

# Leszek Kołakowski – myśliciel i obywatel

pod redakcją **Piotra Kosiewskiego**



FUNDACJA  
IM. STEFANA  
BATOREGO



# Leszek Kołakowski – myśliciel i obywatel



**Fundacja im. Stefana Batorego**

ul. Sapieżyńska 10a  
00-215 Warszawa  
tel. |48 22| 536 02 00  
fax |48 22| 536 02 20  
batory@batory.org.pl  
www.batory.org.pl

Opracowanie redakcyjne:

Izabella **Sariusz-Skąpska**

Korekta:

Joanna **Licznier**

Opieka artystyczna nad publikacjami Fundacji im. Stefana Batorego:

Marta **Kusztra**

Projekt graficzny:

Teresa **Oleszczuk**

© Copyright by Fundacja im. Stefana Batorego

Skład elektroniczny:

**TYRSA Sp. z o.o.**

Druk:

„Efekt”

**ISBN 978-83-62338-01-6**

Publikacja jest rozpowszechniana bezpłatnie

Warszawa 2010

# Spis treści

Od redakcji	7
<b>Leszek Kołakowski – myśliciel i obywatel</b>	<b>9</b>
Aleksander Smolar, <i>Kilka słów na powitanie</i>	11
Jerzy Szacki, <i>Leszek Kołakowski: marksizm, komunizm</i>	15
Jan Andrzej Kłoczowski OP, <i>Leszek Kołakowski o religii</i>	27
Jerzy Jedlicki, <i>Leszek Kołakowski: historia i odpowiedzialność</i>	35
Tadeusz Mazowiecki, <i>Leszek Kołakowski i polska demokracja</i>	43
Carl Gershman, <i>Laudacja</i>	45
Tamara Kołakowska	47
<b>Wybrane głosy</b>	<b>49</b>
Tony Judt, <i>Leszek Kołakowski (1927–2009)</i>	51
Krzysztof Michalski, <i>Kruczość tego wszystkiego</i>	59
Krzysztof Pomian, <i>Leszek Kołakowski: jednostka, wolność, rozum</i>	75
Abbas Milani, <i>Demokracja, totalitaryzm i kultura wolności</i>	105
Noty biograficzne	111
Indeks nazwisk	117



## Od redakcji

**24** października 2009 roku Carl Gershman w imieniu National Endowment for Democracy wręczył medal „Za służbę demokracji” pośmiertnie przyznany prof. Leszkowi Kołakowskiemu. Uroczystości towarzyszyła sesja *Leszek Kołakowski – myśliciel i obywatel*. W naszej książce drukujemy teksty wygłoszone podczas tego spotkania oraz wybrane artykuły autorów polskich i zagranicznych poświęcone osobie tego wybitnego filozofa i nauczyciela, działacza opozycji demokratycznej.





**Leszek Kołakowski**  
**– myśliciel i obywatel**



# Aleksander Smolar

## Kilka słów na powitanie

Chciałbym na wstępie serdecznie przywitać obecne wśród nas Tamarę Kołakowską i Agnieszkę Kołakowską.

Nasze dzisiejsze spotkanie w hołdzie profesorowi Leszkowi Kołakowskiemu odbywa się z inicjatywy obecnego tu Carla Gershmana, prezesa National Endowment for Democracy. Podobne spotkanie z inicjatywy NED miało ostatnio miejsce w Waszyngtonie.

Bezpośrednim powodem obecnej uroczystości jest pośmiertne przyznanie Leszkowi Kołakowskiemu przez National Endowment for Democracy medalu „Za służbę demokracji”. Medal ten, ustanowiony przed 10 laty, został wówczas przyznany Lechowi Wałęsie i Lane’owi Kirklandowi, ówczesnemu przywódcy FIA-CIO (American Federation of Labor and Congress of Industrial Organizations), amerykańskich związków zawodowych, bardzo zaangażowanych w pomoc „Solidarności” w najtrudniejszych dla niej czasach.

Oczywiście z entuzjazmem przyjęliśmy propozycję Carla Gershmana, aby Fundacja im. Stefana Batorego współorganizowała obecne uroczystości. Chciałbym podziękować za przychylny stosunek do tej inicjatywy pani rektor prof. Katarzynie Chałasińskiej-Macukow, dzięki której spotykamy się dziś w sali Senatu Uniwersytetu Warszawskiego. W murach tej uczelni Leszek Kołakowski przez bardzo wiele lat udzielał sobie i innym odpowiedzi na podstawowe pytania filozoficzne i obywatelskie; odpowiadał i uczył innych, jak odpowiadać (takimi tytułami opatrzył cztery części wyboru swoich

esejów opublikowanych już na emigracji) na „kłopoty z kulturą”, „kłopoty z chrześcijaństwem”, „kłopoty z socjalizmem” i „kłopoty z Polską”.

Uznaliśmy w gronie organizatorów, że jest to dobra okazja, aby nie ograniczać się do uroczystości przyznania medalu, ale aby również poświęcić nasze pierwsze spotkanie już bez Leszka – w gronie licznych Jego przyjaciół i uczniów – na refleksję, choćby i z konieczności bardzo fragmentaryczną, nad Jego dokonaniem intelektualnymi i obywatelskimi.

Wiadomość o śmierci Leszka Kołakowskiego odbiła się szerokim echem w świecie. Ukazały się dziesiątki wspomnień i refleksji nad życiem i twórczością Leszka. Jest rzeczą normalną, że nie było jeszcze czasu na głębszą analizę spuścizny intelektualnej i literackiej, jaką profesor Kołakowski, uczony, nauczyciel i obywatel, nam pozostawił, na refleksję nad ich trwałością i miejscem Jego myśli w polskiej i światowej kulturze, nad rolą Leszka jako obywatela Polski i globalnej *république des lettres*, nad pytaniami, jakie stawiał, i odpowiedziami, jakich udzielał. Postanowiliśmy więc, że poświęcimy nasze spotkanie na refleksje nad dziedzictwem, które nam pozostawił wielki intelektualista i zaangażowany w sprawy Polski i świata obywatel.

Dziś modne jest pojęcie „obowiązek pamięci”. Mówi się też o pożytkach, o konieczności zapominania. W obu przypadkach – niezależnie od tego, co się myśli o zawartych w tych słowach postulatach – chodzi o stosunek do fragmentów przeszłości, o rolę pamięci zbiorowej w radzeniu sobie z tragicznym dziedzictwem historii.

Gdy stoimy wobec bogatej i złożonej myśli Mistrza i Nauczyciela, wielkiego myśliciela i pisarza, to oczywiście ani jedna, ani też druga formuła nie jest adekwatna. Oba bowiem postulaty mają na celu przezwyciężenie traumatycznych doświadczeń wspólnoty; niedopuszczenie, aby mogły się one powtórzyć. Wierność przeszłości – oznacza wierność ofiarom, ale także obowiązek przechodzenia nad nią do porządku dziennego, czyli w istocie stawianie na pierwszym planie koniecznej integracji, przywracania spójności wspólnoty narodowej czy międzynarodowej; to usuwanie źródeł dalszych możliwych konfliktów i tragedii.

W przypadku wybitnego twórcy i jego dzieła nie może chodzić w żadnym razie ani po prostu o pamiętanie, ani tym bardziej o symboliczne zamknięcie księgi dokonań wielkiego człowieka. Leszek Kołakowski pisał kiedyś, że kultury nie można traktować jak sztaby złota, którą się zakopie i w ten sposób przechowa. Nakazem może być tylko traktowanie myśli mędrca, który odszedł, jako żywego składnika kultury, i naszym obowiązkiem jest nie tylko przyswajanie dzieła, stawianie mu coraz to nowych pytań – nawet jeżeli Leszek Kołakowski już na nasze pytania nie odpowie – ale też rozwijanie, wzbogacanie Jego pytań i odpowiedzi.

Jesteśmy to winni Leszkowi, sobie, myśli, kulturze.

Pan Premier Tadeusz Mazowiecki oraz profesorowie: Jerzy Jedlicki, o. Jan Andrzej Kłoczowski OP i Jerzy Szacki zgodzili się, by rozpocząć tę naszą pracę pamięci i myśli spojrzeniem na dokonania, na pisarstwo Leszka Kołakowskiego w czterech ważnych dla Niego perspektywach. Jesteśmy im za to bardzo wdzięczni.



## Jerzy Szacki

# Leszek Kołakowski: marksizm, komunizm

Istnieją dwa oczywiste powody, aby, zajmując się myślą Leszka Kołakowskiego, zastanowić się poważnie nad jego stosunkiem do marksizmu i komunizmu.

Powód pierwszy to fakt, że właśnie od tych nurtów zaczęła się jego droga myślowa i spotkanie z nimi było w wypadku Kołakowskiego autentyczną przygodą intelektualną, nie zaś mało znaczącym epizodem biograficznym. Warto to podkreślić, ponieważ dla wielu ludzi przyznających się po wojnie do marksizmu i zapisujących się do partii komunistycznej było to jedynie ubranie się w stosowny do okoliczności uniform. Dla Kołakowskiego były to, paradoksalnie, podobnie jak dla Wiktora Woroszylskiego czy Ryszarda Herczyńskiego, akt prawdziwej wolności i głębokie doświadczenie egzystencjalne. To byli prawdziwi entuzjaści. Może nas to dzisiaj zdumiewać, bo w ogóle mało komu mieści się w głowie, jak można być komunistą. Otóż kiedyś można było i to całkiem bezinteresownie. Byli tacy, choć nie było ich wielu. Co prawda w wielu wypadkach dość szybko od komunizmu odeszli, często stając się potem antykomunistami. To ciekawa formacja, nad którą warto się zastanawiać nie tylko w kategoriach winy i jej ewentualnego odkupienia. Zaznaczyła ona swoją obecność w polskiej kulturze. Gdyby do tej formacji należał tylko jeden człowiek, a mianowicie Leszek Kołakowski, to i tak warto byłoby o niej mówić.

Drugi z wymienionych powodów to fakt, że marksizm i komunizm stały się na stosunkowo długo przedmiotem krytycznych i historycznych dociekań Kołakowskiego. Porzucenie młodszej wiary w idee Marksa nie oznaczało w tym wypadku pomniejszenia ich rangi i zakwestionowania sensu dalszego poświęcania im uwagi. Wprost przeciwnie, właśnie zerwanie z komunizmem okazało się punktem wyjścia pogłębionej refleksji na temat marksizmu i jego losów. Kołakowski wzbraniał się wprawdzie przed nazywaniem *Głównych nurtów marksizmu* swym *opus magnum*, ale nie ulega przecież wątpliwości, że jest to w jego dorobku książka niezwykle ważna i stanowiąca, być może, najbardziej bezsporny tytuł do naukowej chwały. Nie znam nikogo, kto kwestionowałby fundamentalne znaczenie tego dzieła.

Kołakowski zasługuje przeto na uwagę, z jednej strony, jako dawny marksista i komunista, z drugiej zaś – jako historyk i krytyk marksizmu oraz coraz bardziej nieprzejednany wróg komunizmu. Największa bodaj z zawieszonych nadziei lewicy. O jednym i drugim chcę to i owo powiedzieć.

Pierwszy temat jest, oczywiście, dużo trudniejszy, wymaga bowiem sięgnięcia do źródeł i zagłębienia się w historię pierwszego powojennego dziesięciolecia, które nazbyt często opisywane bywa dzisiaj wyłącznie w poetyce „czarnej księgi komunizmu” – bez wdawania się w inne szczegóły aniżeli rozmiary zbrodni i przy założeniu, że w ciemnej nocy komunizmu wszystkie koty były tak samo czarne. Nie zamierzam, rzecz jasna, dowodzić, że były białe. Po prostu jestem ciekaw, jak różnych były kolorów. I jestem ciekaw, czym był „komunizm jako formacja kulturalna”, a nie tylko system represji.

Określenie „komunizm jako formacja kulturalna” pochodzi z odczytu Kołakowskiego wygłoszonego na Kongresie Kultury Polskiej na Obczyźnie w 1985 roku. Jako „sposzczenie banalne” pojawiła się w tym odczycie teza – niemogąca zresztą zaskoczyć czytelników *Głównych nurtów marksizmu* – iż „komunizm [...] jest zjawiskiem historycznym o ogromnym znaczeniu i nie daje się zrozumieć przez samo potępienie lub wydziwianie nad



łatwowiernością czy przekupnością jego wyznawców”<sup>1</sup>. To stały motyw pism tego autora.

Kołakowski dość wczesnie nazwał komunizm wielkim kłamstwem, niemniej jednak konsekwentnie pytał o jego gnozeologiczne korzenie, bynajmniej nie wykluczając „autentyzmu” jego „pierwotnego orędzia”, a przez to i niejakię (z reguły, co prawda, krótkotrwałej) skuteczności jako „katalizatora życia kulturalnego”. Wskazywał raz po raz na destrukcyjny dla kultury charakter komunizmu i bezmiar popełnionych pod jego sztandarem zbrodni, ale charakterystyczne, że do ostatka sprzeciwiał się stawianiu znaku równości między nim i faszyzmem, przy czym ten ostatni Kołakowski traktował wyłącznie jako siłę destrukcyjną i zło absolutne.

Czy takie spojrzenie na komunizm może mieć zastosowanie do jego polskiej odmiany i tej fazy historycznej, którą Kołakowski określił w *Głównych nurtach marksizmu* jako „rozkład”? Jakkolwiek na to pytanie odpowiemy, godzi się je, jak sądzę, postawić.

Nic łatwiejszego niż podzielić biografię intelektualną Kołakowskiego na część złą i część dobrą, które oddziela od siebie, z grubsza rzecz biorąc, granica 1956 roku. Sam Kołakowski był skłonny tak robić, przekreślając w istocie całą swą wcześniejszą twórczość i nie szczędząc w stosunku do niej takich określeń jak „głupstwa” i „bzdury”. Doszło do radykalnej zmiany poglądów, której nie chcę ani negować, ani nawet pomniejszać.

Co więcej, mam nawet pewne wątpliwości, czy słuszne jest kwalifikowanie jego poglądów po przełomie październikowym jako wciąż jeszcze komunistycznego rewizjonizmu. Nazwa ta – wprowadzona przez Władysława Gomułkę – jest do pewnego stopnia myląca, gdyż narzuca skojarzenie z klasycznym rewizjonizmem, który był próbą korekty tradycyjnej polityki partii, przystosowania jej do zmienionych warunków, podczas gdy „rewizjonistyczne” teksty Kołakowskiego (np. *Śmierć bogów*) były od razu jej totalną, bezpośrednią lub pośrednią, negacją. Nie było w nich żadnego politycznego projektu nowej strategii i taktyki partii, żadnej obietnicy

---

<sup>1</sup> Leszek Kołakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 310.

kontynuacji, była natomiast jasna konstatacja, że partia nie dotrzymała żadnej ze swoich obietnic i sprzeniewierzyła się wartościom znajdującym się u podstaw Marksowskiej utopii.

W gruncie rzeczy niewygasta sympatia dla tej utopii stała się szybko jedynym łącznikiem „rewizjonizmu” Kołakowskiego z tradycją komunistyczną, co tym bardziej oddalało go beznadziejnie od jakiegokolwiek socjalizmu „realnego”.

Ten „rewizjonizm” był, w gruncie rzeczy, wezwaniem do rozpoczęcia wszystkiego od początku. W tym sensie przyznając rację Gomułce, który dopatrywał się tam ostrza antypartyjnego i potraktował jako zarazę gorszą niż dogmatyzm. To nie była propozycja do przyjęcia dla PZPR, będącej przecież w coraz większym stopniu partią władzy, nie zaś stowarzyszeniem ludzi, których łączy wspólnota wartości i celu ostatecznego. Spoiwem tej partii były interesy, a nie ideały i zasady, na które powoływano się (i to z reguły nadzwyczaj wybiórczo) tylko w miarę doraźnej propagandowej potrzeby. Mało kto spośród komunistycznych polityków łamał sobie głowę pytaniem, jaki jest ideał komunistyczny, albowiem liczyło się to, aby wziąć władzę, utrzymać ją i utrwalić. Wszystko inne było tylko środkiem. Władzę trzeba było, rzecz jasna, jakoś uprawomocnić, ale do tego nadało się, jak się z czasem okazało, byle co, choćby i idee przystawionej czarnej sotni.

Do takiej partii Kołakowski ewidentnie się nie nadawał, uparczywie powracał bowiem do ideałów i zasad oraz uparczywie mieszał politykę z moralnością. Już sama zaproponowana przezeń płaszczyzna dyskusji była skażona nieprawomyślnością, wymagała bowiem konfrontowania praktyki z teorią, podczas gdy w partii teoria stała się już dawno służką polityki i żaden poważny działacz komunistyczny nie traktował jej całkiem serio. Mniejsza nawet o to, że i teoria, do której odwoływał się Kołakowski, nie za wiele miała wspólnego z marksizmem-leninizmem. Owszem, było w niej na pewno sporo z młodego Marksa, z Lenina natomiast nic lub prawie nic. Kołakowskiego nie obchodziły już żadne „leninowskie normy”, które rzekomo miały być panaceum na wszelkie nieprawości stalinizmu.

Można zresztą mieć wątpliwości, czy sam Kołakowski nadawał się do partii, do której zgłosił się zaraz po wojnie, czyli do PPR, chociaż był jej nie tylko lojalnym, ale i bojowym członkiem. Te wątpliwości mają przede wszystkim dwa źródła. Po pierwsze, Kołakowski czuł się wtedy naprawdę komunistą, w związku z czym doświadczał, jak wolno sądzić, niejakiego dysonansu poznawczego w sytuacji, kiedy jego partia robiła dużo, aby zamaskować swój komunizm. Są świadectwa mówiące o tym, że razem z najbliższymi przyjaciółmi reprezentował poglądy bardzo radykalne czy – jak mówiono podówczas w PPR – „sekciarskie”. Nie wiem dokładnie, jak to było, ale wydaje mi się bardzo prawdopodobne, że już wtedy dawała o sobie znać skłonność Kołakowskiego do pryncypialności i lekceważenia względów taktycznych. Był człowiekiem idei, nie polityki. Pod tym względem się nie zmienił.

Po drugie, mimo wspomnianego radykalizmu Kołakowskiego jako komunisty, jego rozwój filozoficzny bynajmniej nie poszedł typowym dla młodych komunistów szlakiem materializmu dialektycznego i historycznego, którego nauczali Stalin i jego kontynuatorzy. Nie ma powodu mu nie wierzyć, kiedy, wspominając początki swej kariery asystenckiej, powiadał: „Umysty mieliśmy wtedy przesiąknięte nie tyle nawet marksizmem, ile doktryną racjonalistyczną, którą nam wykładali profesorowie pozytywiści”.

Potwierdza to opinia personalna wystawiona przez Adama Schaffa w 1951 roku, w której czytamy m.in.: „Towarzysz Kołakowski przyszedł na Instytut z poważnym obciążeniem wpływami burżuazyjnej filozofii, przede wszystkim filozofii neopozytywistycznej [...] miały u niego miejsce zawahania na odcinku teorii marksistowskiej”. Dalej jest mowa o tym, że towarzysz Kołakowski bardzo się wprawdzie rozwinął, ale „nie wszystkie [...] naleciałości zostały do końca przewyciężone”, bo dalej cechuje go „obiektywizm w stawianiu zagadnień naukowych”<sup>2</sup> itd. Taka opinia o Kołakowskim nie była wśród filozofów-marksistów rzadkością. Było wiadomo, że jest bardzo zdolny, ale coś jest z nim nie tak.

---

<sup>2</sup> Zbigniew Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny*, cz. 1, Kraków 2007, s. 114–115.

Jego atutem w tym środowisku okazało się natomiast to, że był wojującym ateistą i jak nikt inny potrafił krytykować katolicyzm. Rzeczywiście, w tej sprawie Kołakowski najbardziej zbliżył się do ówczesnego ideału filozofa-marksisty. Bynajmniej nie jest wszakże oczywiste, że zrekompensował w ten sposób wszystkie swe niedostatki, nic bowiem nie wskazywało na to, aby zamierzał uprawiać filozofię systematyczną w zgodny z ortodoksją sposób. Wprost przeciwnie, wiadomo było, że ma do niej mocno krytyczny stosunek. A jego krytyka religii była tyleż marksistowsko-leninowska, ile po prostu wolnomyślicielska i racjonalistyczna. Płynęła z wiary w możliwość światopoglądu naukowego, na którą marksiści wcale nie mieli monopolu. I charakterystyczne, że mniej więcej w tym samym czasie, gdy Kołakowski poprawiał w ten sposób swoją marksistowską reputację, zwrócił się zdecydowanie w stronę historii filozofii i to wcale nie filozofii najnowszej. Znamienne, że do filozofii wrócił dopiero w okresie odwilży. Ale była to już zupełnie inna filozofia. Kołakowski nie rewidował oficjalnej wersji filozofii marksistowsko-leninowskiej, on ją po prostu w znacznym stopniu ignorował.

Mówiąc o ewolucji poglądów Kołakowskiego, trzeba mocno podkreślić, że chronologia jego zrywania z komunizmem nie pokrywa się z chronologią odchodzenia od marksizmu. W ogóle zbyt łatwo stawia się znak równości między komunizmem i marksizmem. Jakkolwiek mocne pozostają historyczne związki między nimi, są to jednak dwie różne rzeczy. W każdym razie niepodobna twierdzić, że zwrotowi politycznemu odpowiadał równie głęboki zwrot teoretyczny.

W biografii Kołakowskiego można i trzeba, rzecz jasna, wyodrębnić okres marksistowski i niemarksistowski, tu jednak sprawa mocno się komplikuje, gdyż odrzucenie przez Kołakowskiego komunizmu i odżegnanie się od związków z „marksizmem instytucjonalnym” nie było, w żadnym razie, tożsame z zerwaniem z marksizmem jako takim.

Wprawdzie już artykuł *Aktualne i nieaktualne pojęcie marksizmu* podważał zasadność traktowania go jako samoistnej szkoły naukowej, ale są powody, aby np. książkę *Świadomość religijna a więź kościelna* traktować

jako zastosowanie dyrektyw materializmu historycznego do badania idei religijnych, choć niepodobna, rzecz jasna, nie zauważyć, jak wielka przepaść oddzielała to dzieło od licencjonowanej, by tak rzec, historiografii marksistowskiej. To samo, i to z lepszym zapewne uzasadnieniem, można powiedzieć na temat wcześniejszej książki o Spinozie, która z pewnością żadną miarą nie mogłaby ukazać się w ZSRR, ale w warunkach polskich mieściła się jak najbardziej w granicach tego, co uchodziło za „metodologię marksistowską”.

I uchodziło, moim zdaniem, słusznie, albowiem urzędowe wymagania w stosunku do „marksistów” zdecydowanie u nas po Październiku zmalowały, czujność osłabła i wiadomo już było, że nie o wszystkim muszą oni mówić jednym głosem. Marksizm stał się *de facto* wielopostaciowy. Kołakowski nie definiował się już wtedy ostentacyjnie jako marksista i nie zabiegał o to, aby tak właśnie go definiowano, ale z pewnością zasługiwał na to miano w stopniu nie mniejszym aniżeli, dajmy na to, Lucien Goldmann i co najmniej kilku innych autorów, których słusznie uznać za stosowne uwzględnić w *Głównych nurtach marksizmu*.

To prawda, że już w 1957 roku zaznaczał swą niechęć do „tradycyjnej historiografii marksistowskiej”, ale najwyraźniej nie miał nic przeciwko „dialektyce materialistycznej” czy też „epistemologii historycznej”, reprezentowanej przez autora *Le Dieu caché*. I trudno zaiste całkowicie odmówić racji Cezaremu Wodzińskiemu, wytykającemu po latach autorowi *Świadomości religijnej* marksistowski redukcjonizm w traktowaniu idei religijnych. Istotnie, formuła „byt określa świadomość” została w tym dziele opatrzona poważnymi zastrzeżeniami, ale nie generalnie zakwestionowana.

Krótko mówiąc, proces odchodzenia od marksizmu jako istotnej inspiracji intelektualnej był, jak się zdaje, rozciągnięty w czasie i opóźniony w stosunku do aktu zerwania z komunizmem jako wiarą polityczną. Z punktu widzenia stosunku do marksizmu najważniejsza jest chyba cezura 1968 roku i praca na *Głównymi nurtami*, zmuszająca do przeprowadzenia wielkiego bilansu. I, co oczywiste, odkrycie „obecności mitu”, kładące kres racjonalistycznym iluzjom.

Nie przywiązywałbym zresztą szczególnej wagi do wyznaczenia jakiejś ściślej cezur, jest bowiem naturalne, że zmiana aparatury pojęciowej i orientacji metodologicznej odbywa się wolniej aniżeli zmiana postawy politycznej. Sprawa wymaga dokładniejszej analizy, uwzględniającej nie tylko dzieła naukowe, lecz również publicystykę i eseistykę filozoficzną, wychodzące stopniowo coraz dalej poza granice marksistowskiego *imaginarium*, choćby i najszerzej pojętego. Trzeba przy tym pamiętać, że w owym czasie granica między marksizmem i niemarksizmem stawała się coraz trudniejsza do wytyczenia za pomocą kryteriów merytorycznych.

A może w ogóle nie warto się nad tym zastanawiać, przyjmując, że jedyną cezurą naprawdę istotną jest moment, kiedy uczone przestaje martwić się o to, czy należycie reprezentuje taki czy inny „-izm”, i troszczy się tylko o to, czy potrafi uzasadnić to, co twierdzi, pozostawiając innym opatrzenie jego poglądów stosowną etykietą. Tadeusz Kotarbiński słusznie powiadał, iż jeśli marksizm jest prawdziwy, to uczone dążący do prawdy i tak do niego kiedyś dojdzie, natomiast jeśli będzie wkładał wszelkie siły w to, aby być marksistą, to może łatwo o prawdzie zapomnieć. Wydaje się, że Kotakowski dość wcześniej wybrał pierwszą z tych strategii. Z partyjnego punktu widzenia był to niewątpliwie występki, taka postawa pociągała za sobą założenie co najmniej *implicite*, że marksizmowi nie należą się żadne przywileje i że jest to teoria jak każda inna.

Pospolita jest skłonność do traktowania marksizmu jako jednolitej doktryny, która w dodatku musiała mieć nieodmiennie absolutnie jednoznaczne implikacje polityczne. Do utrwalenia tej skłonności przyczyniły się, z jednej strony, uczynienie przez wychowanków Lenina z odpowiednio wyselekcjonowanych i zinterpretowanych składników teorii Marksa oraz jego niektórych kontynuatorów urzędowej ideologii partii i państw komunistycznych, z drugiej strony natomiast – ukształtowanie się bojowego antykomunizmu, który w swym głównym nurcie był z natury rzeczy zainteresowany przede wszystkim stawianiem oporu owej ideologii, bez dociekania, jakie mogłyby być odcienie i wersje oraz czym kierowali się jej poszczególni wyznawcy. Zarówno komunizm, jak i antykomunizm zwykły

traktować „czerwonych” jako jednolitą masę: pierwszy swoich wyznawców, drugi swoich wrogów.

Na płaszczyźnie polityki miało to w obu wypadkach swoje uzasadnienie, kiedy jednak zajmujemy się historią idei lub intelektualnymi biografiami jednostek w tym czy innym okresie, taki dychotomiczny podział niekoniecznie zdaje się na wiele, a w każdym razie dość szybko ujawnia swe ograniczenia. Ani historii, ani biografii nie daje się pisać bez dociekania, jak to było w poszczególnych wypadkach, momentach i sytuacjach.

Stwierdzenie, że Kołakowski był najpierw ideowym komunistą, następnie zaś stał się nieprzejednanym wrogiem komunizmu, najpierw był marksistą, a potem od marksizmu odszedł, mówi niewiele ponad to, że przeszedł on tę samą drogę, co spora grupa intelektualistów, którzy – zwiedzeni przez miraż nowego wspaniałego świata – wyzbywali się, wcześniej lub później, swoich złudzeń. Z tego punktu widzenia biografia Kołakowskiego jest tylko przyczynkiem do „historii pewnego złudzenia”, opisanego wyczerpująco przez François Fureta i wielu innych autorów, którzy zresztą na ogół opowiadali w ten sposób własne biografie. Gdyby o Kołakowskim dało się powiedzieć tylko tyle, że zerwał z komunizmem i marksizmem, byłaby to historia banalna. Takich historii było niemało. Niemało było też merytorycznych krytyk komunizmu i marksizmu. W Polsce krytyka autorstwa Kołakowskiego była z pewnością najlepsza, najbardziej skuteczna i najlepiej znana, ale trudno wskazać argumenty, którymi nikt wcześniej się nie posłużył, i fakty, których nikt wcześniej nie ujawnił.

Oryginalność i zastuga Kołakowskiego polegały nie tyle na tym, że był krytykiem marksizmu, ile na tym, że stał się jego historykiem, co samo przez się było, rzecz można, aktem wywrotowym, oznaczało bowiem rozbitcie traktowanego jako monolit systemu na wiele niekoniecznie przystających do siebie części i wykazanie, że w rzeczywistości mamy do czynienia z wieloma różnymi marksizmami, z których żaden nie był rozwiązaniem zagadki dziejów, jak spodziewał się Marks, a po prostu ich częścią, którą trzeba potraktować jak każdą inną.

