



**You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Ocena marksizmu w Polsce

Author: Tomasz Czakon

Citation style: Czakon Tomasz. (2014). Ocena marksizmu w Polsce. W: T. Czakon, D. Ślęczek-Czakon (red.), "Współczesna filozofia społeczna w Polsce: wybrane problemy" (S. 76-111). Katowice: "Śląsk".

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



UNIwersytet ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

3

Tomasz Czakon

Ocena marksizmu w Polsce

Przedmiotem mojego zainteresowania jest ocena marksizmu występującego w Polsce, formułowana po 1989 roku. Rok ten jest ważną granicą dla wielu zjawisk społecznych, w tym także dla obecności marksizmu w Polsce i jego oceny. Był on tak ważny, że już w 1995 roku (z okazji toruńskiego VI Zjazdu Filozoficznego) publicznie zostało zadane pytanie, co stało się z dotychczasowymi zwolennikami, jak i oponentami marksizmu¹. Po kolejnych 12 latach, w 2007 roku, redakcja „Przeglądu Filozoficznego – Nowa Seria”² skierowała do licznych filozofów i socjologów „lekkoprowokacyjne” pytania dlaczego marksizm po II wojnie światowej był w Polsce filozofią popularną, a „kompletnie zanikł po upadku komunizmu”³. Jednak sugestie zawarte w tych wystąpieniach nie są prawdziwe przynajmniej w tym sensie, że marksizm po 1989 roku jest w Polsce przedmiotem licznych ocen. Biorę pod uwagę tylko te o charakterze akademickim, pomijam zaś wypowiedzi publicystyczne.

1 K. Ślęczka, *Milczenie filozofów (impresja zjazdowa)*, „Principia” XIII–XIV (1995), s. 283–290.

2 „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 2007, nr 3 (63).

3 „Przegląd Filozoficzny” opublikował tylko trzy odpowiedzi (J. Kmita, L. Nowak, A. Walicki).

Zauważana jest dawność marksizmu w Polsce, choć jest to marginalny wątek ocen. Przede wszystkim ich przedmiotem jest marksizm po 1945 roku, a w tym takie problemy jak: stosunek do szkoły lwowsko-warszawskiej, dialog marksiści-chrześcijańskie, wewnętrzne zróżnicowanie marksizmu, ewolucja w stronę narodowego komunizmu, erozja marksizmu jako źródło (jedno ze źródeł) upadku realnego socjalizmu. Przedmiotem analiz jest również wpływ marksizmu na humanistykę, w tym na: nauki przyrodnicze, historiografię, archeologię, prawo. Wreszcie przedmiotem zainteresowania jest ocena funkcjonowania marksizmu po 1989 roku, w tym poszukiwanie odpowiedzi na zasygnalizowane już pytanie: gdzie podział się marksizm i marksiści, a także czy marksizm jest dzisiaj potrzebny? Osobnym problemem jest książka A. Walickiego *Marksizm i skok do królestwa wolności* oraz dyskusja o niej⁴.

Marksizm w Polsce (wbrew opinii K. Ślęczki i kilku innych filozofów) nie jest tabu (choć na Zjeździe zapewne był), jest przedmiotem zainteresowania naukowego filozofów, socjologów, historyków.

Ocena roli marksizmu jest zróżnicowana, zależy przede wszystkim od tego, jakiego okresu oraz jakiej wersji marksizmu dotyczy. Marksizm doby stalinowskiej w Polsce (lata 1948/1949–1955/1956) oceniany jest negatywnie ze względu na sposób upowszechniania oraz uproszczenia treści (prymitywizm). W marksizmie po 1956 roku zauważa się duże zróżnicowanie, w tym twórcze składniki. Także w ocenie wpływu marksizmu na nauki podkreśla się zróżnicowane rezultaty, zarówno negatywne, jak i pozytywne.

Istnieje skłonność do utożsamiania marksizmu z komunizmem, a komunizmu z realnym socjalizmem i w efekcie ocena

⁴ Dyskusję tę przedstawiłem w: *Recepcja książki Andrzeja Walickiego: „Marksizm i skok do królestwa wolności”*, w: *Od marksizmu do feminizmu. Księga pamiątkowa z okazji 70. rocznicy urodzin profesora Kazimierza Ślęczki*, Katowice 2009, s. 148–162.

marksizmu jest pochodną oszacowania realnego socjalizmu, co nie jest bezzasadne, lecz trudno to w pełni zaaprobować.

Wypowiedzi o przyszłości marksizmu w Polsce są najbardziej enigmatyczne. Zauważa się upadek roli ideologicznej marksizmu i niemożność jej odrodzenia, ale przyjmuje się ewentualność inspirującej roli materializmu historycznego.

Ocena marksizmu sprzed 1945 roku

Zauważana jest dawność marksizmu w Polsce, choć jest to marginalny wątek ocen dotyczący marksizmu formułowany po 1989 roku.

Leszek Gawor⁵ wyraźnie odróżnia to, co działo się w marksizmie w Polsce przed i po II wojnie światowej. Okresowi do 1945 roku poświęca bardzo mało miejsca. Wspomina pierwszych marksistów (Ludwika Waryńskiego, Stanisława Krusińskiego) oraz wymienia późniejszych: Stefana Rudniańskiego, Różę Luksemburg, Juliana Marchlewskiego, Ludwika Krzywickiego, Władysława Spasowskiego, Jana Hempla, Stefana Czarnowskiego. Nie zauważa Edwarda Abramowskiego, Stanisława Brzozowskiego, Kazimierza Kelles-Krauza. Ten marksizm ocenia następująco: „Jako orientacja filozoficzna marksizm w pierwszej połowie XX stulecia był w Polsce, w stosunku do innych filozoficznych formacji, zjawiskiem marginalnym”⁶.

Jan Skoczyński⁷ przedstawia rozbudowaną i rzeczową informację o pierwszych socjalistach i marksistach polskich. W socjalizmie polskim zauważa istnienie dwóch nurtów. Specyfiką pierwszego jest „niepodległościowy patriotyzm, wierny

5 L. Gawor, *Orientacja marksistowska na ziemiach polskich*, w: *Filozofia współczesna*, red. L. Gawor, Z. Stachowski, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz–Warszawa–Lublin, 2006, s. 475–482.

6 Tamże, s. 475.

7 J. Skoczyński, *Myśl społeczna i polityczna*, w: J. Skoczyński, J. Wołęński, *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010, s. 377–392.

tradycji demokratycznej, a więc ideałom wolności i równości politycznej, sprawiedliwości społecznej, a przede wszystkim tradycji insurekcyjnej”⁸. W nurcie tym hasła walki klas, rewolucji socjalnej i dyktatury proletariatu były marginalizowane lub znajdowały się na drugim planie. Do nurtu tego zalicza: Bolesława Limanowskiego, Ignacego Daszyńskiego, Kazimierza Kelles-Krauza, Józefa Piłsudskiego, Leona Wasilewskiego, Witolda Jodko-Narkiewicza, Bolesława Jędrzejowskiego. Drugi nurt nazywa „socjalizmem o charakterze międzynarodowym”⁹ i uznaje, że był pod wpływem „rosyjskiego ekstremizmu politycznego i organizacji Narodna Wola oraz Czornyj Pieredeł”¹⁰. W nurcie tym, pisze, odrzucano ideę odbudowy niepodległej Polski, propagowano przemoc zbrojną oraz indywidualny terror. Do nurtu tego zalicza: Ludwika Waryńskiego, Stanisława Krusińskiego, Różę Luksemburg, Jana Tyszkę, Juliana Marchlewskiego, Adolfa Warskiego. Następnie w różnym stopniu charakteryzuje wybrane koncepcje. Więcej uwagi J. Skoczowski poświęca Ludwikowi Krzywickiemu, Julianowi Marchlewskiemu, Edwardowi Abramowskiemu i Stanisławowi Brzozowskiemu.

Ocena marksizmu z lat 1945–1989

W latach po 1989 roku przedmiotem ocen jest przede wszystkim marksizm funkcjonujący w Polsce od 1945 do 1989 roku, dominują ogólne (może nawet ogólnikowe).

Oceny ogólne

Jedną z pierwszych ocen dotyczących marksizmu w Polsce sformułowanych po 1989 roku jest opinia Marka J. Siemka¹¹,

⁸ Tamże, s. 377.

⁹ Tamże, s. 378.

¹⁰ Tamże.

¹¹ M. J. Siemek, *Polen – Philosophie und Gesellschaft*, w: „Studies in Soviet Thought” 1991, nr 42, s. 221–234.

opublikowana w 1991 roku, którą z pewnymi modyfikacjami powtarzał w późniejszych publikacjach¹². W wypowiedziach tych stawia tezę o nieobecności filozofii społecznej w Polsce. Winien tej sytuacji jest marksizm, który w PRL dokonał autodestrukcji. Jednocześnie inne, działające w tym czasie koncepcje filozoficzne (szkoła lwowsko-warszawska, tomizm, fenomenologia Ingardena) nie podejmowały problemów społecznych (filozofii społecznej), zostawiając to marksizmowi, dlatego teraz nie ma w Polsce filozofii społecznej „toteż deficyt społecznego rozumu zaznacza się dziś w Polsce nader dotkliwie”¹³.

Z kolei zdaniem Jerzego Szackiego¹⁴ marksizm w okresie PRL nie był w filozofii źródłem twórczej inspiracji w tym choćby stopniu, w jakim miało to miejsce w przypadku tzw. zachodniego marksizmu. Przyznaje jednocześnie, że kiedyś, także w Polsce, marksizm odegrał pozytywną rolę, lecz było to w czasach Kelles-Krauzy, Abramowskiego, Brzozowskiego. Stwierdza również, że także krytyka marksizmu nie obfitowała w wydarzenia intelektualne.

