

organizację życia społecznego wokół uznawania pewnych twierdzeń za nienaruszalne i nie podlegające krytyce intelektualnej, ideologii ograniczających w większym lub mniejszym stopniu prawo jednostek do swobody przekonań, krytycyzmu, stawiania interesów uniwersalnych wyżej od interesów partykularnych, grupowych, klasowych czy narodowych. Krytyka scjentyzmu staje się w tym przypadku nie tyle odrzuceniem jakichś poglądów na naukę, lecz odmową uznania wartości, które scjentyzm w nauce upatrywał i które wiązał z nią w sposób bezwarunkowy.

Po drugie, krytyka scjentyzmu wynikać może z przekonania, że wprawdzie wartości, których scjentyzm broni, godne są tej obrony i uniwersalizacji, i to wcale nie tylko ze względu na interesy nauki, to błędne jest przekonanie, że to właśnie rozwój nauki automatycznie, zawsze i wszędzie do tego celu prowadzi, że nauka z tego powodu jest jednoznacznie dobrem moralnym, czy też że jest choćby moralnie neutralna. Jeśli — jak tego rodzaju krytyka wskazuje, co właśnie starałem się podkreślić — nauka, jak wszelka ludzka działalność jest moralnie ambiwalentna, to przestrzeganie reguł metodologicznych, nie może wyczerpywać obowiązków etycznych uczonego; jego odpowiedzialność za dzieje nie może się już ograniczać do odpowiedzialności za rozwój nauki; jego samowiedza nie może się ograniczać do refleksji metodologicznej i traktowania skutków własnej działalności jako moralnie nieproblematycznych.

Obrona tych wartości, których scjentyzm bronił i które nierozzerwalnie wiązał z nauką, jest możliwa bez odwoływania się do absolutnego ich uzasadnienia. Można ich bronić na mocy naszej decyzji, że choć absolutnie uzasadnić się nie dadzą, ani przez naukę, ani w inny sposób, godne są po prostu obrony.

Stefan Amsterdamski

W pół drogi

WARSZAWSKA SZKOŁA HISTORYKÓW IDEI

Paweł Spiewak

Wiele razy już mówiono o warszawskiej szkole. Wspominała o niej kiedyś Maria Janion, pisał pewien latynoamerykański uczeń Bronisława Baczki, pisali inni w prasie zachodniej zaraz po 1968 roku, gdy szkoła metodami administracyjnymi rozbita. Mówi się i pisze o szkole, która nigdy się jako taka nie ukonstytuowała. Była to grupa osób, które łączyły podobne biografie, wspólne seminaria, dyskusje, podobne lektury, często zainteresowania i przeżycia pokoleniowe.

Bez przesady można powiedzieć, że od końca lat pięćdziesiątych życie intelektualne Warszawy, a z czasem innych ośrodków akademickich, zostało zdominowane przez tych historyków idei. Inne grupy albo zamknęły się w izolacji, albo zepchnięte na margines życia intelektualnego nigdy nie uzyskały większego odzewu. Ani tomiści z Lublina, ani ingardenowcy z Krakowa, ani grupa Elzenberga z Torunia nie zdobyli takiej popularności i rozgłosu. Historycy idei mówili zarówno językiem filozofii, jak językiem eseju, zajmowali się bieżącą publicystyką. Tworzyli współczesny polski odpowiednik obozu francuskich filozofów XVIII wieku. Z tym samym wyczuciem spraw społecznych, łączeniem zagadnień filozoficznych z najbardziej aktualnymi, bieżącymi potrzebami chwili zwracali się do możliwie szerokiej rzeszy czytelników. Drukowali zarówno w „Po prostu”, w „Nowej Kulturze”, w „Argumentach”, jak i w „Twórczości”, „Nowych Drogach”, w „Studiach Filozoficznych” czy „Studiach Socjologicznych”. Byli obecni w poważnych dyskusjach w czasopismach, o nich się mówiło, ich recenzowało.

Cały czas mówię „oni”, „ich”, choć nie jestem pewien, czy poszczególni przedstawiciele szkoły zgodzą się na wspólną charakterystykę, na to, by umieścić ich w jednym worku. Nigdy nie mówili o sobie „my” w odróżnieniu od jakichś „innych” (chyba, że to „my” obejmowało inteligencję postępową czy filozofów). Była to szkoła w innym znaczeniu tego słowa niż szkoła frankfurcka czy interakcjonizm symboliczny, funkcjonalizm, strukturalizm bądź fenomenologia. Nie było mistrza, od którego uczniowie, choć różniący się między sobą, wywodziliby swoje początki. Nie mieli swojego George'a Herberta Meada czy Edmunda Husserla. Nie wy-

dawali swojego czasopisma, nie posiadali wspólnej instytucji, jak to było z frankfurczykami).

Łączyła ich wspólnota założeń, metody, którą im przypisuje, a którą, jak się wydaje, można wykryć analizując ich prace opublikowane między „październikiem” a „marcem”.

Większość z nich urodziła się na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych, studiowała w Polsce po wyzwoleniu na uniwersytetach łódzkim i warszawskim. Swoją kulturę intelektualną zdobywali jeszcze u profesorów ze szkoły lwowsko-warszawskiej, a więc u Tadeusza i Janiny Kotarbińskich, Kazimierza Ajdukiewicza, Stanisława i Marii Ossowskich. Z czasem uczęszczali na zebrania prowadzone przez Tadeusza Krońskiego i Ninę Assorodobraj-Kulę.

