

ANDRZEJ KOŁAKOWSKI

## IDEA USPOŁECZNIENIA W POLSKIEJ MYŚLI SOCJALISTYCZNEJ (II)

Przedstawiamy Czytelnikom drugą część wyboru materiałów seminarium prowadzonego w Instytucie Filozofii UW, w latach 1982—1985 przez Andrzeja Kołakowskiego. Jednocześnie przypominamy, że nasze łamy zawsze są otwarte dla tych, którzy pragną uratować przed zapomnieniem dorobek ulotnych form życia akademickiego: seminariów, dyskusji czy wykładów (red. ).

\* \*

\*

Uczestnicy seminarium w dniu 22 kwietnia 1983 roku wysłuchali referatu wygłoszonego przez Jerzego Łozińskiego z Instytutu Filozofii UW, zatytułowanego *Uwagi o istocie marksizmu*. Swą ocenę współczesnego stanu marksizmu referent umiejscowił na tle przemian zachodzących w dziejach filozofii europejskiej. Stwierdził on na wstępie, iż rozmaite sposoby interpretacji marksizmu jako to np. filozofii wyzwolenia pracy, postaci freudyizmu społecznego, czy koncepcji racjonalizacji gospodarki, mają charakter cząstkowy, są jednostronne i nie chwytają istoty marksizmu jako propozycji filozoficznej. Zdaniem referenta, istotę marksizmu wyznaczają dwie zasadnicze kategorie: totalność i wolność, kategorie stanowiące zarazem centralne idee w dziejach nowożytnej filozofii europejskiej.

I tak, w wieku XVII istotnym problemem filozoficznym jest swoistość bytu ludzkiego widziana w perspektywie tej całości, którą stanowi kartezjański Rozum; jednakże wolność jest jeszcze wolnością Boga a nie człowieka, jawi się przeto w perspektywie negatywności. Jako kategoria wyznaczająca swoistość ludzkiego bytowania, wolność pojawia się w filozofii XVII wieku, w Oświeceniu. Filozofia Hegłowska przynosi dynamizację całości — substancji, są nią dzieje stanowiące zasadniczy temat filozofii, jednakże także u Hegla gwarancje wolności mają charakter pozaludzki. W filozofii Marksa dokonuje się połączenie kategorii całości i wolności, całość odślania się jedynie w działalności człowieka, w niej zatem realizuje się i totalność, i wolność. Jednakże marksizm nie może mówić o całości bezpośrednio, lecz pośrednio (tak, jak o zdrowym

organizmie można mówić jedynie poprzez analizę organizmu chorego). Punkt widzenia całości jest, wedle Marksa, możliwy dzięki zaistnieniu kapitalizmu z jego tendencją do wytworzenia rynku światowego oraz dzięki ukształtowaniu się proletariatu jako klasy zainteresowanej odsłonięciem mechanizmów działania owej kapitalistycznej całości. W wizji Marksa mamy zatem do czynienia z całością jako realnie istniejącą oraz z totalnością jako wizją całości pozbawioną jej wewnętrznych sprzeczności.

Zatem — zdaniem referenta — rozczarowania do marksizmu wiążą się z cząstkowością, jednostronnością jego interpretacji, z rezygnacją z zajmowania punktu widzenia całości. Okazuje się jednak, na przykładzie myśli tzw. szkoły frankfurckiej, iż zajęcie owego stanowiska całości także rodzi rozczarowania (widać to zwłaszcza w tekstach M. Horkheimer a). Dlaczego tak się stało? Otóż — zdaniem referenta — frankfurczycy byli formacją intelektualną spóźnioną.

Przyjęcie przez nich punktu widzenia całości i ogląd z jej perspektywy problemów, procesów i dylematów kultury europejskiej w epoce kapitalizmu, było zgodne z regułami myślenia marksistowskiego, stanowiło uzupełnienie dokonań Marksa właśnie w sferze kultury, procesów cywilizacyjnych, jednakże praca ta winna zostać wykonana wcześniej, tzn. przez myślicieli II Międzynarodówki. Myśl frankfurczyków pojawiła się w zmienionej już — w stosunku do czasów Marksa — rzeczywistości, przeto i przyjęcie przez nich punktu widzenia całości Marksowskiej skazywało ich na zawieszenie w próżni, na niemożność uchwycenia rzeczywistego kontaktu z zachodzącymi w świecie procesami historycznymi, był to już kontakt cząstkowy, jednostronny, choć jego wyniki były cenne.

W naszych czasach — zdaniem referenta — istnienie społeczeństw socjalistycznych nie może stanowić ufundowania dla nowego punktu widzenia totalności, nie są one bowiem taką całością, jaką w czasach Marksa były społeczeństwa kapitalistyczne. Punktem wyjścia dla budowania owej całości trzeba uczynić układ globalnego konfliktu między istniejącymi obozami. Trzeba pytać dziś o możliwość przetrwania ludzkości, tak, jak Fic h te i Kant pytali o możliwość jej wolności.

Dylemat współczesnego marksizmu zawiera się więc w takiej oto dychotomii: być może jest tak, że totalność i wolność były kategoriami właściwymi dla wizji z II połowy XIX wieku, ich czas już minął, lecz być może jest tak, jak było z wizjami państwa celów i imperatywu kategorycznego Kanta, lub Heglowską koncepcją etycznej wolności w państwie, które wyprzedzały swoją epokę, były przedwczesne wobec ówczesnych realiów historycznych, były natomiast prawdą epoki następnej. Między *byciem za późno* i *byciem za wcześnie* zawiera się dramatyczny dylemat marksistów naszej doby.

A jak na tym tle wyglądają dokonania współczesnego polskiego marksizmu? Zdaniem referenta, występuje on dziś w trzech postaciach.

*Po pierwsze* — w postaci ideologii zdeprawowanej, *marksizmu papierowego*, który świadomie zafałszowuje obraz współczesnej polskiej rzeczywistości dla celów doraźnie politycznych, czy raczej politykierskich.

*Po drugie* — w postaci marksizmu przyczynkarskiego odnotowującego znaczne niekiedy osiągnięcia cząstkowe: już to w zakresie historii filozofii, już to w zakresie etyki czy estetyki, już to w zakresie analiz poszczególnych kategorii filozofii marksistowskiej. O ile pierwsza postać tworzy punkt widzenia całości pozornej, o tyle druga świadomie i programowo rezygnuje z prób jego zajmowania.

*Po trzecie* wreszcie — pojawiły się w twórczości posierpniowej próby rekonstrukcji owego punktu widzenia całości w odniesieniu do naszej współczesności, np. poprzez reinterpretację kategorii *uspołecznienia*. Jednakże i one były pozornym ustawieniem się na owym gruncie totalności, w rzeczywistości bowiem operowały perspektywą wyznaczoną przez istniejący podział na rządzących i rządzonych, sytuując się przy tym w płaszczyźnie zawodowego uprawiania polityki.

W burzliwej dyskusji jaka wywiązała się po referacie, zakwestionowano jego interpretację historii myśli europejskiej, zwłaszcza uznanie kategorii wolności za produkt Oświecenia. Zdaniem referenta, u Marksa nie można postawić problemu wolności indywidualnej, brak w ogóle języka dla jego sformułowania, wolność widzi on w ramach sfery działań człowieka jako całości, ale całości każdorazowo stwarzanej, aktualnie przeto niejawniej, odczytywanej ze śladów zawartych w zaprzeczeniach. Marks odkłada problem wolności indywidualnej niejako na później, jako współcześnie nieujmowalny. Tyle tylko, że marksizm przestał w pewnym momencie (1914?, 1917? ) być teorią cywilizacji, z której wyniknąć by mogło sformułowanie problemu wolności indywidualnej.

Taka jednak interpretacja stała się również przedmiotem ataku. Zarzucano referentowi, że szuka w marksizmie tego, czego tam nie ma, że człowiek w jego ujęciu jest jedynie sumą stosunków społecznych, że z takiej koncepcji nie można wyprowadzić wolności jednostki (ale jak można inaczej? — pytano w replikach), że wolność gatunkowa u Marksa jest jedynie przeciwieństwem konieczności przyrodniczej, zaś kapitalizm, usuwając ją, wtrąca człowieka w niewolę ekonomiczną; jednakże Marks z kolei, usuwając wraz ze zniewoleniem ekonomicznym liberalistyczne pojmowanie wolności jako wolności indywidualnej, otwiera furtkę dla interpretacji totalitarnych. Wyrażono także wątpliwość czy całość, o której mówił referent, rzeczywiście i obiektywnie istniała w czasach Marksa, gdyby bowiem była, to by się zrealizowała, a tak się przecież nie stało. Nie było jej wówczas i nie ma jej dziś. Nie można także uznać,

że była nią Stalinowska wizja świata (choć w tej kwestii wypowiedano opinie przeciwstawne; iż była całość i za czasów Marksa, i za czasów Stalina). Owe ataki na referenta kulminowały w tezie, iż jego wizja totalności jest po prostu wizją *Królestwa Niebieskiego*, zaś nadzieje na jego nadejście realizują się najczęściej w postaci piekła.