Do ogólnych ocen marksizmu w Polsce można również zaliczyć wypowiedzi Kazimierza Ślęczki¹⁵ i Andrzeja Walickiego¹⁶, jednak ich wystąpienia potraktuję odrębnie,

12 M. J. Siemek, *Filozofia i społeczeństwo w powojennej Polsce*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, 2009, nr 4 (25), s. 225–236; przedruk za: M. J. Siemek, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Warszawa 2002, s. 307–323.

13 M. J. Siemek, *Filozofia i społeczeństwo w powojennej Polsce...*, s. 235.

14 J. Szacki, *Polska filozofia społeczna XX wieku* (referat wygłoszony na sympozjum *Filozofia polska XX wieku*), Kraków 4–5 grudnia 1999 r., źródło: www.calculemus.org/forum/2/szacki.doc [dostęp 30.08.2008].

15 K. Ślęczka, *Milczenie filozofów (impresja zjazdowa...)*, s. 283–290.

16 A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*. Warszawa 1996; Tenże, *Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom. The Rise and Fall of the Communist Utopia*. Stanford University Press, 1995.

ponieważ ocena K. Ślęczki dotyczy przede wszystkim sytuacji po 1989 roku, a książka A. Walickiego wymaga oddzielnego potraktowania¹⁷.

Kolejne ogólne oceny marksizmu w Polsce zostały opublikowane dopiero poczynając od 2005 roku.

Stanisław Kowalczyk¹⁸ pisze, że marksizm jest nurtem niejednorodnym. „Wyróżnia się w nim, pisze, m.in. marksizm pierwotny i neomarksizm, ortodoksyjny i rewizjonistyczny, europejski i pozaeuropejski (np. chiński, południowoamerykański), zachodnioeuropejski i wschodnioeuropejski (tzw. leninizm, zwany także sowietyzmem), humanistyczny nawiązujący do wczesnych pism Marksa i scjentystyczny, inspirowany przez pisma Engelsa”¹⁹. Pomijając chwilami niespotykaną terminologię („marksizm pierwotny”, „leninizm czyli sowietyzm”), jest to dość neutralna prezentacja marksizmu.

W Polsce do czołowych marksistów zalicza: Adama Schaffa, Leszka Kołakowskiego, Marka Fritzhanda, Tadeusza M. Jaroszewskiego, Tadeusza Płużańskiego (pisze: Pużański), Janusza Kuczyńskiego. W prezentacji marksizmu skupia się na zasygnalizowaniu koncepcji A. Schaffa i L. Kołakowskiego, ich ideowej ewolucji. W przypadku A. Schaffa mówi o przejściu od leninowskiej wersji marksizmu (we *Wstępie do teorii marksizmu* z 1948), „pośrednio” sankcjonującej ówczesny terror w państwach komunistycznych, do filozofii człowieka inspirowanej przez *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*. W przypadku L. Kołakowskiego podkreśla, że pierwsze jego prace (np. *Szkice z filozofii katolickiej* z 1955) „są emocjonalną i pozbawioną obiektywizmu krytyką myśli chrześcijańskiej”²⁰.

17 Zob.: T. Czakon, *Recepcja książki Andrzeja Walickiego „Marksizm i skok do królestwa wolności”...*

18 S. Kowalczyk, *Marksizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, Lublin 2005, s. 855–858.

19 Tamże, s. 855.

20 Tamże, s. 856.

Leszek Gawor²¹ ocenę marksizmu po II wojnie światowej w Polsce przeprowadza skupiając się na charakterystyce osiągnięć badawczych kilku filozofów oraz, w mniejszym stopniu, nurtów. Stawia tezę, że sytuacja marksizmu w Polsce zmieniła się kilka lat po wojnie. O ile wcześniej znajdował się on w sytuacji pluralizmu koncepcji, o tyle od 1951 roku uprawiany był w sytuacji zinstytucjonalizowanej dominacji. Faktem symbolicznym dla L. Gawora jest założenie w 1951 roku pisma „Myśl Filozoficzna” i likwidacja bądź zawieszenie wydawania innych periodyków filozoficznych. Stwierdza także, że osłabienie agresywnej, instytucjonalnej dominacji marksizmu w Polsce wiąże się z przesileniami politycznymi 1956, 1968, 1981 roku.

Następne oceny marksizmu zostały sformułowane w odpowiedzi na pytania „Przeglądu Filozoficznego” skierowane do (jak pisze redakcja) licznych filozofów i socjologów akademickich. Pytania były rozbudowane i (znów) „lekkko prowokacyjne”, ich sens dotyczył tego, dlaczego marksizm po II wojnie światowej był w Polsce filozofią popularną, a „kompletnie zanikł po upadku komunizmu”. Na pytania odpowiedzieli tylko Andrzej Walicki, Jerzy Kmita, Leszek Nowak. O ile J. Kmita i A. Walicki w swych wypowiedziach skupiają się przede wszystkim na ocenie funkcjonowania marksizmu w okresie 1945–1989, o tyle L. Nowak wartościuje przede wszystkim sytuację po 1989 roku, dlatego jego wypowiedź przedstawię później.

Jerzy Kmita²² twierdzi, że w omawianym okresie marksizm pełnił odmienne role i istnieli różni marksiści. Zachodnie inspiracje marksistowskie unowocześniły filozofię w Polsce, jednocześnie – niezależnie od wielu złych okoliczności praktycznych i wątpliwych wypowiedzi u samego Marksa – istnieją w jego filozofii wątki aktualne, ciągle inspirujące. Dla niego szczegól-

21 L. Gawor, *Orientacja marksistowska na ziemiach polskich...*

22 J. Kmita, *Kilka spostrzeżeń co do roli filozofii marksistowskiej w życiu intelektualnym u nas w latach 1955–1980*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 2007, nr 3 (63), s. 277–281.

nie istotne było zwrócenie uwagi na wyzysk oraz relatywizm kulturowy/historyczny. J. Kmita zauważa także istnienie w tym okresie dwóch grup marksistów. Z jednej strony traktujących marksizm koniunkturalnie, a z drugiej – zainteresowanych tym, co w nim jest ważne.

Wypowiedź A. Walickiego²³ jest bardzo rozbudowana. Sądzi, że popularność marksizmu w omawianym okresie nie była czymś specyficznym dla Polski, wynikającym (jak sugerowała redakcja w pytaniach) z zacofania i wojennych zniszczeń. Widzi trzy zasadnicze powody zainteresowania po II wojnie światowej marksizmem. Po pierwsze, wynikało z ówczesnej oceny sytuacji kapitalizmu. Po drugie, zainteresowaniu marksizmem sprzyjała także zimnowojenna rywalizacja dwóch systemów. Marksizmem interesowali się zarówno krytycy radzieckiego totalitaryzmu, jak i lewicowi oponenti kapitalizmu, poszukujący w ZSRR możliwości alternatywnego modelu modernizacji. Po trzecie, istniał powód specyficznie polski, wynikał z przekonania, że jeśli Polska istnieć może tylko w warunkach „obozu socjalistycznego” (cudzysłów A. W.), którego oficjalną ideologią jest marksizm-leninizm, to filozofować należy w ramach szeroko pojętego marksizmu, przy czym milcząco przyjmowano, że Polska powinna socjalizm budować w wersji łagodniejszej niż w ZSRR.

Następnie w duchu przedstawionych wyżej założeń przedstawia zarys swojej biografii intelektualnej, która w znacznym stopniu była zgodna z życiorysami intelektualnymi dużej części polskiej inteligencji. Przy czym w różnych okresach powojennej Polski zainteresowanie marksizmem miało inny charakter, wynikało z odmiennych przesłanek i dawało inne rezultaty. Za ważne okresy uznaje: czas powojenny, okres stalinizmu, lata „odwilży” i rewizjonizmu, okres „poodwilży”.

23 A. Walicki, *Marksistowska filozofia w PRL w świetle osobistych wspomnień*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 2007, nr 3 (63), s. 247–276.

Podsumowując swoje uwagi A. Walicki pisze, że ogólny bilans polskiej filozofii marksistowskiej z czasów PRL nie wypada tak źle, jak się zwykle przypuszcza. Przy czym marksizm w Polsce trzeba oceniać w konkretnej sytuacji, „porównując go z marksizmem innych KDL-ów, a w tej perspektywie wypada naprawdę korzystnie. W warunkach ogromnych zewnętrznych nacisków konformizacyjnych marksści polscy wykazali większą niż gdzie indziej niezależność. Myśliciele pierwszej klasy było wśród nich bardzo niewielu, ale jednak byli”²⁴. Za szczególne osiągnięcie uznaje *Główne nurty marksizmu* L. Kołakowskiego, „nieprześcigniona dotychczas synteza dziejów marksizmu napisana została przez Polaka, zachowując więc z klimatem intelektualnym marksistowskiego rewizjonizmu lat 50.”²⁵. Do tej względnie dobrej sytuacji marksizmu w Polsce przyczyniła się konieczność konkurowania ze szkołami niemarksistowskimi, co jest zasługą przełomu październikowego, a także osobistych wysiłków Adama Schaffa.

Z kolei Jan Woleński²⁶ pisze, że marksizm nigdy nie był prądem jednolitym „i od początku swego istnienia był uwikłany w spory między dogmatykami, rewizjonistami i tymi, którzy uważali się za przedstawicieli tej właściwej, tj. ani nie rewizjonistycznej, ani nie dogmatycznej wykładni”²⁷. Jego zdaniem problem polegał na tym, że wyodrębnianie grup często odbywało się w ramach walki politycznej, a uznawanie kto jest kim w marksizmie zależało od gremiów lub przywódców ideowych.

Kadry marksistów po wojnie nie były liczne, jednak marksizm był atrakcyjny dla młodych ludzi, ponieważ głosił hasła sprawiedliwości społecznej, przykładem może być L. Kołakowski. Z kolei zwolennicy lewicy o nastawieniu socjalistycznym,

24 Tamże, s. 275.

25 Tamże, s. 275.

26 J. Woleński, *Filozofia polska po 1945 roku*, w: *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010, s. 525–544, o marksizmie szczególnie, s. 532–542.

