

BIELIK-ROBSON // FRISZKE // GNAZDOWSKI // SZUSTER // ŚPIEWAK

respublica

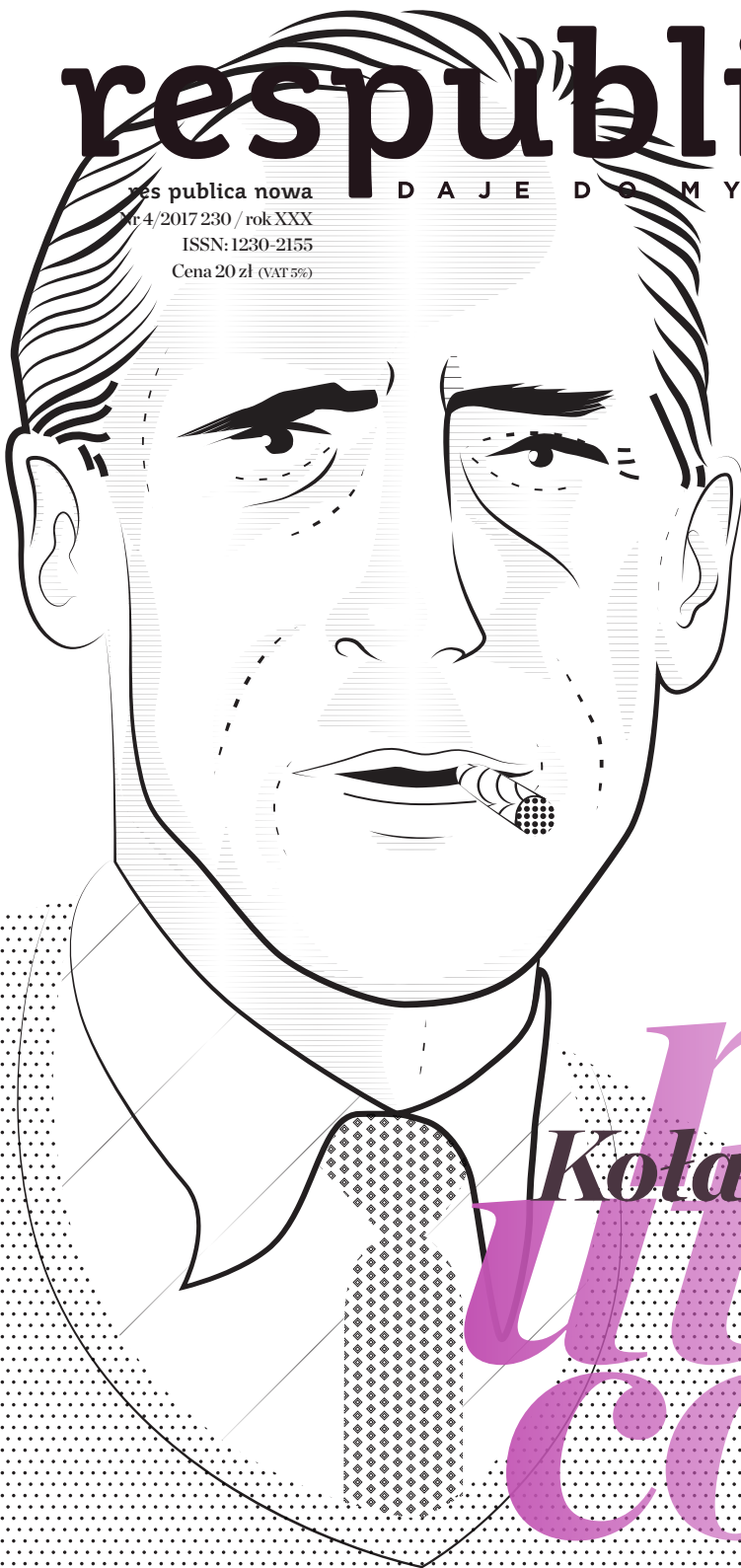
res publica nowa

Nr 4 / 2017 230 / rok XXX

ISSN: 1230-2155

Cena 20 zł (VAT 5%)

DAJE DOMYŚLENIA



Kołakowski

rai
ultra
comy

JACEK LEOCIAK

BIOGRAFIE ULIC

O żydowskich
ulicach Warszawy:
od narodzin po zagładę

Już wkrótce do nabycia
w Księgarni XX wieku
Domu Spotkań z Historią
i innych księgarniach!



Projekt autorstwa Jacka Leociaka jest historycznym portretem dwunastu ulic warszawskich, należących do obszarów najgęściej zaludnionych przez Żydów, nazywanych dzielnicą północną bądź nalewkowsko-muranowską. Książka opowiada o ulicach, które stały się miejscem życia i pracy warszawskich Żydów, na których Żydzi współzamieszkiwali z Polakami, stanowiąc często zdecydowaną większość i nadając tej części Warszawy swoisty, odrębny charakter. Opowieść dotyczy wielowiekowej historii ulic i ich mieszkańców. Punktem kulminacyjnym jest okres getta i Zagłady, jednak opowieść nie ogranicza się tylko do tego okresu, sięgając głęboko w przeszłość, a także dotycząc teraźniejszości. W ten sposób zarysowana zostaje pełna „biografia” ulic: od prehistorii do współczesności, od narodzin do Zagłady, od katastrofального przerwania ciągłości, przez pustkę, nieobecność, nieistnienie aż po dzień dzisiejszy. W książce „Biografie ulic” znajdują się opisy sześciu ulic (Krochmalna, Leszno, Karmelicka, Nowolipie, Miła, Stawki), które zostały opublikowane w „Spojrzeniach na warszawskie getto” oraz nowe opracowania kolejnych sześciu ulic (Chłodna, Sienna, Smocza, Nowolipki, Nalewki, Niska).



Prof. dr hab. Jacek Leociak jest historykiem literatury, kierownikiem Zespołu Badań nad Literaturą Holokaustu w Instytucie Badań Literackich PAN, a także członkiem Centrum Badań nad Zagładą Żydów przy Instytucie Filozofii i Socjologii PAN oraz redaktorem rocznika *Zagłada Żydów. Studia i materiały*. Wraz z Barbarą Engelking jest opiekunem naukowym galerii *Zagłada* w Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN w Warszawie.

Wstęp: Marek Bieńczyk

ISBN: 978-83-62020-89-8

Do nabycia także e-book (ISBN: 978-83-62020-90-4)
oraz audiobook (ISBN: 978-83-62020-91-1)

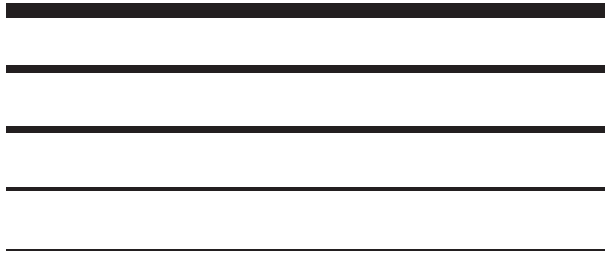


Dofinansowano ze środków
Ministra Kultury i Dziedzictwa
Narodowego

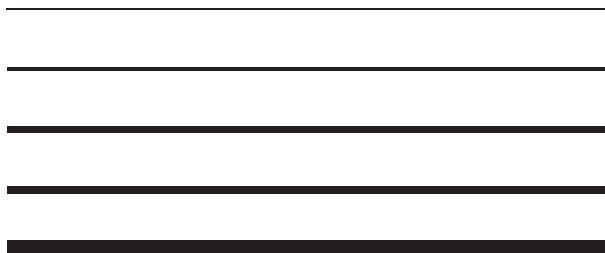
Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego



NARODOWY
PROGRAM
ROZWOJU
CZYTELNICTWA



Światem rządzą idee.
Zajmujemy się tymi, które określają kształt
jutra. Do dyskusji zapraszamy każdego
bez względu na różnice zdań. Idee mają
konsekwencje praktyczne. Rzetelna debata
o nich jest podstawą inkluzywnych praw,
a uproszczenia są z gruntu wykluczające.
Dlatego od trzech pokoleń nadajemy ton
w sporze o republikę.





SPIS TREŚCI

„Kołakowski wpisany jest w naszą samoświadomość. Owszem, byli w Polsce uczeni światowej sławy w jakiejś dziedzinie, znani nie tylko u nas filozofowie, myśliciele, którzy potrafili poruszyć umysły i wrażliwość moralną – ale nigdy wszystko to nie było skupione w jednym człowieku. Może tylko Brzozowski miałby szansę, gdyby żył dłużej”

KOŁAKOWSKI

- 4 Leszek Kołakowski. Życie z historią w tle
WIESŁAW CHUDOBA

WYWIAD

- 10 Polityczna droga filozofa
– Z PROFESOREM ANDRZEJEM FRISZKE
ROZMAWIA TADEUSZ KOCZANOWICZ

SYMPOZJUM KOŁAKOWSKIEGO

- 20 „Chcę wierzyć”: Kołakowski między mitem a *horror metaphysicus*
AGATA BIELIK-ROBSON

26 Krzysztof Michalski i poszukiwanie autentyczności

ANDRZEJ GNIAZDOWSKI

„(...) tylko moje życie może dać odpowiedź na pytanie: kim jestem”

- 32 Utopia aktywnego obywatelstwa
ANDRZEJ WAŚKIEWICZ

36 Filozof na wagarach

MARCIN SZUSTER

ARCHIWUM

- 42 Zawód błazna jest mi bliższy – Z LESZKIEM KOŁAKOWSKIM
ROZMAWIA (KORESPONDENCYJNIE) PAWEŁ ŚPIEWAK

MAPA – KOŁAKOWSKI. MIEJSCA

Był postacią niezwykłą,
o fascynującej biografii. Swój
rozpoznawalny ślad odcisnął
na polityce, literaturze i –
przede wszystkim – filozofii



Urodził się 23 października 1927 r. w Radomiu, w rodzinie o lewicowych tradycjach. Matka Lucyna – nauczycielka polonistka – zmarła, gdy Leszek miał trzy lata. Wychowywany przez ojca Jerzego, działacza ruchu spółdzielczego i publicystę piszącego pod pseudonimem Jerzy Karon, do 1936 r. mieszkał w Radomiu, następnie w Łodzi. Jako bezwzrostowiec nie mógł uczęszczać do szkoły powszechnej, uczył się w szkołach prywatnych.

Po wybuchu wojny Leszek z ojcem i rodziną ze strony matki uciekają na wschód, w okolice Hrubieszowa, skąd po różnych perypetiach wracają do Łodzi. Nie zagrzewają w niej miejsca, w lutym 1940 r. zostają wysiedleni do wsi Skórnice niedaleko Końskich. Leszek dużo tu czyta i uczy się języków, korzystając z biblioteki dworku państwa Zofii i Stefana Kotarskich. W 1942 r. trafia wraz z ciotką, Janiną Pietrusiewicz, do Garbatki, ale rychło wyjeżdża do ojca, który dostał pracę inspektora w spółdzielni „Społem” w Warszawie.

Pobyt Leszka Kołakowskiego w okupowanej stolicy określił jego osobowość i tożsamość ideową na najbliższe ćwierćwiecze. Mieszkał tu w trzech mieszkaniach; z każdym z nich są związane inne wojenne historie i ludzie, którzy wywarli na Kołakowskiego silny wpływ. Najpierw na Woli, u znajomej ojca Janiny Grabowskiej, w kamienicy przy ul. Ludwika, gdzie ukrywano Żydów zbiegłych z getta. W pomoc im była zaangażowana mieszkająca nieopodal Irena Sendlerowa, którą młody Leszek wtedy poznał. Zetknął się też z komunistami z Polskiej Partii Robotniczej (PPR) i członkami Związku Walki Młodych (ZWM). Nie trzeba dodawać, na jakie niebezpieczeństwo byli narażeni wszyscy przebywający w tym mieszkaniu¹. Była to dla niego silna ideowa inicjacja, zbudowana na wstrząsającym doświadczeniu wojny.

Drugie mieszkanie, na Żoliborzu przy ul. Gdańskiej 2, zapisało się w życiu Kołakowskiego traumatycznie z powodu śmierci ojca. 17 maja 1943 r. w ramach masowej akcji okupanta² został on w tym mieszkaniu aresztowany przez Gestapo i trafił na Pawiak, a 29 maja – rozstrzelany w ruinach getta. Szesnastoletni Leszek jest w tym czasie świadkiem niemieckiego terroru, likwidacji warszawskiego getta, widzi karuzelę na placu Krasińskich, o której Czesław Miłosz pisał w wierszu *Campo di Fiori*. Śmierć ojca jest dla niego ciosem, ale też impulsem do zaangażowania

ideowo-politycznego. Na razie jego bunt wyraża się w tym, że wbrew wojnie postanawia ukończyć gimnazjum oraz podejmuje pierwsze próby poetyckie. W 1945 r. zadebiutuje pod pseudonimem wierszem *Jutrznia się rodzi*³.

Leszek Kołakowski mieszkał też na Saskiej Kępie przy ul. Francuskiej, u Wandy i Kazimierza Błęszyńskich, posiadających bogatą bibliotekę, z której mógł korzystać. W ramach tajnego nauczania zdał jako ekstern tzw. małą maturę, przy czym część przedmiotów zaliczył w Warszawie, a część w Radomiu. W czasie egzaminu z literatury polskiej – u młodopolskiego poety Leona Rygiera, pierwszego męża Zofii Nałkowskiej – porównał doktora Judyma z *Ludzi bezdomnych* Stefana Żeromskiego z *Wrogiem ludu* Henryka Ibsena, za co został pochwalony. Kontakt z Rygiernem może tłumaczyć wielkie upodobanie filozofa do młodopolskiego stylu w jego późniejszej eseistyce. Stypendium, które otrzymał od prezesa „Społem” Mariana Rapackiego, przyjaciela ojca, umożliwiło dalszą naukę. Pieniądzy było tyle, że wystarczyły na opłacanie zajęć, a także konwersacji języków (francuskiego i niemieckiego) nie tylko w Warszawie, ale i w Garbatce, gdzie wrócił w połowie 1944 r. Już po wyzwoleniu próbuje tam działać w kole ZWM. Z tego powodu antykomunistyczna partyzantka bierze go na cel. Pewnego dnia Kołakowski z kolegą, Witoldem Popielewiczem, szedł na lekcje matematyki. Wedle wiarygodnej relacji „miał być sprzątnięty, ale szedł z Witkiem, który rozpoznał tych, co przyszli i chcieli go zastrzelić, a wtedy oni musieliby zabić już dwóch ludzi”⁴. Szczęśliwie, obaj uszli z życiem.

Z takim bagażem wojennych doświadczeń Leszek Kołakowski wsiadł we wrześniu 1945 r. do pociągu w Garbatce i wyjechał do Łodzi.

Od stalinizmu do rewizjonizmu

Przybywszy do Łodzi, zdał maturę, zapisał się na Uniwersytet Łódzki i rozpoczął działalność w Akademickim Związku Walki Młodych „Życie”. Tu poznał poetę Wiktora Woroszyńskiego, z którym poezja i młodzieńcze zachłyśnięcie się marksizmem połączyły go przyjaźnią na resztę życia. W lutym 1946 r. wstąpił do PPR. Akces do komunizmu pokolenia Kołakowskiego miał wiele przyczyn. Z jednej strony był wyrazem sprzeciwu wobec bankructwa przedwojennego systemu parlamentarnego torującego drogę faszystowskiemu, barbarzyństwu wojny, bezmiaru okrucieństwa niemieckiej okupacji i bardzo

krytycznego stosunku do Drugiej Rzeczypospolitej jako państwa biedy, wykluczenia, wyzysku społecznego, klerykałizmu i nietolerancji. Z drugiej – brał się z nadziei na lepszy, sprawiedliwy świat. Marksizm jako racjonalistyczny światopogląd zdawał się uniwersalnym kluczem do zrozumienia i rozwiązania konfliktów społecznych. W skali globalnej tłumaczył przeszłość i teraźniejszość oraz wskazywał godniejszą przyszłość, był drogą postępu ludzkości. O tym, że były to szlachetne intencje podszyte niewiedzą, Leszek Kołakowski przekonał się z czasem.

Początkowo jako kierunek studiów obrał filologię klasyczną. Już wcześniej rozczytywał się w Horacym oraz Owidiuszu, kochał łacinę, uczył się też podstaw greki, jednak po dwóch trymestrach przeniósł się na filozofię. Jako student był bardzo aktywny: na polu naukowym – uczestnicząc w seminariach prof. Marii Ossowskiej czy prof. Tadeusza Kotarbińskiego i działając w Kole Filozofów; na polu społecznym – jako prezes Bratniej Pomocy Studentów UŁ, członek zarządu AZWM „Życie” i członek Komisji Młodzieżowej Senatu UŁ; na polu politycznym – działając w akademickiej komórce PPR. W roku akademickim 1947/1948 pracował jako młodszy asystent prof. Kotarbińskiego, a w następnym roku akademickim został młodszym asystentem prof. Janiny Kotarbińskiej. W 1949 r. przeprowadził się z żoną Tamarą do Warszawy, gdzie pracował kolejno w Wydziale Wydawniczym Wyższej Szkoły Partyjnej przy KC PZPR, w redakcji „Nowych Dróg”, a od jesieni jako młodszy asystent kontraktowy na Uniwersytecie Warszawskim.

W tym czasie prof. Władysław Tatarkiewicz zaprasza go na swoje seminarium. Pod pretekstem kłótni na tle ideologicznym podczas jednego z seminariów w marcu 1950 r. (nie było na nim wtedy Kołakowskiego) i listu ze skargą grupy studentów (pod którym figurował jego podpis) władze wysyłają prof. Tatarkiewicza na płatny urlop i pozbawiają prawa nauczania do 1957 r. Później Kołakowski w ramach ekspiacji będzie się do niego odnosić z wielkim szacunkiem, a w 1966 r., z okazji jubileuszu 80-lecia prof. W. Tatarkiewicza, nie kto inny jak Kołakowski wzniesie w Polskiej Akademii Nauk toast na jego cześć⁵. Ta sprawa ma swoje zakończenie w kwietniu 1969 r., gdy obaj z żonami spotkali się, w San Francisco, na imieninach Andrzeja Wirtha. Prof. Tatarkiewicz podarował wtedy Kołakowskiemu nadbitkę swojej pracy (*Theatrica, the Science of Entertainment: From the XII to the XVII the Century*) z dedykacją „Profesorowi Kołakowskiemu w kalifornijskim upomniku od autora”⁶.

Przeszedłszy ideową drogę od klasycznego humanizmu do marksizmu, Leszek Kołakowski ukończył z najwyższą oceną studia na Uniwersytecie Łódzkim w listopadzie 1950 r. Bronił pracy magisterskiej *Naczelne dążności konwencjonalizmu w filozofii* napisanej pod kierunkiem prof. Kotarbińskiej.

Zanim jednak opuścił UŁ, trafił na podyplomowe aspiranckie studia do Instytutu Kształcenia Kadr Naukowych przy KC PZPR, przekształconego później w Instytut Nauk Społecznych. Tu zajął się Spinozą i obronił w 1953 r. pracę kandydacką o jego filozofii. W INS przy KC PZPR pracował kolejne dwa lata. Ten kilkuletni okres silnego ideologicznego odurzenia pozwolił mu wypracować stanowisko obserwacyjne niezbędne dla przyszłej wnikliwej krytyki marksizmu. Z tego czasu wyciągnął bardzo ważną lekcję: „nie doktryny nas uczą, ale doświadczenie zła”⁷ – naszego własnego zła.

Na płaszczyźnie politycznej rewizjonistyczny zwrot w marksizmie Kołakowskiego był konsekwencją wstrząsów w bloku wschodnim po ujawnieniu tajnego referatu Chruszczowa na XX Zjeździe KPZR, zdławieniu rewolucji węgierskiej i wydarzeniach polskiego października 1956 r. Jego odrzucone przez cenzurę teksty z tego roku – *Czym jest socjalizm?*⁸ i *Śmierć bogów*⁹ – uczyniły go jednym z symboli wolnościowej rewolty w Polsce.

W planie filozoficznym rewizjonizm przebiegał w dwóch fazach. Początkowo Kołakowski podał krytyce marksistowski dogmatyzm. Następnie, w artykule *Z czego żyją filozofowie?*¹⁰ i w szeregu kolejnych „odwilżowych” tekstów, odwrócił się od filozofii uprawianej w duchu pozytywizmu (materializm dialektyczny), odmawiając jej wartości poznawczej, a swoje myśli skierował w stronę antropologii, przeniósł akcent z bezosobowych sił historii na człowieka oraz uznał go za jedyne twórcę pojęć i wartości, w efekcie czego uczynił filozofię nauką światopoglądową, wytwarzającą wizje świata i sens. Przeszedł w ten sposób drogę od rozumienia komunizmu jako konieczności historycznej do rozumienia socjalizmu – w duchu kantowskim – jako powinności moralnej.

Dopełnieniem tej ideowej postawy był aktywizm: aby działać, należy przyjąć określone wartości, a wybór wartości to swoisty hazard, czyli rodzaj Pascalskiego zakładu. Temu zagadnieniu Kołakowski poświęcił w 1957 r. esej *Odpowiedzialność i historia*¹¹ oraz recenzję¹² książki Luciena Goldmanna *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les „Pensées” de Pascal et dans la théâtre de Racine*, w których próbował go

adaptować do swojej filozofii. Adaptować, ale już nie jako Pascalowskie transcendentne i beczasowe *pari*, ale jako immanentne w czasie *pari* Marksa. W wyniku tego przesunięcia cały dotychczasowy ideowy splendor, jakim darzył on monistę Spinozę, przeniósł trwale na dialektyka Pascala. W ten sposób Kołakowski przygotował grunt pod antynaturalistyczną wersję marksizmu.

Antropologia filozoficzna i literatura

Istotą filozofii Kołakowskiego u schyłku lat 50. i całej następnej dekady jest antropologia filozoficzna sięgająca do idei młodego Marksa z *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych z 1844 r.* Swój antynaturalistyczny wariant marksizmu rozwija w eseju z 1959 r. *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*, w którym rekonstruuje zawarty we wczesnych pismach Marksa „zależkowy projekt teorii poznania”¹³, przeciwstawiając go naturalistycznemu marksizmowi Engelsa. Aksjologiczną przesłanką tego wariantu marksizmu było przekonanie, że zależność człowieka od rzeczy, podmiotu od przedmiotu, świadomości od żywiołowego procesu historycznego jest wobec autonomii człowieka czymś upokarzającym dla rozumu. Ten ostatni po odrzuceniu stalinowskiej „konieczności historycznej” przybrał u Kołakowskiego formę radykalnego racjonalizmu i zaczął górować nad całokształtem jego filozofii. Ta nowa pozycja rozumu jako jedynej busoli w świecie generowała racjonalność logiczną i nieograniczony antyabsolutyzm. Idee te prowadzą go do historyzmu, relatywizmu, subiektywizmu gatunkowego i rozumienia antropologii jako swoistej antropodycei¹⁴. Czym zakończy się ta antropodycea w czasach PRL-u, Kołakowski boleśnie odczuje za kilka lat. Dorobek filozoficzny tego okresu znaczonej jest szeregiem znakomitych esejów i książek. Szczególnie miejsce zajmuje obszerna historyczno-filozoficzna praca *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*¹⁵. Weszła ona do kanonu fundamentalnych prac warszawskiej szkoły historii idei, która nadawała ton ówczesnej filozofii polskiej.

Ale Kołakowski nie tylko pisał świetne książki i wykladał filozofię na uniwersytecie, lecz prowadził również niezwykle natężoną aktywność odczytową. Wykłady z cyklu „Wielcy filozofowie” odbywały się w piątki w kawiarni Klubu MPiK, na rogu Nowego Świata i Alei Jerozolimskich. Po pierwszym, zatytułowanym *Platon – filozofia świata niezmiennego*, prasa pisała, że zabrakło miejsc siedzących. Wręcz legendarny jest odczyt *Pochwała obłudy*¹⁶, który wygłosił 30 stycznia

1963 r. w Towarzystwie Kultury Moralnej. Obecnych było ponad 500 osób. Kołakowski na dwa sposoby, semantyczny i społeczny, poddał analizie pojęcie obłudy. W dyskusji wzięli udział m.in.: Tadeusz Kotarbiński, Januś Grzędziński i Ludwik Hass. Ten ostatni wystąpił z ostrą krytyką filozofa. Całe spotkanie, jak się potem okazało, było obserwowane przez informatorów Służby Bezpieczeństwa¹⁷.

Filozof od lat 50. obracał się także w warszawskim kręgu pisarzy, poetów i ludzi kultury. Jarosław Iwaszkiewicz, Kazimierz Brandys, Jacek Bocheński i Andrzej Munk byli jego dobrymi znajomymi. Jak silnie związany był z tym środowiskiem, niech świadczy epizod z jego znajomości z poetą Władysławem Broniewskim. W liście do autora pisze:

znałem Broniewskiego, tak, choć nie mógłbym powiedzieć, że byłem jego bliskim znajomym. Że mówiliśmy do siebie «ty» to nic nie znaczy, bo on innej formy nie znał. Kilka razy zdarzyło się, że budził mnie telefonem o 4 rano i mówił: «A może ja cię wyciągnęłam z łóżka? No, to daję ci pół minuty, weź sobie kołdrę i wróć do telefonu, a ja ci przeczytam mój nowy wiersz!»¹⁸.

Z początkiem lat 60. Kołakowski ujawnia w pełni swój nieprzeciętny literacki talent. W 1963 r. ukazuje się *13 bajek z królestwa Lailonii dla dużych i małych*; w następnym roku *Klucz niebieski albo Opowieści budujące z historii świętej zebrane ku pouczeniu i przestrodze*, a w jeszcze kolejnym – *Rozmowy z diabłem*. Zdaniem Jana Józefa Lipskiego, gdyby napisał tylko te utwory, byłby „wybitnym i znanym pisarzem”¹⁹. Przy kawiarnianym stoliku Antoniego Słonimskiego w PIW-ie na ul. Foksal Kołakowski zasiada jako pisarz, członek PEN Clubu – nie jako filozof. Literackie zainteresowania Kołakowskiego nie ominęły teatru, napisał kilka sztuk scenicznych. W 1961 r. wraz z przyjaciółmi doprowadza do prapremiery napisanej przez siebie w 1957 r. sztuki teatralnej *System księdza Jensena albo Wejście i wyjście*²⁰. Prapremiery podwójnie niezwykłej, gdyż wystawionej w prywatnym mieszkaniu Jana i Haliny Jarosławskich. Obsadzonej przez autora sztuki, jego żonę Tamarę oraz gospodarza domu. Reżyserem był Jerzy Markuszewski. Gdy rok później przedstawienie wystawiono w Teatrze Ateneum w Warszawie, ręką zdjęto je z afisza. Partyjnym dygnitarzom nie spodobał się jego rewizjonistyczny wydźwięk.

Polityka i kres rewizjonizmu

Rządy Gomułki były erą odwrotu od zdobyczy polskiego października. Nastąpiło powolne ograniczanie swobód obywatelskich, co stało się impulsem do angażowania się Kołakowskiego w różne formy walki o poszerzenie obszarów wolności, w kulturze i polityce. To ów październikowy etos kazał mu przychodzić, razem z Kotarbińskimi, Ossowską, Edwardem Lipińskim i członkami Klubu Krzywego Koła, na procesy Hanny Sarzyńskiej-Rewskiej i Anny Rudzińskiej sądzonych za kontakty z paryską „Kulturą”. W odwecie dotknęły go cenzorskie nożyce. Władzy nie spodobała się nawet bajka *Jak rozweselić pechowego nosorożca* z 1966 r. Wiele jego tekstów ukazało się drukiem dopiero po 1989 r.

Na wiosnę 1963 r. Kołakowski w Laskach spotkał się z kardynałem Stefanem Wyszyńskim. Ich rozmowa nie uszła uwadze władz, które z tego powodu wzywały filozofa na przesłuchania i żądały pisemnych wyjaśnień. Zapoczątkowała ona z czasem inne niezwykle wydarzenia. W październiku 1965 r. Kołakowski miał głośny odczyt *Jezus Chrystus – prorok i reformator*²¹, który odbił się szerokim echem nie tylko w środowisku marksistów, lecz także w kręgach kościelnych. W następnym roku w czasie kazania w katedrze gnieźnieńskiej Wyszyński nawiązał do treści tego odczytu. Historia ich relacji miała ciąg dalszy w 1978 r., kiedy to Kołakowski zgłosił kandydaturę kardynała do Pokojowej Nagrody Nobla²².

W 1965 r. odbył się proces Jacka Kuronia i Karola Modzelewskiego, podczas którego Kołakowski był nie tylko mężem zaufania tego drugiego, ale też dla potrzeb obrony sporządził wspólnie z prof. Ossowską *Opinię w sprawie pojęcia wiadomości*, zaakceptowaną następnie przez prof. Kotarbińskiego. Był to zaledwie wstęp do wydarzeń cięższego kalibru. 21 października 1966 r. na zaproszenie studentów Kołakowski wygłasza na otwartym zebraniu Związku Młodzieży Socjalistycznej Wydziału Historii UW przemówienie dotyczące rozwoju kultury polskiej w ostatnim dziesięcioleciu, w którym obnaża jej katastrofalny stan. Za tę bezkompromisową postawę zostaje usunięty z partii. Domknięciem politycznej postawy filozofa jest przemówienie wygłoszone 28 lutego 1968 r. (a więc już po wstrzymaniu przez cenzurę *Dziadów* Mickiewicza) w obronie wolności kultury narodowej na Nadzwyczajnym Walnym Zebraniu Literatów Polskich. W odwecie spotkają go ingerencje cenzury, szykany, inwigilacja i utrata pracy na UW. Nie miał już możliwości nieskrępowanej pracy twórczej. Pozostawał wyjazd na zaproszenie któregoś z zagranicznych uniwersytetów. Opuścił kraj 30 listopada 1968 r.

Obrona sacrum i metafizyka

Rok 1968 przynosi katastrofę warszawskiej szkoły historii idei, która została instytucjonalnie rozbita, a rozwój filozofii Kołakowskiego – brutalnie przerwany. Jest to rok zasadniczej nieciągłości w intelektualnej biografii filozofa. Kołakowski dochodzi w radykalnym racjonalizmie do *akme* swojej antropologicznej filozofii, może nawet całej swojej filozofii. Po ruchu wstępującym na szczyt musi jednak nastąpić ruch zstępujący: powrót w obszary już przebyte, aby poddać je krytyce. W przypadku Kołakowskiego taki namysł miał miejsce w latach 1969–1970, kiedy przebywał w Kanadzie i USA. Aby znaleźć nowe miejsce w filozofii, musiał najpierw znaleźć miejsce nowej pracy. Mając propozycje z wielu znaczących uniwersytetów – w Chicago, Nowym Jorku, Berkeley i we Frankfurcie nad Menem – wybrał All Souls College w Oksfordzie.

Gdy Kołakowski zjawił się w Oksfordzie, wyznaczył sobie program przewartościowania swojej filozofii w odniesieniu do polityki i religii celem krytyki marksizmu oraz rehabilitacji religii. Ujmując okres w życiu Kołakowskiego po wyjeździe z Polski w kategorię metafory zadłużenia z *Etyki bez kodeksu*²³, można go nazwać okresem spłacania zadłużenia wobec świata, jakie zaciągnął, angażując się w komunizm. Spłacał je bardzo długo, pisząc *Główne nurty marksizmu*²⁴, angażując się w wolnościowe przemiany w Polsce (Komitet Samoobrony Społecznej „KOR”, pomoc Solidarności) i innych krajach, prowadząc ideową walkę z różnymi formami totalitaryzmu. W swoim życiu filozof zetknął się z dwiema jego postaciami: faszyzmem i komunizmem. Obu boleśnie doświadczył, choć każdej w inny sposób. Dzięki temu dokonał głębokiej filozoficznej krytyki totalitaryzmów. W takich pracach jak *Ludobójstwo i ideologia*²⁵ czy *Totalitaryzm i zalety kłamstwa*²⁶ dał jedną z najlepszych analiz tego fenomenu zła. Po upadku komunizmu zwracał uwagę na to, że totalitaryzm to nie przeszłość, że w każdej chwili może w innym miejscu pokazać nowe oblicze. Jedną z zapór przed tym zwyrodnieniem jest zdaniem Kołakowskiego sacrum i religia.

Niezwykle ważną dla ideowej ewolucji Kołakowskiego jest praca *Jeśli Boga nie ma...* z 1982 r. Ta głośna książka nie jest ani dowodem na istnienie Boga, ani wyznaniem wiary filozofa, ale próbą obrony wartości chrześcijańskich, które uważa za istotne dla trwania cywilizacji Zachodu. Jej centralną ideą jest Pascalowski prymat racjonalności pragmatycznej nad logiczną. Ów prymat znajduje wyraz w końcowym zdaniu: „Co jest dla nas rzeczywiste, a co nierzeczywiste, jest sprawą

raczej praktycznego niż filozoficznego zaangażowania; rzeczywiste jest to, czego ludzie rzeczywiście pragną²⁷.

Wybór wartości jest zawsze wyborem praktycznym, nie zaś wynikiem beznamiętnej refleksji filozoficznej angażującej tylko rozum. Postawa religijna ma tak samo wystarczające racje jak bycie radykalnym racjonalistą, opcja empiryczna jest równie dobra jak opcja transcendentálna, wierzący i niewierzący są tu w ideowym klinchu. Kołakowski miał świadomość tego, że religia nie wyczerpuje całości kultury i nie może stanowić antidotum na wszystko, opcja przeciwna – antyreligijna – równie arbitralna, znajduje się w tej samej sytuacji poznawczej²⁸. Takie stanowisko o niczym jeszcze nie przesądzało, a jedynie otwierało drogę do metafizyki.

Dla Kołakowskiego wiara jest tożsama z sensem; braku wiary nie daje się łatwo zastąpić. Filozof widzi wielki deficyt sensu nie wytworzonego przez człowieka, lecz zastanego i odkrywanego w świecie. Ten rodzaj sensu jest właściwy dla silnego realizmu. Ostatnie lata jego życia to wyraźne zbliżenie się do religii, ale w metafizycznym zapośredniczeniu: szukaniu ogólnego sensu świata. W krótkiej metafizyce wspartej na czterech węglach: „Rozum – Bóg – Miłość – Śmierć”²⁹ filozof stawia rozum przed Bogiem, ale jest to pierwszeństwo w porządku poznania, a nie w porządku aksjologicznym. To bardzo ogólna formuła jego metafizyki, która może pomieścić spektrum różnych (nie tylko konfesyjność, ale i bezwyznaniowość) realizacji indywidualnego odniesienia człowieka do Boga w chrześcijaństwie, które było mu najbliższe.

W grudniu 1988 r., po dwudziestu latach nieobecności, Kołakowski przyjechał do Warszawy. Program jego pobytu był bardzo napięty: obecność na zebraniu Komitetu Obywatelskiego przy Lechu Wałęsie, liczne spotkania i wykłady, noc sylwestrowa z przyjaciółmi. W następnych latach starał się być w Warszawie zawsze w maju i – w miarę możliwości – na jesieni. Włączał się na różne sposoby w polskie sprawy, starał się służyć swoją wiedzą, doświadczeniem i mądrością. Ostatni raz przyjechał w maju 2009 r. aby po kilku miesiącach – już po śmierci w Oksfordzie 17 lipca – wrócić tu na zawsze, na cmentarz Powązkowski.

Zobacz mapę miejsc na s. 50!

Wiesław Chudoba

(ur. 1956) – filozof i etyk, znawca filozofii i twórczości Leszka Kołakowskiego, przewodniczący oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w Radomiu. Redaktor pracy *Bene Merenti Civitas Radomiensis. Leszkowi Kołakowskiemu w 80. rocznicę urodzin* (Radom 2007); autor książki *Leszek Kołakowski. Kronika życia i dzieła* (Warszawa 2014)

- 1 *Czas ciekawy, czas niespokojny. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Zbigniew Mentzel*, część 1, Kraków 2007, s. 54, 78.
- 2 Władysław Bartoszewski, *1859 Dni Warszawy*, Kraków 1982, s. 417, 423.
- 3 Krzysztof Leszczyński, *Jutrznia się rodzi*, „Życie”, 1945, nr 1, s. 5.
- 4 Wiesław Chudoba, *Leszek Kołakowski. Kronika życia i dzieła*, Warszawa 2014, s. 32.
- 5 *Wspomnienie księdza biskupa Bronisława Dembowskiego*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, 1995, nr 2, s. 99.
- 6 Wiesław Chudoba, *op. cit.*, s. 243.
- 7 *Nie doktryny nas uczą, ale doświadczenie zła. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Zbigniew Mentzel*, „Tygodnik Powszechny”, 2007, nr 41, s. 18.
- 8 Leszek Kołakowski, *Czym jest socjalizm?*, [w:] *idem*, *Pochwała niekonsekwencji*, t. 2, Warszawa 1989, s. 111-113.
- 9 *Idem*, *Śmierć bogów*, [w:] *idem*, *Pochwała...*, *op. cit.*, T. 2, s. 102-110.
- 10 *Idem*, *Z czego żyją filozofowie?*, [w:] *idem*, *Światopogląd i życie codzienne*, PIW, Warszawa 1957, s. 7-28.
- 11 *Idem*, [w:] *idem*, *Pochwała...*, *op. cit.*, t. 2, s. 27-75.
- 12 *Idem*, *Pascal i epistemologia historyczna Goldmanna*, [w:] *idem*, *Pochwała...*, *op. cit.*, t. 1, s. 117-131.
- 13 *Idem*, *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*, [w:] *idem*, *Kultura i fetysze*, Warszawa 1967, s. 79.
- 14 *Idem*, *Irracjonalności racjonalizmu*, [w:] *idem*, *Pochwała...*, *op. cit.*, t. 2, s. 147.
- 15 *Idem*, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Warszawa 1965.
- 16 Rękopis odczytu *Laus hipocrisiae* znajduje się w Archiwum Leszka Kołakowskiego w Bibliotece Narodowej.
- 17 *Marzec 1968 w dokumentach MSW*, red. Franciszek Dąbrowski, Piotr Gontarczyk i Paweł Tomasiak, t. 1, Warszawa 2008, s. 54-60.
- 18 Wiesław Chudoba, *op. cit.*, s. 147.
- 19 Jan J. Lipski, *Spotkania*, [w:] *Obecność*, Londyn 1987, s. 345.
- 20 Leszek Kołakowski, *System księdza Jensena albo Wejście i wyjście*, „Dialog”, 1965, nr 6, s. 18-31.
- 21 Leszek Kołakowski, *Jezus Chrystus – prorok i reformator*, [w:] *idem*, *Pochwała...*, *op. cit.*, t. 1, s. 1-12.
- 22 Wiesław Chudoba, *op. cit.*, s. 311.
- 23 Leszek Kołakowski, *Etyki bez kodeksu*, [w:] *idem*, *Kultura...*, *op. cit.*, s. 150.
- 24 *Idem*, *Główne nurty marksizmu*, Tom 1-3, Instytut Literacki, Paryż 1976-1978.
- 25 *Idem*, *Ludobójstwo i ideologia*, [w:] „Aneks”, 1981, nr 24-25.
- 26 *Idem*, *Totalitaryzm i zalety kłamstwa*, [w:] „Aneks”, 1984, nr 36.
- 27 *Idem*, *Jeśli Boga nie ma...*, Londyn 1987, s. 151.
- 28 *Idem*, *Wiara dobra, niewiara dobra*, [w:] *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009, s. 71-77.
- 29 *Idem*, *Kompletna i krótka metafizyka*, [w:] *ibidem*, s. 297.

**POLITYCZNA
DROGA
LESZKA
KOŁAKOWSKIEGO**

– Z PROFESOREM ANDRZEJEM FRISZKE
ROZMAWIA TADEUSZ KOCZANOWICZ

Andrzej Friszke
– polski historyk, profesor nauk humanistycznych, specjalizuje się w historii najnowszej. Wykładowca Collegium Civitas, Autor wielu książek o historii PRL i opozycji demokratycznej, członek rady Instytutu Pamięi Narodowej

Tadeusz Koczanowicz (1989) – absolwent socjologii i kulturoznawstwa na Uniwersytecie Warszawskim. Doktorant w Zakładzie Teatru i Widowisk Instytutu Kultury Polskiej UW. Publikuje w „Notatniku Teatralnym”. Redaktor działu Teatr „Res Publik Nowej”

★ We wczesnych latach 50. grupa studentów napisała list potępiający prof. Tatarkiewicza za faworyzowanie niemarksistowskich stanowisk na swoim seminarium, wśród podpisanych znalazły się nazwiska osób zasłużonych później dla opozycji demokratycznej w Polsce, w tym Leszka Kołakowskiego. Kim byli wówczas ci ludzie? Jaka to była formacja ideowa i doświadczenie pokoleniowe?

★ Żeby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba by się cofnąć do roku 1945, czy nawet jeszcze wcześniej. Kołakowski wywodził się z rodziny świeckiej, laickiej i antyklerykalnej. Takie odebrał wychowanie. W tym kontekście sędzę, że nieprzypadkowe jest powojenne zaangażowanie ludzi o takich korzeniach po stronie ruchu, który wielu – np. przyjaciel Kołakowskiego Wiktor Woroszyński – wówczas uznawało za formację radykalnie oświeceniową, radykalnie sekularną i radykalnie antynacjonalistyczną. Takie spojrzenie prowadziło do akceptacji komunizmu, który wydawał się być rewolucyjną i zdecydowaną odpowiedzią na to, co było wówczas bardzo silne w Polsce.

★ **Jak by Pan nazwał to, przeciw czemu występowali?**

★ Formacją klerykalno-narodową, która była bardzo silna w świadomości, we wzorach patriotyzmu, w odwoływaniu do tradycji, w zachowaniach, wzorach kultury. To jest coś, co radykalnie odrzucało ludzi z formacji Kołakowskiego i co spowodowało, że znaleźli się w PPR-ze bardzo szybko; Kołakowski już w 1945 r. wstąpił do Związku Walki Młodych, rok później do PPR. Ludzie ci wstępowali do organizacji komunistycznych z głębokiego przekonania, nie jako gracze polityczni, ale jako rewolucjoniści.

Jest to rzecz podstawowa, a cała reszta jest konsekwencją. Mam na myśli opowiedzenie się za tym systemem w warstwie jego przesłania ideologicznego. Opowiedzenie się za stylem myślenia, który zdawał się nieść marksizm. Opowiedzenie się przeciwko tradycji również na uniwersytecie i w nauce. Ale z tym związane było dążenie do monopolu nowej prawdy, rewolucyjne myślenie i takie też postawy. Dlatego jak przyjdzie przewrót stalinowski w kulturze w 1949 r., a w nauce to samo stanie się z lekkim opóźnieniem, nastąpi też konflikt z Tatarkiewiczem, który był symbolem „starego” myślenia i uprawiania nauki. To twarde

i brutalne wystąpienie było zgodne z klimatem tego czasu, etyką rewolucyjnego przewrotu.

