

Barbara Czardybon

Filozoficzna zawartość marksizmu. Przyczynek do polskich lektur teoretycznych pism Maxa Adlera

Słowa kluczowe: „kryzys marksizmu”, austromarksizm, Max Adler, Immanuel Kant, neokantyzm, epistemologia, socjalne a priori

Do narodzin austriackiego nurtu dążącego do wykazania „współbrzmienia” marksizmu z innymi prądami ideowymi doszło w zespole intelektualistów zgrupowanych wokół stowarzyszenia oświatowego „Die Zukunft”. Stowarzyszenie powstało w 1903 roku i było pierwszą wiedeńską szkołą robotniczą. Do grona „młodych marksistów wiedeńskich” zalicza się m.in. Maxa Adlera, Karla Rennera, Rudolfa Hilferdinga, Otto Bauera, Fryderyka Adlera, Wilhelma Ellenboga. Wszyscy oni, uważając się za marksistów, byli zdania, że marksizm nie stanowi zamkniętego, samowystarczalnego „systemu”. We wstępie do pierwszego tomu *Marx-Studien* (1904) jego wydawcy zaznaczyli, iż będąc wiernymi duchowi Karola Marksa, nie zamierzają bynajmniej dochować wierności literze¹. Samodzielność teoretyczna austriackiej myśli socjalistycznej w stosunku do europejskiej myśli marksistowskiej znajdowała wyraz w negatywnym stosunku do ortodoksji marksizmu, w akcentowaniu roli czynników świadomościowych i kulturowych oraz aktywności ludzkiej w kształtowaniu procesu historycznego. Tym, co łączyło „młodych marksistów wiedeńskich”, była akceptacja swoiście rozumianego socjalizmu, a także dążenie do konfrontacji tez Marksa z tradycją filozoficzną, ale też z najistotniejszymi osiągnięciami epoki w zakresie filozofii i szeroko rozumianej myśli społecznej; w centrum uwagi Austriaków znajdowały się: ortodoksja marksistowska, bolszewizm, re-

¹ E. Czerwińska, *Nurt mediacji. Austromarksizm i jego recepcja w Polsce. Studium myśli filozoficznej i społeczno-politycznej*, Poznań 1991, s. 142 i n.

wizjonizm, syndykalizm, reformizm, anarchizm, normatywizm, neokantyzm. Stanowisko wypracowane przez wiedeńską szkołę robotniczą określone zostało przez Louisa B. Boudina mianem „austromarksizmu” i pod tą nazwą weszło na trwałe do historii kultury europejskiej². Po raz pierwszy pojęcie „austromarksizm” użyte miało zostać w 1908 roku. Do upowszechnienia terminu doszło dziesięć lat później za sprawą Lwa D. Trockiego, który w swej krytyce wykorzystał pojęcie to dla określenia ruchu politycznego³. Jakkolwiek formacja austromarksistowska w sensie ścisłym jest ograniczona do ostatnich dziesięciu lat przed pierwszą wojną światową, to wszyscy jej czołowi uczestnicy pozostali czynni przez cały czas między dwiema wojnami⁴.

W większości przypadków dzieła austromarksistów uległy dość wczesnemu zapomnieniu. Czasem dochodzi do reedycji poszczególnych ich tekstów. Austromarksizm jest jednak w pewnym stopniu obecny już w polskiej literaturze badawczej. Polski czytelnik ma bowiem do dyspozycji studium doktryny prawno-ustrojowej austromarksizmu autorstwa Marka Sobolewskiego⁵, pracę Romana Rudzińskiego, stanowiącą zarys historii socjaldemokracji austriackiej⁶, obszerny fragment *Głównych nurtów marksizmu* pióra Leszka Kołakowskiego⁷, a także szereg mniejszych i większych prac Ewy Czerwińskiej⁸. Ta ostatnia określa austromarksizm jako „nurt mediacji”. Badaczka z Poznania wyróżnia dwa aspekty owej mediacji: teoretyczny i praktyczny. Aspekt teoretyczny mediacji odnosi się do relacji zachodzących między marksizmem a głównymi kierunkami myśli filozoficzno-społeczno-politycznej przełomu XIX i XX stulecia, zaś aspekt praktyczny mediacji dotyczy wyboru drogi między reformizmem a bolszewizmem. Za niewątpliwą zasługę austromarksizmu Czerwińska uznaje fakt wypracowania przez ów nurt koncepcji teoretycznych i politycznych, które wykraczają poza wykładnię marksizmu najważniejszych ugrupowań II Międzynarodówki.

² Tamże, s. 8 i n.

³ E. Czerwińska, *Filozof i demokrata. Studium myśli społeczno-politycznej Otto Bauera (1881-1938)*, t. 1, Poznań 1998, s. 11, przyp. 5.

⁴ Por. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, cz. II: *Rozwój*, Warszawa 1989, s. 570.

⁵ M. Sobolewski, *Rola austro-marksizmu w rewolucji 1918 r. w Austrii*, Warszawa 1956.

⁶ R. Rudziński, *Ideal moralny a proces dziejowy w marksizmie i neokantyzmie*, Warszawa 1975.

⁷ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu...*, dz. cyt., s. 555–606.

⁸ E. Czerwińska, „*Królestwo Boga królestwem ludzkości*” – Max Adler o istocie religii i łączących ją związkach z etyką, [w:] E. Czerwińska (red.), *W kręgu aksjologii. Problematyka teoretyczna, historyczna i teoriopoznawcza*, t. I, Poznań 1990, s. 31–43; taż, *Nurt mediacji...*, dz. cyt.; taż, *Filozof i demokrata...*, dz. cyt.; taż, *Utracona demokracja. Studium myśli społeczno-politycznej Otto Bauera (1881-1938)*, t. 2, Poznań 1998; taż, *Zagadnienia narodowościowe w monarchii austro-węgierskiej. Wkład Otto Bauera w rozwiązanie konfliktów narodowych*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1998, t. 43, s. 95–111.

[W] okresie II Międzynarodówki tylko część składników teorii Marksa była poddawana analizie merytorycznej, gdyż wczesne teksty Marksa ukazały się dopiero w latach dwudziestych. (...) *Nie chcieli oni* [austromarksści – przyp. B.Cz.], wzorem wcześniejszych generacji, *dowodzić słuszności i poprawności tez materializmu historycznego*, lecz pragnęli wykorzystać ustalenia i metody Marksa dla własnych badań w obszarze filozofii, prawa, ekonomii, historii. Zdawali sobie przy tym sprawę, że *dalszy rozwój marksizmu oznacza konfrontację jego założeń teoretyczno-filozoficznych z osiągnięciami nauk ścisłych i rozstrzygnięciami stawianymi na gruncie innych nurtów w kulturze umysłowej*. Nie marksizm przesądzał bowiem w tym okresie o sposobie widzenia rzeczywistości społeczno-historycznej, lecz pozytywizm, scjentyzm, darwinizm społeczny, naturalizm i kantyzm. Nie mniejsze znaczenie miały ustalenia rozwijanej ze szczególnym natężeniem w Niemczech socjologii formalnej (...). Austriacy socjaliści stanęli wobec dylematu: mogli zgodzić się z tezą rozpowszechnioną szczególnie przez kantystów i neokantowsko lub pozytywistycznie zorientowanych rewizjonistów o „kryzysie naukowym” marksizmu, lub podjąć jego obronę. Wybierając drugie rozwiązanie *niewielu z nich uświadamiało sobie odrębność teoretyczną i metodologiczną marksizmu*, toteż za najbardziej słuszne uznano sięgnięcie do pojęć, metod i kryteriów naukowości wypracowanych przez dotychczasową naukę społeczną. Istotnym walorem tego zabiegu była *możliwość wskazania na wielowiekową tradycję naukową i filozoficzną towarzyszącą narodzinom marksizmu*⁹.

