

Piotr Graczyk: Filozof odwilży

Na radykalizm Brzozowskiego – jego miotanie się od marksizmu po katolicyzm – Walicki patrzy z wyrozumiałością, zgodnie z zasadą estetycznej empatii – ale go nie podziela. Bliska jest mu natomiast podstawowa intuicja Brzozowskiego – że filozofia nie polega na budowaniu teorii, ale na swego rodzaju sytuacyjnej grze z historią: filozofia nie powinna być szkołą pisania referatów i klasyfikowania rzeczy – pisze Piotr Graczyk w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Andrzej Walicki. Profesor od idei”.

W książce *Idee i ludzie. Próba autobiografii* wydanej w roku 2010 – składną bardzo zajmującej, ale też osobliwej, hybrydycznej, balansującej między konwencją osobistego wspomnienia, historycznej rekonstrukcji i filozoficznego pisma polemicznego – Andrzej Walicki, pisząc o początkach warszawskiej szkoły historyków idei, przywołuje słowa Feuerbacha: „tajemnicą filozofii jest teologia, a tajemnicą teologii antropologia”. „Antropologizm Feuerbacha stał się dla mnie filozofią »odwilży«” [IL, 96] – dodaje Walicki. Uwaga ta świetnie streszcza sytuację teoretyczną polskiej filozofii po roku 1956 – można ją rozumieć jako motto myślenia pewnej części ówczesnej młodej inteligencji, wywodzącej się pod względem wyuczonego języka filozoficznego z oficjalnego marksizmu-leninizmu a pod względem pokoleniowego doświadczenia – z Października 56. jako przełomowej cezury w życiu całego tego środowiska, momentu jego zjednoczenia przeciw stalinowskiej wersji komunizmu. W latach wcześniejszych część z nich odgrywała rolę janczarów systemu, podczas gdy inni – jak

sam Walicki – stawali się obiektami nagonki. Dopiero Październik i jego dynamika samoograniczającego się powstania, zatrzymanego w połowie, ale przynoszącego istotną zmianę polityczną, postawiła ich obok siebie – i doprowadziła do filozofowania pod znakiem formuły Feuerbacha. Co oznacza ta formuła i dlaczego mogła stać się filozofią „odwilży”?

Istotna dla sensu feuerbachowskiej formuły jest jej dwustopniowość: po pierwsze filozofia ma ugruntowanie teologiczne, a po drugie teologia ma ugruntowanie antropologiczne. Warszawscy historycy idei – Baczeko, Kołakowski, Walicki, Szacki – sytuację polityczną po krachu stalinizmu konceptualizowali poprzez historyczne zapośredniczenia, poszukując dla niego analogii i kontekstów w tradycji myśli teologicznej i religijnej minionych wieków. Kołakowski pisał o chrześcijaństwie bezwyznaniowym w siedemnastowiecznej Holandii, Szacki o katolickich kontrrewolucjonistach w rewolucyjnej Francji, Walicki o dziewiętnastowiecznych rosyjskich konserwatystach i myślicielach religijnych. Tematykę taką wybierali nie tylko ze strachu przed cenzurą, ale przede wszystkim ze względu na przyjęte założenia metafizyczne. Wierzyli, że skłonność do ujmowania świata w kategoriach religijnych lub quasi-religijnych (w kategoriach mitycznych, jak powie parę lat później Kołakowski) jest stałą przypadłością intelektualnego życia ludzkości, a religijne spory i dylematy intelektualne antycypują i formatują problemy znane z życia świeckiego. Ten zwrot ku teologii miał dwojakie konsekwencje. Z jednej odsłaniał teologiczny rdzeń współczesnych konfliktów, demaskował oficjalny ateizm jako kryptoteologię – teologiczność pojawiała się w tym kontekście w roli zarzutu. Z drugiej jednak strony kierował uwagę czytającej publiczności na tradycje religijne i uzasadniał sens ich studiowania: sugerował, że chodzi w nich o jakąś niezłałatwioną definitywnie sprawę, o coś żywego i wciąż aktualnego. To paradoks:

odkrycie teologii w materializmie historycznym – dostrzeżenie karła w kukle wedle Benjaminowskiego bon motu – sprawiało że marksizm jako oficjalna doktryna partii komunistycznej wydawał się nieco bardziej martwy a teologia – nieco bardziej żywa. „Marksizm-leninizm” jako kryptoteologia zamierał, ale teologia jako kryptomarksizm okazywała się czymś intrygującym i atrakcyjnym.

