

Co zostało z marksizmu?

Andrzej Walicki

Marksistowska filozofia w PRL w świetle osobistych wspomnień

Uwagi wstępne

Cieszę mnie, że „Przegląd Filozoficzny” chce zainicjować dyskusję na temat marksizmu w Polsce. Najwyższy czas. Uważanie marksizmu za coś wstydlivego, o czym trzeba jak najprędzej zapomnieć, zrozumiałe jest psychologicznie, ale nie wystawia nam dobrego świadectwa w oczach intelektualistów Zachodu (z USA włącznie), którzy traktują marksizm jako poważny, pełnoprawny kierunek myśli, a jeśli byli pod nadmiernym jego wpływem, to nie przychodzi im do głowy, aby się tego wstydzić. Nie przysparza nam też sympatii nadgorliwość antykomunistyczna, kojarzona nie bez racji ze skrajną prawicowością i popieraniem awanturniczej polityki G.W. Busha. Tym bardziej nie przysporzy nam szacunku utożsamienie komunizmu z marksizmem, a jednego i drugiego, na zasadzie Pawłowowskiego odruchu warunkowego, z minioną dominacją radziecką w naszej części Europy.

Należę do ludzi pamiętających całą historię PRL. Mogę przeto pisać o marksizmie tego okresu w konwencji osobistych wspomnień, i to z perspektywy porównawczej – tak się bowiem złożyło, że marksizm towarzyszył mi przez całe niemal życie, zarówno w Polsce, jak i za granicą. Z racji moich zainteresowań Rosją dobrze poznałem marksizm radziecki oraz mentalność radzieckich cerberów ideologicznych. Indoktrynację stalinowską przeżyłem na warszawskiej rusycystyce w jej najgorszej wersji, żywcem przeniesionej z ZSRR¹. Po zakończeniu studiów związałem się (nie myśląc jednak ani przez chwilę o wstąpieniu do partii) ze środowiskiem marksistowskich rewizjonistów z kręgu L. Kołakowskiego i B. Baczki. Rok 1960 spędziłem w USA i Anglii jako jeden z polskich stypendystów Fundacji Forda (możliwości takiej nie

¹ Patrz A. Walicki, *Spotkania z Miłoszem*, „Aneks”, Londyn 1985, rozdz. „Nowa wiara”. Przekład A. Walicki, *Zniewolony umysł po latach*, „Czytelnik”, Warszawa 1993. (Jest to rodzaj mojej autobiografii intelektualnej, doprowadzony do roku 1980).

mieli młodzi naukowcy z innych „Krajów Demokracji Ludowej”). W Oksfordzie nawiązałem bliski kontakt z Isaiahem Berlinem, autorem znanej książki o Marksie; w USA rozmawiałem z wieloma znawcami marksizmu, a także z gronem rosyjskich mieniszewików, krytykujących bolszewizm z pozycji marksistowskich i żywo sympatyzujących z polską „odwilżą”. W czasie późniejszych wyjazdów za granicę spotykałem młodych przedstawicieli tzw. zachodniego marksizmu, również na gruncie prywatnym – w domu mojego przyjaciela z Berkeley, zagorzałego antykomunisty, Martina Malii, chętnie dyskutującego z akademickimi marksistami. W przeddzień ogłoszenia stanu wojennego wyjechałem do Australii na zaproszenie Zakładu Historii Idei Australijskiego Uniwersytetu Narodowego w Canberze, kierowanego przez E. Kamenkę, specjalizującego się w historii marksizmu. W czasie pięcioletniego pobytu w Australii napisałem książkę *Legal Philosophies of Russian Liberalism* (Clarendon Press, 1987), ale wiele uwagi poświęciłem również analizie i krytyce marksistowskiej koncepcji wolności – mając okazje do wymieniania poglądów z wciąż zapraszanymi do Canberry angielskimi i amerykańskimi znawcami marksizmu, a także z przedstawicielami różnych szkół filozofii marksistowskiej, bardzo licznie reprezentowanymi na australijskich uniwersytetach. W stulecie śmierci Marksa wygłosiłem referat o nim (*sub specie* problematyki wolności) na uroczystej konferencji w Melbourne i na Zjeździe Australijskich Filozofów w Adelajdzie. Poznałem przy tej okazji wybitnych uczniów Lukácsa, Agnes Heller i jej męża Ferencza Féhera, którzy po wymuszonym wyemigrowaniu z Węgier osiedlili się w Australii; dzięki ich zachęce opublikowałem w australijskim piśmie „Critical Philosophy” artykuł o Leszku Kołakowskim i tzw. warszawskiej szkole historii idei. Pierwszy wariant mojej krytycznej rekonstrukcji Marksowskiej koncepcji wolności, opublikowany w pracy zbiorowej *Conceptions of Liberty in Political Philosophy* (pod red. Z. Pelczyńskiego i J. Graya, Londyn 1984), a w innej wersji w „The New York Review of Books” (24 XI 1983), wywołał duże zainteresowanie i stał się powodem mojego przesiedlenia do USA, gdzie znano mnie jako historyka rosyjskiej filozofii i myśli społecznej: adnotacja w „The New York Review”, mówiąca, że pracuję aktualnie w Australii, zaowocowała bowiem kilkoma ofertami objęcia profesury w Stanach Zjednoczonych. Najlepsze warunki pracy zaproponował Uniwersytet Notre Dame w Indianie, dokąd przeniostem się w końcu 1986 roku. W ciągu kilku lat napisałem tam całościową historię marksizmu jako uzasadnienia komunistycznej utopii, łącznie z historią komunistycznego eksperymentu w ZSRR. Książka ta, pt. *Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom: The Rise and Fall of the Communist Utopia* (Stanford 1995; przekł. pol. 1996), z czego w pełni zdawałem sobie sprawę, nie mogła przypaść do gustu ani zachodniej lewicy, ani „postsolidarnościowej” polskiej prawicy: pierwszej z powodu obciążenia twórców marksizmu odpowiedzialnością za komunizm, drugiej – z powodu potraktowania marksizmu na serio oraz (zwłaszcza) tezy, że „realnie istniejący socjalizm” *musiał* oddalać się od totalitarnego modelu stalinowskiego (co w oczach wielu pomniejszało rolę polskiej opozycji).

Jak z powyższego widać, wszystkie etapy mojego życia i pracy naukowej w jakiś istotny sposób wiązały się z marksizmem, oglądanym z bardzo różnych perspektyw. Sądzę, że uzasadnia to zabranie głosu w proponowanej dyskusji z punktu widzenia moich własnych, całozyciowych doświadczeń – *bez pretendowania wszakże do wszechstronnej, wyważonej oceny całego dorobku marksistowskiej filozofii w naszym kraju*.

Pierwszą moją refleksją jest pewne zdziwienie z powodu zadanego mi pytania o przyczyny popularności marksizmu w powojennej Polsce, połączonego z wyliczeniem różnych możliwych odpowiedzi na to pytanie. Nie przeczę, że każda z tych odpowiedzi zawiera jakąś część prawdy, ale dziwi mnie milcząco przyjęte założenie, że ta „popularność marksizmu” (nie wiem, czy jest to najwłaściwsze określenie) była zjawiskiem swoiście polskim, wynikającym z polskiego zacofania, wojennych zniszczeń wymagających budowania wszystkiego od nowa itp. Uważam bowiem, że olbrzymie zainteresowanie marksizmem było po II wojnie światowej zjawiskiem ogólnoeuropejskim, a przynajmniej francusko-niemiecko-włoskim, mało kto przecież (jak słusznie podkreślał Czesław Miłosz) wierzył tam wówczas w trwałość ustroju kapitalistycznego i tradycji liberalnej. Po drugie, zainteresowaniu marksizmem sprzyjał na całym świecie zimnowojenny okres rywalizacji dwóch systemów: interesowali się nim zarówno krytycy radzieckiego totalitaryzmu (np. wymieniony Isaiah Berlin), jak i lewicowi krytycy kapitalizmu, próbujący odnaleźć w ZSRR (przy całej jego niedoskonałości) potwierdzenie możliwości istnienia alternatywnego modelu modernizacji. Po trzecie wreszcie, jest rzeczą absolutnie chyba oczywistą, że w warunkach polskich rozpowszechnienie marksizmu wśród młodszego pokolenia filozofów wynikało głównie z przekonania, że skoro Polska istnieć może tylko w ramach „obozu socjalistycznego”, którego oficjalną ideologią jest „marksizm-leninizm”, to filozofować należy w ramach szeroko pojętego marksizmu. W olbrzymiej większości wypadków (choć nie zawsze) towarzyszyło temu milcząco przyjmowane założenie, że trzeba starać się, aby Polska „budowała komunizm” łagodniej i lepiej niż w ZSRR, a więc, że polski marksizm powinien być bardziej tolerancyjny i otwarty, mniej leninowski, a bardziej Marksowski niż podsuwane mu do naśladowania wzory radzieckie.

Tak zresztą miało być. Sam Stalin mówił przecież, że w Polsce niepotrzebna jest dyktatura proletariatu, potrzebna jest natomiast „legalna opozycja”; że sytuacja w Rosji była zupełnie inna, Polska nie musi więc i nie powinna kopiować wzorów radzieckich; może zbliżać się do socjalizmu przez „nową demokrację, nie mającą precedensu w historii”².

² Patrz „Wypowiedzi Stalina wobec delegacji polskiej”, I kwartał 1946, w: R. Strzelecki-Gomułka, *Między realizmem a utopią. Władysław Gomułka we wspomnieniach syna*, Warszawa 2003, s. 143.

Pierwsze lata po wojnie

Poparcie znacznej części polskiej inteligencji dla „demokracji ludowej” opierało się na tej właśnie przesłance. Było to poparcie warunkowe i częściowe, wynikające z przekonania, że II wojna światowa ostatecznie zdyskredytowała ustrój kapitalistyczny i że zależność Polski od ZSRR, będąca jej rezultatem, jest nie tylko nieszczęściem, lecz również szansą historyczną, której nie wolno zaprzepaścić: szansą na rozwiązanie bolesnych problemów społecznych, których – wbrew przejmującemu apelowi Żeromskiego – nie umiała rozwiązać międzywojenna Polska. Z politycznego punktu widzenia była to szansa wkraczania w „nowy świat” jako sojusznik zwycięskiego mocarstwa, mogący wywierać łagodzący wpływ na jego politykę, a nie jako jego historyczny wróg, zasługujący na zemstę.

Akceptacja „nowej rzeczywistości” nie wymagała więc rozbudowanych uzasadnień filozoficznych i nie łączyła się z aprobatą światopoglądowego uniformizmu. Julian Hochfeld uzasadniał ją na gruncie chłodnego politycznego realizmu³. W wypadku Czesława Miłosza zadecydowało połączenie głębokiej niechęci do nacjonalizmu II Rzeczypospolitej z katastroficzną nieco wizją konieczności dziejowej – podobnej do lawiny, której nie można się oprzeć, ale która „bieg od tego zmienia, po jakich toczy się kamieniach”. Witold Kula z kolei – w *Gustach*, pisanych w latach 1947–1951, posłużył się paralelą między własną współczesnością a okresem schyłku cywilizacji antycznej⁴. Jako formę literacką wybrał dialog między dwoma pogańskimi Rzymianami: jeden z nich broni cywilizacji starożytnego Rzymu przed zagrożeniem ze strony chrześcijan, drugi zaś opowiada się po stronie chrześcijan, mimo że przeraża go ich ciasny dogmatyzm, absurdalna wiara w nieomyślność ich kościoła oraz bezprzykładna nietolerancja światopoglądowa, połączona z wymuszaniem samokrytycznych spowiedzi i rzucaaniem anatem na niepokornych. Kościół chrześcijański bowiem mobilizuje masy do walki o lepszy świat, a więc ma za sobą historyczną rację nawet wtedy, gdy formalnie jej nie ma.

Cokolwiek sądziśmy o tym rozumowaniu, nie miało ono nic wspólnego z komunistycznym wyznaniem wiary. Chłodny realizm i załamanie moralnej wiary w „stary świat” uzupełniały się wzajemnie, ale w obu wypadkach dokonywano rachunku strat i zysków. W dokonywanym wyborze był element tragizmu, decydował jednak wybór właśnie, a nie ślepa indoktrynacja.

³ Patrz wypowiedź J. Hochfelda z 18 września 1946 r. dla aktywu Związku Niezależnej Młodzieży Socjalistycznej zebranego pod przewodnictwem Jana Strzeleckiego. Obszerne streszczenie tej wypowiedzi zawiera książka A. Werblana *Stalinizm w Polsce*, „Fakt”, Warszawa 1991, s. 39, 44–46.

⁴ Patrz W. Kula, *Rozważania o historii*, PWN, Warszawa 1958, s. 225–296.

