

Andrzej Ciążela

**Czy „Karol Marks
był filozofem niemieckim”?
Miejsce marksizmu
we współczesnych debatach
– przypadek Leszka Kołakowskiego**

Słowa kluczowe: *marksizm, nauka, ideologia, filozofia, mit*

Wstęp

Gdy mówimy o myśli Karola Marksa, bardzo często spotykamy się z problemem określenia rodzaju wiedzy, z jaką właściwie mamy do czynienia. Oczywiście niewielu ludzi skłonnych jest uznać ją za magiczną czy techniczną, ale już dyskusja, czy należy ona do zakresu nauki, filozofii, religii, mitu, czy też ideologii, okazuje się znacznie bardziej skomplikowana, nawet jeżeli założymy, że owych charakterystyk nie należy traktować rozłącznie.

Pod uwagę brać musimy dwa aspekty zagadnienia: samookreślenia się samego Marksa oraz oceny będące wynikiem interpretacji jego myśli. Recepcja myśli Marksa ma charakter globalny. Autor niniejszych rozważań ma świadomość, iż pomimo usiłowań nie udało mu się przekroczyć horyzontu tego, co Tadeusz Kroński określił niegdyś jako „ludzkość europejską” (Kroński 2014: 21), a czasem nawet tego, co można określić jako „ludzkość polską”. Należy też podkreślić, że chociaż okolicznościowy charakter wypowiedzi koncentruje uwagę na myśli Marksa, autor uważa Fryderyka Engelsa za współtwórcę tego, co określa się jako marksizm.

Struktura wiedzy i jej współczesność

Kwestia struktury wiedzy należy do zagadnień złożonych i dyskusyjnych. Wskazać należy dwa rodzaje ujęć: przedmiotowy i historyczny. Pierwszy z nich kieruje się różnicami przedmiotu i specyfiki poszczególnych rodzajów wiedzy, porządkując według różnych kryteriów filozofię, naukę, ideologię, religię, magię itd. Drugi wychodzi od historycznego momentu określanego jako „oświecenie”, rozumiane jako moment narodzin refleksji krytycznej, przełamującej i racjonalizującej pierwotne myślenie mityczne, tak jak to czynią M. Horkheimer i T.W. Adorno w *Dialektyce oświecenia* (Horkheimer, Adorno 2010).

Kwestią wtórną jest tutaj nazwa definiująca specyfikę opozycji myślenia pierwotnego i cywilizowanego. Czy będzie to „mit” i „oświecenie” w sensie Adorna i Horkheimera, czy „myśl nieoswojona” (Levi-Strauss 2001) i „myśl poskromiona” (Goody 2011), czy „totalizm” – „kultura” (Mysłakowski 1938), momentem konstytuującym to myślenie jest uznanie, że myślenie pierwotne i cywilizowane wykluczają się nawzajem, nawet jeżeli współistnieją czy przenikają się w danym historycznym momencie.

Mamy tutaj do czynienia z sytuacją, gdy totalność życia pierwotnego zostaje przez oświeconego badacza rozdzielona na gospodarkę, życie społeczne, politykę, „duchowość”, sztukę, technikę itd. Podobnie dzieje się w obszarze wiedzy, gdy „myśl nieoswojoną” dzielimy na mit, magię, religię, technikę itd.

Gdy więc wychodzimy od momentu oświecenia, napotykamy przede wszystkim podział na filozofię i nauki szczegółowe, który rozwija się zgodnie z zasadą, iż filozofia stosuje metodę właściwą naukom do kwestii ogólnych czy też najogólniejszych, natomiast wyodrębnianie konkretnych, dookreślonych przedmiotów badań konstytuuje nauki określane jako szczegółowe. Efektywność tych ostatnich czyni z nich jądro myśli oświeconej.

Z punktu widzenia podjętego tematu szczególnie istotnym zjawiskiem jest ideologia. W kontekście myśli Marksa użycie tej kategorii może sprawiać wrażenie błędu. Pojęcie ideologii w czasach Marksa i dla niego samego miało charakter negatywnego epitetu. Dopiero z czasem zdano sobie sprawę z tego, że komunikacja organizująca wielkie grupy społeczne w procesie walki o władzę w społeczeństwie ma swoje obiektywne prawa, a uproszczenia, stagnacja i rytualizacja formuł ideologicznych nie są wadą, ale wyróżnikiem tej postaci wiedzy.

Oczywiście klasyczna, pluralistyczna formuła struktury wiedzy, zakładająca obiektywne istnienie nauki, filozofii, religii, ideologii, mitu itp. jest bardzo często kwestionowana przez dążenia redukcjonistyczne. Niegdyś święcił tryumfy „scjentyzm”, przekreślający sens istnienia filozofii, religii itd. Obecnie obserwujemy gwałtowną ekspansję „filozofizmu”, radykalnie przekreślającego istnienie nauki i sprowadzającego ją do techniki (tzw. „technonauki”). Żywe są ciągle tendencje do uznawania konstytutywnej roli mitu w ludzkim myśleniu.

Opracowanie niniejsze zajmuje stanowisko antyredukcjonistyczne, tj. pozostaje w przekonaniu, że kultura europejska nie dopracowała się zakładanych w nim rozróżnień przypadkowo, a ich przekreślanie rodzi niebezpieczeństwo regresu kulturowego (Mysłakowski 1938).

Najważniejsze problemy pojawiają się jednak na linii: myślenie cywilizowane – myślenie pierwotne. Mit okazuje się ciągle obecny w kulturze cywilizowanej i – co więcej – jest atrakcyjny jako alternatywa dla myśli „poskromionej”.

Zasadniczym problemem nie jest jednak jego obecność, ale jego nieobliczalność i destrukcyjny charakter. Zasadnicze znaczenie ma tutaj doświadczenie prawicowych ruchów politycznych, które w warunkach destabilizacji społecznej rozwinąć się mogą w pozbawiony wszelkich mechanizmów dyscyplinujących, prymitywny żywioł wyobrażeń nakręcających spiralę samozniszczenia cywilizacji. Zjawisko, którego symbolem stała się praca Alfreda Rosenberga *Mit XX wieku (Der Mythos des 20. Jahrhunderts)*, stanowi dla bardzo wielu myślicieli przesłankę bezwzględnej krytyki mitu i uznania go za podstawowe zagrożenie dla cywilizacji (Cassirer 2006; Mysłakowski 1938; Suchodolski 1946a, 1946b; Rose 2006; Caillois 1995; Kroński 2014).