Pojawił się wreszcie głos oceniający zarówno referat, jak i dyskusję jako *talmudyczną*, prowadzoną w języku, w którym nic się nie daje powiedzieć. Toczy się spory o literę, a nie pyta się o problem, o to, z czego wizja Marksa i jego diagnoza wyrasta. A wyrasta ona ze sprzeciwu wobec myślenia kalkulacyjnego, myślenia rachunkowego w kategoriach zysków i strat, obejmującego wszystkie sfery życia człowieka i zmierza ku pytaniu o możliwość innego życia, nie opartego na rachunku, życia uspołecznionych uczuć, uspołecznionych zmysłów. Językiem właściwym dla tej problematyki, językiem którego nam brakuje, językiem przekraczającym *talmudyzm* filozofii poheglowskich jest, zdaniem eksponenta tej tezy, język... Dostojewskiego. W nim trzeba rozprawiać o wolności, totalności, społeczeństwie, wartościach, wyborach itp.

I tak od zasadniczego pytania referatu o to, czy można być dziś marksistą i co to znaczy, czy jesteśmy *za późno*, czy *za wcześnie*, czy możemy jeszcze żywić jakieś nadzieje na nową wspólnotę mogącą ufundować przyszły punkt widzenia całości, dotarliśmy do zasadniczych (w innym już sensie) pytań o język, w którym moglibyśmy uchwycić nasze współczesne dylematy, rozpoznać mechanizmy przemian kultury europejskiej jako całości swoistej, odnaleźć na tym tle odpowiedzi na dziejowe pytanie Polaków: *jaka ma być Polska?* Czy ma być to język *talmudyczny*, czy język realiów i konkretów politycznych, czy język metafizyczny Dostojewskiego? Znowu tedy stanęliśmy przed barierą języka, kategorii, sposobów ujmowania świata.

\* \*

\*

Uczestnicy seminarium w dniu 26 listopada 1982 roku wysłuchali referatu wygłoszonego przez Aleksandra Ochockiego z Instytutu Filozofii UW, zatytułowanego roboczo *Marks i my*. Referat składał się z dwóch zasadniczych części: pierwsza stanowiła próbę rekonstrukcji schematu układania się relacji pomiędzy teorią a rzeczywistością w dziejach marksizmu od Marksa do Stalina; druga była próbą odniesienia tego schematu do historii socjalizmu w PRL.

Główne myśli pierwszej części referatu można oddać następująco: *Kapitał* jest dziełem świadomie nieukończonym, gdyż pęka ono w zderzeniu z rzeczywistością kapitalistyczną, zaś ideał komunizmu jako *ruchu znoszącego stan obecny* poczyna się Marksowi oddalać.

Uzasadnieniem tej tezy jest teoretyczny punkt dojścia Marksa tj.

przekonanie, iż państwo poprzez handel zagraniczny rozwija się w globalny rynek światowy (analogicznie jak handel w pieniądź, ten zaś w kapitał). Rola państwa i czynników politycznych staje się wówczas zstępująca, rośnie zaś rola ekonomicznych fundamentów życia społecznego. Teza o rewolucji światowej opiera się u M a r k s a na takim właśnie teoretycznym punkcie dojścia, jego zdaniem nie może mieć miejsca wyłamanie z tej całości i dokonanie rewolucji lokalnej.

W dalszych dziejach marksizmu i ruchu robotniczego ujawnia się dwoistość, której symbolami mogą być nazwiska R. Luksemburg i W. Lenina. Spór między tymi nurtami nie jest bynajmniej sporem czysto teoretycznym. Stanowisko R. Luksemburg i jej adherentów stanowi przedłużenie logiki *Kapitału* Marksa i Wytycza działania zgodne z przedstawionym wyżej schematem. Natomiast Lenin myśli i działa inaczej, jego zdaniem trzeba uchwycić jedno ogniwo łańcucha, czy też kształtującej się całości.

Wedle Marksa równie ważne są oba akty: dokonanie rewolucji i budowa komunizmu, ale pod warunkiem dokonania rewolucji w warunkach globalnego i wysoko rozwiniętego kapitalizmu.

Stąd rodzą się powracające ciągle pytania o to kto miał rację i ma ją dziś: kontynuatorzy teorii Marksa czy praktycy realnego socjalizmu? Czy rozwój socjalizmu w ZSRR to dziecię Lenina, czy zupełnie nowa jakość? Czy stalinizm był urealnieniem komunizmu przez osadzenie go w realiach rosyjskich, podczas gdy Lenin próbował jednak nadać mu wymiar europejski?

Z kolei główne myśli drugiej części referatu dają się wyrazić następująco:

— Nie ma sensu zastanawianie się nad tym, co i jak czyniliby polscy komuniści, gdyby nie wybuch i przebieg drugiej wojny światowej.

— Sytuacja wyjściowa była taka, że wpływ potęgi ZSRR był nieporównanie większy, niż wpływ Zachodu na kształtowanie się polskiego układu politycznego. Rewolucja w Polsce musiała się zatem powieść, lecz czy jej stosunkowo łagodny przebieg był wynikiem jedynie czynników zewnętrznych?

— Otóż nie! Istniały także ważne czynniki wewnętrzne. Nacjonalizacja była ułatwiona, gdyż przejmowanie własności następowało bądź po okupancie, bądź z rąk zwycięzcy nad okupantem, przejście Ziem Zachodnich znacznie poprawiło wskaźnik uprzemysłowienia.

— Po roku 1947 postępuje także proces zakorzeniania się władzy, szybko rośnie ilość jej sympatyków, tworzy się rozgałęziony aparat władzy, zwłaszcza w sytuacji istnienia silnego trendu egalitarystycznego wspierającego awans społeczny dołów do aparatu władzy. Ruchy migracyjne, wchłanianie ludzi ze wsi do miast powodują znaczne równanie w dół,

zwłaszcza, że poziom wyjściowy był niski i łatwo można było zapokoić oczekiwania.

— Dalsze zmiany następują wraz z korektami planu 6-letniego (ze względów militarnych), pogłębianiem izolacji ekonomicznej od Zachodu, trwającym dopiero procesem tworzenia się klasy robotniczej. Ich efektem jest rosnące znaczenie czynników politycznych.

— Po roku 1956 łamie się bariera oddzielająca nas od Zachodu, następują próby powrotu do polskiej drogi do socjalizmu, ale zarazem destrukcji ulegają liczne elementy infrastruktury społecznej. Trwa proces wewnętrznego reprodukowania się władzy. Pogłębia się rozziw między socjalizmem *explicite* a *implicite*. Drenaż wsi tworzy podstawę konfliktu społecznego. Postępuje proces tworzenia się tzw. klasy średniej.

W latach siedemdziesiątych kolejne zbliżenie do Zachodu przyspiesza te procesy.

W zakończeniu wystąpienia A. Ochockiego pojawiły się takie jeszcze wątki:

— Zwykle tworzymy obraz społeczeństwa na zasadzie przeciwczołnu władzy. W efekcie demoniczny człon państwa przegląda się w anielskim społeczeństwie, podczas gdy różne społeczne grupy nacisku pchają władzę w różne strony.

— Strategię komunistyczną wyznacza dziś nie doktryna teoretyczna, lecz wymogi sytuacji historycznej, w której mamy do czynienia z dwoma obozami i dwoma potęgami o tendencjach mocarstwowych, znajdującymi się w zwarciu, które uniemożliwia im swobodne ruchy i w pełni od siebie uzależnia. Strategię komunistyczną wyznacza przeto dziś jej dopełnienie kapitalistyczne.

— Marks nie był w stanie opisać struktury społeczeństwa komunistycznego, jawiło mu się ono amorficznie, jako zbiór pełnych osobowości. Dziś natomiast robotnicy przekształcają się w obywateli stanu średniego.

— Nie widać realnej perspektywy pozytywnego znoszenia własności prywatnej, znoszenia państwa, znoszenia podziału pracy, który, zdaniem Marksa, stanowi główne źródło negatywnych zjawisk społecznych. Możliwe byłoby dziś jedynie podjęcie działań na rzecz znoszenia tej części podziału pracy, która wydziela politykę, wprowadzanie obywateli do czynności politycznych, nawiązanie do dawnych propozycji syndykalistycznych.