★ **Jak by Pan nazwał tę etykę w tym przypadku?**

★ Od szacunku dla starszego człowieka ważniejsze było jego miejsce ideologiczno-polityczne, to była rzecz nadrzędna wobec wszystkiego innego. To wydarzenie było konsekwencją. W takim duchu napisane są również wczesne prace Kołakowskiego, w których wyraźna była afirmacja marksizmu w radykalnej wersji, bardzo zdecydowana krytyka Kościoła oraz sprzeciw wobec źródła wspomnianej formacji, z którą młodzi komuniści wówczas walczyli, czyli różnych form nacjonalizmu, łączenia narodowości z Kościołem, obskurantyzmu (tego słowa często używał Kołakowski wówczas). Młodzi komuniści uważali, że reprezentują formację wyzwoleńczego umysłu – to jest dobre określenie dla ich wyobrażeń.

★ **Droga Kołakowskiego do rewizjonizmu zaczęła się dosyć szybko. Czy katalizatorem tej drogi były wydarzenia października 1956 r., czy ta droga zaczęła się wcześniej?**

★ Do odpowiedzi na to pytanie trzeba lepszego ode mnie specjalisty – takiego, który zna wszystkie teksty filozoficzne. Politycznie wypowiedzi Kołakowskiego na łamach tygodników kulturalnych, które można uznać za rewizjonistyczne, pojawiały się od lata 1956 r., ale przypuszczam, że gdyby ktoś się zagłębił w analizę tekstów filozoficznych Kołakowskiego, to zapowiedź tego myślenia znalazłaby w 1955 r. w artykule *Determinizm i odpowiedzialność*, opublikowanym w piśmie filozoficznym. Była to charakterystyczna droga dla ludzi jego formacji.

Mocne i zdecydowane wejście na tę drogę to jednak rok 1956. Świadczy o tym artykuł wydrukowany w apogeum tych wydarzeń w „Nowych Drogach”, organie partii, pt. *Intelektualiści a ruch komunistyczny*. Zaraz potem, na początku 1957 r. ukazały się w „Nowej Kulturze” i w „Po Prostu” artykuły adresowane do szerokich kręgów inteligencji: *Aktualne i nieaktualne pojęcie marksizmu*, *Sens ideowy pojęcia lewica*. Artykuł w dzienniku „Życie Warszawy” z początku lutego 1957 r. był właściwie manifestem politycznym partyjnych radykałów żądających bardzo głębokiej destalinizacji i za ten tekst Kołakowskiego napiętnował sam Gomułka na Plenum KC partii. W 1957 r. wyszła też książka *Światopogląd*

i życie codzienne, bardzo ważna, ideotwórcza. Dla porządku trzeba jeszcze wymienić esej *Pochwała niekonsekwencji* z 1958 r. oraz *Kapłan i błazen* z 1959 r. Wszystkie te wystąpienia były głęboko przemyślane i można je nazwać rewizjonistycznymi.

Trzeba jednak postawić pytanie: co to w ogóle znaczy „rewizjonizm”? Jeżeli spojrzysz na pisarstwo Kołakowskiego, to jest to przede wszystkim wprowadzanie do skostniałej i zadekretowanej do tej pory doktryny nowych pytań i stworzenie pola dla samodzielnych decyzji człowieka. To był chyba zresztą najważniejszy wyróżnik, czyli zmiana sytuacji na taką, w której ktoś, kto jest wyznawcą doktryny i ją zasadniczo akceptuje, nie może pozwolić, by partia, czyli urząd lub zbiorowość, określała co jest prawdą, co jest słuszne, co jest moralne. Człowiek, myśląc w swoim imieniu, musi szukać odpowiedzi na te pytania. Drugim wyróżnikiem jest otwarcie na inne tradycje myślenia. Trzecim – sięgnięcie do obietnic komunizmu i nadziei z okresu przed przejściem władzy.

Innymi słowy, doktryna nie zawierała już pewności i przestała dostarczać „etyczne rozgrzeszenie”. Mogły już być oficjalnie postawione pytania wobec doktryny o charakterze moralnym i o drogi szukania ładu społecznego, w którym liczą się dawne wartości jak: moralność, odpowiedzialność, odpowiedzialność za swoje myśli, odpowiedzialność etyczna w relacji do społeczeństwa i do innych ludzi. To były podstawowe drogowskazy intelektualne wyznaczające szlaki wczesnego rewizjonizmu Kołakowskiego.

★ **Jak ta postawa odnosiła się do pytań, które padały w innych środowiskach komunistycznych w bloku wschodnim?**

★ Przemiany w świadomości polskich komunistów nakładały się na wielkie pytania, które padły w czasie XX Zjazdu KPZR, kiedy Chruszczow wygłosił referat o zbrodniach Stalina – bo przecież jego przesłanie było takie, że w systemie, który Stalin budował, zostały dokonane wielkie zbrodnie. Zostało to powiedziane po raz pierwszy i od razu pojawiło się pytanie: Czy dlatego było możliwe dokonanie tych wielkich zbrodni, że Stalin był charakterologicznie zły? Czy może dlatego że ten system stwarzał takie warunki, że zły człowiek mógł dokonać tych zbrodni, a wszyscy mu przyklaskiwali? A więc to było pytanie o odpowiedzialność na gruncie też komunizmu

– jeżeli chce się budować komunizm, a nie ma on być złem – to jakie muszą być wprowadzone zabezpieczenia do całego systemu, do myślenia, do stosunku do partii i do zasad organizacji życia społecznego, żeby nie dopuścić do powtórzenia zbrodni? To jest właściwie centralne pytanie tego czasu dla komunistów w ogóle, a dla rewizjonistów w szczególności.

★ **Czy można powiedzieć, że wtedy dojrzała opozycja intelektualna?**

★ Rewizjonizm był częścią opozycji intelektualnej. Październik 1956 r. przynosi taką zmianę w dyskusji o kulturze i o ideologii, że można mówić o możliwych przekształceniach systemu komunistycznego. Cenzura jednak dalej stała na straży tematów *stricte* politycznych.

Pojawiają się różne nurty myślenia i oczywiście Leszek Kołakowski jest najważniejszą postacią tego nurtu, który się określa jako rewizjonizm. Co to jednak był rewizjonizm w tamtym momencie?

Po pierwsze, byli to ludzie, którzy się określali jako marksiści. Byli nadal przywiązani do partii, uważali się za komunistów i zadawali sobie jako komuniści te pytania, które wcześniej przytoczyłem. Po drugie, nie zadowalali się tym, że Władysław Gomułka po październiku dokonał pewnych korekt i następnie powiedział, że więcej zmian nie będzie. Rewizjoniści uważali, że nie wolno zatrzymać się w pół drogi, tylko należy konsekwentnie rozliczyć błędy i sposoby myślenia, które doprowadziły do afirmowania czegoś, co było złem i prowadziło do zbrodni. Sądziło się, że należy się w związku z tym otworzyć na świat zewnętrzny w sensie intelektualnym, na współczesną myśl zachodnią. Kołakowski wyjechał na Zachód w 1958 r. Jednym słowem była to próba przyswojenia w ramach marksizmu innych kierunków myślenia filozoficznego, ale też dyskusji o miejscu inteligencji i o roli intelektualisty.

Kolejnym czynnikiem charakterystycznym dla rewizjonizmu było odrzucenie dogmatu, że Związek Radziecki jest wzorem i tam się określa, co wolno politycznie robić i myśleć. Rewizjoniści otworzyli się na inne nurty komunizmu, z których bardzo ważnym był włoski komunizm i tradycja Gramsciego. Otworzyli się też na myślenie lewicowe w ogóle. Zaczęli badać źródła swojej postawy ideowej; sięgali do pism młodego Marksa, ale też wcześniejszej myśli, z której wyrósł komunizm. Byli antydogmatyczni i szukali źródeł myślenia i błędów oraz ich

konsekwencji w myśleniu. Sięgali do oświecenia, niektórzy również do tradycji socjalizmu utopijnego. Jednym słowem – przeprowadzali analizę wartości ideologicznych, które były fundamentem, na którym później wyrosła doktryna komunizmu.

★ **Jaka była wobec tych zmian postawa ludzi niezwiązanych z komunizmem? Na przykład zebranych wokół Klubu Krzywego Koła?**

★ Na czele Klubu Krzywego Koła nie było marksistów. W Klubie dominowali ludzie, którzy nigdy nie byli marksistami, w związku z tym pytania, z którymi mierzyli się rewizjoniści, to nie były ich pytania. Oczywiście jako inteligentni ludzie tym się interesowali, rozumieli znaczenie rewizjonizmu, ale to nie było ich doświadczenie. Tak samo było w środowiskach katolickich, w kręgu „Tygodnika Powszechnego”. To nie były ich pytania istotne. To były istotne kwestie dla tych, którzy przeszli przez marksizm i zaakceptowali marksizm w imię sprzeciwu wobec prawicowego dogmatyzmu. Ponieważ jednak ferment umysłowy odbywał się w partii rządzącej, jego przebieg i efekty były ważne dla wszystkich, określały też granice wolności wypowiedzi innych.

★ **Jakie zmiany zachodziły w myśleniu rewizjonistów we wczesnych latach 60.?**

★ Rewizjoniści wówczas odrzucali jeden po drugim dogmaty komunizmu. Kołakowski nie określał się jako komunista już w 1963 r., a rewizjonistą był nazywany przez Gomułkę, natomiast sam się tak nie określał.

Następowało odrzucenie kolejnych elementów doktryny, w tym kluczowego przekonania, że to jest jedyna słuszna filozofia i prawda – bo nie można być marksistą prawdziwym, jeżeli się uważa, że marksizm nie jest jedyną słuszną filozofią. W związku z tym uważam, że symboliczny moment w sensie ideowym to tekst Kołakowskiego z 1965 r. *Jezus Chrystus – prorok i reformator*. Kołakowski w artykule odwołał się do fundamentalnych wartości cywilizacji europejskiej wyprowadzonych z Ewangelii, nauczania Chrystusa. Było to trudne do pogodzenia z materializmem i z marksistowską krytyką tradycji religijnej.

W sensie zaangażowania politycznego to ten moment przyszedł w tym samym roku, kiedy Kołakowski zgodził się być mężem zaufania w procesie Kuronia i Modzelewskiego, co było bardzo drastycz-

nym aktem nieposłuszeństwa wobec władzy, która uważała Kuronia i Modzelewskiego za spiskowców, dążących do obalenia porządku społecznego, i za radykalnych rewizjonistów burzących doktrynę. Kołakowski stanął w sądzie jako ich rzecznik na rozprawie karnej i następnie napisał tekst o rozumieniu fałszywych wiadomości, podpisany wspólnie z profesorami Ossowską i Kotarbińskim, który miał być ekspertyzą adwokacką w sprawie rewizyjnej w Sądzie Najwyższym. Tekst nie został dopuszczony do wykorzystania w sądzie, ale w tym momencie została przekroczona czerwona linia i Kołakowski zaczął być traktowany jako absolutny dysydent w partii.

Kołakowski jeszcze w tym samym roku spotykał się ze Zbigniewem Brzezińskim, który przyjechał do Polski. Zbigniew Brzeziński był wtedy bardzo słynnym politologiem amerykańskim, autorem definicji totalitaryzmu i książki *Jedność czy konflikty* poświęconej powiązaniom bloku sowieckiego ze Związkiem Sowieckim i relacjom między państwami bloku – mechanizmom podporządkowania i różnicowania się tych państw. To była bardzo ważna książka polityczna tamtego czasu, zresztą jest wartościowa do dzisiaj, warta przeczytania. Brzeziński był z punktu widzenia władzy burżuazyjnym ideologiem państwa. Kołakowski nie dość, że się z nim spotykał, to jeszcze tak to zrobił, żeby nie można ich było podsłuchać, bo w parku. Został później wezwany na przesłuchanie przez Służbę Bezpieczeństwa.

Bezpieka zresztą już w 1963 r. założyła mu podsłuch pokojowy – zakładany osobom niekoniecznie traktowanym jako wrogowie, ale na pewno osobom prowadzącym rozmowy i podejmującym działania, które mogą być dysfunkcjonalne z punktu widzenia systemu.

Mówię o tym, żeby zarysować pozycję, z której Kołakowski rok później, jesienią 1966 r., wygłasza słynne przemówienie na uniwersytecie o październiku 1956 r. i o zawiedzionych nadziejach. W tym momencie był już właściwie poza partią i systemem; był bardzo krytycznie nastawiony do dyktatury, do jej różnych elementów, do tego, że nie nastąpiła strukturalna zmiana systemu po 1956 r. W tym przemówieniu pada bardzo charakterystyczna teza: Kołakowski nie mówił, że jest tak źle, jak było przed 1956 r., natomiast powiedział, że nie jest tak źle, nie dlatego, że istnieją jakieś

zabezpieczenia instytucjonalne, tylko dlatego, że taka jest wola władzy. Jeżeli jednak wola władzy się zmieni, to wszystko może wrócić. Sądzę, że ta myśl jest ważna w dzisiejszym kontekście, kiedy są rozmontowywane mechanizmy służące temu, żeby wola władzy była ograniczona prawem i instytucjami kontroli.

★ **Czy Kołakowski w tym czasie nawiązuje kontakty ze środowiskami niezwiązanymi z komunizmem, jak Klub Krzywego Koła czy środowiska katolickie?**

★ Było to bardzo ostrożne. On nie był w sensie środowiskowym związany z Klubem Krzywego Koła. Miał w Klubie jeden czy dwa odczyty, dostał nagrodę Klubu, ale nie był człowiekiem Klubu Krzywego Koła. To było jednak inne środowisko.

W sensie zawodowym związany był ze środowiskiem filozoficznym. W sensie towarzyskim ze środowiskiem filozoficznym i literackim. Głównie z ludźmi wywodzącymi się z pokolenia tak zwanych „pryszczatych”, jak Wiktor Woroszyński, Jacek Bocheński, Witold Wirpsza.

Jan Józef Lipski i ludzie jego kręgu nie byli jego bliskimi znajomymi. Na pewno się znali, ale to nie znaczy, że była między nimi poważna wymiana poglądów. Jeżeli chodzi o środowiska katolickie, to był pewien element dialogu. Zwłaszcza jeśli chodzi o krąg „Więzi”, który próbował podejmować dialog z marksistami, np. Tadeusz Mazowiecki. Mam jednak wrażenie, że w tym dialogu bardziej brali udział ludzie bliscy Kołakowskiemu ze środowiska filozoficznego, z redakcji „Argumentów”, z którymi współpracował, niż sam Kołakowski. Mogli się spotykać, ale nie było to wówczas zasadniczo ważne.

Jeżeli chodzi o samego Kołakowskiego, to istotny był w tym dialogu wspomniany tekst *Jezus Chrystus – prorok i reformator*. Tadeusz Mazowiecki mi mówił, że artykuł zrobił na nim duże wrażenie i że to było wydarzenie w sensie intelektualnym, bo wcześniej środowiska laickie uważały wierzenia religijne za rodzaj skazy intelektualnej. Myślę, że to był początek dialogu, a nie jego etap. Jest to jednak nieopisane.

★ **Większość osób z kręgu „komandosów” nie studiowała filozofii. Jaką rolę odegrał Kołakowski w kształtowaniu ich postaw ideowych, jako nauczyciel? Czy przekazał im inną wizję marksizmu?**

★ Już nie marksizmu. Kiedy mówimy o wydarzeniach marcowych i o tej epoce, to już nie można mówić o marksizmie. O pewnych elementach, które zostały po marksizmie, tak, ale tam już nie było marksizmu jako spójnego systemu poglądów.

Kołąkowski był przede wszystkim człowiekiem, którego teksty młodzi ludzie o intelektualnych ambicjach i lewicowej wrażliwości czytali. Wspomniałem niektóre z tych tekstów wcześniej: *Sens ideowy pojęcia lewicy, Światopogląd a życie codziennie*. Teksty te były elementem wyposażenia intelektualnego młodego człowieka, który chciał sobie wyrobić pogląd na świat i wartości. Kołąkowski był dla takich ludzi podstawowym autorem, do którego pisarstwa sięgali.

Fenomen Kołąkowskiego to nie tylko te teksty i sytuacje, które wspominamy. Pisał zasadnicze monografie, trzeba tu także wspomnieć *Obecność mitu*, która, napisana w Polsce, wyszła już na emigracji. Pisał też eseje, bajki, utwory satyryczne, a nawet sztuki teatralne, niektóre były wystawiane. W całej tej twórczości stawał zasadnicze pytania o kondycję człowieka, relacje z wiarą i religią, o etykę odpowiedzialności, nawet jeśli czynił to w żartobliwej formie. Należał zresztą do Związku Literatów Polskich. Był jednym z nielicznych twórców znanych i drukowanych na Zachodzie. Toteż jego oddziaływanie było znacznie silniejsze niż innych polskich profesorów filozofii w tym czasie.

Łączyło się to również z jego popularnością osobistą, bo – jak wszyscy przyznają – był znakomitym wykładowcą. Był też człowiekiem dostępnym jako profesor, ale oczywiście ma pan racje, większość „komandosów” nie studiowała filozofii, więc niekoniecznie znali go osobiście. Znali go na pewno Adam Michnik i Barbara Toruńczyk, bo uczęszczała na zajęcia w Instytucie Filozofii. Więc był to kontakt, który stał się dopiero kontaktem bezpośrednim w związku ze słynnym odczytem w Instytucie Historii, w wyniku którego zwieszono studentów, a Kołąkowskiego wyrzucono z partii.

Michnikowi wytoczono sprawę przed komisją dyscyplinarną i w konsekwencji groziło mu usunięcie z uczelni. Była to sprawa, która „nakręcała” środowisko przez wiele miesięcy. Pamiętano też w kręgu przyjaciół Jacka Kuronia, że Kołąkowski uczestniczył w jego obronie. Były to ważne elementy, które budowały autorytet Kołąkowskiego, ale trudno powiedzieć, że on wówczas uczestniczył w codzien-

nej działalności. Nie przyjmował studentów u siebie w domu, nie spotykał się z „komandosami” po kawiarniach. Nie był „guru” jak Jacek Kuroń, tylko funkcjonował w pewnym oddaleniu, ale nie odcinał się, okazywał sympatię, troszczył się w sytuacji groźących represji.

Ze streszczeń rozmów z podłuchu w jego domu wiemy dzisiaj, jaki wówczas miał pogląd na różne sprawy i z kim się spotykał u siebie w domu. Jeżeli założymy, że człowiek spotyka się u siebie w domu z ludźmi, z którymi jest blisko, to jego krąg stanowili Bronisław Baczko, Krzysztof Pomian, Janina Zakrzewska, Jan Strzelecki, Wiktor Woroszyński, Stefan Morawski, Ryszard Herczyński, wcześniej Julian Hochfeld, też Wojciech Siemion, znany wówczas aktor, czy Stefan Staszewski, były I Sekretarz Komitetu Warszawskiego PZPR, który był nadal jeszcze członkiem partii, ale wyrzuconym z aparatu, niepokornym, zwalczanym i inwigilowanym, czy generał Juliusz Hibner, który w 1956 r. był dowódcą KBW. To był krąg ludzi, z którymi Kołąkowski się widywał, gościł u siebie w domu i prowadził rozmowy o polityce.

W tych rozmowach wyrażano przekonanie że w Polsce dzieje się źle. Dzieje się źle ze względu na antyinteligentkie hasła i postępy moczaryzmu, czyli rosnącą falę nacjonalistycznego populizmu i tendencje antysemityczne, które temu towarzyszą. Do tego dochodziła absurdalność sowieckiej polityki, która była polityką zamykania się na poważne wyzwania nowoczesnego świata. Izolacja Polski od Zachodu i zachodniej kultury, różne ekscesy cenzury. To był mniej więcej horyzont spojrzenia na to, co się dzieje kręgu Kołąkowskiego, który rzutował na coraz większą niechęć do Władysława Gomułki, co łączyło się z poczuciem, że Polska się izoluje i pogrąża w nacjonalistycznym populizmie.

★ **Brzmi to bardzo aktualnie...**

★ Oczywiście, dzisiaj mamy sytuację skłaniającą do porównań. Zwłaszcza z ideologią moczaryzmu.

★ **Czy istniały kontakty Kołąkowskiego z Zygmuntem Baumanem i Włodzimierzem Brusem, którzy też stali się ofiarami czystek marcowych na uniwersytecie?**

★ Bez przyczyny nie wymieniłem Zygmunta Baumana i Włodzimierza Brusa wśród gości Kołąkowskich – byłem nawet zaskoczony, bo zawsze my-

ślałem, że ponieważ ich wszystkich razem wyrzucili z uniwersytetu, to oni byli jednym środowiskiem. A nie do końca tak było: Włodzimierz Brus i Zygmunt Bauman ani razu nie byli podsłuchani w mieszkaniu Kołakowskiego. Nie mówię, że to znaczy, że się nie znali, albo że nie prowadzili jakichś rozmów w klubie uniwersyteckim, ale na kolację Kołakowski nie zapraszał Baumana ani Brusa.

★ **Wspomniany przez Pana Julian Hochfeld był nauczycielem Zygmunta Baumana.**

★ To było zupełnie co innego. Julian Hochfeld, który jest dzisiaj w dużej mierze zapomniany, to była jednak wielka postać – przedwojenny socjalista, powojenny socjalista i polityk PPS, dla którego możliwość rozwoju kariery politycznej została złamana przez zlikwidowanie PPS. W efekcie czego został pracownikiem naukowym, socjologiem. Nie był jednak typowym socjologiem, bo przez większość życia był publicystą i działaczem politycznym, a nie socjologiem. Został nim niejako z konieczności i zajmował się strukturami społecznymi, a ponieważ był niezwykle inteligentnym człowiekiem, to stworzył szkołę pewnego rodzaju marksizmu. Nie wymieniał go jednak wśród marksistów rewizjonistów, bo jak inni ludzie z tradycji PPS, nigdy nie przeszedł afirmacji sowieckiego marksizmu. To byli socjaldemokraci. Hochfeld był socjaldemokratą. Może lewicowym socjaldemokratą, ale socjaldemokratą, a nie komunistą. Umarł w 1963 r., więc nie dożył wydarzeń, o których mówimy.

★ **Od wydarzeń marcowych do decyzji o wyjeździe minął w przypadku Kołakowskiego i innych pewien czas. Co działo się z profesorami usuniętymi z uniwersytetu w tym czasie?**

★ To prawda, bo część z usuniętych wtedy osób wyjechała dopiero we wczesnych latach 70., więc parę lat upłynęło.

Gdy mówimy o marcu 1968, to trzeba zaznaczyć, że na słynnym zebraniu warszawskich literatów po zdjęciu *Dziadów* ze sceny Kołakowski należał do najważniejszych mówców, ostro krytykujących politykę kulturalną partii. Był też – o czym władze chyba nie wiedziały – współautorem rezolucji zgłoszonej przez Andrzeja Kijowskiego, zawierającej sprzeciw wobec decyzji władz, ale też uogólniającej sprzeciw pisarzy.

Nie potrafię powiedzieć – mogę tylko opierać się na notatkach ze wspomnianego podsłuchu – żeby Kołakowski wykonywał jakieś szczególne ruchy w czasie samych protestów studenckich. Oczywiście, przychodzili do niego znajomi i rozmawiali o tym, co się dzieje, próbowali analizować sytuację, ale on nie wykonał żadnych ruchów politycznych, został wyrzucony z uniwersytetu za całokształt. Podobnie było w przypadku innych profesorów.

25 marca 1968 r. został wydany dekret ministra o usunięciu z uniwersytetu profesorów Kołakowskiego, Brusa, Morawskiego, Baumana, Hirszczyk – było to coś niezwykłego, bo po 1956 r. czegoś podobnego nie zrobiono. Było to złamaniem autonomii uniwersytetu, złamaniem reguł, że profesora się nie wyrzuca, jego zatrudnienie jest dożywotnie. Te reguły zostały przekroczone.

Władze w przypadku Kołakowskiego, a także innych wyrzuconych, nie planowały pozostawienia ich bez środków do życia i możliwości pracy, choć zostali objęci całkowitym zakazem publikacji. Wydział Nauki KC z Andrzejem Werblanem na czele przewidywał przejście tych ludzi do Polskiej Akademii Nauk, tak żeby dalej pracowali w PAN-ie, bez kontaktu ze studentami. Taka była generalna strategia wobec wszystkich tych osób, których pozbawiono etatów na uniwersytecie. Kołakowski został jednak zaproszony przez uniwersytety zachodnie, no i oczywiście był problem podjęcia decyzji, czy zgodzić się na jego wyjazd. Były pewne opory ze strony części aparatu partii i MSW, które nie chciało wydać paszportu, ale ostatecznie decyzja Wydziału Nauki KC i, przypuszczam, że Gomułki w tej sprawie była taka, żeby się zgodzić na ten wyjazd i pozbyć się po prostu kłopotu.

★ **W tym czasie Kołakowski pisze *Główne nurty marksizmu*.**

★ Myślę, że pisze już wcześniej, to jest duży tom i nie mógł go napisać w ciągu paru miesięcy. Gdzieś czytałem, że miał ten tom gotowy już w Polsce. Ta książka zamykała właściwie rozdział zainteresowania marksizmem w Polsce. W latach 60. napisał inne ważne książki. Jego książka wydana w 1965 r., *Świadomość religijna i więź kościelna*, była monografią o problemie dysydentyzmu i niezgody na oficjalną doktrynę. Jest to książka o XVI w. czy XV w. nawet, jest tam rozważany problem niezgody na doktrynę i co się z tym wiąże, reakcji aparatu, czyli Kościoła. Problem jest

podobny do niezgody na oficjalną doktrynę w czasach autorowi współczesnych, przy czym Kołakowski miał tendencję, żeby pokazywać marksizm jako rodzaj religii, jak chociażby w słynnym eseju *Kapłan i błazen*. Esej ten był i jest do dziś bardzo ważny. Dotyczył problemu zgody instytucjonalnej na skodyfikowany, uporządkowany system i towarzyszące temu postawy kapłana, który głosi prawdę urzędowo, oraz błazna stawiającego niewygodne pytania, podważające wewnętrzną zgodność i spójność doktryny. W tradycji chrześcijańskiej teologii jest to do dziś obecny problem, natomiast Kołakowski widział go w obrębie partii, w obrębie tego, co było wspólnotą marksistów, i pokazywał mechanizmy myślenia o doktrynie. Więc jest to rzecz bardzo istotna z punktu widzenia jego rozstawiania się z marksizmem.

★ **Jaki był wpływ Kołakowskiego na opozycję demokratyczną w Polsce w latach 70.?**
Fundamentalny...

★ **Czy tylko przez „Kulturę” paryską, czy był to szerszy wpływ?**

★ Przez „Kulturę”, bo Kołakowskiego nie było w Polsce przez wiele lat, więc w zasadzie poza osobami, które wyjeżdżały i go spotykały, mógł mieć wpływ tylko przez „Kulturę” paryską. To były jednak bardzo ważne teksty, zwłaszcza *Tezy o nadziei i beznadziejności* z 1971 r., które czytali wszyscy opozycjoniści o ambicjach intelektualnych. Jan Dworak, czyli człowiek, który nie był z żadnej lewicowej tradycji, opowiadał mi, że jego pierwszą opozycyjną aktywnością był udział w fotografowaniu tego tekstu i rozpowszechnianiu pliku takich zdjęć.

W tekście tym Kołakowski pokazywał, co jest niezmiennie, a co jest zmienne w komunizmie rozumianym jako system władzy, a już nie ideologii. Analizował, dlaczego pewne cechy tego systemu są absolutnie niezmiennie i reżim broni się przed zmianami, które mogłyby naruszyć jego spójność, a zarazem pokazuje, gdzie się otwierają luki i pęknięcia w monolocie. Był to fundamentalnie ważny tekst dlatego, że pokazywał, co można robić, jak można wpływać na to pęknięcie. Dawał też pewną nadzieję w epoce po inwazji na Czechosłowację, kiedy wydawało się, że już nic zrobić się nie da. Kołakowski pokazywał, że jednak można.

Drugi tekst zatytułowany *Sprawa polska* pokazywał z kolei, jak ważna jest kultura. Poruszał

problem walki o kulturę, o język, o trwałość kultury i tradycję jako fundamentalnie ważne w walce o niepodległość, o wolność i demokrację.

Były to teksty niezwykle ważne i bardzo wpływające na formowanie się horyzontu intelektualnego postaw demokratycznych. Najważniejsze były te dwa, chociaż oczywiście tych tekstów było więcej, bo on stosunkowo dużo pisał i publikował, zarówno w „Kulturze”, jak i w „Aneksie”.

★ **Czy w czasie karnawału Solidarności Kołakowski i jego pisarstwo było punktem odniesienia, czy był postacią zapomnianą?**

★ Nie był zapomniany, był symbolem. Szczególnie dla studentów i ludzi związanych z uniwersytetami. Przede wszystkim symbolem wydarzeń 1968 r. Był jednym z wówczas wyrzuconych, którego nazwisko było wyraźnie obecne, ze względu na ciągłość swojego zaangażowania.

Nie powiedziałem jeszcze jednej rzeczy, którą trzeba podkreślić. Był jedynym pozostającym na emigracji – bo Kołakowski nigdy nie wyjechał formalnie, zachował tu mieszkanie, zachował polski paszport, który przedłużał, nigdy nie wyjechał w sensie takim, że złożył papiery emigracyjne, ale był poza Polską – który wstąpił do KOR-u jako jedyna osoba mieszkająca stale poza Polską. Był więc uczestnikiem inicjatyw opozycyjnych, dającym swoje nazwisko, swoje wsparcie dla walki o demokrację, praworządność. Był także jednym z przedstawicieli Polskiego Porozumienia Niepodległościowego na Zachodzie, a to była zupełnie inna grupa, bo tam nie było dawnych rewizjonistów, tylko takie osoby jak Najder, Kijowski, Olszewski, Jan Józef Szczepański, a rzecznicy PPN na Zachodzie to Herling Gruziński, Jerzy Lerski, Maria Winowska. Wszyscy byli z formacji antykomunistycznej. Leszek Kołakowski był pierwszym rzecznikiem PPN-u powołanym na Zachodzie, jedynym o innych korzeniach, a to pokazuje, jakim szacunkiem się cieszył. Był też – obok Włodzimierza Brusa – rzecznikiem *Apelu na rzecz robotników polskich*, który zbierał na Zachodzie pieniądze w celu wspierania polskiej opozycji.

Jego obecność była więc trwała. Nie można powiedzieć, że jego tu nie było, że on nie uczestniczył w debatach toczących się w kraju. Uczestniczył w nich przez teksty i zaangażowanie moralne. Natomiast oczywiście nie uczestniczył w bieżących dyskusjach. Czy z jego tekstów z okresu karnawału

był jakiś, który pamiętam? Wie Pan, nie potrafię powiedzieć w tej chwili, ale udzielił wtedy dużego wywiadu dla „Spiegla”, który został przetłumaczony i krążył w maszynopisie, ale nie przypominam sobie, żeby on był przedrukowany. Zresztą pamiętajmy, że nadal był objęty zakazem druku w oficjalnym obiegu.

Na pewno to nie była taka obecność jak w 1956 czy 1968 r. Natomiast był inaczej obecny. Ma się teraz ukazać korespondencja Kołakowskiego i Walickiego, w której są również poruszane kwestie zaangażowania w sprawy krajowe, możliwości działania i postawa etyczna: czy należy się sprzeciwiać, czy podjąć grę z władzą? To jest też ważne, bo Kołakowski w ten sposób oddziaływał na swoich różnych znajomych: wspierając wolę sprzeciwu i podbudowując ją etyką. To nie były tylko kwestie zaangażowania politycznego, odpowiedź na pytanie: czy działać politycznie? Nie, tam było coś więcej, tam był pewien nakaz moralny sprzeciwu wobec bezprawia na przykład, wobec dyktatury. Kołakowski niósł przesłanie, dodając siły i podtrzymując wolę, wzmacniając tych, którzy się decydowali na ten sprzeciw, co oczywiście wiele kosztowało ich samych i instytucje, które reprezentowali.

*** Kołakowski w pewnym sensie powrócił jako autorytet życia publicznego w latach 90. Jako patron środowiska „Gazety Wyborczej”, chociaż wówczas jego poglądy można chyba określić jako liberalno-konserwatywne.**

* Ważne w jego biografii były lata 80., kiedy wykonał kolejny krok w stronę chrześcijaństwa. Uczestniczył w spotkaniach z Janem Pawłem II w Castel Gandolfo. Dokonał wówczas bardzo głębokiej rewizji w stosunku do tej postawy, o której mówiliśmy na początku. Doszedł do wniosku, że nasza cywilizacja bez pożądanego i pozytywnego przeanalizowania problemu Boga, problemu trwałych wartości wyprowadzonych z absolutu boskiego narażona jest na katastrofę, na degradację, należy więc wrócić do tej problematyki w sensie głębokim, filozoficznym.

Wiąże się z tym przekonanie, że nie możemy wyprowadzić prawdy tylko z oświecenia. Musimy również odwołać się do absolutu boskiego, ponieważ jest to korzeń, fundament cywilizacji. W pewnym sensie jest to powtórzenie i dopełnienie wizji ze wspomnianego wcześniej tekstu *Jezus Chrystus, prorok i reformator* – w latach 80. było to

jednak dużo głębsze i dalej idące, chociaż nie mnie to oceniać, bo nie jestem filozofem. Książka *Religion* wyszła w 1982 r. w Anglii, po polsku *Jeśli Boga nie ma* w 1988 r., gdy po wielu latach cofnięto zakaz publikowania pism Kołakowskiego w Polsce.

To otwarcie na religię było równoległe do zmiany, która objęła właściwie całą polską inteligencję lewicową, wśród której wszystkie ślady rewizjonizmu zanikły, choć pozostał fundament oświeceniowy. Możliwe stało się otwarcie na katolików, myśl papieża, uznanie chrześcijaństwa za nieodłączną cechę cywilizacji europejskiej. No i w ślad za tym następowało bezpośrednie zbliżenie.

Ludzie w latach 80. spotykali się w kościołach, gdzie wygłaszane były odczyty niekoniecznie przez osoby związane z Kościołem, ale mówiono o problemach związanych z kulturą, historią, postawą społeczną. Kołakowski, gdy przyjechał do Polski w grudniu 1988 r., pierwszy raz po 1968 r., to jedyne duże spotkania miał na uniwersytecie i w kościele Świętego Krzyża.

To było zgodne z jego dalszym rozwojem, kiedy występował przeciwko różnym skrajnym tendencjom. Jego artykuł opublikowany pod koniec lat 70., *Jak być konserwatywno-liberalnym socjalistą*, tekst niby żartobliwy, oddawał i formował sposób rozumowania mojego pokolenia. Myśmy tak mniej więcej wszyscy myśleli, te trzy czynniki się równoważyły w naszym spojrzeniu na świat, żadnemu nie dawało się absolutnego priorytetu. Oczywiście ludzie się dzielili na bardziej konserwatywnych i na bardziej socjalistycznych, ale ta równowaga jakoś była obecna. Kołakowski pokazywał, że te światopoglądy i związane z nimi wartości wzajemnie się nie wykluczały, zarazem uwzględnienie racji każdego z nich chroni przed tendencją do absolutyzowania jednego kierunku, popadania w dogmatyzm. Tekst najlepiej wyraża idee formacji, która dominowała od lat 70. do 90. i „Gazeta Wyborcza” wyrażała te idee, Kołakowski zresztą się w wielokrotnie wypowiadał dla „Gazety Wyborczej”.

W sprawach bieżącej polityki, jak np. walka Kaczyńskiego z Unią Demokratyczną, to sympatie Kołakowskiego były jednoznaczne, ale on się w to nie angażował bezpośrednio, i słusznie. Widział potrzebę dystansu wobec awantur politycznych. Nie wypowiadał się też w sprawach kluczowych, jak transformacja ekonomiczna, i to jest naturalne, że filozof nie wypowiadał się o reformach gospodarczych.

Wypowiadał się natomiast o wartościach kultury europejskiej, wartościach demokratycznych, oświeceniowych, ale ze świadomością, że oświecenie nie było projektem zbawienia ludzkości. To było przesłanie, które niósł w sferze bardziej kultury, debaty, ale nie polityki rozumianej tak jak ona jest dzisiaj rozumiana, czyli jako wykańczanie konkurenta i odbieranie mu wszelkich racji.



Seria Wizualna

Institut Kultury Polskiej UW
Fundacja Bęc Zmiana

Książka w dobrych
i złych księgarniach!
www.beczmania.pl/sklep

Dostępna również
w wersji ebook na
www.legimi.pl




bęc zmiana

 UNIWERSYTET
WARSZAWSKI
INSTYTUT
KULTURY
POLSKIEJ

Patronat

NN6T
NOTES NA 6 TYGODNI

czytaj NN6T
www.nn6t.pl

**„CHCĘ WIERZYĆ”: KOŁAKOWSKI
MIĘDZY MITEM A *HORROR*
*METAPHYSICUS***

Chciałabym się skupić na dwóch esejach Kołakowskiego. *Obecność mitu* to próba spisana w 1966 r., lecz wydana z powodu wiadomych problemów z komunistyczną cenzurą dopiero dekadę później, w paryskim magazynie „Kultura”. *Horror metaphysicus* napisany został z kolei najpierw po angielsku i opublikowany w Oksfordzie w 1988 r. W przypadku tego pierwszego odstęp czasowy między dniem powstania tekstu a rokiem publikacji jest znaczący. Jeżeli Kołakowskiemu udało się ujawnić swoje refleksje o myśleniu mitycznym wcześniej, znacząco wyprzedziłby podobne wysiłki podjęte przez Hansa Blumenberga w latach 70. w książce pod tytułem *Arbeit am Mythos (Praca nad mitem)*. Choć Kołakowski odnosi się do niektórych współczesnych prób rehabilitacji myśli mitycznej – najpewniej *pensée sauvage* Claude’a Léviiego-Straussa, ale też fenomenologii religii Mircei Eliadego – to jego własny wywód pozycjonuje go bliżej Blumenberga i tą relacją zamierzam się tutaj zająć.

Więcej – spróbuję ukazać, że pozycję Kołakowskiego najłatwiej opisać właśnie w kategoriach Blumenberga. To, co autor *Pracy nad mitem* nazywa nowoczesnym umysłem kartezjańskim, z jego przenikliwym *horror metaphysicus*, to właśnie sam Leszek Kołakowski, późne wcielenie naszego ojca założyciela, Kartezjusza. Podobnie jak Kartezjusz, Kołakowski zdaje się być zaklinowany w przerażającej aporii: pomiędzy grozą życia w świecie brutalnych faktów *bez Boga* i żadnej mitycznej opowieści – a grozą metafizyczną życia z *Bogiem*, którego nie sposób kochać ani któremu nie sposób ufać, ponieważ jako najwyższy, niewysłowiony Byt niweczy wszystko, co nim nie jest. *Obecność mitu* i *Horror metaphysicus* tworzą zatem dwa bieguny, między którymi oscyluje mitopoetycka wyobraźnia Kołakowskiego: pierwsza, w której mit wywołuje wiarę, nadzieję i miłość, jest postulatywna – podczas gdy druga, w której mit ujawnia otchłanie *terror Dei*, jest sceptyczna i realistyczna. Tak jak zdaniem Blumenberga Kartezjusz rozdarty jest między metodycznym sceptycyzmem a pragnieniem wiary w niezawodnego Boga, tak samo Kołakowski jest sceptykiem w poszukiwaniu rzeczywistości mitycznej, której w głębi duszy nie jest w stanie zaakceptować. Rezultat tego rozdarcia jest paradoksalny.

I.

Ale czym dokładnie jest *mit*? Według Kołakowskiego mit może być przyjęty jedynie wtedy, gdy jest zupełnie irracjonalny, to znaczy, gdy jest kwestią samej tylko wiary, nigdy jakiegokolwiek rodzaju rozumowania metafizycznego; jak tylko metafizyka wkracza z usiłowaniem przełożenia mitycznej treści na pojęcia racjonalne, wówczas – wystawiony na obce i wrogie medium filozoficzne – mit upada. *Mythos* może więc być skuteczny jedynie, jeżeli opiera się translacji na *logos*; jeżeli obie strony ściśle przestrzegają granicy między mitopoetyką a filozofią.

W *Obecności mitu* dowiadujemy się, że mit pełni potrójną rolę: 1) musi zapewniać całkowitą wizję świata jako celowego porządku, w którym nasze indywidualne życie zachowuje znaczenie pomimo przypadkowości; 2) musi spełniać potrzebę trwałości ludzkich wartości, a przede wszystkim wiarę w absolutną naturę różnicy między dobrem a złem; wreszcie 3) musi być w stanie „stawić czoła czasowi”, czyli przeciwdziałać postrzeganiu świata jako ulegającego przemijaniu, rozkładowi i zepsuciu oraz wskazywać na głębszą warstwę Bytu, który opiera się zniszczeniu i śmierci. Dowiadujemy się również, że „do mitu przekonać niepodobna”: albo mit przemawia do nas bezpośrednio i organizuje nasze energie intelektualne i praktyczne na sposób współinstynktowny, albo pozostaje zupełnie obojętny¹. Jest to kierkegaardowski skok wiary, *albo-albo*, bez żadnych niuansów czy dialektycznych perswazji. Kołakowski, który funduje swój model mitu na protestanckiej, luterancko-kierkegaardowskiej tradycji *sola fide*, odrzuca więc wysiłek katolickiego chrześcijaństwa, który polegał na budowaniu mostu pomiędzy *fides et ratio*, wiarą a wiedzą zwaną *metafizyką*:

Zwyrodnieniem mitu było jego przekształcenie w doktrynę, tj. twór wymagający i poszukujący dowodu. Formą, w jakiej organizuje się degeneracja wiary, jest próba naśladowania wiedzy... Ów karykaturalny trud racjonalizacji stworzył karykatury mitu, które wypełniły nade wszystko religię chrześcijańską. Próby naprawy tej dekadencji, długo uchodzącej za zamię jej rozkwitu, są obecnie podejmowane (od czasów reformacji? – przyp. ABR). Są to próby restytucji mitu w jego godności pierwotnej.

Podobnie z pisanego ponad trzydzieści lat później *Horror metaphysicus* dowiadujemy się, że mit, a zwłaszcza mit chrześcijański, który przyjmuje Kołakowski, jest „irracjonalny” – i nie tylko w znaczeniu opisowym, jako unikanie racjonalnych sposobów rozumowania (jak na przykład w tomistycznych „dowodach kosmologicznych”), ale też w znaczeniu żarliwie normatywnym, jako sprzeciw wobec rozumu na sposób tertuliańskiego *skandalon* z jego słynnego wyznania: *credo quia absurdum* (które po raz kolejny udowadnia upodobanie Kołakowskiego do protestanckiej linii *sola fide*). Podczas gdy metafizyka, zwłaszcza neoplatońska, przedstawia Boga jako Absolut, który jako *supperessentia* i Hiper-Byt jest poza czasem i zmianą, więc najtrafniej powinien być zwany Niczym – czysto chrześcijański mit mówi o Bogu, który popełnia radykalną *kenosis*, przez którą wpada w odmęty Bytu materialnego i dzieli trudy doczesnego życia. Podczas gdy metafizyka, ta grecko-chrześcijańska i postaugustiańska, tworzy swego rodzaju „teologicznego potwora” (termin Hansa Blumenberga) wyniesionego na takie wyżyny Bytu, że wszystko inne karleje w tym porównaniu, aż przestaje istnieć i roztapia się w nicości – mesjanistyczny mit judeo-chrześcijański strąca Boga z nieba na ziemię i korzy w akcie wcielenia, żeby ten mógł samemu posmakować istnienia z „prochu i pyłu”. Podczas gdy metafizyka nieuchronnie kończy w ślepych zaułku grozy metafizycznej – „jeżeli istnieje Bóg-Absolut, wtedy ja nie istnieję, bo jestem niczym w porównaniu z Nim; ale jeśli On nie istnieje, ja wciąż nie istnieję, bo nie ma prawdziwego Bytu na świecie, a tylko cienie stawania się” – judeo-chrześcijański mit daje nam mocną intuicję dobra i zła oraz tego „co należy czynić”:

Nie na uprzednim zaznajomieniu się z Absolutem czy Cogito opiera się owa intuicja istnienia, lecz na ruchu, który, jak mniemamy, powoduje wzrost bądź kurczenie się Bytu w wyniku dobra lub zła naszych czynów. Byt staje się zrozumiały w ramach samo-postrzegania dobra i zła².