Stalinizacja jako „nowy początek”

„Rozgromienie” tzw. odchylenia prawicowo-nacjonalistycznego w partii w latach 1948–1949, ściśle związane z intensyfikacją zimnej wojny w stosunkach międzynarodowych, zmieniło opisaną wyżej sytuację w sposób zasadniczy. „Demokracja ludowa” uznana została oficjalnie za formę dyktatury proletariatu, a wzory radzieckie za uniwersalną drogę do socjalizmu. W filozofii znikł klimat tolerancji wobec kierunków „burżuazyjnych” – klimat, w którym „Przegląd Filozoficzny” prezentować mógł materializm dialektyczny na równi z innymi kierunkami współczesnej filozofii⁵, książd K. Kłósak krytykował marksizm Adama Schaffa⁶, a sam Schaff zabiegał o konsultacje ze „starą profesurą” i zachęcał jej przedstawicieli do wymiany poglądów na łamach „Myśli Współczesnej”. Dyskusję zastąpiła walka, filozofia stała się jednym z najważniejszych odcinków „frontu ideologicznego”, a najwybitniejsi filozofowie polscy przedmiotem bezpardonowego ataku. W ataku tym chodziło nie o przekonanie i pozyskanie przeciwnika, lecz o „zdemaskowanie” go jako klasowo obcego i „obiektywnie” wstecznego – choćby nawet nie zdawał sobie z tego sprawy, zajmując wobec „Polski Ludowej” postawę neutralną lub wręcz przychylną. Schaff pisał w tym duchu o Ajdukiewiczu, Baczko o Kotarbińskim, Kołakowski o Kłósaku i tomizmie, Tadeusz Kroński o Tatarkiewiczu i Ingardenie, a Henryk Holand o „legendzie o Kazimierzu Twardowskim”⁷. Najłagodniejszy był artykuł Baczki, podkreślał bowiem zasługi Kotarbińskiego w przeciwstawianiu się faszyzacji uniwersytetów przedwojennej Polski; krytyka poglądów Kotarbińskiego polegała głównie na dowodzeniu, że jego „reizm”, w odróżnieniu od marksizmu, nie może spełniać pozytywnej roli w mobilizowaniu wielomilionowych mas do walki o socjalizm, może natomiast w tej walce przeszkadzać. Najostrzejszy, brutalny wręcz, był artykuł Krońskiego o *Historii filozofii* Tatarkiewicza: wśród argumentów całkowicie dyskwalifikujących to dzieło koronne miejsce zajmował zarzut (z powołaniem się na autorytet Żdanowa), że

⁵ Patrz Narcyz Łubnicki, „Zagadnienia teoriopoznawcze materializmu dialektycznego”, „Przegląd Filozoficzny”, Rocznik XLIII, z. 1–4, Warszawa–Kraków 1947, s. 60–86. W tymże numerze artykuły K. Ajdukiewicza, M. Kokoszyńskiej, A. Schaffa, ks. Józefa Pastuszki, B. Suchodolskiego i M. Milbrandta.

⁶ Patrz K. Kłósak, *Materializm dialektyczny. Studia krytyczne*, Wydawnictwo Mariackie, Kraków 1948. Spory wokół filozofii marksistowskiej w pierwszym piętnastolecu po wojnie prezentuje szczegółowo Z.A. Jordan w prawie 600-stronicowej książce *Philosophy and Ideology. The Development of Philosophy and Marxism-Leninism in Poland Since The Second World War*, D. Reidel, Dordrecht-Holland 1963. Dzieło to zawiera również obszerną bibliografię.

⁷ Patrz A. Schaff, „Poglądy filozoficzne K. Ajdukiewicza”, „Myśl Filozoficzna”, 1952, nr 1, s. 209–256; B. Baczko, „O poglądach filozoficznych i społeczno-politycznych Tadeusza Kotarbińskiego”, „Myśl Filozoficzna”, 1951, nr 1–2, s. 247–289; L. Kołakowski, „Nauka przed sądem Ciemnogrodu”, „Myśl Filozoficzna”, 1953, nr 2, s. 374–388, oraz *Szkice o filozofii katolickiej* (PWN, Warszawa 1955); T. Kroński, „Świat w klamrach ontologii”, „Myśl Filozoficzna”, 1952, nr 1, s. 318–331 i „O »Historii filozofii« W. Tatarkiewicza”, „Myśl Filozoficzna”, 1952, nr 4–6, s. 249–272; H. Holand, „Legenda o Kazimierzu Twardowskim”, „Myśl Filozoficzna”, 1952, nr 3–5, s. 260–312.

autor zignorował przełomową rolę marksizmu, nie przedstawił dziejów filozofii zgodnie z Engelsowskim schematem „walki materializmu z idealizmem” oraz nie uwzględnił filozofii rosyjskiej. Równie surowa (choć pozbawiona akcentów osobistej wrogości) była ocena Ingardenowskiego *Sporu o istnienie świata*, zakończona konkluzją, że książka ta jest jaskrawym dowodem jałowości, degeneracji i bankructwa współczesnej filozofii burżuazyjnej.

Leszek Kołakowski w swych *Głównych nurtach marksizmu* słusznie zauważa, że stalinizm był w Polsce łagodniejszy i mniej szkodliwy niż w innych krajach „demokracji ludowej”. Zgadzam się z tym, należy o tym pamiętać w ogólnym „rozliczaniu” PRL. Bardzo kontrowersyjne wydają mi się jednak myśli Kołakowskiego, że „przymusowa »marksizacja« kultury w Polsce nie była czystą stratą”, że „sam fakt upowszechnienia marksizmu miał, mimo przymusowej formy, w jakiej dochodził do skutku, pewne zalety”, wprowadził bowiem w obieg nie tylko „niszczące i obskurancie” elementy sowieckiego marksizmu, ale także te składniki, które w marksizmie były wartościowe”; że marksizm nawet „w swojej formie sprymitywizowanej i skatechizowanej działał, mimo wszystko, do pewnego stopnia jako nosiciel płodnych i racjonalnych ziaren”; i że jego zastosowanie do nauk humanistycznych przyniosło „pewną ilość wartościowych wyników, na przykład w studiach nad dziejami polskiej filozofii i myśli społecznej”⁸.

Aby nie być posądzonym o łatwy krytycyzm *ex post*, przytoczę fragmenty mojego długiego listu do Kołakowskiego, pisanego w Genewie 27 lutego i 3 marca 1979 roku, pod bezpośrednim wrażeniem trzeciego tomu jego *Głównych nurtów*. Po wielu latach, które od tego czasu upłynęły, fragmenty te mają wagę dokumentu, ilustrującego odmienną optykę dzielącą osoby przyjazne sobie, ale różniące się biograficznie: Kołakowski bowiem, tylko o trzy lata ode mnie starszy, należał w czasach stalinizmu do ideologów partyjnej ofensywy, ja natomiast – jako student broniący się przed indoktrynacją, i w dodatku syn ewidentnego „wroga klasowego”⁹ – byłem w tym okresie przedmiotem nieustannego ataku ze strony podstawowej organizacji partyjnej i manipulowanych przez nią kolegów z ZMP. Pisząc do Kołakowskiego, dałem wyraz tej różnicy doświadczeń w sposób następujący:

Idylliczny obraz polskiego stalinizmu bardzo mi nie odpowiada i chyba wielu ludziom w Polsce do przekonania nie trafi. [...] Dodanie skutki przymusowej marksizacji? Można by o nich mówić, gdyby Polska była kulturalną pustynią, a nawet z II tomu Twojej książki jasno wynika, że nią nie była. Dodanie skutki przejścia przez *doświadczenie* stalinizmu – tak, jak najbardziej, bez tego nie byłoby np. Ciebie, ale to przecież co innego (mnie, takiego jakim jestem, też by nie było). Naprawdę dobre książki marksistowskie, np. Niny Assorodobraj o polskiej klasie robotniczej,

⁸ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*. Wydanie drugie, w jednym tomie, „Aneks”, Londyn 1988, s. 928–929.

⁹ Mój ojciec, historyk sztuki Michał Walicki, więziony był przez 5 lat za działalność podczas okupacji niemieckiej w Biurze Informacji i Propagandy Komendy Głównej AK.

Leśnodorskiego o Sejmie Czteroletnim, pojawiły się *przed* stalinizmem. Dzieła „stalinowskie”, np. Żółkiewskiego studia metodologiczne, gromiące naukę burżuazyjną i sławiące radziecką, tegoż *Spór o Mickiewicza*, to kolosalny regres polskiej humanistyki. Schaff, wbrew temu, co piszesz, twierdząc, że „nigdy nie zszedł do sowieckiego poziomu”, w książce *Narodziny i rozwój filozofii marksistowskiej* (1950) reprezentuje poziom zupełnej sowietyzacji; zamiast radzieckich wywodów o Bergsonie mógłbyś przytoczyć *in extenso* jego wywoły o Brzozowskim, Abramowskim lub Kelles-Krauzie. Osiągnięcia w dziedzinie badań nad myślą polską? Zgoda na jedno: odkrycie Dembowskiego, ale poza tym? Zmiłuj się! Nie było żadnych „wartościowych wyników”, było natomiast mnóstwo powierzchownych, nie tylko głupich, ale i szkodliwych generalizacji¹⁰.

W zakończeniu listu spróbowałem wyjaśnić przyczyny tej rozbieżności ocen. Mój korespondent patrzył na stalinizację „od góry”, z pozycji młodej, ale już uprzywilejowanej elity partyjnej, która dopiero w roku 1956 – po słynnym przemówieniu Chruszczowa o „kulcie jednostki” na XX Zjeździe KPZR – przestała identyfikować się z ogólnymi celami systemu; ja natomiast patrzyłem na to, co się dzieje, „z dołu”, z pozycji człowieka osaczonego i nieustannie atakowanego, postrzegającego zachodzące zmiany jako śmiertelne zagrożenie własnej tożsamości. Ująłem to w słowach:

Myślę, że widocznie IKKN [partyjny Instytut Kształcenia Kadr Naukowych] był rodzajem kłosa stwarzającego dla swych aspirantów i wykładawców warunki względnie cieplarniane. Na uniwersytetach było zgoła inaczej: zetempowskie orgie „narad produkcyjnych”, zespoły „zbiorowego uczenia się”, nagonki na profesorów i samodzielnie myślących studentów, tępienie „indywidualistów”, wtrącanie się w sprawy intymne i spowiedzi przed „kolektywem”, słowem, straszliwa presja ideologiczna, której i ja około 1952 roku na krótko uległem, uznając „wyższą konieczność” tego wszystkiego i własne „klasowe ograniczenie”. Brrrr!¹¹.

Hanna Świda-Ziemia trafnie zwróciła uwagę, że ta zorganizowana presja miała charakter wewnątrzspołeczny, realizowana była bowiem „oddolnie”, przez ludzi usytuowanych wewnątrz społeczeństwa i mających do dyspozycji *społeczne* mechanizmy kontroli¹². System ten niszczył spontaniczne więzi międzyludzkie, nie bez racji uważając je za podejrzane, oraz zastępował je przez sztucznie stwarzane „kolektywy”, mające prawo i obowiązek nieustannego „wychowywania” swych członków, nadzorowania ich życia prywatnego oraz ideologicznego dyscyplinowania, wspieranego groźbą tajnych i publicznych denuncjacji. Wytwarzał przy tym, odwołując się do pojęcia konieczności dziejowej, fatalistyczne poczucie własnej nieuchronności i całkowitej bezalternatywności.

Jaka była w tym rola filozofii marksistowskiej? Moim zdaniem dużo mniejsza od zorganizowanej presji. Podstawą filozoficznej indoktrynacji był oczywiście tekst Stalina „O materializmie dialektycznym i historycznym”. Należało wykuć

¹⁰ Cyt. z mojego listu do L. Kołakowskiego z 27 lutego – 3 marca 1979, odpis w moich zbiorach prywatnych.

¹¹ Tamże.

¹² H. Świda-Ziemia, „Stalinizm i społeczeństwo polskie”, w: *Stalinizm*, red. J. Kurczewski, Warszawa 1989, s. 26–29.

go na pamięć, ale bardzo wątpliwe, czy miało to istotny wpływ na kształtowanie światopoglądu. Nawet przeciętni studenci podśmiewali się w ukryciu z „racjonalnego jądra wyluskiwanego z dialektyki Hegla” lub z odkrywczego twierdzenia, że „ludzie są niezbędnym warunkiem materialnego życia społeczeństwa”¹³. Jednostki myślące krytycznie rozśmieszała i odpychała natrętny dydaktyzm i katechetyczny styl całego tekstu. Często towarzyszyła temu jednak refleksja, że skoro taki tekst studiowany jest gorliwie i z nadzieją przez miliony ludzi od Niemiec do Chin, to znaczy to, że ideologia komunizmu stała się potężną „siłą kierowniczą ludzkości” (wyrażenie S. Czarnowskiego) i być może prawdą jest, że ma za sobą sankcję historycznej konieczności.