— Wiązanie dalszych perspektyw i nadziei z klasą robotniczą budzi szereg wątpliwości. Jej liczebność ostatnio nie tylko nie rośnie, lecz wręcz maleje i to zarówno w liczbach absolutnych jak też względnych. Faktem jest, że w Polsce wszystkie dotychczasowe przełomy były zapoczątkowane przez klasę robotniczą, lecz czy jest ona rzeczywiście *klasą dla siebie*.

bie, a nie tylko w *sobie*? Co robiła między tymi przełomami? Widać przecież wyraźnie (właśnie w ilości tych przełomów i ich potrzebie), że nie potrafiła dokonać zmian strukturalnych, systemowych.

W dyskusji zarysowały się następujące problemy i stanowiska:

— Pytanie o to, czy praktyka społeczna zepsuła teorię, czy też w teorii były niedoskonałości, które popsuły praktykę — nie ma jednoznacznej odpowiedzi. Z jednej bowiem strony przymierzanie realnej rzeczywistości do wizji nie ma sensu, rzeczywistość poprostu jest taka, jaka jest, z drugiej natomiast trzeba stwierdzić, że w naszych warunkach ani teoria, ani praktyka socjalizmu nie odnoszą sukcesów.

— Miejsce rzetelnej analizy struktury społeczeństwa socjalistycznego zajmuje widzenie jej przez pryzmat paradygmatów teoretycznych, które zniekształcają obraz rzeczywistości społecznej. Jeden z tych paradygmatów opiera się na założeniu, że istnieje nieantagonistyczna struktura społeczna, ale ma ona układ hierarchiczny, gradualistyczny (np. przyjmuje istnienie tzw. awansu społecznego). Drugi paradygmat zakłada klasowy i antagonistyczny charakter układu społecznego w socjalizmie (np. Trocki, D ż i l a s, L. Nowak). Trzeba próbować wyjść poza te paradygmaty. Np. pytać o to, jak funkcjonuje klasa robotnicza między przełomami, czy jest ona wtedy klasą w *sobie*, a jedynie w okresach przełomów staje się klasą *dla siebie*?

— Pod adresem referenta postawiono zarzut, iż w pierwszej części nie dopowiedział tezy, że L e n i n był wielkim rewizjonistą zrywającym z dotychczasową interpretacją materializmu historycznego. Trzeba się zatem zgodzić, że to, co powstało, nie jest realizacją wizji Marksowskiej, ale trzeba też ująć teoretycznie to, co powstało, rozpoznać strukturę społeczną tego układu. Jednakże w referacie nie znalazło to swego rozwiązania, pozostał jedynie uspokajający, moralistyczny ton. A przecież problemem jest także to, że założenie Marksa dotyczące globalizacji rynku światowego i wyrównywania poziomów w skali kuli ziemskiej, nie znajduje swego potwierdzenia w rozwoju krajów kapitalistycznych.

Inni dyskutanci zwracali uwagę na to, że referat nie traktował Marksa jako proroka, stąd też dyskusowanie o tym, czy Marks się pomylił czy też nie, nie ma sensu, podobnie jak dyskusja o błędach czy rewizjonizmie Lenina.

Część pierwsza referatu, zdaniem niektórych dyskutantów, stanowi dobry punkt wyjścia dla uporządkowania naszej, współczesnej faktyczności. Jednakże druga część referatu nie wykorzystywała możliwości tkwiących w jego części pierwszej, była zbiorem luźnych uwag i luźno wiązała się z częścią pierwszą. Zwracano także uwagę na to, że poszukiwanym łącznikiem między pierwszą i drugą częścią referatu jest problem niedokończenia *Kapitału* przez Marksa, problem odsuwania się pers-

pektywy, ujawniają się bowiem nowe funkcje państwa substytucyjne wobec potęgi kapitału. Stąd też wyraźna i zakorzeniona w naszej współczesności dominacja czynnika politycznego nad ekonomicznym.

Wyrażano także sprzeciw wobec odczytywania referatu w kategoriach moralizatorskich. Był on bowiem — zgodnie z niektórymi głosami — wyrazem świadomości bezradności teoretycznej: Marksa nie kończącego *Kapitału*, Lenina skupiającego swą uwagę na pracy w rzeczywistości pozateoretycznej i... autora referatu bezradnego wobec problemów naszej rzeczywistości. Trzeba bowiem zdać sobie sprawę, że historią rządzi przemoc, a nie teoria i ideały.

Tak więc dotarliśmy do kolejnej granicy. Gdy na poprzednich seminariach stawaliśmy wobec rozmaitych dylematów i pojęć-kategorii granicznych, wydawało nam się, że już za chwilę znajdziemy rozwiązanie, przekroczymy granice. Te zaś odsuwały się, uciekały nam za każdym razem. Tak stało się i teraz. Panaceum na nasze teoretyczne kłopoty miała stać się przymiarka do klasowej analizy społeczeństwa polskiego. I postawiła nas ona wobec kolejnego pojęcia granicznego — klasy. Zarejestrowaliśmy zatem już ich sporo: władza, społeczeństwo, polityka, ekonomika, ideał, rzeczywistość, teoria, przemoc, samorządność, klasa, mit, utopia etc. Spróbujmy zatem wystartować nie ze skróconego, lecz z wydłużonego rozbiegu, przyjrzyjmy się dylematom, rozmyślaniom, kategoriom granicznym i działaniom naszych odległych już przodków socjalistycznych. Może wówczas...?

\* \*  
\*

Ostatnie posiedzenie seminarium w roku akademickim 1982/1983 odbyło się 6 maja 1983 roku. Jego tematem była dyskusja nad książką Józefa Tischnera *Polski kształt dialogu*. Zaproszenie do udziału w dyskusji przyjął autor książki ks. prof. Tischner, wziął w niej także udział M. Król oraz liczniejsze niż zazwyczaj grono studentów i doktorantów IF, Zagajenie dyskusji wygłosił prowadzący seminarium, natomiast pierwszy, obszerny głos w dyskusji był dziełem A. Mencwela z Katedry Kultury Polskiej UW. Oba te wystąpienia pozwalam sobie przytoczyć w całości.

Andrzej Kołakowski: Witając gości i uczestników seminarium, chciałbym wierzyć, że znaleźliśmy się tu nie z próżnej ciekawości, lecz z potrzeby rozmowy. A rozmawiać nie było i nie jest u nas łatwo. Gdy chcieliśmy bowiem rozmawiać z ludźmi funkcjonując w strukturach politycznych, okazało się, że jesteśmy nie po linii. Gdy chcieliśmy rozmawiać w ramach konwersatorium prowadzonego pod egidą PAN, okazało się, że i ludzie ponoć nie ci i temat rozmowy ponoć nie ten. Cóż, próbujmy roz-



mawiać dalej, może przyczyni się to do poszerzenia, a nie do zwężenia owej przestrzeni wolności, o której pisze w swej książce ks. J. Tischner.

Używam tu konsekwentnie terminu *rozmowa*, gdyż ani ja, ani chyba nikt z tu obecnych, nie pisywał przesławnych traktatów o dialogu, które były raczej teorią dialogu i jego postulowaniem, aniżeli jego realizacją. A i do tej formy poloneza — by użyć celnego określenia J. Tischnera — nie wszyscy się kwapili, sądząc, że ich powinnością jest raczej zajmowanie się tym, co wybrali jako miejsce i cel swego działania. Myślę więc, że nasze dzisiejsze spotkanie będzie właśnie rozmową o problemach, nie zaś owym dialogiem — polonezem. Żywiołem rozmowy jest język, pozwólcie więc, że od refleksji na jego temat rozpocznę swe zagajenie.

Nasze seminaryjne dyskusje otwierała rozmowa na temat próby syntezy okresu 1944—1980, sporządzonej z określonej perspektywy i w określonym języku — taką przynajmniej deklarację składali autorzy książeczki *Uspołecnić państwo!* Po drodze zajmowaliśmy się różnymi historycznymi i współczesnymi problemami polskiego socjalizmu, zaś barierą, o którą potykaliśmy się najp częściej, była właśnie bariera języka, trudność znalezienia właściwego, adekwatnego języka dla ujęcia i opisanie naszych problemów. Przypominam, że nasza poprzednia dyskusja zaogniskowała się (któryż to już raz! ) wokół pytania o to, co znaczy być dziś marksistą i w jakim języku ująć nasze współczesne dylematy? Kończymy zaś tegoroczne seminarium dyskusją na temat syntezy sporządzonej z innej perspektywy i w innym języku. Zestawienie tych dwóch książek nie zawiera w swej intencji oceny ich porównywalnej bądź nieporównywalnej wartości, lecz jest jedynie opisaniem ich zbliżonego zakresu tematycznego.

