

## Janusz Ostrowski: Marks po marksizmie, czyli Kołakowski-rewizjonista

Czy konsekwentna teoria alienacji świadomości, jako czegoś, co dotyczy wielości społecznych światów, nie ograniczając się naiwnie do „kontrrewolucyjnych paradoksów”, ostatecznie nie podważa samej siebie? Już samo twierdzenie o historycznej relatywności myślenia wydaje się prowadzić do aporii analogicznych do klasycznego paradoksu kłamcy. Czyżby zatem nasz „błazen” był po prostu kłamcą? – pyta dr Janusz Ostrowski w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: Kołakowski a metanoia lewicy.

1. Jesteśmy przyzwyczajeni do tego., by tzw. warszawską szkołę historyków idei i rewizjonizm trwający od połowy lat 50. do końca lat 60. ubiegłego wieku interpretować jako stopniowe odchodzenie od marksizmu, co miało znaleźć swoją wydawniczą (a znacznie wcześniej ideową) kulminację w emigracyjnej już publikacji obszernego dzieła Leszka Kołakowskiego „Główne nurty marksizmu”, dzielącego się na – przypomnijmy – trzy części (ich tytuły w niektórych wydaniach stanowią podtytuł całości): „I. Powstanie”, „II. Rozwój”, „III. Rozkład” (!). Paradoksalnie, owa interpretacja rewizjonizmu powiela jakby à rebours stalinowski schemat „zaostrozania się sprzeczności klasowych w miarę postępów w budowie socjalizmu”, nawiązuje do tego wszystkiego, na co rewizjonizm był bez wątpienia ideową i polityczno-psychologiczną reakcją, a co stanowiło jedną z ideologicznych podpórek „państwa proletariatu” – mianowicie dogmatu o istnieniu wewnętrznej konieczności „postępu” w dziejach. Jednak takie spojrzenie na niesłychanie płodne intelektualnie, głośne wówczas w świecie (rzecz jasna, szczególnie na lewicy) wrzenie filozoficzne w środowisku „warszawskich

historyków”, zakłada, że (ponownie mamy tu ukryte nawiązanie do Marksa) „anatomię małpy poznajemy na podstawie anatomii człowieka”, że pewne sekwencje zdarzeń można oceniać jedynie *ex post*, wydobywając z nich „żelazną” logikę zmian.

Swoisty „błąd genetyczny” szkoły historii idei polegał na przekształceniu samokrytyki dawnych funkcjonariuszy frontu filozoficznego w tendencję do krytyki myślenia filozoficznego w ogóle

Kto jednak mógł przypuszczać po śmierci Stalina 5. marca 1953 r., następującym później (w tempie raczej „konserwatywnym”) rozluźnianiu się gorsetu reżimowej „milicji

obywatelskich” ciał i umysłów, że „marksizm” w PRL-u w perspektywie lat kilkunastu ulegnie redukcji do „metodologii” i „syntezy” nauk przyrodniczych, a w swojej (niewiele) marniejszej postaci – do wstępniaków w „Trybunie Ludu”? Jeśli taki punkt dojścia miałby zostać przesądzony już w punkcie wyjścia, to tylko wymazując z „historii historyków” rzecz fundamentalną: autentyczną reinterpretację marksizmu.

2. Prawdą jest, że w napisanym w 1956 r. artykule „O stylu filozofowania” Bronisław Baczko krytycznie – czy też samokrytycznie – określił doktrynerstwo tzw. frontu filozoficznego jako „zagubienie historyzmu”. Ów historyzm miał stanowić lekarstwo nie tyle na „heglowskie ukąszenie” – jak to równie zgrabnie, co myląco określił Czesław Miłosz – ile na „ukąszenie stalinowskie” (formuła bardziej brutalna, bo celniejsza). Jednocześnie zadziałał mechanizm przeniesienia czy podstawienia: stalinizm, jako biograficznie źródłowa forma fanatyzmu i dogmatyzmu, w ramach „genezy

światopoglądowej” warszawskich historyków – by odnieść ich terminologię do nich samych – stał się paradygmatem wszelkich „mocnych” przekonań, konkluzywnych form argumentacji etc. Swoisty „błąd genetyczny” szkoły historii idei polegał na przekształceniu samokrytyki dawnych funkcjonariuszy frontu filozoficznego w tendencję do krytyki myślenia filozoficznego w ogóle.