27 Tamże, s. 533.

tacy jak Stanisław Ossowski uznawali, że marksizm może zostać ucywilizowany przez fuzję z ideologią socjaldemokratyczną.

Zróżnicowanie marksizmu J. Woleński ukazuje odwołując się do kryteriów historyczno-politycznych oraz merytorycznych. Jeśli chodzi o pierwszy aspekt, to w szczególności wyróżnia to, co działo się przed 1956 i po tym roku. „Polski Październik”, pisze, zainicjował dyskusję, rzucono hasło marksizmu otwartego, „a więc takiego, który jest gotów zaakceptować idee idące z innych kierunków”²⁸. To od razu doprowadziło do podziału na dogmatyków, rewizjonistów i tych „właściwych”. I. Woleński twierdzi, że kryterium różnicującym był stosunek do integralności marksizmu oraz do komunizmu. Dogmatycy głosili marksizm integralny (jest się marksistą *en bloc* albo nie) oraz oczekiwali, że marksista powinien być jednocześnie komunistą. Rewizjoniści dopuszczali otwartość marksizmu, tzn. że można jednym problemami zajmować się w sposób marksistowski, a innymi nie. Akceptowali również sytuację bezpartyjnego marksisty, czyli nie utożsamiali marksisty z komunistą. Najtrudniej było odróżnić tych „właściwych”, którzy wprawdzie popierali integralny marksizm, lecz dopuszczali możliwość bezpartyjnego marksisty, uzależniając to od konkretnej sytuacji. Politycy, pisze I. Woleński, popierali albo dogmatyków, albo „właściwych”. Choć I. Woleński uznaje, że najtrudniej wyróżnić „właściwych” marksistów, to za ich eksponenta uznaje Adama Schaffa, „ale raczej z uwagi na zaufanie, jakim cieszył się w kierownictwie PZPR niż ze względu na poglądy. Schaff nie odrzucał marksizmu otwartego, aczkolwiek argumentował, że idee z zewnątrz mogą być zaakceptowane tylko pod warunkiem przedstawienia ich w szacie marksistowskiej”²⁹.

Oprócz tego wyżej przedstawionego zróżnicowania marksizmu w Polsce (o charakterze bardziej politycznym) J. Woleński

28 Tamże, s. 534.

29 Tamże.

wyróżnia jeszcze inny – merytoryczny, nazywa go źródłowym. Przy czym podział ten dotyczy, jak pisze, tylko marksizmu otwartego. Jest to klasyfikacja zwolenników „młodego” i „starego” Marksa. W konsekwencji tego sporu I. Woleński w polskim marksizmie (otwartym) zauważa z jednej strony nurt antropologów filozoficznych, a z drugiej – filozofów przyrody. L. Kołakowski i B. Baczeko (dopóki byli marksistami) byli reprezentantami nurtu antropologicznego, natomiast Stefan Amsterdamski, Zdzisław Augustynek, Władysław Krajewski przedstawicielami nurtu filozofii przyrody. Nawiązywali oni do różnych inspiracji. W Krakowie zauważa nastawienie profenomenologiczne (nie wymienia żadnego reprezentanta), a w Poznaniu wyróżnia poznańską szkołę metodologiczną (także nie wymienia przedstawicieli), która metodę badawczą Marksa interpretowała w duchu K. Poppera.

Wyróżnia wreszcie warszawską szkołę historyków idei. Jak pisze dla niej wielką inspiracją był podział na „dwóch” Marksów, „choć w gruncie rzeczy jej dokonania okazały się zupełnie niezależne od marksizmu i mogły pojawić się w jakimkolwiek kręgu kulturowym”³⁰. Za cechę charakterystyczną tej szkoły uznaje stosowanie zasady badania „tzw. drugiego życia poglądów, nie tyle z uwagi na ich treść wedle zamysłów twórców, ile w związku z późniejszą recepcją Marksa i jej rozmaitymi kontekstami”³¹.

Marksizm wobec szkoły lwowsko-warszawskiej

W. Mackiewicz³² stwierdza, że szkoła lwowsko-warszawska („twardowszczycy”) krytykowana była także w okresie międzywojennym, lecz po wojnie w jej komentarzach pojawiła się nowa jakość – „teoria świata urzędowo usankcjonowana”, tzn. marksizm. Do międzywojennych krytyków szkoły

³⁰ Tamże, s. 536.

³¹ Tamże.

³² W. Mackiewicz, *Wprowadzenie*, w: *Polska filozofia powojenna*, red. W. Mackiewicza, Warszawa 2001, s. 9–135.

lwowsko-warszawskiej zalicza: Leona Chwistka, Romana Ingardena, Ludwika Flecka, Stanisława Ignacego Witkiewicza, Henryka Elzenberga, Bolesława J. Gaweckiego.

Po 1945 roku nowość sytuacji, pisze W. Mackiewicz, polegała na tym, że zrezygnowano z dyskusji na argumenty, a zaczęto forsować stanowiska uzasadniane ideologicznie i mając za sobą poparcie aparatu partyjnego i państwowego (z czym wiązały się zmiany organizacyjne w nauce i filozofii, likwidacja dawnych i powoływanie nowych czasopism), co prowadziło do narzucania poglądów jednej strony (stalinowskiego marksizmu). Wśród polemistów napastujących szkołę lwowsko-warszawską wymienia: Adama Schaffa, Bronisława Baczko, Tadeusza Krońskiego, Józefa Chałasińskiego, Leszka Kołakowskiego, Henryka Hollanda. Krytykowanym zarzucano idealizm, obскурantyzm, brak klasowości. Krytykowanymi byli przede wszystkim: K. Twardowski, K. Ajdukiewicz, W. Tatarkiewicz, T. Kotarbiński.

Jan Woleński³³ o stosunku marksistów do szkoły lwowsko-warszawskiej pisze w kontekście relacji marksistów do niemarksistów. Zauważa istnienie kilku takich faz. Zaczyna od zdarzeń z lat 1949 i 1951, od rozpoczęcia w 1949 roku przygotowań do I Kongresu Nauki Polskiej i samego kongresu w 1951 roku. Istotnym elementem prac było określenie krytycznego stosunku marksizmu do innych kierunków filozoficznych. Krytyka dotyczyła filozofii katolickiej, szkoły lwowsko-warszawskiej i fenomenologii – najważniejszych niemarksistowskich koncepcji filozoficznych istniejących w Polsce. Głównymi krytykami byli: Leszek Kołakowski, Adam Schaff, Bronisław Baczko, Józef Chałasiński, Henryk Holland, Tadeusz Kroński. Wobec filozofii katolickiej i fenomenologii stawiano zarzut idealizmu obiektywnego, Ajdukiewiczowi stawiano zarzut konsekwencjalizmu i kantyzyzmu, mechanicyzmu wobec Kotarbińskiego, fideizmu

33 J. Woleński, *Filozofia polska po 1945 roku*,..., s. 532–542.

wobec Twardowskiego. Część krytykowanych (Ajdukiewicz, Kotarbiński) odpowiedziała, filozofowie katoliccy oraz Ingarden nie zareagowali.

Dialog marksjiści–chrześcijanie

Jednym ze szczegółowych problemów dotyczących marksizmu w Polsce była ocena relacji marksjiści–chrześcijanie. Na granicy omawianego okresu ocena tego dialogu została przedstawiona przez filozofów katolickich. Najpierw w książce *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia* pod redakcją Antoniego B. Stępnia³⁴, a następnie w publikacji *Oblicza dialogu*³⁵.

Jeśli chodzi o pierwszą książkę, to reprezentatywne dla jej klimatu są wypowiedzi Mieczysława A. Krąpca oraz Antoniego B. Stępnia.

M. Krąpiec³⁶ analizuje możliwość dialogu między marksizmem a filozofią chrześcijańską, to znaczy tomizmem egzystencjalnym. Stwierdza przy tym, że chodzi tylko o faktyczność współżycia w jednym społeczeństwie ludzi odwołujących się do różnych, katolickich i marksistowskich stanowisk. Znaczący dialog może dotyczyć tylko filozoficznych podstaw marksizmu i tomizmu egzystencjalnego, a nie ideologii czy światopoglądu. Po krótkiej analizie ukazującej wyższość tomizmu egzystencjalnego nad marksizmem, dochodzi do tezy, że nie jest możliwy dialog między marksizmem a tomizmem egzystencjalnym. Nie jest realny na gruncie prawdy, ponieważ tylko tomizm przedmiotem swoich rozważań czyni byt istniejący, natomiast marksizm jest rodzajem filozofii podmiotu (w najlepszym razie, zdaje się

34 *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*, red. A. B. Stępień, Lublin 1990 [Wydanie I, Fundacja Jana Pawła II, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Rzym 1987].

35 *Oblicza dialogu. Z dziejów i teorii dialogu: chrześcijanie–marksjiści w Polsce*, red. A. B. Stępień, T. Szubek, Lublin 1992.

36 M. A. Krąpiec, *Dialog*, w: *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*, red. A. B. Stępień, Lublin 1990, s. 9–19.

twierdzić M. Krąpiec), gdzie przedmiotem analiz filozoficznych nie jest „byt istniejący, lecz subiektywna idea”³⁷. Dla M. Krąpca marksizm jest ideologią, światopoglądem, a chrześcijaństwo w żadnym wypadku nie jest ani ideologią, ani światopoglądem.