Trudno jednak nie zauważyć, że równoległe mit funkcjonuje w przekonaniu wielu intelektualistów jako zespół wartości zapewniających kreatywność i twórczość kulturze – czynnik przewyższający jałowy dyktat rozumu (który Heidegger, co warto podkreślić w kontekście późniejszych rozważań, uznawał za „żydowskie bezduszne rachowanie” i „machinację” – Trawny 2018: 175–184, 219). Atrakcyjność „myśli nieoswojonej” prowadzi do gloryfikacji mitu i ignorowania związanych z nim niebezpieczeństw (Kołakowski 1994; Lakoff, Johnson 2010; May 1997).

W końcu mit bywa koniecznością logiczną. Mit wyrasta z pierwotnej jedni myślenia i działania – czegoś, co najbliższe jest, jak należy stwierdzić, współczesnemu pragmatyzmowi. Odrzucanie możliwości obiektywnego poznania rzeczywistości likwiduje opozycję prawdy i mitu, konstytutywną dla jego tradycyjnych definicji. Mit staje się w tym momencie źródłem naszych wyobrażeń. Dobitnie ukazuje to wywód G. Lakoffa i M. Johnsona w kontrowersyjnej pracy *Metafory w naszym życiu*:

Mity pozwalają ogarnąć doświadczenie; wprowadzają porządek w nasze życie. Podobnie jak metafory, mity są niezbędne do rozumienia tego, co nas otacza. Wszystkie kultury tworzą mity, a ludzie nie mogą bez mitów funkcjonować, tak jak nie mogą funkcjonować bez metafor. Często w ten sam sposób, w jaki *metafory* w naszej kulturze uznawane są za prawdziwe, tak też i *mity* w tej kulturze uznawane są za prawdy. Mit obiektywizmu jest dlatego szczególnie niebezpieczny. Nie tylko odzegnuje się od tego, że jest mitem, ale sztywno tak z mitów, jak z metafor i je pomniejsza: zgodnie z mitem obiektywizmu, mity i metafory nie mogą być brane serio, ponieważ nie są obiektywnie prawdziwe (Lakoff, Johnson 2010: 244, kursywa zgodnie z oryginałem – A.C.).

Samookreślenie Karola Marksa wobec struktury wiedzy

Samookreślenie się Karola Marksa wobec struktury wiedzy można uznać za oczywiste o tyle, że dokonując go w Niemczech pierwszej połowy XIX wieku, Marks wyjątkowo jasno dostrzegał opozycję nauki i filozofii, oraz dokonał przy tym jasnego wyboru. Znacznie bardziej skomplikowany jest jego stosunek do ideologii, gdyż można uznać Marksa nie tylko za jednego z ideologów, ale za pioniera i prawodawcę sfery wiedzy ideologicznej oraz naukowej refleksji nad ideologią.

Punktem wyjścia dla Marksa stała się filozofia, a raczej zakwestionowanie jej jako sposobu podejścia do rzeczywistości. Poszukując rozwiązań dla realnych problemów i przewyciężenia niesprawiedliwości i wyzysku w świecie realnym oraz ich konkretnych przyczyn, Marks rychło uznał filozofię z jej ogólnymi formułami raczej za przeszkodę, niż użyteczne narzędzie analizy. Przysłowiowa stała się jego 11 teza o Feurbachu: „Filozofowie rozmaicie tylko *interpretowali* świat; idzie jednak o to, aby go *zmienić*”. Żadnych wątpliwości nie pozostawia uwaga z *Ideologii niemieckiej*, uznawanej za pierwsze dzieło prezentujące dojrzałe poglądy Marksa i Engelsa: „Filozofia ma się do badania rzeczywistego świata, jak onanizm do miłości płciowej” (Marks, Engels 1961: 255).

Marks, dokonując zerwania z właściwym filozofii ogólnoludzkim punktem widzenia i uznając klasowy partykularyzm interesów za zasadniczy mechanizm organizacji życia społecznego, rozpoczął drogę badań naukowych nad historycznym rozwojem tego mechanizmu. Równoległym celem jego wysiłków intelektualnych stało się określanie zasad, kierunków i form organizacji klasy robotniczej w procesie walki klas. Związek tych dwu wymiarów zadecydował o oryginalności i znaczeniu twórczości Karola Marksa. Jego analizy ukazały zarówno podstawowy mechanizm organizacji społeczeństwa kapitalistycznego, jak i ogólny kierunek rozwoju walk klasowych. Dla współczesnych był Marks badaczem praw życia społecznego i wyrazicielem dążeń klasy robotniczej.

Trudno nie zauważyć, że zrywając z filozofią, Marks traktował ją jako pewną postać dopełnienia nauki, rezerwuar ogólnych formuł i narzędzi teoretycznych. Jego koncepcja filozofii była więc typowa dla postromantycznej epoki, a jedyne, co ją wyróżniało, to zainteresowanie dialektyką, traktowaną jako metoda wykraczania poza teraźniejszość.

Jest rzeczą znamionną, że to metodologiczne zakorzenienie marksizmu w filozofii było traktowane jako kwestia wtórna. Filozofia istotna była z perspektywy ideologii, jako formuła samookreślenia się w kwestiach światopoglądowych, co prowadziło do bardzo wyraźnego akcentowania materializmu. Charakterystyczne jest, że kwestie filozoficzne w ramach swego podziału pracy spadły na Fryderyka Engelsa, i to jego dzieło *Anty-Dühring* stało się wykładnią tego, co uznano i często uznaje się do dzisiaj za filozofię marksi-

stowską. Po śmierci Marksa Engels ujął kwestie filozoficzne w kilku popularnych broszurach, takich jak *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, które dopełniły obraz. Szczególną cechą tego Engelsowskiego wykładu jest swoista ironia i nonszalancja w stosunku do swojego przedmiotu, czyli filozofii, świadcząca dobitnie, że to nie ona była głównym polem intelektualnej bitwy, którą prowadzili obaj teoretycy.

Od nauki i ideologii ku filozofii – losy dziedzictwa Marksa w strukturze wiedzy

Przechodząc do analizy kwestii struktury wiedzy w recepcji marksizmu, zwrócić należy uwagę, że dla współczesnych Marksowi czytelników i ich bezpośrednich następców marksizm pozostawał nauką i ideologią ruchu robotniczego. Jego sukces na tych obszarach prowadził do zainteresowania kręgów ludzi wykształconych oraz konfrontacji marksizmu z intelektualnym dziedzictwem ówczesnego intelektualnego *mainstreamu*. Należy jednak dodać, że wyższe wykształcenie w końcu XIX wieku nie było jeszcze dobrem zbyt powszechnym i granica między środowiskami robotniczymi a ludźmi, o których statusie decydowało wykształcenie, była wyraźna (nie dotyczy to jednak tzw. poziomu samego kształcenia, ale jego charakteru). Silny w środowisku robotniczym pęd ku wiedzy miał antytradycyjny kierunek i przybierał postać samokształcenia w kierunku nauki i ideologii.