Podjęcie gruntownych studiów nad dziejami marksizmu było przedsięwzięciem doniosłym nie tylko dlatego, że wcześniej nikt tak solidnie się nimi nie zajął i była to zaiste rzucająca się w oczy „biała plama” w historiografii idei. Chodzi raczej o to, że nie miał kto się zająć. Nie tylko dlatego, że przedsięwzięcie takie wymagało przekroczenia granic między tradycyjnymi dyscyplinami zajmującymi się historią myśli (na nic zdałby się np. wypróbowany warsztat historyka filozofii), ale i dlatego, że traktując tu o ideach, nie wolno stracić z pola widzenia historii społecznej, historii partii i ruchów politycznych, zderzenia teorii z praktyką. Trudność jeszcze bodaj poważniejsza polegała na tym, że trzeba było stawić zdecydowany opór tendencji do ujednociania obrazu, niezwykle mocnej zarówno wśród przeciwników marksizmu, jak i wśród jego zwolenników czy wyznawców. Im bardziej marksizm stawał się zdogmatyzowanym systemem ideologicznym, wyposażonym w dodatku w rozliczne środki społecznej presji i politycznej represji, tym bardziej różnice zdań stawały się od razu konfliktem ortodoksji i heterodoksji, a jakakolwiek poważniejsza zmiana doktrynalna okazywała się możliwa jedynie pod warunkiem wykazania, iż nie jest w istocie zmianą, lecz odkryciem prawdy już jakoś zawartej w systemie, powrotem do jego istotnego, choć zapoznanego z jakichś powodów, sensu. Klasycznym przykładem takiego mechanizmu zmiany doktrynalnej było niewątpliwie powstanie leninizmu, przedstawiającego się jako jedyny marksizm „prawdziwy”, chociaż niepodobna, rzecz jasna, dowieść, że Lenin był lepszym uczniem Marksa niż Kautsky czy Plechanow.

Taki dogmatyczny system nie może mieć historii. Ma co najwyżej, aktualizowaną raz po raz, genealogię, a jeżeli historię, to w stylu *Krótkiego kursu historii WKP(b)*, która w istocie była opowieścią o niewzruszonym trwaniu systemu skutecznie stawiającego czoła wszelkim niebezpieczeństwom i wrogom, spiskom i trudnościom. Co więcej, jeśli nawet ktoś przeciwko systemowi się buntował, czynił to z pozycji obrońcy jego „właściwego” rozumienia, któremu przysługiwać by miała taka sama wyłączność. Pod tym względem np. historia rewolucji rosyjskiej pisana przez Trockiego i troc-



kistów nie była ani trochę lepsza od stalinowskiej, bo tak samo chodziło w niej „nie o to, jak było, lecz o to, kto ma dzisiaj rację”.

Pisząc historię marksizmu, Kołakowski kładł kres takiemu stylowi, który święci triumfy także dzisiaj – co prawda już nie wśród marksistów, bo ich zostało niewiele, lecz wśród ich przeciwników. Kołakowski przyjął kilka założeń, bez których niepodobna, jak sądzę, zajmować się z sensem żadną wptywową doktryną. Po pierwsze, niemożliwa jest wielka kariera doktryny, która składa się z samych kłamstw i urojeń oraz nie podejmuje żadnych problemów realnych, a jej zwolennicy to wyłącznie łajdacy i głupcy. Po drugie, błędność doktryny nie polega na tym, że są w niej wyłącznie błędy, nie ma natomiast pytań i twierdzeń sensownych. Po trzecie, uznanie doktryny za błędną nie oznacza, że można ją wykreślić z historii kultury i zatrzeć po niej wszelkie ślady lub ograniczyć się do klątw i obelg. Pisząc *Główne nurty marksizmu*, Kołakowski nie miał już złudzeń co do tego, że marksizm jest martwy, nierzadko też dawał ujście jawnej niechęci i lekceważeniu, ale wciąż traktował marksizm poważnie jako doniosłą w XIX i XX wieku „formację kulturalną” i niezbywalną, mimo wszystko, część naszego historycznego dziedzictwa.



## Jan Andrzej Kłoczowski OP Leszek Kołakowski o religii

Leszek Kołakowski interesował się religią od samego początku swojej aktywności intelektualnej. Jak wspominał, w młodości w latach siedemdziesiątych spacerował z jednym z byłych księży na temat dowodów świętego Tomasza o istnieniu Boga. Jednak możemy się domyślać, że, mówiąc za Janem Parandowskim, nie było u niego „nieba w płomieniach”. On po prostu dostrzegał to, iż ludzie z jakiegoś powodu chodzą do kościoła. Przy czym z całym przekonaniem podkreślał, jak wiemy – ku niezadowoleniu swej nauczycielki – że jest bezwyznaniowy (ani ochrzczony, ani obrzezany). Interesujące jest to, że tak wcześnie ta kwestia była przedmiotem jego zainteresowań. Od dawna szukałem źródeł tej ciekawości.

Jak pisał jeden z profesorów Uniwersytetu Jagiellońskiego, ludzie dzielą się na samouków i nieuków. Jeżeli chodzi o religię, Kołakowski zdecydowanie należał do pierwszej grupy. Świetnie wykształcony posiadał legendarną znajomość łaciny. I chyba był świadomy pewnej ułomności obserwowanego przez siebie życia religijnego, którą symbolizowali Henryk Sienkiewicz i wszystko, co mieści się w słowach Juliusza Słowackiego o czerepie rubasznym. Tu zresztą szukałbym źródeł jego zainteresowania – a może więcej: zafascynowania – komunizmem. Komunizm był dla Kołakowskiego pewną postacią formacji kulturowej zakorzenionej w oświeceniu. Przysłowiowy czerep rubaszny i grubaśny klecha stali się zatem dla niego przedmiotem polemiki.

Jednak w moim przekonaniu coś ważnego wyróżniało Leszka Kołakowskiego spośród czeredy ówczesnych polemistów antyreligijnych. On znał temat, na który się wypowiadał. Uderzająca była jego rzetelna znajomość tekstów, źródeł. Dotyczy to nawet wczesnych, nieznośnych agitek antyklerykalnych. Zza komunistycznej retoryki wyziera z nich solidna wiedza.

Później nastąpiło pożegnanie z inną wiarą. Średniowieczni wytrawni ojcowie duchowi wiernym nieumocnionym w wierze nie polecali pielgrzymki do Rzymu. Dlaczego? Ponieważ mogli tam utracić wiarę. Leszek Kołakowski udał się do Moskwy. Spotkał tam prawdziwych towarzyszy, nośników najdojrzalszej świadomości. Nie wiem, czy już wtedy stracił wiarę, ale niewątpliwie została ona zachwiana.

I wtedy ponownie zaczął interesować się religią. Jego myślenie wyszło poza rozważania polityczne. Kołakowski próbował znaleźć nowy klucz do zrozumienia rzeczywistości religii. Inteligentnie, głębiej. Jednak jego pierwszy okres to kontynuacja myśli klasycznej, nie tylko marksowskiej, ale także Ludwiga Feuerbacha i wielu innych teorii religii, wedle których człowiek wyalienowany ma świadomość krystalizującą się w postaci określonych przekonań religijnych. Religia w tym ujęciu jest wyrazem i protestem przeciwko konkretnej sytuacji.

W następnym okresie Kołakowski podjął wysiłek zrozumienia rzeczywistości religijnej. Rozpoczął poszukiwania jej statusu, nieprzekładalnego na inne języki fenomenu religii. Najbardziej precyzyjnie ujął ten problem we wstępie do bardzo ważnej w swoim czasie książki, czyli do *Traktatu o historii religii* Mircei Eliadego<sup>1</sup>. W tym tekście Kołakowski dał metodologiczny wykład propozycji studiowania problemów religijnych. W konkluzji zaś napisał: religia istnieje naprawdę. To banalne – ale nie do końca – stwierdzenie. Kołakowskiemu nie chodziło bowiem o socjologiczny opis rzeczywistości. Według niego religia jest określoną rzeczywistością kulturową, która ani nie jest rozkładalna na inne czynniki, ani nie można jej wyjaśnić poprzez wska-

---

<sup>1</sup> Mircea Eliade, *Traktat o historii religii*, przeł. Jan Wierusz-Kowalski, słowo wstępne Leszek Kołakowski, Warszawa 1966.

zanie na jakieś czynniki genetyczne, z jakich miałyby się wywodzić. Inaczej mówiąc, Leszek Kołakowski zaczął wypracowywać metodę przekroczenia sposobów myślenia o religii określanych mianem redukcjonizmu.

We wprowadzeniu do książki Eliadego Kołakowski pisze, że religii nie uda się zrozumieć, jeżeli nie wskaże się na jej intencjonalny przedmiot, albowiem to on decyduje o specyficznej jakości postawy religijnej. Kołakowski posługuje się tu językiem fenomenologii; w jego rozumieniu jest to byt czysto intencjonalny i nie ma żadnego charakteru ontologicznego. Kołakowski nie przyjął tezy o istnieniu Boga, tym niemniej wskazuje na nieredukowalny do innych obszar zainteresowań, pragnień oraz dążeń człowieka, który stanowi o tym, że rozumie on swoje życie i świat w kategoriach religijnych.

Pisze tam także, iż istnieje obszar życia czy pole potrzeb ludzkich skorelowanych z intencjonalnym odniesieniem zawartym w symbolach religijnych. Nawet jeżeli spotykamy się z posługiwaniem się symbolami, instytucjami czy zachowaniami religijnymi do innych celów, najczęściej politycznych, to nie znaczy, że uda się religię sprowadzić do czynników politycznych, gospodarczych, społecznych czy innych. Używanie religii do innych celów świadczy jedynie o samoistności narzędzia, które w określonym momencie może zostać w ten sposób wykorzystane. Niemniej religia posiada własną, nierozkładalną rzeczywistość.

Z kolei w *Świadomości religijnej i więzi kościelnej*<sup>2</sup> można znaleźć wspólne elementy z metodologią Luciena Goldmanna, ale też znakomitą fenomenologię doświadczenia religijnego. W tym tekście po raz pierwszy np. za przedmiot badania Kołakowski obrat nurty mistyczne, które – nie tylko w jego przekonaniu – są fenomenem religijnym w najczystszej postaci. Natomiast religia jako struktura społeczna jest uwikłana w szereg innych uzależnień. Te analizy są bardzo interesujące i przygotowują do kolejnego okresu twórczości Kołakowskiego, związanego także z jego odejściem z czynnego uczestnictwa w życiu partyjnym.

---

<sup>2</sup> Leszek Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*, Warszawa 1965.

Obojętnie, o czym pisze: o Baruchu Spinozie, mistykach czy marksizmie, jest to dla niego okazja do stawiania systemowych tez. Kołakowski nie buduje systemu. Tym niemniej – w moim przekonaniu – przeprowadzone przez niego analizy mają dużo donośniejsze znaczenie. Są one istotnym głosem w wielkiej debacie cywilizacji europejskiej na temat tego, czy religia istnieje naprawdę, czy też jest jedynie epifenomenem naszej podświadomości, naszych układów społecznych itd. Przy czym ten głos wykraczał poza dyskusje krajowe.

Dlaczego podkreślam właśnie ten problem? Spotkałem się z opiniami, że zbliżenie się Leszka Kołakowskiego do religii (a w konsekwencji także do Kościoła katolickiego w Polsce) lub jej bardziej przyjacielskie traktowanie miało charakter polityczny. To bzdura. On zmagał się z rzeczywistością, także człowieka religijnego, chciał ją zrozumieć, uchwycić, na czym polegał jego sposób bycia i istnienia.

Dwie książki uważam tu za szczególnie istotne. Pierwsza to *Filozofia pozytywistyczna*<sup>3</sup>. Została wydana w popularnej serii Wiedzy Powszechnej, a jest jedną z bardziej fundamentalnych rozpraw filozoficznych na temat pozytywizmu i jednocześnie rozstaniem Kołakowskiego z tą tradycją. Pokazuje nie tylko założenia metodologiczne, ale także światopoglądowe, ideologiczne i filozoficzne, które za taką postawę stały. Obnaża fakt, że nawet logik matematyczny i matematyk nie są niewinni światopoglądowo.

W tej pracy Kołakowski zajrzał głębiej w pozytywizm. Zastosował tu technikę interpretacji bliską Paulowi Ricoeurowi i innym hermeneutom ze szkoły podejrzeń. Odgłosy tych rozważań znalazły się w kolejnej – bardzo przez niego osobiście cenionej – książce, czyli w *Obecności mitu*<sup>4</sup>. To praca bardzo zwodnicza. Wy tłumaczenie samego tytułu wymaga napisania kolejnej książki. Kołakowski bowiem – moim zdaniem – dość beztrósko postąpił się tym terminem. W samej książce zdefiniował zasadniczy podział na dwa piony cywilizacji. Jeden służy zbudowaniu niszy ekologicznej, pozwalają-

---

<sup>3</sup> Leszek Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume'a do Kota Wiedeńskiego*, Warszawa 1966.

<sup>4</sup> Leszek Kołakowski, *Obecność mitu*, Paryż 1972.

cej przeżyć ciężkie czasy. Jej przedłużeniem jest nauka. Drugi, mityczny: tutaj człowiek zmagają się z pytaniem o sens życia, czyli cierpienia, śmierci i wszystkiego, co tworzy tajemniczą stronę życia.

Nie będę zajmował się główną książką, w której Leszek Kołakowski wypowiedział swoje poglądy na temat religii, czyli *Jeśli Boga nie ma...*<sup>5</sup> z 1982 roku, ani też drugą, stanowiącą jeszcze głębsze uzasadnienie religii, czyli *Horror metaphysicus*<sup>6</sup>. Tylko *ad hoc* pozwolę sobie postawić jedną tezę. Myślenie Kołakowskiego o religii zaczęło się od akceptacji oświecenia w rozumieniu kantowskim, czyli użycia rozumu i dojścia do dojrzałości. Potem nastąpił proces dialektycznego rozstawiania się z tradycją oświeceniową. Dlaczego „dialektycznego”? Kołakowski odszedł od pewnych dogmatów przyjętych w tej myśli, ale z pełną świadomością tego, że oświecenie sformułowało tezy fundamentalne dla dalszego trwania naszej kultury: zgodę na pluralizm i tolerancję. Jednak owa zgoda nie może prowadzić – w przekonaniu Kołakowskiego – do horroru nie tylko metafizycznego, ale też aksjologicznego. Do zapanowania pełnego relatywizmu, w takiej sytuacji bowiem człowiek nie będzie mógł uzyskać odpowiedzi na najważniejsze stawiane przez siebie pytania. Dlatego Kołakowski przyznawał chrześcijaństwu tak duże znaczenie dla kręgu europejsko-amerykańskiego, ale też z wielkim zainteresowaniem spoglądał np. na buddyzm. Uważał bowiem, że tradycje religijne są konieczne do przetrwania naszej cywilizacji.

„Nie potrzebujemy chrześcijaństwa – pisał w *Czy diabeł może być zbawiony*<sup>7</sup> – które robi polityczne rewolucje, współpracuje z tak zwanym wyzwoleńcem seksualnym, uświęca nasze wszystkie pożądliwości i wychwala przemoc. Dość jest sił na świecie, które tym wszystkim się zajmują bez

<sup>5</sup> Leszek Kołakowski, *Religion, if there is no God... On God, the Devil, sin, and other worries of the so-called philosophy of religion*, New York, Oxford 1982 [*Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diablu, Grzechu i innych smartwieniach tak zwanej filozofii religii*, przeł. Tadeusz Baszniak, Maciej Panufnik, Londyn 1987].

<sup>6</sup> Leszek Kołakowski, *Metaphysical horror*, Oxford–New York 1988 [Leszek Kołakowski, *Horror metaphysicus*, przeł. Maciej Panufnik, Warszawa 1990].

<sup>7</sup> Leszek Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1982 (cyt. za wydaniem krajowym: Kraków 2006, s. 220).

pomocy chrześcijaństwa. Ludzie potrzebują chrześcijaństwa, które ukaże im nieuniknione granice losu ludzkiego, które pomoże im wyjść poza bezpośrednie naciski życia i uzdolni do zgody na nie”. To bardzo istotne słowa. Przekonanie, że chrześcijaństwo nie powinno zajmować się rewolucją – uważam – sprawiło, że Kołakowski nie był akceptowany przez część lewicowo zorientowanych zachodnich intelektualistów.

Nie popierał teologii wyzwolenia – co rozumiem przy świadomości wszystkich trudności społecznych, które przeżywała Ameryka Południowa. Przywołam zdarzenie z własnego doświadczenia. Rozmawiałem w Brazylii z teologiem związanym z tym nurtem. Powiedziałem mu: „Dobrze, że tutaj jesteś; biedni ludzie przynajmniej mają księdza”. A on mówi tak: „Tutaj jestem, ale nie odprawiam w każdą niedzielę mszy”. „Dlaczego?” – pytam. I słyszę zdumiewającą odpowiedź: „Bo w Kościele katolickim kler posiada środki produkcji *sacrum*”.

Tymczasem Leszek Kołakowski podnosił w tradycji chrześcijańskiej tezy, o których teraz nawet kaznodzieje boją się głośno mówić: grzech pierworodny, diabeł. Mamy tendencję do czytania esejów Kołakowskiego o diable z przymrużeniem oka. Tymczasem jestem przekonany: dla niego nie była to postać z opowieści dla dzieci. W pięknym, jednym z ostatnich, esaju *Diabeł kłamie również, kiedy mówi prawdę*<sup>8</sup> pojawia się interesujący wątek dotyczący wolności. Jak pisze Kołakowski, jednym z głównych argumentów myślicieli polemizujących z religią czy wręcz ją zwalczających było przekonanie, iż boskość i *sacrum* zniewalają człowieka, umieszczając go w znieruchomiałej przestrzeni sakralnej. Powstały zatem nurty w imię wolności próbujące ocalić człowieka, wyrwać go z alienacji, także alienacji pracy, która według nich była jednym ze skutków religii. I co się stało? W imię wolności zniewolono człowieka. Kołakowski podkreśla, że jednym ze szczególnie wyrafinowanych sposobów diabelskiego kłamstwa jest kuszenie człowieka wolnością. Przekonywanie go, że wolność nie jest dziełem Boga. A diabeł robi to, by człowieka zniewolić.

---

<sup>8</sup> Leszek Kołakowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009, s. 288–293.



Myśli Leszka Kołakowskiego – jak sądzę – nie można określić jedynie mianem „postmarksizmu”. Nazwałbym je raczej „oświeconym postlumieryzmem”<sup>9</sup>. Na nowo stawiał on sprawę obecności religii w kulturze oraz roli, jaką religia ma w niej odegrać. Kołakowski właśnie w religii wydawał się upatrywać gwaranta trwania chwalebnych zalet współżycia społecznego pozostawionych nam przez oświecenie, które przez część jego spadkobierców zostało zdradzone. Kołakowski uważał, że należy zachować wszystko, co w tym dziedzictwie jest wartościowe: rozumność, tolerancyjność.

Kołakowski to uczony głęboko zafascynowany mistyką i jednocześnie racjonalista, sceptyk. Jeden nad drugim się pochyla. Mistyk z uwagą pochyla się nad tekstami sceptyka, a może też sceptyk wnikliwie czyta mistyka. To nadal myśl żywa, bo wciąż kłopotliwa.

---

<sup>9</sup> Więcej o tym piszę w: Jan Andrzej Kłoczowski, *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Kraków 1995.



# Jerzy Jedlicki

## Leszek Kołakowski: historia i odpowiedzialność

Problem odpowiedzialności jest jednym z głównych wątków filozofii moralnej Leszka Kołakowskiego. Najwcześniejszy tekst, w którym z pojęciem odpowiedzialności się borykał, pochodzi z 1955 roku. A ostatni na ten temat, jaki odnalazłem, jest z 1997 roku. Tak więc przez ponad 40 lat temat, który wzięłem za przedmiot mojego krótkiego sprawozdania, był obecny w jego twórczości.

Oczywiście nie chodzi tu i nie będzie chodzić o odpowiedzialność karną, cywilną ani polityczną, ale o odpowiedzialność moralną człowieka za jego czyny i zaniechania, to znaczy o odpowiedzialność bez widomych sankcji. Chodzi zatem o granice autonomii moralnej każdego z nas: o to, czy decyzje i wybory podejmujemy swobodnie i na własne ryzyko moralne, czy też możemy scedować odpowiedzialność na czynniki zewnętrzne, które nas przymusiły lub uformowały w taki sposób, że nasza wolność wyboru stała się iluzoryczna.

Według Leszka Kołakowskiego, jeżeli go dobrze rozumiem, wolność wyboru jest niezbywalna, a próby jej zrzeczenia się i uchylenia przed odpowiedzialnością są złudne. Owe fantomatyczne siły zewnętrzne, na które powołujemy się, aby usprawiedliwić własne postępowanie, bywają różnorodne. Młody marksista próbował zrazu pogodzić przekonanie, iż prawa dziejowe determinują świadomość społeczną i wolę polityczną, z przeświadczeniem o suwerenności jednostkowych decyzji, które podlegają przeto

ocenom moralnym. „Wola wydartą losowi” – pisał – wplata się w łańcuch przyczyn, stając się czynnikiem sprawstwa<sup>1</sup>. Godził takim sposobem, nie on pierwszy, determinizm zdarzeń historycznych z zuchwałym aktywizmem rewolucjonisty przyjmującego odpowiedzialność za pchnięcie dziejów, niecierpliwe przyspieszanie tego, co i tak ma się stać.

Rychło jednak pojawiła się świadomość, że ów aktywizm nie służył dobrej sprawie. I co za tym idzie, został przez filozofa sformułowany nakaz nieufności „wobec wszelkiej historiozofii profetycznej i przewidującej przyszłość z nadmierną pewnością”<sup>2</sup>. Kryteria dobra i zła, oceny działań ludzkich są w tej optyce rozłączne względem orzeczeń postępu dziejowego: tak iż ani urzeczywistnienia historyczne nie mogą czerpać usprawiedliwienia z intencji działaczy, ani odwrotnie.

Leszek Kołakowski stanowczo, acz bez osobistych wynurzeń, odrzucił wszelkie wybiegi, jakie miałyby usprawiedliwić mylne zaangażowanie „porządnego człowieka w czasach zbrodni”. „Niewiedza – pisał – nie zwalnia od odpowiedzialności, ponieważ są sytuacje, w których wiedzieć jest obowiązkiem moralnym”<sup>3</sup>. Albo jeszcze dobitniej: „być oszukany w polityce nie jest usprawiedliwieniem, niekiedy jest takim samym przestępstwem, jak oszukiwać samemu”<sup>4</sup>.

Wobec skwapliwości, z jaką tak wielu intelektualistów europejskich dało się oszukać i wejść do złej gry, pojawia się pokusa wycofania, pokusa klerkizmu. Kołakowski w roku 1957 broni postawy klerka jako dopuszczalnej alternatywy, ale – jak dobrze wiemy – sam nie poszedł tą drogą, wręcz przeciwnie. Jego postawa jest bliska znanemu zdaniu Stanisława Ossowskiego, że zawodowym obowiązkiem pracownika naukowego jest nieposłuszeństwo w myśleniu: „Pod tym względem nie wolno mu być posłusznym ani

---

<sup>1</sup> Leszek Kołakowski, *Determinizm i odpowiedzialność* (1955), w: tegoż, *Pochwała niekonsekwencji*, t. 2, Londyn 1989, s. 90.

<sup>2</sup> Leszek Kołakowski, *Odpowiedzialność i historia* (1957), tamże, s. 63.

<sup>3</sup> Tamże, s. 70.

<sup>4</sup> Leszek Kołakowski, *Intelektualiści a ruch komunistyczny* (1956), w: tegoż, *Pochwała...*, s. 101.

synodowi, ani komitetowi, ani ministrowi, ani cesarzowi, ani Panu Bogu”<sup>5</sup>. Podobnie sądzi Hannah Arendt, która powiada, że „nie ma czegoś takiego jak postuszeństwo w sprawach moralnych i politycznych”<sup>6</sup>.

Postuszeństwo to wybór, a nie konieczność. O intelektualistach europejskich XX wieku Kołakowski napisze, że „choć ponoszą znaczną odpowiedzialność za rozszerzenie i utrwalenie świata komunistycznego, przyczynili się również potężnie do jego rozkładu: wcześniej czy później postuszeństwo okazywało się nie do zniesienia i nie do pogodzenia z roszczeniami intelektualnymi; szczególnie niszczycielscy wśród nich byli przy tym nie ci, którzy całkowicie postuszeństwo wypowiadali i atakowali doktrynę z zewnątrz, lecz ci, którzy ją od wewnątrz chcieli reperować”. Od intelektualistów wszakże należy wymagać więcej niż zdolności do niepostuszeństwa względem doktryny. Bo także, zwracam uwagę na to zdanie, „czujnej nieufności do własnych słów i własnych identyfikacji”<sup>7</sup>.

To dyrektywa znamienna w świecie idei, w którym zawsze istniał raczej nadmiar pewności siebie i swoich przeświadczeń. Sam Kołakowski silnie tę dyrektywę sobie przyswoił nie dlatego, by nie umiał albo nie chciał brać odpowiedzialności za swoje myśli, słowa i akcesy, lecz ponieważ świadom był, jak nikt inny, antynomiczności życia moralnego i niebezpieczeństw absolutyzacji jakiegokolwiek wartości lub dążności. To przekonanie przenika całą jego twórczość filozoficzną.

Rzeczy, które cenimy, cele, jakim przypisujemy wartość, bywają ze swej natury niewspółmierne i przybliżanie jednych nieraz oddala albo niweczy realizację innych. Przeto „w każdym wyborze między wartościami konflikto-

---

<sup>5</sup> Stanisław Ossowski, *Taktyka i kultura* (1956), cyt. za: Jakub Karpiński, *Nie być w myśleniu postusznym: Ossowsky, socjologia, filozofia*, Londyn 1989, s. 5, 136.

<sup>6</sup> Hannah Arendt, *Odpowiedzialność osobista w warunkach dyktatury*, w: tejsze, *Odpowiedzialność i władza sądenia* (1964), red. Jerome Kohn, przeł. Wojciech Madej, Mieczysław Godyń, Warszawa 2006, s. 78.

<sup>7</sup> Leszek Kołakowski, *Intelektualiści* (1979), w: tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1982, s. 126–127.

wymi postępujemy jakoś dobrze i jakoś źle”<sup>8</sup>. A mimo to raz po raz musimy wybierać, co jest źródłem ustawicznego niepokoju moralnego.

Można próbować uśmierzyć ten niepokój przez scedowanie odpowiedzialności na jakiś autorytet moralny, na władzę opiekuńczą albo na kodeksy etyczne i łudzić się, że one w każdej sytuacji życiowej bądź historycznej podpowiedzą jedynie słuszną decyzję. Takie schronienie Kołakowski uznał za „rodzaj regresji infantylnej, produkt lęku przed dojrzałością”<sup>9</sup>. Nie ma – dowodził – tak kompletnego zbioru przykazań lub norm etycznych, iżby przez proste przytoczenie mógł rozstrzygać nieuleczalne antynomie etyczne. Kodeksy sakralne czy świeckie są wręcz wychowawczo szkodliwe, gdyż „zagłuszają samowiedzę moralną i poczucie odpowiedzialności za zło utajone w naszych dobrych wyborach”<sup>10</sup>. Słowem, raz jeszcze: chęci ucieczki od wolności są złudne. Nie możemy naprawdę wyzbyć się naszej suwerenności i uniknąć związanego z nią ryzyka moralnej omyłki.

Dylematu tego Leszek Kołakowski nie rozważał osobno w makroskali politycznej. Nie znalazłem w jego pismach weberowskiego odróżnienia etyki przekonania od etyki odpowiedzialności, która miałaby rzekomo być właściwa tylko dla działań politycznych. Ale to rozróżnienie może mieć sens – a i to, obawiam się, niepewny – w odniesieniu do polityki państwowej. Z tą Kołakowski nie miał bliższych stosunków i nie bardzo się nią interesował.

Był członkiem i zagranicznym przedstawicielem KOR-u, głosem polskiej opozycji demokratycznej w latach 70. i 80. W tym środowisku, dla którego był wiernym przyjacielem i autorytetem, etyka przekonania i etyka odpowiedzialności pozostawały nierozdzielne, tak jak nierozdzielne były troska o prawość i troska o skuteczność, co chroniło uczestników kręgu Jacka Kuronia i kręgu Bronisława Geremka zarówno przed oportunistem, jak i przed politycznym hazardem.

---

<sup>8</sup> Leszek Kołakowski, *Etyka bez kodeksu* (1962), w: tegoż, *Kultura i fetysze*, Warszawa 1967, s. 178.

<sup>9</sup> Tamże, s. 188.

<sup>10</sup> Tamże, s. 180.

Ale oto wyszliśmy na szeroki świat demokracji i nowoczesności, a pytanie o autonomię moralną jednostki zaczęło jawić się na nowo, w innym zgoła układzie rzeczy.