Na wyższym poziomie filozoficznego wtajemniczenia podstawowym dziełem był, ma się rozumieć, *Materializm i empiriokrytycyzm* Lenina. Można jednak być pewnym, że lektura tej książki nie sprzyjała konwersjom ideologicznym. Długi tekst, trudny do zrozumienia poza kontekstem historycznym, pisany językiem agresywnym, pełnym obelżywych zwrotów w rodzaju „dyplomowani lokale burżuazji”, „uczone sługusy kapitalistów”, „filozofia klechostwa” itp., powtarzający do znudzenia, że każda filozofia jest od początku do końca „partyjna” i że „jedynie słuszną, naukową teorią” jest marksizm (oczywiście w interpretacji autora), mógł tylko odstraszać od marksizmu; tym bardziej że aktywiści stalinowscy używali go jako maczugi do „druzgotania” przeciwników. Dla osób mających jakieś wykształcenie filozoficzne (a na ówczesnej rusycystyce było ich przypadkowo aż dwie: Janusz Szpotański i ja) nie do przyjęcia była teza Lenina, że każda wątpliwość co do „prawdy obiektywnej” i poznawalności świata prowadzi prostą drogą do subiektywnego idealizmu, a następnie do „reakcyjnego fideizmu” i solipsyzmu, czego klasycznym przykładem jest filozofia Berkeleya. Szpotański, nieźle odcytany w filozofii neopozytywistycznej, wykpił tę tezę w słowach parafrazujących znaną pieśń o „Partii, pogromcy faszysmu”:

*Carnap, filozof faszysmu,
Carnap, truciciel mas,
Do solipsyzmu prowadzi nas.
– bis –*

Dla mnie osobiście prymitywizm stalinowskiej ofensywy „na froncie filozoficznym” był wprost humorystyczny, humor zaś był ważnym sojusznikiem w walce z indoktrynacją. Uległbym jej może, gdyby przemawiała do mnie językiem filozofii historii, akcentującej tragizm wyborów i cenę postępu, ale stawało się to niemożliwe, gdy wspierała się argumentami śmiesznymi. Tym bardziej że filozoficzna literatura radziecka ukazywała mi tę argumentację w postaci jeszcze brutalniejszej i śmieszniejszej niż wersja polska. Z przyjemnością kolekcjonowałem więc

¹³ J.W. Stalin, „O materializmie dialektycznym i historycznym”, w: *Historia Wszechzwiązkowej Komunistycznej Partii (bolszewików)*. Krótki kurs, KiW, Warszawa 1949, s. 135.

różne „perełki”, stylistyczne i myślowe, z licznych radzieckich prac o filozofii „rewolucyjnych demokratów”, które musiałem czytać w związku z pisanem pracy magisterskiej o Wissarionie Bielińskim. Bawiły mnie (i podtrzymywały na duchu) rytualnie powtarzane przestrogi przed „biciem pokłonów i zginaniem kolan przed Zachodem”, określanie wybitnych filozofów zachodnich mianem „rozjuszonych obskurantów (*ogolitietyje mrakobiesy*), z pianą na ustach atakujących socjalizm” oraz nazywanie dzieł Lenina i Stalina „szczytowym osiągnięciem kultury całego świata”¹⁴.

W roku 1954 prawdziwą przyjemność sprawił mi poemat Nazima Hikmeta *Berkeley* (w przekładzie S. Kirsanowa), uznałem go bowiem za mimowolną parodię rozdziału o Berkeleyu w Leninowskim *Materializmie i empiriokrytycyzmie*. Pozwolę sobie zacytować parę fragmentów tego długiego utworu, ukazującego reakcję tureckiego poety na myśl Lenina o „subiektywnym idealizmie” jako o głównym orężu reakcji:

Sluchaj, Berkeley!
Filozofujący popie osiemnastego wieku,
Swoją „filozofią” kręcisz w głowach ludzi,
Aby pełzali na kolanach
Przelknąwszy twój haszysz!

Wychodzi na to, że na świecie
Jest tylko was dwóch:
Ty i bóg!
Sluchaj, rozpustny popie,
Bywalcu karczemnych popijawek:
Za co uważać mamy córkę karczmarza,
Która wierci się w twoich włochatych łapach:
Za kogoś poza tobą,
Czy za „myśl”, która śpi sama z sobą,
To znaczy – z tobą?

Kochanku kurw,
Babiarzu w sutannie,
Głosie lichwiarskich kas
*I biskupie boży!*¹⁵

A potem pean na cześć obiektywnie istniejącej, materialnej i poznawalnej przyrody.

¹⁴ *Iz istorii russkoj filosofii*, red. M.T. Jowczuk, Moskwa 1951, s. 706.

¹⁵ N. Hikmet, *Berkeley*. Cyt. wg: S. Kirsakow, *Stichotworienija, poemty, pieriewody*, Moskwa 1954, t. 2, s. 274–276.

Lata „odwilży” i marksistowski rewizjonizm

Rok 1955 był już w Polsce czasem „odwilży” i początkiem „ideologicznej dezintegracji komunizmu”¹⁶. Ataki na ustrój przybrały postać marksistowskiego „rewizjonizmu”, odrzucającego oficjalną tezę, iż wszędzie widoczne zło, o którym zaczęto publicznie dyskutować, da się sprowadzić do „wypaczeń” spowodowanych „kultem jednostki”. Rewizjoniści, pod przywództwem intelektualnym Kołakowskiego, sięgnęli głębiej, poddając krytyce ideologiczne podstawy systemu. W filozofii główną ich intencją była rewindykacja podmiotowości ludzkiej, a więc, przede wszystkim, uwolnienie się od idei konieczności dziejowej, której nie można się przeciwstawić pod karą wyładowania na „śmietniku historii”. Towarzyszyła temu walka o uniezależnienie wyborów etycznych od „obiektywnych” rzekomo „praw rozwoju społecznego” oraz przeciwstawienie się Leninowskiej „teorii odbicia”, pomniejszającej rolę aktywności podmiotowej w procesie poznawczym.

Wspaniałym podsumowaniem intelektualnego programu rewizjonistów był cykl artykułów Kołakowskiego „Odpowiedzialność a historia”, opublikowany na łamach „Nowej Kultury” w roku 1957 (nr 35–38). Ukazywał on „nędzę historiozofii profetycznej” oraz nieuchronność osobistej odpowiedzialności za własne czyny. W momencie opublikowania tego tekstu Kołakowski nie był już wyznawcą komunistycznej „nowej wiary”, głoszącym, że komunizm „nadaje życiu poczucie sensowności najbardziej intensywne, jakie istnieje”¹⁷. Przeżył bowiem pierwszą połowę 1956 roku – od rewelacji Chruszczowa na XX Zjeździe KPZR do czerwcowej rewolty robotników Poznania – jako okres Wielkiego Kryzysu, równoznacznego „śmierci bogów” i moralnemu pogrzebowi komunistycznej mitologii¹⁸. Nie było to jeszcze równoznaczne porzuceniu idei socjalistycznej. Oznaczało jednak radykalne zerwanie z przekonaniem, że istniejący ustrój może być uważany za autentyczne, choć niedoskonałe, ucieleśnienie tej idei. Dalszy rozwój wydarzeń – uznanie rewizjonizmu za największe niebezpieczeństwo w szeregach partii, zamknięcie „Po prostu”, kurs na „małą stabilizację” zamiast politycznej mobilizacji – potwierdzał tę pesymistyczną diagnozę.

Można łatwo zrozumieć, że rozczarowanie tym przebiegiem wydarzeń skłoniło Kołakowskiego do niesprawiedliwej, moim zdaniem, oceny „październikowego przełomu” w Polsce. W *Głównych nurtach* przeczytałem ze zdziwieniem następujące słowa: „Tak zwany »październik polski«, czyli objęcie władzy przez Gomułkę

¹⁶ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, s. 1157.

¹⁷ L. Kołakowski, *Światopogląd i życie codzienne*, PIW, Warszawa 1957, s. 194. Kołakowski zastrzega się w słowie wstępnym, że przedrukowane w tym tomiku eseje pisane były „między styczniem 1955 a czerwcem 1956, to znaczy w epoce na polu prehistorycznej”, a więc „uległy pod niektórymi względami anachronizacji” (tamże, s. 5–6).

¹⁸ L. Kołakowski, „Śmierć bogów” (maszynopis krążący w odpisach po kraju), w: Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*. Wybrał i opracował Z. Mentzel, „Puls”, Londyn 1989, s. 102–110.

i jego ekipę, nie był bynajmniej początkiem społecznej czy kulturalnej odnowy albo »liberalizacji«, ale przeciwnie, początkiem jej końca”¹⁹. W cytowanym wyżej liście do Kołakowskiego wyraziłem pogląd, że dojście Gomułki do władzy było „początkiem końca *politycznych* aspiracji rewizjonizmu, ale nie końca *kulturalnej* odnowy. Maria Janion pisała lepiej w latach 60-tych niż w 50-tych, Żółkiewski dopiero w latach siedemdziesiątych stał się prawdziwym uczonym, »warszawska szkoła historii idei« miała największe sukcesy w latach 1964–1965”²⁰.

Zastrzegłem się, że można mnożyć takie przykłady i żałuję, że tego nie uczyniłem. Mogłem przecież przypomnieć choćby samorzutne zniknięcie socrealizmu (wciaż duszącego rozwój literatury i sztuki w krajach sąsiednich), wspaniałe osiągnięcia kinematografii, triumfalny powrót i świetny rozwój socjologii oraz wytrwałą pracę historyków, cierpliwie demontujących, cegiełka po cegiełce, fundamenty historycznej indoktrynacji zbudowane przez stalinowską konferencję otwocką w 1952 roku.

Ta różnica poglądów zarysowała się już w końcu lat 50., przed moim wyjazdem na stypendium Forda. Było tak pomimo faktu, że identyfikowałem się z wszystkimi wymienionymi przez Kołakowskiego tendencjami rewizjonizmu. W pierwszych dwóch numerach „Studiów Filozoficznych” (1957, pod red. Kołakowskiego) opublikowałem rozprawę pt. „Osobowość a historia”, ukazującą na przykładzie rosyjskich sporów wokół Hegla (z dodaniem aneksu o młodym Marksie) tę samą problematykę konfliktu między rzekomą koniecznością dziejową a postulatami moralnymi, na której w tym samym roku skupił się Kołakowski w cyklu artykułów „Odpowiedzialność a historia”. Do Leninowskiej „teorii odbicia”, z jej „prawdą obiektywną”, a nawet „prawdą absolutną”, czułem odrazę od samego początku, kojarzyła mi się bowiem z agresywną nietolerancją i autorytarnym zmonopolizowaniem „prawdy”. Jako uczestnik marksistowskiego szkolenia dla aspirantów, prowadzonego w roku 1955 przez Zygmunta Poniatowskiego, Marię Hirszowicz i Mieczysława Gordona, nie mogłem pojąć, dlaczego zmusza się humanistów do zgłębiania Leninowskiej koncepcji materii, nieustannie potwierdzanej ponoć przez współczesne przyrodznawstwo, zamiast wprowadzać ich w znacznie ciekawszą problematykę materializmu historycznego i metodologii nauk humanistycznych. Znajomość Hume’a (wyniesiona z łódzkiego seminarium prof. Janiny Kotarbińskiej), Kanta (którego polecił mi czytać Tatarkiewicz) oraz Brzozowskiego (który wprowadził mnie w antynaturalistyczną, „praksytyczną” interpretację marksizmu) umożliwiła mi zadawanie prowadzącym szkolenie kłopotliwych pytań w duchu jawnie „rewizjonistycznym”²¹. Moja pierwsza książka,

¹⁹ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, s. 1151.

²⁰ Patrz wyżej, przypis 10.

²¹ Zaniepokoiło to Zygmunta Poniatowskiego, który wezwał mnie na poufną rozmowę i oznajmił w niej, że wątpliwości można zgłaszać na konsultacjach z wykładowcą, a nie w szerszym gronie. Moje wypowiedzi zachwiały wiarę w naukowy socjalizm u jednego z ważnych uczestników szkolenia, niejakiego majora Beczkiewicza: „Wykonywał on do niedawna ważne zadania państwowe, a po waszych nieodpowiedzialnych wystąpieniach, kolego Walicki, nie będzie już potrafił pracować tak dobrze, jak przedtem”.

wydana w roku 1959 pod tym samym tytułem co wymieniona wyżej rozprawa ze „Studiów Filozoficznych”, uznana została (m.in. przez Czesława Miłosza i środowisko paryskiej „Kultury”) za godny uwagi produkt polskiej „odwilży”²². Uważałem się więc za jednego z polskich rewizjonistów. A jednak, co warto odnotować, ani Baczko, ani Kołakowski nie uważali mnie za rewizjonistę. Rewizjonistą, wyjaśnił mi Baczko, może być tylko członek partii, mający w niej określone zaplecze. To samo stwierdził po latach Kołakowski w *Głównych nurtach*. Rewizjonizm – pisał – „mógł być skuteczny tylko tak długo, póki w partii odziedziczona ideologia była brana na serio i partyjny aparat był do pewnego stopnia wrażliwy na kwestie ideologiczne”²³. Innymi słowy, był to kierunek wewnątrzpartyjny, dążący do demokratyzacji partii, ja zaś byłem dla partii kimś całkowicie zewnętrznym i obcym.

Jest to rozumowanie logiczne, ale nie całkiem. Można było przecież opowiadać się za rewizją marksizmu, a więc za zmianą legitymizacyjnej ideologii ustroju, bez pokładania nadziei na wewnętrzną demokratyzację partii. Ja osobiście nie myślałem nawet o demokratyzowaniu partii; uważałem, że demokratyzacja PZPR, czyli przekazanie partyjnym rewizjonistom części władzy politycznej, byłaby eksperymentem bardzo niebezpiecznym dla Polski, niemogącym liczyć na tolerancję ZSRR i innych naszych sąsiadów. Oczekiwałem od partii tego jedynie, aby ograniczyła *zakres* swej władzy; aby nie przestając być partią autorytarną (bo tylko taka partia mogła spełniać rolę klosza, ochraniającego odrębności polskie), zrezygnowała z aspiracji totalitarnych i z prymatu ideologii nad celami ogólnonarodowymi. Sądzę, że na tym właśnie polegał niepisany kontrakt między władzą a społeczeństwem polskim, zawarty w październiku 1956 roku. Mimo klęski poniesionej przez wewnątrzpartyjnych rewizjonistów Gomułka w gruncie rzeczy dotrzymał tej umowy: Polska po roku 1956 była przecież krajem zupełnie innym niż w czasach stalinowskich. Autorytarnym, ale niedążącym już do upolitycznienia i totalnej ideologizacji kultury, pozostawiającym obywatelom znaczną swobodę osobistą, uznającym milcząco priorytet legitymizacji narodowej nad ideologiczną²⁴.