Tradycyjnie kształcone elity intelektualne, dla których filozofia była narzędziem poznania znacznie wyżej cenionym niż w tradycji marksistowskiej, pozostawały dla marksizmu najczęściej marginesem. Bardzo dobrym przykładem takiego ufilozoficzniana marksizmu od zewnątrz była działalność Georges’a Sorela we Francji i Stanisława Brzozowskiego w Polsce. Bardziej wpływowy stał się tzw. austromarksizm, łączący marksizm z filozofią Kanta. Modelowy stał się natomiast konflikt między zwolennikami modnej na przełomie wieków filozofii agnostycznego subiektywizmu a zwolennikami tradycyjnej, engelsowskiej, materialistycznej formuły filozofii w rosyjskiej partii bolszewików. Konflikt ten uzyskał wielkie znaczenie ze względu na późniejsze losy jednego ze swoich uczestników – przywódcy bolszewików, Włodzimierza Uljanowa, o pseudonimie Lenin.

O losie marksizmu jako ideologii i jako nauki zadecydowały okoliczności zewnętrzne. Twórczość Marksa i dzieje marksizmu w XIX stuleciu rozgrywały się w okresie pokojowej stabilizacji Europy po Kongresie Wiedeńskim. Pokojowy rozwój i powolna, ale konsekwentna demokratyzacja stosunków rodziły przekonanie, że zapowiadane przez Marksa „wywłaszczenie wywłaszczycieli” będzie miało charakter dopełnienia procesu osiągnięcia kolejnych celów, ale nie spowoduje zbyt głębokiego wstrząsu w życiu społecznym.

Chociaż liderzy europejskiej socjaldemokracji, w której marksizm stanowił jeden z wiodących nurtów ideologicznych, dostrzegli możliwość imperialistycznej wojny światowej, w zdecydowanej większości nie traktowali jej jako realnego scenariusza. Gdy sytuacja do niej dojrzała, nie byli w stanie jej zapobiec, ani nawet zachować twarzy wobec rozwoju wydarzeń. Moralny kryzys socjaldemokracji stał się jedynie epizodem niewyobrażalnej katastrofy cywilizacyjnej, którą była pierwsza wojna światowa, pociągająca za sobą dziesięć milionów ofiar, ogromne zniszczenia i regres poziomu życia wielkich mas, rozciągający się na całą epokę. Okres ten, nazwany słusznie zstąpieniem Europy w piekielne otchłanie, radykalnie zmienił linie rozwoju nie tylko europejskiej historii. Ten apokaliptyczny wymiar został w pełni wydobyty dopiero w ostatnich latach, gdy historia zwróciła uwagę na przeżycia jednostek i statystyki straciły swój abstrakcyjny, oderwany od faktów charakter. Najlepiej chyba to, co zaszło, charakteryzuje tytuł dzieła Iana Kershawa: *Do piekła i z powrotem. Europa 1914–1949* (Kershaw 2016). Warto przy tym pamiętać, że niezależnie od tego, ilu marksistów gdzie i kiedy znalazło się na różnych etapach tej drogi, to nie oni ją otworzyli, nie oni popchnęli Europę w otchłań i nie oni najczęściej dyktowali tempo tej wędrówki.

Na gruncie marksizmu najbardziej radykalną reakcją na pogłębiającą się katastrofę stała się idea wykorzystania konfliktów wywołanych wojną, by rozpocząć rewolucję antykapitalistyczną, mającą być specyficzną postacią rewolucji proletariackiej, o której mówił Marks. Idea tej rewolucji, oparta na sojuszach klasy robotniczej z innymi, potencjalnie antykapitalistycznymi, nieproletariackimi siłami społecznymi, przekształcała rewolucję w hazardową, globalną grę polityczną, prowadzoną przez skrajnie zdyscyplinowany globalny podmiot – rewolucyjną Międzynarodówkę, zrzeszającą na zasadzie oddziałów wojskowych „partie nowego typu”. Ten rewolucyjny ruch, zapoczątkowany w Rosji przez Włodzimierza Uljanowa, określający się jako komunistyczny, zyskał w warunkach powojennego kryzysu szeroką popularność, przekraczającą granice Europy.

Rozłam w ruchu robotniczym na komunistów i socjaldemokratów, kontynuujących tradycyjne koncepcje ruchu robotniczego w nadziei na powrót normalności, okazał się mieć fundamentalne znaczenie dla funkcjonowania dziedzictwa Marksa. Marksizm w środowiskach socjaldemokratycznych stał się marginesem, a po drugiej wojnie światowej przestał być elementem ideologii partyjnej. Komunistyczny rewolucjonizm ujawniał się w głębokim, wręcz ekstremalnym przeciwieństwie między ideologią a naukowym badaniem. Ideologia scentralizowanego ruchu politycznego nabrała skrajnie sztywnego, zdogmatyzowanego i zrytualizowanego charakteru. Polityka okazywała się w praktyce nieomal nieskończenie kreatywnym lawirowaniem między interesami różnych grup społecznych i wykorzystywaniem sprzyjających koniunktur. Scentralizowana władza charakteryzowała się brutalnością i bezwzględnością, prowadzą-

cymi ku gangsterskim rozgrywkom w kierownictwie, a niekiedy do działań o charakterze zbrodniczym. W warunkach nieustannych napięć i konfliktów mogło to być uznawane za zło konieczne (Merleau-Ponty 2005), na dłuższą metę jednak okazywało się niemożliwe do przyjęcia. Stabilizacja w Europie w latach sześćdziesiątych zaowocowała pogłębionym kryzysem tak skonstruowanej formacji w jej europejskim wydaniu i rozchodzeniem się dróg różnych formuł komunizmu w skali światowej. (Należy pamiętać, że zmierzch ruchu komunistycznego w Europie nie jest zjawiskiem absolutnym, kończącym jego historię. Partie komunistyczne rządzą do dzisiaj w Chinach, Wietnamie czy Korei Północnej. Odgrywają istotną rolę w Indiach, Nepalu itd. Co ich ideologia ma wspólnego z marksizmem, trudno autorowi powiedzieć).

Kryzys komunizmu w Europie doprowadził do tego, że marksizm jako ideologia zaczął gwałtownie tracić wpływy w środowisku klasy robotniczej. Jako metoda badań stał się natomiast własnością tych, którzy zdecydowali się zeń korzystać. Utracie znaczenia marksizmu jako ideologii ruchu robotniczego towarzyszył radykalny wzrost jego znaczenia jako filozofii.