Gwoli jasności: to odrzucenie greckiego chrześcijaństwa nie jest mi obce i niemiłe. Sama również postrzegam je jako stworzone przez Augustyna niezszczęsne małżeństwo Aten z Jerozolimą, które powinno zakończyć się rozwodem. Jednak zależność Kołakowskiego od tertuliańsko-luterańskiego mitu „samej wiary” wydaje mi się równie problematyczna – przede wszystkim dlatego, że mówiąc historycznie, ta wiara nigdy nie była tak naprawdę *sama*. Nowoczesny protestancki

umysł nigdy nie potrafił obronić się przed metafizyczną pokusą; ulegał jej nieustannie, uzupełniając *sola fide* odpowiadającym jej metafizycznym obrazem *irracjonalnego*, arbitralnego, a nawet kapryśnego bóstwa, które ewoluowało ku jeszcze straszniejszej teologicznej potworności niż cały zbiór wszystkich boskich kreacji wymyślonych przez neoplatoników. Mam tu na myśli, rzecz jasna, nominalistycznego Boga Williama Ockhama i Sørensa Kierkegaarda (jak również Carla Schmitta), który w swej nieodgadnionej, irracjonalnej woli zwany był także *deus fallax*, Bogiem Przebiegłym: znajdziemy go również w *Medytacjach* Kartezjusza pod postacią Złośliwego Demona, *demon malignus*. W porównaniu z *horror metaphysicus* rozpętany przez neoplatoński Absolut, o którym Kołakowski tak obficie się rozpisyje, to prawdziwa groza, otchłanny *terror Dei*: myśl, że my, byty stworzone, możemy znajdować się w rękach takiego kapryśnego, przebiegłego i gniewnego Boga potrafi natchnąć tylko „bojaźnią i drżeniem” – a nigdy wiarą, miłością czy zaufaniem, które Kołakowski upatruje jako konieczne składniki wszystkich wierzeń mitycznych. Po raz kolejny zatem wszystko psuje metafizyka. Czy jednak potrafimy wyzwolić się od metafizycznej pokusy?

2.

Stanowcze rozróżnienie między wiarą a wiedzą nie byłoby paradoksalne, gdyby rozważać je z perspektywy historycznej, w której, jak się powszechnie uznaje, archaiczna mentalność mitologiczna w pewnym momencie poddaje się tej filozoficznej, jak to się wydarzyło w Grecji w 6 w. przed Chrystusem. Ale paradoks ujawnia się w chwili, kiedy Kołakowski nalega na „obecność mitu” w późnej nowoczesności, gdzie ta nieuniknienie zderza się z nowoczesnym umysłem racjonalnym. Czy jest możliwe mieć wiarę – czystą wiarę – w mit, który nadaje znaczenie wartości i cel naszemu indywidualnemu istnieniu, a równocześnie mieć rozum, który mówi nam, że wszystkie te mityczne opowieści nie są niczym więcej jak pocieszającą fikcją? Czy nie byłaby to schizofreniczna sytuacja, która wymagałaby nie tylko od Spinozy, ale od wszystkich nas, nowoczesnych ludzi, posiadania „dwóch par oczu” i elastycznej wizji zdolnej do akomodacji dwóch sprzecznych perspektyw? Czy takie nowoczesne pojmowanie mitu, bazujące na luterańskiej redukcji do *sola fide*, w ogóle działa, czyli osiąga swój cel ponownego mitycznego zaczarowania?

To są pytania, które chciałabym postawić i przedyskutować, lecz sposób, w jaki je sformułowałam, od razu zawiera retoryczną odpowiedź, która skłania

się na stronę NIE. Nie, nie sędzę, że taka podwójna konstrukcja tworzona między mityczną *sola fide* a sceptyczno-filozoficzną *ratio pura* może działać. Jest ona zbyt dualistyczna, zbyt niedialektyczna. Argumentowałabym raczej, że tym, czego potrzebujemy w nowoczesności, to odrzucony przez Kołakowskiego jako najbardziej przegrany, quasi-racjonalny eksperyment wszechczasów, czyli właśnie – metafizyka. Metafizyka jest bowiem jedyną dziedziną ludzkiej myśli, która potrafi pośredniczyć między mityczną wiarą a racjonalną *skepsis*, a kiedy tylko ją porzucamy, odzieramy siebie z *medium*, w którym *fides et ratio*, wiara i wiedza, mogą wejść w owocną konfrontację. Być może zadanie obrony metafizyki w późnej nowoczesności, którą Habermas wprost nazwał „epoką postmetafizyczną”, jest jeszcze trudniejsze niż starania Kołakowskiego, żeby obronić mit w jego czysto fideistycznym wariacie. Ale jeżeli my, nowocześni ludzie, chcemy mieć poczucie rozwijającej się opowieści, w której nasze historyczne życia mają znaczenie przez odniesienie do szerszego kontekstu, musimy nalegać na metafizyczną mediację. Nie możemy po prostu założyć: do tego punktu rozum, a cała reszta – czysta wiara. Nie możemy ograniczyć zakresu racjonalności wyłącznie do technologii i pozytywistycznego pragmatyzmu na sposób, który proponuje Kołakowski; będzie on zawsze wykraczać poza te granice, żeby zamienić się w czysto filozoficzną *skepsis*, co zresztą jest dokładnie praktyką Kołakowskiego, wbrew temu, co mówi on wprost. Wtedy bowiem rozum, wyzwolony w totalną *skepsis*, atakował będzie wszystkie mity bazujące na czystej wierze jako najzwyklejsze fikcje. Jak jednak często przyznaje nasz autor, nie jesteśmy w stanie żyć jak fikcyjni bohaterowie: nasze życie ma znaczenie, przede wszystkim dla nas samych, więc nie jesteśmy w stanie widzieć samych siebie jako tylko części pewnej „językowej gry”. A propos kartezjańskiego odkrycia *cogito ergo sum*, którym Kartezjusz usiłuje utwierdzić swoje indywidualne istnienie jako mocną prawdę poza wszelkim podejrzeniem, Kołakowski pisze:

Nie potrafię powiedzieć z przekonaniem „jestem częścią językowej gry”, „moja realność jest relatywna względem historycznie ukształtowanych schematów percepcji”, „to że istnieję znaczy, że korzystnie jest w to wierzyć”, „nie istnieję” i tak dalej. To, że jestem, jest nieodparte, i w tym też sensie „egzystencja” w metafizycznym, nie-relatywnym sensie staje się dla mnie zrozumiała³.

Dokładnie tak: w sensie metafizycznym, czyli nierelatywnym. Lecz jeśli moje istnienie ma znaczenie w tak arcyważny sposób, to jak miałabym kłaść je w ręce mitu, który, jak sugeruje mi moja kartezjańska *skepsis*, nie może być niczym więcej jak tylko fikcją? Jeżeli tak bardzo nalegam na zatwierdzenie ostatecznej prawdy *mojego bytu*, jak mogłabym następnie go fikcjonalizować, czyli rozmieniać na *słowa, słowa, słowa* – frazę, którą Hamlet, literacki odpowiednik Kartezjusza, odrzuca wszystkie ludzkie bajki? Nie mam pewności, czy jestem w stanie, ale nie dlatego, że jestem kobietą małej wiary, jak my wszyscy w nowoczesności. To nie problem; problemem jest właśnie ten kartezjański moment *Ego sum! Ego existo!* i prawdziwa radość tego wykrzyknienia, w którym nowoczesny rozum, zamiast być wszechnegującą *skepsis*, właśnie dotyka podstawy *mojego bytu*: *mojego własnego, najbardziej własnego istnienia*. To, co zostało utracone w poprzedniej fazie *Medytacji* Kartezjusza – poczucie rzeczywistości rozplywającej się w błędach percepcji, koszmarnych snach czy demonicznym oszustwie – teraz zostaje ponownie odnalezione. Ten fragment rzeczywistości odzyskanej być może nie jest wspaniałą wizją Wielkiego Łańcucha Bytów, który znamy z hierarchicznie rozbudowanej metafizyki przednowoczesnej, ale przynajmniej wiemy, że *nie* jest fikcją. Mamy więc odrobinę Realnego, które może stać się nowym fundamentem nowej teorii metafizycznej, zdolnej wymknąć się dualizmowi sceptycznego, wszechnegującego umysłu i łatwowiernego, wszechafirmującego mitu. To jest nowa metafizyka nowoczesna, trzymająca się „niepodważalnej rzeczywistości” *ego sum*, której odebrać nie jest w stanie nawet najbardziej złośliwy demon czy przebiegły Bóg. Bowiem, jak triumfalnie ogłasza Kartezjusz: „Nawet jeżeli mnie zwodzi, ja jestem, ja istnieję!”.

Lecz Kołakowski nie wybiera tej ścieżki. Przyznawszy Kartezjuszowi, że ten istotnie zyskał „bezpośrednią intuicję istnienia”, tym niemniej stwierdza, że „nic innego nie da się z *Cogito* wydedukować” i że nie można założyć „paradygmatyczności” tej intuicji, czyli sensu, w jakim mogłaby fundować nowe metafizyczne rozumienie Bytu. Ten cenny kartezjański moment przemienia się zatem w zwycięstwo bez konsekwencji: „I co z tego, że mamy tę intuicję istnienia? Dla potrzeb praktycznych, jak się przynajmniej zdaje, nic”⁴, pisze Kołakowski – i właśnie to jest punkt, w którym pozwalam sobie mieć odmienne zdanie. Z tego, że mamy tę intuicję istnienia, wynika wiele. Wynika wręcz *wszystko* dla nowoczesnego człowieka, który przynajmniej wie, że nigdy

nie porzuci swojej silnej „intuicji istnienia”, osiągalnej tu i teraz, w immanencji świata – i nie odda jej w pacht żadnemu mitowi, który mógłby się okazać tylko bajką.

3.

Już w mojej rekonstrukcji momentu kartezyjańskiego, polemicznej wobec interpretacji Kołakowskiego, podążałam śladem Hansa Blumenberga. W jego *Uzasadnieniu nowoczesności* (*Die Legitimität der Neuzeit*; 1966), które zaczyna się lekturą *Medytacji* Kartezjusza, Blumenberg analizuje nowoczesność jako wiek emancypacji z teologicznego absolutyzmu. Podobnie do Kołakowskiego, Blumenberg krytykuje scholastyczną metafizykę za stworzenie „teologicznego potwora”, który zamiast zabezpieczać istnienie w świecie (co jest najistotniejszą rolą mitu), zwraca się przeciwko własnemu stworzeniu i grozi jego zniszczeniem:

Bóg, który nie narzuca sobie żadnych ograniczeń, który nie może być zobowiązany do odpowiedzialności za żaden skutek wynikający z Jego objawień, zmienia doczesność w wymiar bezwarunkowej niepewności. To wpływa nie tylko na tożsamość podmiotu, którego obecność w żadnej chwili nie gwarantuje mu jakiegokolwiek przyszłości, ale także trwanie świata, którego radykalna kontyngencja potrafi go przemienić, z jednej chwili w drugą, z istnienia w samo zjawisko, z rzeczywistości w nicność.

Moment kartezyjańskiego *cogito ergo sum* jest więc chwilą buntu przeciw tej metafizycznej potworności, jak również pierwszym aktem ludzkiego samoutwierdzenia w świecie zredukowanym do „prochu i pyłu”. Blumenberg kontynuuje:

Pod olbrzymim naciskiem żądań teologii, ludzki podmiot zaczyna się konsolidować, żeby przyjąć zupełnie nową właściwość, która w stosunku do pułapek zastawionych przez ukrytą wolę absolutną, posiada coś jak elementarny atrybut atomu, bo nie potrafi być rozbita ani zmieniona. Absolutyzm redukuje to, co tylko jest na niego wystawione, ale w tym procesie wydobywa na światło stałe, te jądra, których już nie można dotknąć (...) Pradawne prawo do samo-utwierdzenia, ius primarium, staje się zrozumiałe na długo przed Descartes'em i Hobbesem jako sedno tego, w jaki sposób

epoka nowoczesna pojmuje sama siebie – to znaczy, jako antropologiczne minimum w warunkach teologicznego maksimum (...) Ponieważ teologia miała na celu obronę absolutnego interesu Boga, sprawiła, że ludzkie zainteresowanie samym sobą i jego troska o samego siebie stały się równie absolutne.

Myślę, że Kołakowski by się zgodził: wszystko, co mówi o grecko-chrześcijańskiej metafizyce teologicznej, doskonale pasuje do ponurego obrazu, w którym metafizyczna pseudoracjonalność zdradza fundamentalne potrzeby mityczne poprzez zamianę pragnienia „ontologicznego bezpieczeństwa” na coś dokładnie przeciwnego. Lecz jest tu też pewna różnica. Podczas gdy Blumenberg zdaje się być otwarty na możliwość alternatywnej metafizyki nowoczesnej, która wychodzić będzie od aktu kartezyjańskiego samoutwierdzenia i przesuwać uwagę ontologiczną ku dotychczas lekceważonemu światu (jak to miało miejsce na przykład u Spinozy) – Kołakowski jednoznacznie odrzuca taką możliwość. Dla niego mit musi mieć za przedmiot „wyższą rzeczywistość”, która nasz ziemski byt przedstawia jako zaledwie relatywny: „wszystkie mitologie muszą kwestionować empiryczny świat”⁷. Muszą wskazywać na Byt-pozastawaniem-się, który opiera się czasowi, śmierci, zniszczeniu i istnieje w wieczności pozbawiony zmiany; muszą przekraczać naszą upadłość i ledwie pół-istniejącą krainę bytu doczesnego.

Lecz – zaraz, zaraz! – czy nie jest to obraz wzięty prosto z metafizyki Platona? Obraz ontologicznego Absolutu? Ten sam, który ledwo co skrytykowaliśmy za prowadzenie ku samopodważającym się skutkom, w których to Absolut nie tylko nie wspiera ani nie pielęgnuje naszych egzystencji, lecz grozi ich obaleniem i zmieleniem w nieistnienie? Czy Kołakowski nie jest więc arcymetafizykiem, kiedy definiuje mityczne prawo jako „nostalgię za Absolutem”? Ten obrońca mitu i wróg każdej metafizycznej pseudoracjonalności zdawałby się zatem w ostatecznym rozrachunku sam być tajnym agentem metafizyki.

Nie odnajdziemy podobnej nostalgii u Blumenberga, dla którego mit jest zawsze i przede wszystkim instrumentem antyabsolutyzmu. Ludzkość, powiada Blumenberg w *Pracy nad mitem*, wymyśliła mity w celu ucieczki od „absolutyzmu rzeczywistości”, czyli sytuacji, w której ludzki byt staje naprzeciw światu przerażony i zdezorientowany; mit zawsze służył celowi zmieniania kosmosu w miejsce, w którym można

żyć, czyli *Lebenswelt*, gdzie władza ulega dyfuzji w taki sposób, że człowiek nie czuje się już bierną ofiarą losu. Człowiek, kontynuuje Blumenberg, nie potrafi żyć ani w świecie pozytywistycznego absolutyzmu, w którym brutalne fakty nie składają się w jakąkolwiek znaczącą totalność, ani w świecie teologicznego absolutyzmu, w którym Bóg jako metafizyczny Absolut redukuje wszystko poza sobą do niczego:

*Życie nie może być „nagą prawdą”; nie zapominajmy jednak, że ma ono za sobą długą historię pełnej zgodności otoczenia i znaczenia, która ulega rozbiciu dopiero w najpóźniejszej fazie. W tej długiej historii życie samo pozbawia się bezpośrednio dostępu do swych otchłani (...)*⁸.

Dla Blumenberga zatem mit nie kwestionuje i nie podważa empirycznej rzeczywistości, w której żyjemy; jeżeli to robi, to znaczy, że poddał się błędnej metafizycznej pokusie, która ponownie otwiera otchłanie, które mit pragnął zamknąć. Jednak, za Kartezjuszem – ale również Spinozą i Nietzschem – Blumenberg nie wyklucza możliwości nowoczesnej metafizyki, która zgadzałaby się z mitycznymi celami: metafizyki światowości, *saeculum*, zdolnej do wyrzeczenia się wertykalnej hierarchii sacrum i profanum – a więc dokładnie tego właśnie, czego Kołakowski, wiedziony niejawną pokusą neoplatońską, nie potrafi, nie chce, odpuścić.

Przypuszczam więc, że pomimo wszystkich jego napaści na metafizykę, umysł Kołakowskiego uformował się na gruncie neoplatonizmu, dla którego *horror metaphysicus* tradycyjnej teologii apofatycznej wcale nie

był koniec końców taki straszny: raczej „czarujący”, choć z pikantną domieszką grozy. Kołakowski uwielbiał przyglądać się rozmaitym sposobom, w które nowoczesny rozum, najpierw tak pewny siebie, zaczyna ześlizgiwać się w zawrotnie bezdenne otchłanie Absolutu. Nowoczesność natomiast nigdy do niego nie przemawiała. Mimo tak często deklarowanego żarliwego życzenia, żeby wierzyć, nigdy nie potrafił znaleźć ekwiwalentu tej czarownej tajemnicy w posttradycyjnej, światowej metafizyce Kartezjusza i jego późniejszych naśladowców.

Z angielskiego przełożył Mikołaj Golubiewski

Agata Bielik-Robson

– filozofka i publicystka, profesorka Studiów Żydowskich na wydziale teologicznym University of Nottingham. Wykłada również w Polskiej Akademii Nauk oraz na Uniwersytecie Warszawskim. Zajmuje się filozofią podmiotowości, filozofią religii i postsekularyzmem

- 1 Leszek Kołakowski, *Obecność mitu*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1994, s. 13.
- 2 *Idem*, *Horror metaphysicus*, tłum. M. Panufnik, „Res Publica”, Warszawa 1990, s. 116.
- 3 *Ibidem*, s. 35.
- 4 *Ibidem*, s. 36.
- 5 Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, transl. R. M. Wallace, Mass., MIT Press, Cambridge 1985, s. 161-162; podkreślenie autorki.
- 6 *Ibidem*, s. 196-197.
- 7 Leszek Kołakowski, *Obecność mitu*, *op. cit.* s. 124.
- 8 Hans Blumenberg, *Work on Myth*, transl. R. M. Wallace, Mass., MIT Press, Cambridge 1985, s. 110.

KRZYSZTOF MICHALSKI I POSZUKIWANIE AUTENTYCZNOŚCI



*„Myśli Kołakowskiego wpisane są
w samoświadomość powojennej Polski.
Czegoś takiego jeszcze w Polsce nie
było: owszem, byli uczeni światowej
sławy w jakiejś dziedzinie, znani nie
tylko u nas filozofowie, byli myśliciele,
którzy potrafili poruszyć nasze umysły
i wrażliwość moralną – ale nigdy
wszystko to nie było skupione w jednym
człowieku. Może tylko Brzozowski
miałby szansę, gdyby żył dłużej”*



I.

Z pewnością nie jestem najodpowiedniejszą osobą, aby wygłaszać ceremonialne przemówienia o Krzysztofie Michalskim ani o jego pracach filozoficznych. Inaczej niż wielu z was spotkałem go jedynie dwa razy w życiu. Po raz pierwszy miało to miejsce tutaj, w Wiedniu, niemal trzydzieści lat temu, u wylotu polskiej drogi do socjalizmu. Jak pamiętam, nikt na ulicach Warszawy nie wierzył wówczas w paruzję Solidarności, która faktycznie czała się tuż za rogiem. Studiowałem wtedy filozofię na Uniwersytecie Warszawskim i pisałem pracę magisterską na temat idei prawdy w fenomenologii Edmunda Husserla.

Wśród moich wykładowców i kolegów Krzysztof Michalski nadal był pamiętany jako student tego samego wydziału. Sam znałem go głównie jako autora wyrotowej książki o Martinie Heideggerze, nazistowskim filozofie, który w jego opinii położył kres fenomenologii transcendentalnej. Co było dla mnie istotniejsze, w swoim dziele Michalski zrekonstruował także Heideggerowską diagnozę końca samej filozofii, będącej w tym czasie przedmiotem moich wyteżonych studiów. Jak można się domyślać, przeczytałem jego książkę z wypiekami na twarzy, starając się zgłębić argumenty autora, aby je później spektakularnie obalić w moim własnym *opus magnum*.

Istniały jednak też inne powody, dla których nie porzestałem na odniesieniach do książki Krzysztofa Michalskiego w mojej pracy magisterskiej i chciałem spotkać autora osobiście. Leszek Kołakowski rozpoczął swój traktat *Husserl i poszukiwanie pewności* stwierdzeniem, że autor *Medytacji kartezyjskich* pojawił się w jego książce „raczej jako pretekst do rozważenia kwestii pewności”, a nie jako przedmiot czystych, historycznych dociekań¹. Motywy, które poprowadziły mnie zarówno w kierunku transcendentalnego idealizmu, jak i do Krzysztofa Michalskiego jako polskiego ucznia Heideggera, w podobny sposób były niekantowskie. Traktowałem człowieczeństwo w jego osobie nie jako cel sam w sobie, ale bardziej jako środek do pewnego celu.

Lekturą, która już w liceum zbudziła mnie z dogmatycznej drzemki, były pierwsze linijki dziennika Witolda Gombrowicza. Mam tu na myśli innego wyrotowego polskiego pisarza, który w swojej najbardziej znanej książce, *Ferdynand* z 1938 r., rozpoczął swoją niewczesną krucjatę przeciwko – jak to określił – drugorzędności i nieautentyczności polskiej kultury.

Jego słowa brzmiały następująco: „Poniedziałek – ja, wtorek – ja, środa – ja, czwartek – ja”². Zainspirowany tymi słowami, sprowokowany nimi do zadania sobie pytania: „Kim jestem?”, nie stawałem go jednak bezpośrednio sam sobie, lecz poprzez filozofów, których poznałem podczas studiów. Po lekturze książki *Heidegger i współczesna filozofia* Krzysztof Michalski stał się moim kolejnym pretekstem do dokonania autoegzegezy – kimś, kogo chciałem mieć za środek do uzyskania odpowiedzi na moje pytanie.

Zdawał mi się idealnie pasować do mojego celu nie tylko dzięki krytycznemu wglądowi w ontologiczny status subiektywności przedstawiony w jego książce. Po czterech latach studiowania filozofii w jednym z ognisk eliptycznej szkoły lwowsko-warszawskiej wiedziałem doskonale, że pytanie „Kim jestem?” należy do pytań źle postawionych. Zdawałem sobie również sprawę dzięki Husserlowi, że nie ma innego sposobu na *gnothi seauton* aniżeli spytać raczej „czym ja jest?” jako przedmiot zarówno pasywnej, jak i aktywnej syntezy samoidentyfikacji. W rezultacie sam już jakoś wiedziałem, że – jak stwierdził Krzysztof Michalski w *Płomieniu wieczności* – „tylko moje życie może dać odpowiedź na pytanie: kim jestem”³ i że „tożsamość każdego z nas jest ciągle zmieniającym się rezultatem naszych świadomych, ale i ukrytych chęci i dążeń”⁴. Nic innego jak żelazna logika zaprowadziła mnie zatem do wniosku, że moim kolejnym krokiem jako pewnego bytu-w-świecie powinno być uzyskanie polemicznego wglądu w moją własną społeczno-ontologiczną determinację. Wgląd ten mogłem osiągnąć, jak sądziłem, jedynie poprzez otwartą konfrontację ze Znaczącym Innym.

Żyłem po złej stronie żelaznej kurtyny i było dla mnie nie do pojęcia, jak absolwentowi Wydziału Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego udało się utworzyć analogiczny instytut po tej dobrej stronie. Uznawałem to za *mysterium tremendum et fascinans*, jak to się stało, że Krzysztof Michalski – zgodnie ze słowami zadedykowanego mu wiersza Adama Zagajewskiego – „przyjaźnił się z papieżem i z prezydentami”⁵. Dlatego też, zamiast pielgrzymować do *Sancta Sedes* w Rzymie, zdecydowałem udać się w poszukiwaniu siebie prosto do Wiednia. Jako zapalony czytelnik przypowieści Franza Kafki *Przed prawem*, identyfikujący się z jej głównym bohaterem, a mianowicie „człowiekiem z wsi”⁶, oczekiwałem, że odnajdę tam swoją własną bramę do rzeczywistości społecznej. A przed tą bramą – kogoś, kto do swoich

„prawdziwych sukcesów”⁷, wyliczonych w wierszu Zagajewskiego, może zaliczyć również poznanie samego siebie. Strażnika wyroczeni delfickiej, gotowego podzielić się ze mną zarówno swoim sukcesem, jak i swoją wiedzą.

Jak niektórzy z was zapewne pamiętają, żelazna kurtyna w latach 80. była barierą nie tylko polityczną, ale również gospodarczą, niełatwą do przekroczenia szczególnie ze Wschodu na Zachód. Ponieważ w tamtych czasach nie byłem tak doświadczony w poszukiwaniu grantów i listów polecających jak dziś, zdawało mi się, że jedynym sposobem na przedostanie się z przedmieścia Warszawy do Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu było przedzieranie się przez góry i lasy. Na szczęście wciąż utrzymywałem kontakt z moim kolegą ze szkoły podstawowej, mieszkającym w Wiedniu od lat 70., kiedy to wyemigrował do Austrii ze swoją matką. Miałem tym większe szczęście, że jego partnerka знаła się z żoną Krzysztofa Michalskiego, gdyż uczęszczały wspólnie na zajęcia z fitnessu. Mój kolega i jego partnerka byli na tyle uprzejmi, że zaprosili mnie do Wiednia i zaaranżowali spotkanie, o które w tak desperacki sposób zabiegałem.

I tak oto nadszedł długo wyczekiwany przeze mnie dzień. Spotkałem Krzysztofa Michalskiego w jego biurze, które mieściło się wówczas w małym mieszkaniu nieopodal Karlsplatz. Już w pierwszych słowach nie pozostawił cienia wątpliwości, że doskonale wiedział, kim jestem. W odpowiedzi na moje nie do końca jasno sformułowane pytanie odparł: „Ach, więc to pan jest kolegą męża koleżanki mojej żony!”. Dziesięć minut naszej rozmowy, którą miałem okazję mu przypomnieć podczas naszego drugiego spotkania, mającego miejsce podczas imprezy zorganizowanej w 2011 r. w Moskwie przez Ambasadę RP z okazji rosyjskiego tłumaczenia *Plomienia wieczności*, minęło w mgnieniu oka. Krzysztof Michalski, niczym strażnik z opowiadania Kafki, „poddawał mnie małym przesłuchaniom, wypytywał o moją ojczyznę i o wiele innych spraw, ale były to pytania obojętne, takie, jakie stawiają wielcy panowie”⁸. Następnego dnia wsiadłem do samolotu do Warszawy, aby kontynuować moją konfrontację z nim w mojej pracy magisterskiej, obiecując sobie solennie, że pewnego dnia dam mu lekcję. Nie miałem co prawda pojęcia, czego to miałyby być lekcje, lecz byłem głęboko przekonany, że miałyby to być coś spektakularnego i niezmiernie ważnego.

Krzysztofa Michalskiego spotykałem później w jego książkach – pozostał dla mnie, jak w wierszu Zagajewskiego, majaczącym daleko na horyzoncie wcielonym wzorcem z Sèvres życiowego sukcesu.

Po osobistym poznaniu Michalski stał się dla mnie również kimś w rodzaju Nieruchomego Poruszyciela moich własnych chęci i dążeń, kimś na kształt Wielkiego Motywatora, zachęcającego do niepoddawania się i dążenia do zrobienia czegoś w dziedzinie filozofii. Równocześnie pozostał dla mnie Wielkim Memento w ocenie moich możliwości i osiągnięć. Do jego książki o Heideggerze, niezwykle przejrzystej i uporządkowanej, powracałem wielokrotnie podczas przygotowań do moich własnych wykładów. Lecz, prawdopodobnie z powodu tegoż memento, nigdy nie odważyłem się wrócić do Wiednia, aby spotkać się z nim znów. Do lekcji, którą przysiągłem sobie mu dać, wciąż czułem się kompletnie nieprzygotowany.

2.

Obecnie mogę spotkać Krzysztofa Michalskiego osobiście jedynie w jego pracach filozoficznych, co wydaje mi się nawet trudniejsze niż przedostanie się z Warszawy do Wiednia w ponurych latach 80. Naturalnie przeczytałem wszystkie jego najważniejsze książki i uważam, jak czyni to (mimo że czasem krytycznie) również wielu innych czytelników, że wszystkie z nich spełniają kryteria przejrzystości oraz intelektualnej bezpośredniości, wyłożonych przez autora w jego pierwszej pracy naukowej. Lecz, podobnie jak w przypadku odczytania Husserla przez Kołakowskiego, moje rozumienie filozoficznych poszukiwań oraz intelektualnej drogi Krzysztofa Michalskiego nie było nigdy bezzakończonym. Stanowisko, które przyjął w swoich książkach, zawsze zdawało mi się pretekstem do dyskusji o wyżej wspomnianym pytaniu o autentyczność, postawionym przez Witolda Gombrowicza. Najbardziej mnie interesowało w tych książkach jego podejście do problemu tożsamości – zarówno osobowej, jak i kulturowej. Wyrażając się bardziej wprost, najbardziej w poszukiwaniach filozoficznych Krzysztofa Michalskiego interesował mnie sposób, w jaki podchodził do „bycia Polakiem w świecie”.

Oczywiście wystarczy przeczytać tytuły książek Krzysztofa Michalskiego, żeby się przekonać, że takie podejście do jego pracy należy uznać za patologiczne. W pierwszej kolejności w zagadnieniach filozoficznych absorbowały go tzw. wieczne pytania: dotyczące znaczenia filozofii w życiu, świadomości czasu, miłości, śmierci oraz – na koniec – wieczności jako takiej. Sam prawdopodobnie oceniłby taką strategię interpretacji własnej pracy filozoficznej jako kolejny przykład resentymentalnego podejścia do historii intelektualnej, znanego w Polsce pod ukutym przez Stefana

Żeromskiego hasłem „słoń a sprawa polska”⁹. W eseju na temat intelektualnego związku między Leszkiem Kołakowskim a Józefem Tischnerem Michalski apelował o „moralną wrażliwość” podczas interpretowania politycznej tożsamości tych autorów. Jak pisał we wspomnianym eseju: „Ale to życie polityczne ma też swój głębszy, czasem ukryty, wymiar. Tischner powiedziałby: wymiar moralny. (...) Nie zrozumiemy go, próbując umieścić jego słowa na (strategicznej) mapie znanych skądinąd pozycji politycznych i ideologicznych”¹⁰.

Mając na uwadze powyższy apel, można jednak odnaleźć uzasadnienie dla takiego pretekstualnego podejścia do tekstów Krzysztofa Michalskiego w jego własnych pracach. W posłowie do *Płomienia wieczności*, opublikowanym pośmiertnie w ostatniej książce Michalskiego *Eseje o Bogu i śmierci*, autor przyznaje: „Nauczyłem się od Gadamera – Paweł Dybel ma rację, to mój filozoficzny mistrz – że nie sposób zrozumieć, co myślał Levinas czy Kant (ba: co ktokolwiek myśli), jeśli nie wejdzie się z nimi w dyskusję o tym, jak jest, jeśli nie uda się odnieść czyjejś myśli do własnego (a więc: ważnego właśnie dla mnie), codziennego (a więc: nie odświętnego, nie niedzielnego) doświadczenia, jeśli nie uda się wyrazić tych myśli w języku codziennym”¹¹. Przyczyny powiązania myśli Krzysztofa Michalskiego z takim doświadczeniem można odnaleźć również w podejściu do historii idei innego filozoficznego mentora Michalskiego – Leszka Kołakowskiego. Nazwał on to podejście „historiografią ekspresjonistyczną”, stwierdzając w swojej książce *Jednostka i nieskończoność*: „praca nad historią doktryn filozoficznych, podobnie jak praca portrecyści, nie może zmierzać do odtworzenia rzeczywistości w sposób bez reszty adekwatny, wolny od własnego wkładu i własnej, z góry przyjętej koncepcji malarzkiej i stylu”¹².

Uważam zatem, że istnieje wystarczająco dużo przesłanek, aby uznać prace Krzysztofa Michalskiego za odpowiedni pretekst do podjęcia kwestii autentyczności. Tym, co mam na myśli, jest nie tyle jasna i precyzyjna, nawet jeśli nie „bez reszty adekwatna” rekonstrukcja Heideggerowskiego pojęcia egzystencji autentycznej, dokonana przez niego w jego pierwszej książce. Pretekstem do takiej dyskusji nie jest również portret Nietzscheańskiej poetyki niewinności nadczłowieka, nakreślony przez Krzysztofa Michalskiego w *Płomieniu wieczności*. Tym, co mnie interesuje, jest nie tyle historyczna rzeczywistość myśli filozoficznej Heideggera i Nietzschego, zrekonstruowana przez Michalskiego

w jego książkach, ile raczej jego własny wkład w ich rekonstrukcję, jego własna poetyka i styl.

Krzysztof Michalski dzielił ten styl nie tylko z Hansem-Georgiem Gadamerem i tradycją hermeneutyki filozoficznej, lecz również przynajmniej w tym samym stopniu z Leszkiem Kołakowskim i metodologią warszawskiej szkoły historii idei. „Historia ekspresjonistyczna” praktykowana w tej szkole była z jednej strony „negatywną spuścizną” marksistowskiego materializmu historycznego. Z drugiej strony stanowiła ona w swej istocie próbę przewyciężenia deterministycznego podejścia marksizmu do historii intelektualnej, polegającą na jego „humanizacji” i „moralizacji”. W książce *Jednostka i nieskończoność* w 1959 r. Leszek Kołakowski opisał swoje podejście metodologiczne do filozofii jako próbę przedstawienia jej jako „nauki o człowieku” i określił jej cele w następujący sposób:

*zinterpretować klasyczne kwestie filozoficzne jako kwestie natury moralnej, przełożyć pytania metafizyki, antropologii i teorii poznania na pytania wyrażone w języku ludzkich problemów moralnych, dążyć do odślonienia ich utajonej treści humanistycznej, przedstawić problem Boga jako problem człowieka, problem ziemi i nieba jako problem ludzkiej wolności, problem natury jako problem stosunku człowieka do świata, problem duszy jako problem wartości życia, problem natury ludzkiej jako problem stosunków pomiędzy ludźmi*¹³.

Takie „ekspresjonistyczne” podejście do wiecznych pytań odnajdziemy we wszystkich pracach Krzysztofa Michalskiego. W książce *Heidegger i filozofia współczesna* pragnął przedstawić pytanie o byt, które, jak pisał, jest tylko pozornie pytaniem abstrakcyjnym. „W istocie jest to pytanie filozoficzne – a więc takie, które potrafi rzeczywiście zakwestionować podstawy naszej wiedzy o świecie”¹⁴. Zauważył przy tym, że pytanie Heideggera można zrozumieć jedynie, zadając to pytanie samemu, będąc w pełni świadomym, że będzie to już inne pytanie. W książce o Nietzschem Michalski traktuje jego myśl wyłącznie jako „punkt wyjścia” do rozważań na temat pytania o wieczność, które zadaje na własny rachunek¹⁵. Ontologiczne podstawy takiego „humanizującego” podejścia do Heideggera oraz Nietzschego przedstawił nie kto inny jak Leszek Kołakowski w eseju *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*. Jako student Kołakowskiego w latach 60. Krzysztof Michalski

nie mógł nie być pod wpływem najbardziej znanego zdania z tego eseju, w którym Kołakowski zawarł myśl o tym, że „w całym wszechświecie nie ma studni tak głębokiej, żeby pochyliwszy się nad nią, człowiek nie zobaczył swojej twarzy”¹⁶.

3.

Nie chcę przez to powiedzieć, że prace filozoficzne Krzysztofa Michalskiego mają coś wspólnego, jak myśl Leszka Kołakowskiego z owego czasu, z tradycją Marksistowskiego humanizmu. W interpretacjach Heideggera i Nietzschego z pewnością nie identyfikował się z Marksistowskim „człowiekiem”, rozumianym jako *Gattungswesen*, oraz jego zmaganiem z alienacją w społeczeństwach kapitalistycznych. Nie ma też jednak powodów przypuszczać, że na dnie tych interpretacji Michalski odnalazł jedynie twarz abstrakcyjnego „człowieka” z amerykańskiej *Deklaracji niepodległości* oraz francuskiej *Deklaracji praw człowieka i obywatela*. Spośród wszystkich książek Krzysztofa Michalskiego *Plomień wieczności* jawi się jako szczególnie otwarte zaproszenie do pochylenia się nad studnią jego interpretacji wraz z nim. Na początku rozdziału *Nienasycone pragnienie kolejnych chwil* Michalski opowiada następującą historię: „Tamten wieczór, w Parku Żeromskiego: bawiliśmy się z Joasią w chowanego, leżałem na wilgotnej ziemi, w krzakach, nie chciałem wyjść. Joasia długo chodziła po alejkach – zapadł zmrok – i wołała: «Krzysiu! Krzysiu! Gdzie jesteś?»”¹⁷. Takie ekspresjonistyczne, w pewnym stopniu nawet patologiczne, odczytanie jego prac jako pretekstu do dyskusji na temat pytania o „bycie Polakiem w świecie” wydaje mi się obecnie bardziej potrzebne niż kiedykolwiek.

Krzysztof Michalski zwykł wyrażać swoje liberalne podejście w tym względzie w sposób bardzo klarowny, udaremniający wszelkie próby podporządkowania jego osobistej tożsamości jakiejś „polityce historycznej”. W odpowiedzi na papieską krytykę współczesnych liberalnych i demokratycznych społeczeństw Zachodu Michalski podkreślał, że „przesłanką tej krytyki i tej troski była radość ze wspaniałego daru wolności, wolności, jakiej ludzie nigdy jeszcze dotąd nie znali. Stąd ogromne znaczenie Oświecenia w historii Europy: tego otwarcia okien na świeże powietrze, tej erupcji, wybuchu wolności, tego wyzwolenia”¹⁸. Oceniając sytuację polityczną w Polsce po śmierci Józefa Tischnera, Michalski stwierdził, że „Tischner podnosił nas i nasze różnice do przyzwoitości, do dobra; dzięki niemu różniliśmy się pięknie”¹⁹. I dodał na koniec: „Jak by się to

teraz przydało, wśród rezygnacji i cynizmu, coraz bardziej rozprzestrzeniających się w zatrutym wymyślonej biologią polskim życiu publicznym”²⁰.

W swoich poszukiwaniach „bycia Polakiem w świecie” w sposób autentyczny i niewyalienowany podążał za Józefem Tischnerem oraz Leszkiem Kołakowskim, lecz także za innymi myślicielami. W *Esejach o Bogu i śmierci* pisał:

Myśli Kołakowskiego wpisane są w samoświadomość powojennej Polski, w istotny sposób organizują nasze życie duchowe. Czegoś takiego jeszcze w Polsce nie było: owszem, byli uczeni światowej sławy w jakiejś dziedzinie, znani nie tylko u nas filozofowie (choć nie na taką skalę), byli myśliciele, którzy potrafili poruszyć nasze umysły i wrażliwość moralną – ale nigdy, myślę, wszystko to nie było skupione w jednym człowieku. Może tylko Brzozowski miałby szansę, gdyby żył dłużej...”²¹.

Nie mamy wystarczająco dużo czasu, aby objaśnić w tym miejscu, kim był Stanisław Brzozowski dla polskiej kultury i dlaczego odszedł przedwcześnie²². Chciałbym tylko zwrócić uwagę w ostatnich słowach mojego referatu, że w *Plomieniu wieczności* jest on najczęściej cytowanym polskim pisarzem. W swojej książce Krzysztof Michalski odnosił się do Brzozowskiego przede wszystkim jako do jednego z pierwszych polskich interpretatorów Nietzschego, który już z racji samej tej roli zajął na początku XX w. stałe miejsce w panteonie polskiej filozofii. Jako swoją własną przedstawiał jego opinię, że „za ten bunt, za ten święty gniew o człowieka, za miłość do wszystkiego, co w nim jest, za zrozumienie, że każda treść ludzkiego życia jest drogocenną, jest jedyną drogocnością, źródłem wszystkich innych, Nietzsche zostanie na zawsze w filozofii, zostanie jako wielki odnowiciel, twórca energii moralnej”²³.

Gdy żałował utraconej szansy na poruszenie wrażliwości moralnej w Polsce z powodu przedwczesnej śmierci Brzozowskiego, Krzysztof Michalski z pewnością miał na myśli jego próby wyzwolenia „bycia Polakiem w świecie” z nieautentycznej „polskiej formy”, z którą autor *Legendy Młodej Polski* walczył trzydzieści lat przed Witoldem Gombrowiczem. Polski świat, jak pisał Brzozowski w swoim dziele, „to najszlachetniejszy z izolatorów: na dnie duszy, gdy się w nim wyrosło, pozostaje zawsze coś jak przypuszczenie, że to wszystko jest tylko wymyślone – cała ta Europa, kultura, sztuka,

rozwój społeczny, że niczego tam nie ma a jest szczerze zamknięty pokój, ćwierkający świerszcz i wreszcie *das ewig weibliche* polskiej bezmyślności”²⁴. Szukając wyjścia z tego pokoju, Krzysztof Michalski przywoływał metaforę płomienia, symbolizującego „życie jako grę, w której, ciągle na nowo, powstają i znikają wszelkie różnice”²⁵. Wszyscy będziemy potrzebować tego płomienia, wypatrując go w ciemnościach zapadającego zmroku w parku Żeromskiego w Warszawie.