Austriacy zasadniczo odeszli więc od ortodoksji. Ufali, że swobodnie mogą korzystać z zasobu pojęć wypracowanych przez filozofię niemarksistowską. Dopełnienie doktryny marksizmu wątkami obcego pochodzenia nie uchodziło w ich oczach za sprzeniewierzenie się jej duchowi. Austromarksści dążyli do wykazania, że teoria marksistowska stanowi integralną część europejskiej tradycji kulturalnej. Szło im nie tyle o akcentowanie absolutnej nowości marksizmu, ile o podkreślenie punktów zbieżnych czy filiacji zachodzących między marksizmem a różnymi nurtami europejskiej filozofii i myśli społecznej. Austriacy dążyli przede wszystkim do opracowania teoretycznych, tj. epistemologicznych, założeń marksizmu. Te najbardziej fundamentalne założenia, biorąc pod uwagę krytykę orędowników królewieckiego filozofa, jawiły się wszakże jako pełne niedomowień. Zamierzeniem austromarksistów było tymczasem wykazanie, iż marksizm to teoria naukowa w pełnym słowa znaczeniu¹⁰.

Zażarte dyskusje na temat stosunku socjalizmu do Immanuela Kanta toczono na łamach niemieckojęzycznych pism socjaldemokratycznych, takich jak „Die Neue Zeit”, „Sozialistische Monatshefte”, „Vorwärts”, „Der Kampf”. W roku 1904 w niemieckiej i austriackiej prasie robotniczej celebrowano jubileusz stulecia śmierci myśliciela z Królewca. Dla ortodoksów tendencja ta oznaczała jednoznaczne zerwanie z tradycją marksistowską. Nie dostrzegali

⁹ E. Czerwińska, *Filozof i demokracja...*, s. 78 i n. (podkreślenia moje – B.Cz.).

¹⁰ Por. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu...*, dz. cyt., s. 555 i n.

oni żadnej trudności, która miałyby jakoby zmuszać marksistów do szukania wsparcia w myśli Kantowskiej. W ich przekonaniu postulaty społeczne Kanta nie zawierają nic swoiście socjalistycznego; lokują się raczej w ramach ideałów demokracji burżuazyjnej. Faktem jest, iż ruch socjalistyczny posiada własne założenia etyczne – i nie dodaje to bynajmniej siły argumentom kantystów. Ortodoksi uznawali, że etyka jako taka nie posiada żadnych stałych reguł. Każdorazowo określają ją bowiem warunki historyczne. Ich zdaniem, w sposób historyczny można podjąć się eksplikacji ideałów klasy robotniczej, można wykazać, iż są one zgodne z ogólną tendencją rozwoju społecznego. Ahistoryczny imperatyw Kanta jest więc bezużyteczny. Podobnie nie wiadomo, do czego marksiści mieliby wykorzystać absurdalne założenie wolności woli¹¹.

Trud, jakiego podjęli się Austriacy, zasługuje na uwagę. Jest to o tyle ważne, że dyskusje toczone wokół zasadności klasyfikacji marksizmu jako filozofii w ogóle, jak się zdaje, nie ucichły i trwają po dziś dzień. Przykładowo, Andrzej J. Noras w następujących słowach daje wyraz swemu nader krytycznemu podejściu do uznania marksizmu za jakąkolwiek filozofię:

[R]ozwój filozofii Marksa i Engelsa opiera się na pewnym micie, który stanowią warunki ekonomiczno-społeczne. Mit ten miał – w przekonaniu Marksa, a później jego zwolenników – wyjaśnić wiele kwestii. Trzeba również dodać, że Marks – o czym nie wolno zapominać – był przede wszystkim ekonomistą i socjologiem, działaczem robotniczym, a dopiero na samym końcu filozofem. W związku z tym, w wielu wypadkach w odniesieniu do marksizmu, mamy do czynienia raczej z obroną pewnej wizji filozofii narzuconej urzędowo niż z dyskusją filozoficzną. Krótko mówiąc – istnieje wiele bardziej interesujących kierunków filozofii niż marksizm, które ujmują człowieka bardziej kompleksowo, ani nie redukujących go do bycia istotą przyrodniczą, ani też nie ograniczających się do Heglowskiej wizji państwa. (...) Nie trzeba jednak odwoływać się do dyskusji uwikłanych w kontekst pojmowania marksizmu, gdyż na przykład w zupełności wystarczy odpowiedź na pytanie o miejsce teorii poznania w systemie poznania. Jeśli istotnie jest to miejsce ważne – można się zgodzić z tezami dotyczącymi wagi marksizmu. Trzeba jednak wziąć pod uwagę dwie zasadniczo odrębne kwestie. Czym innym jest marksizm jako filozofia, czym innym – jako określona koncepcja społeczna. Jeżeli mówić o jakiegokolwiek aktualności marksizmu, to jedynie w odniesieniu do drugiego członu. Roszczenia marksizmu do bycia po prostu filozofią są nieuprawomocnione, gdyż jest on jedynie kolejnym „izmem”¹².

Marksizm odpowiadał – lepiej bądź gorzej – na wyzwania swoich czasów. Na tym też zasadzały się zatem atrakcyjność doktryny Marksa i Engelsa.

¹¹ Por. tamże, s. 565 i n.

¹² A.J. Noras, *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku*, Katowice 2007, s. 143 i n. Z bardziej wyważoną analizą problemu mamy do czynienia w artykule Janusza Dobieszewskiego. Zob. tenże, *Marksizm i neomarksizm*, [w:] L. Gawor, Z. Stachowski (red.), *Filozofia współczesna*, Bydgoszcz–Warszawa–Lublin 2006, s. 27–49.

W takim ujęciu „rozwój” marksizmu wynikałby z okoliczności społeczno-politycznych i do nich by się ograniczał.