Formalną przesłanką tego zjawiska stało się publikowanie młodzieńczych rękopisów Marksa, w których problematyka filozoficzna odgrywała wielką rolę jako kontekst, z którego wyłaniała się jego dojrzała myśl. O zainteresowaniu nimi decydowało to, że trafiły na nowy kontekst kulturowy, w którym okazały się czymś więcej niż archiwaliami. Marksizm, stając się ideologią ruchu komunistycznego, projektującą przyszłość świata, zaczął budzić zainteresowanie wśród szerokich kręgów ludzi wykształconych, którzy postrzegali go przez pryzmat swojego wykształcenia. Ideologia ruchu komunistycznego, jak zwracałem już uwagę, ze względu na wielką różnorodność adresatów stała się skrajnie zdogmatyzowana i sformalizowana, wywoływała więc łatwo krytykę i niedosyt. Konflikty w ruchu komunistycznym zaczęły budzić zainteresowanie, a dysydent, który nie padł ofiarą represji, łatwo stawał się przedmiotem zainteresowania i wsparcia. Krytyka ideologii wymagała szerszego kontekstu, którego najbardziej oczywistą postacią była filozofia.

Czynnikiem nie mniej, a nawet bardziej istotnym był gwałtowny rozrost systemu masowego kształcenia i rozwój systemu szkolnictwa wyższego. Przez stulecia wykształcenie było dobrem elitarnym, obejmującym niewielki procent populacji. W połowie XX wieku następuje lawinowy wzrost liczby ludzi kształconych na uczelniach wyższych i wzrost liczby nauczycieli akademickich, czyniący ze szkolnictwa wyższego wpływową, autonomiczną segment struktury społecznej. Studenci jako grupa, nawet z racji wieku nastawieni krytycznie wobec rzeczywistości, stanowili naturalny obszar zainteresowania myślą krytyczną. Marksizm, jako nurt z samej natury krytyczny, zyskał w tej nowej grupie popularność. Poszukiwania tych nowych adeptów szły jednak w innym kierunku, niż tradycyjne dociekania marksistowskie skoncentrowane na klasie

robotniczej. Można nawet, jak sędzę, postawić tezę, że filozofia marksistowska ze względu na elastyczność formuł stała się ideologią grupy młodzieży i nauczycieli akademickich. Marksizm tradycyjny zastąpił „neomarksizm”.

Czynnikiem, który oddziałwał wzmacniająco na rozumienie marksizmu jako filozofii, stało się też wpisanie go jako filozofii w kulturę akademicką. Szczególnie wyraźnie zjawisko to wystąpiło w krajach europejskiego „Bloku Wschodniego”, gdzie regresowi marksizmu jako ideologii klasy robotniczej towarzyszyła jego ofensywa na katedry akademickie. Chociaż marksizm „wschodni” miał najczęściej znacznie bardziej umiarkowany charakter niż „neomarksizm” na Zachodzie, to dialog z zachodnimi formułami prowadził tam, gdzie to było możliwe, jak chociażby w Polsce, do ujawniania się podobnych zjawisk.

Tak więc marksizm stał się filozofią, Marks filozofem, a proces ten umacniał się w miarę, jak procesy społeczno-gospodarcze zdawały się odsuwać w przeszłość jego znaczenie jako ideologii i jako metody badań naukowych. Socjalne państwo dobrobytu, rozwijające się po drugiej wojnie światowej, i marginalizacja znaczenia klasy robotniczej czyniły w powszechnym odczuciu myśl Marksa aktualną w sferze wykraczającej poza doraźność i konkret, a więc na gruncie filozofii. Ceną za tę przemianę stały się elitaryzm i hermetyzm, gdyż marksizm jako filozofia akademicka ołsniewał wybranych, pozostawiając poza swoim obszarem zainteresowań coraz szersze audytorium ludzi niewystarczająco wyrobionych intelektualnie, by mogli docenić elegancję i subtelność „praktyki teoretycznej”.

Gdybyśmy jednak chcieli ograniczyć obecność dziedzictwa Marksa do nauki, ideologii i filozofii, otrzymalibyśmy obraz wysoce niepełny. Zjawiskiem, które trzeba również uwzględnić, jest tutaj mit. Marks i marksizm najwcześniej pojawili się w kontekście rasistowskiego mitu przeciwstawiającego ducha rasy aryjskiej, opartego na krwi i ziemi, duchowi rasy semickiej, opartemu na krwi, ale wrogiemu wobec ziemi. Marks stał się więc wyrazicielem semickiego ducha nomady i handlowca, uniwersalizującego, egoistycznego, interesownego, wyzyskującego, spadkobiercą niezliczonych pokoleń rabinackich spekulacji intelektualnych, a w konsekwencji twórcą narzędzia niewolenia ras niesemickich i poddawania ich władzy Semitów.

Mit „Marksa-Żyda”, odległy od realiów i popularny jedynie okresowo, nie jest w żadnym razie jedyny. Nieco bardziej związany z realiami młodzieńczych poszukiwań i wyborów światopoglądowych Marksa niż poprzedni stał się mit „Marksa-satanisty”, ateisty, lucyferianina, Prometeusza wyrywającego człowieka spod władzy Boga, oraz buntownika detronizującego Boga i stawiającego w jego miejsce człowieka. Mit ten, ukazujący nieszczęścia późniejszej historii jako konsekwencje wyzwania rzuconego Boskiemu Ładowi świata, popularny bywa wśród konserwatystów odwołujących się do religii. Chociaż absolutyzuje i doprowadza do absurdu młodzieńcze wypowiedzi Marksa, w przeciwieństwie do poprzedniego ma przynajmniej pozory związku ze swoim negatywnym bohaterem.

Trzeci mit – mit „Marksa-filozofa”, jest elementem większej całości. Mit filozofa-intelektualisty sięga konfliktów okresu rewolucji francuskiej. Filozof jest tutaj „mędrkiem” – człowiekiem, który wierząc swojemu rozumowi i nie dostrzegając rzeczywistej złożoności świata, prowokuje dziejową katastrofę lub przyczynia się do jej pogłębienia. Mit ten w ostatnich dziesięcioleciach stanowi niewyczerpane źródło konserwatywnych opracowań prezentujących pożałowania godne konsekwencje filozoficznej nieodpowiedzialności. Mit „Marksa-filozofa” to opowieść o myślicielu, który swoimi poronionymi pomysłami wywołał pasmo niewyobrażalnych cierpień spowodowanych przez rewolucję bolszewicką w Rosji i w jej konsekwencji ściągnął na głowy Europejczyków (i nie tylko ich) wszelkie możliwe nieszczęścia, nie wyłączając rządów Adolfa Hitlera w Niemczech.

Przez długi czas mity te funkcjonowały na marginesie życia intelektualnego i uznawane były za obszar nieistotnego folkloru. Jednak działo się tak jedynie dlatego, że ich czas jeszcze nie nadszedł.