²² Dokładny tytuł wspomnianej książki brzmi: *Osobowość a historia. Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej*, PIW, Warszawa 1959. Czesław Miłosz poświęcił tej książce obszerny list do mnie z 19 listopada 1960 roku. (Patrz A. Walicki, *Zniewolony umysł po latach*, s. 404–409). Zauważył książkę również J. Giedroyc i rekomendował ją J. Stempowskiemu (Patrz J. Giedroyc i J. Stempowski, *Listy*, „Czytelnik”, Warszawa 1998, s. 157–158).

²³ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, s. 1159–1160.

²⁴ Wszystko, co wiemy dziś o Gomułce, potwierdza, jak sądzę, pogląd, że łączył on postawę autorytarną (wzmacnianą przekonaniem o zgubnej skłonności Polaków do anarchii, czerpanym m.in. z *Dziejów Polski* Michała Bobrzyńskiego) z komunizmem bardzo ogólnikowym, wolnym od doktrynerstwa i podporządkowanym silnemu polskiemu patriotyzmowi. Jego stosunek do stalinizmu znalazł wyraz w takich oto fraszkach:

„Gdy »słoneczko« zgasało i nastąpił mrok,
Piewcy jego blasku odzyskali wzrok.

.....

Kłęska rewizjonizmu „politycznego” nie była dzięki temu klęską rewizjonizmu *filozoficznego*. Nie wywarła też wpływu na inicjatywy rozpoczęte w okresie przedpaździernikowym z myślą o krytycznym rozliczeniu się z dogmatem stalinizmu. Dla środowiska historyków filozofii i historyków idei w najszerszym sensie tego słowa szczególne znaczenie miało międzyuczelniane konwersatorium na temat problemów historyzmu, zorganizowane w roku 1955 przez Bronisława Baczkę. Dyskusje prowadzone na tym konwersatorium walcie przyczyniły się do powstania tzw. warszawskiej szkoły historii idei, do której miałem zaszczyt być zaliczany. Baczko i Kołakowski odnosili również wielkie sukcesy w nauczaniu uniwersyteckim: pierwsza połowa lat 60. pamiętana jest jako złoty okres wydziału filozofii na Uniwersytecie Warszawskim.

Wróćmy jednak do rewizjonistycznego marksizmu lat pięćdziesiątych. Co można uznać za jego największe osiągnięcie filozoficzne? Sądzę, że jest nim rozprawa Kołakowskiego *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*, napisana w roku 1958, a opublikowana w roku 1959. Jako rzecz przeznaczona dla specjalistów nie mogła ona rywalizować pod względem znaczenia społecznego z cyklem artykułów tegoż autora „Odpowiedzialność a historia”. Podważała jednak obowiązującą do niedawna wykładnię marksizmu u samych źródeł, odrzucając nie tylko prostacką naiwność Leninowskiej „teorii odbicia”, lecz również naturalistyczną, post-Darwinowską interpretację marksizmu w pracach Engelsa.

Szczegółowe odtworzenie argumentacji Kołakowskiego nie mieści się w ramach niniejszego szkicu. Mówiąc w telegraficznym skrócie: autor dowodzi, że klasyczna definicja prawdy oraz sama koncepcja prawdy „obiektywnej” nie daje się pogodzić z autentycznym marksizmem. Marks zakładał przecież, że wszelkie poznanie wyrasta z historycznie i społecznie uwarunkowanej praktyki ludzkiej, co wyklucza „możliwość »czystej«, najogólniejszej i niehistorycznej teorii poznania”. Wszelkie poznanie jest przeto „społecznie subiektywne”, nie istnieje żaden „absolut epistemologiczny”, pytanie Kanta o „rzeczy same w sobie” jest źle sformułowane, ponieważ jedynie „rzeczy dla nas” mogą mieć pojęciowe odpowiedniki. Oczywiście jest, że marksizm tak pojęty (w przeciwieństwie do „teorii odbicia”) jest w filozofii stanowiskiem pokantowskim.

Jedna z podstawowych idei Kanta została zachowana: przekonanie, że przedmiot nie da się pojąć bez konstruującego go podmiotu. Ale „podmiot” może być pojęty tylko jako podmiot społeczny, a „przedmioty” nie są już przeciwstawione światu metafizycznemu, o którym nie wiedzielibyśmy nic prócz tego, że istnieje [...] ²⁵.

Krótki kurs historii brzmi to należycie:
Kłamstwa w nim zawarte krótkie miały życie”.

(cyt. wg R. Strzelecki-Gomułka, *Miedzy realizmem a utopią*, s. 48).

²⁵ Patrz L. Kołakowski, „Karol Marks i klasyczna definicja prawdy”, w: tenże, *Kultura i fetysze*, PWN, Warszawa 1967, s. 58–59.

Po ukazaniu się polskiej edycji *Pism wybranych* Gramsciego Kołakowski dodał do omawianej rozprawy notę, w której wyjaśniał, że nie zdawał sobie sprawy z głębokiej zbieżności między własnymi myślami a twierdzeniem Gramsciego, że materializm jest w istocie „produktem rozwoju, a zarazem przezwyciężeniem nowoczesnej filozofii subiektywistycznej”²⁶. Można do tego dodać, że nie znał również tradycji polskiej myśli marksistowskiej z okresu narastającego kryzysu marksistowskiej ortodoksji Kautskiego i Plechanowa; poznał ją dopiero później i szeroko uwzględnił w II tomie *Głównych nurtów marksizmu*. Główny marksistowski teoretyk PPS, Kazimierz Kelles-Krauz – nawiązując do przemysłów Stanisława Krusińskiego i Ludwika Krzywickiego – interpretował marksistowską koncepcję historycznej i społecznej genezy poznania jako „uspołecznienie i układowienie stanowiska Kanta”. Materializm historyczny stawał się w tym ujęciu określoną teorią poznania: teorią fenomenalistyczną („subiektywistyczną”), ponieważ wynikało z niej, że wszelkie poznanie uwięzione jest w świecie podmiotowym (aczkolwiek jest to podmiotowość zbiorowa, społeczna); aktywistyczną, ponieważ uwydatniała czynną rolę podmiotu w ukierunkowywaniu poznania i selekcjonowaniu danych doświadczenia; historyczną i socjologiczną, ponieważ kładła nacisk na historyczne i społeczne uwarunkowania procesów poznawczych. Jeszcze dalej poszedł w tym kierunku Stanisław Brzozowski w marksizującym okresie swej ideowej ewolucji. Rozwinął on konsekwentnie antynaturalistyczną interpretację marksizmu, kategorycznie odrzucającą klasyczną definicję prawdy (wszelkie poznanie bowiem uwięzione jest w świecie ludzkim), wywodzącą poznanie z praktyki wytwórczej („filozofia pracy”) oraz obalającą dogmatyczny pogląd, iż przyroda jest gotową, niezależną od nas całością – w rzeczywistości bowiem przyroda, w obrębie naszego doświadczenia, jest tworem naszej aktywności, „treścią historycznie uwarunkowaną”. Nieco później wywiódł z tych przesłanek radykalne zakwestionowanie możliwości tradycyjnej epistemologii: teoria poznania bowiem „może być pojęta jedynie jako część ogólnej teorii działalności ludzkiej i w związku z nią”²⁷. Było to całkowicie zbieżne z tezą Kołakowskiego, że „człowiek – istota poznająca jest tylko częścią człowieka całkowitego” i że część ta „nie daje się zrozumieć inaczej niż jako funkcja ciągłego dialogu potrzeb ludzkich z ich przedmiotami”, nazywanego pracą²⁸. I wreszcie, do Brzozowskiego właśnie należy priorytet w odróżnianiu i przeciwstawianiu marksizmu Marksa naturalistycznemu marksizmowi

²⁶ Tamże, s. 80–82.

²⁷ S. Brzozowski, *Idee*, Lwów 1910, s. 163. (Por. analiza reinterpretacji marksizmu przez Brzozowskiego w mojej monografii *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*, PWN, Warszawa 1977, s. 65–118. Książkę tę uważam za produkt fermentu ideowego, który wniósł do naszej kultury marksistowski rewizjonizm. W jej wydaniu angielskim wskazałem na to zarówno w przedmowie, jak i w posłowie, poświęconym zaskakującym paralelom między myślą Brzozowskiego i Kołakowskiego. Por. A. Walicki, *Stanisław Brzozowski and the Polish Beginnings of »Western Marxism«*, Clarendon Press, Oxford 1989).

²⁸ L. Kołakowski, „Karol Marks”, s. 80.

Engelsa. Dzięki „heretyckiej” książce młodego Lukácsa *Historia i świadomość klasowa* (1923) myśl ta uznana została później za jeden z wyróżników „zachodniego marksizmu”²⁹. Kołakowski, podkreślając priorytet Brzozowskiego, uczynił ją w I tomie *Głównych nurtów* jednym z głównych wątków swej interpretacji filozofii Marksa.

W momencie pisania rozprawy o *Karolu Marksie i klasycznej definicji prawdy* Kołakowski, wedle świadectwa J. Niecikowskiego, nie pamiętał swych młodościowych lektur Brzozowskiego i nie poczuwał się do długu wobec jego myśli. Na zbieżności z Brzozowskim i potrzebę ponownego sięgnięcia do jego książek zwrócił mu uwagę Baczko w roku 1964³⁰.

Ta dziwna nieco amnezja historyczna była w dużej mierze rezultatem swoistej „polityki historycznej” prowadzonej w okresie stalinizmu w zakresie badań nad filozofią i myślą społeczną w Polsce. Zasygnalizowałem jednostronność i ubóstwo tych badań w cytowanym wyżej liście do Kołakowskiego z 1979 roku. Sądzę, że warto poświęcić temu osobną dygresję.

Dygresja o badaniach nad myślą polską

Marcin Zaremba, autor cennej monografii o „nacionalistycznej legitymizacji władzy komunistycznej w Polsce”, zwrócił uwagę, że komunistyczni twórcy „Polski Ludowej”, pomni „błędów luksemburgizmu”, przypisali ogromne znaczenie narodowej legitymizacji swych rządów³¹. Było tak rzeczywiście, ale nie zawsze w jednakowym stopniu. Dla Władysława Gomułki, wierzącego w komunizm jako drogę do społecznej emancypacji mas, ale dalekiego od ideologicznego doktrynerstwa, legitymizacja narodowa była istotnie sprawą nadrzędną, ale nie można tego powiedzieć o Bolesławie Bierucie. Na Zjednoczeniowym Zjeździe PPR i PPS Gomułka bronił stanowiska PPS w kwestii narodowej, ale zostało to odrzucone jako „odchylenie prawicowo-nacionalistyczne”. Wielu działaczy partyjnych o rodowodzie KPP-owskim skojarzyło to „odchylenie” z szalejącą wówczas w ZSRR brutalną „walką z kosmopolityzmem”, mającą charakter wielkomocarstwowo-nacionalistyczny i niemal jawnie antysemicki. Było to skojarzenie błędne, rehabilitacja tradycji polskiego patriotyzmu nie miała bowiem nic wspólnego z „narodowym bolszewizmem” Żdanowa. Faktem jest jednak, że antynacionalistyczne skrzydło nowo powstałej PZPR postrzegało Żdanowską „walkę z kosmopolityzmem” jako zachętę do rozbudzenia nacionalistycznych i antysemickich nastrojów w Polsce.

²⁹ Poświęciłem temu osobny rozdział książki *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii* (PWN, Warszawa 1966) pt. „Problem »Engelsowskiego marksizmu«”, s. 112–125).

³⁰ Informacja udzielona przez J. Niecikowskiego R. Sitkowi, patrz R. Sitek, *Warszawska szkoła historii idei. Między historią a teraźniejszością*, Wydawnictwo Scholar, Warszawa 2002, s. 84.

³¹ M. Zaremba, *Komunizm, legitymizacja, nacionalizm. Nacionalistyczna legitymizacja władzy komunistycznej w Polsce*. TRIO, Warszawa 2005.

Jakub Berman oświadczył w rozmowie z Teresą Torańską, że stalinowskie (czyli antygomułkowskie) kierownictwo PZPR starało się przemilczać radziecką walkę z kosmopolityzmem i nie dopuszczać do przeniesienia jej na grunt polski³².