Warto, być może, rozważyć zatem następujące zagadnienie: czy austromarksiści trafnie oceniają szanse dopełnienia teorii marksizmu określoną epistemologią i czy taki zabieg jest prawomocny z metodologicznego punktu widzenia? Poszukując odpowiedzi na tak postawione pytanie, uwagę swą skupimy na koncepcji Maxa Adlera, znanego i cenionego wśród austromarksistów filozofa. Niżej artykuł poświęcony jest Adlera ustaleniom odnośnie do filozoficznej treści teorii Marksa. Za podstawę bibliograficzną służą tutaj najciekawsze – naszym zdaniem – wypowiedzi polskich badaczy austriackiej odmiany marksizmu, tj. wybrane teksty Czerwińskiej oraz właściwy ustęp *Głównych nurtów marksizmu*.

Źródła, z jakich czerpał własne inspiracje Max Adler, były nader szerokie. Wybitny Austriak bardzo dobrze orientował się w myśli Immanuela Kanta, Johanna Gottlieba Fichtego i Georga Wilhelma Friedricha Hegla. Z podobną uwagą śledził osiągnięcia neokantystów szkoły marburskiej¹³. Czytał również dzieła Eduarda Bernsteina i Karła Kautskiego. Jego koncepcja zrodziła się na kanwie przemysłów w trakcie pogłębionej lektury wyżej wymienionych autorów. Zaznajomiony z polemikami, jakie toczyły się wokół filozoficznej zawartości teoretycznego *opus* Marksa, podjął się Adler zabiegu uzupełnienia zawartości tej Kantowskim transcendentalizmem. Ufał, że podjęty przezeń zabieg umożliwia sformułowanie takiej wersji marksizmu, która wykracza – z jednej strony – poza ograniczenia przypisywane przez neokantystów i rewizjonistów myśli marksowsko-marksistowskiej, z drugiej zaś – poza klasyczny kantyizm. Mocno zaznaczał przy tym, iż jego koncepcja należy do rdzennej tradycji marksistowskiej¹⁴.

Adler nie miał duszy przywódcy. Wśród socjalistów uchodził nawet za „teoretyka”. Określenie to miało charakter nieco pejoratywny. „Teoretyzm” Adlera oznaczał bowiem postawę uczonego, snującego teoretyczne dywagacje dla samej przyjemności poznawczej. Był on niezwykle płodnym pisarzem. Jego dzieła – w opinii Kołakowskiego – są trudne w odbiorze z uwagi na stosowaną przezeń ociężałą i nader zawiłą stylistykę. Tematami nieustannie powracającymi w twórczości Austriaka są: problem tzw. socjalnego *a priori*, kwestia transcendentalnych podstaw nauk społecznych, zagadnienie organizacji państwowej i demokracji. W wielu jego dziełach spotykamy także rozważania na temat reli-

¹³ Trzeba zaznaczyć, że Adler nigdy nie przyłączył się do żadnej ze szkół neokantowskich. Czerwińska precyzuje: „Dzielił go od badeńczyków sposób uzasadniania swoistości faktów humanistycznych, odrzucenie prymatu ontologicznego wartości w stosunku do faktów, odmienność kryterium odróżnienia nauk przyrodniczych od nauk humanistycznych, zaś od marburczyków – inne rozumienie kantowskiego dualizmu *Sein* i *Sollen*, opozycja wobec prób uzupełniania systemu Marksa etyką kantowską, zakwestionowanie antynomii między koniecznością historyczną a etyczną socjalizmu”. E. Czerwińska, *Nurt mediacji...*, dz. cyt., s. 148.

¹⁴ Tamże, s. 141 i n.

gii¹⁵. „Cała myśl Adlera krąży nieustannie wokół tych dwóch, ściśle skorelowanych pojęć: jedność ludzkości jako transcendentalna konstytucja świadomości i jedność ludzkości jako efektywny stan rzeczy, ku któremu zmierza ruch socjalistyczny”¹⁶. Pierwszym istotnym dziełem Adlera była wydana w 1904 roku praca *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft*¹⁷. O pracy tej czytamy u Czerwińskiej:

W swej pierwszej większej rozprawie teoretycznej *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft* Adler zaoponował przeciwko rozpowszechniającej się w kręgach socjaldemokracji tezie o „kryzysie marksizmu”. Nie przyznając całkowitej racji ani krytyce Bernsteina i jego zwolenników, ani obiekcjom zgłaszanym pod adresem teorii Marksa (głównie materializmu historycznego) przez neokantystów, uważał wszakże, że w świetle stawianych zarzutów założenia teoretyczne systemu wymagają przeformułowania i dopracowania. Chodziło mu przede wszystkim o wyeliminowanie tych niedostatków teorii, które, jego zdaniem, prowadziły niesłusznie do wiązania w jeden system filozoficzny myśli Marksa z materialistyczną metafizyką Engelsa i Lenina oraz stanowiły grunt dla jej naturalistycznych uproszczeń. We wspomnianej pracy zainteresowały Adlera głównie kwestie będące przedmiotem dyskusji neokantystów: statusu nauki, stosunku nauk przyrodniczych do społecznych, myślenia teleologicznego i przyczynowego, pojęcia doświadczenia, teorii poznania nauk społecznych, rozumienia normatywności. Nawiązanie do ustaleń i dorobku neokantyzmu miało charakter polemiczny¹⁸.

Kolejne ważne prace Adlera to: *Marxistische Probleme*¹⁹, *Über einen kritischen Begriff der Religion*²⁰, *Demokratie und Räteystem*²¹, *Die Staatsauffassung des Marxismus*²², *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik*²³, *Politische*

¹⁵ Por. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu...*, dz. cyt., s. 567.

¹⁶ Tamże, s. 588.

¹⁷ M. Adler, *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft*, Wien 1904.

¹⁸ E. Czerwińska, *Nurt mediacji...*, dz. cyt., s. 149.

¹⁹ M. Adler, *Marxistische Probleme. Beiträge zur Theorie der materialistischen Geschichtsauffassung und Dialektik*, Stuttgart 1913. „Adler zasługuje na wyróżnione miejsce w dziejach marksizmu przez to, między innymi, że należał do nielicznych, którzy próbowali przywrócić marksizmowi dialektykę w Heglowskim sensie słowa, to jest dialektykę jako opis nieustannej gry między myślą o bycie i bytem samym (...). Sposób, w jaki Adler wyłożył zasady dialektyki, był jednak wybitnie abstrakcyjny i zupełnie pozbawiony odniesienia do realnych problemów nauk społecznych. Książka *Marxistische Probleme*, w której szczególnie się sprawami dialektyki zajmował, nie wywarła zresztą żadnego wpływu na ewolucję marksizmu w duchu powrotu do Heglowskich źródeł”. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu...*, dz. cyt., s. 580.

²⁰ M. Adler, *Über einen kritischen Begriff der Religion*, Wien 1913.

²¹ Tenże, *Demokratie und Räteystem*, Wien 1919.

²² Tenże, *Die Staatsauffassung des Marxismus. Ein Beitrag zur Unterscheidung von soziologischer und juristischer Methode*, Wien 1922.

²³ Tenże, *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen Naturalismus und Kritizismus*, Wien 1924.