Od filozofii Karola Marksa do mitu filozofii Karola Marksa – paradoks Leszka Kołakowskiego

Jak wynika z dotychczasowych rozważań, gdy ktoś rozpoczyna swoją opowieść o Marksie i marksizmie od zdania „Karol Marks był filozofem niemieckim”, od kontekstu zależy, czy chodzi tutaj o tekst poświęcony tak czy inaczej rozumianej filozofii Karola Marksa, czy też o rozpoczęcie mitycznej „narracji”, ukazującej niebezpieczeństwa nieodpowiedzialnego filozofowania na przykładzie Karola Marksa.

W przypadku najbardziej znanej książki rozpoczynającej się od przywołanego zdania – *Głównych nurtów marksizmu* Leszka Kołakowskiego, sytuacja na pozór wydaje się jasna. Gdy mówi się o jej autorze, często używa się określenia „filozof” jako synonimu jego nazwiska. Czy jednak opinia o dziele Leszka Kołakowskiego jako o dziele filozoficznym odpowiada realiom?

Nie jestem pierwszą osobą stawiającą powyższe pytanie. Stwierdzenie, że w świetle wcześniejszej książki Kołakowskiego *Obecność mitu w Głównych nurtach marksizmu* „teoria Marksa jest w istocie przesyconą metafizycznymi tęsknotami odmianą mitu”, pojawia się w opracowaniu Michała Siermińskiego *Dekada przelomu. Polska lewica opozycyjna 1968–1980* (Siermiński 2016: 83). Jeżeli przywołany autor nie podjął szerzej tego zagadnienia, to – jak należy sądzić – dlatego, że określenie Leszka Kołakowskiego jako należącego do tytułowej „lewicy” byłoby bardzo dyskusyjne. Warto jednak pójść jego śladem w interesującej nas kwestii.

Dzieło Kołakowskiego uchodzi za historyczne. Od początku jednak przemawia ono językiem mitu. Nie posiada niczego takiego jak wstęp, przedstawienie założeń itd. Zamiast pytań, od początku mamy do czynienia z odpowiedziami, zamiast z analizą, z perswazją. O ile siłą książki jest zgromadzenie dużej ilości faktów, to ich uszeregowanie jest z góry wiadome i niedopuszczające dyskusji.

Jądrem wstępu jest trzystronicowy wywód na temat odpowiedzialności myślicieli za zastosowania własnych myśli w późniejszej praktyce historycznej. Obok Marksa Kołakowski przywołuje tutaj św. Pawła i Fryderyka Nietzschego. Morał z tych rozważań sprowadza się do tego, że o możliwościach zbrodniczego zastosowania decyduje brak zabezpieczeń myśli przed takim ich wykorzystaniem.

Rozważania te kończą się analogią między myślą Marksa i św. Pawła, prowadząc do formuły:

Pytania pod adresem Marksa i marksizmu muszą być analogiczne i w tym sensie wykład niniejszy nie jest tylko opisem historycznym, ale także próbą refleksji nad dziwnymi losami idei, która zaczęła się od prometejskiego humanizmu i skończyła monstrosnościami stalinowskiej tyranii (Kołakowski 1981, t. I: 14).

Owa wizja „dziwnych losów idei” stanowi punkt wyjścia, jasno zapowiadający treść i rodzaj pytań. Nie zawiera jednak nawet cienia uzasadniającej ją refleksji. Od początku mamy do czynienia z logiką mitu, poczynając od definicji filozofii jako próby wyjścia poza „przypadkowość ludzkiego istnienia”, który to problem „dziedziczy filozofia z zasobów mitu” (Kołakowski 1981, t. I: 19). To, że zazwyczaj jest to pytanie uznawane za właściwe dla religii i że kieruje myślenie filozoficzne w bardzo dyskusyjnym kierunku, nie staje się przedmiotem refleksji. Marks zostaje wpisany w prokrustowe łożo poglądów Kołakowskiego, który zna wszystkie odpowiedzi i wobec historii najnowszej pełni rolę wszechwiedzącego narratora.

Wymowę dzieła podkreślają *pointy* pierwszego tomu i całości dzieła: „Tak to Prometeusz budzi się ze snu o potędze jako Kafkowski Grzegorz Samsa” (Kołakowski 1981, t. I: 430) oraz „Samoubóstwienie człowieka, któremu marksizm dał filozoficzny wyraz, kończy się tak samo jak wszystkie, indywidualne i zbiorowe, próby samoubóstwienia; ukazują się jako farsowa strona ludzkiej niedoli” (Kołakowski 1981, t. III: 528).

Tak radykalne formuły, w sposób bardzo jednoznaczny podkreślające negatywną ocenę marksizmu, czyniące z niego zbiór rojeń, mają podstawę w stanowisku teoriopoznawczym Kołakowskiego. Omawiając historię marksizmu przezeń prezentowaną, z reguły ignoruje się jego własną filozofię. Tymczasem okazuje się ona czymś niezwykle istotnym. Powrócić tutaj trzeba do samych podstaw.

W artykule *Leszek Kołakowski – nieznaną konstruktywistą* Mirosław Chałubiński zwraca uwagę na podobieństwo stanowiska Kołakowskiego do grona dzisiejszych „konstruktywistów” (Chałubiński 2016: 231–240). W artykule brak jednak jednoznacznej charakterystyki określającej specyfikę stanowiska Kołakowskiego wobec tego nurtu. Jest to, jak sądzę, związane z niedookreśleniem specyfiki agnostycyzmu Kołakowskiego, gdyż to agnostycyzm stanowi płaszczyznę zaobserwowanej wspólnoty.

Agnostycyzm Kołakowskiego – i tutaj, jak sądzę, następuje początek rozchodzenia się jego z tym nurtem – wiąże się z przekonaniem, że fundamentalna aktywność określająca miejsce człowieka w świecie, jeżeli w ogóle nie tworząca ten świat, ma mityczny charakter. Ta fundamentalna rola mitu czyni z niego nieusuwalny fundament wszelkiej aktywności. Jak stwierdza Kołakowski:

Geniusz Hume’a i wspaniały rozmach jego ascetycznej pracy wydają się polegać na rozumieniu tej sytuacji. Jego uporczywe demaskatorstwo odsłoniło jedyny świat, jaki może wyłonić się z próby totalnej negacji mitu. Jest to świat skazany na to, że nie stanie się światem prawdziwie, świat nieuleczalnie wypełniony każdorazową pojedynczością przypadkowego faktu, poza który wyprowadza nas wprawdzie język i myślenie indukcyjne, ale wyprowadza bez racji. Dbały o zachowanie spójności projekt antymityczny nie może przekroczyć widzenia Hume’a (Kołakowski 1994: 74).