Stąd też, gdy w 1957 roku Leszek Kołakowski, pisząc o Lucienie Goldmannie, zarysował projekt metodologiczny uprawiania „historii idei”, terapia historyzmem przybrała formę elektrowstrząsów. Chodziło nie tylko o to, by pokazać, jak zależności form myślowych od warunków społeczno-historycznych prowadzą do alienacji i braku wyjścia z konfiguracji sprzecznych „idei”. Historyk musiał również usytuować się niejako na zewnątrz interpretowanego (kon)tekstu w obawie przed naruszeniem swoistości i niepowtarzalności horyzontu myślowo-historycznego. Właśnie niepowtarzalność różnych wizji świata, „paradoksów” „światopoglądowych” (słowa te były powtarzane do znudzenia) etc. staje się konstytutywną wartością; wartością, gdyż w istocie nie jest to żadne założenie teoretyczne – do gry wkracza, powiedzmy, poststalinowski, antyuniwersalistyczny prze(d)sąd, pozateoretyczna predylekcja dawnych teoretyków opartej na terrorze „paidei”. Warszawscy historycy zachowują „czujność” (choć teraz odwrotnie ukierunkowaną) wobec tych, którzy twierdzą, że ich pozycja poznawcza pozwala na przewyciężenie „światopoglądowej” partykularności – takie bowiem, stosując retorykę „Kapłana i błazna” (1959) Kołakowskiego, „kapłańskie” roszczenia „poszukiwaczy absolutów” mają ostatecznie równać się totalitarnej przemocy.

3. Na pozór wydawałoby się, że nasi historycy co innego mówią, a co innego robią. Czyż filozoficzny błazen, krytyczny interpretator, podejrzliwy hermeneuta – który rzekomo wymyka się wszelkim kategoriom dotyczącym rzeczywistości substancjalnej – nie obwieszcza perspektywizmu, tj.

Swoiste napięcie między genezą a strukturą światopoglądu poststalinowskiego historyzmu sprawia, że rezygnacja z samozwrotnego, relatywistycznego perspektywizmu zdaje się być zarazem niezbędna i niemożliwa, bowiem nie można jej wyartykułować w języku obwarowanym antyontologicznymi restrykcjami

nieprzekraczalności historycznie wyznaczonych granic myślenia, niejako z perspektywy wieczności? Czy konsekwentna teoria alienacji świadomości, jako czegoś, co dotyczy wielości społecznych światów, nie ograniczając się naiwnie do „kontrrewolucyjnych paradoksów”, ostatecznie nie podważa samej siebie?

Już samo twierdzenie o historycznej relatywności myślenia wydaje się prowadzić do aporii analogicznych do klasycznego paradoksu kłamcy. Czyżby zatem nasz „błazen” był po prostu kłamcą?

Swoiste napięcie między genezą a strukturą światopoglądu poststalinowskiego historyzmu sprawia, że rezygnacja z samozwrotnego, relatywistycznego perspektywizmu zdaje się być zarazem niezbędna i niemożliwa, bowiem nie można jej wyartykułować w języku obwarowanym antyontologicznymi restrykcjami. Sprzeczność zostaje zamaskowana przez przesunięcie: nierelatywność zostaje ujęta w kategoriach kulturowych inwariantów, irracjonalnych potrzeb, a „nawet” natury ludzkiej. Udaje się ocalić pojęcia rozumu, prawdy i wiedzy, ale za cenę zakotwiczenia ich w tym, co zgoła

irracjonalne; prawda, dobro i piękno – zostają zredukowane do społecznie funkcjonalnej, posługując się tytułem książki Kołakowskiego, „obecności mitu”.