Książka Adama Schaffa *Narodziny i rozwój filozofii marksistowskiej* (1950) współbrzmiała z tą przesadną ostrożnością wobec wszystkiego, co mogło być użyte jako argument na rzecz swoiście polskiej drogi do socjalizmu. Przejawiło się to w systematycznym dyskredytowaniu dorobku polskiej myśli marksistowskiej i socjalistycznej, w przedstawianiu jej jako „oddziaływanie ideologiczne burżuazji w polskim ruchu robotniczym”³³. Kelles-Krauz, wedle Schaffa, był nie marksistą, za jakiego uchodził, lecz burżuazyjnym demokratą, a przede wszystkim „wielkomocarstwowym szowinistą”, przedstawicielem „imperialistycznej ideologii piłsudczyzny”³⁴. Abramowski przedstawiony został jako „subiektywny idealista i mistyk w filozofii”, a w poglądach społeczno-politycznych jako „reakcyjny utopista”, głoszący poglądy „antymarksistowskie, w swych praktycznych konsekwencjach wrogie interesom klasy robotniczej”³⁵. Brzozowski doczekał się oceny wręcz druzgocącej: był bowiem, co wykazał już Paweł Hofman w artykule z 1947 roku, bezceremonialnym falsyfikatorem marksizmu, „wrogiem socjalizmu, nacjonalistą i prekursorem idei faszystowskiej w Polsce”³⁶. W konkluzji swych wywodów stwierdził Schaff, że „obok Abramowskiego stał się Brzozowski drugą postacią, która zaciążyła na rozwoju duchowym postępowej inteligencji w Polsce”; ale dlatego właśnie walka z brzozowszczyzną jest „jednym z koniecznych zadań naszej walki ideologicznej, która oczyszczając grunt z pleniących się chwastów ułatwia kiełkowanie nowego ziarna”³⁷.

Trudno więc dziwić się, że młody Kołakowski, nieprzejeżdżając wrogi nacjonalizmowi i faszyzmowi, został na pewien czas skutecznie zniechęcony do powracania do pism Brzozowskiego. Schaff natomiast popełnił brzemienne w skutki błąd. Jeśli bowiem chodziło mu, w co nie wątpię, o pozyskanie „postępowej inteligencji polskiej”, to powinien był podkreślać, że marksizm był czymś od dawna zdomowionym w kulturze polskiej (choćby nawet w przemieszaniu z kierunkami niemarksistowskimi), a nie czymś, co w postaci gotowej przyszło do nas jako import ze Wschodu. Postąpił jednak odwrotnie: za najwyższy autorytet w filozofii uznał Stalina i nie zawahał się nawet poświęcić aż dwie strony cytatom ze Żdanowa³⁸.

³² T. Torańska, *Oni*, „Aneks”, Londyn 1985, s. 329.

³³ A. Schaff, *Narodziny i rozwój filozofii marksistowskiej*, KiW, Warszawa 1950, s. 32.

³⁴ Tamże, s. 341–343.

³⁵ Tamże, s. 296, 307, 311.

³⁶ Tamże, s. 312, 334. (Wspomniany artykuł P. Hofmana, pt. „Legenda Stanisława Brzozowskiego”, ukazał się w „Nowych Drogach”, 1947, nr 2)

³⁷ Tamże, s. 334.

³⁸ Tamże, s. 257–258.

Przy okazji wspomnieć muszę o najbardziej znanej książce Schaffa – *Wstęp do teorii marksizmu*. Jest to książka popularna, powtarzająca wszystkie schematy oficjalnego marksizmu radzieckiego,

Podobny błąd popełniono w tzw. sporze o kryteria postępowości, czyli w wyborze tradycji, które „Polska Ludowa” mogłaby uznać za własne. Szczególnie ostro wystąpiło to w ocenie Towarzystwa Demokratycznego Polskiego (TSP), czyli największej i najbardziej reprezentatywnej organizacji emigracyjnych demokratów, trafnie nazwanej „pierwszą w dziejach narodów Europy Wschodniej demokratycznie ukonstytuowaną partią demokratyczną”³⁹. Programem TDP była walka o niepodległą, republikańsko-demokratyczną Polskę, w połączeniu z rewolucją agrarną, przekazującą chłopom, bez odszkodowania dla szlachty, całą ziemię dotychczas przez nich uprawianą. Towarzyszyło temu głębokie zaangażowanie w walkę z konserwatywną szlachecczą, klerykalizmem i kolonizatorską postawą wobec Ukrainy, a nawet (w latach 40. XIX w.) daleko idąca sympatia do socjalizmu. A jednak było to zbyt mało z punktu widzenia ludzi określających w PRL „kryteria postępu”: należało bowiem „przekroczyć granicę szlacheckiego folwarku”⁴⁰, czyli dokonać *całkowitej ekspropriacji* szlachty, tylko to bowiem byłoby konsekwentnym wykonaniem zadań antyfeudalnej rewolucji. Innymi słowy, należało oprzeć się wyłącznie na chłopach (czyli na pozbawionych świadomości narodowej analfabetach), nie zabiegać o pozyskanie patriotycznej szlachty (było to bowiem zgubnym „liberalizmem”) i stawać do walki o niepodległą, demokratyczną Polskę przeciwko trzem potężnym monarchiom absolutnym. Aż trudno uwierzyć, że można było wymyśleć coś takiego i traktować to na serio. A jednak głosił to, z powoływaniem się na leninowsko-stalinowską teorię rewolucji agrarnej, tak mądry człowiek jak Baczek, wydawca ważnej antologii dokumentów i pism TDP⁴¹. Wydawało mu się widocznie (moim zdaniem,

a więc będąca (z tego punktu widzenia) swego rodzaju dokumentem historycznym. Najciekawsze są w niej wywody o „Drogach do socjalizmu”, określające „demokrację ludową” (na podstawie referatu Bieruta na Kongresie Zjednoczeniowym) jako „drogę ostrej i wciąż zaostrzającej się walki klasowej”, niemającą nic wspólnego z „polską drogą do socjalizmu” w interpretacji Gomułki (*Wstęp do teorii marksizmu*. Wyd. czwarte, przejrzane i poprawione, KiW, Warszawa 1949, s. 277–281).

Zasługuje na uwagę, że w swym dość obszernym omówieniu Marksowskiej *Krytyki programu gotajskiego*, czyli teorii dwufazowego budownictwa komunizmu, Schaff pominął Marksowską tezę o zniesieniu już w *pierwszej fazie* wymiany rynkowej przez zastąpienie pieniądza „certyfikatami pracy”. Wynikało to z doświadczeń pierwszych trzech lat po rewolucji bolszewickiej: próby zniesienia wymiany rynkowej oraz ustanowienia ścisłej kontroli nad konsumpcją (tzw. książeczki spożycia) doprowadziły do gospodarczej katastrofy i zmusiły władze radzieckie do wprowadzenia Nowej Polityki Ekonomicznej (NEP), traktowanej zresztą jako przejściowy tylko „odwrót”, a nie zasadnicza zmiana wyboru drogi.

³⁹ P. Brock, *Nationalism and Populism in Partitioned Poland*, Londyn 1973, s. 60 i 94.

⁴⁰ Por. B. Baczek, *Poglądy społeczno-polityczne i filozoficzne Towarzystwa Demokratycznego Polskiego*, KiW, Warszawa 1955, s. 50–55, 142–143.

⁴¹ *Towarzystwo Demokratyczne Polskie. Dokumenty i pisma*. Wybór i wstęp B. Baczki, KiW, Warszawa 1954.

Wstęp do tej cennej antologii traktuje jednak działaczy TDP jako „półśrodkowców” (termin, którym oni sami nazywali bardziej umiarkowanych od siebie lelewelistów oraz Tadeusza Kościuszkę), zarzuca im „solidarystyczne, liberalne złudzenia” (s. XXIX), wyrażające się w „idei współpracy szlachty z chłopami” (s. XXXII). Tak jakby był wówczas do pomyślenia polski ruch rewolucyjno-niepodległościowy, opierający się wyłącznie na chłopach, odrzucający ze względów „klasowych” współpracę z patriotyczną szlachtą!

błędnie), że w wyborze akceptowalnej tradycji trzeba być w Polsce szczególnie ostrożnym, ponieważ zbyt szerokie definiowanie „postępowości” może otwierać furtkę odradzaniu się nacjonalizmu, antyrosyjskości i innych niepożądanych cech historycznie ukształtowanej tożsamości polskiej.

Za „szczytowe osiągnięcie polskiej *przedmarksowskiej* postępowej myśli filozoficznej i społecznej” uznany został rewolucyjny młodoheglista i socjalista, Edward Dembowski, poległy w wieku 24 lat w całkowicie nieudanym powstaniu krakowskim 1846 roku, zduszonym przez Austriaków przy współudziale chłopskiej rabacji Jakuba Szeli. Warto było przypomnieć tę ciekawą, barwną postać, ale czy nie było dziwnym sekciarstwem wyznaczać jej centralne miejsce w akceptowanej przez PRL powstańczej tradycji polskiej? I to w dodatku z komentarzem (merytorycznie zupełnie błędnym), że nawet Dembowski nie dorastał pod względem postępowości do „rewolucyjnych demokratów” rosyjskich⁴².

I wreszcie badania nad polską filozofią epoki romantyzmu. Ważnym wkładem w jej poznanie były prace Baczki o Henryku Kamieńskim – najwybitniejszym i wciąż niedocenionym reprezentancie polskiej „lewicy filozoficznej” lat 40. XIX w. Tak zwana filozofia narodowa, czyli postheglowska filozofia religijna, wyznaczająca Polakom szczególną misję intelektualną – filozofia Augusta Cieszkowskiego, Bronisława Trentowskiego i Karola Libelta – traktowana była jednak po sekciarsku i ze skrajną wrogością, jako rzekome źródło prawicowej retoryki lat 30. XX w., operującej takimi pojęciami, jak „duch narodu”, „posłannictwo”, „męczeństwo”, „Czyn” itp.⁴³ Tadeusz Kroński czuł się żywo dotknięty, że August Cornu, znakomity znawca marksizmu, przedstawia *Prolegomena do historiozofii* Cieszkowskiego jako ważne ogniwo między filozofią młodoheglowską a młodym Marksem; zrobił wszystko, aby przekonać Cornu, że Cieszkowski był naprawdę katolickim reakcjonistą (co mu się jednak nie udało). W swej rozprawie o *Reakcji mesjanistycznej i katolickiej w Polsce* (wydanej w roku 1957, ale napisanej wcześniej) potraktował „filozofów narodowych” jako „absolutnych nacjonalistów”, szowinistów, ziejących „nienawiścią klasową” i wyrażających „interesy najbardziej reakcyjnej części szlachty”⁴⁴. Zasadniczą różnicę dzielącą ich od tradycjonalistycznych obrońców wiary objawionej uznał za podział najzupełniej fałszywy, maskujący fakt, że jedni i drudzy reprezentowali obóz reakcji⁴⁵. Zupełnie nie dostrzegał, lub nie chciał dostrzegać, oczywistego faktu, że religijna filozofia

⁴² Patrz wywód o „rewolucyjnych demokratach” w książce Baczki *Poglądy społeczno-polityczne i filozoficzne TDP*, s. 56–59. Z tezy, iż „Marksizm jest jedynym dziedzicem i kontynuatorem wszystkiego [podkr. A.W.], co postępowe w historii myśli ludzkiej” (tamże, s. 11) należało chyba wyprowadzić mniej restryktywne kryteria postępowości: zawężanie tych kryteriów było jaskrawo sprzeczne z próbami narodowej legitymizacji PRL.

⁴³ T. Kroński, „Reakcja mesjanistyczna i katolicka w Polsce połowy XIX wieku”, w: *Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej*, t. III, KiW, Warszawa 1957, s. 303.

⁴⁴ Tamże, s. 275, 277, 280.

⁴⁵ Tamże, s. 271.

polskiego romantyzmu była propozycją radykalnej modernizacji katolicyzmu oraz czyniła tę modernizację warunkiem odrodzenia narodu polskiego. Trentowski był masonem i liberałem, nieprzejednanym wrogiem „papieżnictwa”, Cieszkowski zaś kreślił ekumeniczną wizję ponadwyznaniowej „religii ludzkości”, kładącej kres wrogości między narodami i rozwiązującej kwestię społeczną w duchu Saint-Simona i Fouriera. Daj nam Boże więcej takich „reakcjonistów”.

Lektura tej rozprawy Krońskiego głęboko mnie oburzała, czego nie ukrywałem przed Baczka⁴⁶. Sprzeciw wobec tego zafałszowania historii (bo inaczej nie można tego nazwać) był jednym z głównych powodów mojej decyzji poważnego zajęcia się odkłamywaniem intelektualnej historii Polski (tak jak czyniłem to w badaniach nad myślą rosyjską).

Po „przełomie październikowym” klimat wokół badań nad dziedzictwem myśli polskiej zaczął się zmieniać. Z logiki marksistowskiego rewizjonizmu, przechodzącego powoli w postrewizjonizm, wynikała kolejność tych zmian. Największe opory wzbudzało całkowite odrzucenie poglądów Krońskiego na myśl filozoficzno-religijną epoki romantyzmu, w miarę szybko natomiast nastąpiło „odkrycie” Brzozowskiego. Kołakowski w roku 1966 opublikował w „Twórczości” esej o Brzozowskim, odślawiając w nim głębokie pokrewieństwo swej własnej filozofii ze światem myślowym autora *Idej*⁴⁷. Baczko napisał w następnym roku znakomitą rozprawę o *Brzozowskim w kręgu antropologii Marksa*⁴⁸. W związku z niesławnej pamięci „wydarzeniami marcowymi” 1968, które zmusiły Kołakowskiego i Bączkę do opuszczenia kraju, podjęto próbę zrobienia z Brzozowskiego kogoś w rodzaju filozoficznego patrona marksistowskiego i robotniczego nacjonalizmu: uczynił to krakowski filozof z kręgu Ingardena, Jan Szewczyk, opór środowiska sprawił jednak, że jego wystąpienie na dyskusji o potrzebie intensyfikacji badań

⁴⁶ Warto przy okazji odnotować, że Kroński (w artykule „Antydogmatyzm i metafizyka”, „Przegląd Kulturalny”, 17–23 listopada 1955) bardzo ostro wypowiedział się przeciwko tendencjom „odwilżowym” wśród bezpartyjnych intelektualistów, krytykując je z powoływaniem się na Hegla oraz wyrażając obawę, że rozluźnianie kontroli nad życiem umysłowym może doprowadzić do „czasowego triumfu reakcji”. Uznałem za konieczne odpowiedzieć na to. Uczyniłem to w artykule „Dwie metafizyki” („Przegląd Kulturalny” 1–7 XII 1955), przedrukowanym w moich *Spotkaniach z Miłoszem* (patrz wyżej, przypis 1, rozdział „»Tygrys« i »odwilż«”).