Jakie intuicje ukrywam pod pojęciem języka? Chciałbym na nie naprowadzić drogą przypomnienia kilku mniej lub bardziej odległych w czasie spraw.

Oto przypomnijmy sobie zmagania S. Brzozowskiego. Język Polski sarmacko-szlacheckiej, także język polskiego Renesansu jest dlań językiem anachronicznym, nie jest bowiem adekwatny do sytuacji historycznej Polski rozbiorowej, nie pozwala ani tej sytuacji opisać, ani nie daje się w nim sformułować ethos Polski przyszłości, zakres narodowych zadań. Natomiast język epoki Romantyzmu i Pozytywizmu jest uwięziony w horyzoncie rozbiorowym, zatem także nieadekwatny dla ujęcia przyszłych zadań i zbudowania nowego świata poglądu Polaków. Zrodził on już zresztą swe popłuczyny w postaci języka modernistycznego i *polaniecczyzny*, wypalił się już do cna. Stąd też gorączkowe, uporczywe poszukiwanie przez Brzozowskiego języka obcego, tzn. języka pozbawionego obciążeń polskiego partykularza: czy to w postaci języka romantycznego lecz oczyszczonego z romantycznej świadomości, czy języka

historiozofii Marksa, czy języka chrystianizmu w wersji Newmana i Blondela.

Oto przypomnijmy sobie kłopoty z językiem w okresie dwudziestolecia międzywojennego. Z jednej strony odgrzewany romantyzm, brzozowszczyzna, Adama Skwarczyńskiego *czyn bez ideologii*, z drugiej zaś państwo i naród, naród i państwo, państwo narodowe i naród państwowy jako repertuar wywoławczych haseł. I wciąż mniej ważne pytanie o to, jaka ma być ta Polska, najważniejsze wciąż, by była niepodległa — powszechna *radość z odzyskanego śmietnika*. I kulminacja wszelkich problemów w języku legendy Piłsudskiego, który był językiem zastępczym, był zamiast, a nie obok właściwego języka polskich dylematów.

Oto przypomnijmy sobie kolejne próby podejmowane już w czasach okupacji i w okresie powojennym, próby znalezienia owego uniwersalnego, *obcego* języka, pozbawionego obciążeń polskiego partykularza a zarazem umożliwiającego ujęcie polskich problemów. Okupacyjną próbę T. Krońskiego: *Faszyzm a tradycja europejska*, stanowiącą główne ogniwo w kształtowaniu się światopoglądu tej nader wpływowej w kulturze polskiej postaci, światopoglądu rodzącego się w toku przechodzenia od fenomenologii poprzez filozofię Hegla ku marksizmowi. Również okupacyjną, głośną próbę Jadźwinga (pod tym pseudonimem ukrywał się B. Suchodolski) podjętą w książce pod znamienym tytułem *Skąd i dokąd idziemy*, wyznaczającą zwrot autora ku humanizmowi, liberalizmowi, indywidualizmowi, wspierającą się na personalizmie Mouniera i Maritaina.

Dalej, przypomnijmy sobie żmudne prace J. Hochfelda i J. Strzeleckiego nad polskim językiem marksistowskim, nad spolszczeniem uniwersalnego, *obcego* języka, podejmowane w latach 1944—1948 w toku sporów o humanizm socjalistyczny, o polską drogę do socjalizmu, a nawiązujące do dorobku polskich myślicieli socjalistycznych: L. Krzywickiego, E. Abramowskiego, K. Kelles-Krauza i innych.

Pamiętajmy także, iż lata pięćdziesiąte przynoszą przyjęcie gotowego, ukształtowanego już języka *obcego* — stalinowskiego. Pod wpływem nacisków zewnętrznych, ale i z własnej potrzeby. Stare mowy już się nie nadawały, praca nad tłumaczeniem języka marksizmu na polskie realia — żmudna i czasochłonna, a język dla naszej, polskiej mowy pilnie potrzebny. A przecież jest gotowy, istniejący, ukształtowany — oto była odpowiedź tamtych lat.

Pamiętajmy także o tym, że gwałtowne procesy egzystencjalizowania marksizmu były próbą znalezienia języka dla rzeczywistości ukształtowanej w efekcie *polskiego października*, próbą znalezienia mowy adekwatnej dla polskiego światopoglądu w nowej sytuacji historycznej.

Przypomnijmy sobie wreszcie i to, że żmudne prace nad językiem polskiego katolicyzmu, językiem *obcym*, uniwersalnym, nie z polskich problemów historycznych zrodzonym, lecz zakorzenionym głęboko w polskiej kulturze, wiązać trzeba jeszcze z działalnością ludzi z kręgu czasopisma „Verbum”, że trwały one przez cały okres powojenny, jednakże ranga tego języka wzrosła niepomniernie w ostatnim piętnastoleciu tak ze względu na perypetie historyczne i potrzeby społeczne, jak też ze względu na własne dokonania polskich katolików.

Przyjrzyjmy się zatem, jak w tym właśnie języku próbuje opisać naszą najnowszą historię intelektualną, sformułować nasze pytania, dać adekwatne dla naszej obecnej sytuacji odpowiedzi, jeden z najciekawszych współczesnych polskich myślicieli katolickich — Józef Tischner? Zastanówmy się nad tym, czy ten właśnie język nie będzie tym *swojsko-obcym* językiem: ani anachronicznym, ani uwięzionym w partykularzu, ani narzuconym, ani wydumanym?

Nie wiem, czy uda mi się w tym, co jeszcze powiem, a tym bardziej — czy uda nam się w dyskusji, rozdzielić dwie płaszczyzny odmienne, choć wiążące się ze sobą? Płaszczyznę dyskusji między historykami polskiej myśli oraz płaszczyznę dyskusji między uczestnikami, współtwórcami (niezależnie od osobistych intencji) dialogu różnych opcji metafizycznych, dialogu, w którym — zdaniem autora omawianej przez nas książki — nic nowego pojawić się już nie może. Pomieszanie tych płaszczyzn w jednym zdaniu może rozdzielić piętrzące się nieporozumienia, stąd mój postulat ich rozróżniania.

Książka *Polski kształt dialogu* jest książką niezwykle bogatą, gęstą i nie o wszystkim, o czym chciałoby się porozmawiać, zdążymy dziś zapewne wspomnieć. Na kilka zatem problemów chciałbym zwrócić uwagę, wyróżnić je spośród innych.

Książka *Polski kształt dialogu* jest książką dla nas niesłychanie gorzką, dotkliwą, bolesną, ale w toku tego seminarium leliśmy sobie owej goryczy co niemiara, dlatego też sądzę, że nie na tym skoncentruje się nasza uwaga, lecz na poszukiwaniu nadziei, której szukamy tu wspólnie i my.

Książkę *Polski kształt dialogu* odebrałem jako książkę pisaną do mnie osobiście, przemówiła ona do mnie bezpośrednio, stąd też — a nie z próżnej kokieterii — osobisty ton mego zagajenia.

Teza główna książki — ilustrowana analizami wielu przykładów — głosi, że dialog marksistów z chrześcijanami był w Polsce dialogiem pozornym. Można w jego toku odnotować i nierównorzędność partnerów przeczącą istocie dialogu, i dążenie do dominacji jednej ze stron dialogu nad drugą, i procesy zbliżania się jego uczestników do stanowiska chrześcijańskiego, i procesy wychodzenia poza marksizm przez jedną ze stron owego

dialogu, i wreszcie sytuację braku jakiegokolwiek kontaktu intelektualnego między niby dialogującymi stronami. Języki obu uczestników tego pozornego dialogu kształtowały się i funkcjonowały właściwie obok siebie; w chwili obecnej jeden z tych języków wypalił się całkowicie, drugi przejął to, co było istotne i atrakcyjne w pierwszym i oto mamy koniec tego niby-dialogu.

Niepodobna odmówić autorowi przenikliwości i trafności w zakresie obserwacji, rozpoznawania schorzeń polskiego układu społecznego, diagnozy objawowej. Wyliczając tytułem przykładu: prymat polityki nad wszelkimi przejawami życia społecznego, a zwłaszcza nad moralnością, podwójność życia i moralności, teoretyczne usprawiedliwianie zła przez marksistów, sprowadzanie człowieka wyłącznie do roli producenta, maniakalne wręcz poszukiwanie wrogów, funkcjonowanie marksizmu jako formy świadomości ideologów, nie zaś klasy robotniczej itp. Wszystkie te (i wiele innych) obserwacje przewijały się także w toku naszych dyskusji (także na tym seminarium).

