

Historyzm i krytyka

Postulat maksymalnej demistyfikacji ludzkiego życia i myślenia jest bez wątpienia najważniejszym i najbar-dziej płodnym elementem intelektualnych treści, jakie nowoczesna myśl filozoficzna zaczerpnęła z inspiracji marksistowskiej. Jakoż marksizm jest nie tylko „filozofią praktyki”, nie tylko pozytywnym programem czynnej zmiany świata; jest także filozofią praktyki, jest pewną postawą myślową w rozumieniu tego świata, w jego interpretacji. Właśnie w tym sensie — jako filozofia — jest marksizm pewną szczególną metodą organizacji intelektualnego wysiłku, jaki podejmują ludzie dla osiągnięcia adekwatnej samowiedzy, dla uzyskania pełnej i niezafałszowanej świadomości swej sytuacji w kulturze i historii.

Ten intelektualny wysiłek zorganizowany został w myśli Karola Marksa wokół historyzmu i krytyki — dwu momentów najistotniejszych, których zabrakło w przedmarksowskiej refleksji filozoficznej. Marksizm jest historyzmem: za właściwe i jedyne środowisko człowieka uznaje historię, pojętą jako proces, a więc jako ciągłość i rozwój, jako nieustanny ruch wytwarzania i kumulowania znaczeń i wartości kulturowych; marksizm zarazem jest krytyką: ześrodkowuje zawsze ów wartościotwórczy ruch historii wokół pewnych istotnych konfliktów społecznych oraz ujawnia i uświadamia te konflikty, demistyfikując tym samym każdorazowo swą współczesność i dając jej krytyczną diagnozę. Ta diagnoza współczesności jest przy tym nieodłączna od rein-

terpretacji jej genealogii: każda krytyka istniejącej, rzeczywistości rodzi potrzebę nowego usensownienia historii jako całościowego procesu; i odwrotnie — nowy typ świadomości historycznej pośrednio jest zawsze krytyką stanu aktualnego.

Ta jedność punktów widzenia diagnozy i genealogii okazuje się dziś niezwykle płodna przede wszystkim w tej dziedzinie teoretycznej refleksji nad kulturą, która zajmuje się historycznym badaniem ludzkich idei, światopoglądów czy ideologii. Tutaj marksistowska inspiracja badacza niejednokrotnie staje się źródłem nowych i pogłębionych reinterpretacji zjawisk kulturowych z przeszłości; tutaj też inspiracja ta coraz częściej prowadzi do historycznego poznania i krytycznego zrozumienia jej samej. Owa dwoista perspektywa historyzmu i krytyki, gdy przesycona jest autentyczną refleksją filozofa, pozwala dotrzeć do istotnych wartości poznawczych i egzystencjalnych; marksizm nabiera wtedy treści żywej i konkretnej, staje się pełnym uczestnictwem w kulturze — jej twórczym kształtowaniem i zarazem jej głębokim przeżyciem.

Książka Bronisława Baczk¹ jest tego najlepszą egzemplifikacją. Autor — filozof i historyk idei, wybitny znawca myśli oświeceniowej i dziewiętnastowiecznej — prezentuje w niej zbiór swoich studiów i szkiców, pisanych w latach 1957—1960. Są to więc prace powstałe w różnym czasie i poświęcone różnej problematyce. poczynawszy od światopoglądu oświecenia i myśli Jana Jakuba Rousseau, poprzez Hegla i polskich heglistów XIX wieku, aż po zagadnienia współczesnej filozofii marksistowskiej. Ale to wewnętrzne zróżnicowanie problematyki pozornie tylko jest niejednorodnością: skomplikowana wielorakość zadawanych przez autora pytań i problemów organizuje się wszak wokół pewnej myśli

¹ Bronisław Baczo: *Człowiek i światopoglądy*, Warszawa 1965.

wiodącej. Jest nią propozycja rozumienia marksizmu jako postawy intelektualnej, jako instrumentu historyka i krytyka zarazem.