Andrzej Gniazdowski

(1964) – profesor w IFiS PAN, zajmuje się fenomenologią, filozofią polityczną i historią idei, opublikował m.in. *Filozofia i gilotyna. Tradycjonalizm Josepha de Maistre’a jako hermeneutyka polityczna* (Warszawa 1996), *Polityka i geometria. Fenomenologia Edmunda Husserla a problem demokracji* (Warszawa 2007). W tym roku ukaże się jego książka *Antynomie radykalizmu. Fenomenologia polityczna w Niemczech 1914-1933*

- 1 Leszek Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, In Plus, Warszawa 1987, s. 3.
- 2 Witold Gombrowicz, *Dziennik 1953-1956*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1988, s. 9.
- 3 Krzysztof Michalski, *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Znak, Kraków 2007, s. 54.
- 4 *Ibidem*, s. 58.
- 5 Adam Zagajewski, *Umarł Krzysztof Michalski*, [w:] K. Michalski, *Eseje o Bogu i śmierci*, Kurhaus Publishing, Warszawa 2014, s. 3.
- 6 Franz Kafka, *Wyrok*, przeł. J. Kydryński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1975, s. 85.
- 7 Adam Zagajewski, *Umarł Krzysztof Michalski*, *op. cit.*, s. 3.
- 8 Franz Kafka, *Wyrok*, *op. cit.*, s. 85.
- 9 Stefan Żeromski, *Przedwiośnie*, Czytelnik, Warszawa 1976, s. 122.
- 10 Krzysztof Michalski, *Tischner i Kołakowski*, [w:] *Eseje o Bogu i śmierci*, s. 115-116.
- 11 *Idem*, *O wieczności, o Bogu i o Nietzschem, który ogłosił jego śmierć*, [w:] *Eseje o Bogu i śmierci*, s. 70.
- 12 Leszek Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 415.
- 13 *Ibidem*, s. 7.
- 14 Krzysztof Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1976, s. 6.
- 15 *Idem*, *The Flame of Eternity*, s. 7.
- 16 Leszek Kołakowski, *Kultura i fetysze. Zbiór rozpraw*, PWN, Warszawa 1967, s. 80.
- 17 Krzysztof Michalski, *The Flame of Eternity*, s. 150.
- 18 *Idem*, *Kochać Boga*, [w:] *Eseje o Bogu i śmierci*, s. 37.
- 19 *Idem* *Tischner*, [w:] *Ibidem*, s. 27.
- 20 *Ibidem*, s. 27.
- 21 Krzysztof Michalski, *Kruczość tego wszystkiego*, [w:] *Eseje...*, *op. cit.*, s. 118.
- 22 Zob. Czesław Miłosz, *Człowiek wśród skorpionów. Studium o Stanisławie Brzozowskim*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2011.
- 23 Stanisław Brzozowski, *Kultura i życie*, PIW, Warszawa 1973, s. 630 (cyt. za: K. Michalski, *Płomień wieczności*, *op. cit.*, s. 33).
- 24 *Idem*, *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*, Księgarnia Polska Bernarda Połonieckiego, Lwów 1910, s. 26.
- 25 Krzysztof Michalski, *Płomień wieczności*, *op. cit.*, s. 166.

UTOPIA AKTYWNEGO OBYWATELSTWA

▽

*Interwencje powinny być prowokacyjne.
Czy byłoby zatem wystarczająco
prowokacyjne stwierdzenie, że aktywne
obywatelstwo nie jest antidotum na
wszystkie bolączki dzisiejszej polityki?
I czy powinno być propagowane za
wszelką cenę?*

△

idea aktywnego obywatelstwa została wprowadzona do teorii polityki przez Arystotelesa, a następnie przedefiniowana przez Alexis de Tocqueville'a. Niestety żadnemu z nich nie udało się przekuć tej teorii w praktykę.

Arystoteles – wielki nauczyciel etyki publicznej – uznaje obywatela pasywnego politycznie za pasażera na gapę, który nie przyczynia się do budowania dobra wspólnego. W „empirycznej” części *Polityki*, gdzie napotykamy słynną różnicę między właściwymi i zwyrodniałymi ustrojami politycznymi, Arystoteles pisze, że w tych pierwszych panują rządy prawa, w drugich rządy ludu, a stabilny ustrój polityczny jest możliwy jedynie w *polets*, w których panują rządy prawa. Aktywne obywateli, wyzbyta cnoty, podważa jedynie porządek publiczny. Z kolei de Tocqueville zestawia aktywnego obywatela z jego głównym wrogiem – wszechobecnym i wszechwładnym rządem centralnym. Albo obywatele sami zadbają o własne sprawy, albo rząd zrobi to za nich, w rezultacie ich zniewalając. Mimo to aktywne obywatelstwo, niezbędny element funkcjonowania demokracji, nie uchroni jej od innego fatum de Tocqueville'a – tyranii większości. Które z nich jest gorsze?

Dopiero w latach 80. XX w. aktywność obywatelska uznana została za fundament demokracji przez wielu filozofów polityki, rozczarowanych stagnacją zimnowojennej polityki i zainspirowanych ruchami obywatelskimi lat 60. i 70. Wolne wybory, o których ówczesni wschodnioeuropejscy dysydenci mogli jedynie marzyć, to fundament niewystarczający, ponieważ nawet demokratycznie wybrany rząd jest równie skłonny do popadania w alienację jak każdy inny. Normatywna teoria demokracji musi zatem być teorią demokratyzacji demokracji. A co przeszkadza demokracji w osiągnięciu wyższego stopnia demokratyzacji? Liberalna ideologia oraz instytucje reprezentacji. Dlatego w prawdziwie demokratycznej demokracji naród podejmuje decyzje bezpośrednio – nawet jeśli nie w regularnym trybie, to przynajmniej w kluczowych sprawach. Naród powinien być bardziej uczestnikiem niż beneficjentem państwa opiekuńczego, które powoduje jego apatyczność. Zwrot w kierunku demokracji deliberacyjnej – który zaistniał w teorii polityki w połowie lat 80. XX w., niezależnie od zwrotu w kierunku demokracji przedstawicielskiej, który nastąpił w naukach politycznych później – do

dziś pozostaje dominującym trendem w normatywnej teorii demokracji. Demokracja przedstawicielska – jako idea, lecz bardziej jako instytucja – jest dla krytyków antyideałem demokracji deliberacyjnej. Przedstawicielstwo oznacza wykluczenie narodu i rządy polityków.

Teoretycy demokracji deliberacyjnej (z najbardziej wpływowych należy wymienić Amy Gutmann, Dennis Thompson, Joshua Cohen, James Fishkin, Seyla Benhabib) twierdzą na ogół, że praktyka ta powinna mieć miejsce w specjalnie powołanych do tego instytucjach. Według umiarkowanych zwolenników tej teorii instytucje te powinny znaleźć się w strukturze władzy obok organów przedstawicielskich, radykalowie natomiast twierdzą, że instytucje deliberacji powinny zastąpić przedstawicielskie. Istnieje również grupa reformatorów demokracji (do której należą m.in. Iris Young, Will Kymlicka oraz Anne Phillips) postulujących transformację organów przedstawicielskich jedynie w stopniu umożliwiającym uwzględnienie niedoreprezentowanych mniejszości – głównie kobiet i mniejszości etnicznych. W pewnym stopniu podzielałam ich pragmatyczną krytykę i ideę inkluzji w formie dodatkowej reprezentacji, lecz jedynie wtedy, gdy przebudowane organa przedstawicielskie będą w stanie pełnić kluczowe funkcje każdego systemu politycznego obecne w nowoczesnym społeczeństwie. Jakie to funkcje? Dlaczego potrzebujemy reprezentacji? Poniżej zamieszczam zestaw prostych prawd, których entuzjaści procedur deliberacyjnych zdają się nie zauważać.

Po pierwsze: potrzebujemy reprezentacji do legitymizacji władzy, czyli do legalizacji decyzji dotyczących całego narodu, choćby podejmowane były ostatecznie przez wąską grupę ludzi, niezależnie od jej liczebności. Reprezentacja określa zasady tymczasowego przekazania władzy, którą nie można w pełni swobodnie rozporządzać. System polityczny może być ekstremalnie demokratyczny pod tym względem, lecz nie może być równie demokratyczny, jeśli chodzi choćby o ustalanie wokandy – zakresu spraw, które rozstrzygane są przez władzę publiczną. Przynajmniej to prawo musi być delegowane, nawet gdy – jak zauważył Rousseau w *Umowie społecznej* – jakiegokolwiek przekazanie władzy oznacza, że nominalnie rządzący stają się ostatecznie rządzonymi. Mylił się on jednak – podobnie jak orędownicy organów deliberacyjnych – wierząc, że jego republika rozwiąże ten problem. Kto ma decydować, które sprawy poddać pod deliberację?

Po drugie: potrzebujemy reprezentacji, aby umożliwić wybranym ludziom podejmowanie decyzji, które nie zostały demokratycznie skonsultowane i mogą być nawet sprzeczne z głosem opinii publicznej. Amerykanie lubią cytować prezydenta Trumana: „The buck stops here”, czyli „odpowiedzialność ostatecznie spoczywa na mnie”. Nie musimy bynajmniej powoływać się na Carla Schmitta i definiować suwerena jako osoby, która w sytuacji zagrożenia państwa zawiesza konstytucję i wprowadza stan wojenny. Nawet w czasach pokoju potrzebujemy instytucji, która doprowadza do końca proces deliberacyjny. Władza w demokracji jest rozproszona, lecz demokracja nie jest ani logokracją, ani kołem dyskusyjnym. Entuzjaści aktywnego obywatelstwa naprawdę uważają, że w demokracji deliberacja nigdy się nie kończy, ale nie powinniśmy przyjmować tej metafory dosłownie – dyskusje prowadzą wszak do decyzji, inaczej są bezużyteczne.

Po trzecie: powinniśmy równocześnie ograniczać władzę ludzi, którzy faktycznie podejmują decyzje. Dlatego też w układzie trójpodziału władz opozycja powinna być stale obecna, także po zakończeniu procesu decyzyjnego, nawet jeśli jest systematycznie przegłosowywana. Dzięki instytucjom przedstawicielskim poglądy mniejszości pozostają obecne w systemie politycznym. Instytucje decyzyjne, w kształcie proponowanym przez teoretyków demokracji deliberacyjnej, tego nie zapewniają. Po zakończeniu procesu deliberacji nie ma już żadnego miejsca dla opozycji. Idea aktywnego obywatelstwa neguje w istocie głębokie i nieusuwalne podziały między ludźmi.

Po czwarte: każdy system polityczny musi zdefiniować ogólne interesy społeczeństwa. Nie da się tego zrobić, sumując indywidualne racje obywateli lub poddając je bezpośredniej deliberacji, nawet w specjalnie stworzonych do tego warunkach, z udziałem ekspertów i mediatorów. Argumenty przeciw deliberacji można sprowadzić do następującego stwierdzenia: reprezentanci muszą negocjować te interesy, kierując się zasadą wzajemnych ustępstw, osiągając kompromis kosztem pewnej „alienacji” wobec elektoratu, którą James Madison jako pierwszy nazwał „dystansem” wobec niego. W innym wypadku kompromis byłby niemożliwy. Obserwując politykę w demokracji parlamentarnej, codziennie utwierdzamy się w przekonaniu o słuszności tej zdroworozsądkowej zasady. Tylko dla krytyków partiokracji nie do zaakceptowania jest cena, jaką się za nią płaci – brak bezpośredniego udziału w podejmowaniu decyzji.

Po piąte: krytycy reprezentacji mają bez wątpienia słuszość: nie wszystkie poglądy są reprezentowane w parlamentach, reprezentacja wymusza však ich selekcję. Jednakże w systemie przedstawicielskim instytucje *stricte* polityczne są przeważnie wspierane przez wiele organizacji pozarządowych, a czasem nawet zastępowane nimi. W istocie nie mają one tak mocnej legitymizacji, nie reprezentują społeczeństwa w całości, ale jedynie jego aktywną część. To właśnie jest przyczyną nieufności wobec instytucji trzeciego sektora radykalnych demokratów. Trudno się z nimi nie zgodzić: dzięki tym instytucjom silni zyskują dodatkową reprezentację. Ale też nie sposób nie zauważyć, że także dzięki nim słabi zyskują jedyną reprezentację w państwie.

Każda z funkcji opisanych powyżej została szczegółowo omówiona przez mistrzów myśli politycznej w erze przeddemokratycznej, czyli w czasach, gdy instytucje przedstawicielskie nie były jeszcze podporządkowane ideom demokratycznym i służyły wyłącznie jako rozwiązanie techniczne. Sprawdzenie ich w praktyce stało się możliwe w połowie XIX w. i od tamtej pory wszyscy demokraci są świadomi potencjalnych napięć, powstających między wolą narodu i jego reprezentacją. Dopiero w latach 80. XX w. demokraci doszli do tego samego wniosku, co Schumpeter, Mosca oraz Michels – tego mianowicie, że to same organa przedstawicielskie, a nie ich wadliwe funkcjonowanie, odpowiadają za niedostatki demokracji. Czy możemy być jednak pewni, że te niedostatki są najgorszym uchybieniem, jakie możemy zarzucić naszym instytucjom politycznym?

Aktywność obywatelska z pewnością czyni demokrację bardziej demokratyczną; nie można jednak kategorycznie twierdzić, że każda bardziej inkluzywna demokracja jest demokracją lepszą. Ustroje polityczne są zbyt złożone, aby je oceniać na podstawie jednego kryterium. Abraham Lincoln zdefiniował demokrację jako „rząd ludu, poprzez lud i dla ludu”. Demokracja jest jednak niekoniecznie tym wszystkim naraz. Łatwo możemy sobie wyobrazić, że większość ludzi, gdyby mogła wybierać, wolałaby rząd dla ludu od rządu poprzez lud (czego nie mogliby odżalować wizjonerzy demokracji bezpośredniej). Jednak demokracja pośrednia nadal pozostaje demokracją, a demokracja pojmowana jako rząd „ludu, poprzez lud i dla ludu” nie jest złym rozwiązaniem, jeśli porównamy ją z systemami monopartyjnymi albo państwami rządzonymi przez wojsko lub kler.

Teoretycy demokracji popierający ideę aktywnego obywatelstwa raczej nie doceniają faktu,

że politycy stanowią jedyną grupę rządzących, których można odwołać w sposób pokojowy. Wyżej stawiają inkluzję od odpowiedzialności, ponieważ zakładają, że inkluzja chroni demokratyczne rządy od alienacji. W ich utopii rządzeni są rządzącymi – to ideał stojący w sprzeczności z koncepcją reprezentacji politycznej jako takiej. Odpowiedzialność ma bowiem sens jedynie w przypadku władzy pośredniej; odpowiedzialny rząd jest ideałem władzy reprezentacyjnej. Pełna inkluzja wyklucza więc odpowiedzialność, a pełna odpowiedzialność wyklucza z kolei inkluzję. Potrzebujemy ich obu, a pogodzić je ze sobą można tylko wtedy, kiedy transfer władzy dokonywany przez instytucje przedstawicielskie nie zachodzi w sposób patologiczny i nie jest wypaczeniem rządów ludu. Lud, zbiorowy uczestnik demokracji, egzekwuje swoją wolę również w sposób pośredni. Wszystkich dobrych demokratów należałoby więc zachęcić, by – za Arystotelesem – myśleć w kategoriach najlepszego ustroju możliwego do realizacji i stawić instytucje deliberacyjne na równi z instytucjami przedstawicielskimi.

Kto natomiast myśli w kategoriach mniej utopijnych, powinien poważnie zastanowić się nad argumentem przekonująco przedstawionym przez Pierre'a Rosanvallon, który przeniósł ideał aktywnego, deliberacyjnego obywatelstwa do kategorii antydemokracji – do instytucji ograniczających i kontrolujących władzę

państwową. W antydemokracji aktywni obywatele są przede wszystkim strażnikami swoich praw, ciałem nadzorczym wobec rządu kierowanego przez polityków, których sami wskazali w wyborach. Antydemokracja funkcjonuje zarówno na poziomie lokalnym, jak i ogólnopaństwowym, a w dzisiejszych czasach nawet globalnym (na przykład protesty przeciw ACTA zainicjowane w Warszawie, które następnie rozprzestrzeniły się na Berlin i dalej na zachód). Rzecz w tym, że tego typu działalność nie może być usankcjonowana konstytucyjnie i wbudowana w ustrój polityczny – może on co najwyżej dać przestrzeń dla ochrony takiej działalności.

Daleko takiemu rozwiązaniu do spełnienia obietnicy demokracji, daleko również do spełnienia obietnicy demokratycznej polityki, a mimo to liberalna demokracja jest wciąż ustrojem lepszym od innych. Aby zakończyć ten esej frazą z Kołakowskiego, powiedziałbym, że kiedy dojdziemy do wniosku, że potrzebujemy zarówno aktywnego obywatelstwa, jak i odpowiedzialnego rządu, dołączymy tym samym do międzynarodówki, która nigdy nie powstała: idealistycznych i pragmatycznych przyjaciół demokracji.

Andrzej Waśkiewicz

– socjolog, profesor nadzwyczajny Uniwersytetu Warszawskiego, dyrektor Instytutu Socjologii. Autor książek z zakresu teorii społecznej i politycznej, między innymi *Obcy z wyboru. Studium filozofii społecznej* (Warszawa 2008)



**FILOZOF
NA WAGARACH**

Przyznam, że ramy tego sympozjum od początku wydawały mi się zbyt dookreślone. Mój dystans wobec sugerowanej problematyki wynika nie tylko ze świadomości własnej niekompetencji, ale także z przekonania o szczególnym charakterze książki, którą chciałbym się tutaj zająć. Tematy proponowane przez organizatorów – a więc związek myślenia utopijnego z procesem „odczarowania”, relacje między utopią epistemologiczną a utopią polityczną, kwestia etycznych aspektów poszukiwania pewności – wymagają od dyskutantów wysokich kwalifikacji w dziedzinie filozofii i historii idei. Moja znajomość tych dyscyplin jest cokolwiek pobieżna. Zarazem sądzę, że *13 bajek z królestwa Lailonii* na tyle różni się od większości tekstów Leszka Kołakowskiego, że nieco swobodniejsze podejście będzie tu usprawiedliwione. Nie musimy przystępować do tej lektury uzbrojeni w abstrakcyjne kategorie filozoficzne, gotową wizję nowoczesności czy z góry określony stosunek do ewolucji światopoglądowej autora.

Obraną tu perspektywę definiują moje główne zainteresowania – na co dzień zajmuję się przekładem i edytorstwem. Położę więc nacisk na kwestie języka i formy, żywiąc nadzieję, że omawiany tekst w jakimś stopniu uzasadnia taki wybór. A że nie wszyscy z państwa muszą znać bajki Kołakowskiego, w stosownej chwili pozwolę sobie przytoczyć kilka cytatów, żeby dać próbkę bajkowego stylu autora i zilustrować niektóre z moich obserwacji.

W pierwszym rozdziale książki dowiadujemy się, że historie opowiedziane w rozdziałach kolejnych dotarły do narratora i jego brata pocztą. Przesyłkę nadano w królestwie Lailonii, które od zawsze braci fascynowało, choć jego położenie geograficzne pozostaje tajemnicą: nie zna go ani listonosz, ani naczelnik poczty, ani nawet Jeszcze Większy Naczelnik, który „dostaje listy i paczki z zagranicy”. Lailonia byłaby zatem utopią, „nie-miejscem”, krainą nieistniejącą na mapie. (Gdyby ktoś sądził, że bajki Kołakowskiego mówią o utopii rozumianej jako wcielenie idealnego ustroju społeczno-politycznego, czeka go rozczarowanie). Warto zauważyć, że autor już na wstępie wprowadza dwóch narratorów: narratora pierwszoosobowego, który otrzymuje przesyłkę z bajkami, i narratora trzecioosobowego, który opowiada nam te bajki w kolejnych rozdziałach. Sądzę,

że to podwójne zapośredniczenie nadaje bajkowemu przedsięwzięciu filozofa niejednoznaczny wydźwięk. Ale o tym za chwilę.

Jednym z walorów *13 bajek z królestwa Lailonii* jest szczególny typ obrazowania, który nieodparcie kojarzy się z estetyką surrealizmu. To nieco zaskakujące, jeśli przypomnimy sobie, że początkowo stosunek surrealistów do filozofii i myślenia pojęciowego w ogóle był, oględnie mówiąc, nieufny. Według znanej definicji z pierwszego manifestu André Bretona (1924) surrealizm to „czysty automatyzm psychiczny (...) dyktowanie myśli wolne od wszelkiej kontroli umysłu, poza wszelkimi względami estetycznymi czy moralnymi”¹. Otóż brak racjonalnej kontroli, tudzież lekceważenie względów moralnych i estetycznych, raczej nie jest czymś, czego spodziewalibyśmy się po Leszku Kołakowskim, który zwykle artykułował swoje myśli nader precyzyjnie i stronił od wszelkich form automatyzmu. A jednak autor *13 bajek* rzeczywiście oddaje się nieskrępowanej grze wyobraźni, odrzucając reguły prawdopodobieństwa, biorąc w nawias integralność ludzkiej postaci, ignorując granice między człowiekiem a światem przedmiotów nieożywionych.

Bohater jednej z bajek, kamieniarz imieniem Ajjo, pewnego dnia „zachorował na garb”, któremu zaczęły wyrastać różne części ciała, a po jakimś czasie zrobiła się z niego całkowicie ukształtowana osoba, „drugi Ajjo” przyrośnięty plecami do pierwszego. Garb, który jest nieokrzesany, krzykliwy i „kłóci się o byle co”, szybko przekonuje otoczenie, że to on jest tym prawdziwym Ajjo, zaś tamten Ajjo to po prostu bezczelny garb, co tylko udaje człowieka. W innej bajce czytamy, że naleśniki z konfiturą „mają niedobry charakter (...), zachowują się tchórzliwie, a zarazem podstępnie, i dla głębszych spraw nie mają zrozumienia”. W jeszcze innej czeladnik piekarski, stwierdziwszy, że na jego twarzy „życie zaczyna powoli żłobić swój ślad”, zdejmuje ją i chowa do specjalnego kuferka, by „ustrzec jej piękno przed złośliwością czasu”.

Wydawać by się mogło, że tego rodzaju obrazowanie podlega wyłącznie osobliwej logice marzenia sennego, którego wytwory są „oderwane od chęci oznajmiania czegośkolwiek” i „uwolnione od idei odpowiedzialności”. Ale czy tak jest w istocie? Lektura *13 bajek* w kontekście spóźnionej recepcji surrealizmu w Europie Wschodniej byłaby nieporozumieniem. Kołakowski wpisuje się tu co prawda w tradycję, której

samozwańcym prawodawcą był Breton, ale tradycja ta wydaje się starsza i zarazem bardziej żywotna niż większość recept zawartych w manifestach tego ostatniego. Na tle apodyktycznych aspiracji surrealistów wyróżnia Kołakowskiego przede wszystkim poczucie humoru. Jego bajki są tekstem tak czupurnym, tak po łobuzersku ironicznym, że człowiek po prostu czuje się nieswojo, kiedy przychodzi mu o nich mówić poważnie. Być może zakorzenienie tych powiastek w żywiole nonsensu sugerowałoby raczej jakieś odległe pokrewieństwo z brytyjskim protosurrealizmem, z autorami pokroju Edwarda Leara czy Lewisa Carrolla.

Czym jest bajka albo powiastka filozoficzna mniej więcej wiadomo. Jest ona narracją, uporządkowanym ciągiem wydarzeń, który prowadzi do jakiejś konkluzji i zawiera w sobie określone przesłanie. Bajkowe postacie i ich poczynania mają z reguły znaczenie alegoryczne: są ważne nie „same w sobie”, lecz jako emblematy znanych skądinąd idei, sytuacji lub cech charakteru. Czytający w naturalny sposób oczekuje, że kluczowe elementy bajki podporządkowane będą krytyczno-moralistycznej konwencji.

Ale Kołakowski lubi bawić się z nami w chowanego. W *Opowiadaniu o zabawkach dla dzieci* te igraszki mają wyjątkowo przewrotny charakter. Żeby pokazać, na czym rzecz polega, zacytuję kilka fragmentów. Oto pierwszy akapit tej bajki:

Kupcy Lailonii prowadzili dawnymi czasy ożywiony handel z Babilonem. Wywozili oni do Babilonu głównie specjalne ochraniacze na widelce do jedzenia mięsa bażantów, natomiast przywozili najczęściej grzebienie do czesania wielbłądów. Powód tego importu był taki, że w Lailonii w ogóle prawie nie wyrabiano grzebieni do czesania wielbłądów; ta ostatnia okoliczność wynikała po części stąd, że w Lailonii nigdy w ogóle nie było wielbłądów. (Nie było i już).

A oto ostatnie zdanie tego akapitu: „Ale nie zagłębiajmy się zbyt daleko w przyczynę. Opisujemy fakty”. Nie zaszkodzi spytać, jaki sens ma rygorystyczne oddzielanie „faktów” i „przyczyn”, skoro jedno i drugie z miejsca lokują powiastkę w stylistyce absurdu. Czy przytoczone „fakty” mogą być istotne z perspektywy jakiegoś przesłania? Końcowy wtręt – przejaw udawanej narratorskiej samodyscypliny, próba skarcenia samego siebie za skłonność do dygresji – ma raczej

groteskowy charakter. Sugeruje powrót do rzeczowego tonu, a przecież „rzeczowość” jest tu czysto fasadowa. Następnym akapit tej samej bajki brzmi tak:

Otóż faktem było, że stary kupiec Pigu (nosił takie przezwisko, ponieważ miał duży zakrzywiony nos z czterema kropkami – żółtą, czerwoną, pomarańczową i czarną, z koniuszkiem lekko zwisającym ku dołowi i upodabniającym właściciela nieco do jastrzębia; otóż trzeba wiedzieć, że duży zakrzywiony nos z takimi właśnie czterema kropkami, z koniuszkiem lekko zwisającym ku dołowi i upodabniającym nieco właściciela do jastrzębia nazywał się „Pigu” w języku starolailońskim (...).

Można się domyślić, jak wygląda ostatni człon tego nawiasowego wywodu: „(...) w języku nowolailońskim taki nos nosi już inną nazwę; ale nie wchodzimy w szczegóły (...)”. Tu nawias zostaje domknięty i pojawia się końcówka zdania głównego. Zacytuję je teraz w całości – z pominięciem wtrętów: „Otóż faktem było, że stary kupiec Pigu (...) uprawiał właśnie handel z Babilonem”.

W dalszej części drugiego akapitu napotykaemy serię rozwlekłych dygresji, które nieustannie zakłócają tok opowiadania. Na początku dowiadujemy się, że kupiec Pigu co pół roku jeździł do Babilonu z ładunkiem ochraniaczy na widelce do spożywania bażanciego mięsa. Niezwłocznie po tej całkowitej rzeczowej informacji pojawia się długie, ujęte w nawias wtrącenie:

(...) bażanty uchodziły w Babilonie za największy przysmak, może dlatego, że pojawiały się tam niezmiernie rzadko; mniej więcej raz na trzydzieści lat w całym Babilonie udawało się upolować jednego bażanta, który zabłąkał się nie wiadomo skąd (...).

Jak czytamy dalej, dzięki zgromadzonej fortunie kupiec wybudował piękną willę dla swojej córki, która miała na imię Memi. Bezpośrednio po tym doskonałe obiektywnym stwierdzeniu natrafiamy na jeszcze bardziej pokrętne didaskalium:

„Memi” w języku starolailońskim jest to czarnosznik oznaczający: „jeździć brawurowo na małym różowym słoniu bez ucha, potrząsając zarazem chorągiewką bładoniebieską

z jedwabnej wstążki i kręcąc młynka placami krwiście polakierowanymi”; śliczna Memi bawiła się często w ten sposób i stąd jej przezwisko.

W tym momencie widać, ile to się trzeba nagimnastykować, kiedy ktoś postanawia „Nie wchodzić w szczegóły” i „trzymać się faktów”.

W końcu opowieść rusza z miejsca. Dowiadujemy się, że ulubioną rozrywką małej Memi jest dziurawienie globusów. Ponieważ kupca Pigu nie stać na „globus naturalnej wielkości”, przekonuje Memi, że może sobie podziurawić Ziemię. Tego samego dnia pod wieczór „cała Ziemia była dziurawa i ze wszystkich krajów zaczęły napływać do Lailonii depesze z pytaniami: kto właściwie dziurawi Ziemię w tak okropny sposób?”. Za szkody wyrządzone przez córkę kupiec Pigu trafia do więzienia, gdzie nachodzi go refleksja, że „nie należy skąpić pieniędzy na zabawki dla dzieci”.

Trudno powiedzieć, o czym właściwie jest ta bajka. Zapewne można by ją czytać jako alegorię kapitalizmu – ustroju, który ignoruje rzeczywisty rozkład potrzeb i sprawiedliwy podział dóbr; w którym można dorobić się fortuny, handlując doskonale zbędnymi przedmiotami; którego beneficjenci, za nic mając dobro wspólne, zachęcają rozpaskudzone pociechy, by niszczyły planetę, jeśli tylko sprawia im to przyjemność. Nie sposób jednak zaprzeczyć, że tym, co w bajce Kołakowskiego wysuwa się na pierwszy plan, jest ów ciąg niekończących się dygresji, które skutecznie odwracają uwagę od historii kupca Pigu i jego córki Memi. Być może prawdziwym bohaterem powiastki nie jest więc globalny ustrój polityczno-gospodarczy, ale nieszczęsny narrator, który na naszych oczach miota się między dwiema trudnymi do pogodzenia skłonnościami: z jednej strony bardzo chciałby nam opowiedzieć jakąś historię, z drugiej – coś mu każe nieustannie grać na zwłokę.

Warto jednak zauważyć, że dwie wspomniane perspektywy – ta „alegoryczna” i ta skupiająca się na skłonności opowiadającego – mogą się nawzajem uzupełniać. Trzecioosobowy narrator to postać mało wyrafinowana, nieświadoma krytyczno-moralistycznego potencjału swojej opowieści. Rozpaczliwie próbuje „trzymać się faktów”, zużywając na to całą energię – a system opisuje mimochodem i nie zdaje sobie z tego sprawy. Jego prostoduszność oraz chroniczna niezdolność do abstrakcji są właśnie tym, co pozwala Kołakowskiemu ubrać przypowieść o niszczycielskiej naturze kapitalizmu w kostium bajki o „zabawkach dla dzieci”.

Cały wymiar alegoryczny można jednak włożyć między bajki, zobaczyć w nim tylko pretekst do opowieści o rozkoszach snucia opowieści, o literackiej zabawie w prokrastynację. Tasiemcowe dygresje nie byłyby wówczas przejawem natręctwa, lecz dążenia do przyjemności, i to one, a nie wąta narracja z jej komicznym i cokolwiek przygodnym punktem dojścia („Nie należy skąpić pieniędzy na zabawki dla dzieci”), stanowiłyby tutaj istotę rzeczy.

Niektóre powiastki Kołakowskiego nawiązują bezpośrednio do wydarzeń historycznych. Lailońskich bajek było pierwotnie czternaście, ale jedna z nich, *Wielki głód*, została zatrzymana przez cenzurę i nie włączono jej do dwóch pierwszych wydań książki (z lat 1963 i 1966).

Dowiedziawszy się (przy śniadaniu) o wybuchu głodu w Lailonii, miejscowy satrapa zwany „arcykapłanem” wzywa przed swoje oblicze czterech strażaków i rozkazuje im „ugasić głód”. Pożarnicy sikają wodą gdzie popadnie i wkrótce Lailonię dotyka klęska powodzi. Wobec tego arcykapłan wzywa czterech ślusarzy i żąda, by usunęli zagadkową nieszczelność. Głód jednak nie ustępuje, toteż hegemon, zasięgnąwszy rady u ośmiu wróżbitów, występuje z odezwą do narodu: połowa mieszkańców ma opuścić kraj, pozostałym zmniejszy się żołądki, państwo ze swej strony organizować będzie pokazy fajerwerków i widowiska cyrkowe, by Lailończycy mogli zapomnieć, że nie mają co jeść. Bez trudu rozpoznajemy „logikę”, którą posługuje się tyran. „Wielki głód” to satyra na komunistyczną inżynierię społeczną i towarzyszącą jej propagandę. Nic dziwnego, że bajka podzieliła los innych satyr politycznych, jak choćby Wolterowski *Kandyd*, który padł ofiarą cenzury (i trafił na kościelny indeks ksiąg zakazanych).

Większość bajek nie nawiązuje tak bezpośrednio do realiów historycznych. Często odnieść można wrażenie, że Kołakowski oscyluje między ekscentryczną wprawką literacką a żartobliwą formą krytyki społecznej. Dobrym tego przykładem jest powiastka pod tytułem *Jak rozwiązano sprawę długowieczności* – historia upadku niewielkiego królestwa Gorgola, które „dawno temu” graniczyło z Lailonią. Gorgola przywodzi na myśl Gomorę i rzeczywiście wydaje się, że biblijna przypowieść stanowiła dla Kołakowskiego jakiś punkt odniesienia. Upadek Gorgoli nie był jednak karą wymierzoną przez Boga, lecz konsekwencją szlachetnego planu, jaki przedsięwziął monarcha, król Hanuk. Doszedł on mianowicie do wniosku, że poddani żyją zbyt krótko i poprosił siedmiu mędrców o wymyślenie

jakiegoś patentu na długowieczność. Siedem lat później uczeni publicznie zaprezentowali swoje odkrycia. Jeden skonstruował zegarek, którego wskazówki poruszały się sześć razy szybciej i oświadczył, że dzięki temu Gorgolanie żyć będą sześć razy dłużej. Inny wystąpił z propozycją, by pomalować nieboskłon sześcioma farbami, odkrył bowiem, że życie jest krótkie, bo na świecie jest nudno, nuda zaś bierze się stąd, że niebo ma zawsze tę samą szarą barwę. Jeszcze inny stwierdził, że głównym powodem przedwczesnej śmierci jest to, że ludzie „często chorują na katar”, a ponieważ „katar to choroba nosa”, obywatele powinni uciąć sobie nosy. Konkurencyjne pomysły siedmiu mędrców szybko i nieodwracalnie podzieliły populację Gorgoli na siedem wrogich stronnictw.

Rzecz wygląda podobnie jak w innych bajkach: prostoduszny narrator mimo woli odsłania absurd opisywanych wydarzeń i nie dostrzega katastrofalnej natury procesu zainicjowanego przez monarchę. Król Hanuk to „bardzo mądry” i „naprawdę dobrotliwy” władca, który „ze wszystkich sił chce się przyczynić do szczęścia swoich poddanych”, jego eksperci przedstawieni są jako „najtęższe głowy w państwie”, „wybitni astrologowie”, „naprawdę wielcy uczeni”. Środki zaradcze, jakie proponują ci mężowie, w istocie mają się nijak do problemu długowieczności, co nie zmienia faktu, że polityczne podziały w królestwie doprowadzają do krwawej wojny domowej. A kwestia długowieczności rozwiązuje się sama: poddani (wszyscy prócz dwóch) wyrzynają się w toku konfliktu, którego zarzewiem była różnica zdań co do sposobu rozwiązania kwestii długowieczności.

Nie wszystkie bajki odsyłają do równie znanych pierwowzorów literackich, natomiast charakterystyczny jest sposób, w jaki Kołakowski modyfikuje paradygmat „opowieści ku przestrodze”. Niekiedy ma się poczucie, że nie chodzi mu o ostrzeżenie przed skutkami określonych zachowań, lecz o ukazanie anachronizmu całej dydaktycznej konwencji. Kiedy indziej czytający gotów byłby przyznać, że zanurzenie bajek w żywiole tragifarsy i nonsensu pozwala im zachować moralizujący podtekst.

Z perspektywy „czysto filozoficznej” bajki stanowią margines działalności pisarskiej Kołakowskiego i mogą wydawać się ćwiczeniem cokolwiek jałowym. Myślę, że ich wartość tkwi w ironicznej konstytucji,

mocą której tradycyjne problemy filozofii i krytyki społecznej poruszane są jedynie pretekstowo i mimochodem. Gdyby ktoś próbował sprowadzić walory tych powiastek do „mądrościowego” i dydaktycznego przesłania, dowcipne i migotliwe miniatury okazałyby się nagle cierpkie i pozbawione blasku. Zostałyby po nich garstka oczywistości: że nasze działania na rzecz innych bywają skażone próżnością i pychą, że próby ulżenia ludzkiej kondycji często prowadzą do niezamierzonych katastrof, że uczeni zabiegający o popularność lub względy panujących zdradzają swoje powołanie itp.

Kwestie, których echem są tego rodzaju morały, podnoszono w filozofii i naukach społecznych wielokrotnie, nadając ich badaniu zniuansowaną i systematyczną postać. Tutaj są one nieodłączne od narracji, która nie tyle analizuje niepokojące elementy rzeczywistości, ile stara się je naśladować. Tego rodzaju naśladownictwo angażuje wrażliwość o charakterze literackim, dla której język to nieustannie ewoluujący organizm. Pojęcia filozoficzne, te imponujące abstrakcje, pojemne, lotne, podatne na nowe odczytania – nawet one stać się mogą żetonami dyskursu uprawianego przez zamknięte grono specjalistów uwikłanych w zawodowe hierarchie, instytucjonalne mechanizmy i relacje władzy. *13 bajek z królestwa Lailonii* potraktować można jako literacki przerywnik w życiu uczonego, którego powołaniem była filozofia. Niewykluczone, że Kołakowski uwydatnia ironiczne i swawolne aspekty języka, by zadrwić z dyktatu tego, co solenne, kategoryczne i naznaczone bezwładem.

Pierwodruk artykułu miał miejsce w „Literaturze na Świecie” nr 11-12/2016

Marcin Szuster
– tłumacz eseistyki i literatury anglojęzycznej, sekretarz redakcji
„Literatury na Świecie”

1 Przekład Adama Ważyka.

Artykuły prezentowane w rozdziale zostały wygłoszone podczas II Sympozjum Leszka Kołakowskiego pt. Paradies Lost: Entzauberung, Utopia, and their Afterlives, które odbyło się w dniach 6-8 października 2016 roku w Instytucie Nauk o Człowieku (IWM) w Wiedniu

EFNI 2017 już za nami

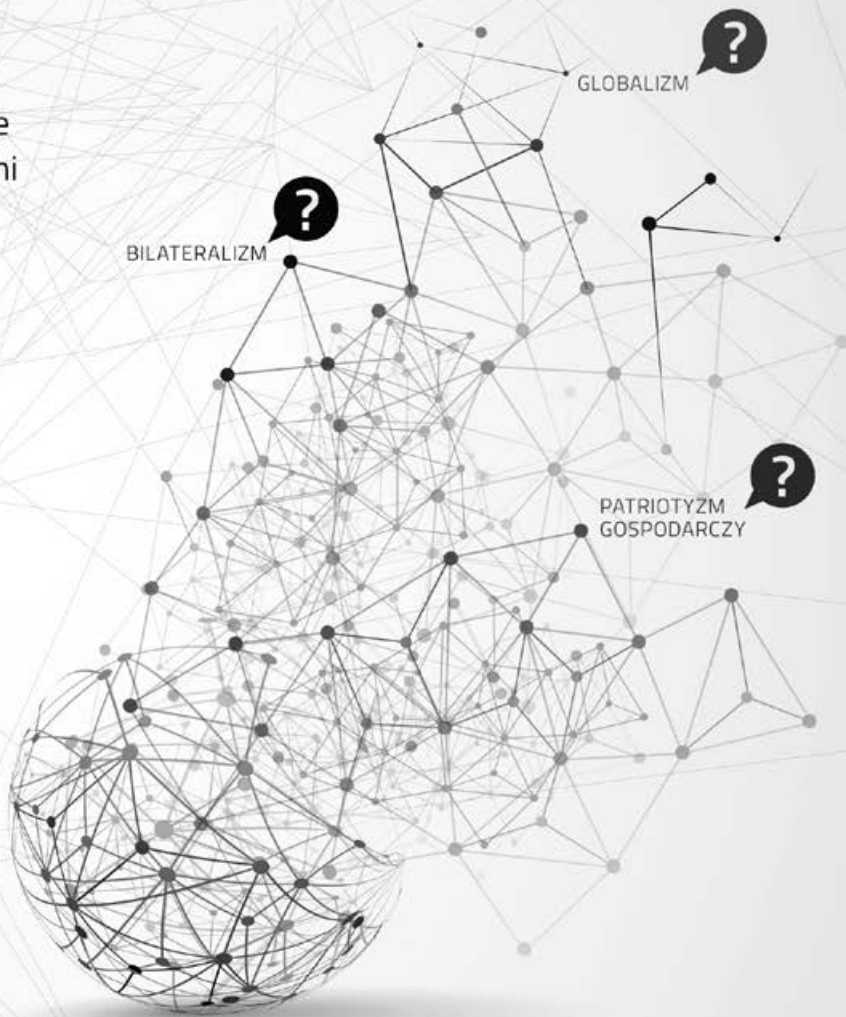
Dziękujemy za obecność partnerom oraz uczestnikom

3 dni wypełnione
inspirującymi spotkaniami

200 panelistów
i ponad **50** debat
i paneli

wyjatkowy klimat,
ważne tematy
i międzynarodowa
perspektywa

Do zobaczenia
na **EFNI 2018!**



Organizator

Współorganizatorzy

Patronat honorowy



BUSINESSEUROPE



EFNI

EUROPEJSKIE FORUM
NOWYCH IDEI



**ZAWÓD
BŁAZNA
JEST MI
BLIŻSZY**

– z LESZKIEM KOŁAKOWSKIM
ROZMAWIA (KORRESPONDENCYJNIE)
PAWEŁ ŚPIEWAK

Leszek Kołakowski
(1927-2009) – filozof, historyk filozofii, eseista i publicysta. Jeden z twórców Warszawskiej Szkoły Historii Idei, Kawaler Orderu Orła Białego. Do 1968 roku profesor i wykładowca Uniwersytetu Warszawskiego, od 1972 roku na stałe związany z Uniwersytetem Oksfordzkim. Jeden z najważniejszych polskich filozofów rewizjonizmu marksistowskiego, autor *Głównych Nurtów Marksizmu*

Paweł Śpiewak
– socjolog, historyk idei, profesor nadzwyczajny Uniwersytetu Warszawskiego, Dyrektor Żydowskiego Instytutu Historycznego. Współzałożyciel kwartalnika *Res Publica*. W czasach komunistycznych działacz opozycji demokratycznej, członek Towarzystwa Kursów Naukowych

★ **Paweł Śpiewak:** Dlaczego tak bardzo ciekawi Pana świat diabła, a tak mało rzeczywistość anielska?

★ **Leszek Kołakowski:** Nie wydaje mi się to dziwne ani z punktu widzenia kulturalnego, ani nawet w świetle doktryny chrześcijańskiej. Życie we wszystkich swoich przejawach – że powtórzę ten banał – jest stałym pokonywaniem przeszkód, również życie rozważane w kategoriach dobra i zła. Zło w naturalny sposób przyciąga naszą uwagę po prostu jako fizyczne albo moralne zagrożenie. Gdy jesteśmy zdrowi, rzadko myślimy o swoim zdrowiu, gdy jesteśmy chorzy i cierpimy, trudno nam nie skupiać się nad cierpieniem i jego źródłami. Z punktu widzenia nauki chrześcijańskiej jesteśmy jednak zawsze chorzy, choć niekoniecznie w tym samym stopniu. Przypuszczona obecność aniołów nie zmusza nas do żadnego napięcia, są też one niezauważalne, podczas gdy diabeł jest łatwo widoczny, jako że jest nieustającą przyczyną napięć i obawy. Obawa koncentruje naszą uwagę, brak obawy niczego nie koncentruje, to wszystko.