W większości wybrali marksizm. Byli członkami partii i swoją pisarską drogę zaczęli od krytyki nauczyciela. Baczeko rozprawiał się z Tadeuszem Kotarbińskim, Kołakowski z Kazimierzem Ajdukiewiczem. Jerzy Szacki w duchu tamtych czasów pisał o pragmatyzmie. Później przyszedł „październik” i kryzys ortodoksji, potężna, zapoczątkowana jeszcze w latach 54-55 fala krytyki marksizmu — jak go nazywano — schematycznego, zamkniętego i wreszcie próba budowy własnej wykładni filozofii marksistowskiej otwartej, humanitarnej i aktywistycznej, a wraz z tym fascynacja Gramscim, Lukácsem, Goldmannem. Wiele przy tym zrobili dla udostępnienia do niedawna przekreślonej i nieobecnej myśli zachodniej. Sięgnęli przede wszystkim do egzystencjalizmu i szeroko rozumianej myśli socjalistycznej. Z czasem porzucili język marksizmu i oddalili się od tej tradycji myślowej. Rok 1968 przypieczętował, jak się wydaje, dezintegrację szkoły. Trwała i trwa jeszcze przez swoje dzieła, na których wychowało się pokolenie „marca” i „grudnia”. „Etyka bez kodeksu” czy „Kaplan i biały” istnieją jako wzory myśli etycznej, dobrze odpowiadające potrzebom chwili i sytuacji. Z czasem pojawiły się, a może dopiero pojawiają się inne grupy (np. ruch fenomenologiczny tworzony przez Józefa Tischnera i Krzysztofa Michalskiego), rodzą się inne wzory uprawiania myśli społecznej i politycznej. Ale twórczość Jerzego Szackiego, Leszka Kołakowskiego, Bronisława Baczki, Andrzeja Walickiego* i innych jest nadal czytana i przyjmowana z zainteresowaniem i oczekiwaną z tym samym zaciekawieniem.

Najbardziej interesującymi i najpoważniejszymi w polskiej myśli krytykami stalinizmu (choć nie jedynymi, patrz: świetne szkice Ossowskiego jeszcze sprzed 1950 roku) okazali się właśnie zagorzali jego zwolnicy. Ich krytyka, tak dla nas istotna i trwała (dziś wyraża się w świet-

* Walicki, chociaż w latach sześćdziesiątych był bliski „szkoły” pod względem metodologii, to politycznie różnił się zasadniczo: nie był nigdy stalinowcem ani nawet członkiem partii.

nym wycuciu niebezpieczeństw totalitarnych w zachodniej myśli lewicy), ograniczała się w zasadzie do krytyki intelektualnej. Była to demaskacja mitów, schematów myśli prowadzących do jej skostnienia i podatności na totalną politykę, a w mniejszym stopniu była to krytyka systemu, który tej myśli sprzyjał i którego ta filozofia była wyrazem. Nieobecne były zagadnienia z zakresu socjopsychologii totalitaryzmu (w tym się wyrażała „abstrakcyjność myślenia” szkoły), nie postawiono sobie pytań — w każdym razie nie ma ich śladu w tekstach — o to, dlaczego ludzie kształceni przez najlepszych profesorów okazali się tak podatni na mity stalinizmu, dlaczego tradycja humanistyczna okazała się tak słabą barierą przed wynaturzeniem polityki, pod wpływem jakich czynników nastąpiło wyzwolenie z mitu „zamkniętej twierdzy”. Ich krytyka stalinizmu była przede wszystkim krytyką umysłu uprawiającego filozofię stalinowską, refleksją nad tym, jak przyjęcie pewnych założeń prowadzi do moralnego i intelektualnego zaprzeczenia sobie samemu, własnym wartościom. Miała ona charakter czysto intelektualny, a wyjaśnienia dotyczące „wejścia” i „wyjścia” ze stalinizmu również ograniczały się do czystego aktu samowiedzy. Celem ich rozpraw było zdjęcie zasłon z umysłu, które wbrew poznającemu podmiotowi prowadzą do jego etycznej zagłady, do postawy „kapłana” (tak jak to rozumiał Kołakowski), do niedostrzegania wielości i bogactwa świata, do podwójnego myślenia. Na wzór oświeceniowych filozofów walczyli ze złudzeniami, zabobonami, w imię umysłu oświeconego, sceptycznego, wątpliwego, odważnego, ale wyzbytego fanatyzmu.

Innymi słowy: nikt z nich nie napisał biografii pokolenia, grupy, której los był dla naszego trzydziestolecia tak ważny, a twórczość tak znacząca. Mojego zarzutu nie należy rozumieć w sensie moralnym. Nie mam zamiaru nikogo krytykować ani potępiać. Byłoby to w moim wypadku wygodne korzystanie z przywileju wieku i późniejszych doświadczeń. Chodzi mi tylko o to, że musimy zrozumieć siebie, swoje biografie, bo one tworzą dopiero historię ostatnich dziesięcioleci.