Marksizm jest dla autora przede wszystkim nieustannym myślowym wysiłkiem zrozumienia, zrozumienia zarówno przeszłości kultury, jak i jej terażniejszości; zarówno innych, jak i samego siebie. Takie zrozumienie daje się osiągnąć poprzez dotarcie do rzeczywistych ludzi, którzy tę kulturę i historię tworzyli; poprzez rozpoznanie ich czysto ludzkich, ziemskich konfliktów w idealnych antynomiach myślowych, które zostawili nam jako dziedzictwo; poprzez ujawnienie ich mistyfikacji i rozszyfrowanie ich „kryptoproblemów”, za którymi kryją się problemy rzeczywiste. Jest to historyczna perspektywa marksizmu; ale poznanie światopoglądów z przeszłości, gdy jest zarazem poznaniem ich trwania i oddziaływania w historii, prowadzi do zrozumienia zasadniczej ciągłości pomiędzy własnymi wartościami historyka a tymi, które odnajduje on w swym przedmiocie. Toteż marksizm jest nie tylko metodą badawczą w historii kultury; jest także sam wintegrowany w całość kształt tej kultury; sam jest zatem także przedmiotem swych własnych analiz. Jest to krytyczna perspektywa marksizmu: w niej marksizm poznaje i ocenia samego siebie jako historyczne zjawisko kulturowe.

Tej podwójnej perspektywie poznawczej odpowiadają dwie zasadnicze warstwy tematyczne, jakie dają się odnaleźć w książce. Pierwszą z nich stanowią studia historyczne, poświęcone światopoglądom oświecenia i dziewiętnastego wieku. Tutaj na szczególną uwagę zasługuje znakomita rozprawa *Hegel a Rousseau*, wokół której ześrodkowuje się niejako cała historyczna problematyka książki. Już sam wybór jej przedmiotu jest wielce znamienny dla poznawczych zainteresowań autora: mamy tu do czynienia z próbą odnalezienia ciągłego „przejścia” pomiędzy zespołami idei z dwu różnych epok his-

torycznych. Jest to owa problematyka styku okresów kulturowych, filiacji idei, postaw i wartości; jej podjęcie pozwala dostrzec rzeczywisty ruch światopoglądów, zrozumieć całą złożoność ich historycznej dynamiki oraz odnaleźć zespół konkretnych procesów, które dynamikę tę warunkują. Historia jest tu chwyтана na gorąco w swym żywym przebiegu. Zapewne dlatego właśnie problemy „ideowego pogranicza” kultur lub epok kulturowych tak często i z tak płodnymi wynikami przykuwają uwagę tych historyków, którzy swą filozoficzną inspirację czerpią z marksizmu.

Ale dla marksistowskiego historyzmu w rozumieniu Baczki owo szczególne „pogranicze” oświecenia i klasycznej filozofii niemieckiej, Rousseau i Hegla jest wielce doniosłe z innych jeszcze bardziej istotnych względów. Jest ono mianowicie niezmiernie ważnym momentem w rozwoju intelektualnej samowiedzy mieszczańskiego społeczeństwa. Twórczość Jana Jakuba i system heglowski leżą na tym samym szlaku myślowych poszukiwań; stanowią — każde z nich dla swej epoki — najgłębsze i najdalej posunięte próby zrozumienia kulturowego i humanistycznego sensu kapitalistycznych przemian społeczeństwa. Te właśnie próby śledzi Baczko w swej analizie. Studium zorganizowane jest tedy wokół pytań, które dziś nazwalibyśmy socjologicznymi i antropologicznymi; pytania te jednakowoż odnajduje autor w szczególnej poetyce filozoficznej obu myślicieli. Są to właśnie „kryptoproblemy” — więc problemy zasłonięte, występujące w szacie zagadnień metafizycznych, teologicznych czy etycznych. W wielce przekonywający sposób odsuwa autor tę zasłonę, by pokazać, jak poza nią zmagają się obaj filozofowie z najdonioślejszymi pytaniami, jakie nasuwać im mogła własna ich rzeczywistość.