Z kolei Antoni B. Stępień³⁸ przede wszystkim charakteryzuje stan filozofii w Polsce po 1945 roku, w tym szczególnie marksizmu. Informuje również o tekstach opisujących ten stan (Z. J. Jordan, J. Troska, H. Skolimowski, S. Kowalczyk, J. Tischner, K. Ochocki). Wyróżnia następujące okresy: 1945–1949/1950, do 1956, a następnie po 1956, z uwzględnieniem roku 1968, chociaż w charakterystyce rok ten nie występuje. W marksizmie wyróżnia liczne nurty, przede wszystkim scjentystyczny i antropologiczny, lecz także zauważa marksistów próbujących wyjść poza ten schemat (np. J. Ładosz, uznany przez Stępnia za najbardziej ortodoksyjnego marksistę). Okres 1949/50–1955/56 uznaje za najgorszy dla możliwości dialogu, chyba że (pisze złośliwie) za dialog uznać jednostronne, zjadliwe polemiki ze strony niedouczonej marksistów (np. L. Kołakowskiego). Dzięki zmianom po 1956/57 „ożywiła się i odetchnęła bardziej swobodnie cała kultura w Polsce”³⁹. To wtedy w marksizmie wyodrębniły się dwa nurty. Nastąpiło także wzajemne zapoznawanie się filozofów marksistowskich i chrześcijańskich. Za jednego z głównych animatorów, po stronie marksistowskiej, dialogu marksieści–chrześcijanie uznaje J. Kuczyńskiego (któremu zresztą zarzuca wcześniejsze niezyczliwe wypowiedzi o filozofii chrześcijańskiej). Zauważa także (w tym okresie, po 1956 r.) zainteresowanie, po stronie marksistowskiej, filozofią tomistyczną. Szczególną pozycję, pisze, w dialogu chrześcijan z marksistami, posiada ks. J. Tischner. Stępień przyjmuje, że na

37 Tamże, s. 14.

38 A. B. Stępień, *Rys rozwoju filozofii marksistowskiej i problem dialogu filozoficznego z marksizmem od roku 1945*, w: *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*, red. A. B. Stępień, Lublin 1990, s. 21–36.

39 Tamże, s. 25.

poziomie praktycznym (antropologii filozoficznej), po 1956 roku pojawiły się elementy dialogu marksizmu z chrześcijaństwem, jednak problemem jest, czy dialog ten możliwy jest na poziomie teoretycznym? Odpowiedzi na to pytanie poświęca ostatni fragment artykułu. Pisze tam: „Zbierając, należy zaznaczyć, że – z jednej strony – każda poważna dyskusja z marksizmem musi być dyskusją o pryncypia systemu, z drugiej strony – sama marksistowska koncepcja filozofii podważa możliwość utrzymania czysto teoretycznego, naukotwórczego charakteru tej dyskusji. Chodzi o to, aby dialogu ideologicznego nie brać za dialog filozoficzny, aby dialogu pozornego lub pozorowanego nie brać za dialog rzeczywisty i rzetelny”⁴⁰.

Druga książka⁴¹ jest rezultatem dyskusji na konferencji naukowej poświęconej dialogowi. Rodzaj i stan tej polemiki najlepiej chyba ilustrują wypowiedzi A. B. Stępnia, jedna wygłoszona w czasie dyskusji i druga z *Posłowie*. W dyskusji między innymi stwierdził, że w listopadzie 1981 r. na podobnym seminarium na Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie stwierdzono istnienie trzech stanowisk w sprawie możliwości dialogu między chrześcijaństwem a filozofią marksistowską⁴²: – „[...] dialog teoretyczny między marksizmem a filozofią [o] inspiracji chrześcijańskiej byłby pożyteczny, gdyby strona marksistowska nie była nastawiona zbyt ideologicznie i doraźnie politycznie, gdyby nie traktowała tego dialogu zbyt instrumentalnie”. Stępień pisze, że wówczas przychylił się do tego poglądu – „[...] dialog ten ma szansę rozwoju, ale poza krajami socjalistycznymi, gdzie marksizm uprawia się inaczej: nie instrumentalnie, tylko merytorycznie”. Pogląd ten głosili Włosi i Francuzi, – „[...] dialog teoretyczny jest zgoła czymś drugorzędnym, jeżeli w ogóle możliwy. Istotny jest dialog praktyczny, mianowicie

⁴⁰ Tamże, s. 36.

⁴¹ *Oblicza dialogu. Z dziejów i teorii dialogu: chrześcijaństwo–marksizm w Polsce...*

⁴² Tamże, s. 180.

w sferze moralnego świadczenia o człowieku. Chodzi o etos doktryn ujawniający się w praktyce społecznej, w stosunku do pracy ludzkiej”. Był to wówczas pogląd J. Tischnera.

W zakończeniu *Posłowania* pisze: „Nie wchodząc już w dalsze szczegóły, trzeba jednak postawić na końcu tej publikacji pytania bardziej zasadnicze. Czy dzisiaj sprawa dialogu między chrześcijaństwem a marksizmem nie odchodzi w przeszłość, nie staje się kwestią już tylko historyczną? Czy nurt marksistowski nie uległ daleko idącemu rozbiuciu, przekształceniu, erozji? Czy jego siła intelektualna jako systemu filozoficznego – z wyjątkiem najwyżej paru wątków – nie okazała się miałka, nie rozmyła się? Czy jego siła ideologiczna nie przebrzmiała? Czy marksizm w praktyce, którą tak ceni, skompromitował się ostatecznie?”⁴³. Marksistowsy uczestnicy dyskusji (Janusz Kuczyński, Dionizy Tanalski, Witold Mackiewicz), mieli bardziej optymistyczne wyobrażenia o przyszłości tego dialogu. Szczególnie W. Mackiewicz proponował opracowanie konkretnych tematów dalszych spotkań. J. Kuczyński i D. Tanalski przede wszystkim wytykali partnerom jednostronną interpretację marksizmu, niebranie pod uwagę ważnych tekstów dotyczących dialogu.

Informacja Witolda Mackiewicza⁴⁴ o sporach chrześcijańsko-marksistowskich jest dość lapidarna. Rozpoczyna się przypomnieniem, że pierwszy tę dyskusję rozpoczął ks. Kazimierz Kłószak, w „Znaku” w 1947. Polemizował z niektórymi sprawami dotyczącymi materializmu dialektycznego, a szczególnie możliwości (właściwie bezsensu) mówienia o sprzecznościach w przyrodzie. Jak pisze W. Mackiewicz: „Polscy marksiści reagowali różnie: albo milczeli na ten temat (jak np. Adam Schaff), albo uczestniczyli w rzeczowej polemice (Helena Eilstein, Władysław Krajewski), albo usiłowali ośmieszyć przeciwnika (np. Leszek Kołakowski).

43 Tamże, s. 228.

44 W. Mackiewicz, *Wprowadzenie*, w: *Polska filozofia powojenna*, red. W. Mackiewicz, Warszawa 2001, s. 88–98.

Jednak po latach Schaff i Krajewski wycofali się z koncepcji «logiki dialektycznej», zaś Leszek Kołakowski całkowicie zmienił poglądy i odwołał wszystko, co mówił w latach 50.⁴⁵

Później, dość niespodziewanie W. Mackiewicz przechodzi do charakterystyki lat późniejszych (poczynając od połowy lat 60.), kiedy obie strony przestały obrzucać się epitetami i rozpoczęły, z różnym natężeniem, dialog. Przedmiotem zainteresowania przestały być sprawy teorii bytu, metafizyki, materializmu dialektycznego, a zaczęto zajmować się problemami człowieka i społeczeństwa, choć z różnych stanowisk filozoficznych. Pisze, że poczynając od połowy lat 60. zarówno marksiści, jak i katolicy opublikowali liczne dzieła poświęcone problemom filozofii człowieka, pracy, społeczeństwa. Po stronie marksistowskiej zauważa prace T. M. Jaroszewskiego, J. Kuczyńskiego, Z. Cackowskiego, D. Tanalskiego, M. Fritzhanda. Po stronie katolickiej zdaje się wymieniać S. Swieżawskiego, który pisał o warunkach owocnego dialogu między odmiennymi koncepcjami filozoficznymi, a także wymienia prace C. Bartnika, J. Tischnera, encykliki Jana Pawła II. Zauważa również polemiczne wypowiedzi po obu stronach, np. S. Kowalczyka twierdzącego, że człowiek niewierzący traci własne człowieczeństwo, a z drugiej strony radykalne wypowiedzi J. Ładosza (choć zauważa u niego także wypowiedzi rozsądne).

Kończąc ten wątek, warto odwołać się do wypowiedzi J. Woleńskiego z historii filozofii polskiej⁴⁶, opublikowanej niemal dwadzieścia lat po przedstawionych książkach pod redakcją A. B. Stępnia. W publikacji tej za „prawdziwy ewenement” uznaje pojawienie się w latach 80. dialogu marksistów z filozofią katolicką „i rekomendowany także przez popularnych myślicieli katolickich, przede wszystkim ks. Józefa Tischnera

45 Tamże, s. 89.

46 J. Woleński, *Filozofia polska po 1945 roku*, w: *Historia filozofii polskiej...*, s. 538.

(1931–2000)”⁴⁷. „Obie strony wskazywały, że zarówno marksizm, jak i doktryna katolicka (przynajmniej w jednej z jej interpretacji) mogą współtworzyć filozofię pracy”⁴⁸.

O narodowym komunizmie

Jednym z częstych po 1989 roku sposobów interpretacji marksizmu w Polsce jest utożsamianie go z komunizmem i „unarodowienie go”. Dotyczy to marksizmu w ogóle, jak i marksizmu w Polsce. Autorami w ten sposób interpretującymi marksizm, szczególnie marksistowską historiografię i historiozofię oraz sposoby legitymizacji władzy są: Rafał Stobiecki⁴⁹, Maciej Górny⁵⁰, Krzysztof Tyszka⁵¹, Marcin Zaremba⁵². Najpierw przedstawię wypowiedzi wskazujące na „unarodowienie marksizmu”.

Z wymienionych książek zasygnalizuję wypowiedź K. Tyszki przedstawiającą pewien typ opinii o „unarodowieniu” marksizmu, obecny także w innych, podobnych opracowaniach.