*oder Soziale Demokratie*²⁴, *Lehrbuch der Materialistischen Geschichtsauffassung*²⁵. Ostatnią ogłoszoną za życia Adlera rozprawą była praca zatytułowana *Das Rätsel der Gesellschaft*²⁶, ukazała się ona w roku 1936.

Sposób, w jaki Adler dokonywał przeformułowania filozoficznego aspektu teorii marksizmu, konfrontując jej wyniki z pozytywizmem, scjentyzmem, naturalizmem, zwłaszcza zaś z neokantyzmem, uchodził za kontrowersyjny²⁷. Dzieła pisane – w przekonaniu samego autora – z pozycji marksistowskich podejmują dyskusję wokół ruchu „powrotu do Kanta”, w tym zaś rozgniewanego przez neokantystów marburskich sporu o stosunek marksizmu do epistemologii i etyki Kantowskiej. Bauer twierdzi, iż Adler podjął dyskusję z neokantyzmem po to, aby bezpośrednio przy pomocy Kantowskiej krytyki bronić Marksowskiej nauki społecznej przeciwko „rewizjonistycznym rozwodnieniom” oraz ażeby oddzielić ją od socjalizmu etycznego. Nie zależało mu – podkreśla Bauer – na tym, by eklektycznie wiązać neokantyzm z marksizmem, jak czynili to rewizjoniści²⁸.

Warto w tym miejscu przypomnieć okoliczności narodzin niemieckiego ruchu neokantowskiego. Jak pamiętamy, począwszy od lat 60. XIX stulecia rozpoczyna się renesans myśli mędrca z Królewca. Jednym z wczesnych promotorów ruchu neokantowskiego był Otto Liebmann²⁹. Jego hasło „Zurück zu Kant” pociągało za sobą rozległe konsekwencje natury teoretycznej i praktycznej. Modyfikowało wszakże sposób pojmowania filozofii, jej metody i zadania przed nią stojącego. Niebawem doszło do rozszczepienia niemieckiego kantyzmu na kilka jego postaci: neokantowscy myśliciele rozwijali teorię poznania, aksjologię, filozofię historii i kultury, filozofię prawa³⁰. Najwięcej zwolenników

²⁴ Tenże, *Politische oder Soziale Demokratie. Ein Beitrag zur sozialistischen Erziehung*, Berlin 1926.

²⁵ Tenże, *Lehrbuch der Materialistischen Geschichtsauffassung (Soziologie des Marxismus)*, 1. Band: *Allgemeine Grundlegung*, 2. Band: *Die statischen und dynamischen Grundbegriffe*, Berlin 1930.

²⁶ Tenże, *Das Rätsel der Gesellschaft. Zur erkenntnis-kritischen Grundlegung der Sozialwissenschaft*, Wien 1936.

²⁷ Por. E. Czerwińska, *Nurt mediacji...*, dz. cyt., s. 148.

²⁸ O. Bauer, *Max Adler*, [w:] tenże, *Eine Auswahl aus seinem Lebenswerk*, Wien 1961, s. 231.

²⁹ Zob. O. Liebmann, *Kant und Epigonen. Eine kritische Abhandlung*, Stuttgart 1865, s. 110, 135, 156, 203, 215. Ruch „powrotu do Kanta” rozpoczął się ok. 10 lat wcześniej. Wiązał się z takimi nazwiskami, jak Hermann von Helmholtz, Kuno Fischer, Eduard Zeller. Por. M. Szyszkowska, *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*, Warszawa 1970, s. 13.

³⁰ Jedną z prób typologii neokantyzmu, ukazującą jego różnorodność, jest następująca typologia: 1) kierunek fizjologiczny, 2) krytycyzm psychologiczny, 3) kierunek metafizyczny, 4) krytycyzm relatywistyczny, 5) kierunek realistyczny, 6) kierunek logistyczny – szkoła marburska, 7) krytycyzm teoretyczno-aksjologiczny – szkoła badeńska. T.K. Österreich, *Überwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. 4, Berlin 1923, s. 417.

zyskały szkoła marburska i szkoła badeńska. Pierwsza była szkołą o orientacji transcendentualno-logicznej, druga – aksjologicznej³¹. Propozycją szkoły Hermanna Cohena i Paula Natorpa była interpretacja transcendentualna w miejsce psychologicznej. Przedstawiciele szkoły dowodzili, iż zgodnie z Kantem aprioryczne formy poznania stanowią konieczne warunki wszelkiego aktu poznania. Będąc cechami rozumu jako takiego, nie mogą być zrelatywowane w żaden sposób do gatunku ludzkiego. Marburczycy twierdzili, że rozum nie może pracować opierając się na empirycznych faktach jako gotowych danych. Sens krytyki filozoficznej polega – ich zdaniem – na tym, że bada ona warunki epistemologiczne czyniące naukę możliwą³². Maria Szyszkowska zaznacza, iż neokantyzm sięgał wprawdzie do autorytetu Kanta, ale nie stanowił odrodzenia myśli autora *Krytyk* w jej historycznej postaci; wyrósł jako protest w stosunku do metafizyki Heglowskiej i Marksowskiego materializmu³³. „Neokantyzm przedostając się do ruchu robotniczego stanowił podstawę rewizji marksizmu, unaoczniając, iż «kryzys marksizmu» wywołany debatą bernsteinowską jest głębokim i trwałym zjawiskiem”³⁴. Neokrytycyzm stał się dominującym nurtem filozoficznym w latach 90. XIX wieku. Zdaniem Kołakowskiego,

[Kantyzm] był czymś więcej niż kierunkiem filozoficznym. Był nade wszystko *próbą rehabilitacji filozofii*, filozofii jako takiej, przeciwko scjentystycznej orientacji pozytywistów. Zarówno pozytywizm, jak materializm niemiecki były nie tyle stanowiskami filozoficznymi, ile *próbami autodestrukcji filozofii*. Zakładały, że metody faktycznie stosowane w naukach przyrodniczych są jedynymi środkami osiągnięcia wiarygodnej wiedzy i że z tej racji filozofia bądź nie ma żadnej zgoła racji bytu, bądź może być tylko refleksją nad gotowymi wynikami nauk. *Kantyzm zaś dostarczał metody myślenia, w ramach której filozofia była nie tylko uprawioną, ale nieodzowną formą życia intelektualnego*: zarazem jednak była to filozofia ograniczona w aspiracjach; nie miała być metafizyką (...). W zgodzie z Kantowskim programem filozofia miała skupić swoje wysiłki na krytyce poznania; wykazywała, że nauki przyrodnicze nie interpretują się same i że prawomocność ich wyników i metod nie jest wewnątrz tych nauk niczym zagwarantowana; że poszczególne nauki poznają świat, lecz w pracy swojej nie chwytają samego faktu poznania, który wymaga osobnej refleksji, jeśli ma być uprawomocniony³⁵.

