matrycy: najlepszym narzędziem do tego okazała się filozofia Hegła, ale nie

---

<sup>14</sup> Rozprawa Lenina spotkała się także z bardziej życzliwymi interpretacjami, także u zachodnich marksistów, jak chociażby Massimo Cacciariego z *Krisis. Saggio sul pensiero negativo* (za tę uwagę dziękuje Mikołajowi Ratajczakowi). Zresztą echa jej oddziaływania dają się usłyszeć w „spekulatywnym realizmie”, jak sugeruje Adrian Johnston (skądinąd zażarty obrońca „dialektyki przyrody” Engelsa): „argumentacja Meillassoux brzmi często jak powtórzenie osławionego *Materializmu i empiriokrytycyzmu* Lenina (jak wtedy, gdy w bezpośrednio Leninowskim duchu, ostatecznie redukuje Kantowski transcendentalizm do wzbogaconej wersji solipsyzmu Berkleya); *Po skończoności* można śmiało czytać jako »*Materializm i empiriokrytycyzm* przepisany dla dwudziestego pierwszego wieku» (Johnston 2009, 214).

<sup>15</sup> Na uwagę zasługuje fakt, że w latach 1793–1796 w Bernie przebywał Hegel, który właśnie stamtąd śledził w prasie wydarzenia z jakobińskiej Francji. W pewnym sensie te doświadczenia ukształtowały jego rozumienie rewolucji i roli wielkiego terroru, które opisał już szczegółowo w *Fenomenologii ducha*. A zatem to jedno spokojne szwajcarskie miasto zrodziło niejako dwie teorie rewolucji społecznej (które, jeśli wierzyć pewnym sugestiom Žižka, są jedną i tą samą teorią)...

<sup>16</sup> Polskie wydanie *Zeszytów filozoficznych* obejmuje konspekty i notatki z różnych książek i artykułów z dziedziny filozofii, a także zakreślenia na marginesach prywatnych książek Lenina, z okresu od roku 1895 do 1916. W niniejszym tekście interesował mnie będzie w zasadzie jedynie (najbardziej obszerny) konspekt z *Nauki Logiki*. Można odnotować, że poza nim Lenin sporządził zapiski z innych prac Hegła: pierwszych dwóch tomów *Wykładów z historii filozofii* (gdzie prowadził zażartą batalię z niemieckim idealistą o odzyskanie greckich źródeł materializmu) i z krótkiego fragmentu *Wykładów z filozofii dziejów*.



jego filozofia dziejów czy państwa (na którą zresztą Plechanow zdawkowo się powoływał), tylko najbardziej abstrakcyjna i spekulatywna logika – dialektyczne ostrze systemu. Powrót do idealizmu Hegla w celu odzyskania prawdziwego rdzenia dialektycznego materializmu Marksa – tak można by streścić kluczowy motyw studiów Lenina nad Heglem. Tezę tę potwierdza Stathis Kouvelakis w swojej znakomitej filozoficznej interpretacji Leninowskich *Zeszytów*:

Innymi słowy, Lenin doskonale rozumiał, że rzeczywistej stawki systemu Hegla należało szukać nie tyle w najbardziej dosłownych politycznych czy historycznych tekstach, ale raczej w tych najbardziej abstrakcyjnych, najbardziej metafizycznych i najbardziej idealistycznych. [...] Mimo że różnica pomiędzy materializmem a idealizmem [...] zostaje odświeżona w dialektycznych terminach, a zatem w pewnym sensie zrelatywizowana, to nie zostaje ona w pełni odrzucona, ale raczej przeformułowana, ponownie otwarta, albo, dokładniej rzecz ujmując, zradykalizowana w sensie nowego materializmu. [...] Lenin „po prostu” próbował – co jest w istocie główną trudnością – czytać Hegla jako materialistę i w ten sposób otworzyć drogę do nowego początku, do oryginalnej refundacji samego marksizmu (Kouvelakis 2007, 173)<sup>17</sup>.

Lenin, powracając do Hegla, odzyskał dialektyczną formę, która ustanawia nowy materializm – prawdziwie dialektyczny, zrywający ze zwulgaryzowanym dziedzictwem późnego Engelsa zinterpretowanego przez Plechanowa. Należy pamiętać, iż samo pojęcie „materializm dialektyczny” pochodzi właśnie od Plechanowa (po raz pierwszy wykorzystał je w artykule z 1891 roku na łamach *Die Neue Zeit*), który dialektykę redukował do ontologicznych (przednaukowych) ogólnych praw przemiany. W tej uproszczonej i schematycznej kliszy, stanowiącej fundament późniejszej pseudofilozoficznej doktryny diamaty, nie ma miejsca na Hegłowskie rozumienie dialektyki. Czołowi filozofowie Drugiej Międzynarodówki zapoznali je, a Lenin w ich teoretycznej słabości dostrzegł potencjał politycznego odrzucenia tej – skompromitowanej w obliczu wojennej katastrofy – tradycji, której ostateczną konsekwencją okazał się kwietyzm, defetyzm i petryfikacja *status quo*. Oczywiście inspiracji do ufundowania nowego materializmu jako podstawy dla późniejszej teorii rewolucji w najslabszym ogniwie Lenin poszukiwał nie tylko w pismach Hegla. Kouvelakis sugeruje tutaj wpływ myśli

---

<sup>17</sup> Kouvelakis polemizuje z interpretacją Andersona, według której Lenin w swoich notatkach z Hegla dopuścił się następujących „błędów”, dostrzeżonych przez Raję Dunajewską: 1) przecenił praktyczną rolę dialektyki kosztem jej strony teoretycznej; 2) kładł zbyt duży nacisk na wąsko rozumiane materialistyczne odczytanie Hegla (szczególnie w rozdziale o idei absolutnej); 3) nie koncentrował się prawie w ogóle na pojęciu negatywności, zamiast tego nieustannie pisał tylko o sprzecznościach w dialektyce; 4) wreszcie, co najistotniejsze, nie zreinterpretował w duchu dialektycznym elitarystycznej koncepcji partii jako awangardy proletariatu (pozostając tym samym na pozycjach z *Co robić?*). Zdaniem Kouvelakisa Anderson reprodukuje tylko „humanistyczne” nie-doczytanie [*misreading*] Leninowskich notatek i zasadniczo ma problem, że „Lenin nie jest Dunajewską” (Kouvelakis 2007, 197, przyp. 23).

Aleksandra Hercena i samego Marksa, szczególnie jego listów do Wiery Zaslucich, w których formułuje tezę o nie-współczesności Rosji (jej uwikłania w dialektykę opóźnienia i wyprzedzenia wobec Zachodu: niesynchroniczności „za późno” i „za wcześniej”) jako źródła możliwości jej własnej, autonomicznej (niekapitalistycznej) drogi do socjalizmu. Jednakże zasadniczą kwestią pozostaje zrozumienie, w jaki sposób Lenin zrekonstruował Hegłowską dialektykę na podstawie lektury *Nauki Logiki*: wykładnia dialektyki jest matrycą dla wszelkich dalszych zagadnień teoretyczno-praktycznych podejmowanych przez lidera bolszewików<sup>18</sup>.