★ **Czy jest możliwa silna wiara i zarazem tolerancja? Czy nie mamy tu do czynienia z pewną sprzecznością, którą Kościół stara się nieco wstydliwie przesłonić?**

★ Czy możliwa jest mocna i nieugięta wiara bez fanatyzmu i czy z tego powodu nie lepsza jest potępiona w Piśmie „letniość” (*...quia es tepidus*), bardziej przystająca do ducha tolerancji? Albo: czy siła wiary oraz gotowość do użycia przemocy i opresji w jej krzewieniu są wprost proporcjonalne? Kwestia jest właściwie psychologiczna i socjalna. Odpowiedź, w moim przekonaniu, jest: nie. Nie ma koniecznego związku ani psychologicznego, ani społecznego. Oczywiście, wszyscy znamy dzieje prześladowań religijnych, nietolerancji i gwałtów dokonywanych w imię wiary. Nie szukałbym jednak przyczyn tych zjawisk w fakcie „głębokości” czy siły wiary, ale w różnych politycznych okolicznościach. Czyż męczennicy wczesnego chrześcijaństwa, którzy nie chcieli przemocą odpowiadać na przemoc, mieli bardziej wątpliwą wiarę niż inkwizytorzy? Czy wiara świętego Franciszka była gorsza aniżeli wiara Innocentego III? Każdy z nas przecież może podać liczne przykłady ludzi bardzo głęboko wierzących, a przy tym bynajmniej nieskłonnych do fanatyzmu i nietolerancji. Wypada ponadto odróżnić „umiarkowaną” wiarę, to jest po prostu

zobojętnienie na sprawy życia religijnego, od wątpliwości, niepewności i rozdarcia, którymi nieraz dusze wierzące są nękane: nie są to przecież objawy „umiaru”, lecz przeciwnie, skupionej interesowności dla spraw wiary. Kultura chrześcijańska czasów nowożytnych zostawiła nam zarówno pomniki wiary niewzruszonej, jak też świadectwa wiary wstrząsanej niepokojem, a jedno i drugie są ważne. Ale również najtrwalej ugruntowana i najprawdziwsza wiara nie jest przeświadczeniem o prawdziwości pewnych dogmatów, ale zaufaniem do boskiego ładu i sensu świata, na przekór wszystkim jego okropnościom: nie ma psychologicznych powodów, aby była nasileniem gwałtu. Wiara zredukowana do samych przeświadczeń dogmatycznych jest natomiast często podszyta utajoną niepewnością, a fanatyzm ma tę niepewność maskować. Mówię, rzecz jasna, tylko o psychologicznej stronie sprawy. Wiara, którą chce się narzucać gwałtem innym, może być prawdziwa, chociaż zawsze jest niemądra. Nietolerancyjny klerikalizm, który w pewnym stopniu – choć nieporównanie słabszy niż kiedyś – nadal istnieje (mówię o świecie chrześcijańskim, to jasne, nie o islamie, gdzie tendencje teokratyczne są wcale silne), nie jest świadectwem ufności do Boga, ale przejawem żądzy władzy, która wciska się nieuchronnie we wszystkie formy życia ludzkiego, włączając religię. Inaczej chyba w przypadku wiar politycznych: silne przekonanie, że ma się w ręku przepis na doskonałe urządzenie świata, prawie nieuchronnie rodzi bigoterię i przemoc.

★ Czy i jak można sobie wyobrazić świat skupiony wokół idei dobra wspólnego? Czy *summum bonum* chrześcijańskie jest w ogóle możliwe?

★ Myślę, że *summum bonum* jest pojęciem mitologicznym, nie zaś empirycznym, i że gdy zapominamy o tym i stosujemy je w granicach doświadczenia (mówiąc po kantowsku), narażamy się na nieszczęścia. Powtórzę starą prawdę, którą nieraz miałem sposobność przypominać: rzeczy dobre ograniczają się wzajem – nie z racji logicznych, ale ze względu na naturę świata – a pojęcie *summum bonum* po prostu usuwa z pola widzenia te ograniczenia. Można mieć w umyśle postać człowieka doskonałego czy prawie doskonałego – przy czym jednak obraz taki ma wartość tylko o tyle, o ile jest wcielony w osobę realną, na przykład Jezusa – ale obraz ludzkości doskonałej można mieć w imaginacji tylko dzięki lekceważeniu

niem realności świata. Nie pozbawiamy się przez to kryteriów oceny ludzkich instytucji, bo możemy sobie ocenić różne wartości, nie wierząc zarazem, że wszystkie dają się uzgodnić w pełnym wymiarze. Wolność jest dobrą rzeczą, ale wolność totalna, wolność anarchii, jest niepodobieństwem i prowadzi do samozaprzeczenia, gdyż nieuchronnie i rychło kończy się tyranią najsilniejszego. Równość jest dobra, ale równość całkowita jest ideą wewnętrznie sprzeczną, jako że jest wyobrażalna tylko w warunkach totalitarnych, te zaś zakładają wybitną nierówność w istotnych i cenionych dobrach, jak dostęp do informacji i uczestnictwo w życiu publicznym. Skazani więc jesteśmy na mniej lub bardziej nieporadne uzgadnianie różnych dóbr, a świadomość, że niepodobna ich w *summum bonum* urzeczywistnić, nie sprawia, by dobra te przestawały być dobrami.

★ W całej Pana twórczości jest obecny problem religii, teologii, jej związków z filozofią. Czy zatem ten, kto wybrał wiarę, może być jeszcze filozofem, czy też jest już kimś, kto może uprawiać co najwyżej, i aż, teologię?

★ Ponieważ nie wierzę w to, by filozofowanie, choć może się starać o odsłonięcie sensu wiary, mogło ją uprawomocnić – a to ze względu na samą naturę zjawiska wiary – myślę, że krzewienie wiary wymaga innego powołania. Krzewienie wiary jest zadaniem kapłana (z powołania właśnie, niekoniecznie ze święceń). Filozof może nim być także, lecz nie musi i rzadko bywa. Nie ma może konfliktu zasadniczego, nieusuwalnego, między tymi powołaniami, ale faktycznie pewne psychologiczne tarcia są trudne do uniknięcia, skoro filozofia historycznie wyrosła z nieufności do mitologii i podejrzliwość intelektualna należy do jej powinności. Ja nie jestem kapłanem. Nie jestem także matematykiem, bokserem, skrzypkiem ani mechanikiem samochodowym.

★ Do filozofów dawniej przychodziło się, by usłyszeć odpowiedź na pytanie „jak żyć?”, „jak osiągnąć szczęście?” Co Pan, jako filozof właśnie, odpowiedziałby temu, kto by z takimi pytaniami przyszedł do Pana?

★ Myślę, że życie może być nie tylko znośne, ale i interesujące, pod warunkiem, że nie spodziewamy się „szczęścia” ani o nim nie myślimy. Nie raz mówili moralisci (zdaje się, że pisze też o tym Tatarkiewicz w traktacie na ten temat), że szczęście nie może być

samo w sobie przedmiotem zabiegów, lecz najwyżej ubocznym skutkiem życia, które kieruje się ku innym celom i skutecznie je spełnia. Szczęście miałyby wtedy polegać na poczuciu satysfakcji z dobrego urzeczywistnienia naczelných zadań, jakie sobie stawiamy. Lecz ja i w to nie wierzę, by taka satysfakcja była możliwa *bona fide*. Jest możliwa chyba tylko przez samozatajenie. Widział kto szczęśliwego, choćby wśród tych najbardziej przez los pieszczonych? Znowu powtarzam odwieczne trywialności, lecz to nie moja wina. Stąd nie wynika, by nic nie było na świecie oprócz udręki i nieszczęść, które bardzo często, oczywiście, spadają na nas bez naszego udziału (przynajmniej na pozór). Nie wierzę też w doktrynę stoików, którzy chętnie się, bezczelnie chyba, twierdząc, że mędrzec jest szczęśliwy nawet w brzuchu byka Falarisa. Czy buddyjskie zalecenie – wygaśnięcie pragnień – jest możliwe, tego nie wiem. Można „szczęście” bez szkody wyrzucić ze słownika (chyba że w amerykańskim sensie, gdzie można zapytać: czy jesteś szczęśliwy z tego sosu do ryby?) na rzecz czegoś, co wolno nazwać pogodzeniem z życiem. Przypuszczam, że to jest osiągalne, i wyobrażam sobie, że najlepiej zbliżają się ku temu ci, którzy naprawdę przejęli się chrześcijańską ideą życia jako służby. Ale to łatwo powiedzieć. Kiedy osiągamy wiek, w którym potrafimy sobie takie pytania w ogóle zadawać, jesteśmy już w znacznym stopniu ukształceni przez wychowanie i przypadki życiowe, nic mówiąc o genach. Śmierć, rozstania, ból fizyczny, rozczarowania, niepowodzenia – wszystko to dochodzi do naszej świadomości w dzieciństwie i potem już mało chyba się uczymy o tych ważnych wyznacznikach życia. Mimo to dziecku wychowanemu w mniej więcej normalnych, choćby trudnych, warunkach, świat może się wydawać otwarty i pełen możliwości; rychło zauważamy, że zakres naszych możliwych wyborów kurczy się coraz bardziej i coraz więcej potrzeba nam gotowości do zgody na życie, a mniej – woli jego urabiania wedle naszych życzeń. Taka zgoda nie jest wcale wycofaniem się z życia czy odmową uczestnictwa w sprawach społecznych.

★ **Filozofia po Nietzschem ujawniła swoją bezradność. Częściej mówi o niemożliwości niż o możliwości, o ograniczeniach i trudnościach niż o szansach. O micie prawdy niż o prawdzie. O potrzebie wiary niż o samej wierze. Ta filozofia nie podsuwa żadnych rozwiązań, nie utwierdza w żadnych prze-**

konaniach. Co zatem z klasyczną definicją prawdy i późniejszymi usiłowaniami idącymi w tym samym kierunku?

★ Znowu muszę się powtórzyć. Gdy przyglądamy się losom dziejowym filozofii, przekonujemy się, że filozofowie nie odkrywają prawdy, lecz raczej rozbudzają i podtrzymują niepokój wokół prawdy. Warto więc uczyć się filozofii, głównie przez jej historię, studiując tych wielkich, których po trzech czy czterech każde stulecie wydaje; jeśli pominąć logikę, której kapitalna i uniwersalna doniosłość jest oczywista i nie wymaga uzasadnienia, wszystko, co prawdziwie ważne w filozofii, odkrywamy przez uczenie się jej historii; wielcy filozofowie uwrażliwiają nas na wielość punktów obserwacyjnych, z których można na świat spoglądać, i wielość niewspółmiernych języków, w jakich można go opisywać. Nie warto jednak oczekiwać, że filozofia zdoła kiedykolwiek dać przekonująco ugruntowane, zadawalające odpowiedzi na pytania, które ludzie zawsze zajmowały: czy świat tłumaczy się sam? co jest, a co nie jest rzeczywiste? czy jest Bóg? czy jest życie wieczne? jak odróżnić zło od dobra? Takich pytań uniknąć niepodobna, ludzkość bez nich wróciłaby do przedludzkiego stanu, ale nie trzeba ganić filozofii z tego tytułu, że ich nie rozstrzyga, ani podniecać jej pychy przez oczekiwanie, iż mogłaby to zrobić.

★ **Dla szeregu pokoleń europejskiej inteligencji niezwykle ważne było przeżycie socjalizmu. Dziś ta idea zdaje się być w odwrocie. Czym ona zasadniczo była: czy stało za nią, by użyć słów Dostojewskiego, pragnienie poprawy losu stanu czwartego, czy też była to próba nie tyle zbudowania rajku na ziemi, ile ściągnięcia nieba ku ziemi?**

★ Socjalizm nowoczesny, który ukształtował się w zasadniczych zrębach w drugiej ćwierci XIX w., po doświadczeniach rewolucji francuskiej i po pierwszych skutkach industrializacji, był głównie pomysłem ludzi z klas wykształconych, którym po prostu ścisnęło się serce na widok ludzkich udręk, biedy i bezradności; był poszukiwaniem świata bez wojen, nędzy, prześladowań, ucisku i jaskrawych nierówności. Odwoływał się do ludzkich uczuć i rozumu, a te apele, choć wyśmiewane przez rewolucyjne odłamy, wywodzące się z lewicy jakobińskiej – wcale nie okazały się bezskuteczne. Reformistyczny ruch socjalistyczny odmienił krajobraz socjalny Europy, i to na ogół na lepsze. Rewolucyjny socjalizm także okazał

się wybitnie skuteczny, lecz całkiem inaczej; wypracował technikę utopii, która polegała na powszechnym upaństwowieniu wszystkiego – łącznie z ludźmi – i na pozbawieniu zarówno jednostek, jak też historycznie ukształtowanych segmentów społeczeństwa, możliwości inicjatywy w jakichkolwiek dziedzinach życia oraz przeniesieniem jej w całości na zorganizowany aparat rewolucyjny. Piętnował reformatorstwo z tej racji, iż odwołuje się do dobrej woli zamiast do zorganizowanej walki klas upośledzonych, i oparł swoją technikę na hasło, iż wyzwolenie klasy robotniczej może być tylko dziełem klasy robotniczej, lecz cały czas budował to, co właśnie piętnował, pozbawił mianowicie klasę robotniczą prawa do inicjatywy i kazał wierzyć w dobroczynność absolutystycznego państwa.

Między socjalizmem, który wierzył w idee godności indywidualnej i pojmował siebie jako zorganizowaną wolę stopniowego poprawiania losu ludzi biednych i uciskanych, wolę skierowaną ku światu bez wojen i krwiożerczych nacjonalizmów, a socjalizmem nastawionym na wyczekiwanie koniunktury wojennej, w wyniku której rewolucyjna partia obejmie przemocą narzędzia władzy i zaprowadzi ustrój doskonały (a doskonałość polega na tym, że ludziom nie wolno podejmować żadnej społecznie użytecznej działalności inaczej niż na rozkaz państwowy, że państwo jest rozdzielcą wszystkich dóbr, włączając informację – choćby w wytwarzaniu tych dóbr bardziej przeszkadzało niż pomagało – i że „poddani” są zobowiązani do wyznawania określonej doktryny), powstała przepaść nie do zasypania. Samo słowo „socjalizm” zostało w znacznym stopniu przywłaszczony, niemal zmonopolizowany przez ten drugi, despotyczny wariant. Czy była to próba ściągnięcia nieba na ziemię? Nie wiem. Nieraz porówny-

wano ten projekt do budowy wieży Babel, za co, jak wiemy, budowniczości srodze zostali pokarani; jest pewnie jakaś prawda w tej analogii. Nadal jednak wierzę, że idea ludzkiego braterstwa, choć nie do urzeczywistnienia, jest nam potrzebna jako rodzaj światła przewodniego; gdy natomiast wzmówimy sobie, że mamy instytucjonalną receptę na jej zaprowadzenie, stajemy się orędownikami tyranii.

★ **W jakiej mierze pańską refleksję filozoficzną nadal współtworzy rozmowa z polskimi czytelnikami?**

Nie umiem na to pytanie dobrze odpowiedzieć. Kiedy zastanawiam się nad sprawami filozoficznymi, nie mam na ogół w głowie żadnych swości polskich doświadczeń czy tradycji, ale całkiem możliwe, że leżą one gdzieś w zapleczu, którego się nie przywołuję.

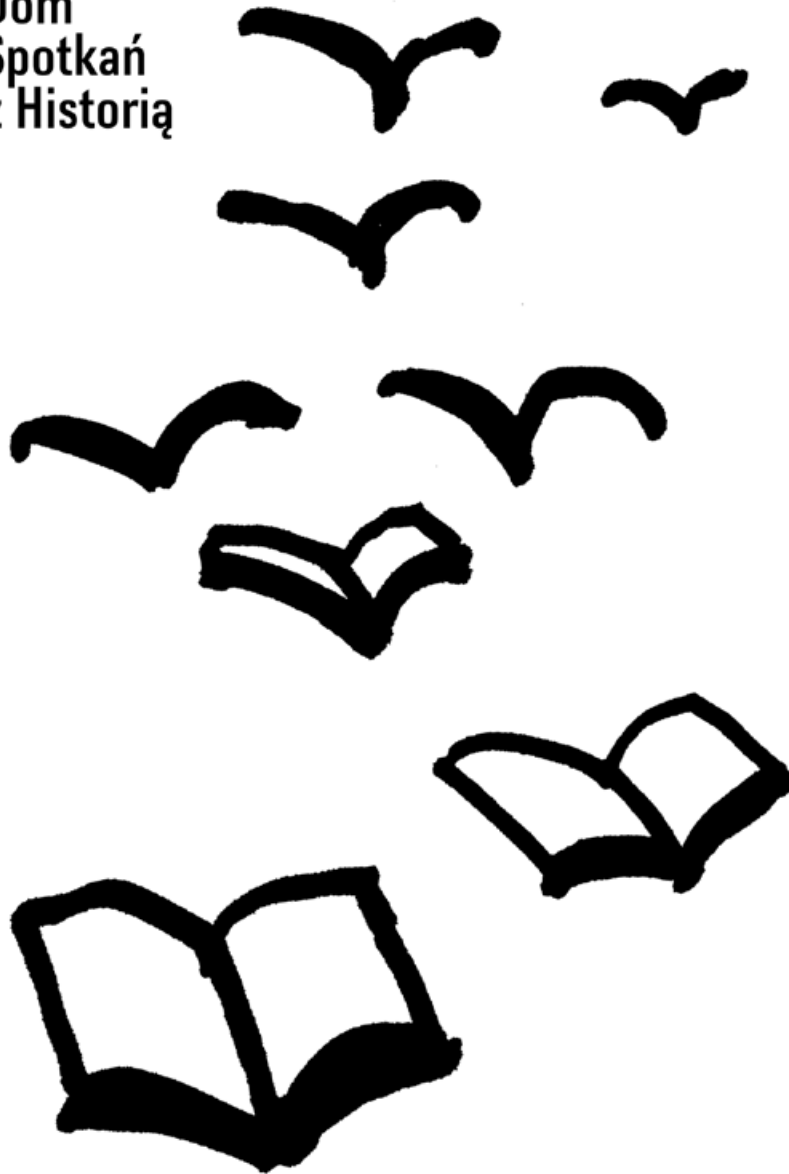
★ **Między szkicem o ekspresyjnej teorii osobowości i kultury a esejem o powrocie sacrum istnieje zasadnicza różnica. Jak zatem dziś oceniałby Pan swój esej *Kapłan i błazen*? Czy nadal twierdziłby Pan, że musimy dokonywać wyboru między postawą wyznawczą, filozofią pewności, a postawą sceptyczną, postawą niezależności, ironii?**

★ Bardzo nie lubię namyślać się nad swoimi esejami pisanymi przed wielu laty. Na ogół jednak myślę nadal, że – jakem powiedział właśnie – nie mam powołania kapłańskiego (choć bardzo szanuję kapłanów prawdziwych), a zawód błazna jest mi bliższy. Na tym ogólniku kończę.

Tekst ukazał się po raz pierwszy w „Res Publice” nr 9 (15) 1988, s. 28-31



Dom
Spotkań
z Historią



Najlepsze książki historyczne, albumy, wspomnienia. Bogaty wybór, szeroka oferta, atrakcyjne ceny.

Zapraszamy do Księgarni XX wieku przy ul. Karowej 20 w Warszawie.

Księgarnia jest czynna od wtorku do niedzieli w godzinach 12.00–20.00.

Zapraszamy także do sklepu internetowego www.bookstore.dsh.waw.pl

IDZIE NOWE!

W nadchodzącym roku czekają nas duże zmiany. Odpowiadając na wyzwania epoki cyfrowej, postanowiliśmy więcej energii poświęcić na wydawanie czasopisma internetowego. Dzięki temu od 2018 roku będziemy publikować częściej, więcej i docierać do Was w bardziej przystępnej formie.

Nie uważamy jednak, że papier jest przeżytkiem. Cenimy również długą tradycję „Res Publici”, która ukazując się drukiem od 1979 roku, kształtowała kolejne pokolenia. Dlatego będziemy przynajmniej raz do roku wydawali tradycyjne pismo, które będzie cieszyć Wasze oczy.

Te zmiany oraz nowy system dostępu do treści wprowadzimy na początku drugiego kwartału 2018 roku. Naszych dotychczasowych Prenumeratorów zapraszamy do włączenia się w ramach prenumeraty do naszego klubu czytelników. W najbliższym czasie będziemy Was informować o szczegółach i nowych możliwościach dotyczących czytania naszych artykułów i oglądania materiałów wideo na naszej stronie internetowej.

Od 2018 roku będziemy się również częściej z Wami spotykać. Regularnie będziemy organizować wydarzenia i dyskusje na interesujące Was tematy. A jeśli nie będziecie mogli przyjść, zachęcamy do uczestniczenia poprzez transmisje na żywo w mediach społecznościowych.

Mamy nadzieję, że te zmiany ulepszą, wprowadzą na nowe tory i rozwiną nasze działania, a Was zachęcą do częstszego zaglądania do Res Publici. Wspólnie z Wami chcemy tworzyć nowy format, dlatego liczymy na Wasze opinie podczas bezpośrednich rozmów, drogą mailową na adres REDAKCJA@RES.PUBLICA.PL oraz za pomocą Facebooka oraz Twittera.

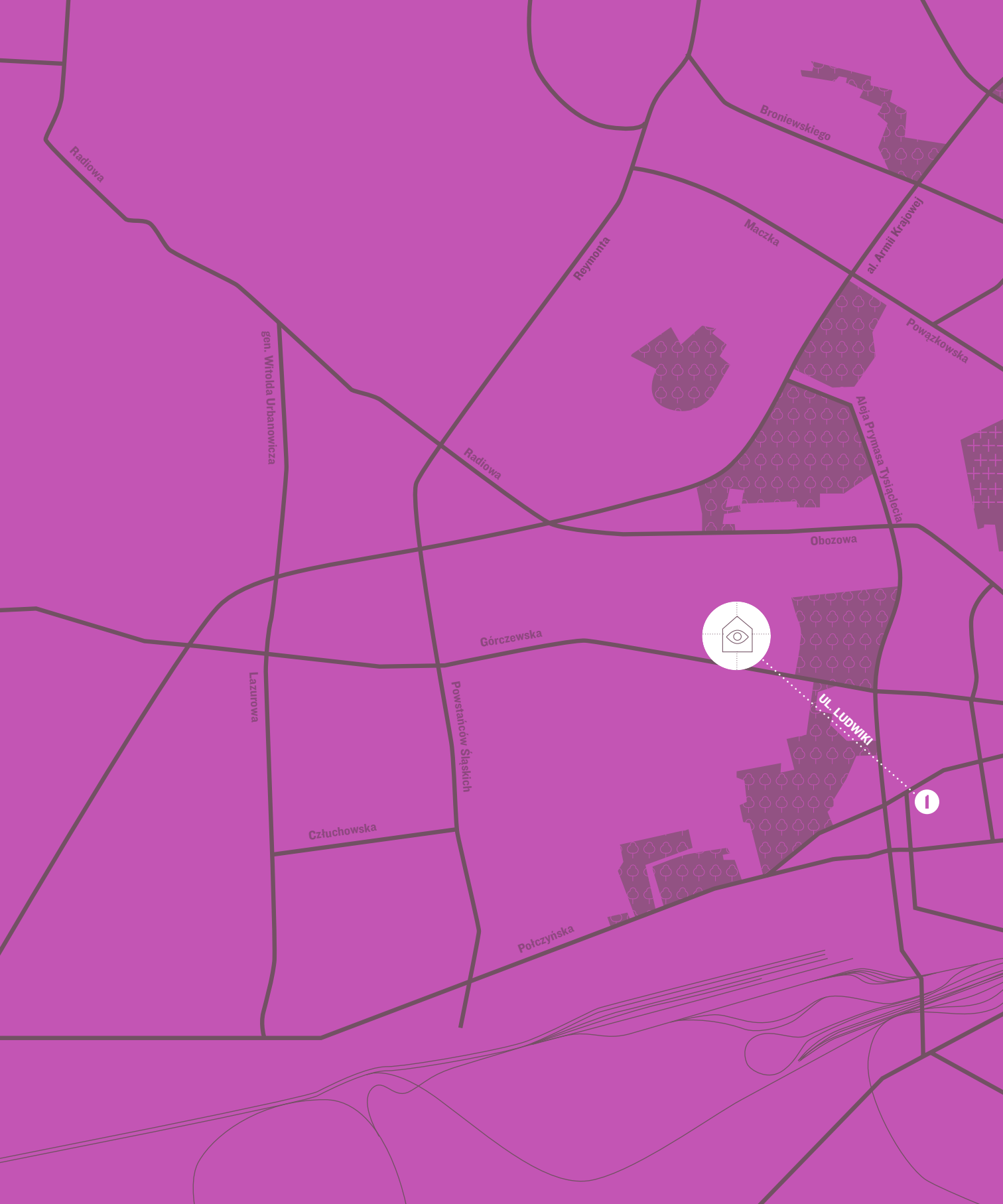
ZESPÓŁ FUNDACJI RES PUBLICA

KOŁAKOWSKI

MIEJSCA

-  1 Mieszkanie przy ul. Ludwiki 1 – konspiracyjne mieszkanie nauczycielki Janiny Grabowskiej, tu Leszek Kołakowski spędza początkowe miesiące 1943 r.
-  2 Mieszkanie przy ul. Gdańskiej 2 – w kwietniu 1943 r. Gestapo aresztuje ojca Leszka, Jerzego Kołakowskiego, który trafi na Pawiak, a potem zostanie rozstrzelany
-  3 Willa przy ul. Francuskiej – w mieszkaniu Wandy i Kazimierza Bleszyńskich Leszek przebywa i uczy się do małej matury na przełomie lat 1943–1944
-  4 Wydział Filozofii i Socjologii UW, Krakowskie Przedmieście 3 – praca w latach 1952–1968 w Instytucie Filozofii, kandydat nauk / doktor (1953), docent (1954), kierownik Katedry Historii Filozofii Nowożytnej (1959), profesor nadzwyczajny (1964); zajmuje gabinet na II piętrze
-  5 Mieszkanie przy ul. Świętojańskiej 31 – mieszkanie Kołakowskich w latach 1953–1961, stąd spacerkiem chodził Krakowskim Przedmieściem do Instytutu Filozofii, idąc tak w 1957 r., słyszał z megafonów, jak Gomułka krytykuje i atakuje go za rewizjonizm
-  6 Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Pałac Staszica przy Nowym Świecie 72 – praca w latach 1955–1968 w Zakładzie Historii Filozofii Nowożytnej i Myśli Społecznej
-  7 Staromiejski Dom Kultury, Rynek Starego Miasta 2 – liczne wystąpienia na forum Klubu „Krzywego Koła”, w tym odczyt eseju *Kapłan i błazen*, a w 1962 r. przyznanie Honorowej Nagrody Klubu
-  8 Kawiarnia PIW przy ul. Foksal 17 – spotkania i rozmowy z poetami, pisarzami oraz ludźmi kultury, m.in. z Antonim Słonimskim i Ireną Szymańską
-  9 Willa przy ul. Langiewicza 25 (dawny dom Ludwika Krzywickiego) – salon Ireny Krzywickiej, Kołakowscy są jej ulubionymi gośćmi w latach 1959–1962
-  10 Klub MPiK, róg Nowego Świata i Al. Jerozolimskich – w latach 1960–1965 odczyty z historii filozofii, w tym cyklu *Wielcy filozofowie*
-  11 Mieszkanie przy ul. Senatorskiej 40 – mieszkanie Kołakowskich w latach 1961–1968, miejsce spotkań filozofów, polityków, zagranicznych gości, aktorów; od 1963 r. mieszkanie na podsłuchu
-  12 Sala nr 17 na Wydziale Historii UW – na otwartym zebraniu ZMS (21 X 1966) z okazji X-lecia polskiego października 1956 Kołakowski wygłasza krytyczne wobec władz przemówienie
-  13 Siedziba ZAIKS przy ul. Hipotecznej 2 – 29 lutego 1968 r. odbywa się tu Walne Nadzwyczajne Zebranie Warszawskiego Oddziału ZLP, na którym Kołakowski przemawia w obronie wolności narodowej kultury
-  14 Mieszkanie przy ul. Mickiewicza 30 – mieszkanie Janiny i Wiktora Worszyńskich, od 1988 r. (i przez kilka następnych lat) zatrzymywali się tu Kołakowscy; w grudniu tegoż roku dojdzie do spotkania przy śniadaniu z Lechem Wałęsą

Opracowanie Wiesław Chudoba



Radiowa

Broniewskiego

gen. Włodzimierz Urbańczyk

Reymonta

Maczka

al. Armii Krajowej

Powązkowska

Radiowa

Aleja Prymasa Tysiąclecia

Obozowa

Górczewska



Lazurowa

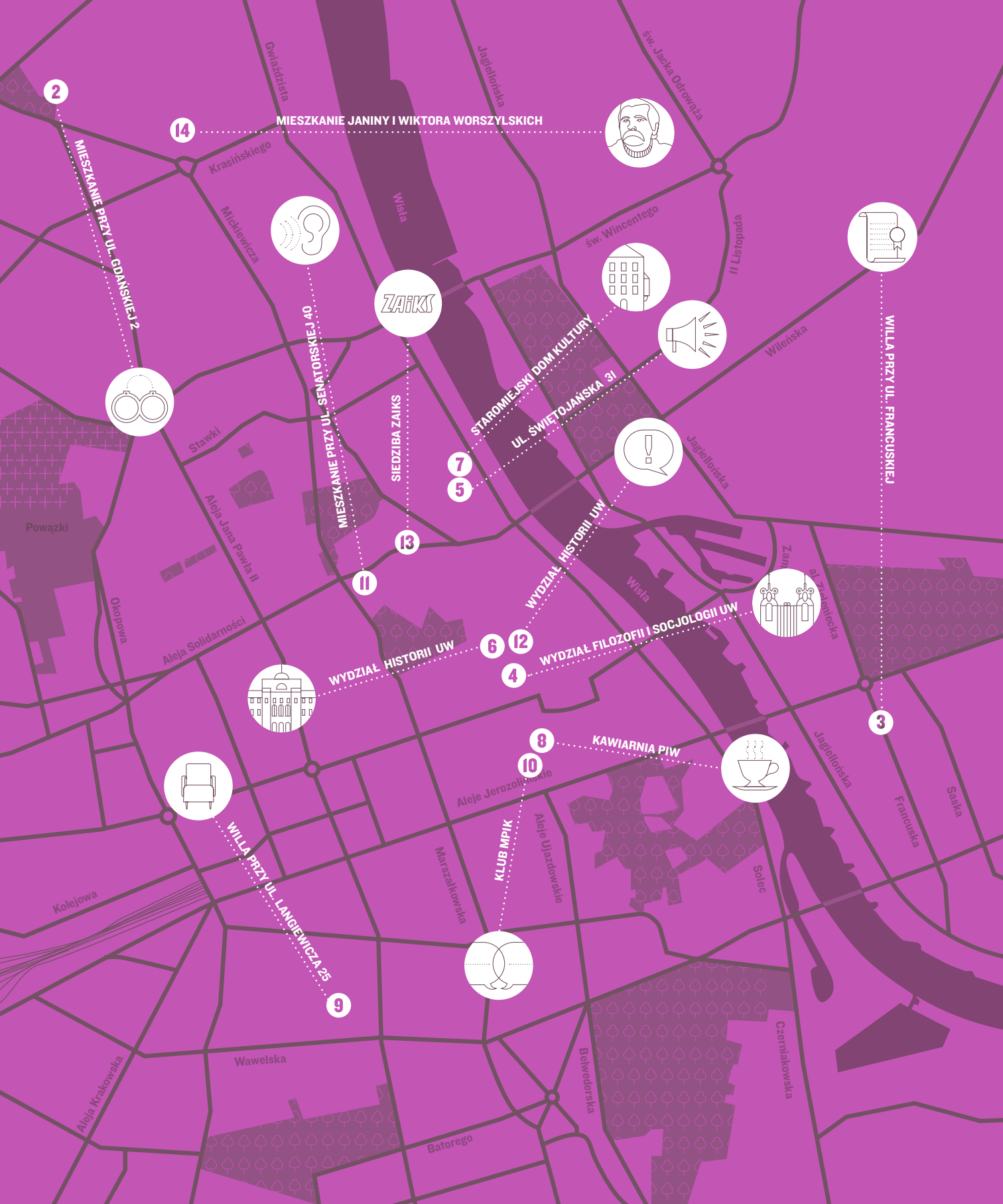
Powstańców Śląskich

UL. LUDWIKA

1

Człuchowska

Potczyńska



2

MIESZKANIE PRZY UL. GDANSKIEJ 2



14

MIESZKANIE JANINY I WIKTORA WORSZYLSKICH



ZAIKS



WILLA PRZY UL. FRANCUSKIEJ

MIESZKANIE PRZY UL. SENATORSKIEJ 40

SIEDZIBA ZAIKS

7
5

STAROMIEJSKI DOM KULTURY
UL. ŚWIETOJAWSKA 31



13

11

WYDZIAŁ HISTORII UW

6

12

4

WYDZIAŁ FILOZOFII I SOCJOLOGII UW



3

KAWIARNIA PIW



8

10

KLUB MPiK



WILLA PRZY UL. LANGIEWICZA 25

9



Kolejowa

Alcja Krakowska

Wawelska

Batorego

Belwederska

Czerniakowska

Jagiellońska

Francuska

Saska

Zamkowa

al Szlachecka

Jagiellońska

Wileńska

II Listopada

św. Wincentego

św. Jacka Odrowęza

Jagiellońska

Gwiaździsta

Krasńskiego

Mickiewicza

Stawki

Alcja Jana Pawła II

Alcja Solidarności

Okopowa

Powązki

Wista














Wista

Wista

Zamkowa

KOŁAKOWSKI

PLACES

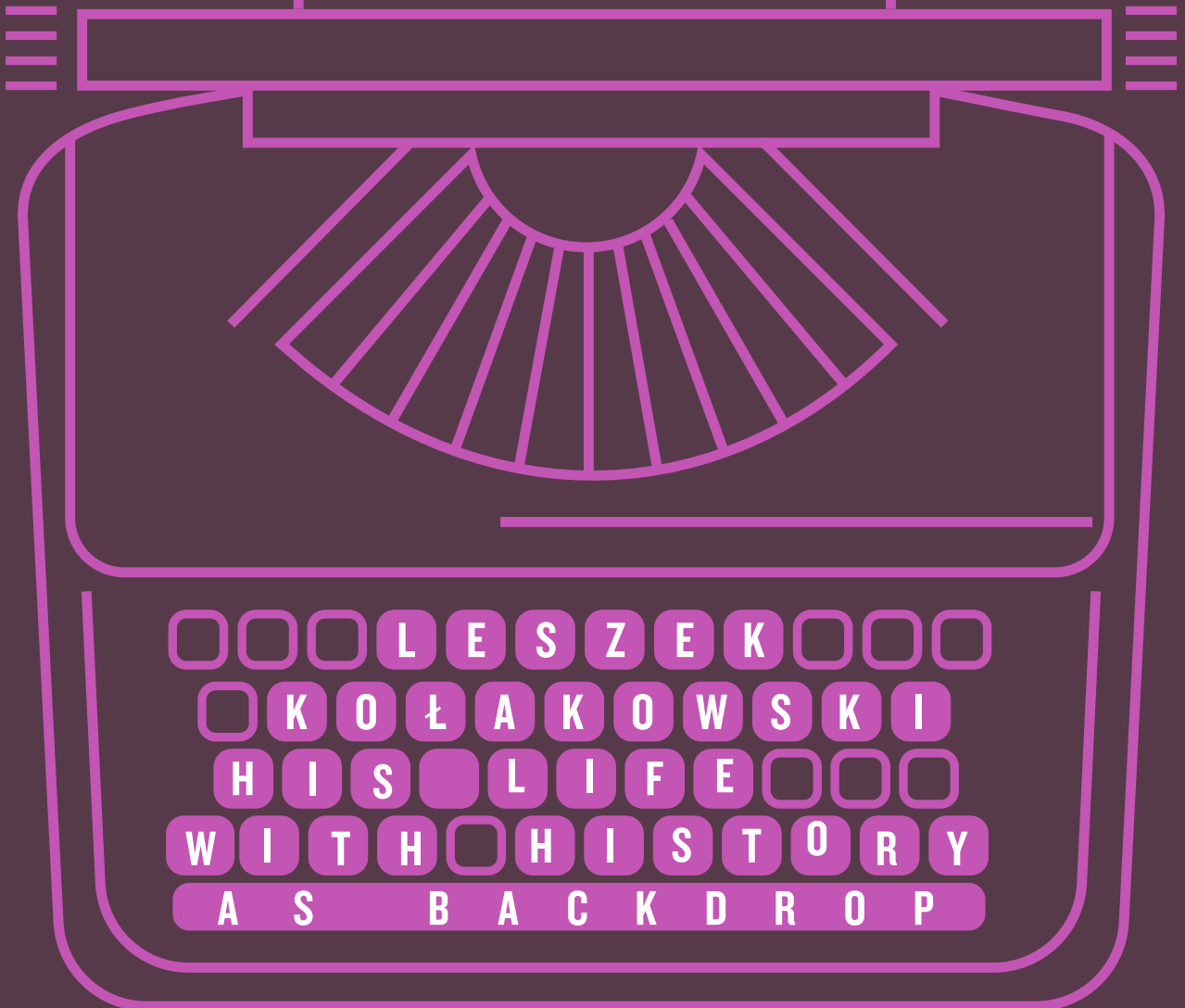
- 1  Ulica Ludwika 1 – Leszek Kołakowski spent the first months of 1943 in this conspiratorial apartment belonging to Janina Grabowska, his teacher.
- 2  Flat at ulica Gdańska 2 – in April 1943 the Gestapo arrested Leszek's father, Jerzy Kołakowski, who ended up in Pawiak Prison and was later shot dead.
- 3  Villa on ulica Francuska – in 1943–1944 Leszek spent time in Wanda and Kazimierz Błęzyński's house studying for his high school graduation exam.
- 4  University of Warsaw, Department of Philosophy and Sociology, ulica Krakowskie Przedmieście 3 – Kołakowski worked at the Institute of Philosophy 1952–1968: as PhD candidate and doctor in 1953, as docent in 1954, as head of the Department of the History of Modern Philosophy in 1959, as associate professor in 1964; his office was on the second floor.
- 5  Ulica Świętojańska 31 – Kołakowski's flat 1953–1961 from which he took walks to ulica Krakowskie Przedmieście on his way to the Institute of Philosophy; in 1957, while on his route, he heard from megaphones how Gomułka criticised and attacked his revisionism.
- 6  The Institute of Philosophy and Sociology at the Polish Academy of Sciences, Pałac Staszica at ulica Nowy Świat 72. He worked at the Department of the History of Modern Philosophy and Social Thought 1955–1968.
- 7  Staromiejski Dom Kultury (*the Old Town House of Culture*), rynek Starego Miasta 2 – numerous presentations at the Crooked Circle Club forums, including a public reading of *The Priest and the Jester* and receiving the Club's Honorary Award in 1962.
- 8  Café at Państwowy Instytut Wydawniczy (*National Publishing Institute*) at ulica Foksal 17 – it hosted meetings and talks with poets, writers and people from the cultural sector, including Antoni Słonimski and Irena Szymańska.
- 9  Villa at ulica Langiewicza 25 (once Ludwik Krzywicki's home) – Irena Krzywicka's salons were held here, and the Kołakowskis were her favourite guests, attending 1959–1962.
- 10  Klub Międzynarodowej Prasy i Książki (*International Club of Press and Books*), at the corner of ulica Nowy Świat and Aleje Jerozolimskie – 1960–1965 it hosted public readings on the history of philosophy, including the *Great Philosophers* series.
- 11  Flat at ulica Senatorska 40 – 1961–1968 the Kołakowskis' apartment served as a meeting place for philosophers, politicians, international guests and actors. From 1963 the apartment was wiretapped.
- 12  Room number 17 at the Warsaw University's Department of History – on 21 October 1966 Kołakowski spoke out critically against the ruling party at an open meeting of the Union of Socialist Youth celebrating the tenth anniversary of the October 1956 events in Poland.
- 13  Headquarters of Związek Polskich Autorów i Kompozytorów (*the Polish Society of Authors and Composers*) at ulica Hipoteczna 2 – on 29 February 1968 the Extraordinary General Meeting of Polish Authors (Warsaw division) took place here, during which Kołakowski spoke in defence of the freedom of national culture.
- 14  Janina and Wiktor Worszyński's flat at ulica Mickiewicza 30. From 1988 (and a few years later as well) the Kołakowski family stayed here. In December 1988 Kołakowski had a breakfast with Lech Wałęsa in this flat.

Prepared by Wiesław Chudoba

▽

He was an extraordinary person, and his biography is just fascinating. He left his distinct mark on politics, on literature and, of course, on philosophy.

△



Kołąkowski was born on the 23 October 1927 in Radom, to a family with strong left-wing traditions. His mother Lucyna was a Polish language teacher and she died when Leszek was three. He was raised by his father, Jerzy, an activist of the cooperative movement and a writer known under the pen name of Jerzy Karon. They lived in Radom, and then in Łódź. Leszek had to attend private schools as public education was only accessible to religious people.

After the outbreak of the war, Leszek, his father, and his mother's family had to flee to the East. They stayed near Hrubieszów and after some time, they came back to Łódź again. They did not stay there for long either: in February 1940 they were displaced to a little village Skórnice near Końskie. At this stage, having access to an extensive library of Zofia and Stefan Kotarski, Leszek read a lot and learnt languages. In 1942 Kołąkowski and his aunt Janina Pietrusiewicz went to Garbatka but left for Warsaw soon as his father got a job in 'Społem' cooperative there.

The experience of life in occupied Warsaw shaped Kołąkowski's personality and intellectual identity for the next 25 years. He lived in three different apartments and each of them was a space for the development of various war-time events and friendships which significantly influenced Kołąkowski. The first flat was in Wola, on Ludwika Street, where his father's friend Janina Grabowska lived. The flat was located in the building where Jewish fugitives from the Ghetto were being sheltered. Needless to say, everybody who lived in the apartment was in great danger¹. One of the people who was engaged in helping them was Irena Sendler, and young Kołąkowski met her then. He also encountered communists from the Polish Workers' Party [*Polska Partia Robotnicza PPR* – Eng. PWP] as well as some members of the Association of Fighting Youth [*Związku Walki Młodych ZWM* – Eng. AFY]. For Kołąkowski, it was an intense intellectual initiation, and it happened along with shattering experiences of war.

The second flat, in Żoliborz, on ulica Gdańska 2, witnessed one of the traumatic events in Kołąkowski's life. As a part of a mass roundup², the Gestapo came to the apartment on the 17 May 1943 and arrested his father. Jerzy Kołąkowski was taken to Pawiak Prison and then executed in the ruins of the Ghetto on the 29 May. The 16-year-old Leszek experienced the Nazi terror, he witnessed the annihilation of the Warsaw Ghetto, he saw the

carrousel on the Krasińscy Square which became a symbol of indifference towards the tragedy of the Warsaw Ghetto Uprising described by Czesław Miłosz in *Campo di Fiori*. The death of his father was a serious blow for Leszek, but it also served as an impulse for intellectual and political activism. His first rebellious steps meant completing his secondary school education despite the war. He also started writing poetry. His debut was *Jutrznia się rodzi*³ [Birth of the Matins] released in 1945 under a pen name.