³¹ „W filozoficznej literaturze badawczej za *szkoły neokantowskie* przyjęto uważać tylko *dwie* – marburską i badeńską, z których tylko pierwszą zgodnie z tym, jak ją rozumieeli sami marburczycy i im współcześni, można nazwać *szkołą* w wąskim sensie tego słowa”. Н. Дмитриева, *Русское неокантуанство: „Марбург” в России. Историко-философские очерки*, Москва 2007, s. 58.

³² L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu...*, dz. cyt., s. 559 i n.

³³ Zob. M. Szyszkowska, *Socjalizm neokantowski*, [w:] M. Szyszkowska (red.) *Socjalizm i jego różnorodne koncepcje*, Warszawa 2008, s. 207.

³⁴ E. Czerwińska, *Nurt mediacji...*, dz. cyt., s. 146.

³⁵ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu...*, s. 558 i n. (podkreślenia moje – B.Cz.).

Neokantyzm skierowany był więc przeciwko empiryzmowi i pozytywizmowi. Czerwińska podnosi jednak następującą wątpliwość: „(...) mimo programowej opozycji wobec pozytywizmu, neokantyzm i pozytywizm miały wspólną przesłankę, a był nią właśnie scjentyzm, głoszący hasło pełnego zaufania do nauki rozumianej jako opis i stwierdzanie faktów, nauki, z której wyeliminowano wszelką metafizykę, zarówno spekulatywną, jak i materialistyczną”³⁶. Scjentyzm wpłynął na zajęcie przez neokantystów postawy, w której przyjmowane są: aksjologiczny neutralizm twierdzeń naukowych oraz heteronomiczność faktów i wartości. Konsekwencją tego było rozdzielenie postawy teoretycznej i praktycznej. Refleksja filozoficzna i prawomocność sądów wartościujących wiązana była wyłącznie z postawą praktyczną.

Dodajmy, że fundator szkoły marburskiej był jednym z twórców idei socjalizmu etycznego:³⁷

Cohen był jednym z twórców idei zwanej socjalizmem etycznym. Ideę tę przyjmowała większość tych, którzy usiłowali Marksowską teorię rozwoju społecznego uzupełnić Kantowską tradycją. Socjalizm etyczny można sprowadzić do dwóch założeń. Pierwsze, najogólniejsze, głosi, że jeśli nawet prawdziwa jest Marksowska filozofia dziejów z jej wiarą w nieuchronność socjalizmu, to jednak nie wynika z tej teorii, że socjalizm jest wartością, którą należy zaakceptować. (...) Etyka Kantowska w szczególności może takie ugruntowanie stworzyć, gdyż wykazuje, że socjalistyczne zasady organizacji społecznej, w których jedynym celem społeczeństwa jest osoba ludzka, są wartościami rzeczywistymi. Po wtóre, socjalizm etyczny zakładał (...), że nakazy etyczne mają ważność uniwersalną, to znaczy stosują się do wszystkich osobników ludzkich bez wyjątku, pojętych zarówno jako podmioty, jak też jako przedmioty moralnego zachowania. Tym samym socjalizm jako postulat etyczny nie ma charakteru klasowego...³⁸

Wróćmy teraz do Adlera oraz jego odczytania Marksa i Kanta.

Teoria Marksa – głosi austriacki myśliciel – stanowi naukową rekonstrukcję zjawisk społecznych, które badane są w ich związkach przyczynowych. Zgodnie z teorią związku te aktualizowane są dzięki celowej działalności człowieka; niezbywalne są zamierzenia i wartości jednostki ludzkiej. Marksizm jest więc

³⁶ E. Czerwińska, *Nurt mediacji...*, dz. cyt., s. 145 i n.

³⁷ Szerzej na ten temat zob. M. Szyszkowska, *Socjalizm neokantowski...*, dz. cyt., s. 207–214.

³⁸ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu...*, dz. cyt., s. 560 i n. Kołakowski wyraźnie odróżnia *austromarksizm* od *neokantyzmu marksistowskiego*, inaczej zwanego *marksizmem kantyzującym*. Szkoła austriacka ma oprócz sympatii kantowskich wszakże i inne wyróżniki. Por. tamże, s. 558. Typowym filozofem neokantyzmu marksistowskiego był Karl Vorländer. Był on autorem szeregu tekstów, w których konfrontował i syntetyzował myśl Kanta z myślą Marksa. Jego dzieła to m.in. *Kant und der Sozialismus. Unter besonderer Berücksichtigung der neuesten theoretischen Bewegung innerhalb des Marxismus* („Kant-Studien” 1900, nr 4), *Kant und Marx. Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus* (Tübingen 1911), *Kant, Fichte, Hegel und der Sozialismus* (Berlin 1920), *Marx, Engels und Lassalle als Philosophen* (Stuttgart 1921).

teorią opartą na doświadczeniu. Nie jest jednak związany żadną określoną ontologią – jest tak samo ontologicznie neutralny, jak wszelka nauka. Do przesłanek marksizmu nie należy tedy żadna metafizyka materialistyczna³⁹. Odrzucając nazwę „materializm historyczny”, Adler uważa siebie za wiernego wyznawcę Marksowskiej filozofii dziejów.

Sposób odczytania przez Adlera myśli Marksa w optyce filozofii idealistycznej Kanta i myśli Kanta przez pryzmat filozofii materialistycznej Marksa nie miał mieć, przynajmniej w zamiarze autora, nic wspólnego z próbami zacierania granic między obu systemami. (...) Postanowił dowieść, że marksizm będąc teorią zjawisk społecznych jest nauką, opartą na równie pewnych podstawach jak przyrodznawstwo i jak ono bazującą na przyczynowo-skutkowym sposobie wyjaśniania⁴⁰.

Austriak przyznaje rację pogładowi Kanta, zgodnie z którym rzecz stanowi jedność związków przedstawieniowych, a czas, przestrzeń oraz ludzkie zachowanie w świecie są możliwe wyłącznie dzięki formom oglądu. Zdaniem Adlera, pogląd ten jest zgodny z doktryną Marksa. Ta ostatnia nie podziela wszakże naiwnego realizmu, poza nazwą niewiele ma też wspólnego z materializmem. W kwestii relacji między doświadczeniem i myślą, a więc w podstawowej kwestii epistemologicznej, Marks zbiega się z Kantem. Kantowskie *a priori* stanowią te składniki doświadczenia, które są warunkiem jego powszechnej ważności. Nauka jest możliwa tylko o tyle, o ile samo doświadczenie zawiera w sobie zasady wiązania przedstawień. Dokładnie to samo twierdzi, zdaniem Adlera, Marks. Marksa krytyka ekonomii politycznej stanowi „krytykę” w znaczeniu Kantowskim. Jest wszakże poszukiwaniem narzędzi poznawczych uprawomocniających roszczenia wiedzy do powszechnej ważności. W III tomie *Kapitału* autor twierdzi, że gdyby forma zjawiska zbiegała się z istotą rzeczy, wówczas nauka byłaby zbędna. W jego ujęciu nauki społeczne posiadają własne *a priori*. Sam Marks nie dostrzegał owej zbieżności. W badaniu społecznym myśl ludzka zakłada syntetyzujące formy, które zawarte są w samym procesie doświadczenia, ale z doświadczenia tego nie pochodzą. Tylko dzięki nim możliwe jest doświadczenie cechujące się powszechną ważnością⁴¹.