W wykładzie wygłoszonym w Instytucie Katolickim w Paryżu Leszek Kołakowski stwierdził, że odpowiedzialność „to temat, w którym streszcza się i objawia wielka choroba naszej cywilizacji – choroba być może jeszcze nie śmiertelna, lecz niezwykle niepokojąca”<sup>11</sup>. To jest, słowem, schorzenie cywilizacji liberalnej, która odpowiedzialnością za nasze postęпки oraz nieszczęścia uczy jakoby obciążać anonimowe społeczeństwo albo państwo opiekuńcze, albo korporacje, albo „system”, i w ten sposób uśmierza lub wyzuwa z sensu doświadczanie czynionego zła, winy i poczucia odpowiedzialności za własne życie. Przykładem – nawet zabawnym – mogą być procesy, jakie palacze papierosów wytaczali w Stanach Zjednoczonych producentom tytoniu, żądając odszkodowań za utracone zdrowie. Kołakowski widzi w tym przejaw przerzucania odpowiedzialności za własne, wiadomym ryzykiem obarczone postępowanie.

O tym jednak tyle bym powiedziały, że ludzka skłonność do obarczania innych swoimi grzechami lub błędami zdaje się wieczna. I nie wydaje mi się, aby akurat nasza cywilizacja miała być winna takiej depersonalizacji. W polskim życiu publicznym i medialnym możemy raczej obserwować proces przeciwny: szukania i oskarżania imiennych winowajców każdego niepowodzenia, katastrofy, nieszczęśliwego wypadku czy wady prawa. Stąd mamy w mediach bezustanną paradę moralistów i inkwizytorów.

Odpowiedzialności nie da się jednak całkowicie spersonalizować, odciążając instytucje, przepisy prawa, „system” i nacisk otoczenia. Aczkolwiek mówiliśmy tutaj, że posłuszeństwo nie uniewinnia osoby ludzkiej, gdyż nie odejmuje jej władzy sądenia, to przecież wiemy także, że ci sami ludzie w różnych sytuacjach ujawniają zgoła różne jakości moralne. Wszak ograniczanie odpowiedzialności za zbrodnie hitlerizmu czy stalinizmu do osób

---

<sup>11</sup> Leszek Kołakowski, *Odpowiedzialność* (1994), w: tegoż, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 1999, s. 203.

dyktatorów, ewentualnie pospołu z ich najbliższymi współpracownikami i bezpośrednimi wykonawcami, budzi w nas zazwyczaj przekonanie, że chce się tym sposobem odpowiedzialność zbanalizować, a współuczestnictwo milczącego narodu pomniejszyć.

Dotykamy tutaj na koniec wielkiej i wciąż niezakończonych debaty o odpowiedzialności zbiorowej w jej wymiarze historycznym<sup>12</sup>.

W tę debatę Leszek Kołakowski, jeśli czegoś nie przeoczyłem, włączył się późno, w jednym ze swoich „mini-wykładów”, gdzie uznał, że silna identyfikacja ze wspólnotą narodową lub wyznaniową pociąga za sobą „poczucie uczestnictwa w tym, co ta zbiorowość czyniła i czyni – złego lub dobrego...”<sup>13</sup>. To pojęcie i poczucie odpowiedzialności historycznej nie zanika, jak wiadomo, wraz z odejściem pokolenia sprawców, zwłaszcza jeśli chodzi o masowe zbrodnie przeciw ludzkości. Przeciwnie nawet, powraca ono i przybiera na sile w miarę, jak zmieniony system wychowania moralnego każe (z przekonania lub z konformizmu) odrzucić te przeświadczenia i emocje wspólnotowe, które dopuściły zbrodniczą organizację przemocy i zagłady, a także otwarte z nią sympatyzowanie bądź bierne na nią przyzwolenie. Dopiero po takiej przemianie świata wartości, jeśli jest autentyczna, poczucie odpowiedzialności odziedziczonej może stać się dotkliwie.

Leszek Kołakowski takie dziedziczenie uznaje, wszelako nakładając istotny warunek ograniczający. Przytoczę dłuższy fragment z jego eseju o odpowiedzialności zbiorowej:

„Czy wolno nam domagać się, aby Niemcy narodzeni po wojnie albo krótko przed wojną, a więc dziś już 60-letni, czuli się odpowiedzialni za zbrodnie hitlerowskie? Żeby współcześni Amerykanie mieli poczucie winy za niewolnictwo czy wyrzynanie czerwonoskórych, Anglicy – za wyzysk dzieci w epoce wiktoriańskiej, a Polacy – za prześladowania religijne w siedemna-

---

<sup>12</sup> Por. Jerzy Jedlicki, *Dziedzictwo i odpowiedzialność zbiorowa* [z głosem krytycznym Stefana Amsterdamskiego], w: tegoż, *Żle urodzeni czyli o doświadczeniu historycznym*, Londyn–Warszawa 1993, s. 108–145.

<sup>13</sup> Leszek Kołakowski, *O odpowiedzialności zbiorowej*, w: tegoż, *Mini-wykłady o maxi-sprawach*, Kraków 1997, s. 55.



stym wieku lub okropną politykę wobec mniejszości narodowych w latach międzywojennych? Odpowiedź chyba jest taka: nie, **żądać** od **innych** tego nie można, ale **żądać** od samych siebie można i należy, bo to się przyczynia do naszego zdrowia duchowego. [...] Nie jesteśmy osobiście odpowiedzialni za swoich przodków, ale jeśli wierzymy w to, że naród jest całością duchową i moralną, że przechowuje w czasie swoją tożsamość, chociaż pokolenia wymierają, a inne przychodzą na ich miejsce, to chyba jest dobrze wierzyć, że obok odpowiedzialności jednostkowej jest i zbiorowa, to jest narodu jako całości ciągłej”<sup>14</sup>.

Warunek zaniechania pretensji do „innych” jest jednak psychologicznie trudny do spełnienia, gdyż potomkowie ofiar oczekują przynajmniej jakiegoś aktu ekspiacji ze strony niewinnych dziedziców zbrodniczego skalania. Oczekiwanie takie w sprzyjających okolicznościach bywa spełnione, np. w postaci nieco infantylnych rytuałów „przepraszania” i „pojednania”, które przeważnie i tak nie satysfakcjonują oskarżycieli. Mało prawdopodobne, iżby do Ormian mógł trafić argument, że nie powinni domagać się od Turków przyznania odpowiedzialności za to, co się stało przed wiekiem. Niemniej chciałbym się zbliżyć do stanowiska Kołakowskiego w przekonaniu, że w tej materii nie wyrównanie rachunków jest najważniejsze, zresztą przeważnie nie jest ono w żadnym sensie możliwe do wyobrażenia, i nie to także, aby doczekać aktu wymuszonego najczęściej ubolewania i symbolicznego zadośćuczynienia. Najważniejsze wydaje się dojście do ładu z bagażem własnego dziedzictwa, z historią swojego narodu czy Kościoła.

Oczekiwanie, iż Władimir Putin miałby przeprosić Polaków za Katyń, jest naiwne, ale pozostaje fakt, że Rosjanie jako naród (pomijając garstkę niepokornych intelektualistów) zdają się dalecy od tego, aby uznać nieupiększoną prawdę o swojej historii, o bezmiernych własnych i cudzych ofiarach ich zbrodniczych władców. Są to winni nie nam, lecz sobie samym. Podobnie niewygaśły polski antysemityzm, jego ofiary i jego moralne skutki, to nie jest już sprawa między Polakami a Żydami: sedno sprawy stanowi brak od-

---

<sup>14</sup> Tamże, s. 56–57. Podkreślenie Leszka Kołakowskiego.

wagi uznania przez samych Polaków nieozdobionej prawdy historycznej<sup>15</sup>, za którą pora przyjąć odpowiedzialność bez małostkowych wykrętów. To jesteśmy winni uczynić przede wszystkim jako nauczyciele.

5 listopada 2003 roku, przy okazji przyjęcia nagrody Klugego, Kołakowski wygłosił w Waszyngtonie krótki odczyt pod tytułem *Do czego służy przeszłość*:

„Musimy – mówił – przyswoić sobie historię jako naszą własną, z jej zgrozą i potwornościami, równie jak jej piękno i chwałę; jej okrucieństwa i prześladowania, równie jak wspaniałe dzieła ludzkiego umysłu i ręki. Musimy to uczynić, jeśli mamy znać nasze właściwe miejsce we wszechświecie i wiedzieć, kim jesteśmy i jak mamy postępować”<sup>16</sup>.

Antynomia odpowiedzialności jednostkowej i odpowiedzialności zbiorowej pozostaje nieusuwalna. Człowiek poszczególny, o ile posiada elementarne rozeznanie, jest suwerennym podmiotem moralnym i zarazem członkiem wspólnoty uległym jej prawom, ktokolwiek bądź je ustanowił. W sobie samym ma światło i porusza się po omacku. Lekcja Leszka Kołakowskiego to lekcja życia i myślenia w świecie, jak mówił, „dziurawym”<sup>17</sup> i w kondycji pełnej niepewności oraz niekonsekwencji.

---

<sup>15</sup> Zob. o tym: Elżbieta Janicka, *Mord rytualny z aryjskiego paragrafu*, „Kultura i Społeczeństwo” 2008, nr 2, s. 229–252; Joanna Tokarska-Bakir, *Obsesja niewinności*, w: teźże, *Rzeczy mgliste: eseje i studia*, Sejny 2004, s. 13–23.

<sup>16</sup> Leszek Kołakowski, *What the past is for* (za przystaniem mi elektronicznego zapisu tego odczytu dziękuję Aleksandrowi Smolarowi).

<sup>17</sup> Leszek Kołakowski, *Etyka bez kodeksu*, w: tegoż, *Kultura i fetysze*, s. 184–189.

# Tadeusz Mazowiecki Leszek Kołakowski i polska demokracja

**W** przypadku Leszka Kołakowskiego trudno oddzielać jego kolejne bezpośrednio zaangażowania w sprawy publiczne od roli, jaką odegrał jako myśliciel. Można nawet powiedzieć, że swymi czynami wypełniał to, o czym pisał i mówił na wykładach.

Należy zatem przypomnieć jego udział w walce z systemem totalitarnym, począwszy od pamiętnego wystąpienia 21 października 1966 roku na Uniwersytecie Warszawskim, po wydarzenia marca 1968 roku. Za swój stanowczy sprzeciw wobec systemu zapłacił wtedy utratą możliwości wykładania.

Trzeba następnie powiedzieć o jego publikacjach w paryskiej „Kulturze”. O zaangażowaniu Leszka Kołakowskiego w Komitecie Obrony Robotników, którego był – mówiąc bardzo skromnie – ambasadorem za granicą. Nie ma potrzeby przypominać, jak wielkie miało to znaczenie dla wszystkich zaangażowanych w ówczesną opozycję. W późniejszych czasach Kołakowski znalazł się w Komitecie Obywatelskim przy Lechu Wałęsie. Pamiętam jego przyjazd do Polski przed obradami „okrągłego stołu”, kiedy bardzo sceptycznie wyrażał się o możliwości realnego i partnerskiego dialogu z władzą. Tym niemniej był zwolennikiem rozmów.

Pamiętam wreszcie inne z nim rozmowy, m.in. podczas mojej wizyty – jako premiera RP – w Londynie. Trudno przywołać mi dziś szczegółowo jej treść, ale z pewnością dotyczyła ona początków polskiej demokracji oraz ogromnych zadań, wobec których wówczas staliśmy.

Leszek Kołakowski reagował też na dobre i złe zjawiska, które towarzyszyły naszym ostatnim 20 latom, w szczególności w czasach panowania zaduchu dwóch lat tak zwanej IV Rzeczypospolitej. Wtedy to jego głos i stanowisko brzmiały wyjątkowo donośnie.

Jednak jego działania nie można oddzielić od refleksji. Kołakowski był wielkim myślicielem antytotalitarnym, który do głębi zbadał istotę dwudziestowiecznych dyktatur, zwłaszcza komunistycznej – i bez najmniejszych złudzeń z nią się rozprawił. O tym jednak wszyscy wiedzą. Rzadziej dostrzega się jego niezwykle znaczące przestrogi dla demokracji. Leszek Kołakowski odstaniał to, co nazywał autodestrukcyjnymi skłonnościami tkwiącymi w samej istocie wolności, demokracji i całej cywilizacji Zachodu, która musi nieustannie kwestionować to, co w warunkach demokratycznych zagraża samej istocie demokracji.

Kołakowski stawiał zatem wielokrotnie pytanie, na ile demokratycznymi metodami można zwalczyć takie niebezpieczne zjawiska. Ta część jego myśli zdaje mi się niezwykle cenna i ważna, może stanowić swoistą miarę zjawisk, ale też być przestrogą przed budową demokracji na utopijnych rojeniach. Leszek Kołakowski przypominał, że trzeba ze sceptycyzmem patrzeć na jej rozwój i dostrzegać kryjące się w niej niebezpieczeństwa. Zalecał zatem trzeźwy dystans, połączony z mocnym trwaniem przy wartościach, na których ufundowane są system demokratyczny oraz cała cywilizacja europejska. Tę właśnie wskazówkę uznałbym dziś za najbardziej aktualną dla polskiej demokracji.

# Carl Gershman

## Laudacja

Wielkiego polskiego filozofa Leszka Kołakowskiego zapamiętamy jako myśliciela, który z wnikliwością większą niż jakikolwiek intelektualista od czasów George'a Orwella tłumaczył źródła i ujemności komunistycznego totalitaryzmu oraz ukazywał zagrożenie, jakie komunizm niósł dla wolności człowieka. Sednem myśli Kołakowskiego było rozumienie utopijnego pędu ku przetamaniu przypadkowości ludzkiej egzystencji, pędu niechybnie prowadzącego ku komunistycznej despotii i to w czasie, gdy ów nowy porządek był usprawiedliwiany zarówno przez praktykujące go reżimy, jak i chór apologetów na całym świecie, co stało się podstawą powstania niespotykanej przedtem kultury obłudy i moralnej deprawacji. Właśnie z głębi owego pojmowania wyływała tak charakterystyczna dla Kołakowskiego ironia, ów przenikliwy dowcip: z jego pomocą obnażał podstawy kłamstwa, na których cały system komunistyczny się opierał, i bezlitośnie się z nimi rozprawiał.

Ale Leszek Kołakowski był nie tylko przeciwnikiem komunizmu. Bronił przede wszystkim wolności człowieka, owego najcenniejszego ze skarbów życia, a zarazem podstawy, dzięki której społeczeństwa mogą rozwijać się i rozkwitać. Sam o tę wolność walczył, płacąc za wierność swoim przekonaniom wysoką cenę wygnania. Już na obczyźnie był m.in. przedstawicielem na kraje Zachodu OKN-u (Oświata-Kultura-Nauka) – porozumienia skupiającego niezależne inicjatywy obywatelskie i będącego próbą tworzenia zrębów

społeczeństwa obywatelskiego. Jego oddanie sprawie wolności było tak wielkie, że jeszcze wiosną 1989 roku, gdy zachodzące w tym kierunku zmiany wydawały się nie do powstrzymania, wzywał – podczas międzynarodowej konferencji sponsorowanej przez National Endowment for Democracy – do czujności. Ostrzegał: „wolność jest zawsze wrażliwa na niebezpieczeństwa, a jej zwycięstwo nigdy nie jest ostateczne”.

W uznaniu niezrównanego wkładu Leszka Kołakowskiego w sprawy demokracji i wolności człowieka National Endowment for Democracy ma zaszczyt uhonorować pośmiertnie Leszka Kołakowskiego swoim najważniejszym odznaczeniem: medalem „Za służbę demokracji” (Democracy Service Medal).

# Tamara Kołakowska

Leszek uznałby odznaczenie Go medalem „Za służbę demokracji” za wielki zaszczyt. Byłby wdzięczny za to wyróżnienie. W imieniu Leszka dziękuję National Endowment for Democracy za przyznanie tego szczególnego medalu.

Dziękuję za to, że uroczystość odbywa się w Warszawie, w tym tak bardzo ważnym dla Niego miejscu, czyli na Uniwersytecie Warszawskim. Leszek na pewno chciałby też podziękować za poświęconą Mu sesję, zorganizowaną z inicjatywy Carla Gershmana i Aleksandra Smolara. Wreszcie podziękowania należą się Jego przyjaciołom, którzy zechcieli mówić o Leszku, o Jego myśli i działaniu, o Jego kłopotach, a także o kłopotach z Nim związanych.

Pewno wyraziłby swoje podziękowanie z nieukrywanym zażenowaniem i jednocześnie z ukrywanym wzruszeniem. Powiedziałyby na zakończenie coś niespodziewanego, co sprawiłoby, że wszyscy by się uśmiechnęli. Dziękuję!





## Wybrane głosy



## Tony Judt

# Leszek Kołakowski (1927–2009)

Wykładu Leszka Kołakowskiego wystąpiłem tylko raz. Było to w 1987 roku w Harvardzie, gdzie gościł on na seminarium z teorii politycznej niezwiązanej już z Judith Shklar\*. Ukazały się właśnie po angielsku *Główne nurty marksizmu*, a autor był u szczytu sławy. Na wykład przyszło tylu studentów, że trzeba się było przenieść do dużego audytorium i wpuścić wszystkich gości. Poszedłem z paroma znajomymi, bo byłem akurat umówiony w Cambridge.

Tytuł wystąpienia brzmiał kusząco sugestywnie: *Diabeł w historii*. Przez jakiś czas panowała cisza – studenci, profesorzy i goście słuchali uważnie. Wielu zgromadzonych znało dobrze twórczość Kołakowskiego, jego pociąg do ironii i ścisłość rozumowania. Mimo to publiczność miała najwyraźniej kłopot ze śledzeniem wyводу. Choć próbowali, nie umieli rozgryźć metafor. Narastała konsternacja. Wreszcie w jakiejś jednej trzeciej wykładu siedzący obok Timothy Garton Ash nachylił się do mnie i szepnął: „nareszcie rozumiem, on naprawdę mówi o diable”. I tak właśnie było.

Cechą konstytutywną drogi intelektualnej Leszka Kołakowskiego było to, że zło traktował ze śmiertelną powagą. Do fałszywych założeń Marksa należała wedle niego teza, że wszystkie ludzkie wady biorą się z okoliczności społecznych. Marks „całkowicie przeoczył możliwość, że źródłem

---

\* Tony Judt, *Leszek Kołakowski (1927–2009)*, „New York Review of Books”, 24.09.2009. Dziękujemy autorowi za wyrażenie zgody na druk polskiej wersji tekstu.

konfliktów i agresji mogą też być wrodzone, niezmiennie cechy gatunkowe”<sup>1</sup>. Albo, jak to ujął w harwardzkim wykładzie: „zło nie jest przypadłością [...] lecz upartym i nieusuwalnym faktem”. Dla Kołakowskiego, który przeżył nazistowską okupację Polski, a potem wkroczenie Sowietów, „Diabeł jest częścią naszego doświadczenia. Nasze pokolenie widziało dosyć zła, żeby potraktować Diabła bardzo poważnie”<sup>2</sup>.

Większość wspomnień, jakie ukazały się po jego śmierci w wieku 81 lat, pomija zupełnie tę ludzką stronę. Nic dziwnego. Większość nadal wierzy w Boga i wyznaje różne religie, jednak w obliczu jawnej wiary zachodni intelektualści i publicyści czują się jakby nieswojo. Debata publiczna waha się niezręcznie między zadufaną negacją („Bóg” na pewno nie istnieje, ale tak czy owak to wszystko Jego wina) a ślepą wiarą. To zaś, by intelektualista i uczonej rangi Kołakowskiego mógł traktować serio nie tylko religię i jej idee, ale i samego diabła, było prawdziwą zagadką dla wielu skądinąd podziwiających go czytelników – czymś, o czym woleli nie mówić i nie myśleć.

Stanowisko Leszka Kołakowskiego komplikowało się jeszcze bardziej z uwagi na jego sceptyczny dystans do branych na wiarę panaceów oficjalnych religii (nie wyłączając jego własnej, katolickiej) oraz jedyną w swym rodzaju pozycję uznanego w świecie badacza marksizmu, a zarazem badacza historii myśli religijnej<sup>3</sup>. Dogłębna znajomość sekt chrześcijańskich i ich piśmiennictwa dodaje głębi i pewnej pikanterii jego sławnej interpretacji marksizmu jako religijnego kanonu, z hierarchią pism dostojnych i mniej ważnych, heretyckimi odszczepieńcami itp.

Ze swym oksfordzkim kolegą, jak on gościem z Europy Środkowo-Wschodniej, Isaiahem Berlinem, dzielił demystyfikujący sceptycyzm wobec

---

<sup>1</sup> Leszek Kołakowski, *The Myth of Human Self-Identity*, w: *The Socialist Idea: A Reappraisal*, ed. Leszek Kołakowski, Stuart Hampshire, London 1974, s. 32.

<sup>2</sup> Leszek Kołakowski, *The Devil in History*, w: tegoż, *My Correct Views on Everything* (South Bend, Indiana, 2005), s. 133, cyt. za: Tony Judt, *Żegnaj marksizmie?*, przeł. Tomasz Bieroń, „Tygodnik Powszechny”, 21.07.2009.

<sup>3</sup> Typowym przykładem podejścia Kołakowskiego do historii myśli religijnej może być książka *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, przeł. Ireneusz Kania, Kraków 1994. Nie byłoby zbytnią przesadą nazwać Kołakowskiego dwudziestowiecznym kontynuatorem Pascala, ostrożnie stawiającym na rozum przeciw wierze.

uświęconych dogmatów i smutne przeświadczenie, że każdy ważny polityczny i moralny wybór ma swoją cenę: „Są dobre powody, by ograniczyć wolność działań ekonomicznych w imię bezpieczeństwa większości i dążyć do tego, by pieniądź nie obrastał w pieniądź automatycznie; ograniczenie wolności powinno się jednak nazywać ograniczeniem wolności, nie zaś szczególną formą wolności”<sup>4</sup>.

Nie miał cierpliwości do tych, którzy patrząc na historię XX wieku, twierdzili z uporem, że możliwe jest radykalne polityczne udoskonalenie niewielkim moralnym i ludzkim kosztem – albo że koszt, nawet znaczny, wynagrodzą przyszłe korzyści. Z jednej strony, sprzeciwiał się konsekwentnie wszelkim upraszczającym teoriom próbującym uchwycić ponadczasową ludzką prawdę. Z drugiej – pewne cechy ludzkiej kondycji uważał za zbyt oczywiste, aby je, nawet jeśli są niewygodne, ignorować: „Nic w tym dziwnego, że opieramy się tak mocno konsekwencjom wielu banalnych prawd. Jest tak, we wszystkich obszarach wiedzy, z tej prostej przyczyny, że truizmy ludzkiego życia są w większości nieprzyjemne”<sup>5</sup>.

Jednak konstatacje te nie muszą rodzić – i w przypadku Kotakowskiego nie rodziły – postawy reakcyjnej czy kwietystycznej. Marksizm mógł być ogólnościatowo-historycznym błędem kategorialnym. Nie wynika stąd jednak, że socjalizm był kompletnym fiaskiem ani że nie możemy lub nie powinniśmy dążyć do poprawy położenia ludzkości: „Wszystko, co w Europie Zachodniej uczyniono, by więcej w niej było sprawiedliwości, bezpieczeństwa, możliwości kształcenia się, dobrobytu i odpowiedzialności państwa za los biednych i bezsilnych, nigdy nie zostałoby osiągnięte bez presji socjalistycznych ideologii i ruchu socjalistycznego, mimo całej ich naiwności i złudzeń. [...] Minione doświadczenia przemawiają w części za ideą socjalistyczną, a w części przeciw niej”<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Leszek Kotakowski, *Jak być konserwatywno-liberalnym socjalistą? Katechizm*, „Aneks” 1979, nr 20.

<sup>5</sup> *The Socialist Idea...*, s. 17.

<sup>6</sup> Tamże, s. 15 [przyp. od tłum.].

Starannie wyważona świadomość złożoności realiów społecznych – myśl, że „idea ludzkiego braterstwa jest katastrofalna jako program polityczny, ale nieodzowna jako drogowskaz” – łączy Kołakowskiego z większością intelektualistów jego pokolenia. I na Wschodzie, i na Zachodzie najczęstszą tendencją było wahanie między nadmiernym zaufaniem do nieograniczonych możliwości samodoskonalenia się człowieka a niemądrym odrzuceniem idei postępu jako takiego. Kołakowski stał w rozkroku nad tą typowo dwudziestowieczną przepaścią. Ludzkie braterstwo wedle niego pozostawało bardziej „idea regulatywną, a nie konstytutywną”<sup>7</sup>.

Rezultatem jest w tym przypadku rodzaj praktycznego kompromisu, jaki kojarzymy dziś z socjaldemokracją – albo w kontynentalnej Europie Zachodniej z chrześcijańsko-demokratyczną konfraternią. Prócz oczywiście tego, że dzisiejsza socjaldemokracja – niezręcznie obciążona bagażem „socjalizmu” i jego dwudziestowiecznej przeszłości – jest aż nadto często *love that dare not speak its name*, miłością, która nie waży się wspomnieć swego imienia<sup>8</sup>. Leszek Kołakowski nie był socjaldemokratą. Brał jednak niejednokrotnie krytycznie czynny udział w prawdziwej polityce swoich czasów. U zarania komunistycznej Polski, jeszcze przed trzydziestką, stał się czołowym filozofem marksistowskim kraju. Po 1956 roku formował i artykułował myśl dysydencką całego regionu, gdzie wszelkie krytyczne opinie kończyły się prędzej czy później jakimś wykluczeniem.

Jako profesor filozofii Uniwersytetu Warszawskiego wygłosił w 1966 roku sławny wykład, kiedy to potępił partię za zdradę ludu – był to akt politycznej odwagi, za co odebrano mu legitymację partyjną. Po dwóch latach został, jak się należało spodziewać, wygnany na Zachód. Odtąd stał się przewodnikiem duchowym grona młodych dysydentów, którzy od połowy lat 70. stali się ośrodkiem polskiej opozycji politycznej, potem

---

<sup>7</sup> Leszek Kołakowski, *Śmierć utopii na nowo rozważona*, przeł. Andrzej Pawelec, w: tegoż, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 1999, s. 30.

<sup>8</sup> Z wiersza *Two loves* lorda Alfreda Douglasa, wspomnianego podczas procesu Oscara Wilde'a [przyp. od tłum.].

intelektualnym zapleczem ruchu „Solidarności”, by w końcu po 1989 roku sprawować prawdziwą władzę.

Mimo niechęci, jaką żywił dla roszczeń i marności „zaangażowania”, był więc Leszek Kołakowski intelektualistą na wskroś zaangażowanym. Zaangażowanie intelektualne i „odpowiedzialność”, tak często dyskutowane i wynoszone na piedestał przez powojenne pokolenie kontynentalnej Europy, były czymś, czego fundamentalny brak dotkliwie odczuwał: „Za co i dlaczego intelektualści mieliby być odpowiedzialni w jakimś szczególnym sensie i inaczej niż inni ludzie? [...] Samo poczucie odpowiedzialności jest cnotą formalną, która nie prowadzi do żadnych zobowiązań określonych; można się czuć odpowiedzialnym zarówno za dobrą, jak i złą sprawę”<sup>9</sup>.

Ta prosta obserwacja rzadko przychodziła do głowy francuskim egzystencjalistom i ich anglosaskim wielbicielom. Może trzeba doświadczyć na własnej skórze, jak atrakcyjne bywają dla skądinąd odpowiedzialnych intelektualistów na wskroś złe cele (tak lewicy, jak i prawicy), by zrozumieć w pełni koszty i korzyści poświęcenia się ideologii i moralnej jednostronności.

Jak widać, Leszek Kołakowski nie był konwencjonalnym „filozofem kontynentalnym” w tym sensie, jaki zwykle przypisuje się dziś temu określeniu na uniwersytetach, myśląc zwłaszcza o Heideggerze, Sartrze i ich kontynuatorach. Ale nie miał on też wiele wspólnego z myślą anglosaską w wersji, w jakiej zdominowała ona po drugiej wojnie światowej anglojęzyczne uniwersytety, co bez wątplenia tłumaczy izolację Kołakowskiego podczas dziesięcioleci spędzonych w Oksfordzie<sup>10</sup>. Oprócz badań krytycznych nad teologią katolicką, które prowadził przez całe życie, źródeł szczególnej filozoficznej perspektywy Kołakowskiego należy zapewne szukać raczej w doświadczeniu niż epistemologii. Jak sam zauważył w swym *opus ma-*

<sup>9</sup> Leszek Kołakowski, *Intelektualiści*, w: tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 126–127 [przyp. od tłum.].

<sup>10</sup> Gdzie indziej był doceniany i obficie cytowany. W 1983 roku został uhonorowany Praemium Erasmianum. W 2003 roku otrzymał jako pierwszy Nagrodę Biblioteki Kongresu Stanów Zjednoczonych im. Johna Klugego, w miejscu, gdzie jako Jefferson Lecturer wykładał przed 20 laty. Trzy lata później otrzymał Nagrodę Jerozolimską.

*gnum*: „Praktycznie wiemy, że w powstawaniu poglądów na świat rozmaite okoliczności są czynne i że nikt nie jest w stanie wyczerpać ich wielości w badaniu jakiegokolwiek zjawiska”<sup>11</sup>.