For some time, Kołąkowski lived with Wanda and Kazimierz Błeszyński in Saska Kępa, on ulica Francuska. They had a great library and Kołąkowski used the opportunity to read extensively. Thanks to secret schooling, he passed his final exams – some of them in Warsaw, some in Radom. He did very well on his oral Polish literature exam, where he compared doctor Judym from Stefan Żeromski's *Homeless People* with Henryk Ibsen's *Enemy of the People*. Leon Rygiel, a poet and Zofia Nałkowska's first husband, was Kołąkowski's Polish literature teacher. Leszek was very fond of him, and it might be that his later preference for modernist Young Polish style of essay writing was due to this acquaintance. Kołąkowski was able to continue his education thanks to the funding he obtained from his father's friend, Marian Rapacki, 'Społem' president. There was enough money for him to pay for his French and German lessons, both in Warsaw and in Garbatka, where he returned in the summer of 1944. After the liberation, he attempted to cooperate with AFY. This was the reason the anti-communist partisans targeted him. One day Kołąkowski was walking down the street with his friend, Witold Popielewicz, to get to his maths class. According to a believable account, ulica Gdańska 2 was to be taken down but Witold recognised the people who came to shoot him. It meant that they would have to shoot both of them⁴. Luckily, they did not.

This was Kołąkowski's wartime luggage that he took with him on the train in September 1945, leaving Garbatka for Łódź.

From Stalinism to revisionism

In Łódź, Kołąkowski passed his high school final exams and enrolled at the University of Łódź. There, he was active in the academic cell of AFY 'Życie'. Around this time he met Wiktor Woroszyński. Poetry and fascination with Marxism formed the basis for a lifelong friendship. In February 1946 Kołąkowski joined PWP. There are many reasons why his generation was joining communist

organisations *en masse*. On the one hand, it was a way of opposing the bankrupt pre-war parliamentary system which paved the way for fascism, barbarisms of war and immense atrocities of German occupation. It was also an effect of very critical assessment of the Second Polish Republic as a system reinforcing poverty, social exclusion, exploitation, clericalism and bigotry. On the other hand, there was a sense of hope for a better, just world. Marxism was a rationalist worldview which seemed to be a universal key to understanding and solving social conflicts. It explained the future and the present on the global scale, and it pointed into the direction of a more dignified future. It envisioned a path of progress of humanity. Only later did Kołakowski discover that those good intentions were underpinned with ignorance.

Initially, Kołakowski decided to study Classics. Even though he adored Ovid and Horace, he loved Latin, and took up Greek, he decided to transfer to Philosophy after two terms. He was very active as a student: academically, socially and politically. He participated in professor Maria Ossowska's and Tadeusz Kotarbiński's seminars, he was an active member of philosophical society, a president of *Bratnia Pomoc Studentów UE* [Student Brotherhood of Help], a member of the board of academic AFY 'Życie', a member of Youth Board in Students' Union as well as a PWP activist. In the academic year of 1947/48 he became a teaching assistant of prof. Kotarbiński, and a year later, of prof. Janina Kotarbińska. In 1949 he and his wife Tamara moved to Warsaw. He worked in the Publishing Department of the School of Polish United Workers' Party, then he was in the editorial board of 'Nowe Drogi', and then, in autumn, he was contracted as a teaching assistant at the University of Warsaw.

Around this time professor Władysław Tatarkiewicz invited Kołakowski to his seminars. One of them, in March 1950, resulted in a heated quarrel about ideology. A letter of complaint signed by students followed. Even though Kołakowski was not present the day the seminar took place, his name could be found among the signees. Using this event as an excuse, the authorities forced professor Tatarkiewicz to go on paid holiday and banned him from teaching until 1957. It was perhaps a sign of expiation that after this Kołakowski would always address professor Tatarkiewicz with great respect. In 1966, during Tatarkiewicz's 80th jubilee, it was indeed Kołakowski himself who gave an official speech to honour him⁵. The story continued until April 1969 when they both met in San Francisco during Andrzej Wirth's name day. Tatarkiewicz gave Kołakowski an offprint of his work

(*Theatrica, the Science of Entertainment: From the 12th to the 17th Century*). It said 'A Californian gift from an author to Professor Kołakowski'⁶.

Kołakowski enrolled at the University of Łódź as a classical humanist and graduated with distinction in October 1950 as a Marxist. He defended his master's thesis *Naczelne dążności konwencjonalizmu w filozofii* [Prime Yearnings of Conventionalism in Philosophy] under professor Kotarbińska's supervision.

Before he left the University of Łódź, he went on to do a postgraduate diploma at the Central Committee of Polish United Workers' Party's Institute of Education for Academic Staff which was later on transformed into the Institute of Social Sciences. It was here that he got interested in Spinoza. He worked in the CC's ISS for the next two years. Those were the years of ideological enchantment that gave Kołakowski an almost ethnographic perspective which was indispensable in his future critique of Marxism. It is from those years that he had learnt an extremely important lesson: 'it is not the doctrines that teach us best; rather, it is experiences of evil'⁷ – and that of our own evil.

When it comes to political orientation, the revisionist turn in Kołakowski's Marxism was largely a result of the events of 1956. The Eastern Bloc was trembling after Khrushchev's secret report presented during the 20th Congress of CPSU, the Hungarian revolution was brutally suffocated, and there was the Polish October as well. The fact that two of his essays were rejected by the censorship that year (*What is Socialism?*⁸ and *The Death of Gods*⁹) made him one of the symbols of the revolt for freedom in 1956.

When it comes to the philosophical plane, Kołakowski's revisionism came in two phases. Initially, he critiqued Marxist dogmatism. Later on, in his *Z czego żyją filozofowie?*¹⁰ [How do philosophers make a living?], and the series of 'thaw' essays that followed, he rejected the positivist spirit of the philosophy based on materialist dialectic as lacking in cognitive value. Instead, he turned into anthropology and shifted the focus from impersonal historical forces onto human agency. Framing humans as the only creators of terms and values, he portrayed philosophy as performative science – actively producing visions of the world and meanings. Kołakowski went through an intellectual journey: from understanding communism as historical necessity to seeing socialism – very Kantianesque – as a moral duty.

This intellectual stance had to be complemented with activism: and to act, one needs to stand for certain values. Kołakowski thought that choosing one's values

is a gamble, a sort of Pascal's Wager. He discussed this problem in 1957, in his essay *Odpowiedzialność i historia*¹¹ [Responsibility and History] and in the review¹² of Lucien Goldmann's *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les „Pensées” de Pascal et dans la théâtre de Racine*, where he attempted to adapt this issue to his philosophy. However, importantly, it was not Pascal's transcendental and timeless *pari*, but rather, Marx's *pari* set in time. Since then, it seems that he preferred dualist Pascal over monist Spinoza. This way, Kołakowski laid the ground for his anti-naturalistic version of Marxism.

Philosophical anthropology and literature

The core of Kołakowski's philosophy in the 50s and throughout the next decade is philosophical anthropology. He drew a lot from the ideas of young Marx presented in *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. Kołakowski developed his anti-naturalistic variant of Marxism in his 1959 essay, *Karl Marx and the Classical Definition of Truth*, where he reconstructs the early Marxian idea of 'primary project of the theory of cognition'¹³, juxtaposing it with Engels's naturalistic version. An axiological premise for this variant of Marxism was a conviction that the idea of human dependency on things – the dependency of a subject on an object, a consciousness depending fully on the exuberant historical process – is somehow offensive to reason. For Kołakowski, after he rejected the Stalinist idea of historical necessity, the reason takes primacy and radical rationalism takes lead in his philosophy. This renewed position of reason as the only existing compass generated logical rationality and limitless anti-absolutism. Those ideas lead Kołakowski to historicism, relativism, species-based subjectivism, and to understanding anthropology as a sort of anthropodicy¹⁴. How this anthropodicy developed in the Polish People's Republic would become clear to Kołakowski in a couple of years. This period was particularly philosophically fertile for him and was marked by many extraordinary essays and books. His extensive *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*¹⁵ was especially important. It became a canonical position for the Warsaw School of History of Ideas which was then setting a tone for contemporary Polish philosophy.

Kołakowski was not only a great writer and university lecturer, but he also was very popular for his public talks. The series of 'Great Philosophers' lectures took place in the cafe MPiK, on the corner of Nowy Świat and Aleje Jerozolimskie. After the first lecture, *Plato – the Philosophy of the Immutable World* it was reported that

there were not enough seats for everybody who showed up. *Pochwała obłudy*¹⁶ [In Praise of Hypocrisy], presented on the 30 January 1963 in Towarzystwo Kultury Moralnej, became virtually legendary. There were 500 people in the room. In this lecture, Kołakowski analysed the concept of hypocrisy on two planes: semantic and social. Tadeusz Kotarbiński, January Grzędziński and Ludwik Hass joined him for the discussion. The latter presented an acute critique. Later on, it turned out that the meeting was being observed by the informants of the Security Service¹⁷.

From the 50s onwards Kołakowski was familiar with many writers, poets and people related to, Warsaw's cultural scene. Jarosław Iwaszkiewicz, Kazimierz Brandys, Jacek Bocheński and Andrzej Munk were his good friends. There is this one anecdote that describes those ties well. This is how he wrote to me about his friendship with Władysław Broniewski:

*I knew Broniewski, yes, although I don't think I could say I was his close friend. We were very familiar with each other, that's true, but this was the only way Broniewski could possibly be with anybody. It happened several times that he would call me at 4 a.m. and say 'Oh my, did I wake you up? Alright then, you have thirty seconds, go get your duvet and come back, I have a new poem you need to hear!'*¹⁸

At the beginning of the 60s Kołakowski fully revealed his literary talent. In 1963 *Tales from the Kingdom of Lailonia* were published and a year later – *The Key to Heaven* and a year after that – *Talk of the Devil*. According to Jan Józef Lipski, if those were the only works Kołakowski had ever written, he would be 'a distinguished and famous writer'¹⁹. When Kołakowski was with Antoni Słonimski in State Publishing Institute's café, he was there as a writer, as a member of the PEN Club, not as a philosopher. Kołakowski's literary interests reached the theatre as well. He did write a couple of play scripts. In 1961 he and his friends actually managed to put one of them on stage. It was *System księdza Jensena albo Wejście i wyjście*²⁰ [Priest Jensen's System or Entrance and Exit] written in 1957. The première was quite unusual indeed, considering that it was put up in the private apartment of his friends, Jan and Halina Jarosławska. It was directed by Jerzy Markuszewski, while Jan Jarosławski, as well as Kołakowski's wife Tamara, starred in it. A year later it was put up in the Ateneum Theatre in Warsaw but, it was soon taken down. The party apparatus did not really like its revisionist undertone.

Politics and the end of revisionism

Gomułka's era was the time of departure from the freedoms assured in October 1956. Civil liberties were becoming increasingly limited. It pushed Kołakowski to be more active in fighting for freedom in culture and politics. It was this 'October ethos' that motivated him to come along with Kotarbiński, Ossowska, Lipski and the members of the Crooked Circle Club to the trials of Hanna Sarzyńska-Rewska and Anna Rudzińska when they were being sentenced for contacting Paris 'Kultura' magazine. He did not wait long for repercussions and very soon the censorship would not let anything by Kołakowski to be published. The authorities did not even like a tale *Jak rozweselić pechowego nosorożca* [How to Cheer Up a Jinxed Rhino?]. Many of his writings were published only after 1989.

In the spring of 1963 Kołakowski went to Laski to meet up with cardinal Stefan Wyszyński. It did not go unnoticed and Kołakowski was interrogated about it multiple times. This meeting was a beginning of a series of events. In October 1965 Kołakowski presented his *Jesus Christ – a Prophet and a Reformer*²¹, which evoked a lot of interest not only among Marxists but also in the circles related to the Church. A year after Wyszyński referenced this lecture during his sermon in Gniezno. The relationship continued and Kołakowski put Wyszyński up as a candidate for Nobel Peace Prize in 1978²².

In 1965 Kołakowski supported Jacek Kuroń and Karol Modzelewski during the trial against them. He also wrote a defence piece with professor Ossowska *Opinia w sprawie wiadomości* [An Opinion on the Concept of News]. It was just the beginning of open disagreement between Kołakowski and the party. In 1966 he accepted an invitation from the students to come and participate in an open meeting of the Socialist Youth Association from the Institute of History at the University of Warsaw. On 21 October he attended the meeting and delivered a lecture on the catastrophic condition of Polish culture in the past decade. After taking this uncompromising stance, he was expelled from the party. A finishing touch to his political statements was Kołakowski's speech delivered during the Emergency General Meeting of Polish Writers' Association on the 28 February 1968 (already after the censorship banned Mickiewicz's *Forefathers' Eve*). In it, he strongly defended the freedom of national culture. As a form of retaliation, he was banned from teaching at the University of Warsaw, he was systematically under surveillance and harassed. Kołakowski lost his creative freedom. The only thing he could do was to accept one

of the invitations from foreign universities. He left the country on 30 November 1968.

In defense of the sacrum and metaphysics

1968 can be seen as a year of a catastrophe for the Warsaw School of History of Ideas. It lost its institutional grounds and the development of Kołakowski's philosophy was abruptly stopped. It is a year of essential discontinuity of his intellectual biography. In his radical rationalism, Kołakowski reaches the *akme* of his anthropological philosophy, or maybe – of his philosophy in general. After the ascent to the peak, there has to be a descent: this meant coming back to the already well-known areas to revise and critique them. For Kołakowski, the moment of reflection came between 1969 and 1970, when he was staying in Canada and the United States. To redefine his place in philosophy, he first needed to find his new workplace. He received offers from many distinguished universities in Chicago, New York, Berkeley and Frankfurt am Main. He ended up attending All Souls College in Oxford.

When Kołakowski came to Oxford, he set himself a goal of reshuffling the values of his philosophy in relation to politics and religion. He wanted to critique Marxism and rehabilitate religion. If one wanted to describe Kołakowski's life after he had left Poland using his metaphor from his *Etyka bez kodeksu*²³ [Ethics without a Code], one could say that he was paying his debts to the world after his engagement with communism. He was paying them back for a long time: writing *Main Currents of Marxism*²⁴, engaging in liberal reforms in Poland (Committee for Social Self-Defence KOR, support for Solidarity) and elsewhere and relentlessly leading an intellectual fight against totalitarianism in its various guises. During his lifetime, he experienced it in its two forms: fascism and communism. Both experiences were very painful but also very different. This served him as the basis for a profound philosophical critique of totalitarianisms. Works like *Ludobójstwo i ideologia*²⁵ [Genocide and Ideology] or *Totalitaryzm i zalety kłamstwa*²⁶ [Totalitarianism and the Perks of Lies] offer one of the most piercing analyses of this evil phenomenon. After the fall of communism, Kołakowski kept reminding that totalitarianism is not just in the past, that it can arise in yet another disguise any minute. According to him, one of the safety mechanisms can be sacrum and religion.

In Kołakowski's intellectual evolution, *Religion: If there is no God* of 1982 is an immensely important stage. This popular book does not offer a proof of God's existence nor Kołakowski's credo. It is rather an attempt to defend Christian values which he considered important for the

continued existence of the Western civilisation. Its central idea is the Pascalian primacy of pragmatic rationality over the logical one. This idea is clearly expressed in its final sentence: 'What is real and what is not real is delimited by practical rather than philosophical experience; the real is what people really want'²⁷.

The choice of values is always a practical choice, not a result of dispassionate and rational philosophical pondering. Being religious has as much merit as being a radical rationalist. Empirical is as good as transcendental. Believers and non-believers are stuck in the clinch of ideas. Kołakowski realised that religion does not exhaust all there is in a culture and that it cannot be an antidote to everything. The opposite, an anti-religious stance, is just as arbitrary, it is situated in the same kind of cognitive position²⁸. This way of seeing it did not determine anything. It merely uncovered the path to metaphysics.

For Kołakowski, faith was equated with purpose. Hence, lack of faith was not easily replaceable. He saw a great deficit of purpose that is not of human production but is pre-existent and discovered in the world. This kind of purpose is a property of realism. In his latter years Kołakowski came significantly closer to religion, but in the metaphysical sense, looking for the purpose of the world. In his short metaphysics based on four elements 'Reason-God-Love-Death'²⁹, Kołakowski puts reason before God, but it is a cognitive primacy, not an axiological one. This very general formula of his metaphysics can accommodate the whole spectrum of realising individual ways of connecting to God in Christianity.

In December 1988, after being away for twenty years, Kołakowski came to Warsaw. His schedule was extremely busy: a meeting with the Solidarity Citizens' Committee, many meetings and lectures, New Year's Eve with friends. In the following years he would come back to Warsaw every May, and if possible, in the autumn as well. In various ways, he attempted to remain active in Poland, serving with his knowledge, experience and wise advice when it was needed. In May 2009 he came for the last time. After a couple of months, after his death in Oxford on 17 July, he came back to stay for good in Powązki Cemetery.

Translated by Kornelia Korneluk

Wiesław Chudoba

(1956) – philosopher and ethicist, expert on Leszek Kołakowski's philosophy and writings, Head of Polish Philosophical Association in Radom. Editor of *Bene Merenti Civitas Radomiensis. Leszkowi Kołakowskiemu w 80. rocznicę urodzin* [Bene Merenti Civitas Radomiensis. For Leszek Kołakowski on his 80th birthday] (Radom 2007); author of the book *Leszek Kołakowski. Kronika życia i dzieła* [Leszek Kołakowski: The Chronicles of Life and Oeuvre] (Warsaw 2014)

- 1 *Czas ciekawy, czas niespokojny. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Zbigniew Mentzel*, część 1, Cracow 2007, p. 54, 78.
- 2 Władysław Bartoszewski, *1859 Dni Warszawy*, Cracow 1982, pp. 417, 423.
- 3 Krzysztof Leszczyński, *Jutrznia się rodzi*, *Życie*, 1945/1, p. 5.
- 4 Wiesław Chudoba, *Leszek Kołakowski. Kronika życia i dzieła*, Warsaw 2014, p. 32.
- 5 *Wspomnienie księdza biskupa Bronisława Dembowskiego*, *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria*, 1995/2, p. 99.
- 6 Wiesław Chudoba, *op. cit.*, p. 243.
- 7 *Nie doktryny nas uczą, ale doświadczenie zła. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Zbigniew Mentzel*, *Tygodnik Powszechny*, 2007/41, p. 18.
- 8 Leszek Kołakowski, *Czym jest socjalizm?*, [in:] *idem*, *Pochwała niekonsekwencji*, v. 2, Warsaw 1989, p. 111-113.
- 9 *Idem*, *Śmierć bogów*, [in:] *idem*, *Pochwała...*, *op. cit.*, v. 2, p. 102-110.
- 10 *Idem*, *Z czego żyją filozofowie?*, [in:] *idem*, *Światopogląd i życie codzienne*, PIW, Warsaw 1957, pp. 7-28.
- 11 *Idem*, [in:] *idem*, *Pochwała...*, *op. cit.*, v. 2, pp. 27-75.
- 12 *Idem*, *Pascal i epistemologia historyczna Goldmanna*, [in:] *idem*, *Pochwała...*, *op. cit.*, v. 1, pp. 117-131.
- 13 *Idem*, *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*, [in:] *idem*, *Kultura i fetysze*, Warsaw 1967, p. 79.
- 14 *Idem*, *Irracjonalności racjonalizmu*, [in:] *idem*, *Pochwała...*, *op. cit.*, v. 2, p. 147.
- 15 *Idem*, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Warsaw 1965.
- 16 Manuscript of the *Laus hipocrisiae* lecture is stored in the Leszek Kołakowski Archives in the National Library of Poland.
- 17 *Marzec 1968 w dokumentach MSW*, red. Franciszek Dąbrowski, Piotr Gontarczyk i Paweł Tomasiak, v. 1, Warsaw 2008, pp. 54-60.
- 18 Wiesław Chudoba, *op. cit.*, p. 147.
- 19 Jan J. Lipski, *Spotkania*, [in:] *Obecność*, London 1987, p. 345.
- 20 Leszek Kołakowski, *System księdza Jensena albo Wejście i wyjście*, *Dialog*, 1965/6, pp. 18-31.
- 21 Leszek Kołakowski, *Jezus Chrystus – prorok i reformator*, [in:] *idem*, *Pochwała...*, *op. cit.*, v. 1, pp. 1-12.
- 22 Wiesław Chudoba, *op. cit.*, p. 311.
- 23 Leszek Kołakowski, *Etyki bez kodeksu*, [in:] *idem*, *Kultura...*, *op. cit.*, p. 150.
- 24 *Idem*, *Główne nurty marksizmu*, Tom 1-3, Instytut Literacki, Paris 1976-1978.
- 25 *Idem*, *Ludobójstwo i ideologia*, [in:] „Aneks”, 1981/24-25.
- 26 *Idem*, *Totalitaryzm i zalety kłamstwa*, [in:] „Aneks”, 1984/36.
- 27 *Idem*, *Jeśli Boga nie ma...*, Londyn 1987, p. 151.
- 28 *Idem*, *Wiara dobra, niewiara dobra*, [in:] *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Cracow 2009, pp. 71-77.
- 29 *Idem*, *Kompletna i krótka metafizyka*, [in:] *ibidem*, p. 297.



**LESZEK
KOŁAKOWSKI'S
POLITICAL PATH**

– TADEUSZ KOCZANOWICZ IN CONVERSATION
WITH PROFESSOR ANDRZEJ FRISZKE

Andrzej Friszke
– Polish historian, professor of Human Sciences. His main area of interest is modern history. He lectures at the Collegium Civitas and has published a number of books on the history of Polish People's Republic and democratic opposition in the twentieth century

Tadeusz Koczanowicz
(born in 1989) – graduate of sociology and cultural studies at the University of Warsaw. PhD candidate at the Institute of Polish Culture at the University of Warsaw. Member of the editorial board of *Res Publica Nowa*, responsible for topics concerning theatre

★ In the early 50s, a group of students wrote a letter condemning professor Tatariewicz for allowing non-Marxist stances during his seminars. Among the signees, there were names of the people who were later engaged in the democratic opposition in Poland, including Leszek Kołakowski. Who were those people? What was their intellectual background and the experience of their generation?

★ To answer this question one would need to go back to 1945 or even earlier than that. Kołakowski was brought up in a secular, lay, anti-clerical family. That was his foundation. Considering this, it seems to me that it is not accidental that after the war, many people coming from a similar background got engaged in the movement which was perceived to be radically secular, anti-nationalist and enlightened. Such stance led to endorsing communism, as at the time it seemed to be a revolutionary and decisive response to what was prevalent in Poland.

★ **What was it exactly that they were opposing?**

★ It was this national clerical tendency which was very strongly present in popular consciousness, in patterns of patriotism, in the way the tradition was referenced, in behaviours, in patterns of culture. All this was radically off-putting for Kołakowski's camp and this was what caused them to join Polish Workers' Party (PWP) soon. Kołakowski himself joined the Association of Fighting Youth in 1945 and PWP a year after that. Those people were joining communist organisations because of their deep conviction, they were joining as revolutionaries, not as political players.

This is a fundamental thing, and everything else is a consequence. I mean endorsing the system on the level of ideological content; embracing a style of thought that was closely related to Marxism. It was also taking a stand against academic and scientific traditions. These were the elements of revolutionary thinking and stances, a struggle for a monopoly on the new kind of truth. This is why, when the Stalinist transformation of culture and science took hold after 1949, a conflict with Tatariewicz emerged, as he was a symbol of the 'old' way of thinking and academic practice. It might have been a strong and brutal stance to take, but it was in line with the intellectual climate of the time and the ethics of revolutionary upheaval.

★ **What were the characteristics of the ethics that you mentioned?**

★ Ideological and political standing was more important than seniority, in fact, it was more important than anything else. The Tatarkiewicz case was just a consequence of this. One can notice a similar spirit in Kołakowski's early writings where the affirmation for radical Marxism is explicit. He also openly criticised the Church and opposed various forms of nationalism and obscurantism, the sources of aforementioned national clerical tendencies which were met with strong opposition among young communists. To say that young communists thought of themselves as representatives of liberated, enlightened minds is a good way to describe their self-imagining.

★ **Kołakowski entered the path of revisionism quite early. Was the October 1956 a sort of catalyst? Or has it begun before that?**

★ To answer this question you would need an expert more versed than I am, probably one who has read all of Kołakowski's philosophical writings. Political statements that could be classified as revisionist show in his publications in cultural magazines in the summer of 1956, but I think that if somebody was to delve deeper into analysis of Kołakowski's philosophical texts, the signs of this kind of thinking would appear as early as in 1955, for instance in his *Determinism and Responsibility*. For people of his intellectual profile, this was a popular path to take.

Anyway, he fully embarked on the revisionist ship in 1956. A decisive indication of this is an article *Intellectuals and the Communist Movement* published during the most heated days of October 1956 in party-led *Nowe Drogi*. Soon after, in 1957, texts addressed to broad intellectual circles were published: *Aktualne i nieaktualne pojęcie marksizmu* [*The Current and the Outdated Concept of Marxism*], *Sens ideowy pojęcia lewica* [*The Concept of the Left*]. An article published in the *Życie Warszawy* journal at the beginning of 1957 was basically an open call for a deep destalinisation. For this particular text, Kołakowski was condemned by Gomułka at party's Central Committee session. Also in 1957, a very important, intellectually transformative book was published, *Ideology and Everyday Life*. And for the record, one should mention the essay *In Praise of Inconsistency* published in 1958 as well as *The Priest*

and the Jester in 1959. All of those publications were deeply thought-through and can be called revisionist.

One question needs to be asked: what does revisionism even mean? If you look for the answer in Kołakowski's writings, it would mean introducing new questions and creating space for individual decisions in a hitherto rigid and codified doctrine. This is an important characteristic change: if you support and accept the doctrine, you cannot just embrace that it is the party, the bureaucracy or some other kind of community delimiting and defining what is true, what is right, and what is moral. As an individual, you are obliged to think for yourself and look for those answers. Another important element is opening up to other currents of thought. There is also drawing from promises of communism and hopes from the times preceding the seizure of power.

To put it succinctly, the doctrine ceased to deliver certainty and 'ethical redemption'. Revisionism meant that the doctrine could be officially faced with the questions of morality as well as interrogated about paths to the social order where values like morality, responsibility for one's thoughts and interactions with the society and other people count. These were the intellectual signposts on Kołakowski's route of early revisionism.

★ **How did this stance relate to questions posed by other communist circles in the Eastern bloc?**

★ Changes in the awareness of Polish communists coincided with big questions posed during the 20th Congress of CPSU where Khrushchev denounced Stalin's crimes. It then became clear that the system that Stalin has built was burdened with atrocious crimes. It was the first time when this was uttered, and questions followed: were those crimes possible because Stalin was evil? Or was it because the system created conditions for an evil individual to commit those crimes in the atmosphere of public approval? This was also a question about the responsibility of communism. If you want to build communism, and you do not want it to be evil, what kind of safety valves does the system need? What needs to be implemented in the modes of thinking, in the ways the party apparatus operates, in the rules of social interactions, so that we can prevent the crimes? Those are the central questions for communists of

the time in general, and for revisionists, they were particularly vital.

★ **Could one say that this was the time when the intellectual opposition was coming of age?**

★ Revisionism was an inherent part of the intellectual opposition. October 1956 brought about such changes in the discussions of culture and ideology that it became possible to speak of a restructuring of the communist system. Nevertheless, the censorship was still in place and guarded off strictly political topics.

There have been different ways of thinking popping up and of course, Leszek Kołakowski was the most important character of the current that came to be known as revisionism. What was revisionism at this very moment, though?

Firstly, it was the people who self-identified themselves as Marxists. They were still attached to the party, considered themselves to be communists and as such, they asked themselves questions that I have mentioned before. Secondly, they were not satisfied with Władysław Gomułka's post-October strategy. He introduced some corrections and then announced that there would be no further changes. Revisionists did not accept stopping mid-way. They wanted a consistent and in-depth consideration of the mistakes and modes of thinking that led to the affirmation of evil and crimes. For this reason, they were ready to open themselves up to the external intellectual world, to the contemporary Western thought. Kołakowski left for the West in 1958. In short, it was an attempt to incorporate different philosophical currents into the Marxist framework, and to specify the role of the intelligentsia.

Another characteristic feature of revisionism at the time was the rejection of the idea that the USSR is the desired template and the central authority delimiting the scope of political thought and actions. Revisionists got interested in other currents of Marxism, including a very important Italian communism and Gramscian tradition. They opened up to the intellectual influences of the left more broadly. They investigated the fundamentals of their ideological footing, coming back to Marx but also earlier thinkers who laid the basis for envisioning communism. Revisionists were anti-dogmatic, they were looking for sources of thoughts, fallacies and their consequences. Some of them sourced

ideas from enlightenment, some came back to the traditions of utopian socialism. In essence, they were scrutinising ideological values which became the basis for the communist doctrine.

★ **What was the reception of those changes among people who were not engaged in communism? For instance, those who were affiliated with the Crooked Circle Club?**

★ On the forefront of the Crooked Circle Club there were no Marxists. The club was dominated by people who never identified themselves as Marxists, so the questions faced by the revisionists were not really central to them. Of course being intelligent people as they were, they understood the importance of revisionism and took interest in it, but it was not an experience that they shared. It was the same with Catholic circles, including Tygodnik Powszechny. These were not their fundamental questions. These issues were important to those who went through Marxism and embraced it as means of departure from right-wing dogmas. However, because this intellectual ferment was happening in the ruling party, its course and outcomes were important to everybody else, too, as it would set the boundaries of freedom of expression.

★ **How has the revisionist thinking changed in the early 60s?**

★ At this point, revisionists had been rejecting communists dogmas one by one. By 1963, Kołakowski did not identify himself as a communist, but even though he was repetitively called a revisionist by Gomułka, he did not use this expression to describe his stand.

More and more elements of the doctrine had been rejected, including the key conviction that it was the only true philosophy. You can hardly be a true Marxist if you think that Marxism is the only true philosophy. This is why I think that a symbolic ideological turn is Kołakowski's 1965 text, *Jesus Christ – a Prophet and a Reformer*. In this article, he points towards Christian values presented in the Gospels and Christ's teachings as fundamental for the European civilisation. It was not easy to reconcile it with materialism and the Marxist critique of religious tradition.

In terms of political engagement, the moment of radical disobedience also occurred in 1965

when Kołakowski decided to support Kuroń and Modzelewski in the court trial, even though the party authorities perceived them as plotters who aimed to overturn the social order and radical revisionists dismantling the doctrine. Kołakowski was their spokesperson during the trial and he proceeded to write a text about understanding false values which, signed by professors Ossowska and Kotarbiński, was to serve as an expert opinion in the Supreme Court. In the end, the text was not presented in the court, but Kołakowski crossed the line and since then, he was treated as a dissident.

Also in 1965, Kołakowski met with Zbigniew Brzeziński who came to visit Poland. Brzeziński was then a very well-known American political scientist, he coined the definition of totalitarianism and he wrote *Soviet Bloc: Unity and Conflict*, where he elaborated on the connections between the Soviet Bloc and the USSR as well as relations between the countries belonging to the Bloc, he discussed the mechanisms of submission and differentiation among the satellite states. It was a very important political piece of writing at the time, and in fact, it is still quite valuable today, definitely worth a read. From the perspective of the authorities, Brzeziński was a bourgeois state ideologist. Kołakowski not only met with him. He met with him in a way that left the authorities helpless: wiretapping could hardly work in the parks. The Security Service of the Ministry of Internal Affairs [SB] has later summoned Kołakowski to interrogate him in connection to those meetings.

In 1963 SB wiretapped Kołakowski's apartment: he might not have been an enemy as such but it was obvious that he is engaged in discussions and actions that could be disruptive to the system.

The reason I mention this is to give an outline of Kołakowski's position in autumn 1966, when he famously addressed his university audience with the speech about the October 1956 and disappointed hopes. At this time, he essentially excluded himself from the party and the system. He was extremely critical towards the dictatorship and its various elements, he was very disappointed there were no structural changes after the events of 1956. In this speech, Kołakowski voices a very characteristic thesis: he says it might not be as bad as it was before 1956, but, at the same time, he makes a point that it is not as bad only because the authorities do not

want it as bad – not because there are some kind of institutional safety valves put in place. It seems to me this is a very important thought to keep in mind. Especially today, when some of the mechanisms that are in place to put limits of law and institutional control on the will of those in power are being dismantled.

★ Did Kołakowski establish any connections with non-communist circles, like the Crooked Circle Club, or Catholic circles?

★ Kołakowski was very cautious about this. He did not have any direct links with the Crooked Circle Club. He did have one or two speeches in the Club, he even got an award from the CCC, but he was not a member in any way. It was a different environment.

In a professional sense, he was associated with the philosophical community. In a social sense, he was close to philosophical and literary circles, especially the generation of Wiktor Woroszyński, Jacek Bocheński, Witold Wirpsza.

Jan Józef Lipski and people associated with him were not Kołakowski's close friends. They certainly knew each other, but it does not necessarily mean that there was an established platform for an exchange of ideas between them. When it comes to Catholic circles, there was an element of dialogue, especially with people from the magazine *Więź* who attempted to create a dialogue specifically with Marxists. Tadeusz Mazowiecki was one of them. However, I do have an impression that the people who were professionally close to Kołakowski were playing a more active part in that dialogue than Kołakowski himself. They probably have met but it was not really crucial in any way.

If we were to focus on Kołakowski's role in this dialogue, the aforementioned *Jesus Christ – a Prophet and a Reformer* would be an important text to mention. Tadeusz Mazowiecki told me it left an impression on him and that it was an important intellectual event for him. Before that, it was popular in lay circles to see religious beliefs as some kind of intellectual defect. I think it was the very beginning of this dialogue, not a stage. This, however, is yet to be researched.

★ Most of the people affiliated with 'the Commandos' did not study philosophy. What was Kołakowski's role as a teacher in shaping their

intellectual stances? Did he pass on a particular understanding of Marxism?

★ I would not say it was still Marxism. In the context of the political crisis of March 1968, we can hardly say we are still talking about Marxism. Sure, there were certain elements that were left from Marxism, but it was not Marxism as a coherent system of views anymore.

Young, intellectually ambitious people, especially with a leaning towards the values and sensitivity of the political left, read Kołakowski. I mentioned some of the most influential texts earlier: *The Concept of the Left, Ideology and Everyday Life*. Those texts were indispensable elements of the starting pack of young intellectuals who wanted to have some knowledge of the world and values. Kołakowski was a very important author for them and his writings were immensely popular.

The sources of Kołakowski's influence were not only the texts and events that we mentioned. He had written substantial monographies, just to mention *The Presence of Myth* published when he had already emigrated. He had also written essays, tales, satirical works, and even theatre plays – and some of them got to the stage. In all of those forms, he asked essential questions about the human condition, faith and religion, and ethics of responsibility, even if sometimes in a humorous manner. Indeed, he was a member of the Polish Writers' Union. He was one of the few authors known and published abroad. Because of all this, his influence was much more profound than this of other Polish philosophy professors at the time.

His prolific writing career went hand in hand with his personal popularity. Everybody who had a chance of experiencing it remembered him to be an excellent lecturer. He was also very accessible as a professor but of course, you are right saying that most of 'the Commandos' did not study philosophy and hence perhaps did not know him. Adam Michnik and Barbara Toruńczyk knew him for sure as they attended the classes in the Institute of Philosophy. For many, this personal contact became direct only after the famous talk at the Institute of History. As a consequence of this event, the students were suspended and Kołakowski was removed from the party.

Michnik had to face a disciplinary board and there was a real threat that he was going to be

expelled. This case heated the atmosphere in the student circles for many months. Jacek Kuroń's friends remembered very well that Kołakowski defended him during the trial. These were all important elements which contributed to Kołakowski's authority, but it has to be said that at the time he was not that present in everyday political activity. He would not see his students in his house or go to the cafe with 'the Commandos'. He was not a 'guru' in the sense that Jacek Kuroń was one. Kołakowski was somehow distant, but, at the same time, he did not cut himself off from the reality, he was kind and sympathetic, he cared in face of threats of oppression.

A lot of the things that we know about Kołakowski's views and private life are from the summaries of the wiretapped conversations that took place in his house. If we assume that one invites people over if they are somehow close, Kołakowski's circle of close relations would include Bronisław Baczko, Krzysztof Pomian, Janina Zakrzewska, Jan Strzelecki, Wiktor Woroszyński, Stefan Morawski, Ryszard Herczyński, Julian Hochfeld, also Wojciech Siemion, a well-known actor, Juliusz Hibner, a commanding officer of the Internal Security Corps [KBW] in 1956, or Stefan Staszewski, a former first secretary of the Warsaw Party Committee who was later removed from the apparatus but remained a rebellious, invigilated member of the party. This was the circle of people with whom Kołakowski would meet up regularly, often in his own house, often to discuss politics.

In those conversations, there was an overarching conviction that Poland is not well. They identified many reasons why this was the case. There were anti-intelligentsia slogans and advances of Moczar's ideology: a growing wave of nationalist populism which strengthened antisemitic tendencies. There were also absurdities of Soviet politics attempting to avoid facing the challenges of the modern world. There was the isolation of Poland from the West and Western culture, there were excesses of the censorship. This was, more or less, the horizon of what Kołakowski and his friends have seen, and it translated to growing antipathy towards Władysław Gomułka.

★ It all sounds very familiar today...

★ Of course, our situation today invites comparison. Especially when it comes to Moczar's ideology.

★ **Was Kołakowski in touch with Zygmunt Bauman and Włodzimierz Brus, both of whom were also expelled on the wave of the March university purges?**

★ I did not mention Zygmunt Bauman and Włodzimierz Brus among Kołakowski's guests for a reason. In fact, I was surprised myself. I always thought that if they were all expelled from the university together, it must have been that they belonged to the same group. It was not exactly like that, though. Brus and Bauman were not on the recordings from Kołakowski's house, not even once. I am not saying it means they did not know each other or that they did not engage in conversations at the university. The fact is, however, that Kołakowski never invited them for dinners at his house.

★ **You mentioned Julian Hochfeld before. He was Zygmunt Bauman's teacher, was he not?**

★ Well, this was completely different. Largely forgotten today, Julian Hochfeld was a great figure back then. He was a pre-war and post-war socialist, and a politician in the Polish Socialist Party. His political career ended when PSP dissolved, and he then went on to work in the academia. He was not a typical sociologist, though, as for a majority of his life he was a writer and a political activist, not an academic. In a way, he joined the academia out of necessity. He investigated social structures, and as he was immensely intelligent, he came up with a particular school of Marxism. However, I did not mention him among the revisionists because as many others involved in the tradition of PSP, he never embraced Soviet Marxism. They were by and large social democrats. Hochfeld was a social democrat. Maybe a lefty social democrat but still a social democrat, not a communist. He died in 1963, so he did not live long enough to experience the events we are talking about now.

★ **Between March 1968 and Kołakowski's decision to leave the country there is quite a gap. What was going on in the lives of the expelled professors during this time?**

★ That is true, some of the people who were expelled in March left Poland in early seventies, it is indeed quite a gap. While we are on the subject of March 1968, one needs to make a note of the fact that during the famous Warsaw writers' meeting that took place after *Forefathers' Eve* was censored and banned, Kołakowski was one of the most important

speakers. He fiercely critiqued cultural politics of the party. Something that the authorities did not know was that he was also a co-author of Andrzej Kijowski's resolution which contained the writers' opposition towards the party's decision.

With the wiretap recordings being my only source, I would not be able to tell if Kołakowski was in any way particularly active during the students' protests. Of course, his friends would come over and discuss and analyse the situation with him, but it seems to me that he did not take any political actions related to the protests. Kołakowski and other professors were expelled from the university for their overall merits and performance.

An expelling decree published by the Ministry on the 15 March 1968 was a big event. Professors Kołakowski, Brus, Morawski, Bauman, and Hirszowicz were banned from the university. It was truly unusual because after 1956 nothing similar happened. It was seen as altering university's autonomy. The rule that one cannot expel a professor who holds a lifelong position was being blatantly broken.

The authorities did not really want to leave the expelled without means of subsistence. They could still find another job, but they were absolutely banned from publishing. Andrzej Werblan, the head of the Department of Science in the Central Committee, predicted that they would join the Polish Academy of Sciences where they could still work in the academia but would not be in touch with students. This was a general strategy with all those people who were fired from universities. Kołakowski, however, got invited to some Western universities, which was, of course, problematic for the authorities. There was some opposition from the party apparatus as well as from the Interior Ministry which refused to issue the passport. In the end, maybe as a way to get rid of the problem, the Department of Science and Gomułka agreed to let Kołakowski go.

★ **At this time Kołakowski had been writing his *Main Currents of Marxism*.**

★ In fact, I think he must have started earlier than that. This is a massive volume and he could not possibly have finished it in the course of a couple of months. I think I have read somewhere that he actually finished it when he was still in Poland. This book essentially marks an end of Marxism being a centre of intellectual interest in Poland. In the

60s Kołakowski had written some other important books. His *Świadomość religijna i więź kościelna* [Religious Awareness and the Church], published in 1965, was a monograph on Church dissidents and on disagreements with the official doctrine. It is a book about the 15th and 16th century and it discusses different ways of disagreeing with the doctrine and the resulting reaction of the system, in this case, the Church. This problem is obviously in some ways similar to contemporary disagreements with the doctrine... Kołakowski had this tendency to speak about Marxism as if it was a kind of religion, as for instance in the famous essay *The Priest and the Jester*. It was and still is a very important essay. It was about a codified, ordered system and the attitudes that arise in it. There is a priest who serves the system by following his bureaucratic responsibilities, and there is a jester who asks difficult questions which destabilise the internal coherence of the doctrine. The tradition of Christian theology still struggles with this problem, and Kołakowski saw it inside the party, inside the community of Marxists, and he pointed to the mechanisms of thinking about the doctrine. When you look at it this way, it was a vital element of him departing from Marxism.

★ **What was Kołakowski's influence on the members of the Polish democratic opposition in the 70s?**

★ His influence was absolutely fundamental...

★ **Was it mainly exercised through Paris Kultura or was it broader than that?**

★ It was mainly through Kultura. Kołakowski was away from Poland for many years and other than meeting with people who came to visit him, he could only have an influence as a writer for Paris Kultura. Some of the texts published in the 70s were extremely important. Every single intellectually active member of the opposition read *Theses on Hope and Hopelessness* published in 1971. I remember when Jan Dworak told me that his first act of political opposition was to take pictures of this text and disseminate it.

In this text, Kołakowski shows what is inherent and what is potentially subject to change in communism seen as a system of power, not as the ideology. He analyses why some of the characteristics of the system are necessarily unchangeable and why is it that the regime defends itself from

the changes that could alter its consistency. At the same time, he shows that there are gaps and cracks in this monolith. This is an immensely important text because it discusses action points that can help with the cracking of the system. It also brought some hope in the gloomy aftermath of the invasion of Czechoslovakia which left many with a feeling that there is nothing that can be done. Kołakowski seemed to be showing that there is plenty.

In another crucial article, *Sprawa Polska* [Polish Matter], Kołakowski argued for the importance of culture. It touched on the issue of the struggle for culture, language, and tradition as vital elements of the struggle for independence, freedom and democracy.

These texts were extremely important and influential in forming the intellectual horizons of democratic stances. Those two were probably the most important ones but of course, there was more. He was quite prolific and published a lot both in Kultura and in Aneks.

★ **Was Kołakowski and his writings in any way present in Solidarity, or was he rather forgotten by then?**

★ He was not forgotten, he was a symbol. Especially so for the students and people in some way related to the academia. First and foremost, he was a symbol of the events in 1968. He was one of the expelled professors in 1968 and his name remained present in the public debate because he remained engaged.