Wątpliwości budzi natomiast we mnie interpretacja źródeł tego stanu rzeczy oraz pozorności owego dialogu, a także prognozy autora dotyczące przyszłości. Perypetii polskiego życia intelektualnego nie da się bowiem wyjaśnić jedynie atrakcyjnością marksizmu w zakresie jego głównej tezy tj. filozofii pracy, jej wyzwolenia, zniesienia wyzysku, gdyż marksizm oferował znacznie więcej — całościową propozycję filozoficzną, kulturową, historiozoficzną, społeczną, światopoglądową, był właśnie próbą znalezienia języka dla polskich problemów historycznych i społecznych. Nie da się także wyjaśnić nieprzygotowania katolików do konfrontacji z marksizmem, lecz trzeba raczej mówić o nieprzygotowaniu katolików do podjęcia istotnych problemów życia społecznego. Ale źródła tkwią jeszcze głębiej, w całej naszej tradycji, w sporach o romantyzm i pozytywizm, w ciągłym tłumieniu pytania o to, *jaka Polska*, na rzecz pytania *czy Polska?* Brak mi w tej książce świadomości i tradycji nurtu polskiej myśli socjalistycznej (Brzozowskiego, Abramowskiego, Krzywickiego, Kelles-Kauza, Limanowskiego i innych). Dwudziestolecie międzywojenne to nie tylko szkoła lwowsko-warszawska, neotomizm i jeden (dosłownie jeden) fenomenolog. To także obszerny nurt filozofii kultury o bardzo różnych inspiracjach ideowych i teoretycznych. Walka ze szkołą lwowsko-warszawską w latach pięćdziesiątych to nie tylko kwestia presji politycznej z jednej i naiwności zauroczonych etosem wyzwolenia pracy młokosów — z drugiej strony. To także spadek naszej historii dawniejszej zawężony w próbie przejęcia przez marksizm liberalno-lewicowej tradycji dominującej w szkole lwowsko-warszawskiej oraz tradycji historiozoficznego stylu myślenia w kategoriach całości społeczno-kulturowych, kontynuowanej przez obóz konserwatywny, przy

jednoczesnej próbie odcięcia teoretycznego zaplecza owego liberalizmu i konserwatywnych uwikłań polskiej myśli historiozoficznej.

W zakresie prognostycznym odczytuję w książce J. Tischnera chęć odwrócenia dotychczasowej relacji dominacji i podporządkowania na korzyść chrześcijaństwa, przy równoczesnym postulowaniu równorzędności i równouprawnienia uczestników dialogu, co jest oczywistym warunkiem jakiegokolwiek dialogu. Autor wyżej ceni własną opcję metafizyczną i skłonny byłby raczej odwrócić relację na rzecz opcji dlań silniejszej. Widać to wyraźnie w traktowaniu marksizmu jako formy neopogaństwa wyrastającej z chrześcijaństwa (to chyba przykład wykpiwanej przez autora dialektyki), w postulowaniu walki o prawo do misyjnej, roli Kościoła wobec neopogańskich marksistów, przy jednoczesnym odmawianiu prawa do misyjnej działalności drugiej strony (czyli do działań laicyzacyjnych). Przebija to także w apriorycznym założeniu nieczystości źródeł w odniesieniu do marksizmu, w stwierdzeniu, iż jeśli w marksizmie i socjalizmie pojawiają się jakoweś pozytywne wartości, to i tak są one pochodzenia chrześcijańskiego. Świadczy o tym także sprzeciw wobec ustawiania ateizmu poza zasięgiem ocen religijnych, przy jednoczesnym postulowaniu, by religię pozostawić poza zasięgiem ocen ateistycznych, czy wreszcie w traktowaniu ateizmu jako wewnętrznego dialogu wiary, nie zaś jako autonomicznego wyrazu ludzkiej myśli. Podstawą tryumfalizmu autora — bo tak trzeba by nazwać jego stanowisko wbrew czynionym przezeń zastrzeżeniami — jest po pierwsze: przekonanie o sile własnej opcji metafizycznej, po drugie: przekonanie o realnej sile społecznej polskiego katolicyzmu. Oba te, nierównorzędne wszakże wsporniki, już to funkcjonują rozdzielnie, na przemian, już to splatają się ze sobą, już to zlewają w całość.

Myślę, że siłą a zarazem słabością rozważań autora jest operowanie drastycznymi opozycjami: moralność—polityka, jednostka—totalitaryzm, osoba—kolektywizm, moralność—wizja życia społecznego. Jest to siłą, gdyż pozwala wyraziście opisać degeneracyjne przejawy naszego współczesnego życia; jest to słabością, gdyż utrudnia precyzyjne wskazanie źródeł tych przejawów i sformułowanie trafnej prognozy. Brak mi wśród tych narzędzi kategorii *historii* odmiennej od Augustyńskiego podziału na historię *civitas dei* i *civitas terrena*, na sferę *sacrum*, w której ma się zmieścić całość dziedzictwa i sferę *profanum*, która jest domeną ontologicznego zła, antytradycji, antyhistorii, lub jest brzemenna historią świętą.

Głównym jednak przedmiotem naszej dzisiejszej dyskusji winny stać się nie polemiki z książką, szukanie w niej jedynie słabych miejsc, sprzeczności, sprytnych chwytów polemicznych, lecz pytanie zasadnicze: czy i jak można dziś bronić marksizmu? Z książki J. Tischnera wynika, że trzeba w tym celu pokazać, jaką filozofię człowieka proponuje marksizm oraz ożywić jego siłą demaskatorską wobec historii i społeczeństwa. I tu

jesteśmy w centrum dyskusji o *istocie marksizmu*. J. Tischner twierdzi, że jest nią filozofia pracy i wynikający z niej specyficzny etos. J. Łoziński na naszym poprzednim seminarium twierdził, że jest nią swoisty splot kategorii całości i wolności, jednakże w dyskusji utrzymywano, że filozofia człowieka, koncepcja wolności indywidualnej nie daje się z tak pojętego marksizmu wyprowadzić. Z kolei nasze rozważania nad myślą Limanowskiego i Abramowskiego prowadziły do wniosku, że choć jest w tych koncepcjach swoisty etos socjalistyczny, to brak w nich odpowiedzi na pytania o źródła i mechanizmy przemian historycznych.

Osobiście sędzę, że marksizm jest filozofią historii, filozofią *wielkich struktur*, a nie filozofią człowieka — tej w nim bowiem jako w teorii filozoficznej nie było i nie ma. Lecz jako propozycja światopoglądowa musi marksizm wskazywać ideały osobowe, wzory etyczne, normy postępowania. Myślę więc, że zadaniem dla współczesnych marksistów jest przywrócenie demaskatorskiej siły tej teorii, demaskowanie tej rzeczywistości, nie zaś innych, odległych w czasie i przestrzeni, zatem praktykowanie marksizmu jako filozofii historii. Ale co z punktem drugim? Myśl, że wartości elementarne w zakresie etyki mogą realizować bez opcji metafizycznej, że po prostu mogą być *uczciwym człowiekiem*, nie rozwiązuje problemu *filozofii człowieka*. Rodzi bowiem pytanie o to, czy mogą robić to sam; pytanie o wizję człowieka zmusza mnie do zadania pytania o wspólnotę. I stąd temat naszego seminarium: *idea uspołecznienia* (a nie socjalizacji, jak ją określa autor książki), jako przejaw naszej nadziei i jako drugie zadanie dla nas: znalezienie przejścia między *wielkimi strukturami*, całością historii, a wymiarem indywidualnym, osobowym, przejścia poprzez konkretne wspólnoty ludzkie.

Może ktoś z obecnych zauważyć, iż przez to, co powiedziałem, przez zaniepokojenie, że właśnie Tischnerowska wizja i ocena kształtu polskiego dialogu — a książka ta jest niewątpliwie książką doniosłą i wnikać będzie w świadomość potoczną Polaków — że przez to zatem przebija żal, iż po drugiej stronie nie powstają takie książki. Przyznaję. Trochę żal. Ale i nadzieja, że dzisiejsze spotkanie zaowocuje czymś więcej niżli rozmową.