Przedmiotem zainteresowania K. Tyszki jest pytanie: jak, w sytuacji gdy koncepcja Marksa i Engelsa z założenia miała charakter internacjonalistyczny, był (jest) możliwy komunizm narodowy? Jak partie odwołujące się do marksizmu mogły, potrafiły sięgnąć do wartości narodowych? Poszukując odpowiedzi na te pytania, Tyszka stawia tezę, że „historia komunizmu w Europie Wschodniej to w dużej mierze ewoluowanie w kierunku

47 Tamże.

48 Tamże, s. 538.

49 R. Stobiecki, *Bolszewizm a historia. Próba rekonstrukcji bolszewickiej filozofii dziejów*, Łódź 1998.

50 M. Górny, *Między Marksem a Pałacym. Historiografia w komunistycznej Czechosłowacji*, Warszawa 2001; M. Górny, *Przed wszystkim ma być naród. Marksistowskie historiografie w Europie Środkowowschodniej*, Warszawa 2007.

51 K. Tyszka, *Nacjonalizm w komunizmie. Ideologia narodowa w Związku Radzieckim i Polsce Ludowej*, Warszawa 2004.

52 M. Zaremba, *Komunizm, legitymizacja, nacjonalizm. Nacjonalistyczna legitymizacja władzy komunistycznej w Polsce*, Warszawa 2005.

nacjonalizmu, który przybierał różne formy i różne natężenie, stanowił jednak jedną z kluczowych cech systemu”⁵³. Stwierdza także, że ten proces „unarodowienia” czy „ukrajowienia” marksizmu, komunizmu pojawił się bardzo wcześniej zarówno w marksizmie w ogóle (w Niemczech, we Francji), w Związku Radzieckim po rewolucji, jak i po II wojnie światowej w krajach realnego komunizmu.

Autor przyjmuje następujące sposoby przejawiania się narodowego komunizmu:

- krajowość – adaptacja marksizmu do wyzwań lokalnych: „naturalna i zrozumiała praktyka dostosowania doktryny do warunków historycznych, społecznych i gospodarczych danego kraju”⁵⁴. Jest to, pisze za Peterem Zwickiem, adaptacja marksizmu do konkretnych warunków i możliwość jego interpretacji przez lokalnego przywódcę. Za Z. Brzezińskim uznaje, że tę formę najlepiej nazywać „krajowością” (domesticism). Tę formę gotów jest uznawać za łagodną wersję narodowego komunizmu, dopiero następne uznając za właściwe formy;
- niezależność (mniejsza czy większa) od ZSRR: „Mówiąc o narodowym komunizmie mamy przede wszystkim na myśli te systemy polityczne, które zachowując pryncypia marksizmu dążyły do niezależności politycznej i ekonomicznej od ZSRR”⁵⁵. Przykładem jest Jugosławia pod rządami Tity. Cechą charakterystyczną było wprowadzanie komunizmu odrzucającego wzory radzieckie. Pewne elementy takiego modelu pojawiły się w Polsce tuż po II wojnie światowej, a następnie, w słabszej wersji, po 1956 w Polsce i na Węgrzech. „Hasło «polskiej drogi do socjalizmu» było lapidarnym ujęciem tak właśnie pojowanego narodowego komunizmu”⁵⁶.

53 K. Tyszka, *Nacjonalizm w komunizmie. Ideologia narodowa w związku Radzieckim i Polsce Ludowej*, Warszawa 2004, s. 7.

54 Tamże, s. 92.

55 Tamże, s. 93.

56 Tamże.

W wymiarze wewnątrz ZSRR narodowy komunizm przyjmował, zdaniem K. Tyszki, dwie wersje. Z jednej strony gloryfikacje potęgi Rosji, „wielkorosyjskość”, podkreślanie wyjątkowości Rosji i z tej racji konieczności jej dominującej pozycji wobec innych republik. Po drugie, jako reakcja zwrotna, pochwała nacjonalizmu republik ZSRR, szczególnie tych o bardziej rozwiniętej świadomości narodowej.

Próba pogodzenia oficjalnej ideologii marksistowskiej z tradycją danego narodu, jego kulturą, dziedzictwem historycznym. „Inaczej mówiąc, chodziło tu o zasypanie przepaści między internacjonalizmem klasy robotniczej a polityką narodową; przepaści jawnie budowanej w XIX wieku”⁵⁷. W Polsce trend ten stał się popularny w latach 60. XX wieku.

Jawny szowinizm jest to coś innego niż „krajowość” czy poszukiwanie większej autonomii w stosunku do ZSRR. Skrajnymi przykładami może być Rumunia pod rządami Ceaușescu czy „walka z syjonizmem” w Polsce pod koniec lat 60. XX wieku.

K. Tyszka zauważa dwa typy przyczyn pojawienia się i istnienia różnych wersji narodowego komunizmu: teoretyczne i polityczne.

Przyczyny teoretyczne. K. Tyszka zdaje się sądzić, że najważniejszą teoretyczną przyczyną, umożliwiającą powstanie narodowego komunizmu, było powstanie wielu marksizmów oraz wielu nacjonalizmów, rozmycie ich wyrazistości. Ale taka sytuacja dalej wymaga postawienia pytania o przyczyny ewolucji marksizmu w kierunku narodowego komunizmu. Zresztą podobne pytanie można postawić wobec chrześcijaństwa, czy jest możliwe narodowe chrześcijaństwo.

Pierwsza, zasadnicza przyczyna takiej możliwości tkwi w samym nacjonalizmie (może w naszej terminologii – patriotyzmie), mianowicie w tym, że z jednej strony nacjonalizm jest doktryną bardzo trwałą, a z drugiej, jest „dalece niesamodzielny”⁵⁸, może

57 Tamże, s. 94–95.

58 Tamże, s. 183.

występować w wielu odmiennych kontekstach, przybiera także wiele powszechnych i niepozornych form, jak flaga lub Grób Nieznanego Żołnierza.

Kolejne przyczyny wynikają z pewnych podobieństw nacjonalizmu i komunizmu. K. Tyszka zastrzega się wprawdzie, że istnieją zasadnicze różnice między nacjonalizmem a komunizmem, co jednak nie przekreśla możliwości istnienia podobieństw. Do podobieństw zalicza wyobrażenie wroga, obcego zagrażającego wspólnocie; następnie widzi podobieństwo w wyobrażeniach czasu. I w nacjonalizmie, i w komunizmie istnieje mit „ostatecznej ery sprawiedliwości i wolności”⁵⁹. W komunizmie jest to zwycięstwo nad niesprawiedliwością kapitalizmu, a dla nacjonalistów prawdziwa wolność i suwerenność narodowa. Istnieje też wspólna historiozofia: dzieje świata, narodów, to droga przez złą terażniejszość ku lepszej przyszłości. Podobna jest także ocena złej terażniejszości. Nacjonalizm i marksizm są także podobne w tym, że są pewnymi wersjami odpowiedzi na wyzwania współczesności, także odpowiedziami na zło współczesności. Jednak w konfrontacji nacjonalizm – marksizm, nacjonalizm okazał się zwycięski, ponieważ jego odpowiedzi miały (mają) bardziej uniwersalny charakter. „Inaczej mówiąc, «wiera» oparta na emocjach i odwołująca się do sfery pozaracjonalnej lepiej odpowiadała potrzebom człowieka aniżeli «wiera» zamknięta w sztywnych ramach dogmatów i naukowych analiz”⁶⁰. Przyczyn teoretycznych poszukuje również w podobnych skłonnościach do planowania gospodarczego nacjonalizmu i komunizmu oraz w podobnych rozstrzygnięciach dotyczących relacji jednostka – wspólnota.

Do przyczyn politycznych pojawienia się narodowego komunizmu zalicza błędną diagnozę społeczną przedstawioną przez marksizm. Mianowicie mylne było przekonanie Marksa o stopniowym zaniku podziałów narodowych w świecie, i coraz

59 Tamże, s. 187.

60 Tamże, s. 194.

mniejszym znaczeniu czynnika narodowego, i że – w konsekwencji – będzie można skonstruować w przyszłości system oparty tylko na więziach ekonomicznych. „Te wszystkie elementy zawarte w kategorii narodu: wspólnota kultury, historii, tradycji, ta cała niewymierna i nienamagalna sfera ludzkiej egzystencji, będąca ze swej istoty ‘sprawą wyobraźni’ została przez Marksa całkowicie pominięta. Ten brak dał o sobie znać wówczas, gdy teorię tę zaczęto przeszczepiać na grunt społeczeństwa”⁶¹. Okazało się, że więzi klasowe nie wystarczą do zdobycia szerszego poparcia społeczeństwa. Kolejną przyczyną polityczną był kryzys ideologii i dyscypliny partyjnej i wówczas w miejsce jakiejś ortodoksyjnej wersji marksizmu zaczynało wykorzystywać ideologie narodowe dla legitymizacji władzy. Do ostatniej przyczyny politycznej zalicza istnienie wspólnego wroga zarówno marksizmu/komunizmu jak i nacjonalizmu, a jest nim liberalizm. Wspólna niechęć (wrogość) do liberalizmu ułatwiała przejście od komunizmu do nacjonalizmu.

Ocena sporów wewnątrz marksizmu

Przedmiotem oceny jest istnienie wewnętrznego zróżnicowania w polskim marksizmie w okresie 1945–1989, w tym kontekście trzeba wskazać na wypowiedzi Ewy Kochan, Witolda Mackiewicza. Warto także pamiętać, o czym już wspominałem prezentując oceny dotyczące marksizmu w Polsce przed 1945 rokiem, że zróżnicowanie wewnętrzne polskiego marksizmu jest zauważane od samego początku jego istnienia.