Tak więc wszystko, co wykracza poza „každorazową pojedynczość przypadkowego faktu”, jest z konieczności mitem. Uznanie marksizmu za mit, w tym kontekście, staje się oczywistością. Niemniej ciekawe wydają się rozważania, w których podejmując zagadnienie możliwości kontroli nad mitem w jego potencjalnie destrukcyjnych postaciach, Kołakowski stwierdza:

Po pierwsze, mitu prawie niepodobna skutecznie zaprogramować przy założeniu jego czysto instrumentalnej wartości, niepodobna go postanowić.

Po wtóre, mity w treści swojej nie mogą zawierać gwarancji przeciwko interpretacjom, które czynią z nich organy ucisku i despotyzmu – chociaż wolno powiedzieć, że sama treść bywa mniej lub bardziej podatna na takie interpretacje. Jeżeli więc obecne są wśród społecznych funkcji mitu funkcje społeczne i swoiste – obok tych instrumentalnych, które mit pełnił w stosunku do wszystkich rozgałęzień życia – to sama obecność tych funkcji nie może przesądzić granic złośliwego rozrostu mitologii.

Tyle wiemy na pewno, że potrzebna jest, w utrzymaniu wszelkiej wspólnoty ludzkiej, wiara w wartości zastane i niedowolne, i że zarazem niebezpiecznie jest wierzyć, iż wartości te w jakiegokolwiek chwili są gotowe i wykończone, że mogą zwalniać od interpretacji sytuacyjnej i sytuacyjnej za nie odpowiedzialności. Mitologia może być społecznie płodna tylko wtedy, kiedy jest nieustannie podejrzana, stale otoczona czujnością, która udaremnia jej naturalną skłonność do przekształcenia się w środek narkotyczny. Wiemy również na pewno, że utrzymanie tej czujności jest możliwe dla człowieka pojedynczego. Nie wiemy

na pewno, czy możliwe jest w społecznym rytmie działania mitu, a co najmniej – czy jest możliwe inaczej niż przez podział pracy, który jednym przydziela jednostronną godność strażników mitu, a innym – jednostronną godność jego krytyków (Kołakowski 1994: 120).

Powyższy wywód byłby niewątpliwie znacznie lepszym wprowadzeniem do *Głównych nurtów marksizmu*, niż obecna w pierwszym tomie jego nieporadna atrapa. Być może też jest to klucz zrozumienia biografii autora przytoczonych słów, dla którego filozofia była profesją, ale nie powołaniem, i który jako marksista był strażnikiem ideologii, a rozstając się z marksizmem stał się jego krytykiem i strażnikiem konserwatywnego mitu, jego zdaniem integrującego w sposób konieczny kulturę.

Najciekawsza jednak w koncepcji mitu Kołakowskiego jest zupełnie inna kwestia. Mianowicie przekonanie, że mit jest zjawiskiem ze swej istoty pozytywnym i konstruktywnym, które co prawda może się wyradzać, ale w tym wymiarze może zostać poddane efektywnej kontroli i przeciwdziałaniu. Jest rzeczą niezwykłą, że mówiąc o micie Kołakowski nie podejmuje zupełnie kwestii związanych z Trzecią Rzeszą i nazizmem. Najbardziej wymowne jest tutaj potraktowanie Ernsta Cassirera i jego filozofii mitu wyrosłej z refleksji nad nazizmem.

Również pomysł Ernsta Cassirera, który upatruje w micie instrument swoiście nadający się do użytku w punktach kryzysu lub desperacji zbiorowej (przynajmniej w warunkach współczesnej cywilizacji), wydaje się niesłuszny, chyba że ma on na myśli wyłącznie mity projekcyjne (Kołakowski 1994: 141).

Lekceważące odniesienie do „punktów kryzysu lub desperacji zbiorowej” może sprawiać wrażenie nieporozumienia. Jednak bardzo podobnie jest w przypadku Rogera Caillois, który budzi zainteresowanie Kołakowskiego jako autor studiów nad mitotwórczym potencjałem modliszki (Kołakowski 1994: 139), ale okazuje się nieobecny jako autor studium nad destrukcyjnym potencjałem mitu odrodzenia przez wojnę (Caillois 1995: 184–206).

Kołakowskiemu zdaje się wystarczać przekonanie, że dla prawidłowego funkcjonowania społeczeństwa „potrzebna jest, w utrzymaniu wszelkiej wspólnoty ludzkiej, wiara w wartości zastane i niedowolne” i jeśli ona istnieje, to do zapewnienia ładu wystarczą strażnicy poddający mityczne formuły krytycznej refleksji.

Spółeczeństwo bezpieczeństwa socjalnego powojennej Europy Zachodniej staje się dla Kołakowskiego wizją osiągniętej wreszcie normalności na drodze, na której jedyną przeszkodą okazują się nieusunięte ze sceny historii ruiny marksistowskiego złudzenia. To, że samo to społeczeństwo okazać się może jedynie epizodem przyszłych dziejów, przerastało horyzont polskiego myślicielela. Leszek Kołakowski niewątpliwie chciał dobrze. Można jednak powiedzieć, że wyszło jak zwykle. Konserwatywne ideały, które Kołakowski restytuował w publicznej debacie, stały się jednym z kół zamachowych pravicowego populizmu odwracającego zwrotnicę dziejów (Ciążela 1997).

Ofensywa mitu filozofii Karola Marksa we współczesnej debacie publicznej

Gdy spoglądamy na aktualną obecność Marksa w strukturach wiedzy współczesnego Zachodu, należy stwierdzić, że zasadniczym przesunięciem, które dokonało się na naszych oczach, jest stopniowa marginalizacja jego obecności jako filozofa i narastająca popularność Marksa i marksizmu jako negatywnych bohaterów mitologii prawicowego populizmu.

W różnych postaciach i konfiguracjach odradzają się wszystkie trzy klasyczne formuły postrzegające Marksa jako ideologa zagłady tradycyjnych wartości konstytuujących cywilizację Zachodu. Nie zginął bynajmniej mit Marksa jako wyraziciela niecznych celów tzw. „światowego Żydostwa” (heideggerowskie *Judentum* – Trawny 2018). Żywa okazuje się tradycja mitu Marksa jako ateisty, satanisty, lucyferianina, burzącego Boski Ład. Niewątpliwie jednak pierwsze skrzypce wśród nich odgrywa mit Marksa jako filozofa, kontynuatora oświeceniowych filozofów i twórcy ruchu komunistycznego. Mit ten nie tylko trwa, ale rozradza się do nowej koncepcji marksizmu, który porzuciwszy ideę rewolucyjnego obalenia kapitalizmu, rozpoczął rozkładanie wrogiego systemu od wewnątrz przy pomocy niszczących cywilizację chrześcijańskiego Zachodu idei *gender*, LGBT, feminizmu, multikulturalizmu i chorobliwej islamofilii. Zgodnie z tym mitem, to komuniści faktycznie stworzyli Unię Europejską i oni nią rządzą. To Marks stworzył świat totalnej opresji, z którą walczą siły światowej „dobrej zmiany”. W Polsce najlepszym wyrazem owego mitu jest określenie „lewactwo”, które stało się w kręgach prawicowo-konserwatywnych synonimem wszelkiego możliwego zła.