There is one more thing that needs to be highlighted. He was the only emigree living outside Poland (and I use the word emigree, as he never formally left for good – he kept his Polish passport and he kept renewing it, he kept his apartment) who joined Workers' Defence Committee. He participated in opposition's initiatives, he was on the side of the struggle for democracy and rule of law. He was also one of the members of Polskie Porozumienie Niepodległościowe [Polish Independence Pact] in the West. It was a completely different group of people, there were no revisionists among them. People like Najder, Kijowski, Olszewski, Jan Józef Szczepański, were among the members, and Herling Grudziński, Jerzy Lerski, Maria Winowska were PPN's spokespeople. All of them were anti-communists. Kołakowski was the first spokesperson of the PPN in the West, and he was the only one coming from a different

background, which only shows you how respected and popular he was. Kołakowski and Włodzimir Brus were also leading fundraising for Polish opposition.

Kołakowski continued to be present. It would not be accurate to say that he was not here, that he did not take part in the debates that took place in Poland. He did participate through his writing and moral engagement, even if he was not physically present to take stances in some of the current discussions. I am trying to think of some of the texts from the period that you specified. I can only think of this extensive interview for *Spiegel* which was then translated and the typescript was disseminated. Kołakowski was still banned from being published in the official circulation.

Of course, his presence in the 80s was very different from 1956 or 1968. An exchange of letters between Kołakowski and Walicki is about to be published. In there, they keep coming back to the issue of engaging with Polish affairs: what is there that can be done? And the ethical aspect of it: should we oppose or should we play along with the authorities? This is important because this is how Kołakowski influenced some of his friends. He supported the will to protest and oppose and he offered an ethical basis for it. It was more than just an appeal to get politically engaged. Kołakowski offered a moral imperative of resisting lawlessness of the dictatorship. He propagated this message, strengthened the will and power of the people who decided to oppose, often against their personal or institutional interest.

★ In a way, in the 90s Kołakowski came back to the public sphere as an authority. He became a patron of the circle of *Gazeta Wyborcza* and I guess his views were somehow liberal-conservative.

★ The 80s are really important for his biography as it was when he made another step towards Christianity. He met Pope John Paul II in Castel Gandolfo. He deeply revised his stance, which we discussed at the beginning. He seemed to come to a conclusion that unless we positively and carefully reconsider the issue of timeless values coming from the godly absolute, our civilisation will be doomed. He wanted to come back to analysing God in a deep, philosophical sense.

All this was related to the conviction that one cannot arrive at truth drawing only from the

Enlightenment. One has to come back to the idea of God, the absolute, as it is a root of our civilisation. In some ways, this is a refinement of the thesis from the aforementioned *Jesus Christ – a Prophet and a Reformer*. It seems to me that in the 80s those ideas were deeper and more far-reaching but I do not have an authority of a philosopher to judge this. *Religion* was published in 1982 in England, and in 1988 it was published in Poland after the ban on Kołakowski's writings was lifted.

This opening up to religion was parallel to a similar change among Polish intellectual left. The signs of revisionist sentiments disappeared even though the root of the Enlightenment was still there. It became possible to open up to Catholics, to the message of the pope, to accepting Catholicism as an inherent element of European civilisation. A natural consequence of all this was getting closer to religious circles.

In the 80s, people would meet in churches. Quite often, secular people would give talks, and issues of culture, history, social attitudes were being discussed. When Kołakowski came to Poland in December 1988 (it was his first visit after 1968), the only big lectures that were organised at the university and in the Church of the Holy Cross.

It was in alignment with his intellectual development. He was against any radical tendencies. His article *How to Be a Conservative-Liberal Socialist* published in the late 70s was somehow humorous but it shaped the way of thinking of my generation. This is more or less how we all thought at the time. Those three components of our views were kept in balance, none of them had a priority. I mean, of course, there were people who were more liberal and those who were more socialist, but this balance was somehow present. Kołakowski has shown that those views and values are not mutually exclusive. He also advocated that recognising all of those elements can prevent us from treating any one of them as an absolute, as a dogma. This text speaks for a dominant intellectual current of the 70s, the 80s and the 90s, and *Gazeta Wyborcza* was one of the mediums for those ideas. In fact, Kołakowski often featured in *Gazeta Wyborcza*.

Kołakowski avoided direct engagement in current politics, and I believe he was right in doing so. For instance, he clearly had his own views when Kaczyński entered the struggle with the Democrat-

ic Union, but he did not take an official stance. He recognised a need to keep his distance from political rows. He also refrained himself from commenting on key issues like the economic transformation, and it seems natural to me that a philosopher would not elaborate on economic reforms.

He did have quite a lot to say about European and democratic values. He would address the Enlightenment often but with a full awareness that

it was not a redemption project. He would participate in discussions on culture, but he was not so keen on participating in politics, which is increasingly understood as simply finishing off your competitors and proving them wrong.

Translated by Kornelia Korneluk

**'I WANT TO BELIEVE':
KOŁAKOWSKI BETWEEN MYTH
AND METAPHYSICAL HORROR**

I would like to focus on Kołakowski's two essays: *Presence of Myth*, an essay written in 1966, but because of the obvious problems with the communist censorship published only a decade later in Paris, in *Kultura Paryska*, and *Metaphysical Horror*, written already in English and published in Oxford in 1988. In the case of the first essay, the gap between the actual composition and publication is significant: if Kołakowski had managed to reveal his thoughts on the necessity of the mythic thinking earlier, it would have put him way ahead of the similar endeavour undertaken by Hans Blumenberg in the 70s, under the title of *Arbeit am Mythos (The Work on Myth)*. Although Kołakowski alludes to some contemporary efforts to rehabilitate the mythic thought – most probably Claude Levi-Strauss' *pen-see sauvage*, but also Mircea Eliade's phenomenology of religion – his own line of reasoning locates him closer to Blumenberg and this is the relation which I am going to explore here.

More than that, I will try to show that Kołakowski's position can be best described in Blumenbergian terms: what the author of the *Work on Myth* names the modern Cartesian mind with its acute *horror metaphysicus* is precisely Leszek Kołakowski himself, the late incarnation of our founding father, Rene Descartes. Just like him, he seems to be stuck in a terrifying aporia: between the horror of living in the world of brute facts *without God* and without any mythic story – and the metaphysical horror of living *with God* who cannot be either loved or trusted, because he, the highest ineffable Being, turns everything else into nothing. *The Presence of Myth* and *Metaphysical Horror*, therefore, form two poles between which Kołakowski's mythopoetic imagination oscillates: the former, in which myth elicits faith, hope, and love, is postulative – the latter, in which myth reveals the abysses of *terror Dei*, is sceptical and realistic. Just as Descartes, particularly in Blumenberg's version, is torn between his methodical scepticism and the desire to believe in a reliable God, so is Kołakowski a sceptic in search of a mythic reality which he deep down finds impossible to accept. The result, as I will try to prove here, is deeply paradoxical.

I.

But what is exactly *myth*? According to Kołakowski, myth can only be accepted if it is wholly irrational, that is, if it is a matter of pure faith and never of any type of metaphysical reasoning; whenever metaphysics intervenes, by attempting to translate mythic content into rational concepts, the myth, exposed to a foreign and hostile philosophical medium, collapses. *Mythos* can thus be effective only if it resists translation into *logos*; if the borderline between *mythopoesis* and philosophy is strictly observed by both parties.

In *The Presence of Myth*, we learn that the role of the myth is threefold: 1) it must give the overall vision of the world as a purposeful order in which our individual existence matters, that is, despite its contingency, it nonetheless appears as significant; 2) it must fulfill the need of durability of human values, most of all the belief in the absolute nature of the difference between good and evil; and 3) it must be able 'to face time', that is, counteract the perception of the world as transient, decaying and corruptible and point to the deeper layer of being that resists destruction and death. We also learn that 'it is impossible to convince anybody that he should believe in a myth': the myth either speaks to us immediately and organises our intellectual and practical energies in a semi-instinctual way, or remains completely indifferent.¹ It is the Kierkegaardian *either/or* leap of faith, with no nuances or dialectical persuasions. Hence Kołakowski, who construes his model of myth on the Protestant, Lutheran-Kierkegaardian, tradition of *sola fide*, rejects the whole effort of Catholic Christianity which consisted in building a bridge between *fides et ratio*, faith and knowledge, called *metaphysics*:

To transform myth into a doctrine, i.e. a form requiring a proof, means to distort it beyond any resemblance. When faith attempts to imitate knowledge, it inevitably degenerates... The caricatural plight of rationalisation created only caricatures of myth, which filled most of all the medieval Christian religion. It is only now (since Reformation? – ABR) that the attempts to raise out of this decadence are undertaken. Their goal is to restore myth to its former glory (PM, 9; 13).

Also in *Metaphysical Horror*, written more than thirty years later, we read that myth, especially the Christian myth which Kołakowski embraces, is 'irrational' – and not just in the descriptive sense of evading the rational tools of enquiry (like, for instance, the Thomistic 'cosmological proofs'), but in the passionate normative sense of opposing reason in Terulian's manner of staging a *skandalon* in his famous declaration: *credo quia absurdum* (which again only proves Kołakowski's penchant for the Protestant line of *sola fide*). While metaphysics, especially the Neoplatonic one, portrays God as an Absolute, which, as a *super-essentia*, a hyper-being, exists outside time and change and because of that should most properly be called Nothing – the pure Christian myth talks about God as committing a radical *kenosis*, in which he falls into the depths of material being and shares the ordeal of temporal life. While metaphysics, this post-Augustinian Greco-Christianity, creates a 'theological monster' (the term of Hans Blumenberg), elevated to such heights of being that everything else dwarfs in comparison to the extent that it stops existing and dissolves into nothingness – the Judeo-Christian messianic myth throws God down from heaven to earth and humbles him in the act of incarnation, so he can also taste the existence of 'dust and ashes'. While metaphysics inevitably ends in the *cul-de-sac* of metaphysical horror – 'if God the Absolute exists, then I do not exist because I am nothing compared to Him; but if He does not exist, I still do not exist either because there is no true being in the world, only the shadows of becoming' – the Judoe-Christian myth gives us a powerful intuition of good and evil and of 'what to do':

*Our intuition of existence does not rely on the knowledge of the Absolute, but only on the sense of movement which causes being to either grow or diminish according to the good and evil of our actions. Being becomes comprehensible only in the mythic perception of good and evil.*²

Now, I am not unsympathetic to this rejection of Greco-Christianity which I also see as a self-undermining dead-end of the unfortunate Augustinian marriage between Athens and Jerusalem; I also believe that it should end in a divorce. But Kołakowski's reliance on the Tertulian-Lutheran mythic 'pure faith' seems to me equally problematic – most of all because,

historically speaking, it never was so truly *pure*. Modern Protestant mind could never really resist the metaphysical temptation; it was giving in to it constantly, thus complementing its *sola fide* with the corresponding metaphysical image of an *irrational*, arbitrary, even capricious deity which evolved into an even more terrible theological monstrosity than all Neoplatonic divine creations taken all together. Here I mean obviously the nominalistic God of William Ockham and Soren Kierkegaard (and Carl Schmitt for that matter) who, because of his inscrutable irrational will, was also called *deus fallax*, a Devious God: we will also find him, under the guise of the *demon malignus*, the Malicious Demon, in the Cartesian *Meditations*. Compared to the *horror metaphysicus* unleashed by the Neoplatonic Absolute, of which Kołakowski writes so copiously, this actually is the true horror, the true *terror Dei*: the idea that we, creaturely beings, can be in hands of this willful, devious, and angry God, can inspire only 'fear and trembling' – never faith, love, and trust which Kołakowski sees as the necessary ingredients of all mythic beliefs. Once again metaphysics ruins everything. But can we become free of the metaphysical temptation?

2.

The strict division between faith and knowledge would not be paradoxical if regarded from historical perspective in which, as we commonly believe, archaic mythological mentality gave eventually way to the philosophical one, as it happened in Greece in the sixth century before Christ. But the paradox emerges when Kołakowski insists on the 'presence of myth' in late modernity, where it inevitably clashes with the modern rational mind. Is it possible to have faith – pure faith – in myth, which gives sense of value and purpose to our individual existence, and at the same time have reason which tells us that all these mythic stories are nothing but only comforting fictions? Would it not be a schizophrenic situation, requiring not just of Spinoza, but of all of us, modern people, to have 'two eyes' and the myopic vision capable of accommodating these two contradictory perspectives? Can such modern conception of myth, based on the Lutheran reduction of *sola fide*, work at all, that is, achieve the goal of reenchantment?

These are the questions I would like to pose and discuss, but the way I framed them already contains the rhetorical answer which tends towards NO: No, I do not think such dual construction spun between the mythic *sola fide* and the philosophico-sceptical *ratio*

pura can work. It is too dualistic, too non-dialectical. I will rather argue that what we need in modernity is precisely what Kołakowski firmly rejects as the most failed quasi-rational experiment of all times, namely – metaphysics. Metaphysics is the only domain of human thought which can mediate between mythic faith and rational skepsis and the moment we give it up, we deprive ourselves of the *medium* in which *fides et ratio*, faith and knowledge can come into confrontation. Perhaps the task to defend metaphysics in late modernity, which Habermas called explicitly the ‘post-metaphysical age’, is even more difficult than Kołakowski’s endeavour to defend myth in its purely fideistic variant. But if we, modern people, want to have a sense of a continuing story in which our historical lives make sense in reference to the larger context, we must insist on the metaphysical mediation. We simply cannot assume: reason only so far, and the rest – pure belief. We cannot limit the scope of rationality to technology and the positivist pragmatics only, the way Kołakowski would like to see it; it will always venture out of these confines to turn into a pure philosophical skepsis, which is precisely what Kołakowski does himself constantly, despite everything he says explicitly. And then, liberated into a free and total skepsis, reason will attack all myths based on pure faith as mere fictions. Yet, as our author often admits, we cannot live as fictional characters: our life matters, most of all to us ourselves, so it cannot see itself as just a part of some ‘linguistic game’. A propos the Cartesian discovery of *cogito ergo sum*, in which Descartes tries to assert his individual existence as a firm truth beyond any doubt, Kołakowski writes:

I cannot say with conviction: ‘I am just an element of a linguistic game,’ or ‘my reality is merely relative in regard to historically formed conceptual schemes,’ or ‘if I exist, it means that it is beneficial to believe in it,’ etc. That I am is irrefutable; my existence becomes understandable to me in the metaphysical non-relative sense of the word. (HM, 35)

Yes, precisely: metaphysical, that is – non-relative. But if my existence matters to me in such superstrong manner, how can I put it into the hands of myth which, as my Cartesian skepsis suggests to me, can be no more than just a fiction? If I insist so much on asserting the ultimate truth of *my being*, how can I then fictionalise it, that is, blow it away in the smoke of

words, words, words – the phrase in which Hamlet, the literary counterpart of Descartes, dismissed all human fables? Well, I do not think I can, and not just because I am a woman of little faith, as we all are in modernity. This is not the issue; what is the issue is precisely the Cartesian moment of *Ego sum! Ego existo!* and the true joy of this exclamatory in which modern reason, instead of being an all-negating skepsis, actually touches the base of being: my own, most-own existence. What has been lost in the former stage of Cartesian *Meditations* – the sense of reality dissolving into perceptive errors, nightmarish dreams, and demonic deception – now is being found again. This bit of reality regained may not be a grand vision of the Great Chain of Being as we know it from the overblown premodern metaphysics, but at least we know that it is *not* a fiction. We have a bit of the Real, which can become a new ground for a new metaphysical theory, capable to escape the dualism of sceptical all-negating reason and the gullible all-affirming myth. A new modern metaphysics which sticks to the ‘irrefutable reality’ of *ego sum* which even the most malicious demon or devious God cannot take away. For, as Descartes triumphantly announces: ‘Even if he deceives me, I am, I exist!’

But Kołakowski does not take this path. Having granted to Descartes that he indeed gained an ‘immediate intuition of existence’, he nonetheless claims that ‘nothing else can be deduced from *Cogito*’ and that this intuition cannot be assumed as ‘paradigmatic’, that is, as grounding any universal metaphysical understanding of being. The precious Cartesian moment, therefore, turns into a triumph without consequence: ‘So what if we have this intuition of existence? From the practical perspective, it means nothing’ (HM, 36), says Kołakowski – and this is precisely where I would beg to differ. It means a lot. It means *everything* for a modern man who at least knows that he will never let go his strong ‘intuition of existence’, achievable here and now, in the worldly immanence, and hand it over to any kind of myth that could be nothing but a fable.

3.

In my reconstruction of the Cartesian moment, polemical to Kołakowski’s interpretation, I have already been following Hans Blumenberg. In *The Legitimacy of the Modern Age*, which begins with the reading of Descartes’ *Meditations*, Blumenberg analyses modernity as the age of emancipation from theological absolutism. In the vein similar to Kołakowski, he also

criticises scholastic metaphysics for creating a ‘theological monster’ who, instead of securing the existence of the world (being the most important role of the myth), turns against his own creation and threatens to annihilate it:

*The God Who places no constraints on Himself, Who cannot be committed to any consequence following from His manifestations, makes time into a dimension of utter uncertainty. This affects not only the identity of the subject, the presence of which at any given moment does not guarantee it any future, but also the persistence of the world, whose radical contingency can transform it, from one moment to the next, from existence into mere appearance, from reality into nothingness.*³

The Cartesian moment of *cogito ergo sum* is thus a moment of rebellion against this metaphysical monstrosity, as well as the first act of human self-assertion in the world reduced to ‘dust and ashes’. Blumenberg continues:

Under the enormous pressure of the demands made upon it by theology, the human subject begins to consolidate itself, to take on a new overall condition, which possesses, in relation to ambushes set by the hidden absolute will, something like the elementary attribute of the atom, that it cannot be split up or altered. Absolutism reduces whatever is exposed to it, but in the process it brings to light the constants, the no longer touchable kernels... The ius primarium, the primeval right to self-assertion, becomes comprehensible long before Descartes and Hobbes as the essence of modern age’s understanding of itself – that is, as the anthropological minimum under the conditions of the theological maximum... Because theology meant to defend God’s absolute interest, it allowed and caused man’s interest in himself and his concern for himself to become absolute (LMA, 196-7).

I think that Kołakowski would have agreed: all he says about the Greco-Christian theological metaphysics fits perfectly this grim picture in which metaphysical pseudo-rationality betrays the fundamental

mythic needs, by turning the desire of ‘ontological security’ into its very opposite. But there is a difference. While Blumenberg seems to be open to the possibility of an alternative modern metaphysics basing itself on the act of Cartesian self-assertion and shifting ontological attention to the so far neglected world (as it happened in Spinoza, for instance) – Kołakowski firmly denies such a possibility. For him, myth must be about ‘higher reality’ which shows our mundane reality as merely relative. This is how he frames it: ‘all mythologies must question the empirical world’ (PM, 124). They must point to the being-beyond-becoming, which resists time, death, and destruction and exists eternally without change; they must transcend our fallen and merely half-existing realm of shadowy existence.

But – wait a minute! – is it not a picture taken straight from the Platonic metaphysics? The picture of the ontological Absolute? The one we have just now criticised as leading to the self-undermining consequences in which the Absolute not only does not support or foster our lives, but threatens to subvert them and pulverise into non-existence? Is not Kołakowski an arch-metaphysician when he defines the mythic interest as a ‘nostalgia after the Absolute’? The defender of the myth and the enemy of all metaphysics would appear in the end to be the metaphysical secret agent himself.

We will not find this nostalgia in Blumenberg for whom myth is always and foremost an anti-absolutist instrument. Mankind, says Blumenberg in *Arbeit am Mythos*, has devised myths in order to escape the ‘absolutism of reality,’ that is, a situation in which human being becomes radically disempowered and disoriented; myth has always been serving the purpose of turning the universe into a livable world, *Lebenswelt*, in which power is diffused and distributed in such a way that man should no longer feel a passive victim of fate. Man, continues Blumenberg, cannot live either in the world of positivist absolutism, in which brute facts do not add to any meaningful totality, or in the world of theological absolutism, in which God, the metaphysical Absolute, reduces everything besides himself to nothing:

The ‘naked truth’ is not what life can live with; for, let us not forget, this life is the result of a long history of complete congruence between man’s environment and ‘signification’ – congruence that is only shattered in its most recent phase. In this history life itself continually deprives itself of an immediate relation to its abysses...⁴

For Blumenberg, therefore, myth does not question the reality in which we live; if it does so, it means that it gave into to the wrong metaphysical temptation which once again opens the abysses the myth wished to close. But, following Descartes – as well as Spinoza and Nietzsche – Blumenberg does not rule out the possibility of modern metaphysics which would chime with the mythic goals: a metaphysics of the worldliness, *saeculum*, capable of renouncing the vertical hierarchy of the sacred and the profane – which is precisely what Kołakowski, driven by his unavowed Neoplatonic seduction, cannot let go.

I suspect, therefore, that despite all he said against metaphysics, Kołakowski's mind was of a pre-modern Neoplatonic cast which found *horror metaphysicus* of the traditional apophatic theology not so horrible after all: rather enchanting in its own way. He loved the way in which reason, at first so assured of itself, begins to slide into the vertiginous abysses of the Absolute. On the other hand, modernity never really spoke to him; he could never find an equivalent of this enchanting mystery in the post-traditional worldly metaphysics of Descartes and his followers, nor in any kind of modern myth, despite his so often declared fervent wish to believe.

Agata Bielik-Robson

– philosopher, writer, professor of Jewish Studies at the Department of Theology and Religious Studies of the University of Nottingham. Lecturer at the Polish Academy of Sciences and the University of Warsaw. She works in contemporary subject philosophy, philosophy of religion and postsecularism

- 1 Leszek Kołakowski, *Obecność mitu*, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 1994, p. 13. Later on as PM.
- 2 Leszek Kołakowski, *Horror metaphysicus*, trans. Maciej Panufnik, Warszawa: Res Publica 1990, p. 116. Later on as HM.
- 3 Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, transl. Robert M. Wallace, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985, pp. 161-62; my emphasis. Later on as LMA.
- 4 Hans Blumenberg, *Work on Myth*, transl. Robert M. Wallace, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985, p. 110.

KRZYSZTOF MICHALSKI AND THE SEARCH FOR AUTHENTICITY



'The thoughts of Leszek Kołakowski are inscribed in the self-consciousness of the post-war Poland. There has never been something like this before: there were, indeed, the world-famous scholars in some disciplines, world-renowned philosophers who were able to move our minds and our moral sensibility, but it all has never been gathered in one man. Perhaps only Brzozowski could have had a chance if he would have lived longer.'



I.

I am definitely not the best man to deliver ceremonial speeches on the person as well as on the philosophical work of Krzysztof Michalski. Unlike many others, I have only spoken to him twice in my life. The first time I met him here in Vienna almost thirty years ago at the exit of the Polish road to socialism. As I remember, no one in the streets of Warsaw believed then in *parousia* of Solidarity that was already right around the corner. Those days, I studied philosophy at the University of Warsaw and prepared my master's thesis about the idea of truth in Edmund Husserl's phenomenology.

Among my teachers and colleagues, Krzysztof Michalski was still well-remembered as a student of the same faculty. He was known to me primarily as an author of a subversive book about Martin Heidegger, a Nazi philosopher, who in his own opinion had put an end to transcendental phenomenology. Even more importantly to me, in his book Michalski reconstructed a Heideggerian diagnosis of the end of philosophy itself as the subject of my intensive studies. Unsurprisingly, I read that book blushing and trying to understand these arguments in order to destroy them definitely in my own *opus magnum*.

But there were also some other reasons why I did not just refer to the book of Krzysztof Michalski in my master's thesis but wanted as well to meet him in person. Leszek Kołakowski opened his treatise about *Husserl and the Search for Certitude* with a statement that the author of *Cartesian Meditations* had appeared there 'rather as something of a pretext for discussing the question of certainty' and not a subject of pure historical inquiry¹. The motives which led me both to transcendental idealism and to Krzysztof Michalski as a Polish follower of Heidegger were in the same way rather unKantian. I have treated humanity in him as not just an end in itself but at the same time as something of a means to an end.

What woke me up from my dogmatic slumber no later than in college were initial passages of a diary by Witold Gombrowicz. He was another Polish subversive writer who in his most famous book *Ferdynand* of 1938 began his untimely crusade against what he called inferiority and inauthenticity of the Polish culture. These passages read as follows: 'Monday. Me. Tuesday. Me. Wednesday. Me. Thursday. Me.'² Inspired

by these words, provoked by them to ask the question: 'Who am I?', I did it not so much myself but through the philosophers I met during my studies. Upon reading *Heidegger and Contemporary Philosophy*, Krzysztof Michalski became for me the next pretext on the way of my own auto-exegesis, someone who I wanted to be a means of answering my question.

He seemed to me to be perfectly fit for my purpose not only because of the critical insights in the ontological status of subjectivity demonstrated in his book. After four years of studying philosophy in one of the focal points of the Lviv-Warsaw School, I knew already that the question of: 'Who am I?' is a wrong problem to ask. It was already known to me from Husserl too that there is no other way to *gnothiseauton* than to ask: 'What I is?', as an achievement of both passive and active synthesis of self-identification. In consequence, I somehow already knew as well that – as Krzysztof Michalski wrote in *The Flame of Eternity* – 'only my life can provide an answer to the question of who I am' and that 'our identity is a constantly changing result of our wishes and aspirations'³. So, nothing but iron logic led me to the conclusion that the thing I needed to do then as some being-in-the-world was a polemical insight into my own socio-ontological determination. And that was to be gained, as I assumed, only by an open confrontation with a Significant Other.

While living on the wrong side of the Iron Curtain, one could have hardly imagined how a graduate of the faculty of philosophy of the University of Warsaw was able to find an institute on the right side thereof. I regarded it as *mysterium tremendum et fascinans* how Krzysztof Michalski had managed to become – as Adam Zagajewski wrote in his poem dedicated to Michalski – a 'friend of the Pope and presidents'⁴. Therefore, instead of going on a pilgrimage to *Sancta Sedes* in Rome, I decided to set out in the search for myself directly to Vienna. As a keen reader of Franz Kafka's parable *Before the Law*, someone who identified himself with its main protagonist, 'a man from the countryside'⁵, I expected to find there my own gate to social reality. And before that gate – someone who among his 'true successes'⁶ enumerated by Zagajewski in his poem also succeeded in knowing himself. A gatekeeper of the Temple of Delphi who would be ready to share with me both that success and that knowledge.

As some of you perhaps remember, the Iron Curtain was in the eighties not only a political but also an economic boundary, not easy to cross especially from the East to the West. Because in those days I was not that experienced in searching for grants and letters of recommendation as I am today, walking through mountains and forests seemed to me the only way to commute from the outskirts of Warsaw to the Institute for Human Sciences in Vienna. Fortunately, I still kept in touch with my friend from primary school who had been living in Vienna since the seventies when he emigrated there with his mother. Even more fortunately for me, his girlfriend knew the wife of Krzysztof Michalski from a fitness class they attended together. My friend and his girlfriend were so kind to invite me to Vienna and to make my appointment with him through this desperate networking.

And so, finally came the longed-for day. I met Krzysztof Michalski in his office, situated then in a small flat close to Karlsplatz. Already in his first words, he left no room for doubt that he perfectly knew who I was. In answer to my even not yet clearly formulated question he said: 'Oh, it's you who is the colleague of the man of the colleague of my wife!' Ten minutes of our conversation, that I had an opportunity to remind him later during our second meeting at a party organized in 2011 in Moscow by the Polish Embassy to mark the Russian translation of *The Flame of Eternity*, passed in no time. Krzysztof Michalski, like a gatekeeper from Kafka's story 'questioned me, asking about where I am from and many other things, but these were disinterested questions such as great men ask'⁷. The next day I boarded a plane to Warsaw in order to continue my confrontation with him in my master's thesis promising myself solemnly that someday I would teach him a lesson. I did not know exactly what kind of lesson it might turn out to be. Nevertheless, I was deeply convinced it had to be something spectacular and extremely important.

Besides his books, Krzysztof Michalski also remained for me, like in the poem of Zagajewski, although far on the horizon, primarily something of a living Sevrés prototype of a life success. After I had got the opportunity to meet him in person, he has also become for me something of an Unmoved Mover of my own wishes and aspirations, something of a Great Motivator not to give up and to do something in philosophy. At the same time, he has remained something of a Great Memento at the assessment of my own capacities and achievements. To his book about Heidegger, very clear

and well-ordered, I have gone back several times in preparing my own lectures. But, perhaps for the reason of this memento, I have never gone back to Vienna to meet him again. To the lesson, that I had promised myself to teach him, I felt during all that time entirely unprepared.

2.

And now, I can meet Krzysztof Michalski in person nowhere else but in his philosophical work, which seems to me perhaps even more difficult than to commute from the outskirts of Warsaw to the Institute for Human Sciences in the dark eighties. Of course, I have read all his prominent books and I find, like many others (even though sometimes critically) do, that they all meet the criteria of clarity and intellectual straightforwardness set by him in his first study. But, like the reading of Husserl by Kołakowski, my understanding of the philosophical search and intellectual way of Krzysztof Michalski was all the time everything but not presuppositionless. The standpoint he adopted in his books appeared to me always as something of a pretext for discussing the above-mentioned question of authenticity posed by Witold Gombrowicz. What interested me in this work was his approach to that problem in the context of both individual and cultural identity. To put it more straightforwardly, what interested me the most in the philosophical search of Krzysztof Michalski was the way he referred to the question of 'being a Pole in the world'.

Certainly, it is enough to read the titles of the books of Krzysztof Michalski to realise that such an approach to this work must be regarded as pathological. What absorbed him in his philosophical inquiries were first of all the so-called eternal questions: these about the significance of philosophy in life, consciousness of time, love, death, and – last but not least – eternity itself. He would probably assess this strategy of interpretation of his philosophical work as the next example of a ressentimental approach to intellectual history under a banner known in Poland from Stefan Żeromski as 'the elephant and the Polish question'⁸. In his essay on the intellectual relationship between Leszek Kołakowski and Józef Tischner, he appealed for 'moral sensibility' while interpreting their political identity. As he wrote in this essay:

the political life has also its deeper, sometimes hidden dimension. Tischner would say: moral dimension. ... We will not understand [them]

*in trying to place [their] words on the strategic map of the political and ideological standpoints, known from some other sources.*⁹

While being mindful of this appeal one can find, nevertheless, a justification for such a pretextual approach to the texts of Krzysztof Michalski in his own writings. In the afterword to *The Flame of Eternity*, published posthumously in his last book, *Essays on God and Death*, he declared:

*I have learned from Gadamer, my philosophical mentor, that it is impossible to understand the thought of Lévinas or Kant, or any other's thought, if one does not enter with them into a discussion of how it is, if one misses to refer one's thought to one's own everyday experience and to express these thoughts in everyday language.*¹⁰

The justification for referring the thought of Krzysztof Michalski to this experience can be found as well in the approach to the history of ideas represented by his another philosophical mentor, Leszek Kołakowski. He called this approach 'expressionist historiography' and described it in his book *The Individual and Infinity* as follows: 'work on the history of philosophical doctrines, like the work of a portraitist, cannot aim at the reconstruction of reality in a restless and adequate manner, free of one's own input and one's own preconceived conception and style of a painting'¹¹.

There are in my opinion enough reasons as well why one can consider the work of Krzysztof Michalski a suitable pretext for discussing the question of authenticity. What I have in mind is even not so much clear and precise, even if not a 'restless and adequate' reconstruction of Heidegger's concept of authentic existence, delivered by him in his first book. Nor is this a portrait of Nietzsche's poetry of superhuman innocence, painted by Krzysztof Michalski in *The Flame of Eternity* that makes his work a suitable pretext for such a discussion. My concern is not the historical reality of the philosophical thought of Heidegger and Nietzsche reconstructed by him in these books but rather his own input to this reconstruction, his own poetics and style.

Krzysztof Michalski shared this style not only with Hans-Georg Gadamer and the tradition of philosophical hermeneutics but also, at least to the same extent, with Leszek Kołakowski and the methodology

of the Warsaw School of the History of Ideas. 'Expressionist historiography' practised in this school was, on the one hand, a 'negative heritage' of Marxist historical materialism. It was, however, at its core an attempt to overcome Marxist determinist approach to intellectual history in its 'humanising' and 'moralising' way. In the book *The Individual and Infinity* of 1959 Leszek Kołakowski described his methodological standpoint as an attempt to present philosophy as a 'science of man' and defined its ends as follows:

*To interpret classical problems of philosophy as problems of moral nature, to translate metaphysical, anthropological and epistemological questions into the language suitable for expressing moral problems, to reveal their hidden human content; in other words, to present the problem of God as a problem of man, the problem of heaven and earth as a problem of human freedom, the problem of nature as a problem concerning the value of human life, and the problem of human nature as the problem of inter-human relationships.*¹²

Such an 'expressionist' approach to the eternal questions is possible to trace in all writings of Krzysztof Michalski. What he aimed at in his book *Heidegger and Contemporary Philosophy* was to reveal that the question of being, as he wrote, 'is only on the surface an abstract problem, that it is, in fact, a philosophical question which shakes the very foundations of our knowledge about the world'¹³. He pointed out that there is no other way to understand Heidegger's question of being than to ask it oneself, in full awareness, that then it will be another question. Also, in his book about Nietzsche he presented his thought as nothing but 'the point of departure' for discussing the question of eternity, for asking it on one's own¹⁴. The ontological foundations for such a 'humanising' approach to Heidegger and Nietzsche laid none other than Leszek Kołakowski in his essay 'Karl Marx and the Classical Definition of Truth'. As his student from the sixties, Krzysztof Michalski could not have been not influenced by the most known sentence of that essay, according to which 'there is in the entire universe no well so deep that a man could not, leaning over it, find his own face in the bottom'¹⁵.

3.

I do not want to say that the philosophical work of Krzysztof Michalski had something to do, like the thought of Leszek Kołakowski from that time, with the tradition of Marxist humanism. In his interpretations of Heidegger and Nietzsche, he did not for sure identify himself with human species-being and its struggle against the alienation of man in capitalist societies. Nevertheless, nor are there reasons to assume that what he found at the bottom of these interpretations was nothing but a face of an abstract 'man' from the American *Declaration of Independence* and the French *Declaration of the Rights of Man and of the Citizen*. Among the books of Krzysztof Michalski *The Flame of Eternity* seems to be a particularly open invitation to lean over the well of these interpretations with him. At the beginning of the chapter about *Our Insatiable Desire for More Future* he told the following story:

*That evening in Żeromski Park Joanna and I were playing hide-and-peek; I was lying on the moist earth, in the bushes, and didn't want to come out. Joanna walked up and down the paths for a long time, dusk was falling, and she was calling out: 'Krzysztof! Krzysztof! Where are you?'*¹⁶

The need for such an expressionist, even if to some extent pathological reading of his work as something of a pretext for discussing the question of 'being a Pole in the world', seems to me today to be more acute than ever.

Krzysztof Michalski used to express his liberal standpoint in regard to this question in a clear manner that spoils every attempt to subject his philosophical as well as personal identity to some 'historical politics'. By responding to the papal criticism of contemporary liberal and democratic societies of the West, he emphasised that

*the premise of that criticism was the joy of the great gift of freedom, a freedom that people have never known until now. Hence the enormous significance of the Enlightenment in the history of Europe: this opening of windows to fresh air, this eruption of freedom, this liberation.*¹⁷

In assessing the political relationships in Poland after the death of Józef Tischner he stated that 'Tischner elevated us and our differences toward decency, toward good; thank to him we differed beautifully'¹⁸. And exclaimed: 'How it would help now, among resignation and cynicism spreading more and more in the Polish public life poisoned by made-up biology.'¹⁹

In his search for 'being a Pole in the world' in an authentic, unalienated way he followed mainly Józef Tischner and Leszek Kołakowski but not only them. In *The Essays about God and Death* he wrote:

*the thoughts of Leszek Kołakowski are inscribed in the self-consciousness of the post-war Poland; they substantially organise our spiritual life. There has never been something like this before: there were, indeed, the world-famous scholars in some disciplines, world-renowned philosophers who were able to move our minds and our moral sensibility, but it all has never been gathered in one man. Perhaps only Brzozowski could have had a chance if he would have lived longer...*²⁰

There is no time to explain who Stanisław Brzozowski was for the Polish culture and why he passed away so quickly. Closing my speech, I would only like to point out that in *The Flame of Eternity* he is the most quoted Polish writer. Krzysztof Michalski referred to him in this book primarily as an early Polish Nietzsche interpreter who already at the beginning of the twentieth century had assured himself a place in the pantheon of philosophy. He presented as his own Brzozowski's assessment that

*for this revolt, for this holy rage for man, for the love of everything there is within him, for understanding that the entire content of human life is precious, that it is the only precious thing, the source of everything else, Nietzsche will remain forever in philosophy, he will remain as a great innovator, a creator of moral energy*²¹.

What Krzysztof Michalski had certainly in mind in regretting the chance for moving moral sensibility in Poland thwarted by the death of Brzozowski was, nevertheless, also his struggle to liberate 'being a Pole in the world' from the inauthentic 'Polish form'

undertaken by him thirty years before Witold Gombrowicz. The Polish world, he wrote in *The Legend of the Young Poland*,

*is the most airtight insulator. If someone has grown up within this world, it remains forever at the bottom of his soul as something of a presumption that everything is only made-up – all this Europe, culture, art, social development – that there is nothing there. That there is only a hermetically closed room, a chirping cricket and at least ‘das ewig Weibliche’ of the Polish thoughtlessness.*²²

In his search for the exit from this room, Krzysztof Michalski referred to the metaphor of the flame that had to symbolise ‘life as a play in which all difference is constantly disappearing and reemerging’²³. We will need this flame while seeking him in the darkness of the falling dusk in Żeromski Park in Warsaw.

Andrzej Gniazdowski

(1964) – Professor in the Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences. Works in phenomenology, political philosophy and history of ideas. He has published a number of books on political philosophy, phenomenology and hermeneutics. This year his new book *Antinomies of Radicalism. Political Phenomenology in Germany 1914–1933 [Antynomie radykalizmu. Fenomenologia polityczna w Niemczech 1914–1933]* will be published

- 1 L. Kołakowski, *Husserl and the Search for Certitude*, Augustine's Press 2001, p. 3.
- 2 W. Gombrowicz, *Diary*, transl. by Lillian Vallee, Yale University Press, New Haven/London 2010, p. 3.
- 3 K. Michalski, *The Flame of Eternity. An Interpretation of Nietzsche's Thought*, transl. by Benjamin Paloff, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2007, pp. 54-58.
- 4 A. Zagajewski, 'Umarł Krzyś Michalski', in: K. Michalski, *Eseje o Bogu i śmierci*, Kurhaus Publishing, Warszawa 2014, p. 13.
- 5 F. Kafka, *The Trial*, transl. by David Vyllie, Dover Thrift Editions 2009, p. 254.
- 6 A. Zagajewski, 'Umarł Krzyś Michalski'.
- 7 F. Kafka, *The Trial*, p. 255.
- 8 S. Żeromski, *Przedwiośnie*, Czytelnik, Warszawa 1976, p. 122.
- 9 K. Michalski, 'Tischner i Kołakowski', in: *Eseje o Bogu i śmierci*, pp. 122–123.
- 10 K. Michalski, 'O wieczności, o Bogu i o Nietzschem, który ogłosił jego śmierć', in: *Eseje o Bogu i śmierci*, p. 76.
- 11 L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, p. 415.
- 12 L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność*, p. 7.
- 13 K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1976, p. 6.
- 14 K. Michalski, *The Flame of Eternity*, p. vii.
- 15 L. Kołakowski, *Kultura i fetysze. Zbiór rozpraw*, PWN, Warszawa 1967, p. 80.
- 16 K. Michalski, *The Flame of Eternity*, p. 150.
- 17 K. Michalski, 'Kochać Boga', in: *Eseje o Bogu i śmierci*, p. 42.
- 18 K. Michalski, 'Tischner', in: *Eseje o Bogu i śmierci*, p. 31.
- 19 K. Michalski, 'Tischner', in: *Eseje o Bogu i śmierci*, p. 31.
- 20 K. Michalski, 'Kruchość tego wszystkiego', in: *Eseje o Bogu i śmierci*, p. 126.
- 21 S. Brzozowski, *Kultura i życie*, PIW, Warszawa 1973, p. 630 (quoted after: K. Michalski, *The Flame of Eternity*, p. 14).
- 22 S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*, Księgarnia Polska Bernarda Połonieckiego, Lwów 1910, p. 26.
- 23 K. Michalski, *The Flame of Eternity*, p. 112.

THE UTOPIA OF ACTIVE CITIZENSHIP

Interventions should be provocative.
Would it be provocative enough to say
that active citizenship is not the only
malady of today's politics? Should it be
then promoted at any price?

The idea of active citizenship was introduced to political theory by Aristotle and then reintroduced by Alexis de Tocqueville. Alas, neither of them has enshrined it. Aristotle – the moral philosopher – regards a politically passive individual as a free-rider, someone who does not contribute to the common good. Yet, in the ‘empirical’ parts of *Politics*, where we find the well-known difference between proper and perverted forms of government, Aristotle says that the former are ruled by law, and the latter by people, and only the *poleis* ruled by law are stable political regimes. The active mass of citizens, deprived of virtue, undermines the order. De Tocqueville, on his part, juxtaposes the active citizen to an omnipresent and omnipotent central government, his principal enemy. Either the citizens take care of their business themselves or the government will do it for them, but eventually enslaving them. Yet, active citizenship, necessary to keep democracy working, will not save it from de Tocqueville’s other nightmare, the tyranny of majority. Which one is worse?

It was not until the 1980s that the active citizen became the landmark of democracy for many political philosophers disappointed with cold war stalemated politics and inspired by the popular movements of the 1960s and 1970s. Free election, at that time a dream for Eastern European dissidents, is not sufficient, since a democratically elected government is as prone to alienation as any other. A normative theory of democracy must therefore be the theory of democratising democracy. And what does prevent democracy from being more democratic? Liberal ideology and the institutions of representation. Thus, in a truly democratic democracy people have to decide directly – if not on a regular basis, then at least on crucial issues. They have to be more actors than beneficiaries of the welfare state which makes them apathetic. The so-called deliberative turn in political theory appeared in the mid-1980s and, regardless of the following representative turn in political science in the 2000s, in fact continues to dominate the normative theory of democracy. Representation – the idea, and all the more the institution – is for its critics the counter-ideal of deliberative democracy. Representation means exclusion and the rule of politicians.

The theorists of deliberation (Amy Gutmann, Denis Thompson, Joshua Cohen, James Fishkin, Seyla Benhabib, to name the most influential ones) generally believe that this activity will be best channelled in institutions designed especially for that purpose. The moderates want to install them within a framework of representative institutions, while the radicals want democracy to be based on nation-wide deliberation. And yet, there is another group of democratic reformers (Iris Young, Will Kymlicka and Anne Philips should be mentioned in this context) who only want to transform the representative institutions so that they can include underrepresented minorities; mostly women and ethnic minorities. To some point, I share their pragmatic criticism and their idea of inclusion by additional representation, but only as long as the rebuilt representative institutions could perform key functions of any political system of modern society. What are these functions? Why do we need representatives? Below is a set of simple truths that seem to be neglected by the enthusiasts of deliberation procedures.