W tym celu należy skierować się bezpośrednio do *Zeszytów filozoficznych*. Na początku uwagę zwraca już sama forma tych zapisków: nie mają one charakteru jednolitej rozprawy, nie są nawet zbiorem luźnych komentarzy i aforyzmów; są za to konspektami z lektury, których główną część stanowią cytaty, poprzeplatane podkreśleniami, komentarzami w ramkach i notatkami na marginesach. W tym chaotycznym gąszczu czasem trudno rozróżnić, co jest dopiskiem Lenina, a co cytatem z Hegła bądź jednego z klasyków, na odniesieniach do których opiera się znacząca część komentarzy. Wątpliwości może także budzić poziom merytoryczny niektórych wpisów, przypominających bardziej nacechowany emocjonalnie polityczny pamflet niż sprawozdanie z refleksji nad wyrafinowanym spekulatywnym tekstem, jak np. często pojawiające się zwroty: „brednie”, „bzdury”, „niedorzeczność”, „nudy”, „abstrus” itd. Czasami też wyrazy aprobaty dla danego fragmentu sprowadzają się jedynie do określeń typu „très bien”, „głębokie” czy notorycznie powtarzane „nota bene” bez żadnego uzasadnienia. Fragmentaryczna struktura notatek wskazuje jednoznacznie, że nie miały być przeznaczone do publikacji (szczególnie, że Lenin ogarnięty obsesją politycznej sprawy, nie pozwoliłby na upublicznienie tak niejednoznacznych, miejscami wewnątrznie sprzecznych i ostatecznie niekonkluzywnych pism), ponieważ były osobistymi zapiskami z lektury. Opisana fragmentaryczność tekstu poprzecinana licznymi liniami, ramkami, znakami graficznymi, skrótami, wykrzyknieniami, wielokropkami czy wtrąceniami z różnych języków (niemieckiego, francuskiego i angielskiego) budzi u Kouvelakisa skojarzenia z awangardowym montażem (por. Kouvelakis 2007, 179), a co za tym idzie, materialistyczne odwrócenie Hegła dokonywałoby się na samym poziomie materialności formy: *materialistyczna interpretacja rozpoczynałaby się od materializmu samego czytania* – interwencji w gładką powierzchnię tekstu, wprowadzenia doń pęknięć, uskoków i rys. Niezależnie od tego, czy będziemy czytali *Zeszyty* z estymą Kouvelakisa, czy z krytycznym (wręcz pogardliwym) dystansem Kołakowskiego, to na pewno stanowią one filozoficzne laboratorium ukazujące myśl w procesie stawania się, a w tym kontekście wykluczanie się nowego materializmu z ducha heglowskiej dialektyki.

<sup>18</sup> Podobną tezę można przeczytać w – przywoływanej już – książce Negriego: „Lenin stosuje paradoksalną praktyczną translację dialektyki, która pozwala mu (a później także Mao) obrócić ją w broń proletariatu” (Negri 2004, 177).

Lenin stawia jasno stawkę swojej interpretacji już w początkowych partiach notatek: „Staram się w ogóle czytać Hegła materialistycznie: Hegel – to materializm postawiony na głowie (według Engelsa<sup>19</sup>) – tj. przeważnie wyrzucam bożę, absolut, czystą ideę etc.” (Lenin 1988, 86). O ile pierwsza część zdania dobrze charakteryzuje całość notatek, o tyle jego druga część okaże się bardziej problematyczna – Lenin wcale tak łatwo nie rozprawił się z „ideą absolutną” Hegla. Droga do niej wiedzie jednak poprzez kluczowy – jak zauważa Kouvelakis – problem lektury Lenina, tj. kategorię refleksji u Hegla. Zasadniczo nie zrozumiał on dialektyki refleksji z „Nauki o istocie”, gdzie zostaje skonstruowany podział na trzy rodzaje refleksji: *zewnętrzna, ustanawiająca i określona* (zob. Hegel 2011, 18–34). „Rodzaje refleksji: *zewnętrzna* etc. wyluszczone w sposób bardzo mętny” (Lenin 1988, 111). Paradoksalnie to właśnie w tych „mętnych” kategoriach Hegla daje się znakomicie opisać ewolucja Lenina w jego rozumieniu refleksji: dokonuje on bowiem przejścia od pojęcia *refleksji zewnętrznej* (prymat bytu nad myślą zgodnie z doktryną Drugiej Międzynarodówki) do *refleksji określonej* (nowego materializmu, ustawiającego prymat materialnej transformacji, czyli rewolucyjnej praktyki przekształcającej pusty i nieokreślony byt). Innymi słowy, dopiero porzucenie refleksji zewnętrznej – według której podmiot jest określany przez niezależny i zewnętrzny wobec niego byt – pozwoliło Leninowi przekroczyć deterministyczny horyzont fałszywej marksistowskiej ortodoksji. Horyzont, który wyznaczał także jego własną interpretację materialistycznej epistemologii jako osławionej „teorii odbicia”. Pytanie podstawowe brzmi, czy faktycznie Lenin dokonał owego zwrotu i czy porzucił swoje stanowisko z *Materializmu i empiriokrytycyzmu*? Czy rzeczywiście zerwał z pozostałościami Plechanowowskiego „prymatu materii” jako dogmatycznej (w sensie heglowskim) refleksji zewnętrznej?

Zdania w tej kwestii są podzielone. Można wyróżnić cztery stanowiska i rozpisać je w kwadracie semiotycznym: oś horyzontalna dzieliłaby się na *ciągłość–zerwanie* (określające treść relacji między pozycją Lenina z 1909 roku a tą z roku 1914), natomiast oś wertykalna dzieliłby się na *dialektyczne–nie-dialektyczne* (określające formę tej relacji):

1. Pierwszy wariant to *dialektyczna ciągłość*: Savas Michael-Matsas sugeruje, że w *Zeszytach filozoficznych* dokonuje się co prawda jakościowy przeskok względem *Materializmu i empiriokrytycyzmu*, zostaje jednak zachowana ciągłość pomiędzy oboma projektami. Lenin za sprawą lektury Hegla dialektycznie znosi – zachowuje i przekracza jednocześnie – swój poprzedni materializm. Dlatego *Zeszyty* można interpretować, zgodnie z tradycyjnym

<sup>19</sup> Lenin nawiązuje tutaj do znanego i szeroko rozpowszechnionego w tradycji marksistowskiej sformułowania Engelsa (będącego w istocie powtórzeniem tezy Marksa z *Wstępu do Przyczyńku do krytyki heglowskiej filozofii prawa*): „Tym samym jednak dialektyka pojęć stała się jedynie świadomym odbiciem dialektycznego ruchu rzeczywistego świata i w ten sposób dialektyka heglowska została postawiona na głowie, albo raczej z głowy, na której dotąd stała, postawiona z powrotem na nogi” (Engels 1969, 310).

pojęciem dialektycznych faz rozwoju, jako wyższy etap tej samej sekwencji (przekraczający jej wewnętrzne sprzeczności – w tym wypadku mechanicystyczny materializm bez jego koniecznego dialektycznego komponentu, uzupełnionego dopiero podczas czytania Hegła). Na ciągłość miałyby wskazywać – powtarzająca się wielokrotnie w notatkach – krytyka empiriokrytycyzmu i machizmu. Dyskredytację wcześniejszych prac filozoficznych Lenina Michael-Matsas zrzuca na karb zwulgaryzowanej przez stalinizm wykładni materializmu jako części składowej oficjalnego dogmatu marksizmu-leninizmu: powołuje się przy tym na autorytet antystalinowskiego radzieckiego heglisty Ewalda Iljenkowa, który wyznaczał kontinuum pomiędzy pozytywistyczno-scjentystycznym materializmem z 1909 roku a materializmem dialektycznym z 1914 roku (por. Michael-Matsas 2007, 112).