Szkoła istniała przez marksizm, jako reakcja na stalinizm i jako konsekwentna próba jego przewyciężenia, a nie mechanicznego odrzucenia. Marksizm był dla nich filozofią, która poruszyła ich myślenie. Właśnie od krytyki, a raczej należałoby powiedzieć, ujawnienia i obnażenia stalinowskiego stylu myślenia zaczęła się działalność szkoły. Po kolei stały zakwestionowane mit jedności, mit oblezionej twierdzy, mit dwubarwności świata, a dopiero w następnych pracach sięgnięto dalej, podważono tani optymizm ideologii stalinowskiej, zasadę determinizmu, wszechklasowości. Gmach stalinowskiej filozofii jako zwartej całości runął z niezwykłą szybkością. Jego rozbiciu najwięcej sił poświęcili właśnie ci, którzy go przedtem podtrzymywali. Ich walka z marksizmem trwała najdłużej. Dla filozofów wyrosłych z innych tradycji myślenia była to walka z czymś obcym, narzuconym, czymś, co przyszło z zewnątrz, co przyjmowali najwyżej jako siatkę ochronną. Dla przedstawicieli war-

szawskiej szkoły historyków idei była to walka wewnątrz nich, walka z pokusą i to pokusą spełnioną, walka z własną biografią toczona w języku, w którym ta pokusa została sformułowana. Było to więc zmaganie tym trudniejsze i tym bardziej może pasjonujące. To drugie „ja”, z jakim się borykali, istniało nie tylko wewnątrz nich. Miało postać instytucji, która trwała i nie mogła oderwać się od korzeni, genezy, i uznać całej przeszłości za niebyłą. Bowiem mogłoby to oznaczać tylko zerwanie z systemem. Walka Kołakowskiego, Baczki była więc walką z obozem władzy, który nie mógł oderwać się od stalinowskich podstaw. Mógł więc być i był tam spór interpretowany jako spór o charakterze politycznym. Takimi też metodami został rozstrzygnięty.

Przedstawienie światopoglądu szkoły (interesują mnie poglądy wspólne, a nie idee poszczególnych przedstawicieli) natrafia na zasadniczą przeszkodę. Wszyscy, z wyjątkiem Leszka Kołakowskiego, programowo odżegnywali się od filozofowania. Przyjęli rolę historyków, interpretatorów, hermeneutów, którzy w nikłym stopniu zajęli się przedstawieniem własnej metodologii, tak jakby obowiązywał wszystkich jeden i ten sam kanon metodologiczny, na tyle powszechny i jasny, że nie potrzebujący już prezentacji. Uznawali się za badaczy odległych i zamkniętych całości, systemów myślowych. Przeszłość w ich analizach nie podlega ocenom, nie prowadzi się z nią dialogu, nie konfrontuje własnych racji i postaw. We wszystkich pracach uderza ten sam ton wypowiedzi, identyczny wobec pierwszorzędnych i drugorzędnych myślicieli. W każdej interpretacji zawarta jest ta sama dawka pasji i obcości, tyleż samo zainteresowania i dystansu. Badacz ustawia się z zewnątrz, poza analizowanym tekstem. Wszyscy są przeciwnikami prezentyzmu. I taka postawa wydaje się uzasadniona jako reakcja na stalinizm, na angażowanie sporów i tradycji dla uzasadniania doraźnej polityki.

Światopogląd szkoły daje się właśnie odczytać w lustrzanym odbiciu stalinizmu. Mówiłem już o prezentyzmie. Można jeszcze wspomnieć o niechęci wobec socjologizmu czy rygorystycznie pojętego determinizmu. Ale, co należy raz jeszcze podkreślić, nie mamy w ich wypadku do czynienia z prostym odrzuceniem całego dziedzictwa marksistowskiego. Przez wiele lat po październiku większość osób spośród szkoły nazywało się marksistami, zajmowało się marksizmem i głosiło potrzebę rozwoju tego kierunku myśli i otwarcia go na współczesne zagadnienia filozoficzne.

Kategorię kluczową dla szkoły stanowi pojęcie historyzmu. Pisali o nim szerzej Baczko, Kołakowski, Szacki. W większości prac można znaleźć odwołania do słynnego artykułu Karla Mannheim'a „Historicism”, do prac Gyorgy Lukácsa, Lucien Goldmanna. Tam właśnie szukano inspiracji i narzędzi badawczych. Historycyzm ściśle związany jest z koleją z tzw. niemiecką tradycją uprawiania socjologii wiedzy.

Wszyscy *explicite* wyrażają przekonanie, że istnieje zależność między społeczną praktyką zbiorowości, sytuacją grupy — a wytworami ducho-

wymi. Rozwój filozofii, ideologii wyznaczony jest w znacznej mierze przez czynniki pozateoretyczne, należące do tzw. podłoża egzystencjalnego wiedzy. Zmiana społeczna, historyczna decyduje o zmianie form, wyrazu treści ideologii. Stąd rodzi się konieczność uzupełnienia badań immanentnych, tj. ograniczonych do myśli samej, perspektywą socjologiczno-historyczną. W tym duchu pisał Szacki „Kontrrewolucyjne paradoksy”, Walicki „W kręgu konserwatywnej utopii”, Baczko wprowadzenie do filozofii francuskiego Oświecenia. *Światopoglądem nie mogą więc ograniczać się do analiz immanentnych; określenie typu danego światopoglądu oraz uchwycenie jego dynamiki rozwojowej niemożliwe jest bez odczytania jego treści socjologicznej, bez ustalenia związku między jego strukturą a historycznymi strukturami życia społecznego. Tak brzmi credo metodologiczne Andrzeja Walickiego. Baczko analizował związek między „abstrakcyjnością filozofii Oświecenia a rozwojem gospodarki towarowo-kapitalistycznej”.*