Zjawisko to trudno opisać dlatego, że jego zakres jest bardzo szeroki. Kiedy razem z pierwszymi teoriami społeczeństwa postindustrialnego w latach sześćdziesiątych ubiegłego stulecia zaczęto mówić o „końcu ery ideologii”, nikt nie zdawał sobie sprawy, że wchodzimy w erę „odrodzenia mitu”. Bardzo późno zaczęto uświadamiać sobie, że rozpad dotychczasowych, „klasowych” tożsamości, właściwych społeczeństwu industrialnemu, sprzyjał kreowaniu nowych, spontanicznych, niezdyscyplinowanych i „nieoswojonych” tożsamości ludzi marginalizowanych przez nowe stosunki. Tożsamości te okazują się mieć nie tylko społeczny, ale również ideowy charakter (Frank 2008; Hochschild 2017). Budzące początkowo lekceważenie, pogardę czy rozbawienie tzw. „teorie spiskowe” (Pipes 1998) i „wojny kulturowe” (Burszta 2013) okazują się siłą, która może zadecydować o przyszłości.

Można stwierdzić, że zgodnie z Cassirerowskim (w ujęciu Kołakowskiego) określeniem mitu jako „swoicie nadającego się do użytku w punktach kryzysu lub desperacji zbiorowej (przynajmniej w warunkach współczesnej cywilizacji)”, dopiero kolejne momenty kryzysu uzmysłowiły znaczenie nowych trendów, i to

dopiero wtedy, gdy te zaczęły dochodzić do głosu pod postacią pravicowego populizmu, wstrząsającego podstawami cywilizowanego świata Zachodu.

Na podkreślenie zasługuje, że siłą tego ruchu jest nie tylko tradycyjny masowy ruch wydawniczy, opisujący na tysiąc sposobów „śmiercionośne myśli” i odpowiadający w nieskończoność na pytanie, „dlaczego intelektualiści niszczą nasz świat?” (Baader 2009). Konserwatywna ofensywa doskonale czuje się w nowych mediach, gdzie internetowe wykłady i prezentacje docierają do tych odbiorców, którzy nie są zainteresowani czytaniem. Obok uznanych autorytetów, takich jak Jacek Bartyzel, w polskim Internecie święcą tryumfy nowe twarze, jak chociażby niezwykle popularny youtuber Jan Karoń, autor cyklu wykładów „Historia marksizmu” (Karoń 2018). Można by powiedzieć, że Leszek Kołakowski dorobił się godnych następców, nawet pomimo tego, że on sam jest traktowany w wykładach Karonia jako marksista, który swoją historią marksizmu odcina dzisiejszy marksizm tzw. „kulturowy” rządzący w Unii Europejskiej od jego bolszewickich i socjalistycznych nieudanych pierwocin, ułatwiając innym marksistom marsz przez instytucje ku opanowaniu współczesnego świata (Karoń 2018: wykład pierwszy).

Kręgi dotychczasowego *mainstreamu*, przebudzone ze snu o liberalno-demokratycznej przyszłości świata, próbują zawrzeć owe sukcesy mitu w formule „postprawdy” i snują projekty powrotu do tradycyjnego realizmu poznawczego, przywracającego wartość nauce i prawdzie (d’Ancona 2018). Trudno powiedzieć cokolwiek na temat szans i przyszłości tego ruchu. Historia pravicowego populizmu, u którego kołyski stanął niegdyś Leszek Kołakowski, jeszcze się nie skończyła i niestety nie wiadomo, czym się zakończy.

Zawsze jednak warto przypomnieć, że jedna z postaci kluczowych dla tego ruchu to Francis Wheen, biograf Karola Marksa i autor znanego opracowania *Jak bzdury podbiły świat*, stanowiącego pomost między tradycją marksistowską a nowymi czasami (Wheen 2005, 2006, 2007).

Zakończenie

Kończąc niniejsze rozważania, zauważyć należy, że przedstawione wnioski mają jedynie warunkowy charakter. Żyjemy w kraju, w którym stagnacja życia naukowego i filozoficznego powoduje, że coraz trudniej osiągnąć jakiś sensowny ogląd rzeczywistości ideowej współczesnego świata. Autorytarny populizm, realizowany w Polsce przez różne siły polityczne, uczynił z dyskusji ideologicznych, naukowych czy filozoficznych teren grząski i niepewny. Coraz łatwiej niestety padają oskarżenia o propagowanie różnych niesłusznych idei i poglądów. Oczywiście w tej sytuacji obraz problemu postawionego w niniejszym artykule – co zaznaczyłem na wstępie – musi zostać ograniczony perspektywą nie tyle nawet „ludzkości europejskiej”, co „ludzkości polskiej”.

Należy odnotować, iż dorobek Marksa funkcjonuje w świecie współczesnym nie tylko w postaci hermetycznych, postmodernistycznie wyrafinowanych, filozoficznych kreacji „neomarksizmu”. W trudnym do ogarnięcia sensie marksizm funkcjonuje w Europie jako ideologia polityczna partii, grup politycznych nawiązujących do rozpadającego się ruchu komunistycznego, przede wszystkim w jego trockistowskich formułach. Jeszcze trudniej jest się wypowiedzieć na temat funkcjonowania marksizmu jako ideologii w krajach Azji, Ameryki Łacińskiej czy Afryki, gdzie kryzys europejskiego ruchu komunistycznego w Europie miał ograniczony wpływ na miejscowe wydarzenia. Odnotować należy jednak, że jednym z najbardziej spektakularnych momentów podczas obchodów 200-lecia urodzin Marksa stało się odsłonięcie jego monumentalnego, granitowego pomnika, ofiarowanego miastu Trewir przez Komunistyczną Partię Chin.

Niewątpliwie najżywsza jest obecność myśli Marksa w obszarze nauki, gdzie jego analizy kapitalizmu okazują się wyjątkowo trafne. Nie wchodząc, z braku miejsca, w te zagadnienia, chciałbym zasygnalizować jedną publikację z obszaru badań nad przyszłością, mimowolnie wpisującą się w kontekst wzmiankowanej rocznicy.