Ewa Kochan⁶² prezentuje dyskusje w polskim marksizmie w latach 1955–1965. Twierdzi, że cechą charakterystyczną tych polemik jest pojawienie się przełomu antystalinowskiego. Tytułowy przełom antystalinowski w książce pojawia się w dwóch

61 Tamże, s. 202.

62 E. Kochan, *Miejsce dla filozofii człowieka. Przełom antystalinowski w filozofii polskiej*, Szczecin 1992.

wersjach, szerszej i węższej. Wersja szersza utożsamiona jest z jednej strony z krytyką „marksistowskiego dogmatyzmu”, a z drugiej strony z pojawieniem się marksistowskich koncepcji filozofii człowieka. W wersji węższej przełom antystalinowski utożsamia z pojawieniem się koncepcji filozofii człowieka i alienacji autorstwa Adama Schaffa.

Krytykę dogmatycznego marksizmu prezentuje odwołując się przede wszystkim do tekstów Leszka Kołakowskiego, lecz także Józefa Chałasińskiego, Bogdana Suchodolskiego, Stanisława Ossowskiego, Zygmunta Baumana, Adama Schaffa, Jerzego Szackiego, Bronisława Baczki, Heleny Eilstein. Marksistowską filozofię człowieka tego okresu prezentuje odwołując się do prac Adama Schaffa: *Marksizm a egzystencjalizm*, *Filozofia człowieka*, *Marksizm a jednostka ludzka*. Przełom antystalinowski utożsamia także z pojawieniem się „filozoficznego populizmu”, to znaczy z „zontologizowaną epistemologią potoczności”. Rzeczywistym celem populistycznej perspektywy, pisze, jest „udział” filozofii w filozofii potocznej, „której ontologicznym przedmiotem jest właśnie potoczna świadomość”⁶³. Szczytem możliwości teoretycznych tego sposobu filozofowania, który rozpoczął się w połowie lat 50. XX w., jest *Marksizm a jednostka ludzka* Schaffa z 1965 roku.

Witold Mackiewicz⁶⁴ zauważa następujące spory wewnątrz marksizmu w Polsce: między zwolennikami „młodego” i „starego” Marksa oraz wokół rewizjonizmu i alienacji. Rozpoczyna od tezy, że dwudziestowieczny marksizm realizuje się w konflikcie między marksizmem scjentyistycznym, pozytywizującym (wywodzącym się od Engelsa) a antropologicznym (odwołującym się do młodego Marksa). Twierdzi dalej, że reprezentanci obu nurtów uznawali się za jedyne poprawnie odczytujących Marksa, pozostałych uznając bądź za rewizjonistów (scjentyści antropologów) bądź za dogmatyków (antropolodzy

63 Tamże, s. 40.

64 W. Mackiewicz, *Wprowadzenie*, w: *Polska filozofia powojenna*, red. W. Mackiewicz, Warszawa 2001, s. 98–107.

scjentyistów). W praktyce, pisze, rację mieli ci, którzy mieli władzę. Gdy żył Stalin, to on miał rację, natomiast po jego śmierci rozgorzała walka frakcji, „z tych sprzeczności wyłoni się całkowicie nowa jakość życia (pluralizm i demokracja), która sprawi, że wspomniane spory przejdą do lamusa historii”⁶⁵.

Zdaniem W. Mackiewicza podsumowaniem sporu o młodego i starego Marksa, marksizmu scjentyistycznego i antropologicznego było wydanie w 1969 roku specjalnego numeru „Studiów Filozoficznych”: *Humanizm socjalistyczny*. Omówiono tam, pisze, „narodziny humanizmu europejskiego, założenia humanizmu marksistowskiego, tendencje i antynomie humanizmu mieszczańskiego oraz perspektywy humanizmu socjalistycznego”⁶⁶. O sporach obecnych w marksizmie lat 70.–80. już nie pisze. Natomiast przywołuje raport Komitetu Nauk Filozoficznych z 1984⁶⁷, w którym krytycznie oceniono całość stanu filozofii drugiej połowy lat 70.

Ocena wpływu marksizmu na naukę

Odrębny nurt wypowiedzi dotyczy oceny wpływu marksizmu na historiografię, archeologię, teorię ewolucji.

Wpływ marksizmu na historiografię

Maciej Górny przedstawił wpływ marksizmu na historiografię, najpierw czeską⁶⁸, a następnie Czech, NRD, Polski, Słowacji⁶⁹. Druga książka jest rekonstrukcją marksistowskich historiografii wymienionych krajów w latach 40. i 50. XX wieku (przed

65 Tamże, s. 100.

66 Tamże, s. 106.

67 *Obraz filozofii w Polsce (lata 1976–1983)*, red. B. Skarga (maszynopis) za: W. Mackiewicz, *Wprowadzenie*, w: *Polska filozofia powojenna...*, s. 107.

68 M. Górny, *Między Marksem a Palackým...*

69 M. Górny, *Przed wszystkim ma być naród. Marksistowskie historiografie w Europie Środkowowschodniej...*

wszystkim, jak pisze, etapu stalinowskiego, choć sięga także w okres wcześniejszy i późniejszy). Stwierdza, że to, czego dokonali marksiści w krajach satelickich Związku Radzieckiego, nie było rewolucją naukową, lecz przewrotem, ponieważ importowali gotową, skostniałą wersję marksizmu. Przedstawia podobieństwa oraz dylematy marksistowskich historiografii omawianych narodów (krajów).

Zasadniczym źródłem podobnych ujęć dziejów było przyjęcie przez marksistowskich historyków teorii formacji oraz wynikającego z tego uzgodnienia periodyzacji. Jednak podobieństwa szły dalej, także w bardziej szczegółowych zagadnieniach. Analogie te wynikały nie tylko z odwoływania się do pewnych wersji marksizmu (choć nie zawsze do tego, co pisali Marks i Engels), lecz również do popularnych w XIX wieku koncepcji, takich jak niemiecki historyzm. Odwoływano się również do utrwalonych w tradycjach narodowych wzorców oceny przeszłości: podkreślania znaczenia własnego, silnego państwa, poszukiwania tego, co „postępowe”, co wiąże się z walkami klasowymi, rolą ludu. W takiej recepcji dawniejszych koncepcji pojawiają się liczne dylematy. Jednym z takich dylematów, pisze Górny, jest wykorzystywanie zarówno historycyzmu, pozytywizmu, jak i sympatia do romantycznej, demokratycznej wizji historii. „Nie było jasne, która z tradycji historiograficznych lepiej przystaje do marksistowskiej metodologii, która odgrywała «obiektywnie» bardziej postępową rolę”⁷⁰. „Fakty takie jak chrzest Polski albo reakcja pogańska skłaniały historyków do rozważania problemu, czy postępowe jest każde zjawisko przyspieszające nadejście następnej formacji, czy tylko ruchy ludowe, demokratyczne i rewolucyjne? Także to pytanie pozostało bez jednoznacznej odpowiedzi”⁷¹. Górny stwierdza dalej, że wspólną cechą polskiej, wschodnioniemieckiej, czeskiej i słowackiej marksistowskiej wizji dziejów było przede wszystkim podporządkowanie jej optyce

70 Tamże, s. 414.

71 Tamże.

narodowej. Najbardziej widoczne jest to w tradycji czeskiej i słowackiej, gdzie marksiści w dużym stopniu przejęli sposób myślenia „budzicieli narodowych”.

Górny zauważa także różnice między marksistowskimi historiografiami analizowanych krajów. W Czechach i Słowacji marksizm jest bardziej jednorodny i w większym stopniu nawiązuje do tradycji liberalno-„burżuazyjnych”, to znaczy nawiązuje do tradycji liberalno-nacjonalistycznej. W przypadku Polski i NRD zróżnicowanie interpretacji marksistowskich jest większe, trudniej określić jakiś jeden, dominujący nurt, a ponieważ o sprawach polskich wypowiadali się również Marks i Engels, pojawiają się sprzeczności wobec ich interpretacji, i tezy o ich błędach. Opinie takie, o błędach Marksa i Engelsa w ocenie polskiego ruchu niepodległościowego, przedstawiała Celina Bobińska. W przypadku Polski i NRD nie występuje również odwoływanie się do wcześniejszej tradycji marksistowskiej, natomiast występuje nastawienie proradzieckie.

Podsumowując swoje uwagi o marksistowskiej historiografii lat 50. stwierdza: „Mimo deklaracji przełomu i nowatorskich intencji marksistowskie koncepcje dziejów narodowych, czy «optymistyczne», czy «pesymistyczne», pozostawały na gruncie tradycji refleksji historycznej. Nie utrwał się ostatecznie nowy paradygmat. Nie nastąpiła też «bolszewizacja» historiografii, chociaż w wielu wypadkach nastąpiła jej trywializacja. Źródłem niekorzystnych zmian był jednak raczej styl uprawiania nauki, dążenie do jednego, kanonicznego poglądu w każdej sprawie niż jakieś konkretne sympatie czy antypatie wobec różnych elementów historii Polski, Niemiec, Słowacji i Czech. [...]. Czas pokazał, że historiografie marksistowskie nader często «konserwowały» tradycyjne interpretacje, uznawały je za marksistowskie i broniły ich «czystości» przed jakąkolwiek krytyką”⁷².

Dalej ocenia poszczególne marksistowskie historiografie. Wobec polskiej stwierdza, że nie jest możliwa do utrzymania

72 Tamże, s. 426.

teza o „antynarodowej stalinowskiej historiografii”. W ramach historiografii marksistowskiej współzawodniczyły interpretacje mniej lub bardziej „narodowe”, „brakowało zaś jakiegoś z góry ustalonego «antynarodowego» wzorca (poza oczywiście tymi elementami naszej tradycji, które kolidowały z tradycjami rosyjskimi)”⁷³.