³⁹ Stanowisko austromarksistów uformowane zostało pod wpływem Friedricha Alberta Langego, neokantysty wczesnej generacji, który w pracy *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1866) ograniczył materializm do nauk przyrodniczych i odrzucił go jako metafizykę. Por. E. Czerwińska, *Filozof i demokrata...*, dz. cyt., s. 88.

⁴⁰ E. Czerwińska, *Nurt mediacji...*, dz. cyt., s. 152. Podobnie Bauer przyjął metodę Kantowskiego transcendentalizmu jako podstawę eksplikacji zjawisk społecznych. Pragnął dzięki temu „uzasadnić programowy punkt widzenia krytyczno-poznawczego myślenia także w stosunku do problemu społecznego”. Zob. tamże.

⁴¹ Por. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu...*, dz. cyt., s. 571 i n., 578, 581.

Według słów Adlera, gdy jednostka ludzka odkrywa we własnej świadomości pretensje do uniwersalności i samą tę uniwersalność, to jednocześnie odkrywa ona społeczny charakter własnego „Ja”. Obecność innych ludzi, jak i więź społeczna są nam dane bezpośrednio, tj. w samym sposobie, w jaki dokonujemy aktów poznawczych. Każda empiryczna subiektywność jest uspołeczniona w każdym swoim akcie. Rozpoznanie owego uspołecznienia nie wymaga wykraczania subiektywności poza nią samą. Nie ma także potrzeby konstruować „faktu społecznego” rozumianego jako rzeczywistość wtórna co do danych bezpośrednich. Transcendentalne składniki „Ja” sprawiają, że społeczeństwo staje się jego bezpośrednią oczywistością. Marksa pojęcie człowieka jako istoty społecznej można by więc ugruntować dzięki kategorii świadomości transcendentalnej. Kategoria ta – jak utrzymuje Adler – wyraża, iż uspołecznienie, należąc do niezwykłych cech konstytucji świadomości, ma charakter powszechny i obowiązujący. Kategoria świadomości transcendentalnej w żadnym razie nie jest faktem historycznym. Aprioryczne uspołecznienie każdej świadomości jednostkowej pełni funkcję ogniwa jednoczącego wielość podmiotów. Adler przyznaje, że Marks wprawdzie w żadnym miejscu nie formułuje własnej idei w taki właśnie sposób, niemniej i dla niego treści wszelkiej świadomości jednostkowej są w sposób konieczny uspołecznione. Fundament epistemologiczny tej idei austriacki myśliciel widzi w teorii Kanta. Jego zdaniem, między Kanta usunięciem pozorów substancjalności „Ja” a Marksa krytyką fetyszyzmu towarowego i wyrugowaniem „rzeczowych” pozorów zjawisk społecznych zachodzi wcale mocna paralela. Człowiek jest uspołeczniony już w samej swojej egzystencji. Analogicznie do rozkładu – w analizie Marksa – pozornej przedmiotowości towarów na stosunki społeczne zachodzi rozkład osobowych pozorów świadomości na świadomość w ogóle, tworzącą spoiwo między osobnikami. Jednostka ludzka, komunikując się z innymi, odnosi własne myśli do świadomości transcendentalnej. W relacjach tych dochodzi do manifestacji rzeczywistości dostępnej analizie krytycznej. Analogicznie w wartości wymiennej manifestuje się wartość⁴².

Świadomość transcendentalna nie stanowi żadnej jednostki metafizycznej, żadnego bytu autonomicznego, żadnego „ducha”. Świadomość tę znamy wyłącznie dzięki pośrednictwu świadomości empirycznej jako to, dzięki czemu ta ostatnia może przypisywać własnym treściom uniwersalność. Mimo że świadomość należy do „Ja”, to nie ma w niej nic osobowego. „Ja” jest bowiem sposobem, w jaki przejawia się świadomość⁴³. Kołakowski wyróżnia dwa główne znaczenia pojęcia „socjalnego *a priori*”, z jakim mamy do czynienia w koncepcji Adlera:

⁴² Por. tamże, s. 574.

⁴³ Por. tamże, s. 573.

[Nie] można ugruntować roszeń wiedzy do powszechnej, to jest obiektywnej ważności, jeśli nie przyjmie się kategorii świadomości transcendentalnej, która w każdej świadomości jednostkowej stanowi niejako zasobnik „koniecznych form” organizujących doświadczenie; nie można, po wtóre, zrozumieć więzi społecznej, jeśli nie założy się, że jest ona ugruntowana w samej egzystencji jednostkowej (nie zaś tworzona w wyniku empirycznych potrzeb), że więc jednostka każda we własnej samowiedzy nosi jak gdyby ludzkość. Świadomość transcendentalna pełni przeto funkcję podwójną: tłumaczy jedność i więź osobników ludzkich (czyli wyjaśnia pojęcie „człowieka uspołecznionego”) oraz wyjaśnia możliwość wiedzy jako dobra powszechnego i realnie obowiązującego (nie zaś zbioru względnych, przypadkowych treści percepcyjnych)⁴⁴.

A zatem, z jednej strony *a priori* to zbiór kategorii nieempirycznych, które w sposób swoisty stosowalne są do opisu zjawisk społecznych, z drugiej zaś – to zawartość każdej świadomości jednostkowej, w której świadomość odkrywa własną przynależność do gatunku ludzkiego oraz możliwość komunikacji z innymi jednostkami ludzkimi; świadomość transcendentalna jest tym, co w każdej świadomości z osobna ma charakter bezosobowy. Adler w żadnym miejscu *explicite* nie dokonuje jednak takiego rozróżnienia. Kołakowski trafnie ocenia Adlera rozważania dotyczące świadomości transcendentalnej:

Teoria Adlera bynajmniej nie jest dostatecznie jasna, chociaż jasna jest jej przewodnia tendencja. Skoro świadomość transcendentalna nie jest „duchem” w sensie bezosobowej i samodzielnie egzystującej substancji, ale ma rodzaj bytowania wyłącznie w jednostkowej świadomości i czyni ją pod istotnym względem tożsamą z każdą inną świadomością, wówczas nasuwa się przypuszczenie, że jest to po prostu zbiór sądów tworzących całość „wiedzy koniecznej”, to jest sądów syntetycznych *a priori* w Kantowskim sensie. Gdyby jednak tak być miało, wówczas pytanie „skąd pochodzi w naszej wiedzy konieczność?” (...) nie zostaje rozwiązane, lecz dopiero postawione. Gdy odpowiadamy bowiem, że konieczność ta pochodzi ze świadomości transcendentalnej, a świadomość ta to tyle właśnie, co zasobnik czy zbiór sądów koniecznych, nie odpowiadamy w ogóle na żadne pytanie⁴⁵.