2. Drugi wariant to *niedialektyczne zerwanie*: Anderson przyjmuje stanowisko swojej mentorki Rai Dunajewskiej (podzielane także przez innych humanistycznych marksistów – jugosłowiańską szkołę *Praxis* czy Michaela Löwy'ego), według której Lenin wraz z odkryciem Hegłowskiej dialektyki porzucił wulgarny materializm, charakteryzujący wcześniejszy etap jego filozoficznej *Bildung*. Dopiero po krytycznym przyswojeniu idealistycznej dialektyki Hegła, Lenin wyszedł poza Engelsowską dychotomię dwóch obozów filozoficznych „materializmu i idealizmu”, problematyzując ich wzajemną relację:

Myśl o przeobrażaniu się tego, co idealne, w to, co realne jest głęboka: bardzo ważna dla historii. Ale i w osobistym życiu człowieka widać, że jest tu dużo prawdy. Przeciwko wulgarnemu materializmowi. NB [nota bene – B.W.]. Różnica między tym, co idealne, a tym co materialne, też nie jest bezwarunkowa, nie *überschwenglich* [nadmierna, przesadna – B.W.] (Lenin 1988, 97).

W *Zeszytach* Lenin po raz pierwszy posługuje się terminem „wulgarny materializm” (określającym pozytywistyczne stanowisko Plechanowa) odróżniając go od „prawdziwego „materializmu dialektycznego”, co miałyby potwierdzać tezę Dunajewskiej–Andersona o radykalnej separacji<sup>20</sup> między *niedialektycznym mechanicystycznym materializmem* sprzed roku 1914 i *rewolucyjnym materializmem dialektycznym* wypracowanym dzięki powrotowi do Hegła. Lenin dopuścił się nawet jawnej herezji wobec uświęconej doktryny o wiecznej walce między idealizmem a materializmem, gdy napisze: „Mądry idealizm bliższy jest mądrymu

<sup>20</sup> C.L.R. James (przedstawiciel tego samego „obożu”) pisze nawet o skoku, którego dokonuje Lenin, to znaczy: Lenin po zinterpretowaniu Hegłowskiej jakościowej kategorii „skoku” z „nauki o bycie” niejako urzeczywistnił ją w swojej praktyce teoretycznej – dokonał skoku w swoim myśleniu o organizacji rewolucyjnej. Dotychczasowa formuła polityki Drugiej Międzynarodówki stała się dla niego wrogiem tego, o co walczyła – rewolucyjnej aktywności robotników. Dlatego Lenin starał się na nowo „zorganizować *kreacyjny instynkt rewolucyjny ludu*” (James 1980, 116). Tym samym James zauważa istotną współzależność epistemologii i teorii politycznej.

materializmowi niż głupi materializm” (Lenin 1988, 228), tj. idealizm dialektyczny Hegła byłby bliższy prawdy niż wulgarny materializm Plechanowa. Innymi słowy, Lenin odkrywając dialektyczny rdzeń marksizmu zrywałby z niedialektycznym ewolucyjnym scjentyzmem (por. Anderson 2007, 126).

3. Trzeci wariant to *niedialektyczna ciągłość*. Žižek twierdzi, że twarde jądro wulgarnego materializmu z *Empiriokrytycyzmu* zostaje zachowane w *Zeszytach filozoficznych*, pomimo odkrycia przez Lenina na nowo Hegła – tak jakby lekcja dialektyki nie naruszyła leninowskiej „teorii odbicia” i „przewagi obiektywności”<sup>21</sup>. Co więcej, dla spekulatywnego materialisty Žižka, problem z „teorią odbicia” polega paradoksalnie na jej kryptoidealizmie,

jej mocno kompulsywny nacisk na niezależne istnienie rzeczywistości materialnej poza świadomością należy czytać jako symptomatyczne przemieszczenie, które ma na celu ukrycie kluczowego faktu, że sama świadomość jest implicity postawiona na zewnątrz rzeczywistości, którą „odbija” [...]. Oznacza to, że całkowicie adekwatna, „neutralna” wiedza o rzeczywistości zakładałaby po prostu naszą ek-sistencję, nasz zewnętrzny status względem niej, tak jak zwierciadło może doskonale odbijać przedmiot tylko wtedy, kiedy jest względem niego zewnętrzne (tyle na temat Leninowskiej teorii poznania jako „odzwierciedlenia” obiektywnej rzeczywistości). Rzecz nie w tym, że istnieje niezależna rzeczywistość na zewnątrz, poza mną; ale w tym, że ja sam jestem „na zewnątrz”, jestem częścią tej rzeczywistości (Žižek 2006, 333 i n.).

Žižek ujmuje poznającą świadomość jako integralną część poznawanej rzeczywistości, zgodnie z *dictum* Hegła – ze „Wstępu” do *Fenomenologii ducha* – że narzędzie jest momentem obserwowanego procesu (które przekształca ów proces przez jego poznawanie, tj. ingeruje w niego, naruszając jego strukturę<sup>22</sup>). Kryptoidealizm Lenina polegałby na tym, że oddziela on poznającą świadomość od obiektywnej rzeczywistości zewnętrznej, do której dostęp jest zniekształcony warstwą pozorów, dlatego poznanie może się do niej tylko nieskończenie przybliżać. Schemat ten reprodukuje podstawową aporię Kantowskiej rzeczy samej w sobie, zdekonstruowaną przez Hegła (do krytyki tej Lenin zresztą wielokrotnie nawiązuje w swoich notatkach): luka oddzielająca świadomość od rzeczy, uniemożliwiająca obiektywną wiedzę o tym, co na zewnątrz, nie jest ograniczeniem skończonej świadomości (jej percepcyjną ułomnością), tylko luką konstytutywną dla samej rzeczy (w którą wpisuje się świadomość jako

<sup>21</sup> Žižek rozpoznaje interesującą analogię pomiędzy Leninem i Adornem: obaj próbują bezskutecznie poszukiwać połączenia pomiędzy Hegłowską krytyką wszelkiej bezpośredniości niezapośredniczonej przez moment podmiotowy a tym, co Adorno określał jako „przewagę obiektywności”, tj. minimum materializmu. Błąd Lenina–Adorna polegał na tym, iż obiektywność umiejscawiali na zewnątrz subiektywnej myśli, a nie w „absolutnej *wewnętrzności* zewnętrznej przeszkody, która uniemożliwia myśli osiągnięcie pełnej tożsamości ze sobą” (Žižek 2006, 333).