Szukanie owych socjologicznych związków było poszukiwaniem związków między tą całością, jaką jest system społeczno-ekonomiczny, a tą, jaką stanowi światopogląd czy świadomość fałszywa. *Drugą osobliwością wyróżnionych przeze mnie wersji historyzmu — pisał Jerzy Szacki — jest, jak się wydaje, przekonanie o synchroniczności zjawisk społecznych, według którego istnieje zawsze mniej lub bardziej ścisła odpowiedniość między różnymi sferami działalności ludzkiej w danym okresie i w danym miejscu.* Przykładem takich badań były rozważania Monteskiusza o duchu praw, Savigny'ego o duchu narodów czy Marska o związkach między bazą a nadbudową.

Podstawową kategorią badawczą jest światopogląd, całościowa wizja świata, w której mieszczą się systemy wartości poznawczych, etycznych i estetycznych, która tworzy wewnętrznie spójną całość i obiektywizuje się w dziełach filozofów, teologów, jak i w utworach poetyckich, powieściowych, dramatach. Światopogląd łączy poszczególne dziedziny myśli i użycie tej kategorii umożliwia integrację humanistyki.

Historii myśli nie można wedle nich podzielić na różne wąskie dziedziny, jak historia filozofii czy historia myśli politycznej, historia etyki. Założenia wspólne epoce przenikają się i poszczególne tradycyjnie przyjęte dziedziny są uzewnętrznieniem postawy ogólniejszej, przez którą człowiek wyobraża sobie swój czas, próbuje usensownić rzeczywistość, w której żyje. Badanie światopoglądu to badanie idei.

Światopogląd badany przez historyków idei jest zbudowany z wiedzy dostępnej niewielu, składają się nań dzieła pisarzy najbardziej świadomych siebie, swojego czasu. Badania, których dokonywano nad konserwatyzmem, romantyzmem czy oświeceniem, odgraniczone były od światopoglądu potocznego, tego, który daje się uchwycić w badaniach empirycznych. Historycy z warszawskiej szkoły interesowali się przede

wszystkim powolnym kształtowaniem się nurtu, stylistyki epoki, podkreślali w swoich badaniach raczej związki logiczne (np. między oświeceniowym determinizmem a koncepcją wolności) niż empiryczne. Tłumaczenia i interpretowanie poszczególnych wartości, wydarzeń, dokonywane było przez odniesienie do całości, w jakiej ten element był zatopiony. Dopiero wówczas dana kategoria stawała się zrozumiała i uzyskiwała właściwy sens. Podmiotem zmiany społecznej była właśnie owa całość, a nie jej poszczególne wartości.

Interesowało ich przede wszystkim pytanie „dlaczego?”; dlaczego pojawiła się atomistyczna koncepcja społeczeństwa czy utylitaryzmu? Mnie lub w ogóle nie podejmowano pytań o to, jak się rodziło oświecenie, jak było przyjmowane, w jaki sposób i w jakiej postaci światopogląd filozofów stawał się światopoglądem potocznym.

Warszawscy historycy idei wychodzili z założenia, że wiedza jest społecznie tworzona, że ulega zmianie wraz z przekształceniami w strukturze społecznej, przede wszystkim w strukturze klasowej. Posługiwanie się pojęciem klasy nie oznacza rezygnacji z posługiwania się innymi kategoriami opisu struktury społecznej, nie oznacza także wpisywania w przyszłość, w różne społeczeństwa raz przyjętego, sztywnego modelu. Rozwój marksizmu, o czym pisali wyraziciele szkoły, zakłada otwarcie na nowe problemy, na dopiero kształtujące się obszary rzeczywistości. Oznacza nieustanną pracę nad językiem, którym opisuje się świat, tworzenie nowych i reinterpretowanie starych pojęć. [Fakt wskazania na klasowe uwarunkowania myśli nie przesądza już, (jak to miało miejsce w stalinowskiej socjologii wiedzy, o wartości poznawczej czy moralnej idei. Dla oceny wartości poznawczych danej ideologii możemy się posługiwać kryteriami wypracowanymi przez współczesną metodologię nauk społecznych (Szacki). Z kolei dla Kołakowskiego znaczące są te filozofie, te deklaracje ideowe, które otwierają człowieka na działanie, ekspresję i można je ocenić przez to, na ile przyczyniają się do humanizacji stosunków międzyludzkich, do podjęcia przez człowieka odpowiedzialności za siebie i swoje otoczenie.