Na pierwszy plan wysunięte jest tu pytanie o sens procesu historycznego, które, wzięte w węższym zakre-

się, jest przede wszystkim pytaniem o sens tych przemian kulturowych, jakie niesie ze sobą epoka kapitalizmu. Zarówno Rousseau, jak i Hegel dostrzegali głęboko ambiwalentny charakter tych przemian. Dla obu historia jest procesem wewnątrznie dwoistym: w niej człowiek nieustannie zaprzecza i przeciwstawia się samemu sobie, ale także tylko na jej gruncie możliwa jest pełniejsza realizacja człowieka. Przy tym Rousseau wskazywał raczej na alienacyjne, degradujące człowieka skutki procesu historycznego: takie jak destrukcja międzyludzkiej wspólnoty, zanik autentycznej więzi społecznej, wypaczenie osobowości człowieka. Hegel zaś przede wszystkim akceptował i wysoko cenił wartości pozytywne w tym samym procesie wytworzone: pełną autonomię jednostki ludzkiej i realne szanse racjonalnej organizacji życia społecznego. Różnice te zakorzenione są jeszcze głębiej. Rousseau obraca się w kręgu problemów zakreślonych przez myślenie oświeceniowe, Hegel daje intelektualną syntezę nowej epoki. Dla Jana Jakuba jest jeszcze proces historyczny wyrwaniem człowieka z „ładu”, z „natury”; toteż wolność, której poszukuje, jest wolnością rekonstrukcji tego ładu, przywrócenia równowagi ludzkiego świata, reintegracji człowieka w spontaniczną wspólnotę postaw i wartości. Dla Hegla natomiast historia jest już wyłącznym środowiskiem człowieka. Wolność w jego ujęciu z istoty swej jest przeciwstawna wszelkiej „naturze”, wszelkiej równowadze; jest wolnością konfliktu, nieustannej dwoistości i rozdarcia. Rousseau poszukuje formuły, która uprościłaby świat i uczyniła go bezpośrednio przejrzystym dla człowieka. Hegel wyżej sobie ceni wciąż wzrastającą komplikację świata, która zastępuje „bepośrednie” stosunki szeroko rozbudowanym systemem społecznych i kulturowych mediacji.

Toteż myśl Jana Jakuba jest myślą paradoksu. Tęsknota za bezrefleksyjną spontanicznością pojawia się

tu jako postulat wysoko rozwiniętej refleksji, a nieodparta potrzeba totalnej wspólnoty łączy się ściśle z wyskrajnionym poczuciem całkowitej odrębności filozofa od świata i innych ludzi. Człowiek musi urzeczywistnić w swej historii „ład”, ale właśnie w historii nie może tego dokonać. Tę antynomię przekracza dopiero Hegel. W jego myśli paradoks zostaje zastąpiony przez dialektykę. „Ład” realizuje się w historii i tylko w niej. Ale właśnie dlatego nie jest to już niezmienny, bezrefleksyjny „ład” Jana Jakuba; „ładem” jest tu raczej wewnętrzny sens procesu historycznego, wciąż na nowo przez człowieka tworzony w nieustannym konflikcie z samym sobą i ze światem już istniejącym. Przewyciężenie postawy paradoksu przez myśl dialektyczną łączy się przy tym u Hegla z bezwzględną afirmacją dwu wartości, jakie przynosi mieszczańskie „społeczeństwo obywatelskie”: autonomicznej jednostki i racjonalnych form życia społecznego. Dialektyka akceptuje więc psychospołeczne skutki kapitalizmu, gdyż widzi w nich źródło nowych przemian, nową „negatywność”; występowanie różnych form alienacji człowieka i jego świata jest niezbędnym warunkiem historii jako ciągłego procesu znoszenia tych alienacji.