W jego przypadku wielość okoliczności to nie tylko trauma dzieciństwa przypadającego na lata drugiej wojny światowej i późniejsza komunistyczna katastrofa, ale także szczególnie losy Polski, przeżywającej rozciągnięty na dekady kataklizm. Bo choć nie jest zawsze od razu całkiem jasne, dokąd konkretny wywód Kołakowskiego prowadzi, to nie ma nigdy najmniejszej wątpliwości, że nie wziął się „znikąd”.

Ten najbardziej światowy ze wszystkich współczesnych filozofów europejskich, za pan brat z pięcioma podstawowymi językami i ich kulturami, na emigracji przez dziesięciolecia, nigdy nie doświadczył „wykorzenia”. W odróżnieniu od np. Edwarda Saïda wątpił, czy można w ogóle wyrzec się w dobrej wierze wszelkich wspólnotowych lojalności. Choć sam zawsze ani na miejscu, ani całkiem nie na miejscu, choć nigdy nie ustawał w krytyce natywistycznych sentymentów, to miał wielką słabość do ojczystej Polski – i słusznie. Był Kołakowski Europejczykiem w pełnym tego słowa znaczeniu, a jednak ze sceptycznym dystansem punktował raz po raz naiwne paneuropejskie złudzenia, nazbyt mu swymi homogenizującymi zapędami przypominające ponure utopijne dogmaty z innej epoki. Celem rozsądniejszym, możliwym do osiągnięcia poprzez ochronę wszelkich narodowych tożsamości, wydawała mu się różnorodność, byle nie idealizowana jako samoistny cel<sup>12</sup>.

Łatwo więc dojść do wniosku, że Leszek Kołakowski był wyjątkiem. Charakterystyczne dlań łączenie ironii z moralną powagą, religijnej wrażliwości z epistemologicznym sceptycyzmem, społecznego zaangażowania z politycznym zwątpieniem było czymś naprawdę rzadkim (dodać należy, że miał

---

<sup>11</sup> Leszek Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. III, Londyn 1988, s. 1059. Wdzięczny jestem Leonowi Wieseltierowi za wskazanie mi tego cytatu.

<sup>12</sup> Por. Leszek Kołakowski, *In Praise of Exile [Pochwała emigracji]*, „The Times Literary Supplement”, 11.10.1985. Na temat Edwarda Saïda patrz: tegoż, *Out of Place: A Memoir*, New York 1999.



niezwykłą charyzmę, w każdej sytuacji rozciągał magnetyzm podobnego rodzaju i z podobnych powodów, jak nieżyjący Bernard Williams<sup>13</sup>). Warto jednak przypomnieć, że z tych właśnie względów, charyzmy nie wyłączając, stał też pewnie na gruncie ściśle określonej tradycji.

Rozległa erudycja i skala zainteresowań, bezbłędny, aluzyjny dowcip, pogodna rezygnacja, z jaką akceptował akademickie zestawienie na szczęśliwy Zachód, gdzie znalazł schronienie, doświadczenie i pamięć Polski XX wieku wyryte na jego, by tak rzec, szelmowsko wyrazistym obliczu – wszystko to czyni Leszka Kołakowskiego prawdziwym środkowoeuropejskim intelektualistą, może ostatnim. Dla dwóch pokoleń urodzonych między rokiem 1880 a 1930 typowo środkowoeuropejskie doświadczenie XX wieku polegało na wielojęzycznej edukacji w zurbanizowanym sercu rozwiniętej europejskiej cywilizacji, wyostrożonej wieńczącym ją mrocznym doświadczeniem dyktatury, wojny, okupacji, zniszczeń i ludobójstwa, które tamże miały miejsce.

Nikt przy zdrowych zmysłach nie chciałby powtarzać takich doświadczeń po to tylko, aby odtworzyć myśli, które ta szkoła uczuć stworzyła. Jest coś więcej niż trochę niesmacznego w nostalgii za utraconym klimatem intelektualnym komunistycznej Europy Wschodniej, uczuciu nieprzyjemnie bliskim tęsknocie za represjami spadającymi na innych ludzi. Lecz jak sam Leszek Kołakowski pierwszy by powiedział, istniał jednak związek między dwudziestowieczną historią Europy Środkowej a jej zdumiewającym bogactwem intelektualnym. O związku tym nie można po prostu zapomnieć.

Owoce jego było to, co Judith Shklar nazwała w innym kontekście „liberalizmem strachu”: bezkompromisowa obrona rozumu i umiarkowania, wynikająca z zaznanych na własnej skórze skutków przerosłów ideologii, nieustanna świadomość możliwej katastrofy, w najgorszym przypadku pomyłonej z szansą i nowym początkiem, świadomość pokus myśli totali-

---

<sup>13</sup> Pamiętam bankiet na jego cześć po wykładzie w Cambridge, na którym obserwowałem z głupkowatym podziwem i nie mniejszą zazdrością, jak praktycznie wszystkie młode kobiety wędrują do rogu, gdzie 60-letni filozof, pomarszczony już i wsparty na lasce, brylował omiatały ich pełnym uwielbienia wzrokiem. Nie wolno nigdy nie doceniać magnetycznej siły czystej inteligencji.

tarnej we wszelkich jej proteuszowych odmianach. Oto środkowoeuropejska lekcja dwudziestowiecznej historii. Jeśli będziemy mieć dużo szczęścia, nie będziemy musieli jej za jakiś czas powtarzać. W przeciwnym razie lepiej, abyśmy znaleźli dobrego nauczyciela. A póki co, czytajmy od nowa Leszka Kołakowskiego.

przełożył Sergiusz Kowalski

# Krzysztof Michalski

## Kruchość tego wszystkiego

*Na 80-lecie Leszka Kołakowskiego*

Co przede wszystkim rzuca się w oczy – gdy spojrzeć na pierwsze 80 lat życia Leszka Kołakowskiego – to wyjątkowość tego zjawiska: już przed trzydziestką wybitny uczony, historyk idei religijnych, filozoficznych i politycznych, któremu z czasem najlepsze instytucje zachodniego świata nadały wszelkie możliwe honory, tytuły, nagrody; polski filozof, którego nazwiska nie może nie znać nawet największy ignorant na najbardziej prowincjonalnym uniwersytecie, gdziekolwiek\*. Jego książki o Spinozie (*Jednostka i nieskończoność*), o bezwyznaniowym chrześcijaństwie XVII wieku (*Świadomość religijna i więź kościelna*), o marksizmie (*Główne nurty marksizmu*), o świętym Augustynie i Pascalu (*Bóg nam nic nie jest dłużny*), a także traktaty filozoficzne, takie jak *Obecność mitu czy Horror metaphysicus* – to klasyka, nie tylko dla polskich, lecz także dla innych europejskich, jak również amerykańskich czytelników (o innych nie wiem: pewnie też). I jednocześnie: jakże często słowa tego samego Kołakowskiego pomagały zrozumieć, co się dzieje w Polsce, pozwalały wielu z nas odnaleźć się w trudnej politycznie czy moralnie sytuacji tu i teraz; i to nie tylko tym, co się z nim zgadzali – ale także innym,

---

\* Krzysztof Michalski, *Kruchość tego wszystkiego*, „Gazeta Wyborcza”, 20.10.2007. Dziękujemy autorowi za wyrażenie zgody na przedruk tekstu.

dobrej woli, choć innego zdania. *Kapłan i błazen, Etyka bez kodeksu, Tezy o beznadziejności i nadziei* to kamienie milowe, punkty orientacji polskiej inteligencji – i wtedy, kiedy były pisane, i teraz.

Myśli Kotakowskiego 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 Stanisław Brzozowski miałby szansę, gdyby żył dłużej...

Początek tego nie zapowiadał: w końcu lat 40. i na początku 50. młody, dwudziestoparoletni wtedy Kotakowski wspierał, jak mógł, słowem i piórem, zdobywających wtedy Polskę komunistów i gromił „zewwierzoną, znikczemniałą burżuazję” oraz jej rzekomych ideologicznych rzeczników. Jego ataki kierowały się przede wszystkim przeciw „filozofii katolickiej”, polskiej i zagranicznej – a więc przeciw, jak uważał, pseudoracjonalnym próbom ideologicznego uzasadnienia politycznie i społecznie opresywnej instytucji, jaką jest Kościół. Religia, pisał, to nic więcej, jak tylko obskurantyzm, świadectwo niedojrzałości i słabości umysłowej „zahakanych mas”, konserwujące tę niedojrzałość i umysłową słabość w interesie tych, co z niej korzystają: „ideologia kościelna” to „narzędzie bazy kapitalistycznej w jej fazie gnicia”. Marksizm, twierdził, pozwala to wydobyć na jaw; marksizm, co „niesie ludzkości wyzwolenie społeczne” oraz „zwycięstwo rozumu i nauki nad zabobonem i fałszem” (cytaty ze *Szkiców o filozofii katolickiej*, Warszawa 1955).

„Wyobraźcie sobie kłeryka, który czyta te teksty” – wspomina wiele lat później te czasy ks. Józef Tischner w rozmowie z Adamem Michnikiem i Jackiem Żakowskim; młodego człowieka, kogoś takiego jak on, Tischner, który gdzieś na południu Polski (ale przecież mogłoby to być i gdzie indziej) widzi jednocześnie brutalne prześladowanie Kościoła, brutalne próby zmuszania ludzi, aby żyli zgodnie z „rozumem i nauką”, nawet gdy nie chcą.

Motywy Kołakowskiego były etyczne, nie doktrynalne: „Kiedy stajemy się komunistami, mając za sobą lat osiemnaście” – pisał o tamtych latach w 1956 roku, w pięknym, niedopuszczonym już do druku eseju *Śmierć bogów* – „niezachwianą ufność do własnej mądrości oraz garstkę nieprzemysłanych a przecenianych doświadczeń uzyskanych w Wielkim Piekle wojny – bardzo niewiele myślimy o tym, że komunizm jest nam potrzebny w celu uzgodnienia stosunków produkcyjnych z poziomem sił wytwórczych. Rzadko nam przychodzi do głowy, że oto w Polsce roku 1945 niezwykle zaawansowany poziom techniki wymaga nieodzownie i natychmiast uspołecznienia środków wytwarzania, w przeciwnym bowiem razie kryzys nadprodukcji wiszą nad nami jako chmura gradowa. Krótko mówiąc – nie jesteśmy dobrymi marksistami. Socjalizm jest dla nas [...] naprawdę [...] tylko mitem Lepszego Świata, niejasną nostalgiją za życiem ludzkim, negacją zbrodni i poniżenia oglądanych w nadmiarze, królestwem równości i swobody, postaniem wielkiej odnowy [...] Mamy [...] przed sobą cel, który usprawiedliwia wszystko [...] świat wspólny bez barier i granic, o którym mówi poeta:

*Na ten dzień krasnolicy i gwarny  
Zwiastowany przez grad i szkwał,  
Zasiądziemy, czerwony i czarny  
Zmywać barwy, z sztandarów i z ciał”*

(to Bruno Jasieński, w *Słowie o Jakubie Szeli*).

Cel, który usprawiedliwia wszystko; miara – miara Rozumu, myślał wtedy – którą trzeba przyłożyć do życia, jakie jest, a jak coś wystaje, jak coś się nie mieści, to wtłoczyć, wszystko jedno jak.

Księża tacy jak Tischner inaczej podchodzili wówczas do ludzkiej rzeczywistości: „Ja miałem przeważnie do czynienia – opowiada Michnikowi i Żakowskiemu – z ludźmi niedojrzałymi, szukającymi jakiejś odpowiedzi, która nie będzie im stawiała nierealnych wymagań... Z ludźmi, którzy piją, klną, od czasu do czasu żonę zbiją albo żona ich zbije...”. Także z tymi z aparatu

władzy, z prześladowcami, którzy po pracy przeklinali i te władze, i swoje ofiary. Tischner akceptował ich, jakimi są, razem ze złem, jakie czynili – co nie znaczy, że akceptował to zło – żeby im pomóc, żeby im pomóc „wyjść ponad samych siebie”.

Także Józef Tischner (i tacy jak on) widział podziały, jakie wśród nas wprowadzają „zbrodnie i poniżenia” w perspektywie ludzkiej wspólnoty, gdzie nieważne jest, kto „czerwony”, a kto „czarny” – ale jak bardzo inaczej niż Kołakowski tamtego czasu. Wspólnota, do której się odwoływał Tischner, nie miała dopiero nastąpić kiedyś, nie była ideałem, w jaki miałoby się przekształcić dzisiejsze społeczeństwo – utołmne, odrażające i złe; była wspólnotą już dziś rzeczywistą, już teraz. To właśnie, sądził ks. Tischner, jest znaczenie słowa „bliźni”: sedno chrześcijaństwa.

A jednak w krytyce młodego Kołakowskiego było też dużo racji – i właśnie Tischner potrafił to mimo wszystko, z czasem, zrozumieć. Jak wiele prób filozofii chrześcijańskiej tkwiło wówczas jeszcze w scholastycznych pojęciach i terminach, których „racjonalizm” – zawsze bezradny, czasem nawet śmieszny – nie miał wiele wspólnego z doświadczeniem przesiąkniętej nauką współczesności. Sarkazm Kołakowskiego obnażał bezlitośnie pozorny charakter tego „racjonalizmu”. Nie była też zupełnie bez racji krytyka funkcji społecznej Kościoła; do relatywnego sukcesu marksizmu w pierwszej połowie ubiegłego stulecia mogło się również przyczynić zaniedbanie kwestii społecznej przez nieustannie szukający swojego miejsca w świecie Kościół, za mały dystans do tych, co mają i co mogą.

Konfrontacja z marksizmem – widział to ks. Tischner, widział też Karol Wojtyła – wymagała także zrozumienia, gdzie jego agitatorzy mieli rację.

Bardzo szybko jednak, już w drugiej połowie lat 50., sprecyzowanie własnego stanowiska filozoficznego doprowadziło Kołakowskiego do kolizji z wykładnią marksizmu sankcjonowaną przez partię rządzącą i przez to do narastającego konfliktu z nią samą: okazało się, że moralne i intelektualne racje, jakimi Kołakowski uzasadniał sprzeciw wobec filozofów Kościoła, stawiają go również w opozycji do filozofów partyjnych. Swoje stanowisko określał wtedy Kołakowski jako „racjonalizm nieograniczony”. „Alternatywa

główna – pisał w 1959 roku – która obejmuje konflikt racjonalizmu i irracjonalizmu określana jest faktem przyjmowania lub odrzucania absolutu w jakiegokolwiek postaci [...] piszący niniejsze uważa się za racjonalistę”. Taki racjonalizm to, argumentuje Kołakowski, bezwarunkowa akceptacja nieograniczonej odpowiedzialności człowieka za siebie, „wyjście [...] z zawińionej przez samego siebie niedojrzałości”. Racjonalista wie, że wszelki absolut jest tylko iluzją, że człowiek zdany jest wyłącznie na siebie; jeśli „Bóg” oznacza niekwestionowalną instancję, na którą można zrzucić odpowiedzialność – to dla racjonalisty nie ma Boga („kto akceptuje istnienie Boga [...] demonstruje własne kalectwo”). Nie chodzi tylko o Boga (w tym rozumieniu); chodzi o każdą taką – rzekomo niepodważalną, a więc absolutną – instancję: także, jak z tego wynika, rzekomo nieomylną partię (nic dziwnego więc, że tekst, z którego cytuję – *Nieracjonalności racjonalizmu* – nie mógł się wtedy ukazać).

Świat bez absolutu to świat nieuleczalnie różnorodny; jeśli nie zakładamy ostatecznego punktu odniesienia, który, przynajmniej potencjalnie, układa wszystko, co robimy i co myślimy, w jednoznaczny porządek – to musimy dopuścić możliwość różnych porządków, różnych strategii uporządkowania. Wybór między nimi nie może być już kwestią wiedzy; musi pozostać, przynajmniej w pewnym stopniu, wyborem właśnie. Opcją za tymi, a nie innymi wartościami. W konsekwencji także „racjonalizm” jest takim wyborem, taką opcją: „Racjonalizm nie jest [...] tezą, ale postawą” – pisze Kołakowski. A więc i inne postawy, inne wybory są możliwe; nie wszystkie wybory różne od naszego mogą ulec dyskwalifikacji intelektualnej. Są to także wybory wartości (nie argumentów), tyle że innych. „Bywają wartości” – napisze Kołakowski w jednym ze swoich klasycznych tekstów, *Pochwale niekonsekwencji* (1958) – „które się wykluczają nawzajem, nie przestając być wartościami”. Opozycja wobec racjonalizmu to w rezultacie już nie tylko ignorancja, zabobon, bzdury; to może być także jakaś inna, równie uprawniona (jako wybór wartości, inne uprawnienie nie jest możliwe) opcja.

Nauka – i to, co z niej wynika – przestaje być argumentem w debacie racjonalizmu z jego przeciwnikami, przestaje być podstawą racjonalizmu,

o jaki chodzi Kołakowskiemu. Przekonując czytelnika do swojego stanowiska, Kołakowski oczekuje teraz wyboru, a nie nadrobienia braków w edukacji. Wyboru, wobec którego stawia nas intelektualnie nierozstrzygalny (bo gdzie szukać instancji rozstrzygającej?) konflikt między dwiema postawami, z których żadna nie jest możliwa bez tej drugiej: konflikt między „poszukiwaniem absolutu i ucieczką od niego”, między „irracjonalizmem, konserwatyzmem i racjonalizmem”. Między „kapłanem” i „błaznem”. W tym konflikcie Kołakowski opowiada się po stronie błazna. „Opowiadamy się za filozofią błazna” – pisze w jednym ze swoich najpiękniejszych i najbardziej znanych esejów: *Kapłan i błazen* (1959) – „a więc za postawą negatywnej czujności wobec absolutu jakiegokolwiek, nie w rezultacie konfrontacji argumentów, albowiem w tych sprawach wybory główne są wartościowaniem. Opowiadamy się za możliwościami wartości pozaintelektualnych, zawartymi w tej postawie, której niebezpieczeństwa i absurdalności grożące są nam znane. Jest to opcja za wizją świata, która daje perspektywę uciążliwego uzgadniania w naszych działaniach wśród ludzi żywołów najtrudniejszych do połączenia: dobroci bez pobłażliwości uniwersalnej, odwagi bez fanatyzmu, inteligencji bez zniechęcenia i nadziei bez zaślepień. Wszystkie inne owoce myślenia filozoficznego są mało ważne”.

Kapłan i błazen w tym rozumieniu to nie dwie role społeczne, nie dwie rzeczywiste postacie; nie ktoś taki jak ksiądz i krytyczny intelektualista. Sceną konfrontacji kapłana i błazna jest w pierwszym rzędzie samowiedza każdego aktora życia społecznego z osobna; „filozofia błazna”, radykalny racjonalizm, to przede wszystkim nieustanny wysiłek przewycięzania własnego konserwatyzmu: przewycięzania naturalnej, a więc nieusuwalnej pokusy samointerpretacji w kategoriach rzeczowych, rozumienia siebie jako elementu jakiejś struktury, kółka w jakiejś maszynie, klocka w jakiejś instytucji, części jakiejś istniejącej solidnie całości, jakiegoś porządku. Błazen, w każdym z nas, to wysiłek wyzwolenia się z tego wszystkiego, wysiłek wolności.

W sytuacji politycznej tamtego czasu, wśród prób wyzwolenia społeczeństwa z wiążących je instytucji stalinowskich po 1956 roku, wybór „filozofii błazna” był także wyborem pewnej opcji politycznej: wyborem „Październi-



ka”, opcją za destalinizacją, za maksymalną liberalizacją życia społecznego. Kołakowski stał się „człowiekiem Października”, jednym z głównych jego rzeczników. Otwarty już konflikt z partią, który był tego rezultatem, nigdy nie skończył się pokojem.

Związek zaangażowania politycznego i moralnego z refleksją filozoficzną okazuje się teraz czymś więcej niż tylko powiązaniem różnych zdolności pewnego wyjątkowego młodego człowieka (Kołakowski właśnie przekracza trzydziestkę); odpowiedzi na „najważniejsze, najbardziej bolące i newralgiczne pytania” są – argumentuje Kołakowski w świetnym studium o Spinozie wydanym w 1958 roku – kwestią wyboru, rezultatem zaangażowania, nie da się ich znaleźć w filozofii (jako refleksji teoretycznej). Trzeba ich szukać w „życiu ludzkim, które nie jest ani fałszywe, ani prawdziwe, ale po prostu jest”. Filozofia – wysiłek samowiedzy tego życia – może je co najwyżej zrobić „lepszym lub gorszym, bardziej lub mniej obdarzonym wolnością, bardziej lub mniej wypełnionym lękiem bądź nadzieją”. Nasze wybory życiowe leżą u źródeł filozofii i są motorem jej rozwoju, one też są jedyną miarą jej rezultatów.

Nie znaczy to jednak, że odpowiedzi na najważniejsze pytania są relatywne do indywidualnych potrzeb życiowych każdego z nas. Nie, bynajmniej, przekonuje Kołakowski; to prawda, „rzeczywiste jest to, czego ludzie rzeczywiście pragną” (jak napisze później, w 1982 roku, w *Jeśli Boga nie ma*) – ale istnieje rzeczywistość wspólna wszystkim ludziom, niezmienny wspólny mianownik potrzeb biologicznych i społecznych, który można nazwać „naturą człowieka”. Dzięki niej możliwy jest „gatunkowy” punkt obserwacyjny (*Osobowość w sakralnej i ekologicznej wizji społeczeństwa*, 1965), który pozwala porównać i ocenić różne wartości oraz różnego rodzaju zaangażowania: jako lepsze czy gorsze dla ludzi, nie tylko dla Kowalskiego czy Mączalskiej. W rezultacie możliwe jest także – być może nigdy nie całkowite – „obiektywne” (z punktu widzenia gatunku ludzkiego) uzasadnienie wartości.

Co składa się na tę „naturę człowieka”? Jak możemy się o tym dowiedzieć? W tekstach z drugiej połowy lat 60. Kołakowski nie wierzy już, że chodzi tu o pytanie podobne do tego: „w jakiej temperaturze wrze woda?”.

Nie ma ciągłości – twierdzi teraz – między pytaniami bezpośrednio czy pośrednio odnoszącymi się do doświadczenia regulowanego postulatami nauki a pytaniami o „sens” i jego brak, o „prawdę” i „fatsz”, o „dobro” i „zło”, pytaniami, które wprowadzają jakiś porządek, jakąś hierarchię w nasze oceny świata. Naukowy opis gatunku *homo sapiens* nie może być taką odpowiedzią na pytanie o „naturę człowieka”, która pozwoliłaby nam na kwalifikację naszych rozstrzygnięć między wartościami. Odpowiedzi na pytania o „sens”, „dobro” czy „prawdę” nie dadzą się uzasadnić według tych samych reguł, co twierdzenia naukowe lub ich pochodne; ich uzasadnienie, pisze Kołakowski w swym filozoficznym wyznaniu wiary (pisanej w 1966 i 1967 roku książce *Obecność mitu*), jest mityczne, nie racjonalne.

Co to takiego: „mit”? Otóż w refleksji nad wiedzą i życiem natrafiamy, przekonuje Kołakowski, na pojęcia – właśnie takie jak „prawda”, „dobro” czy „sens” – które z jednej strony całkowicie nie przystają do innych, a z drugiej – organizują w istotny sposób nasze myśli oraz nasze poczynania i to tak głęboko, że wydają się nieusuwalne. Pojęcia te są symptomem potrzeby, której w żaden sposób nie da się sprowadzić do innych potrzeb; potrzeby, której nie potrafimy opisać niezależnie od jej symptomów, a więc nie odwołując się właśnie do pojęć sygnalizujących jej obecność. Jest to, twierdzi Kołakowski, potrzeba „odwołania się do rzeczywistości bezwarunkowych”: choć używamy niekiedy słów „prawda”, „dobro” czy „sens” w sensie relatywnym, choć nie-które nasze wartości są bez wątpienia względne – mówimy przecież o „mojej prawdzie”, o tym, że coś jest „dobre dla kogoś”, czy o „sensowności” czegoś ze względu na taki, a nie inny cel – to jednak nie możemy się obejść, argumentuje Kołakowski, bez nierelatywnego sensu tych słów: bez obiektywnej prawdy, absolutnego dobra, sensu niezależnego od tego, co ktoś robi czy czego chce. Bez wartości, które są po prostu wartościami, wartości, które obowiązują bez względu na to, czego chcemy, co robimy, co się z nami dzieje.

Ta potrzeba – potrzeba mitu – jest, pisze Kołakowski, wyrazem naszej niezgody na świat całkowicie przypadkowy, niezgody na zasadniczą nietrwałość ludzkiego losu, na brak jakiegokolwiek zakorzenienia w rzeczywistości, co nas przerasta. Niezgody na wolność bez granic.

W rezultacie mit – a więc pojęcie odsyłające do takich warunków naszego życia, które w tym życiu nie dadzą się znaleźć – daje nam oparcie w świecie, robi ze świata dom. Nie daje się natomiast użyć do wyjaśnienia czegoś, co się w tym świecie dzieje. Kwalifikacja naszej wiedzy jako „prawdziwej” bądź „fatszywej” jest operacją mityczną (bo odnosi ją do rzeczywistości bezwarunkowej, czyniąc ją w ten sposób właśnie „wiedzą” o czymś) – ale sam mit nie może być „prawdziwy” bądź „fatszywy”: „nie mamy tu do czynienia – pisze Kołakowski – z przyporządkowaniem sądu do sytuacji, którą opisuje, ale z przyporządkowaniem potrzeby do obszaru, który ją zaspokaja”. Interpretacja mitu – a więc obrazu świata jako sensownej całości, w której człowiek może znaleźć swoje miejsce – interpretacja tak rozumianego mitu jako wiedzy jest, przekonuje Kołakowski, jego degeneracją.

Mit nie jest wiedzą – jest nadzieją. Nadzieją, w „której zawiera się doświadczenie ułomności i niedostatku oraz ufność w ich uleczalność”.

Czy możliwe jest życie bez mitu, czy możliwe jest doświadczenie z niego oczyszczone? Być może, odpowiada Kołakowski. Jakie jednak mogą być kryteria takiej operacji? Owszem, możemy zdecydować, że akceptowalne – w życiu i w wiedzy – jest tylko to, co odpowiada kryteriom użyteczności określonym przez naukę, jaką znamy, a wszelki sens pozornie nieużyteczny albo da się do użytecznego sprowadzić, albo nie jest sensem w ogóle (i w rezultacie „prawda” czy „dobro” albo mówią nam o przydatności czegoś, albo nic nie znaczą). Decyzji tej nie da się jednak uzasadnić inaczej niż tylko jako decyzję właśnie, jako opcję za tymi, a nie innymi wartościami (bo twierdząc, że tak właśnie jest, zakładalibyśmy nieużyteczny sens słowa „prawda”, właśnie odrzucony). A zatem: „kiedy doświadczenie oczyszczone zderza się z mitem, wartość powstaje przeciwko wartości, nie zaś rozum przeciwko przesądom”.

Oczyszczone z mitu ludzkie doświadczenie straciłoby jednak, twierdzi Kołakowski, także te znaczenia, bez których trudno sobie wyobrazić ludzką kulturę: czy można ją pomyśleć bez tradycji, która przecież nie jest zbiorem informacji o „faktach socjalnych czy psychicznych, lecz [...] o tym, co jest wartością”, a więc co jest dobre, a co złe, co trzeba – a czego nie można? Bez

poszukiwania prawdy, prawdy po prostu – wszystko jedno, czy nazwiemy to poszukiwanie filozofią, czy nauką (rozumianą wtedy nie tylko pragmatycznie)? Bez akceptacji wolności, tak swojej, jak i innych ludzi, wolności, której przecież w żaden sposób nie da się znaleźć w zredukowanym do naukowo opisywalnych faktów doświadczeniu? Wreszcie bez niepragmatycznej i nieprodukcyjnej wspólnoty z innymi ludźmi, możliwej przecież tylko wśród osób, a więc wśród ludzi, którzy uznają swoją wolność i tym samym zdolni są do bezinteresownej przyjaźni, miłości, do poświęcenia? „Mity, które uczą nas, że coś jest wartością po prostu, są nie do uniknięcia, jeśli społeczeństwo ludzkie ma istnieć”.