Kołakowski wyraża daleko idący sceptycyzm odnośnie do celności przypisania Marksowi transcendentalizmu, jakiego dokonuje w swych dziełach Adler. Jakkolwiek w idei „człowieka uspołecznionego” założone jest, iż człowiek jako taki nosi w sobie rodzaj bytu społecznego i zna siebie wyłącznie dzięki pośrednictwu społeczeństwa, to stwierdzenie to nie zawiera jeszcze żadnego założenia co do pochodzenia uspołecznienia. Nie istnieje – pisze autor *Głównych nurtów marksizmu* – żadna postawa, by móc orzekać, iż zgodnie z doktryną Marksa uspołecznienia nie sposób wyjaśnić historycznie i że trzeba przyjąć taki konstrukt jak świadomość transcendentalna. Marks dokonuje rozróżnienia na

⁴⁴ Tamże, s. 575.

⁴⁵ Tamże, s. 576.

istotę rzeczy i zjawisko. Jest zdania, że teoretyczna rekonstrukcja procesów społecznych nie może powstać poprzez gromadzenie pojedynczych obserwacji, ale wymaga narzędzi pojęciowych wyprzedzających abstrakcję. Nigdzie jednak nie tłumaczy, skąd narzędzia te pochodzą ani w jaki sposób można uprawomocnić ich użycie. Interpretacja, w myśl której narzędzia te przypominają Kantowskie kategorie, nie należy do Marksa. Według Kołakowskiego jest to interpretacja wcale arbitralna. Podobnie nie zachodzi analogia między analizą fetyszyzmu towarowego a Kantowską krytyką substancjalności „Ja”. Sprowadzenie przez Marksa stosunku między towarami do relacji interpersonalnych nie oznacza, jakoby twierdził on, iż ludzie są czymś wtórnym w stosunku do więzi społecznych, w jakich przychodzi im uczestniczyć. Sytuacja, w której jednostki ludzkie istotnie rozpuszczają się w społeczeństwie kapitalistycznym, stanowi dlań jedynie uzasadnienie krytyki samego tego społeczeństwa. Marks nie twierdzi, że jest to sytuacja konieczna. Socjalizm obiecywał przecież powrót do indywidualności, która będzie świadomie traktować własne siły jako siły społeczne. Rzecz szła o pokonanie anonimowości życia indywidualnego, do jakiej spycha ludzi usamodzielnienie się procesów społecznych i ich wyobcowanie. Kołakowski zauważa, że sens krytyki fetyszyzmu towarowego jest odwrotny niż ten, o jakim domniemywał Adler⁴⁶. Nieco dalej twierdzi, iż austriacki filozof

posługuje się nieraz pojęciem „świadomości gatunkowej”, którą ze świadomością transcendentalną utożsamia. Lecz świadomość gatunkowa zakłada wyróżniony w świecie byt ludzki i nie może pretendować do ważności bezwzględnej. *Myśl Adlera oscyluje przeto między antropologicznym relatywizmem a transcendentalizmem w sensie właściwym*. Stanowisko antropologiczne wystarczy mu o tyle, o ile chce (a o to mu chodzi najczęściej) wykazać (czy raczej oświadczyć), że wspólnota ludzka i jedność gatunku ugruntowane są epistemologicznie, gdyż wszyscy ludzie uczestniczą w tej samej bezosobowej formie ducha. Natomiast nie wystarczy ono, kiedy chodzi ponadto o zapewnienie, iż mamy podstawy do tego, aby wiedzy naszej przypisywać (w pewnym zakresie przynajmniej) ważność bezwzględną i uniwersalną; do tego służy świat prawd koniecznych, których konieczność nie zależy od ludzkiej, empirycznej aktywności myślowej⁴⁷.

Adler przenosi ustalenia odnośnie do transcendentalnej formy świadomości na płaszczyznę filozofii religii. Pozwala mu to skonstatować, że religia jako aprioryczna forma świadomości ma status powszechnej ważności. Mimo iż pojęcia religijne stanowią rezultat subiektywnie odczuwanych potrzeb, to sama potrzeba jest aprioryczna, tj. powszechna i konieczna. Dostrzeżenie związku świadomości religijnej z transcendentalnym uspołecznieniem umożliwia roz-

⁴⁶ Por. tamże, s. 577 i n.

⁴⁷ Tamże, s. 579 i n. (podkreślenia moje – B.Cz.).

ważanie pojęć religijnych jako kategorii integrujących indywidualność ze wspólnotą. Pojęcia religijne są więc kategoriami społecznymi⁴⁸.

Zdaniem Adlera, człowiek jest istotą wolną i rozumną. Jako taki pragnie odnaleźć się w otaczającym go świecie. Dlatego też odwołuje się do pojęcia Boga jako siły w tym świecie działającej. Jednostka ludzka przyjmuje czysto teoretycznie ideę Boga. U podstaw wyobrażenia Boga tkwią dwa momenty, tj. motyw samookreślenia się człowieka w stosunku do przemożnej totalności przyrody oraz pragnienie odnalezienia stałego punktu oparcia w totalności poznania. Idea Boga jest subiektywna *a priori*, a jej powszechna ważność założona jest w transcendentalnej formie świadomości. Zgodnie z transcendentalno-społecznym punktem widzenia, formę urzeczywistnienia postulatów Boga stanowią: wiara i wola. Wiara rozumiana jest przez austriackiego filozofa jako szczególny rodzaj apriorycznie uspołecznionej świadomości. Jako taka nie może być zbiorem dowolnych wyobrażeń czy sądów. Stanowi raczej powszechną formę świadomości umożliwiającą doświadczenie religijne. Wola jest dla Adlera przejawem apriorycznej woli społecznej w świadomości jednostkowej (dążenie do Boga nie może być rozumiane jako dążenie poszczególnego „Ja”, ale jako dążenie ludzkiej świadomości w ogóle). Rzecz dotyczy więc takiego pojęcia Boga, które wspólne jest wszystkim podmiotom myślącym i spełnia się w ich relacji ze światem. Na tej drodze Adler dochodzi do uczłowieczenia religii. Owo uczłowieczenie należy rozumieć w dwojakim sensie: po pierwsze – traktując religię jako wytwór apriorycznie uspołecznionej świadomości, po wtóre – jako proces samookreślenia się gatunkowo pojętego człowieka w świecie jako istoty rozumnej⁴⁹. Czerwińska zauważa, że „[p]roces samookreślenia się człowieka w świecie jest w ogóle możliwy tylko dlatego, że religia jednoczy w samym człowieku dwa światy: świat naturalny i świat etyczny”⁵⁰.