Andrzej M e n c w e 1: Tytuły obu' książek ks. Józefa Tischnera są zwodnicze. W *Polskim kształcie dialogu* nie odbywa się dialog między polskim katolicyzmem a polskim marksizmem; w *Etyce solidarności* nie idzie tylko o etykę określonego ruchu społecznego. Polski kształt dialogu chce być dowodem na nieobecność tego dialogu; *Etyka solidarności* stanowi dodatnie uzupełnienie tego dowodu. Dialog — pisze autor — możliwy jest wtedy, kiedy gramatyka jest wspólna. W *Polskim kształcie dialogu* przeprowadzono bezlitosny osąd niemożliwości takiej gramatyki. Solidarność — pisze także — jest solidarnością sumień; sumienie jest niezbywalne i nie-

zawodne, można je stumanić, ale nie można go utracić, dlatego istotna solidarność sumień będzie trwać ponad losem tego zjawiska, którego katechizmem miała być *Etyka solidarności*. Naprawdę więc obie te pisane okazjonalnie książki zmierzają ponad rodzącą je historyczną okazję. Idzie więc — a mówi się o tym wprost, choć ubocznie — o polski etos współczesny. I nie tylko o opis tego etosu, wyłanianego samorzutnie przez społeczeństwo. To ujmujące zapewnienie skromności nie jest zgodne ze sposobem myślenia autora. Obok twierdzi się inaczej: *ważne naprawdę są idee, dopiero wtórnie siły społeczne, które je niosą; masy bez idei są ślepe, a idea bez oparcia w masach bezsilna*. Marksowski błysk językowy tej ostatniej sentencji nie jest ironiczny. Nie wątpię w personalistyczny sposób myślenia autora: idee wymyślają naprawdę ludzie myślący. W obu tych książkach idea polskiego etosu współczesnego jest w grze. Fakt, że zamysł rozświetlenia takiej idei został podjęty przez Księdza Profesora, powinien zawstydzać wszystkich laików, nie mówiąc już o marksistach. Ponieważ jest to zadanie swoiście laickie.

Dlaczego tak? Gdyż co innego dzieli dziś wierzących i niewierzących. *Polski kształt dialogu* zajmuje się rzeczywistością w znacznej mierze minioną. Jest to także minioną rzeczywistość pojęciowa. Nie dzielą nas dziś zatem kwestie ducha i materii, człowieka i rzeczy, duszy i ciała, chociaż wszystkie one są różnie pojmowane i mogłyby być zaczynem filozoficznych naprawdę debat, gdyby takie się jeszcze odbywały. Nie dzielą nas także poglądy na godność człowieka oraz istotę solidarności, rozmowę jako wzajemną przemianę przesądów, pracę jako rozmowę w służbie życia, wyzysk jako ciężar pracy sztucznie pomnożony. Chociaż i tu, rzecz jasna, różnic nie da i nie powinno się omijać. Dzieli nas zupełnie co innego: wierzący ma gwarancję, jego przeświadczenia i poglądy, postęпки i działania są poręczone poza nim samym — moralna zdobycz zostanie nagrodzona, szkoda wybaczona. Zawsze też może się zwrócić do opiekuna, którego mądrość przewyższa wszystko, z czym spotka się naokoło. Więcej nawet — mądrość ta ucieleśniona jest w instytucji widzialnej, której pełnomocnicy znajdują się wszędzie, w zasięgu nieodległego spaceru. Od kiedy głową tej instytucji jest Polak, ona sama wydaje się prawie polska.

Laik też wie, w przybliżeniu, co jest godne człowieka, jaki dialog jest rozmową, praca sensowną, co znaczy gospodarować, co wychowywać, a co zdradzać. Wiedza ta jednak nie ma żadnej rękojmi i nikt jej nie usprawiedliwia, jej jedynym odniesieniem jest wiotka i krucha, stale zagrożona i wciąż ozywająca tkanka życia zbiorowego. W tej tkance, jej przemianach, obumieraniu i odradzaniu upatruje jedyne swoje zbawienie, które czasem nazywa historią, ale już dawno przestał pisać to słowo z dużej litery. Jest poparzony, nie tylko własnymi, lecz także zbiorowymi zapalami. Nie jest niepewny — jest niepewnością, nie wątpli — jest zwątplieniem.

Dlatego laikowi potrzebny jest ethos. Byłoby to jedyne światło w tej pomroce, jedyne miraż w tej pustyni.

Wierzącemu wystarczy katechizm. W katechizmie nie jest opisana wprawdzie istota bytu i człowieka, jest ona jednak weń wpisana a z tego wpisu wywiedziono przejrzyste zestaw niezawodnych wskazań moralnych. Wystarczy ich przestrzegać, aby nie tylko wzmocnić solidarność sumień, ale także solidarność spokojnych sumień. Jeszcze więcej — katolicyzm był zawsze, a z laickiego punktu widzenia na tym polega tajemnica jego historycznego sukcesu, praktykowaną filozofią społeczną. Znacznie wcześniej nim myśliciele katolicy taką filozofię zaczęli uprawiać (w dużej mierze pod wpływem marksizmu). Podejrzenie, że katechizm z konieczności wypowiada się *in abstracto*, może więc zawodzić wobec złożoności osobowego życia, jego uwikłań w związki międzyludzkie, w zawily labirynt świeckich instytucji, rodziło potrzebę przybliżeń, pouczeń, przykładów. Tę rolę spełniały kazania, komentarze, żywoty świętych. Mimo, że istota bytu i człowieka jest wieczna i niezmienna, zmienna jest zjawiskowa strona życia doczesnego i ona wymaga unowocześniania katechizmu. Tak jak unowocześnia się stare mapy, które mimo to nie tracą swojej tożsamości. Katolik zatem nie potrzebuje etosu, on go ma, wystarczy jeśli dostosuje go do zmiennych okoliczności życia. Dzieła ks. Tischnera są jednak, w zamiarze, czymś więcej niż zwykłym unowocześnianiem katechizmu. To próba kreacji idei współczesnego polskiego ethosu. Widzę dwa uzasadnienia takiego, swoiście laickiego przedsięwzięcia: albo podjęto tu pracę za innych i dla innych zarazem; albo też rzeczywistość społeczna, w której tkwi katolicki myśliciel, jest głębiej zmieniona niż ujawnia to plebiscytowa popularność katolicyzmu i nie wystarcza już zwykłe unowocześnianie katechizmu. Wyjaśnienie pierwsze oddalam — ton własny pism ks. Tischnera jest niezaprzeczalnie wyznaniowy, poucza on laików, ale ich nie wyręcza. Pozostaje więc wyjaśnienie drugie. Tak jest — mamy do czynienia z rzeczywistością społeczną zmienioną głębiej, niż kiedykolwiek w przeszłości. Zmianę tę potwierdza przedsięwzięcie autora, chociaż jej wprost nie stwierdza.

Czemuż jednak kłopotać się o laików? Stanowią znikomą mniejszość, koczują w szczupłych stadkach na poboczach wszystkich utartych szlaków. Od religii dzieli ich to właśnie — sądzą, że owo istnienie bez rękojmi jest czemuś to bardziej godne człowieka, niż egzystencja gwarantowana: od ateistów — odraza do ich żalostnego umysłowego kielzna; od dogmatyków — zobojętnienie na talmudyczne spory egzegetyczne nie mające żadnej realności społecznej; od rewizjonistów — abominacja wobec antykomunistycznych nawiedzeń. Nie będąc marksistami, są jednak marksizantami, oznacza to, że zachowują wierność temu doświadczeniu, które poprzez marksizm zdobyli. Nawet gdyby nie wiązało się ono



z żadną określoną tezą filozoficzną, ekonomiczną czy społeczną i tak pozostają przeświadczeni o tym, że temu *pogańskiemu* tchnieniu zawdzięczają coś niezbywalnie współczesnego: zdolność widzenia historii jako przemian wiotkiej i kruchej tkanki społecznej, mocniej: przekonanie, że jest ona jedyną i ostateczną ziemską realnością. Jak w uprawianą dziś glebę wrosnięty jest trud przeszłych pokoleń, tak w kruszejącą tkanę bytu narodowego wrasta i pozostaje tam na zawsze każda myśl, każdy czyn i każda praca. Dlatego ważą dłonie, gdy próbują cokolwiek jeszcze zasiać, ale dlatego też nie mogą tego zaprzestać. Powinni mieć ethos, ale go nie stworzyli. Okazali się za słabi, albo za głupi. Godzą się, że polscy marksiści nie stworzyli polskiego marksizmu, ale nie podpiszą tego obwieszczenia upadłości, jakie cytatem z Leszka Kołakowskiego wypowiada również ks. Tischner. Może są przedwcześni, jeśli nie zostali przeznaczeni na zmarnowanie. Wierzą jednak, że w historii żadne doświadczenie nie marnuje się bezpośrednio.