<sup>22</sup> Zob. Hegel 2002, 59–60.

jej nieoddzielne wnętrze – jest niezdolna do pełnego „odbicia”, ponieważ znajduje się w tym, co odbija). Žižek odkrywa jednak w notatkach Lenina fragment, który wyraża intuicję bliskie prawdzi – „abstrakcja” myśli, dystansująca nas od bezpośredniego dostępu do przedmiotu, paradoksalnie przybliża nas do prawdziwej istoty tego przedmiotu. Chodzi tu o waloryzację abstrakcji jako kluczowego aspektu epistemologii:

Myślenie, wznosząc się od konkretnego do abstraktu, nie oddala się – jeśli jest poprawne (NB) (a Kant jak wszyscy filozofowie mówi o myśleniu poprawnym) – od prawdy, ale się do niej przybliża [...]. Od żywego oglądu do myślenia abstrakcyjnego i od niego do praktyki – taka jest dialektyczna droga poznania prawdy, poznania rzeczywistości obiektywnej (Lenin 1988, 140).

Zdaniem Žižka ten przeblask prawdy został ostatecznie zapoznany przez Lenina, który powrócił na swoje ewolucjonistyczne pozycje (wiedzy jako nieustającego zbliżania się do niedającego się w całości odzwierciedlić świata). A zatem powrót do Hegłowskiej dialektyki nie zdołał rozbić uprzedniej niedialektycznej i pozytywistycznej epistemologii Lenina.

4. Wreszcie czwarty wariant to *dialektyczne zerwanie*. Kouvelakis<sup>23</sup> argumentuje, że zwrot od obiektywistycznej (pozytywistycznej) teorii refleksji jako obicia do dialektycznej refleksji jako praktyki dokonał się w samych *Zeszytach filozoficznych*, a dokładniej wraz z opracowaniem przez Lenina „Nauki o istocie”. Można powiedzieć, że wulgarny materializm i dialektyczny materializm to dwa wewnętrzne, przeciwstawne i konieczne momenty dialektyki Leninowskiej: studia nad Hegłowską refleksją doprowadziły do zerwania pomiędzy

<sup>23</sup> Można przeformułować poszczególne pola kwadratu semiotycznego według klucza politycznego, wtedy otrzymalibyśmy: *ortodoksyjnego trockistę* Michael-Matsasa (lidera trockistowskiej Rewolucyjnej Partii Robotniczej w Grecji), *umiarkowanego trockistę* Andersona, *umiarkowanego leninistę* Žižka i *ortodoksyjnego leninistę* Kouvelakisa (byłego członka Komitetu Centralnego Syriza); oś ortodoksja–umiarkowanie byłaby miarą zaangażowania politycznego (czynniki politycy *versus* zaangażowani intelektualiści). Zarysowana opozycja trockizmu i leninizmu nawiązuje do analizowanej przez Žižka „dyskusji” – która realnie się nie odbyła – pomiędzy Trockim a Lukácssem. Na zarzut tego pierwszego, że stalinizm jest thermidorem Rewolucji Październikowej, drugi alegorycznie odpowiedział w „*Hyperionie Hölderlina*” (tekście z 1934 roku), utożsamiając siebie z Hegłem, natomiast swojego oponenta z Hölderlinem: „Ani Hegel, ani Hölderlin nie ulegli romantycznej reakcji. Jednak ich intelektualne porachunki z sytuacją po Thermidorze przebiegały w diametralnie odmienny sposób. Krótko mówiąc, Hegel pogodził się z posttermidoriańską epoką i zakończeniem rewolucyjnego okresu rozwoju mieszczaństwa, budując swą filozofię w oparciu o zrozumienie tego właśnie momentu zwrotnego w historii. Hölderlin natomiast nie poszedł na żaden kompromis z nową rzeczywistością, zachowując wierność dawnym rewolucyjnym idealom odnowy demokratycznej *polis*, wskutek czego zalamala go rzeczywistość, w której nie było miejsca na te ideały, nawet pod postacią poezji i myśli. [...] Zapomniany i nieopłakiwany, poległ samotnie niczym opiewany przez poetów Leonidas za ideały okresu jakobińskiego w Termopilach nacierającego thermidorianizmu” (Lukács 2011, 43). Žižek w tym sporze staje po stronie *realistycznego* spadkobiercy Leninowskiego (tj. rewolucyjnego) dziedzictwa – Lukácsa, przeciwstawiając go *eskapistycznemu* utopię Trockiemu, bo tajemnicza klasa robotnicza, wyczekująca rewolucji czającej się tuż za rógiem, jest „*fetyszem* tych kilku pozostałych trockistów, faktycznych Hölderlinów dzisiejszego marksizmu” (Žižek 2006, 618).

*bezpośrednią* ewolucjonistyczną epistemologią a *zapośredniczoną* dialektyczną teorią poznania, niemniej oba te człony wzajemnie się warunkowały (zgodnie z twierdzeniem Hegła, że nie ma zapośredniczenia bez bezpośredniości i *vice versa*). W tym sensie „materialistyczne odwrócenie Hegła” nie polega już na uznaniu – zgodnie z doktryną Drugiej Międzynarodówki – prymatu bytu nad poznającym podmiotem, tylko na zrozumieniu podmiotowej aktywności rozgrywającej się w „Nauce o pojęciu” (tj. logice subiektywnej) jako „refleksji”, która przez materialistyczne odwrócenie staje się rewolucyjną praktyką przekształcającą rzeczywistość. Odsłonięcie podmiotowej interwencji w świecie jako czynnika jego przemiany jest ostatecznym rezultatem refleksji jako rewolucyjnej praktyki (por. Kouvelakis 2007, 183). Tak wygląda *Grundoperation* nowego materializmu Lenina, który pojmuje *poznanie jako praktykę* formującą rzeczywistość od wewnątrz, a nie jako subiektywne odzwierciedlanie obiektywnej realności. Według Kouvelakisa to właśnie transformacja pojęcia refleksji wyznacza punkt zwrotny, który dokonał się podczas czytania Hegła, co obrazuje sprzeczność performatywna między – wspomnianymi już – uwagami wstępnymi, gdzie Lenin zarzekał się, że „wyrzuca bożę, absolut, czystą ideę”, a faktem, że właśnie fragmentom dotyczącym idei i absolutu poświęcił 40 stron (czyli prawie jedną trzecią 130-stronicowej całości). Te refleksyjną przemianę precyzyjnie wyraża konkluzja notatek:

Ciekawe, że w całym rozdziale o ‘idei absolutnej’ niemal ani słówkiem nie wspomina się o bogu [...], a przy tym – to NB – rozdział ten prawie nie zawiera specjalnie idealizmu, ale głównym przedmiotem jest metoda dialektyczna. Podsumowanie i streszczenie, ostatnie słowo i sedno logiki Hegła – to metoda dialektyczna – nadzwyczaj to ciekawe. I jeszcze jedno: w tym najbardziej idealistycznym dziele Hegła jest najmniej idealizmu, najwięcej materializmu. »Sprzeczne« to, ale fakt! (Lenin 1988, 197).

Reasumując, według Kouvelakisa materialistycznym rdzeniem idealizmu Hegła jest dialektyka, której fundamentalny mechanizm stanowi ruch refleksji. Dlatego dopiero gruntowne przepracowanie teorii refleksji z *Nauki logiki* pozwoliło Leninowi przeformułować założenia swojej wcześniejszej filozofii i przygotowało nowe otwarcie dla zreinterpretowanego marksizmu oraz autorskiej koncepcji rewolucji.

Z przedstawionych powyżej wariantów ten ostatni jest najlepiej uzasadniony teoretycznie (też dlatego, że Kouvelakis pozostaje najbliższy tekstu Lenina<sup>24</sup>, przechodząc stopniowo przez wszystkie jego etapy) i najpełniej odsłania strukturę przejścia od dialektyki Hegła do rewolucji październikowej. Dlatego warto poświęcić mu nieco więcej uwagi.