„Marksizm-leninizm” jako kryptoteologia zamierał, ale teologia jako kryptomarksizm okazywała się czymś intrygującym i atrakcyjnym

Jednak drugim momentem w logice feuerbachowskiej sentencji było odkrycie antropologii ukrywającej się pod maską teologiczną:

to był moment przywracający do życia marksizm, ale w innym od oficjalnego wydaniu, a mianowicie jako filozofię młodego Marksa – radykalny antropologizm, to znaczy pogląd, że „nie ma na całym studni tak głębokiej, by człowiek na jej dnie nie ujrzał ludzkiej twarzy”, wedle błyskotliwej formuły Kołakowskiego z eseju *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*. A zatem kultura jest samougruntowana w pracy historycznej ludzkości, nie ma praw wyższych ponad te, które sama ustanawia i może wobec tego zorganizować wedle zasad odmiennych i lepszych od dotychczasowych, a w każdym razie pomyśleć taki odmienny sposób organizacji.

Młodomarksowska filozofia odwilży warszawskich filozofów przybrała zatem postać krytycznej historii idei, historycznych badań o specyficznym socjologizującym nastawieniu, zainspirowanych m.in. przez badaczy ideologii takich jak Mannheim i marksistowskich

historyków, takich jak Lucien Goldmann. Jednak we wspomnianej już autobiografii intelektualnej Walicki podkreśla, że *post factum*, za najważniejszy wzór dla swojej pracy uznał myśl swojego przyjaciela Isaiaha Berlina: „Dziś widzę wyraźnie, że w kwestii roli historii idei w ułatwianiu komunikacji międzyludzkiej najbliższy był mi Isaiah Berlin, nieustrudzenie promujący »pluralizm wartości«. Wyznaczał on historii idei rolę samowiedzy społeczeństwa pluralistycznego, łącznika między ludźmi reprezentującymi wartości różne i niewspółmierne. Bliska mi była jego myśl, że zawód historyka idei powinien być misją mediatora łagodzącego konflikty ideologiczne broniącego wolności jednostki przed nietolerancją monistycznych doktryn” [IL, 95].

Ten fakt, jak sugeruje Walicki, stanowić mógł źródło pewnej różnicy w nastawieniu badawczym między nim a Kołakowskim czy Baczką – a mianowicie wprowadzać pewnego rodzaju autoteliczny aspekt estetyczny – czy estetyczno-etyczny, bo konsekwencją tej estetyki miała być pewnego rodzaju postawa mediatorska i łagodząca konflikty, której brakowało w pismach kolegów. Badana myśl, powiada Walicki, niezależnie od tego czy jest badaczowi bliska czy też obca, dostarcza przyjemności estetycznej przez sam fakt swojego istnienia; samo jej poznanie czymś wzbogacającym – a zatem istnienie wielości niewspółmiernych rozwiązań, pluralizm światopoglądowy jest wartością. Walicki pisze w tym kontekście o „empatii hermeneutycznej”, nie docenianej przez jego bardziej polemicznie nastrojonych kolegów (ta uwaga wydaje się szczególnie słuszna na przykład w odniesieniu do ostatniego tomu *Głównych nurtów marksizmu*: Kołakowski najwyraźniej nie ma ochoty zbyt empatycznie podchodzić do filozofii, z którą się nie zgadza, na przykład Szkoły Frankfurckiej, w efekcie jednak nie potrafi o niej nic ciekawego powiedzieć).