Opublikowanie korespondencji Krońskiego z Miłoszem z lat 1946–1950 (Cz. Miłosz, *Zaraz po wojnie korespondencja z pisarzami 1946–1950*, „Znak”, Kraków 1998) ujawniło, że Krońskiego cechowało wówczas nie tylko przeświadczenie o historycznej konieczności stalinizmu, lecz również naiwna wiara w dobroczynny geniusz samego Stalina i w możliwość reedukacji Polaków przy pomocy „sowieckich kolb” (tamże, s. 318).

⁴⁷ L. Kołakowski, „Miejsce filozofowania Stanisława Brzozowskiego”, „Twórczość”, nr 6, czerwiec 1966.

⁴⁸ Patrz B. Baczko, „Absolut moralny i faktyczność istnienia (Brzozowski w kręgu antropologii Marksa)”, w: *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*. Pod red. A. Walickiego i R. Zimanda, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1974, s. 127–178.

nad filozofią polską nie zostało opublikowane⁴⁹. W styczniu 1972 roku wielka konferencja naukowa, zorganizowana w Pałacu Staszica w Warszawie przez trzy Instytuty PAN, zakończyła proces przywracania Brzozowskiego kulturze polskiej. Należy odnotować, że wśród materiałów tej konferencji, opublikowanych w roku 1974 przez Wydawnictwo Literackie, udało się umieścić wymienioną wyżej rozprawę Baczki⁵⁰.

Z perspektywy lat widać wyraźnie, że „dekada Gierkowska” była złotym okresem w badaniach nad polską filozofią. Swoistym paradoksem jest fakt, że przyczynili się do tego zwolennicy Mieczysława Mocza: uświadomili bowiem kierownictwu partii potrzebę „afirmacji narodowej” w dziedzinie kultury, a jednocześnie przyczynili się do ostatecznego rozmycia oficjalnie obowiązującej ideologii, co faktycznie uwalniało badaczy od ideologicznej kontroli. W kręgach decydentów przestano obawiać się, że myśliciele wieku XIX zarazić nas mogą nacjonalizmem lub „religianctwem”. W czasie przygotowywania do druku przeszło tysiącstronicowej antologii myśli polskiej lat 1831–1864 jedyne zastrzeżenie wywołał wojujący antyklerykalizm Trentowskiego, jako mogący „zaszkodzić stosunkom między Kościołem a Państwem”. (Na szczęście łatwo udało się wybrnąć z tego przez interwencję „na wyższym szczeblu”)⁵¹.

Moje własne prace nad myślą polską, od prac o filozofach polskiego romantyzmu do monografii o Brzozowskim, służyć miały swoistej „polityce historycznej”, polegającej (w mojej intencji) na kształtowaniu inteligentkiej świadomości narodowej w duchu Berlinowskiego pluralizmu wartości i empatycznego rozumienia intelektualnego dziedzictwa Polski. Nie spodziewałem się, że dożyję czasów, w których wielka tradycja polskiej lewicy będzie świadomie usuwana z pamięci narodowej, w których wierność tradycyjnemu katolicyzmowi uznana zostanie za kryterium autentycznej polskości, a Brzozowski atakowany będzie nie za rzekomy „nacjonalizm”, lecz za swą krytykę „Polski Sienkiewiczowskiej”. Wydawało mi się natomiast, że warto pokusić się o rywalizację z Zakładem Historii Partii w interpretowaniu dziejów polskiego marksizmu, o odkłamanie tej historii i uczynienie jej organiczną częścią polskiej historii intelektualnej. W roku 1980 znalazło to zrozumienie u Adama Schaffa, który serdecznie pogratulował mi programowego studium „O pewnych osobliwościach polskiej myśli marksistowskiej” („Studia

⁴⁹ Moje wprowadzenie do tej dyskusji, pt. „Historia filozofii polskiej jako przedmiot badań i jako problem kultury współczesnej”, opublikowane zostało w „Studiach Filozoficznych” (1969, nr 1, s. 105–118). Redaktor pisma, Janusz Kuczyński, dotrzymał słowa, że nie opublikuje nacjonalistycznej wypowiedzi Szewczyka – zgadzając się z argumentacją, że nadałoby to całej dyskusji niewłaściwy wydźwięk polityczny.

⁵⁰ Patrz wyżej, przypis 47.

⁵¹ Patrz *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831–1864*. Wybrał, wstępem i przypisami opatrzył A. Walicki, PWN, 1977. Zakwestionowano opublikowanie w tej antologii tekstu Trentowskiego, w którym prawdziwy katolicyzm przeciwstawiony został „papierństwu”.

Filozoficzne”, 1980, nr 4), nie próbując bronić swego stanowiska z 1950 roku, odrzuconego przeze mnie w całej rozciągłości⁵².

Filozofia marksistowska w „po-odwilżowej” Polsce

Jak już wspomniałem, porażka politycznego rewizjonizmu nie była porażką rewizjonizmu filozoficznego. Przeciwnie: po „przełomie październikowym” wszyscy niemal akademicy marksści stali się w tej czy innej mierze „rewizjonistami”. Zgadza się z M.J. Siemkiem, że Polska – wbrew pochopnym uogólnieniom o „odwrocie od Października” – była wówczas „osobliwym wyjątkiem pośród wszystkich krajów radzieckiego bloku”: jedynym krajem, w którym wytworzyły się „stosunkowo rozległe obszary obywatelskich, kulturalnych i intelektualnych swobód”; jedynym, w którym „właściwie już nie było żadnego »marksizmu-leninizmu« w sensie jakiejś jednolitej »ortodoksyjnej« doktryny”, aczkolwiek ślady jej pojawiały się jeszcze w „nowomowie” urzędowych dokumentów partyjnych⁵³. Studia filozoficzne, w czasach stalinowskich przeniesione na szczebel postmagisterski (aby dać partii czas na wykształcenie „marksistowsko-leninowskiej” kadry naukowej), przywrócone zostały na szczeblu pomaturalnym wraz z triumfalnym powrotem „starej profesury”. Na wydziałach filozoficznych pojawił się pluralizm szkół, w tym również szkół w obrębie marksizmu. Sankcjonowała ten stan rzeczy Ustawa o szkolnictwie wyższym z września 1956, dająca uczelniom spory zakres autonomii.

Wykorzystywano te nowe warunki w różny sposób, mniej lub bardziej śmiały, ale sporadyczne wypadki obrony ortodoksji, w stylu Jarosława Ładosza, należały

⁵² Studium „O pewnych osobliwościach polskiej myśli marksistowskiej” przedrukowane zostało (wraz z innymi pracami o podobnej intencji) w mojej książce *Polska, Rosja, marksizm. Studia z dziejów marksizmu i jego recepcji*, KiW, Warszawa 1983. Jarosław Ładosz, słusznie uważany za „ostatniego mohikanina” marksistowskiej ortodoksji w Polsce, poświęcił jej artykuł pt. „Spór o marksizm” (opublikowany w partyjnym kwartalniku „Z pola walki”, 1987, nr 1, s. 61–78). Konkluzja tego artykułu brzmiała: „W sumie książka Walickiego jest przeniesieniem punktu widzenia burżuazyjnej »marksologii« na nasz grunt, należy do tego gatunku, chociaż nawet na jego tle raz niska wartość naukową. [...] Jej ukazanie się w tej [partyjnej] oficynie po uchwale IX Zjazdu PZPR, w której odsłonięto zaniedbania w pracy ideologicznej i w upowszechnianiu marksizmu-leninizmu, świadczy o dalej szerzącej się bez trosce i dezorientacji. [...] Potrzebna jest również krytyczna analiza rodzimej »marksologii« Kołakowskiego i Walickiego, ale nie upowszechnianie w partyjnym wydawnictwie rodzimej »marksologii«”.

W tym samym 1987 roku ukazał się na łamach drugoobiegowej „Kultury Niezależnej” (nr 33, wrzesień 1987) artykuł Zygmunta Rafalskiego (pseudonim) o moich *Spotkaniach z Miłoszem*, zarzucający mi inteligencką „gnidowatość”, w połączeniu z zainfekowaniem przez „czerwonych filozofów” (z kręgu Kołakowskiego i Baczkii) oficjalną ideologią, co musiało spowodować moje nieuchronne i nieodwracalne „wrastanie w marksizm-leninizm”.

Zestawienie tych dwóch wypowiedzi sprawiło mi, przyznam, pewną satysfakcję.

⁵³ M.J. Siemek, „Filozofia i społeczeństwo w powojennej Polsce”, w: tenże, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 316–317.

do pozbawionych znaczenia wyjątków. Wśród wykładowców filozofii nieodważających się na intelektualną samodzielność dominowała taktyka rozmywania obowiązującej do niedawna doktryny, odbierania jej agresywności i ideologicznej wyrazistości, świadome unikanie odwołań do Lenina (nie mówiąc już o Stalinie) oraz coraz szersze uwzględnianie w nauczaniu poglądów niemarksistowskich. Zajęcia usługowe, mające wprowadzić w marksizm studentów innych wydziałów, zamieniano często w rodzaj propedeutyki filozofii lub we wstęp do historii filozofii, nazywany dla zachowania pozorów „krytyką filozofii burżuazyjnej”.

Oczywiste jest, że było to taktyką przystosowawczą, mniej lub bardziej oportunistyczną, kontrastującą z odwagą politycznie zaangażowanych „przedpaździernikowych” rewizjonistów. Warto jednakże zdawać sobie sprawę, że było to także istotnym krokiem w kierunku osłabienia, wręcz lekceważenia, ideologicznej legitymizacji systemu. Mówiono ogólnie o socjalizmie i marksizmie, ale nie wspominano ani słowem o komunizmie jako finalnym celu marksistowskiego ruchu robotniczego. Ludzie wstępujący do partii po roku 1956 byłiby bardzo zdziwieni dowiedziawszy się, że cel ten, nazwany przez Marksa i Engelsa „królestwem wolności”, polegać miał na całkowitym zniesieniu rynku i gospodarki towarowo-pieniężnej, że wedle Marksowskiej *Krytyki programu gotajskiego* już w *pierwszej* fazie komunizmu (nazywanej przez Lenina socjalizmem) wymiana rynkowa miała być zniesiona, a pieniądze zastąpione certyfikatami pracy, upoważniającymi do korzystania za ściśle określonego asortymentu dóbr. Dopóki żył Engels, oficjalnym programem socjaldemokracji niemieckiej było zastąpienie gospodarki rynkowej „gospodarką naturalną w makroskali”⁵⁴, w ZSRR wciąż obowiązywała doktryna kolejnych etapów „naukowego komunizmu”. Kierownictwo PZPR starało się jednak nie przyjmować tego do wiadomości, a jej młodzi aktywiści myśleli o czymś odwrotnym: o reformowaniu zcentralizowanej gospodarki nakazowo-rozdzielczej przez uruchomienie mechanizmów rynkowych, a więc o faktycznym porzuceniu drogi „budownictwa komunizmu”.

W roku 1962 ukazała się książka Gabriela Temkina pt. *Karola Marksa obraz gospodarki komunistycznej*, dokładnie ukazująca treść Marksowskiej utopii komunistycznej oraz jej rolę w kształtowaniu gospodarki radzieckiej⁵⁵. Przypuszczam, że autor, ewidentnie rozczarowany do komunizmu i w niesławnym roku 1968 zmuszony do emigracji, napisał tę cenną monografię w celu zakłopotania swych

⁵⁴ Laszlo Szamuely, węgierski uczony opowiadający się za urynkowaniem socjalizmu, wyraźnie zaskoczony był „odkryciem”, że program erfurcki socjaldemokracji niemieckiej (1891) proklamował zcentralizowaną gospodarkę nakazowo-rozdzielczą, zastępującą produkcję towarową produkcją „bezpośrednio-ustroiczną”, czyli obywatelką się bez rynku, wprowadzającą zamiast handlu wymianę produktów i usług w naturze. Patrz L. Szamuely, *First Models of the Socialist Economic Systems*, Budapest 1974, rozdz. II.

⁵⁵ G. Temkin, *Karola Marksa obraz gospodarki komunistycznej*, KiW, Warszawa 1962. Książka ta wyprzedziła o kilkanaście lat przywołaną wyżej pracę Szamuely’ego, ale nie została niestety przetłumaczona na angielski.

towarzyszy partyjnych i zmuszenia ich do zastanowienia się, czy i w jakim sensie są komunistami. Niewielkie zainteresowanie tą książką wymownie świadczyło, że komunizmu *sensu stricto* nikt nie brał w PRL poważnie. A przecież w tym samym czasie mieliśmy do czynienia z próbami ożywienia komunistycznej futurologii i nawoływaniami Chruszczowa, aby *przyśpieszyć* marsz do komunizmu⁵⁶. Skończyło się to wraz z obaleniem Chruszczowa przez radziecką nomenklaturę, pragnącą uwolnić się od ryzykownych eksperymentów. Breżniewowski program stania na gruncie „socjalizmu realnie istniejącego” był zamaskowaną rezygnacją z podporządkowywania wszystkiego realizacji komunistycznego ideału.