---

<sup>24</sup> Oczywiście wyłączywszy Andersona, który przeprowadził szczegółową rekonstrukcję, krok po kroku, Leninowskiego odczytania *Nauki logiki*; zob. Anderson 1995, 3–123.

Gdy Lenin dociera w swojej lekturze do „Nauki o istocie” i przenika w głąb Heglowskich kategorii, to uznaje *istotność pozoru*, tj. pozór jako refleksję istoty: „Pozór (to, co się wydaje) jest to *odbicie* istoty w sobie (w niej) samej” (Lenin 1988, 110). Istota rzeczy nie znajduje się na zewnątrz, przejawiając się w zjawisku, tylko jest rezultatem refleksyjnego skierowania się istoty do samej siebie: zewnętrzne zjawisko istoty jest ustanowione jako zewnętrzne przez sam wewnętrzny ruch istoty, by ten mógł zostać w ogóle rozpoznany (istota uobecnia się w zjawisku po to, aby ukazać swój wewnętrzny proces samookreślenia się). Zewnętrzność byłaby wobec tego wpisana w wewnętrzność, jako niezbywalny moment ruchu jej samowytwarzania się.

Innymi słowy, przejawianie się istoty, „refleksja”, nie jest bynajmniej złudzeniem, które należy zredukować (przywracając je do prawdziwego materialnego bytu, którego jest tylko imitacją) jako projekcyjny obraz zewnętrznego ruchu. Jest raczej początkowym momentem procesu samo-określenia się prowadzącego do rozpostarcia się rzeczywistości jako działającej (Wirklichkeit) (Kouvelakis 2007, 186).

Dlatego Lenin napisze, że „Ruch i ‘*samo-ruch*’ (to NB! ruch samowolny (samodzielny), spontaniczny, *wewnętrznie konieczny*) [...] to jest sedno »heglowstwa«” (Lenin 1988, 116). Refleksja we właściwym dialektycznym sensie to proces odsłaniania obiektywnej, rzeczywistej struktury podmiotowej wiedzy jako integralnego, wewnętrznego momentu samookreślenia się świata realnego. Uznanie immanentnego ruchu refleksyjnie skierowanego ku sobie za fundament Heglowskiej logiki jest koronnym dowodem na przekroczenie przez Lenina obiektywistycznego determinizmu marksistowskiej ortodoksji<sup>25</sup>. Gdyby ten obraz uzupełnić jeszcze o koncepcje „skoków” (rozwinęta pod koniec analizy „Nauki o bycie”), przerywających gradualny i ewolucyjny rozwój świata pojętego jako organiczna totalność, to otrzymamy pełny zarys jego „przewrotu dialektycznego”. Pozostaje zapytać, jakie są najważniejsze konsekwencje tego przewrotu? Co Leninowska lektura wnosi do marksistowskiej teorii?

<sup>25</sup> W tym punkcie najlepiej uwidacznia się różnica pomiędzy interpretacjami Žižka (według którego Lenin tylko tymczasowo przekroczył kryptoidealistyczną teorię refleksji jako „odbicia”, by zaraz powrócić do ewolucjonistycznej epistemologii) i Kouvelakisa. Ten drugi wprost polemizuje z odczytaniem Słoweńca: „Moim zdaniem, przeciwnie, sama uporczywość sprzeciwów i regresji świadczy o dążeniu do dialektyzacji, transformacji kategorii »refleksji«, i to ona jest najlepszym potwierdzeniem tej transformacji. Nawet jeśli metafora wiedzy przez przybliżanie się zostaje ponownie wprowadzona, to nie oznacza już dostosowania się do tego, co »obiektywnie« dane. To pytanie zostało postawione, jak sądzę, zaraz po tym, jak Lenin napisał notatki o *Logice*, w jego manuskrypcie »W sprawie dialektyki«, gdzie utożsamia on trajektorię opisującą ludzką wiedzę nie tyle z prostą linią asymptotyczną wobec »materialnego świata«, tylko raczej ze »spirala«, linią krzywą, zbliżającą się »nieskończenie« do »szeregu kręgów« (Kouvelakis 2007, 201, przyp. 65). Žižek rozpościera nieprzekraczalną przepaść pomiędzy *Bildtheorie* i dialektyką, natomiast Kouvelakis pokazuje, jak sama teoria odbicia uległa dialektyzacji: już Lenin (we wspomnianym manuskrypcie) przeciwstawia dwa modele *Bildtheorie* – ubogi, „metafizycznie” (niedialektycznie) materialistyczny i bogaty, dialektycznie materialistyczny.



Po pierwsze, przez interpretację dialektycznej logiki Hegla dokonuje się powrót do (prawdziwego) Marksa, powrót do samych źródeł praktyki teoretycznej marksizmu w celu wydobywania z nich na nowo rewolucyjnego potencjału – zgodnie z najbardziej znanym aforyzmem *Zeszytów filozoficznych*: „Nie można w pełni zrozumieć *Kapitału* Marksa, a zwłaszcza jego I rozdziału, jeżeli się nie przestudiowało i nie rozumiało całej *Logiki* Hegla. A zatem nikt z marksistów nie rozumiał Marksa po upływie 1/2 stulecia!!”<sup>26</sup> (Lenin 1988, 149). Lenin wskazuje tutaj na bardzo istotny aspekt heglowskich inspiracji „późnego” Marksa, często pomijany szczególnie przez zachodnich „marksistów humanistycznych” (głównie szkołę frankfurcką), którzy odrzucali rzekomy „deterministyczny ekonomizm” *Kapitału* na rzecz antropologicznych, mlodoheglowskich rozpraw „młodego” Marksa, dotyczących problemu alienacji i ideologii. Słowem, dialektykę wyciągali raczej z *Rękopisów* z 1844 roku niż z *Grundrisse*. W przeciwieństwie do tych humanistyczno-antropologicznych wykładni, Lukács – dzięki odkryciu Lenina – zainicjował dialektyczną reinterpretację dojrzałej twórczości Marksa, w której tropił pojęcia, modele i struktury pochodzące od Hegla. W szczególności interesowała go translacja albo raczej instalacja Hegłowskiego ruchu kategorii logiczno-ontologicznych (z *Nauki logiki*) na gruncie materialistycznych, ekonomicznych kategorii nowoczesnego społeczeństwa kapitalistycznego, ponieważ naczelną pojęciem ekonomicznym u Marksa „wyrażają formy bytu, określenia egzystencji” (Mars 1966, 728). Towar, kapitał, pieniądz, siła robocza i wytwórcza, stosunki produkcji i walka klas są tymi nowymi, „przetłumaczonymi” z Hegla, kategoriami ontologii bytu społecznego – czyli krytyki ekonomii politycznej. Co więcej, sama struktura I rozdziału *Kapitału* (na co zwraca uwagę przywołany aforyzm) w pewnym sensie odtwarza architektonikę *Logiki*: towar = byt, wartość = istota, kapitał = pojęcie, itd. W tym sensie notatki Lenina pozostawiły niezacierały, choć zapomniany ślad w dialektycznych odczytaniach Marksa.