Mity są reakcją na ułomność, niedostatek, nietrwałość, przypadkowość; na słabość, na kruchość ludzkiego losu – inną na to reakcją może być po prostu zapomnienie. Nowożytna kultura, przekonuje Kołakowski, oferuje nam całą gamę środków na zapomnienie naszej zasadniczej słabości, otwiera wiele dróg ucieczki od niej. Słabość boli: wyraża się w przerażeniu wobec obcego i obojętnego świata, w doświadczeniu napotykanego wśród rzeczy i ludzi oporu, którego nie sposób przewyciężyć – stąd poszukiwanie środków znieczulających. O tyle, o ile nasza kultura ich dostarcza, jest to, przekonuje Kołakowski, kultura unikania cierpienia, „kultura analgetyków”. Także mity – niektóre mity – pełnią taką funkcję. To mity, które obiecują pewność, że cierpienia się skończą – kiedyś, gdzieś – które obiecują zniesienie rozdziwisku między człowiekiem a światem, źródła tego cierpienia, które obiecują nadejście momentu, kiedy nie będą już potrzebne. Mity ludzkiej potęgi, bez granic. Mity, które oferują zamianę nadziei na wiedzę. Można je nazwać prometejskimi; taki prometejski mit, argumentuje Kołakowski w jednym ze swoich najwspanialszych osiągnięć badawczych i intelektualnych, w *Głównych nurtach marksizmu* (1976–1979), kryje się choćby w filozoficzno-politycznym projekcie Marksa: „Charakterystycznym wynikiem Marksowskiego prometeizmu – pisze tam Kołakowski – [...] jest faktyczna nieobecność cielesności ludzkiej w Marksowskim obrazie świata”. Tymczasem nasza cielesność (to mój komentarz) jest świadectwem naszej nieusuwalnej podatności na ból, na cierpienie – a więc naszego nieusuwal-

nego ograniczenia: nieprzezwyciężalnego oporu, jaki nam stawia świat, jaki nam stawiają rzeczy i inni ludzie. „Marks nie wierzy w fundamentalną skończoność i ograniczoność człowieka, nie wierzy w zasadnicze granice jego twórczości. Zło i cierpienie pojawiają się jako dźwignie przyszłego wyzwolenia, nie mają własnego sensu, nie są koniecznymi składnikami życia, są bez reszty faktami społecznymi” (co znaczy: nie są naturalne, mogą ulec eliminacji).

Nadziei nie da się jednak zamienić na wiedzę, tak jak nie da się zrobić złota z ołowiu; ci, którzy to obiecują, to alchemicy, nie chemicy, szarlatani, nie naukowcy. Mity czynią z naszego życia poszukiwanie sensu, poszukiwanie domu i w ten sposób ujawniają nasze zagubienie, naszą ułomność – ale nie mogą dać żadnej gwarancji, żadnej naukowej, logicznej, intelektualnej racji (wyłącznie nadzieję), że to tylko przejściowa sytuacja, że to się kiedyś skończy. Nie potrafią wyeliminować kruchości ludzkiej egzystencji; wręcz przeciwnie, wydobywają ją na jaw. W rezultacie sens, jaki ofiaruje nam mit, zawsze pozostanie niepewny, nieostateczny – dom, jaki dzięki niemu znajdujemy, będzie miał zawsze chwiejne, kruche fundamenty. Człowiek nie jest tylko duchem, zawsze będzie także istotą cielesną – jesteśmy więc nieuchronnie wystawieni na cierpienie, nie mamy szans się przed nim osłonić. „Pewne źródła cierpienia – napisze Kołakowski nieco później, w 1982 roku – są niejako ontologicznej natury”: biją w samym akcie istnienia, współtworzą fakt życia. Także w tym sensie ludzkie życie jest „kruche”: wrażliwe, delikatne, chorowite.

Mit odnosi ludzkie życie do niezależnych od niego warunków – ale odniesienie to zawsze będzie się wymykać naszej wiedzy. Dzięki mitowi mogę dostrzec w spotkanej postaci, w usłyszonym głosie, inną osobę ludzką, mit umożliwia międzyludzką komunikację – ale żadne słowa nie są w stanie go zwerbalizować, żadne zdania wyrazić. Mit jest zatem wysiłkiem osvajania świata, który nigdy nie skończy się całkowitym sukcesem: świat zawsze pozostanie do pewnego stopnia obcy – tak jak i inni ludzie, skoro wolni, zawsze pozostaną też właśnie inni niż ja, też obcy. Stąd nieusuwalna różnorodność mitów, niemożliwość sprowadzenia ich do jakiegoś

wspólnego mianownika; różnorodność leżących u ich podstaw zespołów wartości. I możliwość konfliktu między nimi; bo jeśli nie ma wspólnego mianownika, wspólnej miary – to jak wykluczyć konflikt, jak nawet go z góry ograniczyć? Nic w tym jednak złego, pociesza nas Kołakowski, to nie szkodzi. „Przeciwnie, miejscem rozruchu kultury jest zawsze konflikt wartości, z których każda próbuje, kosztem drugich, zagarnąć dla siebie wyłączność, ale zmuszona jest pod presją ograniczać swoje aspiracje. Innymi słowy kultura żyje zarazem z pragnienia syntezy ostatecznej między swoimi skłóconymi składnikami i z organicznej niemożności zapewnienia sobie tej syntezy. Dostąpienie syntezy byłoby śmiercią kultury tak samo, jak poniechanie woli syntezy. Niepewność zamierzeń i kruchość zdobyczy okazują się warunkiem twórczego trwania kultury. Los kultury jest epopeją wspaniałą przez swoją chwiejność”.

W rezultacie wyłącznie teoretyczna znajomość mitu nie jest możliwa; o micie nie można wiedzieć tak, jak o własnościach trójkąta; przyswojenie sobie mitu wymaga moralnego zaangażowania – a więc opowiedzenia się po stronie, którą uznaje, bezwarunkowo, za dobrą, przeciw czemuś, co złe. Mityczne treści naszego doświadczenia – bez których, zdaniem Kołakowskiego, nasze człowieczeństwo i kultura w ludzkim sensie nie byłyby możliwe – pochodzą z nieprzekładalnej na teorii moralnej wrażliwości, zawsze mojej, z moralnego zobowiązania, które, by miało sens, muszą uznać za własne.

Skąd znamy różnicę między dobrem a złem, skoro nie możemy się o tym dowiedzieć tak jak o tym, że pada bądź że dwa i dwa to cztery? Skąd się bierze nasza wrażliwość moralna? Otóż, przekonuje Kołakowski, zobowiązania moralne uznajemy nie przez akt teoretycznej afirmacji – lecz przez poczucie winy, kiedy je gwałcimy. W poczuciu winy wychodzi na jaw istnienie zakazu istotnego dla porządku świata i niezależnego ode mnie: istnienie „tabu”. Żadna faktyczna zależność, żaden strach przed karą, żadna kalkulacja – nie potrafią zracjonalizować tej winy, wyjaśnić tego poczucia; fakty ukazują się teraz w innym świetle, nabierają pewnego nadmiaru znaczenia niedającego się sprowadzić do innych faktów. „Moralne rozróżnienie dobra i zła – pisze Kołakowski w *Jeśli Boga nie ma* – zawdzięczamy uczestnictwu w tabu;

pojawia się ono w doświadczeniu w wyniku naszych czynów, które gwałcą tabu i w ten sposób wprowadzają nieład do świata. Innymi słowy, naprawdę wiemy, czym jest dobro, wiedząc, czym jest zło, zło zaś poznajemy przez to, że je czynimy”.

Tabu – to granica, której nie wolno przekroczyć, zakaz, którego nie da się wyjaśnić w żaden inny sposób: „święta” granica. Granica między *sacrum* a *profanum*. Granica, którą ciągle przekraczamy; zobowiązanie, którego nie potrafimy spełnić. W ten sposób *sacrum*, religia, otwiera nam oczy na nieuleczalną słabość, kruchość ludzkiej kondycji – wbrew prometejskim mitom ludzkiej wszechmocy. „Ty bowiem mówisz” – cytuje Kołakowski *Apokalipsę świętego Jana* w znakomitym studium jansenizmu *Bóg nam nic nie jest dłużny* (mojej ulubionej jego książce) – „Ty bowiem mówisz «Jestem bogaty» i [...] «niczego mi nie potrzeba», a nie wiesz, że to ty jesteś nieszczęsny i godzien litości i biedny i ślepy i nagi” (Ap, 3, 17).

W rezultacie depozytariuszem mitu i tym samym kustoszem podstaw naszej kultury nie jest filozofia, nie jest metafizyka; historia metafizyki – jak pisze Kołakowski w kolejnym filozoficznym wyznaniu wiary, *Horror metaphysicus* (1988) – to długi ciąg chronicznie nieskutecznych prób wyrażenia rzeczywistości mitycznej w języku teorii. Depozytariuszem mitu jest religia – o tyle, o ile religia „nie jest zbiorem sądów, lecz dziedziną kultu, gdzie zrozumienie, wiedza, poczucie uczestnictwa w rzeczywistości ostatecznej [...] oraz zobowiązania moralne pojawiają się jako jeden akt”.

Trzeba więc przyznać rację tym „skromnym i niekoniecznie wysoko wykształconym kapłanom” (*Cywilizacja na ławie oskarżonych*, 1989), którzy od wieków powtarzają nam w niedzielnych kazaniach, że człowiek staje się człowiekiem dopiero w odniesieniu do Boga; to odniesienie jest jak choroba, co czyni człowieka słabym i tym samym wrażliwym na dobro i zło (choroba – powtarza za Pascalem Kołakowski – jest naturalnym stanem chrześcijanina). Ale nie możemy zapomnieć, że kaznodzieje ci nie wykładają nam żadnej doktryny, że to nie nauczyciele matematyki, nie lektorzy Komitetu Centralnego; ich słowa – tak jak i pojęcie „Bóg” – są puste w oderwaniu od moralnego życia człowieka; żadna teoria, żaden wysiłek intelektualny nie

pozwolą nam go zrozumieć, niezależnie od funkcji, jaką pełnią w stosunkach ludzi między sobą. „Zaprawdę Bóg jest niczym, a jeśli jest czymś – to tylko we mnie, skoro wybrał mnie dla siebie” – cytuje Kołakowski epigram Anioła Ślązaka.

Słowo „Bóg” nabiera znaczenia dopiero dla człowieka świadomego swojej słabości, swoich granic; „Pan jest blisko skruszonych w sercu” (Psalm 34, 19). I tylko o tyle, o ile jest słaby, ograniczony, kruchy, o ile jest „skruszonego serca”, człowiek, myśli Kołakowski, może być istotą moralną.

Religia w tym rozumieniu jest sprawą serca, żyje w wyborach moralnych, które przecież muszą być moje, a więc nie dadzą się z góry wykalkulować. A jednak, przekonuje Kołakowski, także instytucjonalizacja religii i w konsekwencji próba uchwycenia jej w pojęcia i prawa mają swoje racje: „Skoro religia jest drogą życiową, na którą wstępujemy przez kult, to wydaje się naturalne, że prawda religii jest chroniona i przekazywana w ciągłości zbiorowego doświadczenia”. Kościół z tego punktu widzenia jest ciągłym przypomnieniem ludzkiego ograniczenia, instytucjonalną reprezentacją nieusuwalnej ludzkiej słabości i potrzeby wsparcia, potrzeby mitu. W rezultacie Kościół żyje w napięciu między wymaganiami instytucjonalnymi a oczekiwaniem Boskiej pomocy – między więzią kościelną a świadomością religijną – między swą funkcją jako stróża moralnych podstaw życia społecznego a świadomością, że podstaw tych nigdy nie da się zapisać w żadnym kodeksie, że ich kruchą, niepewną, ustawicznie zagrożoną rzeczywistością jest każde moje spotkanie z innym człowiekiem, spotkanie, w którym decyduje się moje człowieczeństwo i w którym żyje bądź umiera Bóg.

Daleka droga, jak się zdaje, dzieli te poglądy od ataków na Kościół i jego filozofów z lat 50. czy nawet od „nieograniczonego racjonalizmu” lat 60. Rzeczywiście, Kołakowski (jak sam o tym mówi) niektórych rzeczy w ogóle by z pewnością nie napisał, inne sformułowałby inaczej. A jednak, jeśli zajrzymy pod słowa sprzecznych na pozór tez (za racjonalizmem – i przeciw, przeciw absolutowi – i za, przeciw religii i Kościołowi – i za), odkryjemy, myślę, zaskakującą konsekwencję pojęciową, która wiąże większość tych tekstów, poczynając od najwcześniejszych, w jedną całość. Sprzeciw wobec absolutu



oznaczał dla młodego Kołakowskiego opcję za wolnością – i w rezultacie oznaczał postulat akceptacji nieredukowalnej różnorodności świata, a więc i nieredukowalnej różnorodności perspektyw, w jakich się ów świat widzi. Odrzucenie absolutu odkryło Kołakowskiemu moralne źródła naszego rozumienia świata, a więc nieusuwalną konieczność własnego zaangażowania, konieczność zajęcia strony – i w rezultacie oznaczało niezgodę na rzucenie własnej odpowiedzialności na jakąkolwiek rzekomo nadrzędną instancję. Absolut to niebezpieczne oszustwo, mógłby powiedzieć autor *Kultury i fe-tyszy*, jeśli oferuje gwarancje wiedzy, która kiedykolwiek usunie z naszego życia jego chwiejność, jego niepewność, jego ryzyko: jego kruchość. Tak samo myśli też autor *Bóg nam nic jest dłużny*.

„Absolut” nie jest – nie może być – przedmiotem wiedzy; „absolut” w tym sensie Kołakowski odrzuca teraz, tak jak to robił na początku swojej drogi intelektualnej. „Absolut”, którego konieczność uznaje w swoich ostatnich książkach, to przesłanka naszego życia moralnego, niemożliwego bez założenia, że jego źródła są poza naszą kontrolą. Kołakowski (jak kiedyś Brzozowski) uważa, że absolut dostępny jest tylko w akcie ufności, której adresat nie da się uchwycić w pojęcia, akcie ufności, który przywykliśmy nazywać wiarą. Tak rozumiany absolut nie wyklucza wolności, wręcz przeciwnie, to dzięki niemu pojęcie wolności nabiera dopiero treści – ale i ufność, wiara, w której wychodzi na jaw, nie może obyć się bez pojęć, bez prób kodyfikacji, choć wszystkie takie próby z góry skazane są na niepowodzenie. Stąd absolut i wolność żyją ze sobą w nieustannym napięciu, w konflikcie, którego nie da się uśmierzyć i który, myśli Kołakowski, konstytuuje ludzką kondycję.

Gdy zdamy sobie z tego sprawę (a po to jest filozofia, aby nam w tym pomóc, ba – tylko po to), zrozumiemy – tak streściłbym centralny motyw myśli Kołakowskiego – naszą kruchość: naszą ułomność i słabość – i naszą wrażliwość, delikatność. Inaczej mówiąc: zrozumiemy, że tylko skruszony, tylko jako godzien litości człowiek potrafi rozróżnić dobro od zła, prawdę od fałszu, oddać sprawiedliwość godności innego człowieka.

Co przecież jest właśnie opcją za dobrocią bez pobłażliwości uniwersalnej, odwagą bez fanatyzmu... i nadzieją bez zaślepień.



# Krzysztof Pomian Leszek Kołakowski: jednostka, wolność, rozum

Książka ta pochodzi z epoki bezpowrotnie zamkniętej\*. Gdy ukazywały się jej trzy kolejne tomy, Związek Sowiecki miał się jeszcze całkiem dobrze, a Chiny stały w przededniu wejścia na drogę budowy kapitalizmu pod przewodem partii komunistycznej. Marksizm w wersji leninowsko-stalinowskiej był urzędową doktryną obu tych krajów: pierwszego – z minimalnymi tylko retuszami, drugiego – z dodatkiem maoizmu. Doktryna marksistowska obowiązywała w całym bloku sowieckim, a liczba państw, gdzie jakaś wersja marksizmu-leninizmu zdobywała władzę, rosła, zwłaszcza w Azji i w Afryce, w Ameryce Łacińskiej zaś działały partyzantki marksistowsko-leninowskie. Nawet w Europie Zachodniej i w Stanach Zjednoczonych, choć tu w mniejszym stopniu, marksizm w takiej czy innej postaci miał licznych wyznawców, którzy uważali, że przynosi on jedynie słuszne rozstrzygnięcie wszystkich problemów współczesnego świata. Potężne partie komunistyczne, szczególnie we Francji i we Włoszech, wywierały znaczny wpływ na życie polityczne, na oświatę, naukę, kulturę.

Nic więc dziwnego, że w owych latach – niezbyt przecież odległych, ale jakże różnych od teraźniejszości – zwolennicy ustrojów demokratycznych postrzegali marksizm jako inspirację polityki, która stanowiła dla nich re-

---

\* Krzysztof Pomian, *Leszek Kołakowski: jednostka, wolność, rozum*, w: Leszek Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1, Warszawa 2009. Dziękujemy autorowi za wyrażenie zgody na przedruk tekstu.

alną groźbę, a zarazem jako wyzwanie intelektualne; było bowiem jasne, choć nie dla wszystkich, że zawdzięcza on swą atrakcyjność połączeniu całościowego ujęcia historii ludzkiej z rozbudowaną argumentacją na rzecz obalenia istniejącego porządku i urządzenia świata na nowo. Marksizm stanowił więc całkiem zasadnie temat numer jeden. Przyciągał jednych, odrzucał drugich; mało kto z uczestników ówczesnego życia politycznego, społecznego i umysłowego – działaczy, filozofów, socjologów, historyków, ekonomistów, nawet pisarzy – pozostawał wobec niego obojętny.

A dziś? Partie komunistyczne, nawet tam, gdzie przetrwały, jak w Czechach, w Rosji czy we Francji, są zepchnięte na margines. Jacyś marksiści wprawdzie istnieją, nie mają jednak nic szczególnie ciekawego do powiedzenia. Czy zatem warto jeszcze interesować się marksizmem? Czy warto odbywać wycieczki na cmentarz idei, których, jak się zdaje, nikt i nic nie zdoła już przywrócić do życia? Po co? W jakim celu?

Najprostszą odpowiedź można zawrzeć w jednym stwierdzeniu: dzisiejszego świata, a pozostanie to zapewne prawdą przez najbliższych kilkadziesiąt lat, nie sposób zrozumieć bez uwzględnienia roli, jaką marksizm odegrał od lat 70. XIX wieku. Jako doktryna socjaldemokracji – w kształtowaniu takich instytucji nowoczesnego życia publicznego, jak powszechne prawo wyborcze, masowe partie polityczne, związki zawodowe, ustawodawstwo regulujące czas i warunki pracy, zabezpieczenie na wypadek bezrobocia, choroby, starości. Jako leninizm, wyznanie partii komunistycznych – w ustanowieniu na terenie dawnego imperium carów, po pierwszej wojnie światowej, ustroju totalitarnego pod nazwą Związku Sowieckiego oraz w rozbiciu Europy i świata na dwa bloki, w stanie antagonizmu o zmiennym natężeniu, który ciążył na losach jednostek i na wszystkich dziedzinach życia zbiorowego. Marksizm współtworzył zatem świat, w jakim żyjemy. Świat polityki – ale nie tylko. Przyczynił się bowiem do ukonstytuowania problematyki i terminologii nauk społecznych jako swoistego obszaru wiedzy innego niż nauki przyrodnicze z jednej, a humanistyczne z drugiej strony. Wywarł też wpływ na kulturę: na krytykę literacką i artystyczną, na pisarstwo historyczne, na filozofię... Taki jest

pierwszy powód, dla którego warto się nim interesować. Ale nie jedyny. Będzie jeszcze o tym mowa.

W naszym przypadku jednak chodzi o zainteresowanie nie tyle samym marksizmem, ile marksizmem prezentowanym, dyskutowanym i krytykowanym przez Leszka Kołakowskiego. Stąd zmiana perspektywy. Rzecz już nie tylko w tym, czy warto jeszcze zajmować się marksizmem, ale również w tym, co ma nam dziś do powiedzenia ta książka, która pochodzi przecież z epoki bezpowrotnie minionej. Czy jest jedynie dokumentem historycznym, świadectwem klimatu ideowego i politycznego, w jakim powstawała? Czy też jest zarazem, jeśli nie przede wszystkim, dziełem filozoficznym zdolnym niejako oderwać się od okoliczności swych narodzin i zachować aktualność w zupełnie zmienionym świecie? Czy odpowiada tylko na pytania swego czasu, czy też, odpowiadając na nie, odpowiada również na takie, które zadawano znacznie dawniej, które zadajemy nadal, które pozostaną ważne i jutro, i pojutrze?

\* \* \*

Historia marksizmu w ujęciu Leszka Kołakowskiego przecina w dwóch punktach jego autobiografię. Po raz pierwszy, gdy mowa o marksizmie w Polsce Ludowej, gdzie „przez czas jakiś filozofowie marksistowscy zajmowali się głównie zwalczaniem niemarksistowskiej tradycji w polskiej kulturze filozoficznej”, zwłaszcza filozofii analitycznej i tomizmu. „W bataliach tych brało udział wielu marksistów starszego i młodszego pokolenia”, pisze autor, po czym wymienia ich i dodaje: „również uczestniczył w nich piszący niniejsze, który nie uważa tej swojej aktywności za powód do chwały [...]”. Znaczna większość tych, którzy uczestniczyli wówczas po stronie marksizmu w tych działaniach, następnie zerwała z komunizmem”.

Wątek autobiograficzny wychodzi na jaw powtórnie przy omawianiu rewizjonizmu. Wspominając o atakach władz PZPR na rewizjonistów w Polsce, Kołakowski zaznacza, że wśród atakowanych był „między innymi piszący niniejsze (który został ogłoszony przez partię głównym rozsadnikiem zarazy)”. Potem przytacza kilka nazwisk, w tym – autora tego wprowadzenia.

Obie autobiograficzne uwagi, wtrącone mimochodem, ukazują punkt wyjścia i punkt dojścia stosunków Kołakowskiego z marksizmem, a zarazem formację intelektualną i ideową, z którą był on związany i której był zaiste najwybitniejszym przedstawicielem: polski marksizm okresu powojennego, zgodny pierwotnie z obowiązującą wersją nadaną doktrynie przez Lenina i Stalina, a później – od 1955 roku – coraz bardziej od niej odległy; pod koniec lat 60. jego dawni rzecznicy przeważnie zerwali z komunizmem, by opowiedzieć się po stronie ruchu dysydenckiego i włączyć w działania opozycji demokratycznej, co zazwyczaj szło w parze z odrzuceniem samego marksizmu. Kołakowski przemierzył tę drogę szybciej i bardziej konsekwentnie niż ktokolwiek z jego kręgu. Prezentowana tu książka to jej zamknięcie i krytyczne spojrzenie wstecz. Odtąd zaczyna się nowy rozdział jego życia i filozofii.

Młodego czytelnika – a do niego zwracam się przede wszystkim – wypada bezzwłocznie uprzedzić, że autor tego wprowadzenia jest związany z Leszkiem Kołakowskim nie tylko wspólnym uczestnictwem w środowisku rewizjonistycznym. Znamy się bez mała od 60 lat. Wydaliśmy razem antologię filozofii egzystencjalnej i byliśmy razem wyrzuceni z PZPR. Co więcej, przepracowaliśmy 11 lat w jednej katedrze, którą on kierował, a gdzie ja byłem kolejno asystentem i adiunktem. Był on też opiekunem mojej pracy magisterskiej i promotorem doktoratu.

Byłem jego uczniem, choć okazałem się zapewne uczniem niewiernym, gdyż porzuciłem historię filozofii dla innych zainteresowań. Ale z impulsu, jaki nadał on mojej pracy naukowej, całkiem sporo przetrwało po dziś dzień. Byłem wreszcie jego wydawcą: *Filozofia pozytywistyczna* ukazała się w kierowanej wtedy przeze mnie Bibliotece Wiedzy Współczesnej *omega*, a *Enciclopedia Einaudi*, do której komitetu redakcyjnego należałem od pierwszego do ostatniego tomu, ogłosiła cztery napisane przez niego hasła: *Diabeł*, *Etyka*, *Herezja* i *Libertyn*. Od 40 lat mieszkamy wprawdzie w różnych krajach i widzimy się rzadko, a korespondujemy chyba jeszcze rzadziej, ale przyjaźń trwa. Mogę wymieniać go z nazwiska, choć już od pół wieku z górą mówimy sobie po imieniu, mogę starać się o styl rzecz-

wy i nieco oschły – to wprowadzenie jednak nie może nie być przesyczone wspomnieniami i uczuciem. Chyba właśnie dlatego Leszek chciał, bym to ja przedstawił jego *opus magnum* nowemu pokoleniu czytelników. Przejdźmy zatem do rzeczy.

\* \* \*

Marzec 1968 roku stał pod znakiem rewolty studenckiej i represji, jakie w jej następstwie spadły zarówno na zbuntowanych studentów, jak i na nauczycieli akademickich różnego stopnia, oskarżonych o podburzanie młodzieży. Wraz z kilkoma innymi profesorami i docentami Wydziału Filozofii i Socjologii UW Kołakowski został pozbawiony stanowiska ze skutkiem natychmiastowym. Reszta roku była beznadziejnie ponura, gdyż nic nie zapowiadało zmian na lepsze. Żyliśmy aresztowaniami naszych młodszych kolegów i przyjaciół, usunięciami z pracy połączonymi z zakazami druku, stłumieniem Wiosny Praskiej przez czołgi Paktu Warszawskiego z udziałem polskiego wojska, żegnaniem tych, którzy zdecydowali się emigrować i których nie spodziewaliśmy się zobaczyć w przewidywalnej przyszłości. Dla Kołakowskiego był to okres inwigilacji i czekania na paszport, które trwało wiele miesięcy. A zarazem był to okres pisania pierwszego tomu *Głównych nurtów marksizmu*, ukończonego w zasadniczym zrębie przed wyjazdem z Polski w początkach grudnia 1968 roku. Rzecz wymagała jeszcze licznych uzupełnień i zmian, których wprowadzanie zajęło 5 miesięcy od stycznia do maja 1974 roku. Tom drugi był już wtedy gotów; praca nad nim została skończona w grudniu 1973 roku. Tom trzeci, który zaczął powstawać od połowy 1974 roku, na początku września 1975 roku liczył już dziewięć rozdziałów, a do napisania pozostały cztery. Całość dotarła do wydawcy 4 lutego 1977 roku. W sumie praca nad *Głównymi nurtami marksizmu* zajęła Kołakowskiemu 9 lat. Rozpoczęta w Warszawie, była kontynuowana m.in. w Montrealu, Oksfordzie i Hamden w stanie Connecticut, aż ostatecznie została ukończona w Oksfordzie, gdzie autor osiedlił się na stałe. Książka ta łączy zatem, również w sensie czysto biograficznym, dwa okresy w jego

życiu. Między pierwszym tomem a drugim i trzecim zmieniło się jednak nie tylko jego miejsce pobytu<sup>1</sup>.

Wkrótce po październiku 1956 roku Kołakowski wraz z kilkoma innymi osobami z Warszawy złożył wizytę w Instytucie Literackim w Maisons Laffitte, robiąc na Jerzym Giedroyciu duże wrażenie. Odnowił tę znajomość podczas dłuższego wyjazdu do Holandii i do Francji w roku akademickim 1958/1959. Odtąd „Kultura” pisała o nim kilkakrotnie, zwłaszcza piórem Zbigniewa Jordana, autora najlepszej chyba pracy o polskim marksizmie, w której z oczywistych powodów poświęca wiele uwagi jego twórczości<sup>2</sup>. Było więc rzeczą całkiem naturalną, że po wyjeździe do Kanady w 1968 roku Kołakowski napisał do Giedroycia i rychło podjął współpracę z „Kulturą”, zapoczątkowaną głośnym artykułem *Tezy o beznadziejności i nadziei*. W Bibliotece „Kultury” ukazała się niebawem jego książka *Obecność mitu*. Między tą niedużą pozycją a trzema opastymi tomami *Głównych nurtów marksizmu* była jednak z punktu widzenia wydawcy zasadnicza różnica, toteż sam autor wątpił o tym, czy Instytut Literacki będzie w stanie udźwignąć ten ciężar. Giedroyc zdecydował się jednak bez długich wahań, choć miał właśnie na warsztacie *Archipelag GULAG* Aleksandra Sołżenicyna. Trzy tomy *Głównych nurtów marksizmu* ukazały się po polsku odpowiednio w latach 1976, 1977 i 1978, wcześniej niż w przekładach angielskim (1978) i niemieckim (1977–1979); przekład włoski wyszedł w latach 1980–1985, a francuski jeszcze później, bo w roku 1987, przy czym francuskie tłumaczenie trzeciego tomu nigdy nie ujrzało światła dziennego.

Współpraca z „Kulturą” była tylko jednym z przejawów aktywności politycznej Kołakowskiego, bardziej intensywnej w latach 70. niż kiedykolwiek indziej. Odpowiadała ona po części na inicjatywy Giedroycia, który mając pod ręką autora o głośnym nazwisku i sprawnym piórze, usiłował

---

<sup>1</sup> Historię powstawania *Głównych nurtów marksizmu* odtwarzam na podstawie korespondencji Leszka Kołakowskiego z Jerzym Giedroyciem (Archiwum Instytutu Literackiego). Inne informacje o działalności Kołakowskiego w okresie pisania tej książki pochodzą z tego samego źródła. Za udostępnienie tej korespondencji dziękuję panu Jackowi Krawczykowi.

<sup>2</sup> Por. Zbigniew A. Jordan, *Philosophy and ideology: the development of philosophy and Marxism-Leninism in Poland since the Second World War*, Dordrecht 1963.



realizować przy jego pomocy różne swoje pomysły: sojusz z dysydentami sowieckimi, deklarację w sprawie Ukrainy, odezwę do inteligencji polskiej w sprawie stosunku do robotników i wiele innych. Kołakowski podejmował tylko niektóre z tych propozycji, tłumacząc swe odmowy niekompetencją i brakiem czasu. Ale same inicjatywy Giedroycia były próbami odpowiedzi na nową sytuację polityczną w PRL i w Związku Sowieckim.