O postawie Walickiego – jako zainspirowanej przyjaźnią z klasykiem dwudziestowiecznej myśli liberalnej, Berlinem – powiedzieć można, że jest już w punkcie wyjścia bardziej liberalna od myśli innych warszawskich historyków idei – ale jest liberalizm szczególnego rodzaju. Samo słowo liberalizm wydaje się w tym kontekście mylące. Walicki nie był liberałem w sensie określonej ideologii – choć w latach 90. przeżył coś, co nazwać można „ukąszeniem heyekowskim”, którego świadectwem jest książka *Marksizm i skok do królestwa wolności: dzieje komunistycznej utopii* z roku 1996 [MS]: głosi ona bardzo stanowczą obronę wolnego rynku rozumianego właśnie na sposób Heyekowski, a więc zawierająca bardzo radykalną tezę o wolnym rynku jako nieodzownym narzędziu regulacyjnym, cudownym mechanizmie homeostazy gospodarczej. Walicki przyjmuje tę tezę, choć już w tych latach opowiada się za liberalizmem lewicowym, łagodzącym bezwzględność wolnego rynku przez wyrównującą politykę państwa. Nie o takie jednak techniczne znaczenie liberalizmu tu chodzi – niezależnie od konkretnego politycznego wariantu tego liberalizmu. Walicki nie był liberałem – choćby w latach 90. za punkt odniesienia dla swojego myślenia o utopijnym aspekcie marksizmu przyjął hayekowski dogmat. On po prostu był liberalny. Reprezentował postawę liberalną w sensie przeciwną do wszelkiego typu ortodoksji, radykalizmu i dogmatyzmu. Być może zamiast pojęcia liberalizmu lepiej pasuje do niej pojęcie odwilżowości. Chodziło w niej o to, żeby w każdych możliwych warunkach stawać po stronie stosunków bardziej elastycznych i tolerancyjnych, dopuszczających większą różnorodność postaw i poglądów.

Założenie takie czyniło działalność intelektualną rodzajem gry z sytuacją historyczną. Stąd poczucie pokrewieństwa i podziw Walickiego dla Brzozowskiego – skądinąd myśliciela skłonnego do radykalizmu

[SB]. Na radykalizm Brzozowskiego – jego miotanie się od marksizmu po katolicyzm – Walicki patrzy z wyrozumiałością, zgodnie z zasadą estetycznej empatii – ale go nie podziela. Bliska jest mu natomiast podstawowa intuicja Brzozowskiego – że filozofia nie polega na budowaniu teorii, ale na swego rodzaju sytuacyjnej grze z historią: filozofia nie powinna być szkołą pisania referatów i klasyfikowania rzeczy – tak jakby istniała jakaś pozahistoryczna szafa w której szufladach można by umieszczać artefakty ludzkiej kultury. Filozofia jest działalnością intelektualną, praktyką pisarską, swego rodzaju teoretycznym sabotażem. Gra ta – w wersji Walickiego, różniącej się od wersji Brzozowskiego zasadniczo przez jej liberalny a nie rewolucyjny charakter - polega na rozpoznawaniu tych prądów myślowych, które w danej sytuacji mają istotny wpływ na funkcjonowanie społeczeństwa – i wykorzystywaniu ich siły wiatru do żeglowania pod prąd, na przekór ich tendencji ideologicznej. Celem takiego żeglowania pod prąd miało być powiększanie przestrzeni tolerancji dla różnych poglądów, praktycznie wytwarzanie pluralizmu. Istnienie takiej wielości miało zaś wartość samoistną, wyrażającą się już w samej możliwości ich estetycznej kontemplacji: w estetyce poznawczej, która okazywała się etyką, pozwalaniem na bycie tego, co samo z siebie powstaje.