Zasługę Kantowskiej krytyki religii Adler upatruje w zerwaniu z dogmatycznymi ujęciami religii i pojęciu jej jako fenomenu świadomości. Dzięki transcendentalnemu punktowi widzenia jesteśmy w stanie odkryć, że religia nie stanowi jednostronnego objawienia, wymagającego od ludzi wiary za wszelką cenę. W takim ujęciu religia nie jest już czymś, co jest wyobcowane względem człowieka, ale stanowi duchową istotę człowieka⁵¹. Definicja religii ukuta przez Adlera wykracza jednakowoż poza myśl Kanta i Marksa. Zdaniem austriackiego myśliciela, religia stanowi szczególną formę apriorycznie uspołecznionej świadomości. Twierdzi on, iż Marksowska teoria doświadczenia społecznego pomaga odkryć w transcendentalizmie Kanta i w Kantowskiej krytyce religii społeczne *a priori* wszystkich pojęć⁵².

⁴⁸ Por. E. Czerwińska, „*Królestwo Boga królestwem ludzkości*”..., dz. cyt., s. 33 i n.

⁴⁹ Por. tamże, s. 36 i n.

⁵⁰ Tamże, s. 37.

⁵¹ M. Adler, *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik*..., dz. cyt., s. 185.

⁵² Tamże, s. XLIX.

Konstruując własną wizję marksizmu, Adler uciekł się do metody Kanta. Metoda transcendentálna, a więc metoda, która ustala logiczne warunki ludzkiej wiedzy, nie wykracza wszakże poza opis faktów lub opis funkcjonowania świadomości, skutecznie eliminuje z obszaru nauki wszelkie twierdzenia metafizyczne. Celem obrony marksizmu jako „czystej nauki” było znów uprawnienie jego tez i nadanie im, wedle wymogu Kantowskiego, statusu wiedzy powszechnie ważnej i pewnej⁵³.

Próba podjęta przez Adlera została wysoko oceniona przez kojarzonego głównie z koncepcją „socjalizmu integralnego” Bauera. Temu ostatniemu nigdy nie udało się wypracować własnej epistemologii. Czerwińska utrzymuje nawet, że nie rozumiał on problematyki teoriopoznawczej u Kanta i Marksa: w pracy *Marxismus und Ethik* pisze on, że realność to kategoria świadomości, a świat zewnętrzny – konstrukt umysłu. Zrazu, idąc za Adlerem, Bauer uważał, iż proces poznania zachodzi dzięki pośrednictwu ponadindywidualnej świadomości, która przejawia się w apriorycznie uspołecznionej świadomości jednostkowej. Jednak dość szybko zmodyfikował własne stanowisko w tej kwestii, uznając istnienie apriorycznych form poznania zróżnicowanych socjologiczno-historycznie. Sądził, iż odkrył przejście w teorii poznania od kantyzyzmu do marksizmu. Jego zdaniem, założenia engelsowsko-leninowskiej teorii poznania były adekwatne dla przedrewolucyjnej Rosji. Bauera propozycja dla socjaldemokracji zachodnioeuropejskiej była następująca: pluralizm teoriopoznawczy z zachowaniem historycznego punktu widzenia⁵⁴.

Wyrosły z opozycji wobec rewizjonizmu austromarksizm odegrał istotną rolę w międzynarodowym ruchu robotniczym w latach 1904–1938. Istotę austriackiej interpretacji marksizmu stanowiła modyfikacja teoretyczno-filozoficznych i metodologicznych założeń doktryny Marksa przez konfrontację wypracowanych na jej gruncie wyników z ustaleniami scjentyzmu, pozytywizmu, naturalizmu i neokantyzyzmu. Wielokrotnie przywoływana przez nas Ewa Czerwińska odnotowuje, iż „w próbach kompilacji takich koncepcji krył się nacjonalizm niemiecki, dochodzący do głosu w niechęci do włączania w obręb własnego myślenia systemów naukowych i politycznych wyrosłych poza kulturą niemiecką bez przepięcia ich w ogniu krytyki i polemicznego wiania do form odpowiadających niemieckiej świadomości”⁵⁵. Austriacy uważali się za następców Marksa, a swe własne teorie mieli za twórcze rozwinięcie jego doktryny.

Zainteresowania badawcze austromarksistów były – jak widzieliśmy – dość zróżnicowane. Podnosili oni kwestie etyczne, ekonomiczne, socjologiczne i prawno-ustrojowe, historyczne i społeczno-polityczne. Opowiadali się za socjologiczno-historycznym ujęciem rzeczywistości społecznej oraz za plurali-

⁵³ E. Czerwińska, *Nurt mediacji...*, dz. cyt., s. 153.

⁵⁴ Por. E. Czerwińska, *Filozof i demokrata...*, dz. cyt., s. 89 i n.

⁵⁵ Tamże, s. 30.

zmem w teorii poznania. Stanowisko przez nich wypracowane było zbiorem teorii, które łączyła afirmacja socjalizmu. Socjalizm był rozumiany jako synteza wartości ogólnohumanistycznych. Poddając krytyce naturalistyczne interpretacje marksizmu, przedstawiciele austriackiego nurtu wysuwali na pierwszy plan rolę składników świadomościowych, etycznych oraz kulturowych w społeczno-politycznych metamorfozach społeczeństwa. Metodzie Marksa przypisywali doniosłą rolę w eksplikacji zjawisk i procesów społecznych. Ale poprawność metody tej była uzasadniana bez odwoływania się do dialektyki; korzystano z metody transcendentalnego krytycyzmu.

Streszczenie

Austromarksizm odegrał szczególnie ważną rolę w międzynarodowym ruchu robotniczym w latach 1904–1938. Marksisci wiedeńscy podkreślali punkty zbieżne czy wręcz filiacje zachodzące pomiędzy marksizmem i różnymi kierunkami europejskiej myśli filozoficznej i społecznej; uważali, iż metoda Marksa spełnia istotną rolę w wyjaśnianiu zjawisk i procesów społecznych, a jej poprawność argumentowali, odwołując się do krytycyzmu Kantowskiego. Fundamentalnym zamierzeniem Austriaków było opracowanie teoretycznych, tj. epistemologicznych założeń marksizmu. Projekt ten pozostawał w ścisłym związku z ich dążeniem do tego, by wykazać, że marksizm jest teorią naukową w pełnym słowa znaczeniu. Niniejszy artykuł podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie o to, czy marksisci ze szkoły wiedeńskiej słusznie oceniali szanse dopełnienia teorii marksizmu określoną epistemologią i czy zabieg ten może uchodzić za prawomocny z metodologicznego punktu widzenia. Uwaga skupiona zostaje tutaj na Adlerowskich ustaleniach odnośnie do filozoficznej treści teorii Marksa. Wiedeński myśliciel podjął się zabiegu uzupełnienia zawartości teoretycznego dzieła Marksa filozofią transcendentalną. Sądził, iż zabieg ten pozwala na sformułowanie takiej wersji marksizmu, która wykracza – z jednej strony – poza ograniczenia przypisywane przez neokantystów i rewizjonistów myśli marksowsko-marksistowskiej, z drugiej zaś – poza klasyczny kantyzm. Do tematów stale powracających w dziełach austriackiego filozofa należy m.in. problem tzw. socjalnego *a priori*, kwestia transcendentalnych podstaw nauk społecznych, zagadnienie organizacji państwowej i demokracji.