Po wystąpieniach robotników Wybrzeża i zamianie na stanowisku I sekretarza KC PZPR Władysława Gomułki na Edwarda Gierka w grudniu 1970 roku oraz po strajku włókniaerek w Łodzi i wymuszonym przez nie w marcu 1971 roku odwołaniu przez władze PRL podwyżki cen nastąpiło niewielkie, ale odczuwalne ocieplenie. Poprawiły się warunki życia, zwolniono więźniów politycznych, ułatwiono wyjazdy na Zachód, z którego opinią trzeba było teraz liczyć się bardziej niż poprzednio, choćby dlatego, że cała dynamika gospodarki uzależniona została od kredytów dewizowych. Zarazem jednak aparat PZPR próbował niestrudzenie umocnić swe panowanie i pokazać, że PRL pozostaje „niezlomnym ogniwem obozu socjalistycznego”. Stąd decyzja o wprowadzeniu do konstytucji zapisów o kierowniczej roli partii i przyjaźni ze Związkiem Sowieckim. Wywołała ona jesienią 1975 roku pierwszą od 20 lat masową falę protestów wśród inteligencji, a nawet reakcją Kościoła. Przypadło to na okres, gdy po kilku latach pozornego cudu gospodarczego okazało się, że kredytów niepodobna spłacać bez równoczesnego obniżenia stopy życiowej, co z kolei doprowadziło latem 1976 roku do wystąpień robotniczych w Ursusie, Radomiu i Płocku. Ze spotkania tych dwóch manifestacji niezadowolenia wyrósł jesienią 1976 roku KOR, którego Kołakowski był od pierwszej chwili członkiem i ambasadorem na Zachodzie.

Nie bez wpływu na sytuację w Polsce były też fluktuacje stosunków między Związkiem Sowieckim a Stanami Zjednoczonymi. Po krótkotrwałym napięciu spowodowanym stłumieniem Wiosny Praskiej dwa mocarstwa wróciły do rozmów na temat wyścigu zbrojeń. W maju 1972 roku prezydent Richard Nixon złożył wizytę w Moskwie. Od lipca 1973 roku zaczęły się w Helsinkach rozmowy na temat bezpieczeństwa i współpracy w Europie,

od których każda strona oczekiwała czego innego: Związek Sowiecki – ostatecznego uznania przez Zachód nienaruszalności granic, a Zachód – uznania przez Związek Sowiecki praw człowieka. Porozumienie w obu tych sprawach zawarto 1 sierpnia 1975 roku. Nie brakło wtedy komentarzy, które widziały w nim wielkie zwycięstwo Sowietów: uzyskanie realnych gwarancji w zamian za obietnice bez pokrycia. Okazało się coś całkiem innego.

Władze krajów bloku sowieckiego nie zamierzały wprawdzie brać na serio praw człowieka, znalazły się jednak w stopniu znacznie większym niż poprzednio pod presją dysydentów, którzy domagali się przestrzegania podpisanych umów i których nie były już w stanie uciszyć represje, jakim ich poddawano. Znalazły się też pod znacznie silniejszą niż poprzednio presją zachodniej dyplomacji, pobudzanej do działania oburzeniem opinii publicznej na akty gwałtu wobec dysydentów. Władze musiały zatem iść na ustępstwa, nawet jeśli robiły to z oporami. *Post hoc* to nie *propter hoc*. Faktem jednak pozostaje, że Aleksander Sołżenicyn po ukazaniu się na Zachodzie *Archipelagu GUŁAG* nie został zamknięty w łaźni, ale wysłany na Zachód; że Andriej Sacharow, acz prześladowany, żył w Moskwie, nim w 1979 roku osadzono go pod nadzorem w mieście Gorki; że choć dysydentów sowieckich skazywano, więziono, zsyłano, zamykano w psychuszkach i szykanowano na różne sposoby, to nie zdołano sprawić, by ich głos przestał być słyszany w świecie. Podobnie działo się w innych krajach „obozu”: w Czechosłowacji, gdzie powstała Karta 77, na Węgrzech, a zwłaszcza w Polsce, gdzie ruch dysydencki od roku 1976 stale przybierał na sile, co wymagało wzmocnionej aktywności jego przedstawicieli na Zachodzie.

W takich warunkach, między wykładami, podróżami, artykułami, protestami, ogromną korespondencją, wystąpieniami na konferencjach prasowych i zebraniach, spotykaniem polityków, dziennikarzy i innych wpływowych osobistości, powstawał trzeci tom *Głównych nurtów marksizmu*. Kontrast między tym gorączkowym trybem życia a czarną beznadzieją 1968 roku był zaiste szokujący.

\* \* \*

Książki marksistowskie lub poświęcone marksizmowi wydane w ciągu 100 lat po ogłoszeniu przez Karola Marksa pierwszego tomu *Kapitału* mogłyby, zebrane, zapętnić dużą bibliotekę. Były wśród nich ostre polemiki i systematyczne wykłady, popularne broszury i uczone rozprawy, biografie i monografie. Nikt nie napisał jednak historii marksizmu. Kołakowski zrobił to jako pierwszy, tworząc przy okazji dzieło jedyne w swoim rodzaju. Nie znaczy to bynajmniej, że jest ono jedyną istniejącą historią marksizmu. W roku 1972, gdy pierwszy tom Leszka Kołakowskiego był już w zasadniczym zrębie gotów, a drugi był nieźle zaawansowany, w wydawnictwie Einaudi w Turynie powstał całkiem niezależnie projekt takiej historii, którego wykonanie powierzono międzynarodowemu komitetowi redakcyjnemu pod kierunkiem wybitnego brytyjskiego historyka, komunisty i marksisty, Erica J. Hobsbawma<sup>3</sup>. Dyskusje nad programem, kompletowanie zespołu autorów, pisanie poszczególnych rozdziałów – wszystko to zajęło, jak zawsze w takich przypadkach, kilka lat. Pierwszy tom *Storia del marxismo* ukazał się w październiku 1978 roku, wkrótce po *Main Currents of Marxism* i po pierwszych dwóch tomach *Hauptströmungen des Marxismus*. Dalsze cztery tomy rozłożyły się na lata 1979–1982. Równoległe w roku 1974 Fundacja Feltrinello ogłosiła kolejny tom swego rocznika pod tytułem *Storia del marxismo contemporaneo* – 1500 stron, 62 artykuły podzielone na trzy części: od utworzenia II Międzynarodówki do rewolucji w Rosji; Lenin; od rewolucji w Rosji do naszych dni. Tu porzestaniemy na porównaniu dwóch historii marksizmu, Hobsbawma i Kołakowskiego, gdyż pozwala to odstąpić w całej pełni oryginalność tej ostatniej.

Pierwsza różnica jest oczywista, niemniej jednak trzeba ją odnotować. Po jednej stronie mamy dzieło od początku do końca zaprogramowane przez swego autora i, jak zobaczymy, podporządkowane jednej, centralnej myśli; po drugiej – rzecz złożoną z prac kilkudziesięciu osób, które reprezentowały różne narodowe tradycje, różne pokolenia, różne orientacje, różne

---

<sup>3</sup> Na podstawie informacji od Waltera Barberisa, sekretarza generalnego wydawnictwa Einaudi.

dyscypliny. Jedni byli nadal członkami partii komunistycznych, innych już dawno wyrzucono, niektórzy nigdy do nich nie należeli. Wszyscy w jakimś sensie, dla każdego odmiennym, poczuli się do „marksizmu”; nie wydaje się jednak, by każdy autor podstawił pod tę nazwę tę samą treść. Stąd konieczność, wobec której stanął komitet redakcyjny – znalezienia takiego podejścia, które byłoby do przyjęcia dla wszystkich. Doprowadziło to do pomniejszania w historii marksizmu rozbieżności i konfliktów, do pomijania gwałtowności oskarżeń i polemik, do przemilczania dramatyzmu losów ludzkich miażdżonych w trybach walki politycznej. Ta ekumeniczna historia marksizmu jest nieuchronnie historią akademicką: uczoną, a zarazem grzeczną, pozbawioną pasji, niezdolną ani zafascynować czytelnika, ani go oburzyć. Świadczy o tym już sam tytuł: *Storia del marxismo*. Bardziej neutralnego wymyślić niepodobna.

Całkiem inaczej jest w przypadku Leszka Kołakowskiego. *Główne nurty marksizmu. Powstanie, rozwój, rozkład* to tytuł, który natychmiast odstawia perspektywę autora. Przede wszystkim dlatego, że zwraca uwagę na wewnętrzne zróżnicowanie marksizmu, co sprzeciwiało się nie tylko oficjalnej wersji sowieckiej, ale i stanowisku wielu marksistów na Zachodzie. *Storia del marxismo* używa słowa „marksizm” w liczbie pojedynczej, choć Hobsbawm podkreśla zarówno we wstępie, jak i w eseju o marksizmie dziś, że marksizmów jest wiele, co stwierdzają również Georges Haupt i inni. Drugi składnik tytułu jeszcze wyraźniej określa stanowisko Kołakowskiego wobec marksizmu dzięki użyciu słowa „rozkład”. „Rozkład” to termin opisowy, a zarazem określenie wartościujące, które uwydatnia, zwłaszcza skontrastowane ze słowem „rozwój”, utratę pierwotnego kształtu i wyjściowej intencji, upadek, gnienie, martwienie. Czytelnik jest uprzedzony: ta historia marksizmu jest zarazem krytyką jego stanu w czasie, gdy była pisana, a więc również tego, co ten stan umożliwiło w okresach narodzin i rozkwitu. Wychodzi tu na jaw zasadnicza różnica między dwiema historiami marksizmu. O ile autorzy *Storia del marxismo*, przy zachowaniu stylu akademickiego, ujmują marksizm od wewnątrz, uważając się za jego wyznawców i poczuwając do odpowiedzialności za jego przyszłość, o tyle Kołakowski patrzy na marksizm

z zewnątrz, choć dystans między nim a jego przedmiotem zmienia się wyraźnie, im bliżej teraźniejszości: jest najmniejszy, gdy mowa o samym Marksie, rośnie, gdy na scenę wkracza Lenin, a szczyt osiąga w relacji o marksizmie sowieckim. Świadczą o tym zwiększająca się liczba i coraz wyższa temperatura określeń wartościujących. Kołakowski nie jest i nie chce być obojętny. Zajmuje stanowisko i podaje to do wiadomości swych czytelników.

Pierwsze zdanie książki – „Karol Marks był filozofem niemieckim” – nadaje ton całości. Jej linią przewodnią jest historia marksizmu jako filozofii. Kołakowski, rzecz jasna, wie doskonale, że marksizm to nie tylko filozofia i że nie sposób odłączyć go całkiem od socjalizmu jako ideologii, wcielonej wpieryw w socjaldemokratyczne partie polityczne, a później jako komunizm, bolszewizm czy marksizm-leninizm (te trzy terminy są z grubsza synonimami) – w instytucje Związku Sowieckiego i państw zsovietyzowanych. Toteż zaznacza kilkakrotnie, iż oddzielenie marksizmu od socjalizmu jest „nieco sztuczne”. Nie utrzymuje go zresztą konsekwentnie, zwłaszcza w trzecim tomie, gdzie rozdział o Trockim z punktu widzenia historii filozofii nie ma żadnego uzasadnienia. Pomijając racje, które stoją za wyborem takiej właśnie perspektywy i o których będzie mowa dalej, jest ona, jak świadczy książka Kołakowskiego, zabiegiem heurystycznie płodnym. Pozwala rozpoznać różnorodne wątki, które splatają się w myśli Marksa, i poddać krytyce jej naczelnne przeświadczenia. Pozwala odstąpić napięcie, jakie już u samego Marksa występowało między objaśnianiem a zmienianiem świata, między filozofią a socjalizmem, choć on sam sądził, że dokonał ich harmonijnego połączenia. Pozwala nadto pokazać, jak przybrało ono później postać trudnego, a niekiedy wręcz ostro konfliktowego współzycia myślenia filozoficznego z doktryną i dyscypliną partyjną. Pozwala wreszcie włączyć do historii marksizmu myślicieli, którzy przy innym jego traktowaniu musieliby być pominięci, choć sami przyznawali się do marksizmu bądź przynajmniej do niego nawiązywali, niekiedy wywierając istotny wpływ na spory w jego obrębie.

Dzieło Leszka Kołakowskiego jest więc zasadniczo historią marksizmu jako filozofii. Jest nią przy tym z uwzględnieniem całej złożoności stosun-

ków marksizmu z filozofią i historycznych zmian, jakim one ulegały. Teksty swoiście filozoficzne Karola Marksa i Fryderyka Engelsa, pochodzące na ogół z wczesnego okresu ich twórczości, pozostawały z nielicznymi wyjątkami w rękopisach aż do lat 1920–1930. Nawet wtedy zresztą ich szerszemu obiegowi przeszkodziły pospołu stalinowska mumifikacja marksizmu-leninizmu i druga wojna światowa (los ten ominął wszakże *Dialektykę przyrody* Engelsa, włączoną wkrótce po publikacji do sowieckiego kanonu). W szczególności młodzieńcze pisma filozoficzne Marksa stały się znane i zaczęły być komentowane dopiero od drugiej połowy lat 50. Historia marksizmu jako filozofii jest przeto historią nieciągłą. I tak właśnie pokazuje ją Kołakowski.

Tom pierwszy, *Powstanie*, po rozdziale o narodzinach dialektyki przedstawia najpierw kształtowanie się poglądów Marksa i Engelsa do roku 1848, później zaś wykłada ich stanowisko w kwestii kapitalizmu oraz sił sprawczych procesu dziejowego, a także Engelsowską dialektykę natury. Odpowiada to odejściu obu autorów w ich wypowiedziach publicznych od problematyki *explicite* filozoficznej i skupieniu się na kwestiach ekonomicznych, politycznych i społecznych, co było zgodne z klimatem epoki, zafascynowanej nauką pozytywną i lekceważącą spekulację myślową. Niemniej jednak filozofia, jak przekonująco pokazuje Kołakowski, była wbudowana w samą architekturę *Kapitału*, który zresztą wielokrotnie wystawia w innym języku myśli sformułowane po raz pierwszy znacznie wcześniej przy użyciu terminologii filozoficznej. Filozofia była też nieustannie obecna w tle wypowiedzi na tematy historyczne i polityczne. Odczytanie jej i wyartykułowanie stało się jednak możliwe dopiero po publikacji tekstów przedtem niedostępnych. W tym sensie historia marksizmu autorstwa Kołakowskiego jest sama wytworem historii, którą opisuje: uznania na przelomie XIX i XX wieku prawomocności czystego myślenia i wyobraźni, a przeto przywrócenia filozofii, ba, nawet metafizyce, tego miejsca w kulturze, jakiego odmawiano jej w czasach triumfującego scjentyzmu. Jednym z przejawów tej zmiany było odkrycie marksizmu jako filozofii po dziesięcioleciach, w czasie których jawił się on przede wszystkim jako doktryna ekonomiczna i społeczna.

Tom drugi, *Rozwój*, zaczyna się od nakreślenia roli marksizmu w II Międzynarodówce. Dalej omówieni są poszczególni myśliciele, z których jedni reprezentowali marksistowską ortodoksję bynajmniej nie jednolitą, inni zaś – różne odmiany rewizjonizmu w tej mierze, w jakiej podejmowali próby dopełnienia bądź ujednoznacznienia marksizmu czy wreszcie dostosowania go do zmian, jakim uległy społeczeństwo i gospodarka. Dla większości z nich marksizm sprowadzał się do materialistycznego pojmowania dziejów, teorii ekonomicznej i programu przebudowy społeczeństwa. Były jednak wyjątki od tej reguły, jak Wiktor Adler i ci wszyscy, którzy próbowali połączyć marksizm z neokantyzmem. Byli nawet tacy, którzy, jak Stanisław Brzozowski, zdotali odtworzyć ze swych szczątkowych z konieczności lektur fundamentalne przekonanie Marksa o ontologicznym wymiarze pracy ludzkiej. Ci myśliciele *fin de siècle'u*, choć pozostawali na marginesie, świadczą, że inspiracja filozoficzna Marksa zachowała żywotność. Pierwsza wojna światowa sprawiła jednak, że to marksizm w rozumieniu Lenina doszedł do władzy wraz z nim i stworzoną przez niego partią bolszewicką, a zarazem dostarczył programu i legitymacji budowanemu właśnie sowieckiemu ustrojowi totalitarnemu.

Tom trzeci, *Rozkład*, portretuje wnikliwie marksizm sowiecki; nie jest winą Kołakowskiego, że ten portret wygląda jak karykatura. Marksizm bowiem w wykładni Lenina, zwulgaryzowanej dodatkowo przez Stalina, stał się karykaturą pierwowzoru, filozofią znieprawioną, zmienioną w narzędzie propagandy i terroru. Karykaturą, ponieważ Lenin wy dobył tylko na jaw i doprowadził do skrajności potencje istotnie obecne w poglądach Marksa i Engelsa, choć te się do nich bynajmniej nie sprowadzają, Stalin zaś jeszcze wyostrzył rysy odziedziczonej przez siebie doktryny. Choć jednak historia marksizmu po rewolucji bolszewickiej pozostaje w cieniu marksizmu sowieckiego, to w Europie Zachodniej, a po zwycięstwie nazizmu w Niemczech – również w Stanach Zjednoczonych, działali filozofowie, którzy z lepszym czy gorszym skutkiem usiłovali wypracować własne stanowiska odmienne odeń bądź zgoda z nim sprzeczne, podkreślając zarazem swe związki z tym, co uważali za sam rdzeń poglądów Marksa i Engelsa. Autorzy tacy

jak Antonio Gramsci, György Lukács, Karl Korsch, Theodor W. Adorno i inni przedstawiciele szkoły frankfurckiej, Herbert Marcuse, Lucien Goldmann czy Ernst Bloch, których poglądy Kołakowski referuje i krytykuje, odwoływali się mniej lub bardziej zasadnie do marksizmu jako filozofii w poszukiwaniu odpowiedzi na pytania narzucane przez dramat XX wieku: o wojnę i rewolucję, o totalitaryzm i ludobójstwo, o kulturę masową, o literaturę i sztukę awangardy, o perspektywę przyszłości.

Leszek Kołakowski zaczyna od filozofii i na niej kończy, pokazując po drodze zaćmienie, jakiemu uległa – lecz i ono jest częścią jej historii. Zaczyna od wczesnej filozofii Marksa i Engelsa, a kończy na współczesnych filozofach, którzy do niej nawiązują, choć często pozostają od niej bardziej odlegli, niż im się zdaje. W tym sensie cała książka jest historią marksizmu jako filozofii. Jest nią jednak również w szczegółach: w konsekwentnym wysuwaniu na plan pierwszy problematyki swoiście filozoficznej i w przykładaniu do autorów dyskutowanych, a niekiedy wręcz odrzuczanych, takich filozoficznych kryteriów oceny, jak oryginalność wypowiedzianych poglądów, ich spójność, jasność sformułowań, zasadność używanych argumentów, zgodność z danymi doświadczenia, znajomość poprzedników i kultury sobie współczesnej.

Uznanie przez Kołakowskiego marksizmu przede wszystkim, choć nie wyłącznie, za filozofię jest następstwem świadomego wyboru. Można przecież było rozmieścić akcenty całkiem inaczej. W *Storia del marxismo* widać to bardzo wyraźnie w tytułach kolejnych tomów. Pierwszy to *Marksizm w czasach Marksa*, drugi to *Marksizm w epoce II Międzynarodówki*. Trzeci dzieli się na dwa woluminy: *Marksizm w epoce III Międzynarodówki: od Rewolucji Październikowej do kryzysu 1929 roku* oraz *Marksizm w epoce III Międzynarodówki: od kryzysu 1929 roku do XX Zjazdu*. Tom czwarty wreszcie nazywa się zwięźle: *Marksizm dziś*. Już wyrażona w tych tytułach periodyzacja historii marksizmu świadczy o tym, że traktuje się go przede wszystkim jako doktrynę wyznawaną przez partie zrzeszone odpowiednio w II i III Międzynarodówce. Jeszcze lepiej widać to w objętości: tom trzeci z prawie dwoma tysiącami stron jest pięciokrotnie większy od pierwszego



i nieco tylko mniejszy od trzech pozostałych razem wziętych. Filozofia zajmuje w tym ogromnym zbiorze niewiele miejsca. W pierwszym tomie mówi o niej *explicite* tylko jeden artykuł o wymownym tytule *Marks jako „filozof”*. W centrum uwagi są materialistyczne pojmowanie dziejów i krytyka ekonomii politycznej. Nawet jeśli uwzględni się artykuł o poszukiwaniu przez Marksa wolności komunistycznej, będzie to mniej niż jedna czwarta całego tomu. W pozostałych proporcje są jeszcze mniej korzystne dla filozofii. W tomach trzecim i czwartym zajmuje ona tylko jedną ósmą.

Oba dzieła różnią się wreszcie samym rozumieniem historii. Słowo to nie występuje w tytule książki Kołakowskiego, ale w przedmowie stwierdza on, że „książka ta jest próbą historii marksizmu, to znaczy historii doktryny”. W korespondencji z Jerzym Giedroyciem określa ją kilkakrotnie jako „historię marksizmu”; porównanie jej pod tym względem ze *Storia del marxismo* wydaje się zatem w pełni uprawnione. Kołakowski zaczyna od włączenia Marksa – za pośrednictwem Hegla i lewicy młodoheglowskiej – w wielowiekową, sięgającą Platona tradycję dialektyki. I nie jest to bynajmniej, jak się później okaże, zabieg czysto akademicki. Następuje relacja o wypracowywaniu przez młodego Marksa i młodego Engelsa stanowiska, jakie zajmowali w wieku dojrzałym: o ich odchodzeniu od młodoheglizmu, o polemicznym spotkaniu z wizjami społeczeństwa socjalistycznego, o krytycznej lekturze ekonomistów, o reagowaniu na wydarzenia w polityce Niemiec i Europy oraz zderzeniu z problemami społecznymi Nadrenii w przypadku Marksa, a w przypadku Engelsa – z realiami angielskiego przemysłu. Dopetnia ją wykład poglądów obu autorów w tej postaci, jaka była dostępna zainteresowanym za ich życia i aż do lat 20. XX wieku, gdy zaczęto systematycznie publikować prace pozostawione przez nich w rękopisie. Późniejsze losy marksizmu – sam termin wchodzi do obiegu na początku lat 80. XIX wieku – wyznaczają z jednej strony partie robotnicze i ich zrzeszenia międzynarodowe, które uczyniły zeń swą doktrynę i powierzyły krzewienie jej i obronę swym oficjalnym rzecznikom, co nieuchronnie prowadziło do ukształtowania się ortodoksji, a z drugiej – indywidualni czytelnicy pism Marksa i Engelsa,

z których każdy interpretował je na swą modłę, przy czym te dwa czynniki oddziaływały na siebie wzajemnie.

Z perspektywy Leszka Kołakowskiego historię marksizmu po śmierci jego twórców organizuje i dynamizuje napięcie, a później jawny konflikt między indywidualnym myśleniem a orzeczeniami instancji powołanych do stanowienia i narzucania marksistowskiej normy, między świadomością filozoficzną a więzią partyjną, by sparafrazować tytuł książki, która poprzedziła i w jakimś sensie przygotowała *Główne nurty*. Inaczej jest w *Storia del marxismo*, gdzie marksizm jest doktryną wyznawaną i realizowaną przez organizacje i instytucje, a swą dynamikę czerpie on wyłącznie z konfrontacji ze zmieniającymi się realiami gospodarki, społeczeństwa, polityki, a w mniejszym stopniu także kultury: nauki i sztuki. Jest to zatem historia skoncentrowana wprawdzie wokół partii socjaldemokratycznych, a następnie (od rewolucji bolszewickiej) – przede wszystkim wokół ruchu komunistycznego i Związku Sowieckiego oraz ich krytyków mieniszewickich i trockistowskich, choć socjaldemokracja jest również obecna, jak obecni są zachodni poputczycy.

*Storia del marxismo* to przede wszystkim historia postaw wobec rewolucji, wobec „partii nowego typu”, jednolitego frontu, chłopstwa, socjalizmu w jednym kraju, kwestii narodowej, kryzysów gospodarki kapitalistycznej, faszystwu i nazizmu, ruchów antykolonialnych, stalinizmu. W tych ramach pojawiają się jednostki: Lenin, Trocki, Stalin, Nikołaj Bucharin, Julij Martow, Karl Kautsky, Otto Bauer, a z filozofów – Gramsci, Lukács i Korsch. Wszystkie te tematy i nazwiska występują również u Kołakowskiego, ale włączone do inaczej skonstruowanej całości. Można powiedzieć, że Kołakowski uprawia historię jako dyscyplinę humanistyczną, jako *Geisteswissenschaft*, podczas gdy dla Hobsbawma i jego współpracowników jest ona nauką społeczną, *social science*. Trzeba jednak od razu dodać, że nauka społeczna jest w tym wydaniu zastosowaniem marksizmu, który stanowi zarazem przedmiot jej badań, a humanistyka Kołakowskiego jest z założenia względem marksizmu zewnętrzna: nie tylko nie przyjmuje swoście marksistowskiego rozumienia historii, lecz także poddaje krytyce i odrzuca jego zasadnicze tezy.

\* \* \*

Sowa Minerwy wylatuje, jak wiadomo, o zmierzchu. Ale, jak dodawał zazwyczaj Tadeusz Kroński, gdy cytował tę Heglowską sentencję, dzięki temu sowa widzi świt. Świadomość nie tylko, a nawet nie przede wszystkim rejestruje. Jej naczelną funkcją jest antycypacja. Kołakowski, pisząc swe dzieło, patrzył na marksizm z perspektywy jego końca jako żywej inspiracji intelektualnej i siły kształtującej bieg wydarzeń, choć przecież panująca opinia przypisywała mu jeszcze wtedy długą przyszłość. Było to przede wszystkim wyrazem myślowej przenikliwości, która pozwoliła mu dostrzec symptomy rozkładu w tym, co uchodziło potocznie za przejaw znakomitego zdrowia. Było też jednak wyrazem postępującej zmiany klimatu ideologicznego, którą odczuł on wcześniej niż ktokolwiek, gdyż odstoniła się ona w całej okazałości dopiero kilka lat później. Jej znamiennej ilustracją było ukazanie się pod koniec lat 70. aż trzech historii marksizmu, gdy przedtem nie było ich wcale, przy czym dwie z nich powstały, jak widzieliśmy, we Włoszech, a jedna – w Polsce i na emigracji. Z dzisiejszej perspektywy bowiem to nagle zainteresowanie historią marksizmu nie daje się odłączyć od kryzysu, w jakim znalazł się wtedy ruch komunistyczny. Kryzysu uważanego przez większość współczesnych, a zwłaszcza przez samych komunistów, za uleczalny, spowodowany przejściowo niesprzyjającą koniunkturą, w rzeczywistości zaś będącego – co miało się okazać, a co Kołakowski rozpoznał jako jeden z pierwszych – zapowiedzią śmiertelnej choroby, która ostatecznie doprowadziła do rozpadu Związku Sowieckiego i zniknięcia z krajobrazu politycznego Europy Zachodniej partii komunistycznych, popieranym przez znaczne odłamy elektoratu.

Kryzys ten, zapoczątkowany wcześniej, wkrótce po śmierci Stalina, zaostriżył się w 1956 roku, po ujawnieniu przez najwyższe władze Komunistycznej Partii Związku Sowieckiego zbrodni systemu – przedstawionych jako zbrodnie Stalina – i po krwawym stłumieniu przez Armię Czerwoną rewolucji węgierskiej. Przez kilka następnych lat mogło się jednak wydawać, że kryzys został przezwyciężony i że socjalizm w jego wersji sowieckiej ma przed sobą zwycięską przyszłość. Koniec lat 60. był początkiem końca

tych złudzeń. Związek Sowiecki okazał bowiem w sposób uderzający swą niezdolność do wytrzymania konfrontacji z kapitalizmem zarówno pod względem dynamiki gospodarczej i wzrostu dobrobytu, jak również – i to znacznie bardziej brutalnie – we wszystkim, co dotyczyło praw człowieka i swobód obywatelskich. Czołgi Paktu Warszawskiego w Pradze ostatecznie ukazały oczom Zachodu, w tym wielu ludziom lewicy i komunistom, zbrodnicze potencje i organiczne wady modelu sowieckiego, jakże często przedtem lekceważone bądź wręcz negowane, a których nie sposób było kłaść nadal na karb niewątpliwego skądinąd zacofania carskiej Rosji, „otoczenia kapitalistycznego” czy osobowości Stalina. Nic więc dziwnego, że od roku 1956, a znacznie wyraźniej od końca lat 60., model sowiecki, odarty z niegdysiejszej atrakcyjności, zaczął być odrzucany przez coraz większą część europejskiej opinii publicznej. Stąd inicjowane głównie przez kierownictwo Komunistycznej Partii Włoch próby lansowania „eurokomunizmu”, to znaczy komunizmu odłączonego od modelu sowieckiego, a nawet przeciwstawnego mu pod istotnymi względami, gotowego bowiem zerwać z „dyktaturą proletariatu” i przystać na pluralizm w życiu politycznym.