*Bliska jest Walickiemu
natomiast podstawowa
intuicja Brzozowskiego – że
filozofia nie polega na
budowaniu teorii, ale na
swego rodzaju sytuacyjnej
grze z historią*

Wydaje się że moment „ukąszenia hayekowskiego” w myśli Walickiego – pozorną kapitulację przed neoliberalnym dogmatem – usprawiedliwić można swoistą konfuzją, która w

tamtych czasach, w latach dziewięćdziesiątych była udziałem sporej części intelektualistów europejskich i przygniatającej większości intelektualistów wschodnioeuropejskich. Wolny rynek zorganizowany sposób neoliberalny – to znaczy nie tyle przez redukcję interwencji państwa do minimum, ile przez zjednoczenie przemocy państwowej z przemocą rynku, wytwarzające środowisko niszczące dla wszelkiej społecznej różnorodności, homogenizujące i odbierające sens wszelkim ludzkim zachowaniom nie nastawionym na zysk, zmuszające jednostki, rodziny, środowiska społeczne i państwa do bezwzględnej autokolonizacji, a także, jak się poniewczasie okazało, prowadzące na krawędź ostatecznej katastrofy ekologicznej – mylono wówczas z wolnym życiem społecznym jako przestrzenią spontanicznej twórczości wymiany, nieregulowanej oddolnej aktywności drobnych podmiotów społecznych broniących się przed bezwzględnością odgórnie narzucanych norm i ograniczeń. Ale również w ramach liberalizmu – który rozpoznał wtedy jako ideologię dominującą – Walicki pozostawał liberalny, to znaczy nadal pozostawał odwilżowcem – wiernym uczniem lekcji feuerbachowskiej.

Warszawscy historycy idei, podążając za formułą Feuerbacha, pod przebraniem filozofii doszukiwali się teologii – racjonalizacji wiary i rytuałów – ale pod maską teologii dostrzegali rzeczy ludzkie: ślady sporów między ludźmi, walki o władzę i o sposób organizacji społeczeństwa. Człowieczeństwo pojmowali jednak na sposób młodego Marksa, który w *Tezach o Feuerbachu* pisał „Feuerbach sprowadza istotę religii do istoty człowieka. Ale istota człowieka to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnej jednostce. Jest ona w swojej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych” [MED3, 5-8].

Badacz nie może opuścić „całości kształtu stosunków społecznych” żeby badać swój obiekt z jakiejś zewnętrznej, neutralnej, czysto naukowej perspektywy. Tak rozumieć trzeba aforyzm Kołakowskiego o studni, na której dnie widać twarz człowieka. Badacz nie dociera do rzeczy samej, do pozaludzkiej i pozaspołecznej warstwy bytu, bo posługuje się językiem historycznie i społecznie określonym – wyprodukowanym przez układ stosunków społecznych – i może o nich mówić tylko za pomocą tego języka, jakim one same siebie wypowiadają. Może jednak wskazać dialektykę teologiczno-polityczną tego języka: pokazać w jaki sposób rytuały społecznego współżycia produkują swoje dogmaty i w jaki sposób dogmaty te chyłkiem rozstrzygają sporne kwestie w stosunkach między ludźmi, jak decydują o władzy i sile jednych a słabości i podległości innych. Całość kształtu stosunków społecznych jest ostatecznie historią, a historia sama jest swoim mówiącym podmiotem, a raczej nieskończoną ilością zmieniających i przekształcających się w czasie podmiotów mówiących – aktorów językowych, których można nazwać zarówno ludzkimi jak i nieludzkimi. Mogą być to atomy, domy, kościoły, obywatele itd. – wszystkie te rzeczy są „ludzkie” mają swój język i wypowiadają swoje kwestie, ale zarazem nie są tylko ludzkie, to znaczy subiektywne, ich słownika oraz autorytetu tego słownika, dostarczają im rzeczy same – społecznie wytworzone stosunki. Jak widać antropologizm tego nie trzeba pojmować na sposób dogmatyczny, jako pewnego rodzaju metafizycznego założenia na temat tego czym jest człowiek – bo jest on tylko synonimem tych wszystkich rzeczy, wśród których rozwija się jego zapośredniczone językowo życie: wśród aktorów językowej – co znaczy tylko połączonej w taki czy inny sposób, za pomocą takich czy innych sieci pojęciowych – gry społecznej.