Historyzm w wersji warszawskiej szkoły pokazuje, że wszelka myśl, wszelkie poznanie jest cząstkowe i partykularne, że nie jest w stanie wykroczyć poza własny czas, potrzeby i dążenia ludzi. Wszelka myśl przyjmuje wedle nich postać świadomości fałszywej, jest zawsze świadomością opaczną czy niepełną, choć jednocześnie przedstawia się jako myśl uniwersalnie ludzka. Celem badań historyka jest ukazanie ukrytych założeń i przesłanek filozofii i ideologii, których nie byli i nie mogli być świadomi ludzie je tworzący czy przenoszący. *W wyalienowanej świadomości historycznej człowiek przeżywa siebie, własną osobowość jako uszczegółowienie bezosobowych wartości i punktów przecięcia anonimowych procesów i konieczności* (Baczkowski). Odkrycie sensu życia, sensu historii jest interpretowane wewnątrz świadomości wyabsolutnionej, jako dotarcie do absolutu wewnątrz jednostki preegzystującego, jako na-

dawanie subiektywnym wartościom sensu uniwersalnego, więc nie trwałego. Żaden myśliciel, twierdzą historycy idei, nie jest w stanie dostrzec procesów alienacyjnych, prawdy o sobie samym. Żaden myśliciel nie jest w stanie skontrolować procesów, które tworzą jego myśl.

Wszelkie rozumienie, docieranie do istoty rzeczy jest skazane na jawność. Można wysiłek poznawczy interpretować jako stałą, tkwiącą w każdym człowieku potrzebę rozumienia, nadawania sensu światu, uczyńnięcia swego środowiska przejrzystym, takim, w którym można działać.

Rozumienie ideologii jako świadomości fałszywej było zarazem odkryciem i wprowadzeniem do polskiej myśli problematyki alienacji. [Lektury tzw. młodego Marksa, wczesnych pism Lukácsa, Sombarta znajdują swój wyraz w kolejnych pracach historyków. Alienacja, jak ją rozumieli przedstawiciele szkoły, jest utopią (*program wyrugowania zrealizowanych więzi z życia zbiorowego odznacza się utopijnością zbyt jawną, by nadała się do refleksji...* — pisał Kołakowski). Teoria alienacji jest *de facto* teorią wszelkiej rzeczywistości społecznej, a nie wyłącznie teorią kapitalizmu. Opisuje ona stosunek między światem gotowych form, światem obiektywnym a osobowym. Walka z alienacją jest tylko walką o ograniczenie, a nie wyrugowanie w ogóle procesów fetysyzacji.

Odkrycie antropologicznych korzeni marksizmu jest zarazem odnalezieniem tych wartości, które nie dają się sprowadzić do chwilowej koniunktury politycznej, do klasowych uwarunkowań, a jednocześnie stanowią podstawę do rewindykacji społecznych i politycznych. [Marksizm w wydaniu warszawskiej szkoły historyków idei staje się przede wszystkim filozofią moralną, jej przesłanie odnosi się do wszystkich ludzi i grup społecznych. [Wydobycie na plan pierwszy antropologicznych treści marksizmu umożliwi w przyszłości porozumienie się jego zwolenników z innymi nurtami ideologicznymi, odnalezienie się w świecie wartości liberalnych i konserwatywnych.

Historycy ze szkoły warszawskiej nie wierzą w istnienie takiej grupy, której pozycja czy perspektywa pozwoliłaby przekroczyć partykularyzm i dotrzeć do rzeczywistości społecznej niezapśredniczonej interesami praktycznymi. Ani marksowski proletariatusz, ani mannheimowska inteligencja nie umożliwi dotarcia do prawdy obiektywnej.

Teza o tym, że wszelkie poznanie jest cząstkowe i ograniczone, prowadzi do stwierdzenia, że wszelkie, a więc i nasze poznanie jest skazane na przypadkowość. Historycyzm pokazuje, że człowiek nie istnieje w świecie posiadającym gotowy, zastany sens określający, co powinien on ze sobą uczynić. *To nie historia, nie procesy społeczne marzują gotowe schematy myślenia, ale ten sens jest tworzony przez człowieka oraz grupę społeczną, w której człowiek jest zanurzony. [W historii nie preegzystują rozwiązania poza ludzkimi indywidualnymi i zbiorowymi możliwościami, podjętymi zadaniami* (Baczkowski). Rzeczywistość sama nie istnieje, zawsze jawi się jako korelat ludzkiej świadomości, jako przestrzeń, w którą wpisujemy własne przeżycia i cele. *Nic nie jest sensowne i nie*

jest celowe samo przez się, niezależnie od ludzi i wcześniej, niż człowiek nada mu sens łącznie z człowiekiem samym, można jedynie pytać, dlaczego owa ludzka mobilizacja życia, usensownienie udaje się jednym lepiej, innym gorzej, a innym nie udaje się wcale.

Wysiłek nadawania sensu, szukania utajonej esencji, która spełnia się w dziejach, jest jałowy. Prowadzić może, co najwyżej, do produkowania eschatologii i teodycei usprawiedliwiających, to znaczy akceptujących zło. Absoluty tworzone przez człowieka mają jedynie symboliczny charakter. Nie odpowiada im żadna rzeczywistość substancjalna.

Filozof współcześnie może być tylko krytykiem i interpretatorem mitów tworzonych przez wielkich i mędznych poprzedników. Jego rola jest rolą krytyka, hermeneuty, nigdy zaś kreatora. Mamy do wyboru dwie role: jedna jest rolą kapłana, filozofa utrwalającego absolut, drugą rolą błązna, który poddaje w wątpliwość wszystko, co oczywiste. Nawet kapłan jest tylko repetytorem starych prawd. Nie ma dziś miejsca ani dla proroka, ani dla założyciela nowych religii. Kultura — wydawali się sądzić historycy idei — wyczerpała swoje możliwości twórcze. Pozostaje więc jeszcze raz odczytać całe dziedzictwo przeszłości, poddać je wątpliwej i kpiącej lekturze. Warszawscy historycy wybierają rolę krytyków, demaskujących to, co uchodzi za niewzruszone, ujawniających to, co wydaje się naoczne, pokazujących daremność, a nawet zgubność przyjmowania absolutów.