Wpływ marksizmu na archeologię

M. Barford⁷⁴ stawia tezę, że w „wyraźnej” formie marksizm w polskiej archeologii ujawnił się w niewielkim stopniu, przy czym bezpośrednio, „wyraźną” obecność marksizmu sprowadza do cytowania przez archeologów wypowiedzi twórców marksizmu. Takie podejście występuje, w zasadzie, tylko w okresie stalinowskim. Chociaż marksizm nie był powszechny, to, jak pisze M. Barford, wywarł głęboki wpływ na rozwój powojennej archeologii w Polsce, „prowadząc do utworzenia tego, co zasadnie może być nazwane «polską szkołą archeologii marksistowsko-procesualnej»”⁷⁵. Jednak szkoła ta, jego zdaniem, upadła w późnych latach 50. i przetrwała tylko w formie szczątkowej, w „reliktovej, para-marksistowskiej postaci”⁷⁶.

Jacek Lech⁷⁷ zarzuca M. Barfordowi błędy warsztatowe: przygotowując dane empiryczne o obecności marksizmu w archeologii polskiej nie uwzględnił wszystkich tekstów archeologicznych; nie definiuje podstawowych używanych pojęć; nie ma rozeznania w sprawie historii marksizmu i archeologii w Polsce, wyciąga absurdalne wnioski (jak np. ten, że odrzucenie

73 Tamże.

74 P. M. Barford, *Marksizm w archeologii polskiej w latach 1945–1975*, „Archeologia Polski”, t. XL: 1995, z. 1–2, s. 7–78.

75 Tamże, s. 229.

76 Tamże, s. 67.

77 J. Lech, *Małowierni. Spór wokół marksizmu w archeologii polskiej lat 1945–1975*, „Archeologia Polski” t. XLII: 1997, z. 1–2, s. 175–232.

ideologii stalinowskiej wiązało się z rosnącą nieufnością do zachodniej archeologii. Przedstawia także kilka szczegółowych tez dotyczących wpływu marksizmu na archeologię w Polsce. Stwierdza, że sposób wprowadzenia marksizmu do archeologii wywarł negatywny wpływ na archeologię, chociaż zastosowanie materializmu historycznego w wyjaśnianiu przemian kulturowych miało pozytywne znaczenie⁷⁸.

W odpowiedzi na tę polemikę Paul M. Barford uznaje, że część z nich jest pozorna, a część trafna. Zarzuca z kolei K. Lechowi, że w swojej polemice zajął się wieloma drugorzędnymi sprawami, a nie podjął rzeczy najważniejszej, to znaczy obecności marksizmu w polskiej archeologii⁷⁹.

Wpływ marksizmu na teorię ewolucji

Zbigniew Kępa⁸⁰ przedstawia wpływ marksizmu na teorię ewolucji, czyni to przypominając dzieje miczurinizmu-łysenkizmu w Polsce w latach 1948–1956 i jego atak na katolicką teologię stworzenia. Negatywnie ocenia zarówno ówczesną wersję marksizmu (materializmu dialektycznego), jak również teologię katolicką w Polsce. Marksizm, pisze, realizował swoistą koncepcję wolności nauki, odbiegającą od wyobrażeń obecnych wśród naukowców. Marksiści twierdzili, że wyniki badań naukowych nie mają charakteru obiektywnego, lecz światopoglądowy czy ideologiczny, ponieważ uzależnione są od pochodzenia społecznego badacza i zamówienia społecznego klasy, dla której pisze. Z tego względu łysenkizm traktowany był jako twórczy darwinizm, postępowe rozwinięcie koncepcji K. Darwina. Postępowe, bo służące interesom proletariatu. Możliwe jest to do osiągnięcia tylko przez stosowanie metody

⁷⁸ Tamże, s. 211–212.

⁷⁹ P. M. Barford, *Małowiarygodny? Odpowiedź na polemikę pana Jacka Lecha*, „Archeologia Polski”, t. XLII: 1997, z. 1–2, s. 233–248.

⁸⁰ Z. Kępa, *Marksizm i ewolucja. „Twórczy darwinizm” jako narzędzie propagandy antyreligijnej w latach 1948–1956*, Tarnów 1999.

dialektycznej, jako jedynie słusznej. Pozytywnie oceniano teorię K. Darwina, ponieważ przyjmowano, że stosował tę metodę, choć nieświadomie⁸¹.

Z drugiej strony, zdaniem Z. Kępy, teologia w Polsce nie była przygotowana na konfrontację z „nową biologią”, ponieważ do czasu II wojny światowej nie podjęła owocnego dialogu z naukami przyrodniczymi w zakresie ewolucji, mimo to podjęła obronę chrześcijańskiej koncepcji przyrody ożywionej i człowieka. Z. Kępa sądzi, że dla teologii katolickiej ewolucja jest wciąż aktualnym problemem.

Dyskusja nad książką Andrzeja Walickiego *Marksizm i skok do królestwa wolności*

Najpoważniejszym wydarzeniem dotyczącym marksizmu w Polsce po 1989 roku, a także dotyczącym oceny sytuacji marksizmu w kraju po tym roku, było opublikowanie książki Andrzeja Walickiego i dyskusja nad nią. Wymiana zdań była wielowątkowa, bezpośrednio w małym stopniu dotyczyła samego marksizmu. Najważniejszym wątkiem oceny marksizmu w Polsce były problemy dotyczące jego roli w powstaniu realnego socjalizmu i jego erozji.

We wstępie do książki A. Walicki pisze, że jej zadaniem jest rekonstrukcja Marksowsko-Engelsowskiej koncepcji wolności; wykazanie, że właśnie pewna koncepcja wolności leży u podstaw komunistycznej wizji społeczeństwa przyszłości; prześledzenie dziejów utopii komunistycznej w myśli marksistowskiej, łącznie z marksizmem-leninizmem i wreszcie wyjaśnienie, w jaki sposób wewnętrzna logika komunistycznej koncepcji ogólnoludzkiego wyzwolenia przekształciła marksizm w legitymizację praktyk totalitarnych⁸². Jak pisze

81 Tamże, s. 162.

82 A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komu-*

A. Walicki, książka nie zajmuje się całością marksizmu, ale tylko jego częścią, koncepcją komunizmu. Stawia tezę, że sformułowana przez Marksa koncepcja komunizmu pełniła praktyczną (dziejową) rolę: mobilizowała zwolenników do działania na rzecz jej urzeczywistnienia, legitymizowała rewolucje i państwa realnego socjalizmu i erozja, a z czasem rozpad wizji komunizmu przyczyniły się do erozji ideologii państwowej i państw.

W książce A. Walickiego są także oceny marksizmu i sytuacji marksizmu w Polsce, jednak najbardziej rozwinięte znajdują się w scharakteryzowanej już wypowiedzi w „Przeglądzie Filozoficznym”⁸³. Książka spotkała się z dużym, jak na polskie warunki, odzewem⁸⁴.

Ocena funkcjonowania marksizmu po 1989 roku

Przedmiotem oceny stała się również sytuacja marksizmu w Polsce po 1989 roku. W mniejszym lub większym stopniu wiązała się ona z pytaniem: gdzie się podział marksizm i marksiści?

Po raz pierwszy publicznie pytanie to postawił Kazimierz Ślęczka⁸⁵ na marginesie VI Zjazdu Filozoficznego w Toruniu, odbywającego się w dniach 4–9 września 1995 roku. K. Ślęczka stawia tezę, że po przełomie ustrojowym marksizm stał się tabu. Pyta, dlaczego na pierwszym zjeździe filozofów po upadku poprzedniego systemu, w którym marksiści byli liczni, a marksizm pełnił ważną rolę, nikt nie podniósł problemu

nistycznej utopii, Warszawa 1996, s. 15.

83 A. Walicki, *Marksistowska filozofia w PRL w świetle osobistych wspomnień*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 2007, nr 3 (63), s. 247–276.

84 Dyskusję tę przedstawiłem w: *Recepcja książki Andrzeja Walickiego: „Marksizm i skok do królestwa wolności”*.

85 K. Ślęczka, *Milczenie filozofów (impresja zjazdu)*, „Principia” XIII–XIV (1995), s. 283–290.

oceny marksizmu. Nie uczynił tego nikt, ani nikt ze zwolenników, byłych zwolenników, ani nikt z dawnych i obecnych przeciwników, oponentów. Filozofowie milczeli o marksizmie, chociaż na poprzednim zjeździe, sprzed kilku zaledwie lat, marksizm był niemalże w centrum zainteresowania.

Kolejny raz pytanie o obecność marksizmu w Polsce postawiła redakcja „Przeglądu Filozoficznego” i w 2007 roku poinformowała⁸⁶, że skierowała do licznych – jak pisze – filozofów i socjologów pytania dotyczące marksizmu. Pytania były rozbudowane i – jak pisze redakcja – „lekką prowokacyjne”, ich sens dotyczy tego, dlaczego marksizm po II wojnie światowej był w Polsce filozofią popularną, a „kompletnie zanikł po upadku komunizmu”. Na pytania odpowiedzieli tylko Andrzej Walicki, Jerzy Kmita, Leszek Nowak. Andrzej Walicki i Jerzy Kmita przedmiotem swojej oceny uczynili przede wszystkim okres przed 1989, dlatego ich opinie przedstawiłem wcześniej, natomiast Leszek Nowak ocenia stan marksizmu po 1989 roku.

Leszek Nowak⁸⁷, odpowiadając na pytania „Przeglądu Filozoficznego”, stawia tezę, że w Polsce (i tylko w Polsce i okolicy) nie ma już marksizmu jako alternatywnej formacji myślowej, a odpowiedź dlaczego tak się stało formułuje na dwóch poziomach. Patrząc od strony powierzchniowej stało się tak dzięki powstaniu mitu „marksistowskich korzeni (real)socjalizmu”⁸⁸, zohydzającego marksizm, odcinającego lewicę od swych korzeni. Ale jest też głębszy powód – kierowanie się przez ludzi interesami. Ludzkim interesem jest być po «właściwej» stronie, dlatego kiedyś większość ludzi, w tym intelektualści, akceptowali marksizm – „był wszak ideologią represyjnego początkowo, a więc silnego systemu”⁸⁹, a teraz już nie jest.