Po drugie, należy wreszcie wyłożyć *clou* materialistycznego odwrócenia Hegla, czyli tożsamość logiki i praktycznego działania – idea *poznania jako praktyki*: „Koniecznym jest połączenie poznania i praktyki” (Lenin 1988, 181). A zatem materialistyczna reforma Hegla polega na wypracowaniu „prymatu praktyki”, która określa kategorie logiki, co oznacza, że działanie nie jest czymś zewnętrznym, pozalogicznym. Przeciwnie, praktyka jest ruchem samej logiki, jej wewnętrzną procedurą wnioskowania: „praktyka ludzka, dzięki miliardom powtórzeń, utrwała się w świadomości ludzkiej w postaci figur logiki” (Lenin 1988, 181).

<sup>26</sup> Pytanie, czy sam Lenin kiedykolwiek rozumiał Marksa? Prowokacyjna odpowiedź Žižka zdaje się trafiać w sedno sprawy: „Ujmując to w sposób brutalny i bezpośredni: jest oczywiste, że »Lenin tak naprawdę nie rozumiał Marksa« – na pewno heglowska złożoność marksowskiej »krytyki ekonomii politycznej« była poza jego zasięgiem. Jednak paradoks polega na tym, że tylko dlatego, że »nie rozumiał Marksa«, Lenin był zdolny do zorganizowania Rewolucji Październikowej, pierwszej naprawdę marksowskiej rewolucji” (Žižek 2006, 335, przyp. 28). Ciekawe, że Žižek w swoim ponad trzystustronicowym komentarzu do pism Lenina z 1917 roku w zasadzie tylko na dwóch stronach, od 332 do 334 (w tym w dwóch przywoływanych przypisach) rozprawia się z „filozofią Lenina”...

Innymi słowy, dochodzi tutaj do odwrócenia Hegłowskiej relacji przyczynowej pomiędzy logiką a praktyką – działanie nie jest ontologicznie zdeterminowane przez uprzednie wobec niego kategorie logiczne, tylko właśnie ono samo określa i ustanawia figury logiki. To nie logika wyznacza pole dla praktyki, tylko praktyka kształtuje ramy logiki. Pozostaje oczywiście pytanie, czy jest to faktycznie materialistyczne odwrócenie Hegła, czy też u samego Hegła figury logiczne nie byłyby raczej określeniem refleksyjnym podmiotowego działania, retroaktywnie ustanowionymi przez (świadomą) praktykę jako niezależne, wewnętrzne i uprzednie jej określenia (a wtedy pierwszym „materialistą dialektycznym” byłbym Hegel, co zresztą sugeruje interpretacja Žižka). Abstrahując od rozstrzygnięcia tej kwestii, dialektyczna relacja praktyki i logiki prowadzi do fundamentalnej tezy Lenina:

Działanie człowieka, który stworzył sobie obiektywny obraz świata, zmienia rzeczywistość zewnętrzną, znosi jej określoność (= zmienia te lub inne jej strony, własności) i w ten sposób odbiera jej cechy pozoru, zewnętrzności i nicości, czyni ją samą w sobie i samą dla siebie istniejącą (= obiektywną prawdą) (Lenin 1988, 183).

W takim razie ludzka świadomość nie tylko odbija obiektywną, zewnętrzną rzeczywistość, ale także ją wytwarza poprzez działanie! Człowiek nie tylko biernie rejestruje trajektorie wiecznie zmieniającego się w walce sprzeczności świata, ale przede wszystkim sam ten świat formuje swoim działaniem: a zatem wiedza o rzeczywistości nie jest od niej odseparowana zwierciadlanym dystansem, tylko stanowi wewnętrzny moment samej tej rzeczywistości w jej immanentnej transformacji. Poznanie jako praktyka jest wewnątrz poznawanego (obiektywnego) procesu, które swoim działaniem konstytuuje go i modyfikuje. Wiedza (logika) jest dla Lenina momentem praktycznej przemiany świata (Kouvelakis dostrzega tutaj trafną analogię z Marksowskimi *Tezami o Feuerbachu*, zob. Kouvelakis 2007, 192), dlatego „ideę absolutną” – finał Hegłowskiej logiki – odczytuje jako: „Jedność idei teoretycznej (poznania) i *praktyki* – to NB – i to jedność *właśnie w teorii poznania*, albowiem w sumie otrzymuje się »ideę absolutną«” (Lenin 1988, 184). Absolut Hegła, który początkowo miał zostać pominięty przez Lenina, zostaje tym samym radykalnie materialistycznie zinterpretowany jako *praktyka teoretyczna*, jako poznanie zmieniające rzeczywistość.

W świetle tak zarysowanego horyzontu „poznania jako praktyki” należy rozumieć rozważane we wstępie twierdzenie o prawdzie jako jedno-stronnym zaangażowaniu, o wolności jako opowiedzeniu się po jednej ze stron. Podmiotowy proces poznania rzeczywistości dokonuje się tylko za sprawą interwencji świadomości w analizowaną przedmiotowość, w ramach której owa świadomość zajmuje *pozycję*, umożliwiającą jej transformację tejże rzeczywistości od wewnątrz. Tylko z jednoznacznie określonego (zaangażowanego) stanowiska możliwa jest ingerencja w zastaną sytuację, której prawda zostaje odsłonięta dopiero dzięki wolnemu aktowi zakwestionowania czy zanegowania

współrzędnych tej sytuacji. Inaczej rzecz ujmując – w odniesieniu do realiów historycznych – prawda danego momentu dziejowego (jego wewnętrzne warunki możliwości i niemożliwości, np. dotyczące rewolucji) zostanie odsłonięta tylko w następstwie czynu w nim podjętego (rewolucja stanie się możliwa tylko retroaktywnie, tj. gdy się urzeczywistni).

Lenin uzbrojony w materialistyczną „ideę absolutną” dobrze wiedział w 1917 roku, że *rozpoznanie*, czy sytuacja społeczna w Rosji „dojrzała” do rewolucji, wymaga podjęcia rewolucyjnej *praktyki* w ramach tej sytuacji: czy rewolucja była możliwa czy nie, wiemy tylko *ex post*, ponieważ to rzeczywistość wstecznie ustanawia swoją możliwość. Nie ma żadnych gwarancji dla teorii czy idei, jej prawdziwość można zweryfikować tylko wcielając ją w czyn: leninowska rewolucja jest modelowym przykładem dla tej logiki, ponieważ –powróćmy na koniec do Žižka – „legitymizuje się sama przez się”, nie potrzebuje żadnego zewnętrznego potwierdzenia ze strony wielkiego Innego<sup>27</sup>.

Rewolucji nie doświadcza się jako terazniejszych trudności, które musimy przetrzymać dla szczęścia i wolności przyszłych pokoleń, ale jako terazniejsze trudności, nad którymi owo przyszłe szczęście i wolność rozpościera swój cień. Podczas niej jesteśmy już wolni, nawet jeśli o wolność dopiero walczymy; jesteśmy szczęśliwi, nawet jeśli walczymy o szczęście niezależnie od trudnych okoliczności. Rewolucja nie jest jak u Merleau-Ponty’ego sądem, aktem zawieszonym w czasie futur antérieur, mającym się uprawomocnić lub nie poprzez długoterminowe skutki terazniejszych czynów. Jest ona raczej swoim własnym dowodem ontologicznym, bezpośrednim wskazaniem na własną prawdę (Žižek 2006, 508).