First, we need representation to legitimise power, that is to legalise the decisions which concern all, always when they are made by a group of people, regardless of their number. Representation sets the rules of provisional handing over the power which cannot be held entirely. A political system could be extremely democratic in terms of decision-making, but it cannot be equally democratic in terms of setting the agenda. At least this right must be delegated, even if, as Rousseau pointed out in *Social Contract*, any transfer of power means that ultimately the supposed rulers become the ruled. He was only wrong in hoping that his republic would solve this problem, and so are the proponents of deliberative institutions. Who is to decide on the subject of deliberation?

Second, we need representation to allow some people to make decisions which have not been democratically consulted and may not be agreeable with current public opinion. The Americans like to quote President Truman: ‘The buck stops here’; someone has to take responsibility. So we need not follow Karl Schmitt and define the sovereign as the person who suspends the constitution and introduces martial law when the state is in danger. Even in peaceful times we need an institution which ends the public deliberation process. Power in democracy is dispersed, but democracy is

neither logocracy nor debating society. In fact, enthusiasts of active citizenship claim that this process should never end, but we cannot take this metaphor seriously; discussions lead to decisions or are senseless.

Third, at the same time, we must limit the power of those who really decide. Thus, in the check-and-balance system the opposition must be permanently present, it must be re-presented after the decision process is completed even if it is repeatedly outvoted. Representative institutions preserve the power of oppose within the political system, so it contributes to the system's stability. On the contrary, there is no place for such a power in the institutions proposed by deliberation theorists. After proper deliberation has been conducted and a decision has been made, the opposition should actually disappear because there is no rationale for it. The idea of active citizenship, from its very beginning, blurs the deep and unbridgeable divisions between people.

Fourth, each political system has to define its general interest. It is too complex to be established simply by aggregating individual interests nor could it be deliberated directly by active citizens even if they were provided with proper conditions, expert knowledge and the assistance of mediators. Long arguments against this hope can be summarised briefly: representatives are negotiators working on the give-and-take principle and they reach a compromise only at the expense of certain 'alienation', which James Madison first called wisely a 'distance', from the electorate's will. Otherwise, it would be impossible. Every day of any parliamentary democracy proves this common-sense rule correct and to some extent beneficiary, but for the critics of participatory democracy this price is unacceptable.

Fifth, critics of representation are certainly right: not all social interests are represented in parliaments; representation always means selection. But in the representative system at large electoral bodies are supplemented, and occasionally even substituted, by many non-governmental organisations. True, they are always self-authorized and usually partial as they only reflect today's fragmented society. The mistrust in NGOs may be thus grounded; thanks to them the strong become stronger, yet, on the other hand, only by organising themselves in the third sector the weak become stronger as well.

Each of the functions I have shortly listed was discussed in detail by the masters of political thought of the pre-democratic era, that is before the institution

of representation was subordinated to democratic ideas and began to serve them as a purely technical device. It started in the mid-nineteenth century, and ever since all good democrats have been conscious of the potential tensions between the popular will and its representation. Yet, only in the 1980s that they came to the same conclusion as Schumpeter, Mosca and Michels, namely that representative institutions themselves, and not only their malfunction, are responsible for the deficit of democracy. However, are we sure today that this deficit is the worst thing that can be said about our political institutions?

Active citizenship certainly makes democracy more democratic, yet, it is by no means certain that more inclusive democracy is a better democracy. Any political system is too complex to be judged by a singular criterion. Abraham Lincoln once defined democracy as 'government of the people, by the people, for the people'. But this is not necessarily all at once. We can easily imagine that more individuals, if they were to choose, would prefer government for the people to government by the people; visionaries of direct democracy may only regret it. Yet, indirect democracy is still democracy, and democracy as government 'of the people, by the politicians, for the people' is not a bad solution if we compare it with states governed by the military or the clergy or to single-party rule.

Those democratic theorists who cherish the idea of active citizenship will rather not appreciate the fact that politicians are the only category of rulers that can be peacefully dismissed. They prefer inclusion to accountability because they tend to assume that inclusion saves democratic government from alienation. In their utopia the ruled are the rulers; an ideal which is contradictory to the concept of political representation itself. Accountability makes sense only in the context of indirect rule; accountable government is the ideal of representative power. Full inclusion excludes accountability, and full accountability excludes inclusion as well. We need both at the same time, and we can combine them only when we assume that the transfer of power brought about by the representative institutions is not a pathology or twist of the popular rule. The people, the collective actor of democracy, exercise their will in indirect ways, too. Thus, one might say that all good democrats should be advised to think in terms of Aristotle's best practicable form of government and locate deliberating institutions side by side with the representative ones.

All those who are less utopian-minded should seriously consider the point made brilliantly by Pierre Rosanvallon and move the ideal of active, deliberating citizenship to the sphere of counter-democracy, as Rosanvallon puts it, to the institutions which limit and control the state power. In counter-democracy active citizens are first of all guardians of their rights, watchdogs of government run by politicians they have elected. Counter-democracy works out both on the local and national level, and nowadays even on the global one (see the protests against ACTA which started in Warsaw and spread to Berlin and then westwards). The point is that those activities cannot be constitutionally established and in-built in the political system; the system can only provide a space for them.

It is far from the promise of democracy, far from the promise of democratic politics, but still something which makes liberal democracy a better regime than others. To conclude with a Kołakowski's phrase, I would say that when we come to the conclusion that we need both active citizenship and accountable government, we will join an International that has never existed: idealist and pragmatic friends of democracy.

Andrzej Wąskiewicz

– sociologist, professor at the University of Warsaw, director of the Institute of Sociology. Author of books in the area of social and political theory, among others *Strangers by Choice: An A-social Philosophy of Life* (Frankfurt, 2015)



PLAYING TRUANT

I must confess that the frame for the symposium outlined in the exposé seems to me a little too predetermined. My reservations about the suggested scheme of things stem from my educational limitations as well as particular qualities of the text I have chosen to talk to you about. The proposed topics for discussion – if one wishes to address them seriously – require serious credentials in the field of philosophy and history of ideas. My training in these disciplines is only residual. But it is also the case that *Tales from the Kingdom of Lailonia* differ from Kołakowski's philosophical writings in tone, style and overall sensibility, and therefore call for an open-ended approach, not confined by explicit vision of modernity's dynamics, and pre-existing notions of the intellectual evolution of the author.

Inevitably, my reading of the tales will be influenced by my professional interests – I work as an editor and translator. In my reflections, I will emphasize the questions of language and form: I hope that the text justifies such an approach. Since some of you may not be familiar with the stories, I will take the liberty of quoting from them to give you a hint of their flavour and to illustrate my observations.

At the beginning of the book we learn that the stories we are about to hear were delivered to the narrator and his brother in a mysterious package posted in Lailonia, a kingdom that always fascinated them but whose geographical location remains a mystery. Lailonia, then, is a U-topia, a 'no-place', a land that is nowhere to be found. If you assume, however, that the stories deal with Utopia in the sense of 'an imaginary place in which the government, laws, and social conditions are perfect', you are in for a disappointment. What is interesting here, in this initial fragment of the book, is that Kołakowski immediately introduces two narrators: the first-person narrator who receives the package containing the stories from Lailonia, and the third-person narrator who subsequently tells the stories. It seems to me that this emphatic distance between the 'I' (that we instinctively associate with the author) and the narrator of the tales introduces an element of ambiguity that may influence one's reading of the book. I shall get back to it in a minute.

One of the most striking qualities of *Tales* is their affinity to a literary sensibility often associated

with surrealism. This is perhaps a little surprising, if one recalls that, originally, the surrealists' attitude toward philosophy, and conceptual thinking in general, was one of distrust, to say the least. André Breton famously defined surrealism as 'psychic automatism ... dictated by thought in the absence of any control exercised by reason, exempt from any aesthetic or moral concerns'. The absence of rational control and disregard for aesthetic and moral concerns is not exactly what one would expect from Kołakowski, who was careful in expressing his thoughts and distant from any kind of automatism. Yet in the tales he allows himself to indulge in the free play of imagination, unconstrained by the rules of logic and probability, independent of the boundaries that in everyday experience separate the human world from the world of animals, plants and inanimate objects.

A good example of this sensibility is the story entitled 'The Hump' in which the protagonist named Ajio develops a hump that in turn grows body parts and becomes a fully formed human figure, a double, joined to the first Ajio's back. The hump who, unlike the real Ajio, is an insolent and spiteful character, quickly convinces people around him that, in fact, he is the real Ajio, and the first Ajio is not a person at all but merely an annoying hump. In the story entitled 'The War with Things' we learn that 'pancakes with syrup tend to have vicious nature. Their behavior is at once cowardly and sly, and they have no understanding of deeper things'. In another story, titled 'A Beautiful Face', a baker's apprentice, seeing that 'life had left its mark on his face', borrows money, buys a special chest for storing faces and puts his face away to preserve its beauty from 'further ravages of time'.

Kołakowski's tales are replete with similar objects and situations, visibly informed by the logic of dreams in which such objects and situations acquire considerable autonomy. Having said that, I should add the obvious: a reading of *Tales* in terms of a somewhat belated reception of surrealism would not lead us far. Kołakowski subscribes to a tradition of which Breton and his circle were self-proclaimed codifiers, but that tradition is both older and more vital than much of the prescriptions contained in surrealist manifestoes. What sets Kołakowski apart is primarily his sense of humour. It has often been pointed out that the enunciations of surrealists, for all their irreverence, were singularly dictatorial and peremptory in tone. Kołakowski's tales, on

the other hand, are so playful – so stubbornly defiant in their use of irony – that one feels almost embarrassed to talk about them with any degree of seriousness. Perhaps, their strong reliance on the nonsensical and the absurd suggests an affinity with British proto-surrealists, such as Edward Lear and Lewis Carroll.

We all have a general notion of what a philosophical tale is. It is a narrative, an ordered sequence of events that lead to some kind of closure and often contain some sort of critical message. The characters and their actions are usually allegories: they stand for certain ideas about human life or for political, social or historical situations. The reader naturally assumes that all elements in a tale are subservient to critical, didactic, and moralistic ends.

In his tales, Kołakowski likes to challenge this assumption. In the story called 'A Tale about Children's Toys' his play with adopted literary convention is quite conspicuous. To give you an example I have to quote the tale at some length. I will use the English translation by Agnieszka Kołakowska (1989), although it clearly misses some of the subtleties of the original. The first paragraph of the tale reads as follows:

In days of old the merchants of Lailonia kept up a lively trade with Babylon. Their principal export to Babylon was a special sheath for the protection of pheasant forks [covers protecting the forks designed specifically for the consumption of pheasant meat], while their imports were mostly confined to combs for the grooming of camels. The reason for this import was the almost total absence in Lailonia of a camel-grooming comb industry, and this absence was due in part to the fact that there had never been any camels in Lailonia. Not a single one, and that was that.

Here comes the last sentence of the paragraph:

But we shall not delve too deeply into reasons: we shall describe facts.

In the context of the whole paragraph, the last sentence immediately reveals its humorous character. We begin to doubt whether the facts described thus far are relevant to the story, but we still believe there is a story here to be told. The next paragraph goes like this:

The fact was, then, that among those who traded in this way with Babylon was an old merchant, by the name of Frejklo because he had a big crooked nose with four freckles on it ... with the tip pointed slightly downwards, which gave it some resemblance to a vulture; and the ancient Lailonian name for just such a nose, big and crooked, with just such four freckles and with its tip pointed slightly downwards, giving its owner some resemblance to a vulture, was frejklo.

You have probably guessed by now what the last sentence of the second paragraph sounds like. Here it is:

Its name in modern Lailonian does not concern us; we must not be led astray by details.

In two subsequent paragraphs we stumble upon a series of digressions that further interrupt the progress of the narrative. First, we are informed that every six months the merchant travelled to Babylon equipped with an ample supply of sheaths for the protection of pheasant forks. This factual statement is immediately followed by a rather lengthy parenthetical remark:

... pheasants were considered a great delicacy in Babylon, perhaps because they were so very seldom to be found there: in the whole of Babylon you might be able to bag one every thirty years or so, and even then no one knew where it had come from ...

Thanks to the amassed fortune, we are told, the merchant bought a villa for his daughter, whose name is Memi. This piece of information is followed by an even more tortuous excursion:

In ancient Lailonian Memi is a verb which means, 'to ride dashingly on a small pink elephant with one ear missing while brandishing a pale blue flag made out of silk ribbons and grinding a mill with hands tipped by nails painted red'.

This is what 'sticking to the facts' and not being 'led astray by details' looks like.

Finally, the narrative moves on. We learn that Memi's favourite pastime was drilling holes in globes. Unwilling to pay for a life-size globe that she ordered, the merchant encourages her to drill holes in the Earth instead. Before long the Earth is 'full of holes and practically unusable'. The merchant is put in jail for the damages done by his daughter, where he reflects on 'the inadvisability of begrudging children money for toys'.

It is not so easy to tell what the tale is about. It can be read as an allegory of capitalism, a system in which people make fortunes by selling utterly redundant objects, and encourage their spoiled children to destroy the planet on a whim. At the same time, the sequence of endless digressions inevitably turn our attention away from the story of merchant Frejklo and his daughter Memi. Perhaps, then, we should say that the real subject of the story is the troubled narrator who hesitates between two impulses: an eagerness to tell his tale and a strange compulsion to postpone its progress by any means possible.

We should add, however, that these two readings can be seen as complementary. The third person narrator is a rather unsophisticated figure, incapable of reflecting on the situation of the protagonists and unaware of the allegorical dimension of his stories. His simple-mindedness is the key comic ingredient that allows presenting a gloomy parable on the predatory nature of capitalism as a tale about children's toys. The narrative is as important to the overall effect as the hilarious parenthetical asides, the latter reflecting a desperate need to 'stick to the facts' on the part of someone who cannot see the logic of the system for what it is.

I was supposed to ponder the problems of utopia, dystopia and quest for certainty, and here I am talking about the importance of brackets. I hope you will find it in your hearts to forgive me. By way of digression, let me add that in her translation Agnieszka Kołakowska perhaps strengthens the 'anti-capitalist' message by comparing the merchant to a vulture. In the original text he is compared to a hawk.

Some of the stories seem to refer directly to the historical events of the twentieth century. In fact, originally there were 14 tales, but one called 'The Great Famine' was banned by censorship and excluded from the first two editions of the book published in 1963 and 1966. The tale in question clearly alludes to the Great Ukrainian Famine of the 1930s.

Upon learning (over breakfast) of the eruption of hunger in Lailonia, a tyrannical figure called the

High Priest summons four firemen and orders them to 'put out the famine'. The firemen begin to pour water over the country, which in turn leads to a flood. To deal with the flood the High Priest summons four plumbers and tells them to find and fix the leakage responsible for the outpouring. The famine persists, so the High Priest delivers a message to the people: half of the citizens should leave the country, others should undergo partial resection of the stomach; in addition, the state shall organise displays of fireworks so that the citizens forget they were hungry. We immediately recognise 'the logic' employed by the tyrant and ridiculed by Kołakowski. The tale is an obvious satire on communist social engineering and the accompanying propaganda. No wonder it shared the fate of other famous political satires, most notably *Candide* by Voltaire which was banned for religious blasphemy and political sedition.

Most of the stories, however, do not refer directly to a specific historical reality. Rather, they seem to hover between an absurdist literary exercise and a tongue-in-cheek version of social criticism. A good example of this ambiguity is the story entitled 'How the Problem of Longevity Was Solved'. It recounts the events which lead to the fall of a little kingdom of Gorgola that 'once shared a border with Lailonia'. The name Gorgola may bring to mind the city of Gomorrah, and Kołakowski indeed seems to have modelled his tale on the biblical story. The fall of Gorgola, however, is not a result of divine retribution but an unintended consequence of a noble project undertaken by its ruler. King Hanuk comes to the conclusion that his subjects' lives are too short and asks seven scholars to come up with solutions to the problem. Seven years later the seven scholars publicly present their findings. One of them designed a watch whose hands move six times more quickly and claims this invention will allow people to live six times longer. Another proposes to paint the sky various colours, asserting that life is short because it is boring, and the reason it is boring is because the sky is always grey. Yet another claims that people die prematurely because they often suffer from cold, and since cold is 'a disease of the nose', everyone should cut off their noses, thereby assuring themselves longevity. The antidotes are preposterous, but it does not prevent inhabitants of Gorgola from forming seven militant camps, each of them supporting a different method of dealing with the question of longevity.

The straight faced narrator provides the comic element. By telling the story in an objective manner,

he inadvertently exposes the absurd logic of the events but seems unable of grasping the calamitous nature of the process set in motion by the monarch. Thus, the narrator emphasises that King Hanuk is a 'very wise' and 'exceptionally benevolent' monarch, 'eager to exert himself for the greater happiness of his subjects'. The scholars the king consults are said to be 'the greatest minds in the kingdom', 'brilliant astrologers', savants of 'true eminence'. These assertions stand in sharp contrast with the way these 'great men' behave during the presentation. Each of them derides the solutions proposed by the others as 'utterly worthless' and 'absurd', only to propose something even more ludicrous. The remedies, as we said, are completely irrelevant to the problem but the political divisions they create and the civil war that ensues seem real enough. In the end, the problem of longevity in Gorgola is solved when all subjects but two die in a vicious conflict which resulted from the difference of opinion as to how the problem of longevity was to be solved.

Other stories may not feature such clear-cut literary prototypes. But the way Kołakowski modifies the cautionary paradigm in his tale about longevity seems representative of the prevailing tone of the book, and that tone is not unambiguous. Sometimes we feel that the whole point of *Tales* is not to issue a warning about the consequences of certain forms of behaviour but to demonstrate (by means of grotesque deformation) the utter obsolescence of the didactic paradigm as such. At times, however, we are willing to admit that it is precisely this tragicomic transformation that allows the tales to preserve moralistic undertones.

Viewed from the perspective of philosophy, the tales are largely an idle exercise and would have to be considered a marginal part of Kołakowski's work. It is possible to extract from them a meaning that could be used for speculative ends, but the effort to do so

seems ill-conceived, and we should avoid separating their 'content' from the 'form' in which it is presented. In my opinion, their value lies in the ironic constitution that makes a point of addressing questions of philosophy and social criticism only tangentially and in passing. If one, nevertheless, squeezed them out for 'content', these lively pieces of writing would turn somewhat dull and bitter, and produce but a handful of platitudes: that our efforts are notoriously plagued by vanity and hubris, that noble attempts to improve human life often lead to disasters, that in a world where scholars compete for attention of the public and those in power, the quest for wisdom is often a joke, etc.

It seems to me that such observations had been made, in a more elaborate and systematic fashion, many times before, and have been made many times since. Here, they are inseparable from narratives which emulate disturbing aspects of reality instead of describing them in analytical terms. Such emulation appeals to a literary sensibility. Within such sensibility, language is a constantly evolving entity. A language often utilised may become stale and turn into a set of clichés that lose their connection with the broader human reality. This general observation applies to all our pursuits, including philosophy and social science. Philosophical concepts, these admirable abstractions – broad, visionary and capable of self-renewal – even they are in danger of becoming mere tokens of professional discourse. *Tales from the Kingdom of Lailonia* may be seen as a kind of literary exercise in a life devoted to philosophy. Perhaps, Kołakowski insists on the ironic, playful, and imaginative elements of language to inoculate himself against that which is solemn, stringent and inert.

Marcin Szuster

Marcin Szuster – translator of English literature, assistant editor of
Literatura na Świecie Journal



**I AM MORE
OF A COURT
JESTER**

PAWEŁ ŚPIEWAK TALKS WITH
LESZEK KOŁAKOWSKI (BY MAIL)

Leszek Kołakowski
 (1927-2009) – philosopher, historian of philosophy, essayist and writer. One of the founders of the Warsaw School in the history of ideas. Until 1968 professor and lecturer at the University of Warsaw, since 1972 associated with the University of Oxford. One of the most important Polish Marxist revisionists, author of *Main Currents of Marxism*

Paweł Śpiewak
 – sociologist, historian of ideas, professor at the University of Warsaw, director of the Jewish Historical Institute. Co-founder of the *Res Publica* Journal. Before 1989 political activist of the democratic opposition in Poland

★ **Why are you so curious about the world of the devil rather than the Pearly Gates?**

★ I would not consider it odd, neither from a cultural standpoint nor from the position of Christian doctrine. Life in all its forms – forgive the banality – means constantly overcoming obstacles, also life understood as good and evil. Naturally, evil attracts our attention merely as a physical or moral threat. Being healthy, rarely do we contemplate our health; being sick and in pain, we find it hard not to focus on suffering and its source. Christian doctrine, however, perceives human beings to be always sick though not necessarily to the same extent. The supposed existence of angels does not exert any tension on us. Also, they are invisible, while the devil is easily recognisable as the underlying cause of tensions and fear. Fear concentrates our attention, lack thereof does not concentrate anything, that is all.

★ **Can strong faith and tolerance coexist? Is it not a contradiction the Church tries to shyly veil from us?**

★ I would rephrase the issue (I hope with no harm to the meaning): is strong and staunch faith possible without fanaticism, and therefore is perhaps 'lukewarm faith', condemned in the Bible (*...quia es tepidus*), better fitted to the spirit of tolerance? Or: are the power of faith and readiness to apply violence and oppression in the name thereof directly proportional? This issue is, in fact, psychological and social. And it is my conviction that the answer is: no. There is no necessary psychological nor social connection. Obviously, we are all aware of the history of religious persecution, intolerance and violence perpetrated in the name of faith. However, I would not look for reasons for such phenomena in the 'depth' or strength of faith but in various political circumstances. Were martyrs of early Christianity, unwilling to respond to violence with violence, more questionable believers than inquisitors? Would anyone say that Saint Francis was a worse believer than Pope Innocent III? After all, we could enumerate ample examples of firm believers who are very far from being fanatic and intolerant. Moreover, we should differentiate between 'moderation' in faith, which means indifference to religious aspects of life, from doubt, uncertainty and dilemma often nagging

believing souls: these are not symptoms of 'moderation' – on the contrary – they prove a focussed interest in the concerns of faith. We inherited from the Christian culture of the modern times both monuments of unshakable faith and evidence of faith tormented by unrest – and either is equally important. Still, even the strongest and sincerest of faiths are not grounded on confidence in dogmas but upon trusting the divine order of the world, despite all its atrocities: there are no psychological reasons for it to revel in violence. For its part, faith reduced to mere dogmatic confidence is frequently latently uncertain, with fanaticism masking this uncertainty. Of course, it only concerns the psychological aspect of the issue. Faith imposed forcefully onto others can be true though then it always is unwise. Intolerant clericalism – although far weaker than before – still existing to a certain degree (it concerns the Christian world, obviously, not the Islamic world, where theocratic tendencies are somewhat strong) is not a testament to trusting God but a manifestation of the desire for power inevitably penetrating all forms of human activity including religion. Political faiths present a different, strong conviction positing they hold a perfect recipe for organising the world, which imminently breeds bigotry and violence.

★ Can we imagine a world centred around the idea of the common good? If so, how? Is the Christian *summum bonum* at all possible?

★ I believe *summum bonum* is a mythological term, not an empirical one. When we forget about it and use this term within the confines of experience (to use a Kantian expression), we expose ourselves to misfortune. I will reiterate the old truth I have invoked on many occasions: good things limit themselves – not for logical reasons but due to the nature of the world – and the term *summum bonum* simply removes these limitations from view. We can imagine the perfect person or almost perfect one. However, such an image is only of value if it is embodied in a real person, such as Christ. An image of the perfect humanity can only be imagined by disregarding the reality of the world. We are still not deprived of the criteria of evaluating human institutions as we can easily evaluate certain values, simultaneously not believing they can be agreed upon in entirety. Freedom is good, but total freedom, a freedom of anarchy, is an impossibility and leads to self-contradiction since inevitably and imminently it will result in the tyranny of the strongest. Equality is good, but complete equality is a self-contradictory idea since it is only possible to imagine in totalitarian conditions which involve significant inequality in crucial and valuable goods, such as access to information and participation in public life. Hence, we are doomed to more or less helpless negotiations of various goods, and the awareness that they are impossible to realise within *summum bonum* does not deprive them from retaining their key feature – being goods.

★ In your work you discuss at length the issue of religion, theology, its connections with philosophy. Then, if someone chose to be a believer, can they still be a philosopher? Or are they then someone dealing with as little and as much as theology?

★ Since I do not believe that practicing philosophy could validate faith due to the nature of faith – though it can involve attempting to interpret its meaning – I think spreading faith requires a different vocation. Spreading faith is due to a priest (indeed, resulting from vocation, not necessarily from holy orders). A philosopher can be a priest but does not have to and rarely is. There is no fundamental, irremovable conflict between these vocations, but, indeed, some psychological frictions are hard to avoid as philosophy historically originated from mistrust to mythology and hence intellectual suspicion lies within its duties. I am not a priest. Nor am I a mathematician, a boxer, a violinist, a car mechanic.

★ **In the past, philosophers were consulted to hear an answer to questions such as: ‘How should I live?’, ‘How can I achieve happiness?’ What would you, as a philosopher, answer if someone consulted you on such questions?**

★ I think life can not only be bearable but also interesting provided that we do not expect ‘happiness’ and we do not think about it. Moralists repeatedly said (as far as I remember, Tatarkiewicz writes about this in his treatise) that happiness cannot be in and of itself an object of efforts but at most a side effect of life directed towards other goals successfully fulfilled. Happiness would then be based on the feeling of satisfaction from proper fulfilment of key tasks we set out ourselves. Nevertheless, I do not believe that even such satisfaction would be bona fide possible. I think it could only be possible through self-concealment. Has anyone seen somebody happy, even among the most fortunate of all? I keep repeating eternal trivialities, but it is not my fault. It does not follow from that that the world is filled with torment and atrocity alone, which, of course, very often fall upon us without our participation (or, at least, apparently). I do not believe either in a doctrine of stoics who boasted, impudently to me, claiming that a wise man is happy even in the Phalaris bull’s stomach. And I do not know if the Buddhist instruction – the elimination of desires – is possible. ‘Happiness’ could harmlessly be rejected from the dictionary (barring the American understanding, where you can ask: ‘Are you happy with your fish sauce?’) and substituted with something we could call ‘being reconciled with life’. I assume that this is achievable and I imagine they are the closest to achieve it who really embraced the Christian idea of life as service. Understandably, it is easier said than done. When we reach an age when we can pose such questions to ourselves at all, we are to a significant extent already shaped by upbringing and life situations, not to mention genes. Death, parting, physical pain, disappointments, failure – all this reaches our consciousness in childhood and later hardly do we learn more on these defining life determinants. Nevertheless, a child brought up in more or less normal, however tough, conditions, may perceive the world to be open and full of opportunities; inevitably, we realise that the scope of our choices is getting more and more limited, and hence we need more and more to embrace the readiness to accept life as it is and less – to nurse the will to shape it according to our wishes. Such a reconciliation is not a withdrawal from life or a refusal to participate in social issues.

★ **Philosophy after Nietzsche disclosed its helplessness. It speaks more often about impossibility rather than possibility, more about limitations and hardship than opportunity. More about the myth of truth than truth itself. About the need of faith than faith itself. Such a philosophy does not offer any solutions, nor does it confirm any beliefs. Consequently, what about the classic definition of truth and subsequent efforts following this direction?**

★ I need to repeat myself again. When we examine the historical paths of philosophy, we realise that philosophers do not discover the truth, but rather they excite and feed concern around it. Hence, it is worth learning philosophy – mostly through its history – studying the few greats that each century gives birth to. Aside from logic, whose significance is universal and undisputed, and requires no explanation, everything that is crucially important in philosophy can be discovered through learning its history. Great philosophers sensitise us to the multitude of observation points offering unique views on the world and the multitude of incommensurable languages to describe it. It is rather futile, however, to expect that philosophy will ever provide exhaustively substantiated answers to the questions that people always asked themselves: Can the world explain itself? What is and what is not real? Is there God? Is there eternal life? How to tell good from evil? Such questions are impossible to avoid – without them humanity would return to the prehuman state. But philosophy should not be reprimanded for failing to resolve them, nor should its pride be inflated by expecting it could indeed achieve this.

★ **For a number of generations of the European intelligentsia the experience of socialism was extremely important. Today this idea seems to move away. What was it, essentially? Was it, to quote Dostoyevsky, the desire to improve the fate of the fourth class? Or was it, rather than an attempt to build heaven on earth, one aimed to bring heaven closer to earth?**

★ Modern socialism formed its essential foundations in the second quarter of the nineteenth century after the experiences of the French Revolution and following the initial effects of industrialisation. As such, it was an idea of people stemming from educated classes who were simply devastated to see human anguish, poverty and helplessness. It was a quest for a world without wars, deprivation, persecution, oppression and flagrant inequality. It appealed to human emotions and reason, and such appeals – though laughed at by revolutionary factions stemming from the Jacobite left wing – did not prove ineffective. Reformist socialist movement changed the social landscape of Europe, in general, for good. Revolutionary socialism also proved extremely effective but in a completely different aspect. It developed a utopian technique based on universal nationalisation of everything – including people – and depriving both individuals and historically formed segments of society of the possibility of any initiative in any sphere of life as well as transferring it entirely to the institutions of revolution. It stigmatised reformism as appealing to goodwill and not to the organised battle of underprivileged classes. Also, it based its approach on the slogan claiming that the liberation of the

working class can only be achieved by the working class, but, in fact, it built what it stigmatised – namely, it deprived the working class of the right to initiative and it required believing in the goodwill of absolutist state.

The chasm became unbridgeable between the socialism believing in the idea of the dignity of the individual, perceiving itself to be an organised will of gradual improvement of the fate of the poor and the huddled masses, directed towards a world without wars and bloodthirsty nationalisms – and the socialism focused on waiting for the opportunity of war resulting in the party of the revolution forcefully overtaking the instruments of power and establishing the perfect system. On a side note, such perfection meant that people cannot take any socially useful action in any other way than by state order, that the state is the administrator of all goods including information – even if the state would hinder the process more than help create such goods – and that ‘subjects’ are obligated to profess a certain doctrine. The very word ‘socialism’ was, to a great extent, appropriated, almost monopolised by the second, despotic variant. Was it an attempt to bring heaven closer to earth? I do not know that. This project was many times compared to the Tower of Babel whose builders were ruthlessly punished – there is some truth in that analogy, I guess. Still, I believe that the idea of human brotherhood, although unreal to fulfil, is necessary for us as a guiding light. However, when we convince ourselves that we have an institutional method to implement it, then we become advocates of tyranny.

★ **To what extent is your philosophical thought still partly based on the discussions with Polish readers?**

★ I cannot answer this question well. When I ponder on philosophical matters, I usually do not have any specifically Polish experiences or traditions in my head, but, quite probably, they lie somewhere in the back thereof, quite unconsciously.

★ **There is a stark difference between a sketch on the expressive theory of personality and culture, and an essay on the return of the sacred. Then, how would you evaluate your essay *The Priest and the Jester* today? Would you still claim that we need to make a choice between the attitude of a believer, a philosophy of confidence, and the attitude of a sceptic, a philosophy of independence and irony?**

★ I am averse to ruminating on my essays composed years and years ago. But, in general, I still think that – as I have just mentioned – I do not have a vocation to be a priest (although I respect true priests), and I am more of a court jester. This general statement will serve as my final answer.

This text was first published in the September issue of Res Publica of 1988, No 9 (15), pp. 28–31

SEKRETARZ REDAKCJI: Agnieszka Rosner

ZESPÓŁ REDAKCYJNY: Ewa Cecuda (Wywiady), Artur Celiński (DNA Miasta), Spasimir Domaradzki (Sprawy międzynarodowe), Gabriela Rogowska (publica.pl), Jakub Gradziuk (administracja), Piotr Górski (publica.pl), Szymon Grela (Gospodarka), Tomasz Kasprowicz (Ekonomia), Anna Kiedrzyńska-Tui (PR), Joanna Grądzka (PR, NE100), Magdalena Jakubowska (Visegrad Insight), Tadeusz Koczanowicz (Teatr), Anna Kuczyńska (Kultura, Reportaż), Maciej Kuziemski (Polityka), Krzysztof Pacewicz (Felieton), Wojciech Przybylski (Europa), Stanisław Skarżyński (Felieton polityczny), Michał Smoleń (Społeczeństwo), Anna Wójcik (Visegrad Insight), Marcin Zaborowski (Visegrad Insight), Danuta Dobrzyńska-Schimmer (NE100)

oraz Łukasz Bukowiecki, Oliwia Bosomtwe, Patrycja Cembrzyńska, Justyna Czechowska, Marcin Czajkowski, Jędrzej Burszta, Galan Dall, C. Cain Elliot, Karoline Gil, Julia Golachowska, Wojciech Górecki, Piotr Gruszczyński, Borys Jastrzębski, Karolina Jesień, Marcin Kilanowski, Kornel Koronowski, Piotr Kosiewski, Artur Kula, Ariadna Lewańska, Jędrzej Malko, Łukasz Mikołajewski, Katarzyna Młyńczak-Sachs, Katarzyna Szajewska, Małgorzata Mostek, Zofia Penza, Kacper Pobłocki, Michał Sęk, Marta Sienkiewicz, Gabriela Sitek, Bohdan Sławiński, Jędrzej Sokołowski, Filip Springer, Samanta Stecko, Stefan Szwed, Jakub Szymczak, Olga Urbańska, Wojciech Zajączkowski

PRAKTYKANCY: Hubert Walczyński

RADA NAUKOWA: Ireneusz Białecki (UW), Grażyna Borkowska (IBL PAN), Przemysław Czapliński (UAM), Paweł Dybel (UW), Piotr Kłoczowski (Instytut Dokumentacji i Studiów nad Literaturą Polską), Marcin Król (UW), Jacek Kurczewski (UW), Kai Olaf Lang (Niemiecki Instytut Spraw Międzynarodowych – SWP Berlin), Andrzej Leder (PAN), Radosław Markowski (SWPS), Marcin Moskalewicz (Uniwersytet Medyczny w Poznaniu/Oxford University), Adam Daniel Rotfeld (UW), Aleksander Smolar (CNRS, Francja), Timothy Snyder (Yale, USA), Andrzej Waśkiewicz (UW), Richard Wolin (City University NY, USA)

REDAKCJA JĘZYKOWA, KOREKTA: Ewa Cecuda

REDAKCJA I PRZEKŁAD WYBRANYCH TEKSTÓW ANGIELSKICH: Nestor Kaszycki oraz Agensee

OPRACOWANIE GRAFICZNE, PROJEKT OKŁADKI I SKŁAD:  RZECZYOBRAZOWE

Projekt okładki na podstawie fotografii Danuty B. Lomaczewskiej/EAST NEWS

ADRES REDAKCJI: Res Publica Nowa, ul. Gałczyńskiego 5, 00-362 Warszawa, Telefon: +48 22 692 47 84, e-mail: redakcja@res.publica.pl

STRONA INTERNETOWA: www.publica.pl

FACEBOOK: Res Publica Nowa

TWITTER: @respublicanowa

WYDAWCA: Fundacja Res Publica im. H. Krzeczковского, ul. Gałczyńskiego 5, 00-362 Warszawa

WSPÓŁWYDAWCA: Dom Spotkań z Historią, ul. Karowa 20, 00-324 Warszawa



DRUK: Wydrukowano na Munken Print White 15 90g/m²



Nr 4/2017 230 / rok XXX

ISSN: 1230-2155, numer indeksu: 375500

Cena 20 zł (VAT 5%), nakład 2800 egz.

DOFINANSOWANO ZE ŚRODKÓW MINISTRA KULTURY I DZIEDZICTWA NARODOWEGO

**Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego**



WSPÓŁPRACA: **eurozine**

Publikacja finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2012-2017, nr umowy 0082/FNiTP/H11/80/2011



**NARODOWY PROGRAM
ROZWOJU HUMANISTYKI**

Redakcja i wydawca kwartalnika „Res Publica Nowa” dołożyli wszelkich starań, aby skontaktować się z właścicielami i dysponentami praw autorskich do wszystkich materiałów zamieszczonych w czasopiśmie i podpisać z nimi stosowne umowy. W niektórych przypadkach okazało się to niemożliwe. Osoby, do których nie udało się nam dotrzeć, prosimy o kontakt z naszą redakcją.



TABLE OF CONTENTS

‘Kołakowski lives in our self-consciousness. There has never been something like this in Poland before: there were, indeed, the world-famous scholars in some disciplines, world-renowned philosophers who were able to move our minds and our moral sensibility, but it all has never been gathered in one man. Perhaps only Brzozowski could have had a chance if he would have lived longer.’

KOŁAKOWSKI

53 Leszek Kołakowski. His Life with History as Backdrop
WIESŁAW CHUDOBA

INTERVIEW

59 Leszek Kołakowski's Political Path - TADEUSZ KOCZANOWICZ IN CONVERSATION WITH PROFESSOR ANDRZEJ FRISZKE

VIENNA SYMPOSIUM

69 ‘I Want to Believe’: Kołakowski Between Myth and Metaphysical Horror AGATA BIELIK-ROBSON

75 Krzysztof Michalski and the Search for Authenticity

ANDRZEJ GNIAZDOWSKI

‘only my life can provide an answer to the question of who I am’

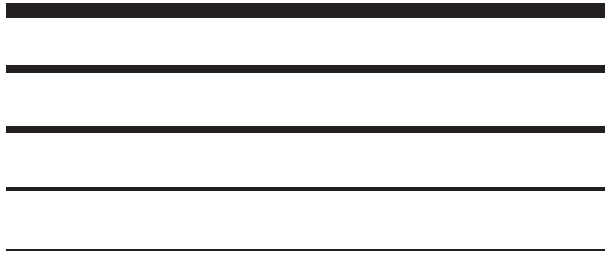
81 The Utopia of Active Citizenship ANDRZEJ WAŚKIEWICZ

85 Playing truant
MARCIN SZUSTER

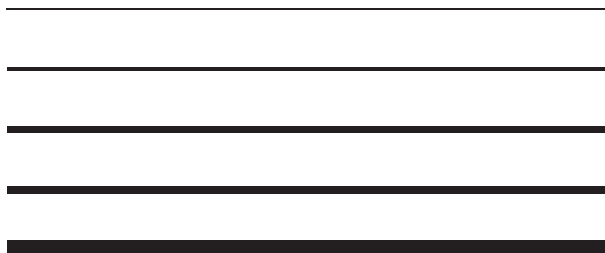
ARCHIVE

90 I Am More of a Court Jester PAWEŁ ŚPIEWAK TALKS WITH LESZEK KOŁAKOWSKI (BY MAIL)

MAP – KOŁAKOWSKI. PLACES



The world is governed by ideas. We are concerned with those that determine the shape of tomorrow. Everybody is welcome in the discussion regardless of differences of opinion. Ideas have practical consequences. An honest debate about them is the foundation of inclusive laws, and simplifications are inherently excluding. This is why for three generations we have been the predominant voice in the debate about the republic.



NEW EUROPE 100

2018

THEY DESIGN CARS AND ROBOTS. THEY RE-INVENT BUSINESSES AND CITIES. THEY TRANSFORM SMALL COMMUNITIES AND WHOLE COUNTRIES. THEY ALL USE DIGITAL TECHNOLOGIES TO CHALLENGE STATUS QUO. AND THEY ALL COME FROM CENTRAL AND EASTERN EUROPE.

www.ne100.org

Follow us on



respublica
THOUGHT PROVOKING

Google

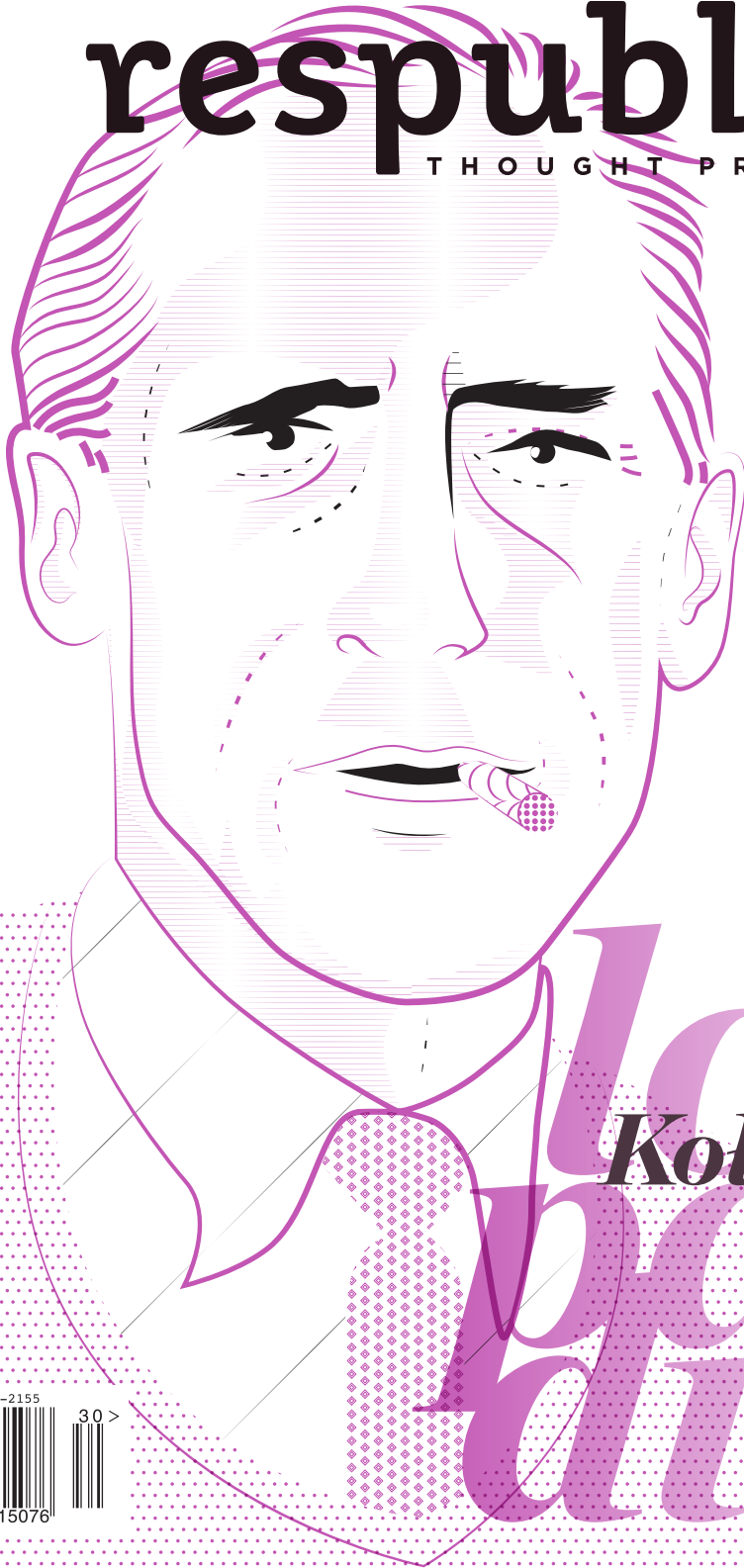
• Visegrad Fund
•

FT
FINANCIAL
TIMES

BIELIK-ROBSON // FRISZKE // GNIAZDOWSKI // SZUSTER // ŚPIEWAK

respublica

THOUGHT PROVOKING



Kołodakowski

*lost
paradise*

ISSN 1230-2155



30 >

9 771230 215076