W Polsce jednak o komunistycznym ideale nie mówiło się, prawdę mówiąc, nawet w czasach stalinowskich. W warunkach polskich bowiem od samego początku legitymizowano ustrój nie *teleologicznie* (przez odniesienie do „finalnego celu”), lecz *necessarystycznie*, czyli przez pojęcie dziejowej konieczności, eliminujące wybór i moralne skrupuły w realizowaniu wskazanego przez marksizm kierunku postępu. Nic dziwnego więc, że walka z „metafizyką determinizmu” (wyrażenie Kołakowskiego), zapoczątkowana dramatycznie przez rewizjonizm polityczny, kontynuowana była również w okresie Gomułkowskiej stabilizacji. Dużą rolę odegrał w tym profesor UW, Marek Fritzhand, autor prac z zakresu marksologii, etyki marksistowskiej i metaetyki⁵⁷. Rehabilitował on etykę normatywną, świadomie przeciwstawiając się tradycyjnemu pogładowi, że w marksizmie „nie ma ani krzty etyki” (etyka bowiem sprowadza się do zgodności z „obiektywnym kierunkiem rozwoju”). Starał się również przezwyciężyć jednostronnie klasowe podejście do etyki, stanowczo odrzucając (aczkolwiek nie wprost) tezę Lenina, że moralne jest wszystko to, co służy interesom rewolucyjnego proletariatu. Ks. Józef Tischner przypisał mu nawet zbliżenie się do chrześcijańskiej koncepcji humanizmu⁵⁸.

Nie zdołałem oddać sprawiedliwości wszystkim wyróżniającym się przedstawicielom akademickiego marksizmu, bo za mało wiem na ich temat. Sam nie uważałem się za marksistę; marksizm był dla mnie tylko jednym z narzędzi hermeneutyki historycznej, wymagającym daleko idących udoskonaleń, ale pozwalającym to i owo zrozumieć w historii – również w historii samego marksizmu⁵⁹. Podob-

⁵⁶ Na XX Zjeździe Chruszczow proklamował „budownictwo komunizmu na wielką skalę” (*razwiornutoje stroitelstwo kommunizma*), przeciwstawiając to hasło wcześniejszej, bardziej ostrożnej polityce „stopniowego przechodzenia do komunizmu”.

⁵⁷ Patrz sylwetka intelektualna Fritzhanda (wraz z obszerną bibliografią) pióra Ryszarda Wiśniewskiego, w: *Polska filozofia powojenna*. Pod red. Witolda Mackiewicza, t. I, Warszawa 2001, s. 280–297.

⁵⁸ Patrz J. Tischner, *Marxism and Christianity. The Quarrel and the Dialogue in Poland*, Georgetown, U.P., Washington, D.C., 1981, s. 86–87. (Polski oryginał pt. *Polski kształt dialogu*, wydawnictwo „Spotkania”, 1981)

⁵⁹ Patrz mój artykuł „On Writing Intellectual History: Leszek Kołakowski and the Warsaw School of the History of Ideas”, *Critical Philosophy*, t. 1, No 2, Sydney 1984 (przekł. pol. w: R. Sitek,

ne stanowisko – swego rodzaju ucieczkę od teorii ku historii – zajął Baczek, uzasadniając je w bardzo ciekawym studium „Kryptoproblemy i historyzm”⁶⁰. W odróżnieniu od Baczki, pracowałem jednak wyłącznie w IFiS PAN, a więc moja znajomość środowiska filozoficznego była bardzo ograniczona. Starałem się jednak śledzić główne kierunki polskiej filozofii marksistowskiej, porównywać je z marksistowską filozofią w ZSRR, a także z pracami marksistów i marksologów zachodnich. Porównanie z filozofią nie tylko ZSRR, lecz również innych krajów „realnego socjalizmu” wypadało zawsze na korzyść Polski, a zestawienia z pracami zachodnimi wykazywały często, że nie mamy się czego wstydzić. Prace Fritzhanda o etyce marksistowskiej w niczym nie ustępowały książce E. Kamenki *The Ethical Foundations of Marxism* (1962), uważanej przez pewien czas za odkrywczą i klasyczną. Studia marksologiczne R. Panasiuka były całkowicie porównywalne z analogicznymi pracami anglojęzycznymi. Siemek w godny sposób reprezentował w Polsce heglizującą szkołę tzw. zachodniego marksizmu, za co słusznie doczekał się niedawno prestiżowego wyróżnienia w Niemczech.

Pewien kłopot nastrocza mi ocena „scjentystyczno-materialistycznej” szkoły w marksizmie (Helena Eilstein, Stefan Amsterdamski, Władysław Krajewski). Nie dlatego, że przeciwstawiała się „humanistycznej”, praksytycznej reinterpretacji marksizmu, broniąc przed nią filozoficznego autorytetu Engelsa i Lenina⁶¹; czyniła to bowiem respektując standardy naukowego dyskursu, dystansując się od agresywnego języka Engelsa i Lenina, nie pretendując do monopolu na prawdę i nie posługując się teorią walki klasowej w filozofii. Było to próbą ucywilizowania materializmu dialektycznego, przełożenia jego tez na język współczesnej filozofii i naukoznawstwa, co z punktu widzenia marksistów radzieckich, enerdowskich lub bułgarskich (dumnych z apologii Leninowskiej „teorii odbicia” w pracach Todora Pawłowa) było, rzecz jasna, odmianą rewizjonizmu. Rzecz w tym jednak, że to modernizowanie dialektycznego materializmu było jednocześnie uzależnieniem się od jego klasyków, co znacznie ograniczało możliwości twórczego rozwijania materialistycznej teorii nauki i nie było dobrą rekomendacją dla zachodnich środowisk filozoficznych.

Ze „scjentystyczną” szkołą w marksizmie związany był początkowo lubelski filozof Zdzisław Cackowski. Zajmował się on teorią poznania materializmu dialektycznego, ewoluował jednak w stronę filozoficznej antropologii, zbliżając się tym samym do „humanistycznego kierunku w polskim marksizmie”. Wyszedł

Warszawska Szkoła Historii Idei, „Scholar”, Warszawa 2000, s. 229–249. Artykuł ten koncentruje się na Kołakowskim, ale przedstawia również poglądy Baczki i moje własne.

⁶⁰ B. Baczek, „Kryptoproblemy i historyzm”, w: Baczek, *Człowiek i światopoglądy*, KiW, Warszawa 1965, s. 373–418. Tamże ważna rozprawa marksologiczna pt. „Wokół problemów alienacji” (s. 419–475), napisana w roku 1959.

⁶¹ Popularna książka S. Amsterdamskiego *Engels* („Wiedza Powszechna”, Warszawa 1964) jest obroną stanowiska Engelsa przed „anty-Engelsowskim” marksizmem Kołakowskiego (aczkolwiek nazwisko Kołakowskiego nie zostało w niej wymienione).

poza marksizm, opracowując oryginalną teorię „doświadczenia bolesnego”, czyli epistemologicznej roli bólu, cierpienia i lęku.

W stosunku do wpływowej „szkoły poznańskiej” (Leszek Nowak i Jerzy Kmity)⁶² – zwłaszcza do stworzonej przez nią idealizacyjnej teorii miałem początkowo stosunek sceptyczny. Postrzegałem tę teorię jako zręczny wybieg zabezpieczający marksizm przed falsyfikacją przez nauki empiryczne, a jednocześnie broniący autonomii tych nauk przed ingerencjami marksistowskich dogmatyków. Modele idealizacyjne bowiem zawsze niezgodne są z uogólnieniami nauk szczegółowych; marksowska teoria kapitalizmu jest takim właśnie modelem, mówi o tym, *czym byłby* kapitalizm, gdyby wewnętrzna logika jego struktury i rozwoju mogła uniezależnić się od wielości dodatkowych czynników, takich jak uwarunkowania kulturowe, walka polityczna lub rola przypadku w procesach dziejowych. Wynikała stąd swoista teoria dwóch prawd, niewykluczających się nawzajem: prawdy na poziomie modeli idealizacyjnych i prawdy na poziomie empirii. Empiryczne badania nad ustrojem kapitalistycznym mogły więc uwolnić się od dyktatu Marksowskiego modelu idealizującego, głosząc jednocześnie, że nie ma to nic wspólnego z próbami „obalania” marksizmu.

Pewna złośliwość tych moich spostrzeżeń łączyła się z sympatią wobec podstawowej intencji poznańskich filozofów, polegającej na obronie tzw. konkretnych nauk społecznych przed dyktatem historycznego materializmu.

Po pewnym czasie okazało się jednak, że szkoła poznańska zasługuje na uznanie – i to międzynarodowe – nie tylko z tego powodu. Leszek Nowak stworzył bowiem interesującą teorię *niemarksistowskiego* materializmu historycznego, ograniczającą zakres stosowalności Marksowskiego materializmu historycznego do społeczeństw klasowych oraz uzupełniającą go teorią społeczeństw supraklasowych – w tym realnego socjalizmu jako najbardziej opresyjnego systemu społecznego, poddającego społeczeństwo totalnej dominacji „trójpanów”: właścicieli-władców-kapłanów. Jerzy Kmity zaś wyróżnił się w badaniach nad metodologią humanistyki, w pracach nad tzw. semantyczną koncepcją dzieła sztuki oraz w realizacji ambitnego projektu przetworzenia materializmu historycznego w tzw. epistemologię historyczną. W ostatnim okresie swej twórczości opracował teorię rzeczywistości jako społeczno-historycznego wytworu kultury, bliską pod pewnymi względami antynaturalistycznej wykładni marksizmu i „kulturalistycznej” tradycji w socjologii polskiej.

⁶² O poglądach Leszka Nowaka i Jerzego Kmity obszernie informuje (wraz z bibliografią) wymienione wyżej dzieło (patrz przypis 56) *Polska filozofia powojenna*. Tom I zawiera artykuł o Kmicie pióra Krystyny Zamiary (s. 428–442), a tom II artykuł A. Klawitera i K. Łastowskiego o Nowaku (s. 96–112). Niektóre prace Nowaka i Kmity dostępne są w języku angielskim i innych językach obcych. Tom I prezentuje również sylwetkę filozoficzną Z. Cackowskiego w opracowaniu Marka Hetmańczyka (s. 196–210).

Rozpowszechniony jest pogląd – powtórzony m.in. w *Głównych nurtach* Kołakowskiego – że „wydarzenia marcowe” 1968 roku położyły kres istnieniu marksistowskiego rewizjonizmu w Polsce. Nie ulega wątpliwości, że wydalenie z UW ośmiu wybitnych naukowców, w tym Kołakowskiego i Baczeki, którzy wkrótce potem zmuszeni zostali do opuszczenia kraju, było ciężkim ciosem dla polskich nauk humanistycznych, a w szczególności dla filozofii. Przesadą byłoby jednak twierdzenie, że w kraju zapanowała wówczas atmosfera strachu, a marksiści zmuszani byli do powrotu do ortodoksji. Represje ograniczone były do określonej kategorii osób (rewizjoniści *polityczni* i „syjoniści”)⁶³, rewizjonistom czysto filozoficznym nic nie groziło, a niemarksiści (w tym np. Tatarkiewicz i inni pozostali przy życiu przedstawiciele „starej profesury”) byli wręcz kokietowani. Daty i treść prac prof. Fritzhandla (który mianowany został Przewodniczącym Komitetu Nauk Filozoficznych PAN) oraz przedstawiciele szkoły poznańskiej dowodnie świadczą, że w rozwoju na uczelniach *czysto akademickich* form rewizjonizmu rok 1968 nie był żadną cezurą. „Studia Filozoficzne”, których redaktorem został wówczas prof. Janusz Kuczyński, a także anglojęzyczne pismo „Dialectics and Humanism” (dziś „Dialogue and Universalism”), wydawane przez tegoż Kuczyńskiego, otwierały swe ramy dla wszystkich szkół wewnątrz marksizmu, a także dla przedstawicieli kierunków niemarksistowskich, aktywnie promując filozoficzny pluralizm, a zwłaszcza dialog z reprezentantami filozofii chrześcijańskiej.

Osobą odpowiedzialną za rozwój polskiego marksizmu uczyniony został prof. T.M. Jaroszewski, członek KC PZPR i wicedyrektor IFiS PAN. Jego główne książki, *Osobowość i wspólnota* (1970) oraz *Rozważania o praktyce* (1973), reprezentowały marksizm rozwodniony, eklektyczny, krytykujący przeciwników (np. Kołakowskiego) bardzo łagodnie, a tzw. filozofię burżuazyjną prezentujący z wielkim szacunkiem⁶⁴. Więcej nawet: obie książki mocno ocierały się o filozoficzny rewizjonizm, pisane były bowiem z pozycji „marksistowskiej antropologii filozoficznej”, która u naszych sąsiadów uchodziła za personalistyczną herezję lub „cofanie się wstecz do antropologizmu Feuerbacha”.