We fragmencie tym kontaminują się wątki prawdy, wolności i rewolucji, dlatego może on posłużyć jako ekspozycja fundamentalnego leninowskiego sądu spekulatywnego – *poznanie jest rewolucją, a rewolucja jest poznaniem*: dochodzi do tu wzajemnego zapośredniczenia dwóch nakładających się na siebie antagonistycznych momentów. Z jednej strony *myślenie jest warunkiem działania* (tylko posiadając wiedzę czy teorię adekwatnie opisującą naszą sytuację – jej ograniczenia, potencjały, sprzeczności – możemy podjąć aktywność w jej ramach); należy poznać prawdę danego momentu historycznego, aby przeprowadzić jego skuteczną transformację – rewolucję. Z drugiej jednak strony to *działanie jest warunkiem myślenia* (prawdziwą istotą naszej aktywności jest jej rezultat – tylko gdy coś już zrobimy, będziemy wiedzieli, czy mogliśmy to zrobić); w radykalnie przygodnym i niezdeterminowanym świecie praktyka – czysty czyn – retroaktywnie wytwarza swoje teoretyczne warunki możliwości, uzasadnia samą siebie. Inaczej rzecz ujmując, myślenie *otwiera* możliwość działania poprzez

<sup>27</sup> Rację ma Balibar, gdy w idei tej dostrzega sedno leninizmu Žižka: „rewolucja musi być możliwa, gdy jej »społeczne« warunki możliwości nie są dane, ponieważ ona *wytwarza* retrospektywnie swoje własne warunki i założenia w trakcie ich urzeczywistniania, i w zasadzie zawsze reprezentuje decyzję, by próbować »niemożliwego«, którego konsekwencje są nieznanne i prawdopodobnie przerażające [...]” (Balibar 2013, 28).

analizę niespójności w strukturze rzeczywistości (rozpoznanie luki w systemie jako punktu interwencyjnego). Jednocześnie jednak działanie owo *domyśka*: urzeczywistnione działanie zyskuje dopiero swój prawdziwy sens w wyniku przekształcenia samej struktury rzeczywistości, dlatego myślenie musi wynaleźć i opisać współrzędne określające tę zmienioną sytuację i w ich ramach uprawomocnić samą praktykę (zintegrować ją z światem jako coś, co było zawsze możliwe). Leninowski sąd spekulatywny miałby zatem strukturę pętli, „podwójnego wiązania” (w znaczeniu Derridy) myślenia warunkującego działanie i działania warunkującego myślenie. Można by to również wyrazić jako dialektyczną tożsamość samego Lenina: teoretyka z 1914 roku i praktyka z 1917 roku. „Jako absolutna metoda, dialektyka jest niczym innym jak sumą swoich rezultatów. Jest dobrą dialektyczną logiką, że Lenin nie napisał kolejnej książki [...]” (Kouvelakis 2007, 194), albowiem ostatecznym rezultatem jego dialektycznych studiów była... rewolucja październikowa. Dlatego *Zeszyty filozoficzne* pełniły rolę „znikającego pośrednika” pomiędzy katastrofą 1914 roku a zwycięstwem 1917 roku. Należy je więc czytać jednocześnie jako *teoretyczne prolegomena* do pism politycznych Lenina z okresu pomiędzy dwoma rewolucjami, jak i ich *refleksyjne postowie*. Ponieważ Lenin w bibliotece w Bernie wymyślił projekt rewolucji będący zanegowaniem samej istoty projektowania (uprzedniego określania warunków możliwości rewolucji), to znaczy projekt rewolucji otwierającej się na nieprojektowaną przygodność historycznych okoliczności, która dopiero po swoim urzeczywistnieniu sama się ufunduje<sup>28</sup>. Analiza obiektywnych (ekonomiczno-społecznych) warunków umożliwia jedynie podjęcie niezdeterminowanej decyzji o rewolucyjnym działaniu (Leninowskie *Augenblicke*), nie określa natomiast treści tego działania, nie antycypuje zawczasu, jak będzie wyglądało, raczej otwiera na jego zdarzeniowy i przygodny charakter, ponieważ interpretacja nadająca znaczenie i kształt temu, co się wydarzyło przychodzi zawsze *post factum*. To, co było niemożliwe, staje się możliwe, a przygodność staje się koniecznością – oto istota dialektycznej rewolucji. Dialektyka więc jest nie-synchroniczna wobec rewolucji, przychodzi zawsze „przed” (przygotowując dla niej grunt

<sup>28</sup> Zwolennicy twierdzenia o ciągłości pomiędzy Leninem z przed I wojny światowej i tym z rewolucji październikowej argumentowali, że lider bolszewików w istocie próbował obiektywnie uzasadnić konieczność rewolucji w oparciu o szereg przyjmowanych powszechnie w epoce Drugiej Międzynarodówki założeń teoretycznych (choć interpretowanych często w zradikalizowany czy bardziej konsekwentny sposób). Potwierdzeniem tej tezy miałyby być jego ekonomiczna rozprawa *Imperializm jako najwyższe stadium kapitalizmu* napisana w 1916 roku, która może być rozpatrywana właśnie jako próba wyłożenia warunków, czyniących rewolucję możliwą i pożądaną (za tę uwagę dziękuje Kamilowi Piskale). Pozostaje pytanie, na ile *Imperializm* jest faktyczną teorią koniecznych warunków możliwości rewolucji w Rosji (tj. programem października 1917), a na ile bardziej ogólną analizą umierającego kapitalizmu, z której rewolucja wynika jako naturalna i oczekiwana konsekwencja. To, że rewolucja jest możliwa, wiadomo było już co najmniej od czasów Marksa, co wcale nie przeczy temu, że Lenin rzucony w przygodną historyczną konstelację pomiędzy lutym a październikiem 1917 roku dokonał radykalnej – nie zdeterminowanej uprzednio – decyzji o rewolucji *tu i teraz*, dla której powodzenia nie było żadnej gwarancji i obiektywnego uzasadnienia (nawet Komitet Centralny jego własnej partii początkowo wysmiewał propozycje Lenina, by powtórzyć rewolucję).

przez zerwanie z istniejącymi określeniami – determinizm Drugiej Międzynarodówki) i „po” niej (retroaktywnie wpisując ją w porządek rzeczywistości jako jedną z jego uprzednich możliwości, aby ten zachował minimalną integralność). Tylko w ten sposób prawdziwie radykalna zmiana i spójność świata mogą zostać w jednym i tym samym rewolucyjnym ruchu zachowane.

Pozostaje zadać ostatnie pytanie: co robić?

Powracajmy do Hegła, studiujmy dialektykę, poznawajmy polityczno-ekonomiczne współrzędne naszego współczesnego świata, aby na nowo powtórzyć w tej odmienionej konfiguracji praktykę rewolucyjną, która mogłaby odkupić stracone szanse leninowskiego wydarzenia i ocalić pozostawione przez nie ślady niezrealizowanej utopii. Mogłaby, a nie odkupiła czy ocaliła, ponieważ w rewolucji nie ma żadnej pewności, liczy się tylko odwaga podjęcia ryzyka.