Błązen nie dyskutuje, nie spiera się, nie mówi, jak jest lub jak powinno być. Pokazuje pułapki i zagrożenia dla myśli, schematy i ograniczenia tkwiące w filozofii. Błązen nie przeciwstawia swoich racji racjom innych. On wie, że nic nie jest na pewno, że nie ma prawd niewzruszonych. Nie nawraca, a tylko ostrzega.

Trudno jest więc dyskutować nad tym, czy dana myśl, dana filozofia rzeczywiście docierała do jakiejś prawdy o świecie i o człowieku. Nie ma takich narzędzi, które pozwoliłyby rozstrzygnąć spór o wartości danej myśli. Każdy wysiłek poznawania i usensowniania rzeczywistości jest w gruncie rzeczy równie cenny, jest tak samo istotny. Historyk musi więc opisać wszystko, nie rozstrzygając, która z filozofii i ideologii była ważniejsza czy ciekawsza.

Rola historyków polega wreszcie na pokazaniu ciągłości pewnych sporów, pytań, wątków, stylów myślenia. Badania nad utopiami, ideą narodu, koncepcjami historii pozwalają nam uchwytać, na czym polega zmiana historyczna.

Warszawska szkoła historyków idei szukała uniwersalnych, trwałych pytań, założeń dotyczących natury człowieka, sensu dziejów, organizacji społeczeństwa. Mało interesowali się tym, co dana idea znaczyła w swoim czasie, jak była przyjmowana.

Św. Augustyn, Husserl, Marks ciekawili ich jako powracające w kulturze europejskiej próby znalezienia w historii spełniających się wartości. Kontrrewolucja francuska była interesująca nie tyle przez to, czym

była dla współczesnej Europy, ale jako dyskusja nad tym, jak można być kontrrewolucjonistą nie sięgając zarazem po metody rewolucyjne. Łączono ONR i socrealizm jako dwie próby nadania sztuce wąsko utylitarnych celów.

Ich historycyzm był więc tylko cząstkowy. W perspektywie badawczej szkoły nie było żywych, konkretnych ludzi dokonujących wyborów i nie znających ich konsekwencji. Nie interesowała ich historia widziana ze „współczynnikiem humanistycznym”. Zajmowała ich kultura, w której daje się odczytać ciągle ponawiane próby poszukiwania autorytetu i zbudowania społeczeństwa ludzi wolnych, usiłowania życia zgodnie z wypracowanym wzorem i otwarcia na spontaniczność i przypadkowość. W historii interesowała ich głównie gramatyka kultury. Wyjaśniania danej wartości, idei dokonywali albo przez odniesienie do historycznej całości, w jakiej była zanurzona, albo przez znalezienie takiego wzoru, modelu, którego inne uszczegółowienia są znane. ONR będzie więc dla nas znaczący nie przez to, jak funkcjonował w życiu politycznym II Rzeczypospolitej, ale jako ideologia postulująca całkowite przekształcenie wszelkich więzi społecznych. Św. Augustyn będzie z kolei rozumiał, gdy pokażemy go jako jednego z filozofów poszukujących absolutu realizowanego w dziejach. Ruch kontrkulturowy z kolei pojmimy wówczas, gdy powiemy, że jest wyrazem współczesnych tęsknot romantycznych albo też nową próbą ożywienia myślenia utopijnego.

Czas na podsumowanie. Szereg dzieł napisanych w kręgu albo z inspiracji warszawskiej szkoły historyków idei z pewnością stanowił i stanowić będzie trwały kałun polskiej humanistyki. Do takich zaliczyć trzeba na przykład monografię Bronisława Baczki o Rousseau, Jerzego Szackiego — o kontrrewolucyjnych paradoksach, Andrzeja Walickiego studia o rosyjskiej myśli, Leszka Kołakowskiego o myśli religijnej XVII w. Szkoła dzięki swej chłonności i otwartości wprowadziła szereg nowych obszarów badawczych, przybliżyła polskiemu czytelnikowi nieznaną dotąd kierunki myśli. Mocno opowiedziała się za akademickim kanonem uprawiania nauki, broniąc zasady obiektywności, tolerancji i niezależności nauki od wszelkich zewnętrznych autorytetów, przede wszystkim od autorytetu władzy. Ich krytyka marksizmu zdołała złamać te mity, które dotąd straszą jeszcze w zachodniej myśli politycznej, mity, które prowadzą do zaślepienia i niedostrzegania rzeczywistości. Na miejsce stalinowskiej koncepcji zaangażowania i partyjności została wprowadzona zasada neutralności badacza, antydogmatyzm i pluralizm. Ale kuracja postalinowska miała charakter czysto negatywny. Na miejsce fanatyzmu proponowano sceptycyzm, stronnictwo zastąpiono niechęcią do jakiegokolwiek programowości. Szkoła zatrzymała się w kręgu wartości oczywistych i niepodważalnych, ale warszawscy historycy odkryli na powrót zasady, które od setek lat stanowiły o roli intelektualistów. Zdał sobie