Z tej perspektywy najwyraźniej może widać wewnętrzną ciągłość w książce Baczki. Intelktualny szlak przemyśleń, który wiedzie od Rousseau do Hegla, od paradoksalnej postawy protestu do dialektyki postępu historycznego, jest przecież linią genealogiczną samego marksizmu. Myśl Karola Marksa, jako diagnoza sprzeczności kapitalizmu i wskazanie rzeczywistej drogi ich przewyciężenia, stanowi najgłębszą kontynuację wysiłku myślowego Jana Jakuba i Hegla. „Kryptoproblemy” tamtych stają się u Marksa po raz pierwszy rzeczywistymi problemami ludzkiego życia; marksizm demystyfikuje więc swą tradycję — ale przecież nie odcina się od niej. Choć w inny sposób stawia problemy i daje od-

mienne rozwiązania, to jednak broni tych samych podstawowych wartości. Świadomość tej prawdy jest nie bez znaczenia dla samego marksizmu: nadaje mu poczucie przynależności do europejskiej tradycji kulturowej i wyjaśnia jego historyczne trwanie w tej tradycji; jest tedy nieodzownym elementem jego własnej samowiedzy historycznej.

Marksizm należy do historii i trwa w niej — taka jest naczelną przesłanką rozważań autora w drugiej warstwie problemowej jego książki. Jest światopoglądem tworzonym i wyznawanym przez ludzi, złożonym i historycznie zmiennym. Rozwija się, jak każdy światopogląd, w wewnętrznych opozycjach i konfliktach. Podlega, jak każdy światopogląd, procesom alienacji i automatyzacji. Jako taki może i musi sam stać się przedmiotem swych własnych analiz. Ale historyzm, który stosuje się do samego siebie, jest krytyką: nieustanną kontrolą własnych założeń, wciąż ponawianą próbą uchwycenia sensu swej teraźniejszości poprzez zrozumienie złożonej dynamiki swych historycznych losów. I taka jest perspektywa, którą proponuje autor w kluczowym dla tej części książki studium *Kryptoproblemy i historyzm*: „Miarą aktualnej dojrzałości marksizmu jest też między innymi i to, w jakim stopniu jest teorią wewnętrznych przeciwieństw swego własnego rozwoju i świadomością swych własnych alienacji” (s. 392). Stąd tak silny akcent, jaki kładzie Baczek na potrzebę historycznych i socjologicznych analiz dynamiki marksistowskiego światopoglądu. Bez takich analiz nie sposób myśleć o jakimkolwiek dalszym rozwoju marksizmu.

Co najważniejsze wreszcie, krytyka — i tylko ona — pozwala też uchronić się przed największym niebezpieczeństwem samego historyzmu. Pogłębianie świadomości historycznej marksizmu przez nieustanny wysiłek destrukcji własnych jego mitów i złudzeń przeciwdziała także mitologizacji historii, tak charakterystycznej dla

historyzmów nie dość krytycznych; zapobiega groźbie spętania żywego człowieka przez sztywne i skostniałe systemy jednoznacznych, zawsze zbyt ciasnych, pojęć i kategorii. Jakoż „naczelną dla myśli marksowskiej ideał emancypacji człowieka od alienacji obejmował również emancypację od alienacji ideologicznej, emancypację od dominowania w świadomości wyalienowanych pojęć, wartości, schematów myślowych” (s. 411). Ideał ten, jakże bliski autorowi, obecny jest nieustannie w jego własnej postawie myślowej. Cała książka przeniknięta jest na wskroś wysiłkiem dotarcia do owego człowieka, który tworzy światopoglądy i miewa je, ale który nigdy do nich się nie redukuje. I taka jest najwłaściwsza chyba odpowiedź na pytanie o „przedmiot filozofii marksistowskiej”, rozważane w wyżej przytoczonym studium: autor nie odpowiada tu wprost, nie wytycza zakresu i granic tej filozofii; odpowiedzią natomiast jest cała jego książka — propozycja marksizmu jako filozofii otwartej i wielotorowej, permanentnie krytycznej w stosunku do innych i do samej siebie.

1966