86 „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 2007, nr 3 (63).

87 L. Nowak, *Marksizm dzisiaj*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 2007, nr 3 (63), s. 283–292.

88 Tamże, s. 285.

89 Tamże.

W Polsce, pisze Leszek Nowak, nie ma już marksizmu jako alternatywnej formacji myślowej, jest grupka marksistów wydająca kiepskim drukiem marny biuletyn, jest grupka marksistów odróżniająca marksizm jako ideologię i jako teorię, pierwszą odrzucają, a do marksizmu jako teorii odnoszą się z należnym szacunkiem (sam zalicza się do tych ostatnich); są wreszcie tysiące byłych marksistów, odnoszących się do niego z demonstracyjnym lekceważeniem, a powstała pustkę wypełniają liberalizmem, konserwatyzmem, postmodernizmem „czy nagłą wiarą w «społeczną naukę Kościoła»”⁹⁰.

Choć zanik marksizmu i marksistów w Polsce jest dla L. Nowaka zrozumiały, wytłumaczalny, to nie jest to powód do radości i aprobaty. Tak jak nie byłby powodem do radości i aprobaty zanik etyki chrześcijańskiej pod wpływem nieprawości dokonywanych w imię chrześcijaństwa, bo trzeba odróżnić ideologiczny bełkot kata od zadziwiającej do dzisiaj swym pięknem etyki Chrystusa. Dlatego też ideologiczny bełkot i praktyka realnego socjalizmu nie usprawiedliwiają zaniku teorii marksistowskiej w Europie Wschodniej. „Nie mamy powodów, bo marksizm jako orientacja naukowa jest do dzisiaj zaskakująco silny”⁹¹. Jako przykład podaje możliwości wyjaśniające liberalizmu i materializmu historycznego. Liberalna historiozofia, pisze, nie wyjaśnia istnienia innych społeczeństw niż liberalnego kapitalizmu, nie wyjaśnia istnienia społeczeństw pierwotnych, formacji azjatyckiej, a marksizm wyjaśnia ich istnienie, choć z kolei nie wyjaśnia istnienia liberalnego kapitalizmu. O ile w Polsce i okolicy nie ma marksizmu jako alternatywnej formacji myślowej, to inaczej jest na Zachodzie, gdzie w latach 70. XX wieku powstał i rozwija się marksizm analityczny. Do jego prekursorów zalicza wielu polskich myślicieli, w tym szkołę poznańską.

⁹⁰ Tamże, s. 283.

⁹¹ Tamże, s. 286.

Adam Schaff swoją ocenę marksizmu, w tym także sytuacji marksizmu po 1989 roku, przedstawił w kilku wypowiedziach, tutaj przedstawię jedną z opinii. Jest to ideowa autobiografia Adama Schaffa⁹², w której dominuje uzasadnienie bycia komunistą/socjalistą i marksistą. Czynnikiem, które doprowadziły go do marksizmu i komunizmu, były: kapitalistyczny wyzysk, szczególnie drapieżny w II RP, i szczególnie nieludzki wobec wykluczanych mniejszości etnicznych, religijnych.

A co dalej z marksizmem? Schaff kolejny raz, jak pisze, powtarza swoją aprobatę dla „teorii marksistowskiej jako przyjętej przeze mnie podstawy filozoficznej, metodologicznej oraz ekonomiczno-społecznej mego myślenia”⁹³. Pisze dalej, że „teorię marksistowską rozumiem [...] jako teorię otwartą, tzn. nie tylko poddającą się weryfikacji i falsyfikacji poszczególnych jej tez, co jest normalne w wypadku każdej teorii naukowej, w przeciwieństwie do artykułów wiary religijnej, lecz [...] wymagającą również zmian, nieraz radykalnych, wraz ze zmianą opisywanej przez nią rzeczywistości oraz jej naukowego poznania”⁹⁴.

A. Schaff sądzi, że trzeba wyróżnić co najmniej dwa sposoby pojmowania marksisty. Po pierwsze, to człowiek, który zna dzieła klasyków marksizmu i stosuje wiernie ich wypowiedzi w celu rozwiązania aktualnych problemów. Jest to marksizm szkolarski, nie zauważający pojawienia się Nowej Cywilizacji. Po drugie, jest to człowiek, który umie myśleć po marksistowsku, „w sensie metodologii marksizmu”, odwołując się do nowej rzeczywistości. Czy dzisiaj marksizm jest potrzebny, czy jest potrzebny lewicy? Dawniej był potrzebny taki, jaki został sformułowany przez Marksa, bo był teorią tamtej rzeczywistości społecznej, tamtego kapitalizmu. Za ważne elementy tamtego marksizmu, ważne ze względu na konieczność socjalistycznej mutacji społeczeństwa,

92 A. Schaff, *Próba podsumowania*, Warszawa 1999.

93 Tamże, s. 81.

94 Tamże, s. 80.

Schaff uznaje: „teorię wartości opartą na mierniku pracy; teoria wartości dodatkowej i eksploatacji wolnej siły roboczej na rynku; walki klas oraz dyktatury proletariatu”⁹⁵. Dzisiaj świat jest inny, dotychczasowa teoria marksistowska nie w pełni go opisuje, dlatego pojawia się u Schaffa pozornie dramatyczne pytanie, czy i po co potrzebny jest marksizm dzisiejszej (jutrzejszej?) lewicy? Na pozór, zdaje się twierdzić, marksizm nie jest dzisiaj potrzebny, bo wystarczy „zdrowy rozsądek”, aby bronić sprawy socjalizmu. „Pisałem już o tym wyżej i powtarzam to z naciskiem: konieczność wprowadzenia dzisiaj gospodarki przynajmniej częściowo kolektywistycznej i planowej, a tym samym jakiejś wersji socjalizmu, jest dla ludzi znających podstawowe fakty z dziedziny współczesnej technologii produkcji sprawą zdroworoządkową, bez potrzeby sięgania do pomocy teorii marksistowskiej czy jakiegokolwiek innej”⁹⁶. Tutaj przedstawia następujące rozumowanie: dzisiaj automatyzacja w coraz większym stopniu zastępuje pracę, także umysłową, rodzi to w sposób nieodwracalny strukturalne bezrobocie i jedynym wyjściem jest wprowadzenie „Cywilizacji Zajęć, której organizację i materialne sfinansowanie mogą zapewnić jedynie odpowiednie instytucje społeczne – wobec powyższego jakaś nowa forma socjalizmu [...], jest sprawą konieczną”⁹⁷.

Jednak marksizm jest potrzebny w poszukiwaniu wartości. Tutaj Schaff jest bardzo zdawkowy i nieprecyzyjny, lecz chyba chodzi o wartości kierujące naszym działaniem, chodzi o światopogląd jako pewną teoretyczną całość, zawierającą w sobie „jako podstawę filozofię marksistowską, tzn. materializm dialektyczny”⁹⁸. „Marksizm jest nam [...] dalej potrzebny, choć przenosimy pewne jego tezy do archiwum. Jest nam potrzebny jako światopogląd, jest nam potrzebny jako najlepsza [...]

95 Tamże, s. 83.

96 Tamże, s. 81.

97 Tamże, s. 82–83.

98 Tamże, s. 87.

z funkcjonujących obecnie metodologii, zwłaszcza z dziedziny nauk społecznych. Jest nam potrzebny w praktyce jako zbiór niezwykle ważnych tez teoretycznych, nawet takich, które przez pewien czas uchodziły za przestarzałe (i ja tak mylnie sądziłem i głosiłem takie poglądy), jak teoria pauperyzacji, która obecnie ukazała całą swą glorię; czy też takie, które z różnych powodów były przemilczane, jak teoria jednostki ludzkiej, humanizmu marksistowskiego, alienacji, akumulacji i koncentracji kapitału, kapitału finansowego itd. itp., które domagają się szybkiego rozpracowania i dalszego rozwoju ze względu na potrzeby praktyki”⁹⁹.

Odwołując się do istnienia dwóch typów marksistów Schaff stwierdza, że potrzebni są marksiści drugiego typu, marksiści otwarci, „potrzebni są nam marksiści, którzy będą zdolni do organizowania dokonującej się mutacji społecznej”¹⁰⁰.

Prezentacja ocen marksizmu pozwala stwierdzić, że marksizm w Polsce (wbrew opinii K. Ślęzki i kilku innych filozofów) nie jest tabu (choć na Zjeździe zapewne był), jest przedmiotem zainteresowania naukowego filozofów, socjologów, a może jeszcze bardziej historyków.

Ocena roli marksizmu jest zróżnicowana, zależy przede wszystkim od tego, jakiego okresu oraz jakiej wersji marksizmu dotyczy. Marksizm okresu stalinowskiego w Polsce (lata 1948/1949–1955/1956) oceniany jest negatywnie ze względu na sposób upowszechniania oraz uproszczenia (prymitywizmu) treści. W marksizmie po 1956 roku zauważa się duże zróżnicowanie, w tym twórcze składniki. Także w ocenie wpływu marksizmu na nauki zauważa się zróżnicowane rezultaty, zarówno negatywne, jak i pozytywne.

Istnieje skłonność do utożsamiania marksizmu z komunizmem, a komunizmu z realnym socjalizmem i w efekcie ocena

99 Tamże, s. 85–86.

100 Tamże, s. 87.

marksizmu jest pochodną oceny realnego socjalizmu, co nie jest bezzasadne, lecz trudno to w pełni zaakceptować.

Wypowiedzi o przyszłości marksizmu w Polsce są najbardziej enigmatyczne. Zauważa się upadek roli ideologicznej marksizmu i niemożność jej odrodzenia, ale przyjmuje się możliwość inspirującej roli materializmu historycznego.