## Wykaz literatury

- Anderson, Kevin B. 1995. *Lenin, Hegel, and Western Marxism: A Critical Study*. Urbana–Chicago: University of Illinois Press.
- Anderson, Kevin B. 2007. „The Rediscovery and Persistence of the Dialectic in Philosophy and in World Politics”. W *Lenin Reloaded. Toward a Politics of Truth*, red. Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis, Slavoj Žižek. Durham–London: Duke University Press.
- Anderson, Perry. 1979. *Consideration on Western Marxism*. London and New York: Verso.
- Balibar, Etienne. 2013. „Communism as Commitment, Imagination, and Politics”. W *The Idea of Communism. Volume 2*, red. Slavoj Žižek. London–New York: Verso.
- Bielik-Robson, Agata. 2007a. „Jak się filozofuje młotem (i sierpem)”. <http://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/197438,jak-sie-filozofuje-mlotem-i-sierpem.html>.
- Bielik-Robson, Agata. 2007b. „Leninizm apokaliptyczny”. <http://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/198474,leninizm-apokaliptyczny.html>.
- Engels, Fryderyk. 1969. *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*. W Karol Marks, Fryderyk Engels, „Dziela”, tom 21. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2002. *Fenomenologia ducha*. Tłum. Światosław Florian Nowicki. Warszawa: Aletheia.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2011. *Nauka Logiki*. Tłum. Adam Landman, red. Marcin Pańków. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- James, C.L.R. 1980. *Notes on Dialectics, Hegel, Marx, Lenin*. Connecticut: Lawrence Hill & Co.
- Jameson, Fredric. 2007. „Lenin and Revisionism”. W *Lenin Reloaded. Toward a Politics of Truth*, red. Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis, Slavoj Žižek. Durham–London: Duke University Press.
- Jonhston, Adrian. 2009. *Badiou, Žižek, and Political Transformations. The Cadence of Change*. Evanston: Northwestern University Press.
- Kołakowski, Leszek. 2009. *Główne nurty marksizmu. Tom 2*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Korsch, Karl. 2005. *Marksizm a filozofia*. <http://www.filozofia.uw.edu.pl/skfm/publikacje/korsch02.pdf>.
- Kouvelakis, Stathis. 2007. „Lenin as Reader of Hegel: Hypotheses for a Reading of Lenin’s Notebooks on Hegel’s *The Science of Logic*”. W *Lenin Reloaded. Toward a Politics of Truth*, red. Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis, Slavoj Žižek. Durham and London: Duke University Press.
- Lenin, Włodzimierz. 1988. *Zeszyty filozoficzne*. W Włodzimierz Lenin, „Dziela Wszystkie”, tom 29. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Lukács, György. 1988. *Historia i świadomość klasowa*. Tłum. i wstęp Marek Siemek. Warszawa: PWN.
- Lukács, György. 2011. „Hyperion Hölderlina”. Tłum. Andrzej Serafin. *Kronos* 2/17: 42–57.
- Markowski, Michał Paweł. 2007. „Na barykady, dzieci ochocze!”. <http://ksiazki.onet.pl/na-barykady-dzieci-ochocze/x79rq>.
- Marks, Karol. 1966. *Wprowadzenie do krytyki ekonomii politycznej*. W Karol Marks, Fryderyk Engels, „Dziela”, tom 13. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Michael-Matsas, Savas. 2007. „Lenin and the Path of Dialectics”. W *Lenin Reloaded. Toward a Politics of Truth*, red. Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis, Slavoj Žižek. Durham–London: Duke University Press.

- Mikurda, Kuba. 2007. „Rewolucja (znów) w natarciu”.  
<http://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/205416,rewolucja-znow-w-natarciu.html>.
- Negri, Antonio. 2004. *Factory of Strategy. Thirty-Three Lessons on Lenin*. Trans. Arianna Bove. New York: Columbia University Press.
- Ruda, Frank. 2013. „Remembering the Impossible: For Meta-Critical Anamnesis of Communism”. W *The Idea of Communism. Volume 2*, red. Slavoj Žižek. London–New York: Verso.
- Siemek, Marek J. 1980. „Hegel i problemy filozoficznej samowiedzy marksizmu”. W György Lukács *Młody Hegel. O powiązaniach dialektyki z ekonomią*. Tłum. i wstęp Marek J. Siemek. Warszawa: PWN.
- Siemek, Marek J. 2007. „Lenin i kamerdynerzy”.  
<http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article452>.
- Žižek, Slavoj. 2002. „Georg Lukács as the Philosopher of Leninism”. W György Lukács *Tailism and the Dialectics*. Tłum. Esther Leslie. London: Verso.
- Žižek, Slavoj. 2006. W.I. Lenin *Rewolucja u bram. Pisma wybrane z roku 1917*. Wybór, wstęp i posłowie Slavoj Žižek. Przedmowa do wyd. pol. Sławomir Sierakowski. Tłum. Julian Kutyla. Kraków: Korporacja Ha!art.
- Žižek, Slavoj. 2007. „Spowiedź zatwardziałego leninisty”. Tłum. Tomasz Bieroń.  
<http://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/198473,spowiedz-zatwardzialego-leninisty.html>.

**Bartosz Wójcik** – filozof, asystent naukowy w Instytucie Nauk Politycznych PAN. Przygotowuje doktorat poświęcony filozofii społecznej Hegla.

**DANE ADRESOWE:**

Bartosz Wójcik

Instytut Nauk Politycznych PAN

ul. Polna 18/20

00-625 Warszawa

**EMAIL:** bartosz.k.wojcik@gmail.com

**CYTOWANIE:** Wójcik, Bartosz. 2016. Lekcje rewolucjonisty: Lenin czyta Hegla. *Praktyka Teoretyczna* 2 (20). 18-41.

**DOI:** 10.14746/prt.2016.2.1.

**AUTHOR:** Bartosz Wójcik

**TITLE:** Lesson of Revolution: Lenin reading Hegel

**ABSTRACT:** The essay aims at investigating the mutual, dialectical mediation between Hegelian speculation and Leninist theoretical practice. It was inspired by the anecdote about Lenin who, having seen all European Social Democratic parties adopting the “patriotic line” that condemned proletarians to fratricidal violence after the outbreak of World War I, decided to retreat to countryside to read Hegel’s *Logic*. In desperation, during intense theoretical work on Hegel, Lenin was able to recognize the unique chance for revolution (a fact that belied the evolutionary historicism of the Second International). This brings up certain questions: how far did Lenin’s reading of Hegel influence his own heterodox theory of revolution (“the weakest link in the chain”)? Did this return to Hegel open the way to the Leninist event? The attempt to address these questions will be supplemented with reflections on the other side of the dialectical interaction, namely, on the Lenin’s lessons for understanding Hegel’s philosophy. Lenin in the *Philosophical Notebooks* tried to read Hegel in materialistic manner, anticipating Lukács’ interpretation of Hegel’s dialectic and even contemporary readings (for example Slavoj Žižek’s or Stathis Kouvelakis’). Perhaps it was Lenin, not Marx, who “discovered the rational kernel within the mystical shell” of Hegelian dialectic, and showed more understanding of it than his great predecessor. I will combine these two moments of dialectical equation and try to deduce what lessons Hegel-Lenin gives us concerning the possibilities of radical social change in the epoch of late neoliberal capitalism. Ultimately, the old Leninist question of “what is to be done?” remains. Maybe the answer is: go to countryside to read Lenin?

**KEYWORDS:** Lenin, Hegel, the dialectic, revolution, Marxism.