Nie spadli z nieba, to akurat pewne, raczej wyłonili się z podziemia, z tego podziemia, które jest samym wnętrzem substancji społecznej. Ich przykład może być ważniejszy niż oni sami — dotyczy tego wnętrza, jego słojów, złożań, przemieszkań i przemieszczeń. Nie chodzi o to, by to wnętrze *uwzględnić*, lecz chodzi o ethos, który się z niego wyłania i wyłoni. Co to znaczy? Trzeba spojrzeć na to społeczeństwo tak, jak uczy tego lekcja Marksa, lekcja którą już się zdało. Widzieć złożoność tworzących je relacji ekonomicznych, społecznych, kulturalnych, obyczajowych, politycznych. Zbliżyć się do istotnej różnicy wizji ontycznych i etycznych zarazem. Podwalinę wszystkich orzeczeń dodatnich i ujemnych w pracach ks. Tischnera stanowi taka wizja: człowiek pojedynczy styka się ostatecznie zawsze twarzą w twarz z człowiekiem pojedynczym, wystarczy, żeby ten odróżnił Abla od Kaina, a wszyscy będziemy zbawieni. Lekcja Marksa mówi co innego: społeczeństwo jest agregatem ludzi i rzeczy, reguły działania tego agregatu mają przedmiotowy charakter, własny ciężar gatunkowy i siłę bezwładu. Kwestią nie jest to, jak zachować się uczciwie na rynku, bo to wie każdy; kwestią jest to, czy możliwy jest uczciwy rynek, bez podziału na silnych i słabych na przykład. Nie wystarczy rozumienie wyzysku jako relacji osobowej, trzeba pojąć, jak fakt przemiany pracy w towar przekształca całe życie społeczne, z wszystkimi jego zwiewnymi przejawami w arenę rywalizacji wyliczonej. Nikt o zdrowym rozsądku nie zaprzeczy trafności wielu obserwacji ks. Tischnera, ale całość im się wymyka. Nie przywracam starej mowy o jednym wyzysku, aby zapomnieć o drugim. Ale widać, że nasz kłopot jest większy, prawie obezwładniający: widzieć całość i zazwyczaj wybierać tylko *mniejsze zło*. Zwłaszcza, że perspektywy paruzji nie widać. Powiem więc, że wielu z tych marksistów, których stanowczo odprawia ks. Tischner,

podjąłbym bardziej wielkodusznie. Wybierali mniejsze zło, choć prawdą jest, że cena była wysoka. Często — za wysoka. Ale nie można podzielić sprawiedliwie owoców, jeśli nie dzieli się drzew. Kiedy mówi się o przymusie kolektywizacji, trzeba też mówić o przymusie parcelacji. Ponieważ istnieją różne drogi dzielenia i drzew, i owoców. A każda przełamuje się w przedmiotowym ciężarze urzędzeń i nawyków społecznych, które nigdy i nigdzie nie są niewinne.

Teraz — jak myślę — rysują się przesłanki takiego dialogu. Jego gramatyka musi wyrastać z rzeczywistych przekształceń społecznych, z narastania samowiedzy klas pracujących oraz przenikania marksizmu w atmosferę umysłową, a nawet mentalną, w toku całego nowoczesnego procesu społecznego i historycznego w Polsce. Nie zaczęło się to w roku 1945 i nie jest prawdą, że od tej daty liczą się biografie jego możliwych partnerów. Podobnie, jak nie jest prawdą, że przed wojną nie było w Polsce marksistów. Nie było ich pewnie na oficjalnych katedrach filozofii; właściwą postacią marksizmu jest jednak myśl społeczna, a prawie nikt z wpływowych jej teoretyków nie ukształtował się poza jego oddziaływaniem. Problem zresztą jest dużo starszy, dużo wcześniej wypracowano, przynajmniej po stronie *marksizantów*, najplodniejsze jego rozwiązania: Krzywicki, Limanowski, Abramowski, Brzozowski, Kelles-Krauz i legion ich współtowarzyszy nie zostali na tę ziemię przymusowo sprowadzeni. Wizerunek historii Polski, społeczna dramaturgia jej dziejów, warunki emancypacji pracujących, istota niepodległości wewnętrznej i zewnętrznej zostały wtedy również określone. Nie chodzi o to, by wracać do innych ksiąg świętych, zwłaszcza, że są one z założenia laickie. Pytam jednak, jak można myśleć współcześnie, gdy tamto doświadczenie się pomija, zamiast je rozwijać?

Nie importowano również — pod obcymi bagnetami — ruchu robotniczego, lecz bagnety te, przy znacznym niekiedy udziale klerykalnej i nacjonalistycznej reakcji, w ten ruch przede wszystkim były wymierzone. Nie można więc go skreślić z tej listy historycznego dorobku narodowego, jaki zawiera kazanie na rocznicę 3 Maja. Socjalizacja nie ma w języku polskim jedynie znaczenia ujemnego, jak chce nas o tym przekonać *Polski kształt dialogu*, ma natomiast różne, przede wszystkim pozytywne znaczenia, niektóre organicznie wypracowane, starsze nawet niż zaszczepienie marksizmu na tym gruncie. Również w latach powojennych uchwytne są różne jej koncepcje i różne jej drogi. Nie tylko w programach politycznych, ale także artystycznych i kulturalnych: Hochfeld i Ossowsky, Chałasiński i Strzelecki, Dąbrowska i Wyka myślą w innym stylu niż Schaff i Hoffman, Kott i Ważyk oraz ich młodszy następcy. Rzecz w tym, że filozoficzne różnice tego stylu wciąż pozostają nierozpoznane, a zwłaszcza niewyzyskane. Problem współ-

nej gramatyki możliwego dialogu jest problemem głębiej historycznie ukrytym niż negatywne anegdoty polityczne, które z osobistych względów urzekły autora. Ethos społeczeństwa pracującego nie obędzie się bez całej tej tradycji, którą tu tylko wzmiankuję. To w niej przecież, w codziennej praktyce całych grup i zespołów ludzkich wypracowano jego praformy. Historyczny błąd „Solidarności”, w tej perspektywie polegał na tym, że chciała ona być ruchem robotniczym, wyzbywając się jednocześnie prawie całej jego pamięci. Ethosu tego zwłaszcza nie da się zbudować na odmownej odprawie marksizmu, ponieważ współcześnie myśleć, w tym społeczeństwie, tak przemienionym i przetworzonym jak potwierdzają to obie prace ks. Tischnera, bez marksizmu po prostu nie można. Dowodem także pozytywne wykładnie autora wyraźnie uwikłane nie tylko w problematykę marksizmu, ale nawet w jego język. Także w swoich stronach ujemnych, wtedy kiedy potępiając polityczny redukcjonizm stalinistów, autor sam w niego raz po raz wpada. Ale nie mówię tego dla żadnych odwróceń. Błędy marksizmu, powodowanego nim myślenia społecznego zobaczy się sprawiedliwie wtedy, kiedy skwituje się należycie jego udział w polskiej kulturze społecznej i polskiej kulturze umysłowej. Wtedy także okaże się — być może — że doświadczenie *marksizantów* nie zostało przeznaczone na zmarnowanie.

\*

W dyskusji, która rozpoczęła się po przedstawionych wyżej dwóch wystąpieniach wstępnych, wzięło udział — oprócz naszych gości — siedmiu spośród stałych uczestników naszego seminarium. Na jej przebiegu zaciążyło niewątpliwie ograniczenie czasowe związane z godziną powrotu ks. prof. J. Tischnera do Krakowa. Niemniej jednak zarysowało się w niej kilka istotnych problemów i stanowisk.