Amerykański politolog Peter Frase w swoim opracowaniu *Cztery przyszłości. Wizje świata po kapitalizmie* (Frase 2018) wychodzi z założenia, że dwa najważniejsze procesy określające naszą współczesność: rozwój praktycznych zastosowań sztucznej inteligencji i nadciąganie katastrofy klimatycznej prowadzi muszą do załamania się kapitalizmu jako ustroju opartego na wyzysku pracy ludzkiej i wolnym rynku. Krzyżując dwie zasady, mianowicie formułę Róży Luksemburg „socjalizm albo barbarzyństwo” oraz marksowski podział form postkapitalistycznej organizacji społeczeństwa na socjalizm i komunizm, Frase tworzy spójną i mocno osadzoną w realiach współczesności wizję przyszłych alternatyw określających możliwe przyszłości: komunizm (równość i dostatek) *versus* rentyzm (hierarchia i dostatek), i socjalizm (równość i niedobór) *versus* eksterminizm (hierarchia i niedobór).

Bibliografia

- d’Ancona M. (2018), *Postprawda*, przeł. M. Sutowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- Baader R. (2009), *Śmiercionośne myśli. Dlaczego intelektualiści niszczą nasz świat*, przeł. T. Gabiś, Wektory, Bielany Wrocławskie.
- Burszta W. (2013), *Kotwice pewności. Wojny kulturowe z popnacjonalizmem w tle*, Iskry, Warszawa.
- Caillois R. (1995), *Człowiek i sacrum*, przeł. A. Tatarkiewicz, E. Burska, Oficyna Wydawnicza „Volumen”, Warszawa.

- Cassirer E. (2006), *Mit państwa*, przeł. A. Staniewska, IFiS PAN, Warszawa 2006.
- Chałubiński M. (2016), *Leszek Kołakowski – nieznaną konstruktywistą*, „Filozofia i Nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne”, t. 4.
- Ciążela A. (2017), *Czy tylko demagogia? Intelektualne i edukacyjne konteksty sukcesów prawicowego populizmu w Europie i USA*, w: *Autorytarny populizm w XXI wieku. Krytyczna rekonstrukcja*, red. F. Pierzchalski, B. Rydliński, Friedrich-Ebert-Stiftung. Przedstawicielstwo w Polsce, Centrum im. Ignacego Daszyńskiego, Warszawa.
- Frank T. (2008), *Co z tym Kansas? Czyli opowieść o tym, jak konserwatyści zdobyli serce Ameryki*, przeł. J. Kutyla, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- Frase P. (2018), *Cztery przyszłości. Wizje świata po kapitalizmie*, przeł. M. Szlinder, PWN, Warszawa.
- Goody J. (2011), *Poskromienie myśli nieoswojonej*, przeł. M. Szuster, PIW, Warszawa.
- Hochschild A.R. (2017), *Obcy we własnym kraju. Gniew i żal amerykańskiej prawnicy*, przeł. H. Pustuła, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- Horkheimer M., Adorno T.W. (1994), *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, IFiS PAN, Warszawa.
- Karoń J. (2016), *Historia marksizmu*, cz. 1–5, <https://wiedzaspoleczna.pl/historia-marksizmu-krzysztof-karon/>
- Kershaw I. (2016), *Do piekła i z powrotem. Europa 1914–1949*, przeł. A. Romanek, Znak – Horyzont, Kraków.
- Kołakowski L. (1981), *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, tom I–III, wydanie krajowe: Alternatywy b.m.r.w. (wydanie zachowujące paginację wyd. paryskiego: Instytut Literacki, Paryż 1976).
- Kołakowski L. (1994), *Obecność mitu*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław.
- Kroński T. (2014), *Faszyzm a tradycja europejska*, IFiS PAN, Warszawa.
- Lakoff G., Johnson M. (2010), *Metafory w naszym życiu*, przeł. T.P. Krzeszowski, Aletheia, Warszawa.
- Levi-Strauss C. (2001), *Myśl nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Marks K., Engels F. (1961), *Ideologia niemiecka*, przeł. K. Bleszyński, S. Filmus, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, Książka i Wiedza, Warszawa.
- May R. (1997), *Blaganie o mit*, przeł. B. Modrska, T. Zysk, Zysk i S-ka, Poznań.
- Merleau-Ponty M. (2005), *Humanizm i terror*, przeł. J. Migasiński, Studenckie Koło Filozofii Marksistowskiej (Uniwersytet Warszawski), Warszawa.
- Mysłakowski Z. (1938), *Totalizm czy kultura*, Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, Kraków.
- Pipes D. (1998), *Potęga spisku. Wpływ paranoicznego myślenia na dzieje ludzkości*, przeł. S. Kędzierski, BEJ Service, Warszawa.

- Rose R.S. (2006), *Krytyczny słownik mitów i symboli nazizmu*, przeł. Z. Jakubowska, A. Rurarz, Wydawnictwo Sic!, Warszawa.
- Siermiński M. (2016), *Dekada przełomu. Polska lewica opozycyjna 1968–1980*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa.
- Suchodolski B. (1946a), *Idea mitu*, „Nauka i Sztuka” nr 1.
- Suchodolski B. (1946b), *Filozofia mitu*, „Nauka i Sztuka” nr 5–6.
- Trawny P. (2017), *Heidegger i mit spisku żydowskiego*, przeł. W. Warkocki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Wheen F. (2005), *Karol Marks. Biografia*, przeł. D. Cieśla, WAB, Warszawa.
- Wheen F. (2006), *Jak brednie podbiły świat*, przeł. H. Jankowska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa.
- Wheen F. (2007), *Marks. Kapitał. Biografia*, przeł. P. Laskowski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa.

Streszczenie

Przedmiotem analizy jest próba odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób Karol Marks należy do obszarów filozofii i historii filozofii, i czy wpisywanie go w te dziedziny w obecnie przyjęty sposób jest uprawnione? Analizując myśl Marksa należy pamiętać, że nie uważał się on za filozofa, ale za badacza, który przekracza horyzont filozofii, pracując na gruncie nauki oraz ideologii organizującej walki polityczne swojego czasu. Oczywiście to, co dany myśliciel sądzi o sobie i mówi na swój temat, nie może być ostatecznym kryterium interpretacji jego dorobku. Wydobywanie z twórczości Marksa bogatej problematyki filozoficznej budzi jednak wątpliwości, czy przypadkiem nie zacieramy istoty tej twórczości, czyniąc z Marksa kogoś, kim nie był? Wątpliwości te narastają, gdy bierzemy pod uwagę *Główne nurty marksizmu* Leszka Kołakowskiego – opracowanie, które czyni z tezy, iż „Karol Marks był filozofem niemieckim” punkt wyjścia dla analizy i krytyki jego myśli. Problem polega na tym, że sam Kołakowski w swojej postmarksistowskiej twórczości deprecjonuje naukę i filozofię, a za podstawę dynamiki myśli uznaje mit. Rodzi to pytanie, czy Kołakowski w swojej prezentacji Marksa przedstawia jego filozofię, czy raczej pewien mit Marksa jako oderwanego od rzeczywistości filozofa, uszczęśliwiającego ludzkość wbrew jej woli i naturze?