sprawę z tego, że jeżeli zostanie podważone prawo do wolności myśli, niezależności sądu, oznaczać to będzie zgodę na tyranie albo totalizm. Wartości te okazały się niezbywalne dla wszystkich społeczeństw, bez względu na to, czy nazywa się je kapitalistycznymi czy socjalistycznymi. Są oczywiste i konieczne do przyjęcia, jeśli chce się bronić etosu inteligentnego. Nie zadali sobie jednak pytania, jak to się stało, że te zasady zostały złamane, dlaczego wbrew sobie przyjmowano mit zakłętą twierdzy, mit jedności, stosowano podwójną skalę wartości. Obrona wartości podstawowych stała się celem samym w sobie, nie była natomiast podstawą do tworzenia własnego, niezależnego stylu myślenia. Wychodząc ze stalinizmu zatrzymali się w pół drogi. Odrzucili schematyczny sposób filozofowania, ale bronili się przed filozofowaniem samodzielny. Uznanie, że każda myśl prowadzi do samozaprzeczenia, do zdrady wartości, które ją zrodziły, powodowało lęk przed wyraźnym samookreśleniem, przed wyborem własnego stanowiska. Otwarli na rzeczywistość, głosili prawa do krytycyzmu, żądali etyki bez kodeksu, ale był to apel równie abstrakcyjny, co wezwanie francuskich filozofów o prawo do rozumu. Występowali o prawo swobody wypowiedzi, do niezależności badań, prawo do krytycyzmu, ale sami sobie nie udzielili mandatu do korzystania z tych praw.

Listopad 1979

Paweł Spiewak

Odpowiedzialność filozofów

Andrzej Grzegorzczak

Istnieje problem odpowiedzialności polskich myślicieli humanistycznych za upadek moralny kraju, który w zeszłym roku stał się widoczny. Można się spierać, jaką część społeczeństwa upadek ten objął, a jaka okazała się nie tknięta. Skłonny jestem głosić tezę, że większość społeczeństwa, w tym również większość środowiska naukowego i filozoficznego, była moralnie chora, choć jak się okazało zdolna do autoterapii. Otóż humaniści, do których i siebie zaliczam, a zwłaszcza filozofowie, psychologowie, socjologowie i pedagodzy, którzy kształtują postawy ludzi poprzez swe utwory, powinni szczególnie intensywnie reagować na przemiany społeczne. Stąd odpowiedzialność nasza jest szczególna.

Odpowiedzialność różnych myślicieli dotyczy różnych działań. Jedni swoimi utworami i decyzjami sprzyjali bezpośrednio autokratyzmowi władzy i związanemu z tym upadkowi moralnemu. Inni swoim brakiem reakcji, milczeniem oraz działaniami wydawałoby się obojętnymi stwarzali pozory dobrej sytuacji i poparcia dla władzy. Otwierali jednak tym samym wolne pole dla negatywnych działań. Oczywiście problem nie jest nowy i ma swe korzenie w epoce stalinizmu, kiedy to np. pseudointelektualna nagonka stanowiła wstęp lub usprawiedliwienie dla dyskryminujących posunięć administracyjnych. Uwagi swoje zacznę od pewnej refleksji o tamtych czasach.

Ale historia polskiego intelektualizmu ma też znaczenie głębsze, powiedziałbym, niemal ontologiczne. Historia ta podważa tezę, zwaną marksiawizmem, że cel uświęca środki. A potwierdza tezę przeciwną, że im kto zachowuje większą uczciwość myślową, im bardziej trzyma się prawdy, tym bardziej zwycięża moralnie, gdy minie epoka grozy. Zwykłość moralna jest przy tym oczywiście widoczna tylko dla dostatecznie wyczulonej świadomości.

Intelektualista odpowiedzialny jest za prawdę. Jakkolwiek więc cenilibyśmy wysoko filozofię marksistowską i sympatyczni by się nam wydawali później niektórzy filozofowie marksistowscy, to jednak trzeba powiedzieć, że w okresie stalinizmu ulegli presji tendencyjności tamtego okresu, popadli w fanatyzm walki ideowo-politycznej i kult własnej doktryny jako niepodważalnej czy wręcz nie dyskusyjnej prawdy.

LISTY do REDAKCJI

Szanowny Panie Redaktorze,

Z zainteresowaniem przeczytałem artykuł p. Pawła Śpiewaka i związany z nim tematycznie artykuł p. Andrzeja Grzegorzycy („Więź” maj 1981), dotyczący tzw. warszawskiej szkoły historyków idei (głównie: Bronisław Baczko, Lech Kołakowski, Jerzy Szacki i Andrzej Walicki).

Obawiam się jednak, że czytanie tych artykułów wprowadza dodatkowe zamieszanie do zrozumienia zagmatwanej materii funkcjonowania tych pracowników naukowych. Oto niektóre z bardziej zaskakujących implikacji stwierdzeń autorów powołanych tekstów.

Po pierwsze: nigdy w Warszawie nie słyszano się o istnieniu „szkoły warszawskiej historyków idei”. Czyżby więc obecnie pozytywni społecznie i nieoficjalni, niezależni administracyjne od akademickiego establishmentu krytycy (nie przypisuje się tu żadnych ubocznych motywacji „czystemu jak iza”, lecz naiwnemu jak niemowlę — „wyznał mi to Zimand” — Grzegorzycowi) zdążyli do tego, czego uprzednio nie udało się zrealizować legendotwórczym czynnikom oficjalnym?