Przypomnienie przeszłości marksizmu i pokazanie, że jego wersja sowiecka, czyli marksizm-leninizm, nie jest jedynym możliwym dostosowaniem go do realiów XX wieku, o ile w ogóle wolno ją uznać za jego prawowitego potomka, było we Włoszech istotnym składnikiem „eurokomunizmu”. Toteż obie włoskie historie marksizmu ukazały się w wydawnictwach zbliżonych do partii komunistycznej. W odróżnieniu od książki Kołakowskiego – zakorzenionej w doświadczeniu modelu sowieckiego, który został narzucony w jego stalinowskiej postaci Polsce w latach 1944–1956, i wyciągającej wnioski z bezowocnych usiłowań pogodzenia tego modelu po październiku 1956 roku z zasadami skuteczności gospodarczej i z ograniczonym choćby, ale realnym zakresem swobód – obie książki włoskie patrzyły na marksizm nie z perspektywy jego końca, lecz z nadzieją na jego rosnące znaczenie w przyszłości.

Była to nadzieja płonna, jak się miało rychło okazać. W Chinach, wraz z dojściem do władzy Deng Xiaopinga po śmierci Mao, hasło „bogaćcie

się” odniosło zwycięstwo nad „proletariusze wszystkich krajów łączcie się” – François Guizot pokonał Marksa. Wprawdzie partia, która tam rządzi, nadal mieni się „komunistyczną”, a jej oficjalną ideologią pozostaje marksizm-leninizm, jest to już jednak tylko retoryczna osłona autorytarneho ustroju promującego rozpasany kapitalizm. W tym samym czasie Iran pokazał, że komuniści nie umieją dłużej pobudzać i kontrolować rewolucji, ta bowiem odbyła się w tym kraju nie pod czerwonym sztandarem, ale – po raz pierwszy od rewolucji francuskiej – w imię religii, szyickiej odmiany islamu, i choć przyniosła dyktaturę, to nie proletariatu jednak, czyli partii komunistycznej z jej wodzem, ale kleru z wielkim ajatollahem na czele. Oba te niezależne od siebie wydarzenia świadczyły o tym, że zaczęła odchodzić w przeszłość epoka, w której marksizm-leninizm zdawał się dostarczać przywódcom krajów rozwijających się i ruchów wyzwoleniczych lepszych niż jakkolwiek inna doktryna narzędzi rozumienia i zmieniania świata.

Wejście w latach 70. XX wieku świata zachodniego czy, jak kto woli, rozwiniętego kapitalizmu w okres trzeciej rewolucji przemysłowej, która wprowadziła na wielką skalę informatykę do wszystkich dziedzin życia, przeobrażając zarazem gospodarkę, oświatę i kulturę, spowodowało utratę przez marksizm zdolności tłumaczenia zjawisk społecznych. Czasy elektryczności i silnika spalinowego były w znacznej mierze przedłużeniem czasów maszyny parowej. Tym razem zerwanie ciągłości okazało się jednak znacznie głębsze. W szczególności klasa robotnicza uległa znacznej redukcji, przy czym zmieniły się jej skład zawodowy, rozmieszczenie przestrzenne, praca i czas wolny, a wraz z tym – stosunki w przemyśle. Wszystko to szło w parze, choć nie wydaje się, by występowała tu współzależność, ze zwycięstwem liberalnej polityki gospodarczej jako terapii zdolnej skutecznie przeciwdziałać schorzeniu znanemu jako „stagflacja” – połączeniu stagnacji czy bardzo słabego wzrostu z inflacją – by przywrócić kapitalizmowi dynamikę właściwą mu w pierwszym powojennym trzydziestoleciu i coś z jego jeszcze dawniejszej drapieżności. W warunkach przemian społecznych i obyczajowych, w nowym klimacie ideowym i politycznym wpływy partii komunistycznych tam, gdzie jeszcze się uchowały, zaczęły szybko ulegać

erozji; wraz z nimi kurczyły się wpływy marksizmu. 100 lat po śmierci Marksa jego nauki przestały współkształtować główny nurt życia umysłowego, aby odtąd wegetować na jego marginesach.

\* \* \*

*Główne nurty marksizmu* były, jak widać, aktem politycznym. Ale były nadto – i pozostają – znakomitym opisem politycznej i umysłowej zarazem historii Europy od początku XIX wieku do lat 70. XX stulecia. Przy okazji przedstawiania poglądów Marksa i Engelsa, a później ich asymilacji przez narodowe kultury filozoficzne – francuską, niemiecką, włoską, austriacką, polską, rosyjską – i adaptacji do skrajnie odmiennych warunków społecznych i ustrojowych różnych krajów, Leszek Kołakowski pisze bowiem zarówno o filozofach, których nie da się tu pominąć: Immanuelu Kancie, Heglu, Ludwigu Feuerbachu, oraz myślicielach socjalistycznych, jak i o pozytywizmie, neokantystach, Richardzie Avenariusie, Nietzschem czy Henri Bergsonie. Także jego prezentacja marksizmu po rewolucji bolszewickiej jest jednocześnie historią istotnego nurtu dwudziestowiecznej filozofii, wpisaną w relację o wydarzeniach politycznych, rzadziej artystycznych i naukowych, oraz o przemianach życia zbiorowego w ciągu 150 z górą lat. Jego książka jest historią kultury europejskiej widzianej z perspektywy historii marksizmu jako filozofii i życiorysów filozofów-marksistów. *Główne nurty marksizmu* to jednak przede wszystkim dzieło filozoficzne, wykład filozofii Kołakowskiego w okresie zwrotnym jego drogi życiowej, o czym była już mowa, i myślowej, czym się teraz zajmujemy. Wykład niesystematyczny w postaci niekiedy aforyzmów, niekiedy bardziej rozbudowanych wywodów, ukazujących jego stanowisko wobec poruszanej problematyki, a niekiedy krytyki, jakiej podaje on omawianych autorów, zwłaszcza współczesnych.

Kołakowski zaczynał jako krytyk religii. Krytykował ją z pozycji marksistowskich, ale sam marksizm był dla niego w owym czasie tożsamy z filozofią – z filozofią taką, jaka powinna być uprawiana w XX wieku. Wyłożona w *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, a później odnowiona w *Kapitale* w ustępie o fetyszyzmie towarowym marksowska krytyka religii zrywa

z widzeniem w niej pospolitego przesądu czy błędu, który byłaby w stanie wyplenić wychowawcza działalność oświeceniowa, o ile tylko nie będzie się jej przeszkadzało. Zdaniem Marksa bowiem religia jest zakorzeniona w stosunkach społecznych opartych na podziale pracy, które sprawiają, że człowiek ulega odczłowieczeniu, że staje się obcy samemu sobie, że jego empiryczna egzystencja okazuje się sprzeczna z właściwą mu naturą, toteż religia może być zniesiona tylko wraz ze stosunkami społecznymi, których jest nieuniknionym wytworem. I wraz z nimi zniesiona zostanie, gdyż w tym kierunku zmierza bieg historii.

Dla młodego Kołakowskiego tak pojmowany marksizm był po prostu filozofią. Kilku lat starczyło jednak, by pojawiły się wątpliwości. Zetknięcie się z leninowsko-stalinowskim marksizmem sowieckim, a przede wszystkim ujawnienie w toku destalinizacji zbrodniczego charakteru polityki prowadzonej przez partię, do której należał i która mieniła się jedyną prawowitą dziedziczką marksizmu, zmuszały do namysłu nad tym, co się stało: jak i dlaczego doktryna, która programowała wyzwolenie człowieka, stała się narzędziem zniewolenia? Mogło to prowadzić do szukania odpowiedzi wyłącznie w okolicznościach zewnętrznych wobec samego marksizmu i do postawienia go przeto poza wszelkim podejrzeniem. Jeśli w przypadku Kołakowskiego stało się inaczej, to dlatego że brał on na serio i marksizm, i filozofię. Jeśli bowiem brało się marksizm na serio, to niepodobna było zdjąć zeń odpowiedzialności za to, co dokonało się w jego imieniu. A jeśli brało się na serio filozofię, to trzeba było zadać sobie pytanie, czy marksizm istotnie rozstrzyga wszystkie stawiane przez nią problemy, czy też pozostawia poza swym horyzontem kwestie najzupełniej zasadnicze, których zapoznanie uczyniło go podatnym na wykładnię Lenina i Stalina.

Podczas swych lektur i studiów uniwersyteckich z takimi nauczycielami, jak Tadeusz Kotarbiński czy Maria i Stanisław Ossowsky, Kołakowski przyswoił sobie rozumienie filozofii wymagające precyzji sformułowań, dbałości o poprawne wnioskowanie, szacunku dla empirii, a także oparte na przekonaniu, że problemy filozoficzne są stawiane i rozstrzygane przez jednostki w trybie samodzielnego myślenia i w klimacie swobodnej dyskusji

konfrontującej racjonalne argumenty. Dla Kołakowskiego filozofia była od pierwszej chwili nieodłączna od jednostki, od wolności i od rozumu. Stąd młodzińcze odrzucenie religii widzianej jako zbiór irracjonalnych dogmatów narzucanych przez instytucję kościelną. Stąd atrakcyjność marksizmu, póki zdawał się on jedynym uzasadnionym programem wyzwolenia człowieka, a tym samym – umożliwienia każdej jednostce, by stała się w całości pełni sobą.

Gdy okazało się jednak, że marksizm w swym realnym, społecznym istnieniu ma zasadnicze trudności właśnie z jednostką, z wolnością i z rozumem, musiał on być w imię filozofii zakwestionowany. Między połową lat 50. a 60. Kołakowski przewartościował swe stosunki z marksizmem. Przeszedł okres rewizjonistyczny, gdy w marksizmie samym próbował znaleźć lekarstwo na schorzenia przezeń spowodowane. Sprzyjało temu udostępnienie pism młodego Marksa, które zdawały się przynosić wersję doktryny inną niż obowiązująca. Rychło jednak Kołakowski doszedł do wniosku, że między młodym Marksem sprzed 1848 roku a Marksem późniejszym, autorem *Kapitału*, nie ma zasadniczej różnicy. Dowodzi tego pierwszy tom *Głównych nurtów*, a dowód ten streszcza znakomita *Rekapitulacja*. A skoro tak, to trudności z jednostką, wolnością i rozumem są właściwe marksizmowi jako takiemu i to z nimi jest związana jego podatność na wykładnie, które uczyły zeń narzędzie tyranii.

Jako zapis tej drogi *Główne nurty marksizmu* są też w pewnym stopniu intelektualną autobiografią Kołakowskiego, historią jego osobistych stosunków z marksizmem. Tom pierwszy, poświęcony Marksowi i Engelsowi, zaczyna, przypominam, od umiejscowienia ich w tradycji myślenia filozoficznego, sięgając do Plotyna i Eriugeny, aby odtworzyć historię dialektyki do Hegla włącznie. Traktujący o tym rozdział przerzuca niejako pomost między *Głównymi nurtami marksizmu a Świadomością religijną i więzią kościelną*, poprzednim wielkim dziełem Kołakowskiego, świadcząc o tym, jak bardzo studia nad mistyką chrześcijańską okazały się przydatne do analizy marksizmu, a zarazem zmieniły, o czym dalej, stanowisko autora wobec religii. Cały tom jest jednak przede wszystkim wykładem filozofii Marksa czy, jeśli kto



woli, marksizmu jako filozofii, gdzie nacisk pada na te jej składniki, które, jak się zdaje, szczególnie zafrapowały młodego Kołakowskiego.

Marksizm z tej perspektywy wyrasta ze stwierdzenia sprzeczności między empiryczną egzystencją człowieka a przynależnym zdaniem Marksa do samej istoty człowieczeństwa powołaniem do panowania nad sobą samym i nad przyrodą – do życia niepoddanego żadnym zewnętrznym koniecznościom, a zatem całkowicie przejrzystego dla samego siebie; jest odpowiedzią na pytania o to, jak doszło do powstania tej sprzeczności i jak można ją usunąć. Prowadzony zgodnie ze średniowieczną zasadą *exponere reverenter* i niepozbawiony sympatii dla wolnościowego porywu, który przenika i niesie myśl Marksa, wykład jego filozofii prowadzi jednak do wniosku, że zawiera ona nie tylko niejasności, które pozostawiają miejsce dla różnych, niekiedy wręcz przeciwstawnych interpretacji jej kluczowych punktów, co samo przez się nie jest niczym dla marksizmu swoistym, ale że pozwala, co więcej, na takie interpretacje, które czynią zeń narzędzie zniewolenia. Jest tak w tej mierze, w jakiej marksizm zakłada, że człowiek może stać się w całej pełni panem samego siebie, że może świadomie pokierować własną przyszłością, poddać ją racjonalnej kontroli i wyzwolić się tym sposobem od właściwej jego istnieniu przypadkowości. I że to przeistoczenie człowieka w Boga, które sprawi, że inni bogowie nie będą mu już potrzebni, może dokonać się i dokona się rzeczywiście w historii jako wyzwolenie klasy robotniczej, a zarazem całej ludzkości za sprawą zniesienia własności prywatnej i podziału pracy – to bowiem przywróci człowieka jako gatunek samemu sobie i pozwoli na nieskrępowany rozwój każdej jednostki ludzkiej.

Wykład doktryny Marksa i Engelsa w pierwszym tomie to wykład marksizmu idealnego, wyznawanego przez młodego Kołakowskiego i poddanego przez niego krytyce w końcowej rekapitulacji połączonej z komentarzem filozoficznym, pisany już z perspektywy historii marksizmu w XX wieku oraz dojrzałych poglądów samego autora. Tom trzeci, a w nim zwłaszcza rozdziały o marksizmie sowieckim, to opis realnego marksizmu, z którym Kołakowski miał efektywnie do czynienia. Wyjaśnić od razu trzeba, że mówiąc o „marksizmie idealnym”, nie zamierzam sugerować, jakoby Ko-

łakowski myśl Marksa idealizował: ujednoznaczniał, upiększał. „Marksizm idealny” to po prostu marksizm wyczytany w pismach Marksa i Engelsa – „marksizm realny” to marksizm doświadczony w życiu społecznym i umysłowym Związku Sowieckiego i Polski Ludowej. Ale przemiana pierwszego w drugi, Prometeusza w Kafkowskiego Grzegorza Samsę, by użyć metafory Kotakowskiego, nie była bynajmniej wpisana w bieg gwiazd.

Drugi tom *Głównych nurtów* pokazuje, jak różne były wykładnie myśli Marksa i jak bardzo warunki historyczne oraz kultury narodowe ciążyły na sposobach odczytywania jej, a zwłaszcza wcielania w instytucje, takie jak partie polityczne i organizacje społeczne, oraz realizacji w działaniach zbiorowych. W klimacie poszerzania się zakresu swobód demokratycznych – a taka tendencja była właściwa wszystkim rozwiniętym krajom europejskim w ostatnich dziesięcioleciach XIX i na początku XX wieku – również marksizm wyznawany przez wielkie partie socjaldemokracji zmienił, nie bez udziału Engelsa, swój stosunek do kartki wyborczej, parlamentu i prawa, choć zawsze pozostawali i zachowywali zwolenników tacy, którzy, jak Róża Luksemburg czy Lenin, widzieli w nim przede wszystkim afirmację walki klas i perspektywy rewolucyjnej. Ich wpływy były jednak ograniczone.

Trzeba było pierwszej wojny światowej i zburzenia przez nią całego dotychczasowego układu stosunków międzynarodowych oraz nadwątlenia, a niekiedy nawet rozchwiania tradycyjnej hierarchii społecznej w wielu krajach i jej całkowitego obalenia w Rosji, co odsyła do swoistej historii Rosji i do rosyjskiego zacofania, trzeba było nadto osobowości Lenina, aby marksizm w tej wersji, jaką ten mu nadał, okazał się zdolny sięgnąć po władzę, utrzymać ją i – przy zasadniczym udziale Stalina – urzeczywistnić się w sowieckim ustroju totalitarnym, po czym przetrwać mniej więcej w tej postaci 70 z górą lat, łącząc intelektualną nędzę z terrorem pierw masowym, a później wybiórczym. O tym wszystkim traktuje tom trzeci *Głównych nurtów*. Wymienione tu czynniki historyczne nie znoszą jednak zasadności ogólnej reguły, która stosuje się do marksizmu, jak do każdej innej doktryny filozoficznej i do każdej innej wiary zbiorowej: jeśli mogła

ona być w określony sposób wykorzystana, to znaczy, że była na takie wykorzystanie podatna.

Otóż podatność marksizmu na wykorzystanie go do budowy i utrwalenia ustroju totalitarnego nie jest czymś tylko przygodnym względem jego zasadniczych twierdzeń. Przeciwnie, jest nieodłączna od tego, co (jak dowodzi Kołakowski) stanowi sam rdzeń marksizmu, wyznacznik jego swoistości i tożsamości: od przekonania, że w realnej, doczesnej historii może za sprawą samych ludzi nastąpić przeistoczenie człowieka jako gatunku, całkowite zapanowanie przezeń nad sobą teraźniejszym i przyszłym, a tym samym – zastąpienie dotychczasowej przypadkowości istnieniem koniecznym, dotychczasowej skończoności zniesieniem wszelkich ograniczeń, słowem, pozyskanie wszystkich atrybutów Boga.

Łatwo zauważyć, że ustrój polityczny, któremu legitymacji dostarcza wiara, iż urzeczywistnił tę wizję, i który uchodzi zatem w mniemaniu swej elity za ostateczny i doskonały, musi nieuchronnie stać się odmianą tyranii, i to tyranii niepohamowanej, bezwzględnej, totalitarnej, gdyż wiara ta skłania do uznania każdej krytyki skierowanej pod jego adresem za zamach na najwyższe osiągnięcie rodzaju ludzkiego. Starczyłoby to samo przez się, by zakwestionować roszczenia marksizmu do inspirowania działań zbiorowych mających umożliwić emancypację ludzkości. Ale krytyka Kołakowskiego nie poprzestaje na stwierdzeniu, że próby efektywnej realizacji marksizmu przyniosły zniewolenie ludzi przez ludzi na bezprzykładną skalę i w stopniu nieznanym wcześniejszej historii. Jest ona również filozoficzną krytyką filozofii Marksa i wracających w niej odwiecznych marzeń o takim istnieniu człowieka jako gatunku, które byłoby wolne od właściwych mu obecnie przygodności i skończoności.

W centrum tej krytyki znajduje się wprowadzone przez Leszka Kołakowskiego rozróżnienie trzech wątków o różnym, jak zobaczymy, ciężarze, które spletają się w myśli Marksa. Wątek romantyczny to krytyka istniejącego społeczeństwa w imię jednostki i w imię wolności. Wątek prometejsko-faustyczny to przekonanie, że ludzkość może i powinna zapanować w pełni nad warunkami swego istnienia, że może i powinna być zależna wyłącznie

od siebie samej i w tym sensie stać się własną przyczyną. Wątek deterministyczno-oświeceniowy wreszcie to uznanie, że historia w jej faktycznym przebiegu jest wyzwaniem się ludzkości od wszelkich sił względem niej zewnętrznych i że proces ten z konieczności będzie podążał coraz dalej, póki nie osiągnie swego kresu: urzeczywistnienia człowieka jako gatunku, który sam stanowi bez reszty o sobie. Marks nie zdawał sobie, rzecz jasna, sprawy z tego, że usiłuje stopić w jedną monochromatyczną całość trzy wątki nie tylko różnobarwne, lecz nadto, jak dowodzi Kołakowski, nieprzystające do siebie i ze sobą w istotnym stopniu skłócone. Dopiero recepcja jego dzieła rozszczępiła je, jak pryzmat, i wydobyla na jaw właściwe mu niedookreślenia, antynomie i dylematy.

Tak więc afirmacja jednostki i jej wolności nie daje się pogodzić z uznaniem ludzkości za jedyny właściwy podmiot działania, poznawania i myślenia ani z uznaniem tym samym wyzwolenia całej ludzkości za jedyny cel, do jakiego można i należy dążyć. Z tej perspektywy bowiem jednostka i jej wolność okazują się wtórne i podporządkowane, a jeśli nadrzędny interes ludzkości tego wymaga – składane w ofierze jej dążeniu do samostanowienia, czyli do istnienia zgodnego z jej prawdziwą naturą. Zresztą ludzkość zależna wyłącznie od siebie samej wyklucza jakiegokolwiek wewnętrzne zróżnicowanie, w tym zróżnicowanie na zindywidualizowane osobniki, tych bowiem nie da się uwolnić od skończoności i cielesności, które muszą przecież być zniesione, aby ludzkość mogła w pełni zawładnąć sobą.

Odstania się tu inny problem obecny w myśli Karola Marksa. Dotyczy on relacji między prometejsko-faustyczną wizją człowieka a tym, co wiemy o empirycznym istnieniu ludzi. Zbyteczne podkreślać, że to ostatnie zdawało się interesować Marksa w najwyższym stopniu: poświęcił on lata studiowaniu przemian gospodarki oraz warunków pracy i życia klasy robotniczej. Jego uwagę jednak przyciągały stosunki produkcji, zależności proletariatu od kapitału, przy założeniu, że to one rozstrzygają o wszystkim, co sprawia, że wyzwolenie proletariatu będzie zarazem wyzwoleniem powszechnym. Marks pomija wszelako, jak celnie wskazuje Kołakowski, cały przyrodniczy wymiar ludzkiej egzystencji, człowieka jako organizm i jako psychikę, jego

związki ze środowiskiem naturalnym, geografiją i demografią. Poświęca on ludność na rzecz ludzkości.

Nie koniec na tym. Sprawa relacji wizji i empirii w myśli Marksa ma bowiem jeszcze inny wymiar. Wpisuje on przecież historię samowyzwalania, czyli samotworzenia się, ludzkości w historię rozumianą jako następstwo faktów, rządzone przez prawidłowości niezależne od ludzkiej wiedzy i woli. Próbuje pogodzić jedną z drugą, a tym samym wprowadza do swej doktryny napięcie między wolnością człowieka a jego zdeterminowaniem, między świadomym dążeniem do celu a uleganiem zewnętrznej presji, między jednostką ludzką a masami. Pogodzenie wątku prometejsko-faustycznego z wątkiem deterministyczno-oświeceniowym okazuje się równie trudne, co pogodzenie go z wątkiem romantycznym, a ich konfliktowe współistnienie wprowadza do myśli Marksa problemy i niejednoznaczności, które czynią ją podatną na różne, niekiedy wręcz sprzeczne interpretacje, w tym i takie, które znajdują w niej uzasadnienie dla programu poddania świadomej kontroli wszystkiego, co kształtuje życie indywidualne i zbiorowe, choćby za cenę pozbawienia ludności oraz składających się na nią jednostek i grup prawa decydowania o swoim losie. Zbyteczne dodawać, że program ten jest niewykonalny. Iluzoryczne wyzwolenie ludzkości dostarcza tylko legitymacji zniewoleniu ludności przez jej samozwańcych wyzwolicieli.

Z trzech wątków wyróżnionych przez Kołakowskiego w myśli Marksa szczególnie ważny jest, jego zdaniem, wątek prometejsko-faustyczny. To on stanowi o jej swoistości. To on zapewnia Marksowi jego miejsce w szczytym gronie wielkich filozofów jako temu, kto pierwszy wyraził w języku filozofii wizję samowyzwolenia człowieka. To on przenika i ukierunkowuje marksowską ekonomię polityczną i materialistyczne pojmowanie dziejów. To on wnosi do pism Marksa ich wolnościowy patos, który znacznie przyczynia się do ich uroku. Ale to on również obraca się, jak widzieliśmy, we własne przeciwieństwo i pozwala perspektywą wyzwolenia uzasadnić totalitarną tyranię. Leszka Kołakowskiego krytyka marksizmu uderza zatem zasadnie przede wszystkim we wbudowaną weń wizję prometejsko-faustyczną. Przy czym nie poprzestaje bynajmniej na pokazaniu katastrofalnych skutków,

jakie spowodowały próby jej zrealizowania. Sięga znacznie głębiej, kwestionuje bowiem samą jej racjonalność. Wpisuje ją w tradycję, która – od Plotyna do Hegla – usiłowała dialektycznie przewyciężyć przygodność jednostkowego istnienia. I pokazuje, że uznanie człowieka jako istoty gatunkowej za zdolnego uzależnić się bez reszty od samego siebie i stać się przeto bytem koniecznym, Bogiem, nie sposób uzasadnić ani argumentami doświadczenia, ani wnioskowaniami rozumu. Gatunek ludzki, jak każdy gatunek istot żywych, istnieje jako wielość osobników i tylko tak może istnieć i odtwarzać się. A idea bytu koniecznego nie daje się pogodzić z perspektywą urzeczywistnienia go w historii, w której ludzie działają jako jednostki cielesne i śmiertelne, a także jako przestrzenne i uczasowane zbiorowości, przy czym i jedne, i drugie zależą w istotnym zakresie od przyrody tylko częściowo poddanej ich panowaniu. Dopuszczenie możliwości radykalnej zmiany tych wyznaczników ludzkiego istnienia nie jest zatem niczym innym, jak tylko aktem nadziei, wiarą zwróconą w przyszłość. Z punktu widzenia Kołakowskiego ta nadzieja na pełne zapanowanie człowieka nad sobą samym jest, zwłaszcza po Karolu Darwinie, znacznie bardziej arbitralna niż dopuszczenie istnienia Boga jako bytu transcendentnego, aby nadać sens przygodności i śmiertelności. Krytyka Marksowskiej próby wyzwolenia ludzkości od religii prowadzi do uznania religii za najlepszą możliwą terapię nieuleczalnych dolegliwości istnienia.

Przygodność i śmiertelność przysługują człowiekowi niezbywalnie. Marzenie o innym z gruntu sposobie istnienia jest od nich nieodłączne. Przez tysiąclecia wyrażało się ono w przekonaniu, że życie prawdziwe – to nieśmiertelne życie w rzeczywistości niewidzialnej, wyjętej spod władzy czasu, wolnej od powstawania i rozpadu; pobyt na ziemi jest tylko częścią życia, odcinkiem drogi, która zaczyna się w zaświatach i tam na zawsze powraca. Później doszło do tego przekonanie, że jednostka jako byt duchowy może dzięki kontemplacji rzeczy poza zasięgiem zmysłów wyzwolić się niejako od ograniczeń, jakim nieuchronnie podlega w świecie materialnym. Ale dopiero w XIX wieku odwieczna pokusa „Bądźcie niczym bogowie!” przybrała całkiem nową postać, gdy perspektywa wyzwolenia od przygodności

i skończoności została przeniesiona z zaświatów w ten inny wymiar rzeczywistości niewidzialnej, któremu na imię „przyszłość” – przyszłość doczesna, ziemską i uzależnioną wyłącznie od zbiorowej działalności samych ludzi. Marksizm zawarł tę perspektywę w rzekomo naukowej doktrynie, która okazała się zdolna opanować na dziesiątki lat umysły jednostek i porwać masy. Dziś jest on w odwrocie. Czy na zawsze? I w jakiej postaci odrodzi się marzenie o pełnym zapanowaniu ludzkości nad sobą samą? Nie wiadomo. Ale jest wysoce prawdopodobne, że prędzej czy później dojdzie ono ponownie do głosu. Krytyka marksizmu przez Kołakowskiego zachowuje przeto ważność, gdyż odziera z pozorów zasadności złudzenia, z których ludzie nie są w stanie zrezygnować, którym jednak nie powinni ulegać. Jak każde wielkie dzieło filozoficzne jego książka jest dziś równie aktualna, co wtedy, gdy ukazała się po raz pierwszy. I można spokojnie przewidzieć, że trwale zachowa swą aktualność.

Antony, maj 2009 roku





# Abbas Milani

## Demokracja, totalitaryzm i kultura wolności

Niemal Orwellowska opowieść o moim perskim przekładzie trzech tomów *Głównych nurtów marksizmu* jest doskonałą metaforą pokazującą, dlaczego Leszek Kołakowski stał się intelektualną nemezis upadłego boga XX wieku i dlaczego jest nie mniej ważny dziś, kiedy walczymy z mściwym bogiem, który pragnie, by i w tym stuleciu straszyl, a raczej pastwił się nad nami duch brutalnej, totalitarnej teokracji\*. Totalitaryzm był bękartem nowoczesności. Zatomizowany, samotny i rozczarowany tłum jednostek tworzących nowoczesne, świeckie społeczeństwa stanowił piechotę totalitarnych ideologii i wydał przywódców, którzy niczym Wielki Inkwizytor Dostojewskiego oferowali fałszywą pewność jako lekarstwo na egzystencjalne i epistemologiczne bóle nowoczesności – to, co Kołakowski nazwał „horrorem metafizycznym naszych czasów”.