4. Jednak w owym rewizjonistycznym marksizmie zachowywały się jeszcze skrzepy racjonalności dzięki odejściu od „marksizmu” na rzecz powrotu do... Marksa. Ktoś onegdaj napisał, że Marks nie znał (na szczęście!) pojęcia marksizmu, ruchu niejednorodnego, pełnego wykluczających się elementów, a przede wszystkim ideologicznego. Marks nie posługiwał się pojęciem ideologii od circa 1850 r., gdyż uznał je w przypadku proletariatu za, powiedzmy, „ideologiczne”, tj. tworzące „fałszywą świadomość”, że można znajdować się jednocześnie w kapitalistycznej teraźniejszości i rewolucyjno-komunistycznej przyszłości; że proletariatus jest „zewnątrznie” (a nie „wewnątrznie”) obcym, „innym” w społeczeństwie burżuazyjnym; że wreszcie polityka, „praktyka” może opierać się na „ideologii proletariackiej”, a to wewnętrznie sprzeczne wyrażenie (niemniej rozpowszechnione później przez Engelsa i „nurty” przeróżne „zideologizowanego” – często legitymizującego ludobójczą „praxis” – „marksizmu”) oznacza zakłamanie rzeczywistości (choćby zakłamanie jakoś „obiektywne”, jak na przykład paraobiektywny wydaje się „symptom” w pewnych chorobach psychicznych).

U Marksa rzeczywistość nie stanowi dowolnej, „perspektywicznej” konstrukcji, choć zawsze ma charakter społeczny i ludzki. W „Głównych nurtach...” pisze Kołakowski: „Mając na względzie ujęcie ‘rozumu’ jako praktycznego organu życia zbiorowego, i ujęcie przedmiotu jako wytworzonego – w określonościach swych, choć nie w przedmiotowości samej – przez rozum, wolno mówić o epistemologii Marksa jako o subiektywizmie gatunkowym”. W żaden sposób ów „zsubiektywizowany obiektywizm” nie dotyczy Engelsa, którego Kołakowski ostro od Marksa odróżnia: ”W późniejszej filozoficznej twórczości Engelsa ‘filozofia praktyki’

[...] ustąpi miejsca teorii, która włącza człowieczeństwo w ogólne prawa przyrody i historię ludzką czyni tych praw uszczegółowieniem; porzuca zatem ideę człowieka, który jest ‘korzeniem samego siebie’, i porzuca ideę ‘natury uczłowieczonej’. Jest nowa wersja marksistowskiej filozofii, tak różniąca się od pierwszej, jak różnił się przeddarwinowski etap kultury umysłowej europejskiej od etapu, który darwinizm zapoczątkował”.

Ostre słowa skierowane w „Kapłanie i błaznie” przeciwko historiozoficznym, zsekularyzowanym formom eschatologii i teodycei, „świeckim religiom”, czyli m.in. „ideologii proletariatu”, uderzają nie w Marksa, lecz „marksistów”

5. Z perspektywy Kołakowskiego-rewizjonisty Marks to filozoficzny adwersarz, lecz przede wszystkim antenat – skoro Marks (rekonstruując myśl Kołakowskiego) stanowi „filozoficznego błazna”, jak on sam. Ostre słowa

skierowane w „Kapłanie i błaznie” przeciwko historiozoficznym, zsekularyzowanym formom eschatologii i teodycei, „świeckim religiom”, czyli m.in. „ideologii proletariatu”, uderzają nie w Marksa, lecz „marksistów”. Kołakowski od Marksa czerpie “negatywną czujność wobec absolutu jakiegokolwiek”, gdyż wybór w kwestiach zasadniczych dokonuje się “nie w rezultacie konfrontacji argumentów, albowiem w tych sprawach wybory główne są wartościowaniem” – stanowią „praxis”. Zresztą Kołakowski świetnie orientował się, że kapłaństwo i błazeństwo to pojęcia relacyjne, postawy wzajemnie sprzężone, a „dobre życie” wymaga wyjścia poza ową opozycję; że możliwe jest odniesienie do absolutu bez roszczeń do posiadania prawdy absolutnej, odniesienie stanowiące założenie racjonalnej rozmowy i dyskursywnej konfrontacji. Jednak tylko przy innej jeszcze przesłance, która

„mogłaby być oparta na tej właśnie podstawowej idei Marksa”, że „człowiek-istota poznająca jest tylko częścią człowieka całkowitego; [...] że w całym wszechświecie człowiek nie potrafi odnaleźć studni tak głębokiej, by, pochylając się nad nią, nie odkrył na dnie swojej twarzy” – jak czytamy w tekście „Karol Marks i klasyczna definicja prawdy” (1959).

*dr Janusz Ostrowski*