Aktorów tych – znaczące składniki świata ludzkiego – łączy to, że w jakiś sposób ucieleśniają się w ramach gier społecznych: są materialne o tyle, że dysponują siłą zdolną zachowywać albo zmieniać relacje społeczne – wpływają tak albo inaczej na to, co dzieje się między ludźmi. Rozgrywających się między ludźmi wydarzeń – historii – nie można uchwycić inaczej niż jako elementów gry sił, w której samemu jest się wplątanych: można jednak w taki sposób operować żetonami tej gry jakimi są pojęcia i figury języka służące do jej regulacji, żeby w jakiś sposób ją rozjaśnić dla grających – uczynić je widocznymi dla poddanych im ludzki, a co więcej – wpłynąć na nie, zmienić w ten czy inny sposób.

Celowo sięgnąłem w poprzednim akapicie po słownictwo Latoura, mieszając je z terminologią marksistowskiego materializmu, żeby pokazać że antropologizm filozofii feuebachowskiej odwilży nie musi być sprzeczny z „posthumanistyczną” konwencją pojęciową, to znaczy że nie jest przywiązany do pewnej fazy historii idei (która w Polsce przypadła na lata 60., a we Francji była nieco wcześniejsza i została złuzowana w latach 60. przez strukturalizm i poststrukturalizm, również w obrębie marksizmu, co pokazuje przykład Althussera (zresztą filozofa nie lubianego przez Walickiego i warszawskich historyków idei – nie tyle ze względu na jego antyhumanistyczne stanowisko, ile z tego powodu, że odczytywali je jako próbę rehabilitacji marksowskiej ortodoksji jako „naukowej”). Są to wszystko ostatecznie tylko konwencje czy słowniki służące do budowy pewnych teorii, podczas gdy filozofia odwilży w wydaniu Walickiego chciała być czymś więcej – a mianowicie sytuacyjnym uczestnictwem w spektaklach społecznych rozgrywanych za pomocą dominujących, a więc instytucjonalnie uprzywilejowanych teorii – ale uczestnictwem

takim, aby stały się one możliwie elastyczne i inkluzywne: by dopuszczały do istnienia większej społecznej różnorodności niż wynikałoby to z ich ortodoksyjnego odczytania.

I tutaj, jak mi się wydaje, odsłania się specyfika stanowiska filozoficznego – a raczej historycznej praktyki filozoficznej Andrzeja Walickiego, której jak sądzę pozostał wierny przez całe życie. Odróżnia to jego drogę od *curriculum* Kołakowskiego. Dla tego ostatniego „studnia antropologiczna” była tylko etapem – jego zainteresowanie religią zmieniło się szybko w fascynację mitem jako próbą zobaczenia w studni – poza ludzką twarzą – gwiazd zawieszonych nad głową patrzącego. Mity – gwiazdy migoczące w wodzie na dnie studni – mają własną opowieść i wyznaczają ostatecznie kres wysiłków filozofa, który może jedynie skonstatować, że natknął się nie coś z obcego, pozaludzkiego porządku, którego tradycje religijne są jedynie odbłaskami. Tymczasem Walicki pozostał empatycznym filozofem hipotezy antropologicznej – praktykiem filozoficznej odwilży, a nie obrońcą jakiegokolwiek pozaludzkiej rzeczywistości.

Piotr Graczyk

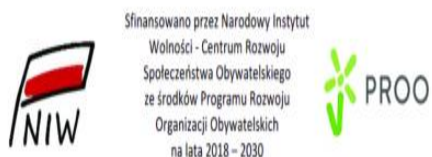
Bibliografia:

[IL] - A. Walicki, *Idee i ludzie. Próba autobiografii*, Warszawa 2010, Instytut Historii Nauki PAN

[SB] - A. Walicki, Stanisław Brzozowski – Drogi myśli, Kraków 2011,
Universitas

[MS] - A. Walicki, Marksizm i skok do królestwa wolności: dzieje
komunistycznej utopii, Warszawa 1996, Wydawnictwo Naukowe PWN

[MED3] - K. Marks, F. Engels: Dzieła. T. 3, Warszawa 1975



Dofinansowano
ze środków Ministra
Kultury i Dziedzictwa
Narodowego