Zacznijmy od uwag krytycznych i wątpliwości dotyczących bezpośrednio książki *Polski kształt dialogu*. Zwrócono na przykład uwagę, że autor, ujawniając negatywne konsekwencje moralne zabiegu rozróżniania subiektywnych intencji i obiektywnej wymowy (stosowanego przez marksistów zwłaszcza w latach pięćdziesiątych), przejawiające się w formułowaniu donosów na zasłużonych polskich filozofów (w zakresie obiektywnej wymowy takich tekstów), po pierwsze, sam wpada w pułapkę zabiegu, który skądinąd zwalcza, po drugie, nie dostrzega jego dwuznaczności: np. możliwości ochrony osobistej zwalczanych wówczas filozofów, właśnie za ich intencje. Zwracano także uwagę na to, że polemiki dogmatycznej myśli marksistowskiej lat pięćdziesiątych z myślą katolicką były polemikami z dogmatyczną i konserwatywną wersją katolicyzmu polskiego sprzed okresu jego zmian i otwarcia. Obie przeto polemizujące wówczas ze sobą strony występowały jako zdogmatyzowane i zinstytucjonalizowane wy-

kładnie określonych zespołów tez. I to rzeczywiście nie był żaden dialog (ale z obu stron). Trzeba jednak także brać pod uwagę i to, że zarówno polski marksizm, jak i polskie chrześcijaństwo, to nie tylko ich formy instytucjonalizowane, lecz także ich formy nieformalne, podskórne, codzienne. Faktyczny dialog toczył się zatem na innej płaszczyźnie, w życiu codziennym, w krążeniu myśli; czyż np. fascynacja egzystencjalizmem występująca po obu stronach nie inspirowała się i nie wspierała wzajemnie? Zmieniała się zatem sceneria i dekoracje dialogu, lecz sam dialog był i jest możliwy pod warunkiem odrzucenia etykiet, przyprowadzania sobie *gęb*, itp. zabiegów. Tak więc zawarte w książce oceny sporów z lat pięćdziesiątych są niepełne i niesprawiedliwe. Spośród innych wątpliwości jakie nasuwała książka *Polski kształt dialogu*, wymienić trzeba: problem analogii między marksizmem a pogaństwem, kwestię oceny przez autora paraleli przeprowadzanych przez Leszka Kołakowskiego pomiędzy religią chrześcijańską i marksizmem, czy wreszcie stwierdzenie autora, że to dyktatura proletariatu wytworzyła instytucję policji politycznej (a Święta Inkwizycja?).

Jeśli idzie o prezentowane stanowiska generalne, to wymienić by trzeba przede wszystkim opinię głoszącą, iż zawarte w zagajeniach i wypowiedziach w dyskusji przekonanie, iż kultura humanistyczna jest bardziej wartościowa niż kultura *sacrum* (poprzez swój heroiczny tragizm), jest wzruszająco anachroniczne, powtarzane od lat w niezmienionej postaci. Trzeba wreszcie sobie zdać sprawę z tego, iż zarówno książka jak i dyskusja dotyczą historii dawno minionej, zamkniętej.

Zamknięta i skończona jest przede wszystkim — mówili niektórzy — historia marksizmu i historia odwołująca się do Marksa. Myśl polskich socjalistów i marksistów jest drugorzędna (z wyjątkiem myśli R. Luksemburg) i anachroniczna. Kategorie uspołecznienia, alienacji itp., to także pojęcia dziś już anachroniczne. Marksizm wypalił się jako całość, w myśli chrześcijańskiej wypaliła się jej wersja tomistyczna, ale jest w niej wiele wątków i propozycji filozoficznych nowych. Spuśćmy zatem zasłonę na tę przeszłość, pomieścimy za nią także i ten niedoceniony przez J. Tischnera nieformalny dialog czy raczej onegdajsze oswajanie się marksistów i katolików, i podejmiemy dyskusję na tematy podstawowe. A jakie to są tematy podstawowe? Pytania o to, na jakiej podstawie formułuje się cele społeczne, co to znaczy, że jednostki ludzkie są celem, społeczeństwo — pochodną, co stąd wynika dla rozstrzygnięć etycznych?

Kolejne stanowisko generalne sprowadzało się do tezy, iż dialog marksistów z chrześcijanami od początku był pozorny i anachroniczny. Istotne problemy filozoficzne leżą bowiem poza zasięgiem różnic konfesyjnych (te istotne są w skali osobistej a nie teoretycznej). Przełomowość obecnej sytuacji nie polega jednak na odrzuceniu marksizmu, lecz na dochodzeniu

do progu myślenia marksistowskiego, na wydzwiganie się ze stanu przed-filozoficznego, przedkulturowego, w jakim się znajdujemy. Nie ważne jest zatem, że *jest dialog*, ważne jest jedynie to, o czym on jest.

Trzecie wreszcie stanowisko zarysowane w toku dyskusji da się wyrazić tak oto: poczucie anachroniczności wielu sporów, problemów i kategorii języka filozoficznego, poczucie progu czy przełomu jest chyba wspólne uczestnikom tej dyskusji. Wielokrotnie mówiliśmy zresztą o tym w toku naszego seminarium. Różnica polega jednak na uświadomieniu sobie (lub braku tej świadomości), że przekraczając ten próg nie zaczynamy od zera, na pustym polu, nawet na gruncie polskiego dziedzictwa, że nieudane, pozorne dialogi też coś dały, wytworzyły określony typ współżycia, że trzeba zacząć mówić o rzeczy samej, o rzeczywistych problemach, tylko czy są to te właśnie problemy, które wyliczone zostały w ramach pierwszego stanowiska — wątpliwe. Ale to, że trzeba ich razem szukać — jest niewątpliwe. Pamiętając jednak przy tym, że i różnice konfesyjne nie są tak całkiem bez znaczenia.

Na zakończenie tego sprawozdania chciałbym przytoczyć wypowiedzi, uwagi i komentarze autora dyskutowanej książki ks. prof. J. Tischnera. Stwierdził on przede wszystkim, że dziś, po doświadczeniach całego okresu posierpniowego takiej książki już by nie napisał. Książka była wynikiem jego rozmowy z własnym doświadczeniem marksizmu, z własnym marksizmem. Dziś nie użyłby metafory Sokratesa sygnalizującej nieuczciwość dialogu, gdyż to obie strony były i są uwięzione. Adekwatna byłaby metafora chorego narodu, przy którego łożu lekarze spierają się o to, który jest z nich lepszy. W rozumieniu autora filozofia jest radykalnym krytycyzmem (przywołał tu przykład swego artykułu *Zmierzch chrześcijaństwa tomistycznego*), pozbawionym wszelkich etykiet — taka też była intencja tej książki. Jednakże na dnie samowiedzy zawsze ooś tkwi (np. chrześcijaństwo czy marksizm), co określa filozofa nie przez jego wybór, lecz poprzez zakorzenienie. W naszym seminarium zainteresowała autora idea społecznienia, która mogłaby stać się lekarstwem dla chorego społeczeństwa i to skłonny byłby dyskutować dziś i w przyszłości, lecz o losach filozofii zadecyduje — jego zdaniem — naród dokonujący wyboru. Zwrócił wreszcie uwagę na to, że katolicyzm i chrześcijaństwo dokonało ogromnego skoku teoretycznego, intelektualnego po II wojnie światowej, a zwłaszcza po II Soborze.

Autor zgodził się, iż wzajemne osvajanie się chrześcijan i marksistów miało rzeczywiście w przeszłości miejsce, jednakże właściwy dialog toczył się i toczy *na dolach*, w życiu codziennym narodu. Wykładnikiem tego dialogu była — zdaniem ks. Tischnera — reakcja polskiego społeczeństwa na wizytę Jana Pawła II w Polsce. Trzeba badać i obserwować stan świadomości społecznej, samowiedzę polskiej pracy, *katolicyzm na-*

*rodowy i marksizm narodowy*. Kilkakrotnie zresztą powracał zarzut oderwania— zwłaszcza warszawskich intelektualistów — od żywego życia narodu. A reakcje społeczne, samowiedza społeczeństwa polskiego skłania do zadawania pytania o to, co pozostanie po socjalistycznym eksperymencie w Polsce. To nawet z ambony ludzie nie chcą słuchać słowa *praca*, to w poglądach przeciętnego proboszcza marksizm funkcjonuje jako forma neopogaństwa. Polska praca jest chora, praca pojmowana po Norwidowsku jako zdolność do decyzji, praca w kulturze, solidarność w obliczu nieszczęścia, a nie tylko jako praca produkcyjna. Wciąż istnieje problem alienacji, problem wyzysku. Jednakże tego przejawu nadziei jakim był polski sierpień, sam katolicyzm polski by nie stworzył, nie nastąpiłby on bez wieloletniego wpajania roli klasowej proletariatu poprzez marksizm. Trzeba jednak pamiętać także o szkodliwości fatalnej interpretacji marksistowskiej tezy o dyktaturze proletariatu jako dyktaturze partii. Rodzi to bowiem sytuację marksizmu bez marksistów, marksizmu *klasy urzędującej*. Jak zatem widać, niektóre oceny skłonny byłby autor złagodzić, jednakże tezy generalne pragnie podtrzymać.

Komentując krótko całość naszej seminaryjnej dyskusji można powiedzieć, iż jej zasadniczą wartością było to, że się odbyła. Tym bardziej, że była to pierwsza w Polsce dyskusja nad tą książką z udziałem jej autora; że uczestnicy tej rozmowy traktowali ją serio, bez polonezowych figur, że wyrażali chęć jej kontynuacji. Ale lekarstwa na polską chorą pracę czy też języka dla polskich dylematów — nadal nam brak. Może jednak przestaniemy się spierać o to, który lekarz jest lepszy? Zaczniemy wreszcie mówić o problemach.