Nie były to książki wybitne, ale można je nazwać pożytecznymi i w jakiejś mierze „rewizjonistycznymi”, wprowadzały bowiem w obieg (zwłaszcza druga z nich) zachodnią literaturę marksistowską i marksologiczną; uwzględniały „praktyczną” interpretację marksizmu, choć usiłowały godzić ją w sposób eklektyczny z Leninowską „teorią odbicia”. Na pewno jednak nie dorastały swym pozio-

⁶³ Dla uniknięcia nieporozumień należy podkreślić, że wszyscy profesorowie wydaleny z UW w roku 1968, niezależnie od ich pochodzenia, poddani zostali represjom jako rewizjoniści, a nie jako rzekomi „syjoniści”.

⁶⁴ Patrz T.M. Jaroszewski, *Osobowość i wspólnota. Problemy osobowości we współczesnej antropologii filozoficznej – marksizm, strukturalizm, egzystencjalizm, personalizm chrześcijański*, KiW, Warszawa 1970; tenże, *Rozważania o praktyce. Wokół interpretacji filozofii Karola Marksa*, PWN, Warszawa 1974.

mem do wielu dzieł niemarksistowskich filozofów polskich, a wyraźnie szkodliwe byłoby potwierdzanie niepisanej reguły, że istnieje jakieś „kierownictwo frontu ideologicznego”, któremu należy się szczególnie prestiż. Dlatego też odmówiłem poparcia wniosku o przyznanie *Osobowości i wspólnocie* nagrody państwowej. „Ukarano” mnie za to natychmiastowym usunięciem ze stanowiska wiceprzewodniczącego Komitetu Nauk Filozoficznych PAN, co przyjąłem w gruncie rzeczy z zadowoleniem. Natomiast moja praca naukowa wraz z możliwościami wydawniczymi oraz praca kierowanego przeze mnie Zespołu Historii Nowożytnej Filozofii Polskiej w IFiS PAN, nic od tego nie ucierpiały. Poza gniewną osobistą reakcją dyrektora PWN, Wołczyka, nie spotkały mnie również żadne przykrości z powodu wycofania się z Komitetu Redakcyjnego Biblioteki Klasyków Filozofii – co uczyniłem na znak protestu przeciw zerwaniu umów wydawniczych z osobami represjonowanymi w wyniku „wydarzeń marcowych”.

Naprawdę ciekawą marksistowską pracą filozoficzną lat 70., i to w dodatku pisaną bez intencji „rozmycia” marksizmu, była moim zdaniem książka Stanisława Rainki *Świadomość i historia*⁶⁵. Jest to szczegółowa i bardzo interesująca rekonstrukcja marksistowskiej koncepcji wolności, pod wieloma względami przewyższająca rozmachem i precyzją analiz prace na ten temat marksologów zachodnich. Szkoda jednakże, iż autor umieścił w niej wywody o Leninowskiej teorii partii, „partyjności intelektualistów” oraz „rosnącym znaczeniu walki ideologicznej”. Nie musiał! Uczynił to w sposób wręcz prowokacyjny, a więc widocznie wierzył w to, co pisał.

W zakończeniu tej części artykułu chciałbym jeszcze wymienić pracę pionierską a niedocenioną: obszerną książkę Bogdana Suchodolskiego pod mylącym nieco tytułem *U podstaw materialistycznej teorii wychowania* (PWN, Warszawa 1957). Dzieło to jest w istocie szczegółowym odtworzeniem i interpretacją Marksowskiej teorii alienacji; porównywalnym do najlepszych zachodnich prac marksologicznych (np. do wydanej w tym samym niemal czasie książki J.Y. Calveza, *La pensée de Karl Marx*, Paris 1956), a znacznie przewyższającym późniejszą o ponad 20 lat książkę Adama Schaffa o *Alienacji jako zjawisku społecznym* (wyd. niemiecko- i angielskojęzyczne w roku 1978; polska edycja z powodu politycznych kłopotów Schaffa ukazała się dopiero w roku 1999)⁶⁶.

Niezauważenie lub świadome ignorowanie imponującej książki Suchodolskiego tłumaczy zapewne fakt, że był on przedwojennym piśmudczykiem, a ponadto, z formalnego punktu widzenia, pedagogiem, obcym środowiskowo marksistowskim rewizjonistom, a przez partię traktowanym jako *outsider*.

⁶⁵ S. Rainko, *Świadomość i historia. Studia nad społeczną rolą świadomości*. „Czytelnik”, Warszawa 1978. (Rainko napisał również książkę *Świadomość i determinizm*, „Czytelnik”, Warszawa 1981).

⁶⁶ A. Schaff, *Alienacja jako zjawisko społeczne*, KiW, Warszawa 1999.

Uwagi końcowe: znowu o Kołakowskim

Z perspektywy lat najwybitniejszym dziełem polskiego marksizmu jest niewątpliwie wielkie dzieło Kołakowskiego *Główne nurty marksizmu*. Ocena ta może wydawać się dziwna, ponieważ w odbiorze społecznym książka ta uważana jest za druzgocącą krytykę marksizmu, podsumowaną uogólnieniem o „największej fantazji naszego (tj. XX) stulecia” oraz o „ideologicznej nadbudowie totalitarnego ruchu politycznego”⁶⁷. Sądzę jednak, że trzy tomy tego *magnum opus* są wyraźnie różne. Tom ostatni, pt. *Rozkład*, pisany całkowicie na emigracji (i bardzo źle przyjęty we Francji), jest ostrą polemiką z różnymi odmianami marksizmu jako swego rodzaju „opium” zachodnich intelektualistów, ma więc charakter dość jednostronnie krytyczny. Tom II, zatytułowany *Rozwój*, jest bardzo obiektywną monografią myśli marksistowskiej od II Międzynarodówki do leninizmu; zawiera jednak komponent swoście polski w postaci trzech obszernych rozdziałów o recepcji marksizmu w Polsce: o Ludwiku Krzywickim, Kazimierzu Kelles-Krauzie i Stanisławie Brzozowskim (bez uwzględnienia jednak Edwarda Abramowskiego jako twórcy „psychologicznej interpretacji materializmu dziejowego”). Tom I natomiast, pt. *Powstanie*, napisany w pierwszej wersji w Polsce w roku 1968, rozwija myśli z „rewizjonistycznego” okresu twórczości autora, całkowicie należy więc, moim zdaniem, do dorobku *polskiego marksizmu*. Marksizm traktowany jest w nim z niezmierną powagą, jako produkt długiej tradycji soteriologii neoplatoniskiej, operującej schematem „samowzbogacającej alienacji”; jako filozofia stawiająca sobie za cel osiągnięcie „rzeczywistości bezwzględnie nieprzypadkowej”, godzącej egzystencję człowieka z jego esencją. Po drugie, cała interpretacja marksizmu oparta jest na wyraźnym odróżnieniu antropocentrycznego marksizmu Marksa od naturalistyczno-ewolucjonistycznej wykładni Engelsa oraz (z powołaniem się na Brzozowskiego) na ostrym przeciwstawieniu historystyczno-praksystycznej teorii wiedzy, unieważniającej „klasyczną definicję prawdy”, Leninowskiej „teorii odbicia” oraz wszelkim ujęciom prawdy jako „obiektywnej” i „absolutnej”. Po trzecie wreszcie, obszerne wywody o alienacji mówią wprawdzie o tym, że ostateczne przezwyciężenie alienacji dokona się w komunizmie, ale zaledwie wspominają o Marksowskiej *Krytyce programu gotajskiego*, ignorują więc utopijny ultraradykalizm Marksowskiej wizji, zakładającej totalne zniesienie rynku już na pierwszym etapie „budownictwa komunistycznego”. Było to zgodne z ideaми polskich politycznych rewizjonistów, domagających się przecież „znacznego rozszerzenia pola działania mechanizmów rynkowych”⁶⁸, a nie ruchu w kierunku odwrotnym; zgadzało się to również z polityką Gomułkowskiego kierownictwa partii, odrzucającego utopijne idee z pozycji politycznego realizmu. Zamazywało jednak niewygodny dla reformatorów gospodarki nakazowej fakt, że źródłem

⁶⁷ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, s. 1206, 1211.

⁶⁸ Tamże, s. 1155.

alienacji była, wedle Marksa, praca na rynek i wymiana rynkowa, że panowanie „ślepych sił rynku” było dlań synonimem alienacji, a rynek światowy triumfem sił gatunkowych człowieka w postaci maksymalnie wyalienowanej, a więc maksymalnie zniewalającej.

Okres rozkładu i upadku „realnego socjalizmu” w ZSRR uświadomił wielu marksologom fundamentalną sprzeczność między ideałem zniesienia alienacji a koniecznością przywrócenia gospodarki rynkowej (choć niekoniecznie *wolno-rynkowej*). Wyszło na jaw, że nie można wzbogacić marksistowskiego socjalizmu liberalną koncepcją wolności; marksizm bowiem ma własną koncepcję wolności, całkowicie sprzeczną z liberalizmem: koncepcję zakładającą, że podmiotem wolności jest nie jednostka, lecz zbiorowość; że wolność polega na swobodnym rozkwicie sił gatunkowych człowieka, co wymaga wyzwolenia ludzkości spod tyrańskiej władzy ślepych, bezosobowych sił rynku przez zdobycie efektywnego, racjonalnego panowania nad zbiorowym losem.

Wyjaśnieniu tych spraw poświęciłem książkę *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*⁶⁹.

Ogólny bilans polskiej filozofii marksistowskiej z czasów PRL nie wypada, moim zdaniem, tak źle, jak się zwykle myśli. To, co napisałem, jest jedynie wstępnym i bardzo osobistym podejściem do tematu. Ale niektóre rzeczy już teraz powinny być oczywiste. Przede wszystkim to, że marksizm tego okresu trzeba oceniać w konkretnej sytuacji, porównując go z marksizmem innych KDL-ów, a w tej perspektywie wypada on naprawdę korzystnie. W warunkach ogromnych zewnętrznych nacisków konformizacyjnych marksiści polscy wykazali większą niż gdzie indziej niezależność. Myślicielei pierwszej klasy było wśród nich bardzo niewielu, ale jednak byli. Ich ewolucja intelektualna prowadziła prędzej czy później do porzucania marksizmu⁷⁰, ale mimo to ma swą wymowę fakt, że nieprześcigniona dotychczas synteza dziejów marksizmu napisana została przez Polaka, zachowując więc z klimatem intelektualnym marksistowskiego rewizjonizmu lat 50. Filozofów na poziomie dobrym, lub co najmniej przyzwoitym, było całkiem sporo. Filozoficznych miernot było, jak wszędzie zresztą, najwięcej, ale również ci ludzie odróżniali się na ogół od podobnej kategorii osób w krajach sąsiednich brakiem agresywności języka i troską o oddzielanie nauki od propagandy partyjnej.

Przyczyniła się do tego, rzecz jasna, konkurencja z niemarksistowskimi szkołami w filozofii. Zawdzięczamy ten pluralizm głównie „przełomowi październikowemu”, ale nie bez znaczenia były również osobiste wysiłki Adama Schaffa. Nie był on, moim zdaniem, myślicielem naprawdę twórczym. Duży rozgłos, jaki wywołała w świecie jego niewielka książka *Marksizm a jednostka ludzka* (1965), spowodo-

⁶⁹ PWN, Warszawa 1996, przekład autora. Pierwodruk: *Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom. The Rise and Fall of the Communist Utopia*, Stanford UP, Stanford, Calif. 1995.

⁷⁰ Częściowym wyjątkiem od tej reguły jest Marek Siemek.

wany był wysoką rangą autora w hierarchii partyjnej; jej treść sprowadzała się bowiem do mało już odkrywczej tezy, że również w socjalizmie występuje zjawisko alienacji, i do dość naiwnych wywodów o potrzebie zwalczania alienacji przez troskę o zbliżenie państwa do obywateli, poprawę warunków pracy i eliminację chamstwa ze stosunków międzyludzkich. Jako „kierownik frontu ideologicznego” był on jednak człowiekiem autorytarnym wprawdzie, ale starającym się chronić, a nie niszczyć substancję intelektualną w Polsce⁷¹. W latach 80. pisywaliśmy do siebie listy: ja z Australii, on z Wiednia. Korespondencja ta przekonała mnie, że był głęboko zaangażowanym patriotą, o biografii w gruncie rzeczy tragicznej, choć sam chciał to przed sobą ukryć⁷².

Na pewno nie jest tak, że cała powojenna filozofia marksistowska nadaje się na szmelc, a ludzie, którzy się nią zajmowali, zasługują na potępienie! Trudno zaprzeczyć, że spora jej część przekształciła się w makulaturę, ale trzeba też dostrzec w niej wiele prac, które stanowią dorobek filozofii polskiej; dorobek będący nieusuwalnym ogniwem intelektualnej historii naszego kraju. Mam nadzieję, że młodzi naukowcy zajmą się tym dorobkiem w swych pracach doktorskich i wyrobią sobie w miarę zdystansowany pogląd na jego temat.

Na krytyczną, ale życzliwą ocenę zasługuje również dorobek powojennego marksizmu polskiego w dziedzinie socjologii i historiografii. Być może również i w tych dziedzinach można rozpocząć od osobistych wspomnień.

⁷¹ Sam Schaff przedstawił swe zasługi w tej dziedzinie w książce *Moje spotkania z nauką polską*, Polska Oficyna Wydawnicza BGW, Warszawa 1997.

⁷² Dylematy Schaffa z okresu rewolucji „Solidarnościowej” wyraziście przedstawia jego książka *Le mouvement communiste à la croisée des chemins*. Z przedmową Manuela Azcarate. Edition anthropos, Paryż 1982.