Po drugie: dlaczego eklektyczna grupa pracowników naukowych, zajmująca się głównie zagadnieniami niepolskimi (nie dotyczy to prac Walickiego) i zdążająca do analizy tych zagadnień przez stosowanie obcych nauce polskiej schematów myślowych miałyby być „warszawską szkołą historyków idei”? Nazwa ta okazuje się tym bardziej bezsensowna, jeśli się weźmie pod uwagę pozakrajowe miejsca zamieszkania części wymienionych osób.

Po trzecie: jeśli się jednak weźmie się pod uwagę miejsce zamieszkania osób, które wydawały książki o tematyce historycznej i dotyczące cyrkulacji idei, to rodzi się pytanie, dlaczego nie zostały uwzględnione znacznie cenniejsze prace innych uczonych warszawskich tego samego pokolenia, uczonych nie cieszących się poparciem oficjalnym. Dla przykładu można wymienić „zapoznawanych” przez ośrodki apologetyczne i legendotwórcze — a obecnie również zapomnianych przez krytyków uczciwych — uczonych na miarę Aleksandra Gelli czy Andrzeja Zajączkowskiego. Dlatego przypomnieć wypadnie, że to Gella właśnie stosował schemat analizowania poglądów i działań przez zestawianie ich z tłem społecznym i klimatem myślowym. Schemat ten wykorzystał dla analizy osobowości wydobytego przez siebie z „historycznego niebytu” znakomitego Polaka — Surowieckiego. Praca Gelli nowatorsko odcina się od metody kombinatoryki tych, którzy są uważani za „szkołę warszawską”: A zaczerpnął od B, natomiast C dokonał częściowej syntezy poglądów A i B; D z kolei zrewidował tę syntezę i przygotował drogę dla E; F jest sławny, ponieważ dokonał odkrywczego pla-

giatu zapomnianych już poglądów B itd. Zajączkowski zaś przeprowadził wnikliwe badania wpływu wywarłego na kulturę polską i przez „szlacheczką, sądecką grupę odniesienia” i rozwijał dalej obrazoburczy nurt myślowy Józefa Chalasińskiego.

W rezultacie skomplikowanych procesów dyskryminacyjnych, kontrolowanych przez protektorów rzekomej szkoły warszawskiej, Gella i Zajączkowski zostali „zesłani” w rozmaite strony. Gella uczy dzieci amerykańskie i murzyńskie w Buffalo N. J., a Zajączkowski, przestawiwszy się na problematykę afrykańską, robił to kilka lat temu w Afryce.

Po czwarte: czy przedstawiciele „szkoły warszawskiej” charakteryzuje to, że ma ona swoje siedlisko w Oxfordzie w All Souls College (Kołakowski — dozwolcie, Szacki — rok, a Walicki — jako „recydywista”)?

Po piąte: czy „szkołę warszawską” miałyby cechować to, że jej adherenci (nie dotyczy to Walickiego) zmieniają rdzenie swych światopoglądów bez jakiegokolwiek próby wyjaśnienia przyczyn tych zmian (może właśnie to miałyby być esencją szkoły historycznej zmienności idei?)

Po szóste: czyżby umysły niezależne (Grzegorzycy, Śpiewak) zostały już do tego stopnia „zniewolone” i „zaprogramowane”, iż nawet ich własne, świadome próby „odbrązowiania” wiedzą je na manowce apologetyki?

I po siódme: gdzie są prekursorzy, a nie mocodawcy, a także uczniowie tej „szkoły” (trudno byłoby do nich zaliczyć anonimowego „latynoamerykańskiego ucznia Bronisława Baczki”, względnie kontrowersyjną koleżankę tejże „szkoły” — p. Marię Janion?)

Warto w końcu i na to zwrócić uwagę: tworzenie legendy dotyczącej szkoły naukowej może przynosić szkodę tym, których w ten sposób chce się nobilitować; tym, których się z owej fingowanej szkoły wyklucza; tym, którzy takie szkoły koncepują i tym, których w ten sposób wprowadza się w błąd.

Z poważaniem.

Adam Podgórecki

Ottawa, 18 września 1981

Trudno tu o komentarz. Jedno jest pewne: profesor Adam Podgórecki bardzo nie lubił warszawskich historyków idei. Odmawia im intelektualnych kompetencji (patrz zarzut, iż stosowali metodę kombinatoryki), oskarża o „stosowanie obcych nauce polskiej schematów myślowych” (coż to znaczy, jakieś są te różnice polskie zasady?), wreszcie pojawiają się oskarżenia poważniejsze: brak końca moralnego i to, że dali się użyć władzy politycznej w walce z innymi polskimi naukowcami. Domaga się tedy autor listu, by w ogóle nie zajmować się nimi, a skupić swą uwagę raczej na twórczości Aleksandra Gelli i Andrzeja Zajączkowskiego „zapoznanych przez ośrodki apologetyczne i legendotwórcze”. Trzeba przyznać rację profesorowi, że również ich twórczość warta jest poważnej analizy.

Trudno jest kwestionować czyjeś uczucia, dyskutować można z rzeczowymi argumentami. A tych niestety nie znalazłem w liście profesora Adama Podgóreckiego.

Paweł Śpiewak