Jak powiedział: „Żyjemy w świecie rządzonym przez wrogich sobie, manichejskich bogów, a Mani – którego dziedzictwem dla świata był manicheizm – był perskim prorokiem”. Z elegancją powściągliwością i humorem, które wymagają wyjątkowej erudycji, Leszek Kołakowski dowodził, że lepiej chwiać się na skraju przepaści kryjącej nieznaną, niż skoczyć w morze absurdu uspokajającej, ślepej wiary. Metafora „chwiania się” i wpisana w nią

---

\* Wystąpienie podczas sesji *Democracy, Totalitarianism, and the Culture of Freedom* zorganizowanej 15 października 2009 roku przez National Endowment for Democracy. Dziękujemy autorowi za wyrażenie zgody na opublikowanie polskiej wersji tekstu.

epistemologia przygodności gładko spajająca różnorodne rozdziały i gatunki jego imponującej twórczości przychodzi na myśl liberalną przygodność Richarda Rorty'ego. W jednym z wywiadów Kołakowski przyznał, że ze wszystkich współczesnych filozofów czyta tylko jego. Musimy działać – mówi Rorty – w oparciu o to, co uważamy w danym momencie za prawdziwe, ale musimy też brać zawsze pod uwagę konieczność zmodyfikowania, a nawet przedefiniowania pojęcia prawdy. Rozważny intelektualny aktywizm Leszka Kołakowskiego i krytyka dogmatów marksistowskich wyrastały z tej samej wiary w przygodność prawdy, z potrzeby nieprzerwanego, bezustannego jej poszukiwania.

Tym, co czyni jego epistemologię przypadkowości szczególnie istotną w dobie totalitarnych wyzwań, zwłaszcza w miejscach takich, jak Iran, jest też to, że organicznie i bez wysiłku łączy się ona z jego filozoficznie ugruntowanym przekonaniem o egzystencjalnej potrzebie wiary. W miejscach takich, jak Iran, gdzie od 200 lat duchowni karmią społeczeństwo kłamstwami, dowodząc, że świecka epistemologia i świeckie prawa, wiara w rozum, a nie objawienie, w suwerenność ludu, a nie boskie namaszczenie, wiodą nieuchronnie do herezji i ateizmu – w takich więc miejscach epistemologia przypadkowości Kołakowskiego wsparta niezachwianą wiarą w demokrację okazała się potężnym antidotum na fałszywą totalitarną pewność.

Osobliwe losy mojego przekładu ukazują inny ważny związek między przestaniem Leszka Kołakowskiego a walką o demokratyzację i modernizację Iranu i – myślę – reszty muzułmańskiego świata. Pracę nad przekładem zacząłem w roku 1983, kiedy irańskim uniwersytetom nakazano przeprowadzenie „rewolucji kulturalnej”. Mówili, że chcą je zislamizować, w rzeczywistości zaś czerpali wzory z komunistycznych Chin i Związku Radzieckiego, ze stalinowskiej idei czerwonej profesury i od hunwejbiniów Mao. Chomeini był przekonany, że profesorzy i liczni ich studenci są jego wrogami. Zapalił się do idei wykształcenia własnej kadry profesorskiej. W wyniku czystki straciłem pracę, podobnie jak 38 moich kolegów z wydziału prawa Uniwersytetu Teherańskiego. Wielokrotnie rozmawiałem z wydawcą, jednym z najbardziej cenionych w Iranie, o książce Kołakowskiego. Kiedy usłyszał o czystkach,

zapropował, że przez dwa lata – tyle miałem pozostawać poza uczelnią – będzie mi płacił równowartość miesięcznych zarobków pod warunkiem, że zgodzę się przetłumaczyć *Główne nurty*. W tym momencie opowieści przenosimy się ze świata Richarda Rorty’ego do rzeczywistości rodem z książek Johna Le Carré. Przyjaciele odradzali mi taki układ. Tłumaczyli, że wydawnictwo, o którym mowa, jest matecznikiem stalinizmu i że chce używać prawa do przekładu tylko po to, aby go nigdy nie wydać. Zignorowałem tę radę i wzięłem się do roboty, która zajęła mi trzy i pół roku.

W 1986 roku oddałem wydawcy 2,5 tysiąca stron rękopisu i wkrótce potem wyjechałem z Iranu. Byłem już wtedy objęty zakazem nauczania i publikowania, a cenzura robiła się coraz surowsza. Przez następne 15 lat wydawca nawet nie próbował opublikować *Głównych nurtów*. U kresu epoki Chatamiego, kiedy cenzura wyraźnie osłabła, zagroziłem: albo wydajecie książkę, albo zabieram rękopis. Dowiedziałem się, że ponad 200 stron przekładu zaginęło. Musiałem je od nowa przetłumaczyć – każdy, kto kiedykolwiek coś tłumaczył, rozumie, jak herkulesowym zadaniem jest ponowne odnalezienie słów raz już użytych przed 15 laty.

Wreszcie po dwudziestoletniej zwłoce ukazały się tomy pierwszy i drugi. Cały pierwszy nakład rozszedł się podczas tygodnia targów książki w Teheranie. Wydawca ustalił bardzo wysoką cenę, ale popyt był ogromny. Teraz szykuje się czwarte wydanie. Średni nakład w Iranie to obecnie około tysiąca egzemplarzy. *Główne nurty* wyszły czterokrotnie w nakładach po 3 tysiące egzemplarzy. Zanim ukazał się trzeci tom, stalinowcy zaczęli naciskać na wydawcę, aby zrezygnował z publikacji. Książka miała zgodę władz, a mimo to wydawca nie chciał wydać trzeciego tomu. Kiedy spotkaliśmy się w Oksfordzie, opowiedziałem o tym Leszkowi Kołakowskiemu. Zaśmiał się i powiedział, że dokładnie to samo spotkało jego książkę we Francji. I tam ortodoksyjni marksiści i stalinowcy robili, co mogli – i faktycznie wstrzymali publikację trzeciego tomu. Z kolei, jak zauważył Carl Gershman, na pierwsze dwa mogli się zgodzić, bo myśleli, że nikt ich nie przeczyta. Były dość abstrakcyjne, dotyczyły Karola Marksa, Fryderyka Engelsa i Józefa Stalina, a wielu dobrych marksistów było gotowych z nich zrezygnować. Jednak

w trzecim tomie mowa była o Györgyu Lukácsu, Lucienie Goldmannie, o szkole frankfurckiej i Antonio Gramscim. Dla ostatnich pokoleń wyznawców był to ostatni bastion nadziei, a ostra, lecz celna krytyka Kołakowskiego uderzała wszystkich nich po kolei, nie pozostawiając wierzącym wiele do wiżenia. Stąd taka niechęć do trzeciego tomu.

Leszek Kołakowski dostrzegał wszystko i wszystkich. Patrząc uważniej, widzimy kilka rzuconych mimochodem, błyskotliwych uwag. A także w innej książce, którą tłumaczyłem, *Zniewolonym umyśle* Czesława Miłosza. I jedno zdanie z książki napisanej o Związku Radzieckim przez zachodniego filozofa, Bertranda Russella. Wspomniał w niej o podobieństwach między szyzmem a tym, co dzieje się w Związku Radzieckim. To samo zauważył Miłosz. W *Zniewolonym umyśle* pisał o wielu podobieństwach między sytuacją w Polsce – stalinowskiej Polsce – a tym, co dzieje się w społeczeństwie muzułmańskim, posługując się pojęciami „*takijja*” i „*ketman*”.

Leszek był ogromnie zainteresowany tym, co działo się w Iranie po rewolucji. Uważał, że jeśli zastosuje się metody jednego z jego ulubionych filozofów, Nikołaja Bierdiajewa (napisał on naprawdę niezwykłą książkę o źródłach sowieckiego komunizmu), odkryje się wiele strukturalnych podobieństw między prawostawiem w jego rosyjskim wydaniu a leninizmem.

Patrząc z perspektywy genealogicznej historii idei w stylu Bierdiajewa, dostrzeżemy niezwykle podobieństwa między szyzmem i komunizmem. Obie ideologie wierzą w swą nieomylność. Obie posługują się mesjańską eschatologią – w jednym przypadku mesjaszem jest imam Zaman, w drugim zaś partia. Obie mają swoje święte teksty i w obu cytaty z Pisma zastępują rozumowanie i argumentację. Obie traktują jednostkę jak narzędzie historii. Obie uważają rozum – „rozum niedialektyczny” – za pierwszy krok ku herezji. Obie są też utopijne i skłonne poświęcić nie tylko obecne, ale i przyszłe pokolenia dla utopii przyszłości. Według mnie te właśnie podobieństwa sprawiły, że książka taka jak *Główne nurty marksizmu* znalazła w Iranie tylu czytelników – i to nie wśród stalinowców, nie wśród marksistów, którzy pomijali ją milczeniem tak samo, jak pominieli ją na ogół milczeniem, kiedy po raz pierwszy ukazała się drukiem.

Większość ortodoksyjnych marksistów próbowała książkę zignorować. W Iranie chcieli postąpić tak samo, ale spotkała się ona z ogromnym zainteresowaniem wśród młodzieży. A naturalna przygodność myśli Leszka Kołakowskiego – przygodność gotowa krytykować utopie i dostrzegać płynące z nich zagrożenia, kwestionować wszelkie autorytety – była dokładnie tym, czego Irańczycy potrzebowali i co ta książka im dawała. Z komentarzy, jakie do mnie napływały, wynika, że odczytywano ją poprzez bezpośrednie odniesienia do sytuacji w Iranie.

Myślę więc, że Leszek Kołakowski był nie tylko nemezis starego boga – także nowych bogów, którzy grożą nam teraz bardzo niebezpieczną odmianą totalitaryzmu. Iran, Afganistan, Pakistan to tylko najdrastyczniejsze przykłady. Kołakowski zaś był tym, który pomógł nam zwalczać to przekleństwo.

Przełożył Sergiusz Kowalski



## Noty biograficzne

**Carl Gershman** (ur. 1943) – prezes National Endowment for Democracy. Kierował programami grantodawczymi NED w Afryce, Azji, na Bliskim Wschodzie, w Europie Wschodniej, byłym Związku Radzieckim oraz w Ameryce Łacińskiej. Był doradcą ambasadora USA przy ONZ ds. praw człowieka. Był członkiem kierownictwa amerykańskich Socjaldemokratów. Publikował m.in. w „Commentary”, „Journal of Democracy”, „New Leader”, „New Republic”, „New York Times Magazine”, „Wall Street Journal”, „Washington Post”, „Whitehead Journal of Diplomacy and International Relations”. Wydał m.in. *Israel, the Arabs, and the Middle East* (red., z Irvingiem Howe’em, New York 1972), *The Foreign Policy of the American Labor* (Washington 1975).

**Jerzy Jedlicki** (ur. 1930) – historyk, prof. dr hab. Pracownik Instytutu Historii PAN. Zajmuje się historią społeczną i historią idei w Polsce na tle europejskim. Autor esejów, artykułów i recenzji publikowanych m.in. w „Gazecie Wyborczej” i „Tygodniku Powszechnym”. Wydał m.in. *Nieudana próba kapitalistycznej industrializacji. Analiza państwowego gospodarstwa przemysłowego w Królestwie Polskim XIX w.* (Warszawa 1964), *Klejnot i bariery społeczne. Przeobrażenia szlachectwa polskiego w schyłkowym okresie feudalizmu* (Warszawa 1968), *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują* (Warszawa 1988, II wydanie Warszawa 2002; wyd. angielskie *A Suburb of Europe. Nineteenth-century Polish Approaches to Western Civilization*, Budapest 1999), *Żle urodzeni czyli o doświadczeniu historycznym* (Londyn 1993), *Świat zwyrodniały. Lęki i wyroki krytyków nowoczesności* (Warszawa 2000; wyd. niemieckie *Die entartete Welt. Die Kritiker der Moderne, ihre Ängste und Urteile*, Frankfurt am Main 2007), *Błędne koło 1832–1864 (Dzieje inteligencji polskiej do roku 1918, t. 2.* Warszawa 2008).

**Tony Judt** (1948–2010) – historyk, eseista. Ukończył King’s College w Cambridge, gdzie do 1978 roku wykładał współczesną historię Francji. W latach 1980–1987 wykładowca Oxford University. Od 1987 roku profesor European Studies New York University oraz dyrektor Erich Maria Remarque Institute. Członek Amerykańskiej Akademii Sztuki i Nauki oraz Akademii Brytyjskiej. Stały współpracownik „New York Review of Books”. Wydał m.in. *La reconstruction du parti socialiste. 1921–1926* (Paris 1976), *Socialism in Provence 1871–1914: A Study in the Origins of the Modern French Left* (New York 1979), *Marxism and the French Left: Studies on Labour and Politics in France 1830–1981* (Oxford–New York 1986), *Past Imperfect. French Intellectuals, 1944–1956* (Berkeley 1992), *A Grand Illusion? An Essay on Europe* (New York 1996, wyd. polskie *Wielkie złudzenie? Esej o Europie*, Warszawa 1998), *The Burden of Responsibility: Blum, Camus, Aron, and the French Twentieth Century* (Chicago 1998), *Postwar: A History of Europe Since 1945* (New York 2005; wyd. polskie *Powojnie. Historia Europy od roku 1945*, Poznań 2008), *Reappraisals: Reflections on the Forgotten Twentieth Century* (New York 2008), *Ill fares the land. A treatise on our present discontents* (New York 2010).

**Jan Andrzej Kłoczowski OP** (ur. 1937) – dominikanin, teolog, filozof, kaznodzieja i publicysta. Kierownik Katedry Filozofii Religii Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Od 1971 roku wykładowca, a w latach 1990–1998 rektor Kolegium Filozoficzno-Teologicznego Dominikanów w Krakowie. Od 1979 roku wykładowca Papieskiego Wydziału Teologicznego, a od 1982 roku Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Był członkiem redakcji „W drodze” i „Znaku”. W latach 1970–1986 duszpasterz akademicki w Krakowie. Wydał m.in. *Człowiek-Bogiem człowieka. Filozoficzny kontekst rozumienia religii w „Istocie chrześcijaństwa” Ludwika Feuerbacha* (Lublin 1979), *A myśmy się spodziewali...* (Poznań 1990), *Więcej niż mit. Leszka Kotakowskiego spory o religię* (Kraków 1994), *Drogi człowieka mistycznego* (Kraków 2001), *Szkoła duchowości* (Poznań 2003), *Sztuka owocnego życia* (Poznań 2004), *Czego chrześcijanie nie wiedzą o chrześcijaństwie* (Kraków 2005), *Filozofia dialogu* (Poznań 2005), *Zawierzyć prawdzie. O encyklikach Jana Pawła II* (Kraków 2006), *5 kroków w stronę pojednania. Modlitwy i rozważania przed i po spowiedzi* (Kraków 2008).

**Tadeusz Mazowiecki** (ur. 1927) – publicysta, polityk i działacz społeczny. W latach 1989–1990 premier RP. W latach 1949–1955 działacz stowarzyszenia Pax. Od 1950 do 1952 roku zastępca redaktora naczelnego „Słowa Powszechnego”. W latach 1953–1955 redaktor naczelny „Wrocławskiego Tygodnika Katolików”. W 1957 roku współzałożyciel Klubu Inteligencji Katolickiej. W latach 1958–1981



redaktor miesięcznika „Więź”. W latach 1961–1972 poseł na Sejm PRL (z ramienia katolickiej grupy Znak). Działacz opozycji demokratycznej. Współpracował z Polskim Porozumieniem Niepodległościowym. W sierpniu 1980 roku stanął na czele Komisji Ekspertów Międzyzakładowego Komitetu Strajkowego. Internowany w stanie wojennym. Uczestnik obrad „okrągłego stołu”. W 1981 roku redaktor naczelny „Tygodnika Solidarność”. W latach 1991–1994 przewodniczący Unii Demokratycznej. W latach 1994–1995 przewodniczący Unii Wolności, a następnie honorowy przewodniczący tej partii. W latach 1991–2001 poseł na Sejm RP. W 2005 roku jeden ze współzałożycieli Partii Demokratycznej – demokraci.pl, a do 2006 roku jej przewodniczący. W latach 1992–1995 specjalny wysłannik ONZ w Bośni i Hercegowinie. Wydał m.in. *Rozdroża i wartości* (Warszawa–Kraków 1970), *Antysemityzm* (z Jerzym Turowiczem i Tadeuszem Żychiewiczem, Warszawa 1981), *Powrót do najprostszych pytań* (Kraków 1986), *Ludzie Lasek* (red., Kraków 1987, II wydanie Warszawa 2000), *Druga twarz Europy* (Warszawa 1990), *Kredowe koła i dwa inne eseje* (Warszawa 1997).

**Krzysztof Michalski** (ur. 1948) – filozof, prof. dr hab. Dyrektor Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu. Wykładowca na Wydziale Filozofii Boston University oraz w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego, kierownik Katedry Erazma z Rotterdamu. Członek Rady Fundacji im. Stefana Batorego. Wydawca i redaktor naczelny pisma „Transit. Europäische Revue”. Redaktor m.in. tomów ze spotkań w Castel Gandolfo. Tłumacz m.in. Hansa-Georga Gadamera i Martina Heideggera. Wydał m.in. *Heidegger i filozofia współczesna* (Warszawa 1978, II wydanie Warszawa 1998), *Logika i czas. Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu* (Warszawa 1988; wyd. angielskie *Logic and Time. An Essay on Husserl's Theory of Meaning*, Dordrecht 1996), *Conditions of European Solidarity* (red., Budapest–New York 2006), *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego* (Kraków 2007), *Rozmowy w Castel Gandolfo*, t. 1–2 (Warszawa–Kraków 2010).

**Abbas Milani** (ur. 1949) – filozof, politolog, eseista, tłumacz. Kierownik Katedry Studiów Irańskich i wykładowca nauk politycznych na Uniwersytecie Stanforda w Kalifornii. Wcześniej wykładał na Uniwersytecie Notre Dame de Namur i pracował w Instytucie Badań Międzynarodowych Uniwersytetu Kalifornijskiego. Przetłumaczył na perski m.in. *Główne nurty marksizmu* Leszka Kołakowskiego i fragmenty *Zniewolonego umysłu* Czesława Miłosza. Publikował m.in. w „Brown Journal of World Affairs”, „Herald Tribune”, „Journal of Democracy”, „Middle East Journal”, „New York Times”, „Washington Post”, „Wall Street Journal”. Wydał

m.in. *Tales of Two Cities. A Persian Memoir* (Washington 1996), *The Persian Sphinx. Amir Abbas Hoveyda and the Riddle of the Iranian Revolution* (Washington 2000), *Lost Wisdom. Rethinking Persian Modernity in Iran* (Washington 2004), *Eminent Persians. Men and Women Who Made Modern Iran, 1941–1979* (Syracuse–New York 2008), *The Myth of the Great Satan. A New Look at America's Relations with Iran* (Stanford 2010).

**Krzysztof Pomian** (ur. 1934) – filozof, historyk, prof. dr hab., do 1968 roku adiunkt w Katedrze Historii Filozofii Nowożytnej Uniwersytetu Warszawskiego, w latach 1969–1972 pracownik Działu Rękopisów Biblioteki Narodowej. W 1973 roku wyjechał do Francji. Pracownik Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), od 1984 roku profesor. Wykładał w l'Ecole des hautes études en sciences sociales (EHESS), w l'Ecole du Louvre, na uniwersytecie w Genewie i innych uczelniach. Wykładowca Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Od 2001 roku dyrektor naukowy Muzeum Europy w Brukseli. Opublikował m.in.: *Collectionneurs, amateurs et curieux. Paris – Venise, XVI<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècle* (Paris 1987, wyd. pol. *Zbieracze i osobliwości: Paryż – Wenecja XVI–XVIII wiek*, Warszawa 1996, Lublin 2001), *L'Europe et ses nations* (Paris 1990, wyd. pol. *Europa i jej narody*, Warszawa 1992, II wydanie Gdańsk 2004), *L'Anticomanie. La collection d'antiquités aux 18<sup>e</sup> et 19<sup>e</sup> siècles*, (Paris 1992), *Przeszłość jako przedmiot wiedzy* (Warszawa 1992), *Drugi kultury europejskiej. Trzy studia* (Warszawa 1996), *Histoire artistique de l'Europe. XVIII<sup>e</sup> siècle* (z Thomasem W. Gaehtgensem, Paris 1998), *Sur l'histoire* (Paris 1999), *Wenecja w kulturze europejskiej* (Lublin 2000), *Jerzy Giedroyc. Redaktor – polityk – człowiek* (Lublin 2001), *Oblicza dwudziestego wieku. Szkice historyczno-polityczne* (Lublin 2002), *Filozofowie w świecie polityki. Eseje 1957–1974* (Toruń 2004), *Historia. Nauka wobec pamięci* (Lublin 2006),

**Aleksander Smolar** (ur. 1940) – politolog, publicysta, prezes Zarządu Fundacji im. Stefana Batorego. Zastępca przewodniczącego Rady Naukowej Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu. W latach 1971–1989 na emigracji politycznej. W 1974 roku współzałożyciel i redaktor naczelny kwartalnika politycznego „Aneks”. W latach 1989–1990 doradca ds. politycznych premiera Tadeusza Mazowieckiego. Od 1992 do 1993 roku doradca ds. polityki zagranicznej premier Hanny Suchockiej. Opublikował m.in. *Le rôle des groupes d'opposition la veille de la démocratisation en Pologne et en Hongrie* (red. z Peterem Kende, 1989), *La Grande Secousse. l'Europe de l'Est 1989–1990* (red. z Peterem Kende, 1991), *Globalization, Power and Democracy* (red. z Markiem Plattnerem, 2000), *De Kant a Kosovo* (red. z Anne-Marie Le Gloannec, 2003).

**Jerzy Szacki** (ur. 1929) – socjolog i historyk idei, prof. dr hab. Emerytowany profesor Uniwersytetu Warszawskiego, wykładowca Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej. Członek rzeczywisty Polskiej Akademii Nauk. W latach 1967–1968 prodziekan Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego, a w latach 1981–1983 dziekan Wydziału Filozofii i Socjologii UW. W latach 1968–1999 kierował Zakładem Historii Myśli Społecznej w Instytucie Socjologii UW. Członek Polskiego Towarzystwa Socjologicznego, w latach 1972–1976 jego przewodniczący. W latach 1978–1982 uczestnik konwersatorium „Doświadczenie i Przyszłość”. Wydał m.in. *Kontrewolucyjne paradoksy. Wizje świata francuskich antagonistów Wielkiej Rewolucji 1789–1815* (Warszawa 1965), *Tradycja. Przegląd problematyki* (Warszawa 1971), *Historia myśli socjologicznej* (Warszawa 1981, 1983, kolejne wydania 2002–2007), *Spotkania z utopią* (Warszawa 1980, II wyd. 2000), *Tradycja i nowoczesność* (wybór, z Joanną Kurczewską, Warszawa 1984), *Znanięcki* (Warszawa 1986), *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia* (Warszawa 1991), *Liberalizm po komunizmie* (Kraków 1994, wyd. angielskie 1995, wyd. bułgarskie 1996, wyd. niemieckie 2003), *Sto lat socjologii polskiej. Od Supińskiego do Szczepańskiego. Wybór tekstów* (red., Warszawa 1995).



# Indeks nazwisk

- Adler Wiktor (Victor) 87  
Adorno Theodor W. 88  
Amsterdamski Stefan 40  
Anioł Ślązak (właśc. Johannes Schef-  
fler) 72  
Arendt Hannah 37  
Aron Raymond 112  
Augustyn (Aureliusz Augustyn z Hip-  
pony), św. 59  
Avenarius Richard 94
- Barberis Walter 83  
Baszniak Tadeusz 31  
Bauer Otto 90  
Bergson Henri 94  
Berlin Isaiah 52  
Bierdiajew Nikołaj Aleksandrowicz  
108  
Bieroń Tomasz 52  
Bloch Ernst 88  
Blum Léon 112  
Brzozowski Stanisław 60, 73, 87  
Bucharin Nikołaj Iwanowicz 90
- Camus Albert 112
- Chałasińska-Macukow Katarzyna 11  
Chatami Mohammad, prezydent 107  
Chomeini Ruhollah, imam 106
- Darwin Karol (Charles Robert) 102  
Deng Xiaoping 92  
Dostojewski Fiodor Michajłowicz 105  
Douglas Alfred Bruce, lord 54
- Eliade Mircea 28–29  
Engels Fryderyk (Friedrich) 86–89, 94,  
96–98, 107  
Eriugena Jan Szkot 96
- Feuerbach Ludwig 28, 94, 112  
Furet François 23
- Gadamer Hans-Georg 113  
Gahtgens Thomas W. 114  
Garton Ash Timothy 51  
Geremek Bronisław 38  
Gershman Carl 5, 11, 47, 107, 111  
Giedroyc Jerzy 80–81, 89, 114  
Gierek Edward 81  
Godyń Mieczysław 37

- Goldmann Lucien 21, 29, 88, 108  
Gomułka Władysław 17–18, 81  
Gramsci Antonio 88, 90, 108  
Guizot François 93
- Haupt Georges 84  
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 89, 94, 96, 102  
Heidegger Martin 55, 113  
Herczyński Ryszard 15  
Hobsbawm Eric J. 83–84, 90  
Hoveyda Amir Abbas 114  
Howe Irving 111  
Hume David 30  
Husserl Edmund 113
- Jan Ewangelista, św. 71  
Jan Paweł II (Wojtyła Karol), papież 62, 112  
Janicka Elżbieta 42  
Jasieński Bruno 61  
Jedlicki Jerzy 13, 40, 111  
Jordan Zbigniew A. 80  
Judt Tony 51, 52, 112
- Kania Ireneusz 52  
Kant Immanuel 94, 114  
Karpiński Jakub 37  
Kautsky Karl 24, 90  
Kende Peter 114  
Kirkland Lane 11  
Kłoczowski Jan Andrzej, OP 13, 33, 112  
Kohn Jerome 37  
Kołakowska Agnieszka 11  
Kołakowska Tamara 11  
Kołakowski Leszek 5, 11–13, 15–23, 25, 29–33, 35–42, 43–47, 51–73, 75, 77–81, 83–92, 94–103, 105–109, 112, 113  
Korsch Karl 88, 90  
Kotarbiński Tadeusz 22, 95  
Krawczyk Jacek 80  
Kroński Tadeusz 91  
Kurzewska Joanna 115  
Kuroń Jacek 38
- Le Carré John (właśc. David J. Moore Cornwell) 107  
Le Gloannec Anne-Marie 114  
Lenin Włodzimierz (właśc. Władimir Iljicz Uljanow) 18, 22, 24, 78, 83, 85, 87, 90, 95, 98  
Lukács György 88, 90, 108  
Luksemburg Róża (właśc. Rozalia Lu-xenburg) 98
- Madej Wojciech 37  
Mani (Manes, Manicheusz) 105  
Mao Zedong (Mao Tse-tung) 92, 106  
Marcuse Herbert 88  
Marks Karol (Karl Heinrich Marx) 16, 18, 22–24, 51, 68–69, 83, 85–89, 94–102, 107  
Martow Julij (właśc. Jurij Ospanowicz Cederbaum) 90  
Mazowiecki Tadeusz 13, 112, 114  
Mentzel Zbigniew 19  
Michalski Krzysztof 59, 113  
Michnik Adam 60–61  
Milani Abbas 105, 113  
Miłosz Czesław 108, 113
- Nietzsche Fryderyk (Friedrich Wilhelm) 94, 113  
Nixon Richard, prezydent 81

- Orwell George 45  
 Ossowska Maria 95  
 Ossowski Stanisław 36–37, 95
- Panufnik Maciej 31  
 Parandowski Jan 27  
 Pascal Blaise 52, 59, 71  
 Platon 89  
 Plattner Mark 114  
 Plechanow Gieorgij Walentynowicz 24  
 Plotyn 96, 102  
 Pomian Krzysztof 75, 114  
 Putin Władimir Władimirowicz, prezydent 41
- Ricoeur Paul 30  
 Rorty Richard 106, 107  
 Russell Bertrand 108
- Sacharow Andriej Dmitrijewicz 82  
 Saïd Edward 56  
 Sartre Jean-Paul 55  
 Schaff Adam 19  
 Shklar Judith 51, 57  
 Sienkiewicz Henryk 27  
 Słowacki Juliusz 27  
 Smolar Aleksander 42, 47, 114  
 Sołżenicyn Aleksander Isajewicz 80, 82  
 Spinoza Benedykt (Baruch de Spinoza) 21, 30, 59
- Stalin Józef (właśc. Iosif Wissarionowicz Dżugaszwili) 19, 78, 87, 90–92, 95, 98, 107  
 Suchocka Hanna 114  
 Supiński Józef 115  
 Szacki Jerzy 13, 115  
 Szczepański Jan 115  
 Szela Jakub 61
- Tischner Józef, ks. 60–62  
 Tokarska-Bakir Joanna 42  
 Tomasz z Akwinu, św. 27  
 Trocki Lew Dawidowicz (właśc. Lew Dawidowicz Bronstein) 24, 85, 90  
 Turowicz Jerzy 113
- Wałęsa Lech, prezydent 11, 43  
 Wierusz-Kowalski Jan 28  
 Wieseltier Leon 56  
 Wilde Oscar 54  
 Williams Bernard 57  
 Wodziński Cezary 21  
 Wojtyła Karol (patrz: Jan Paweł II)  
 Woroszyłski Wiktor 15
- Zaman, imam 108  
 Znaniecki Florian Witold 115
- Żakowski Jacek 60–61  
 Żychiewicz Tadeusz 113

## Fundacja im. Stefana Batorego wydała m.in.:

***Pamięć i polityka zagraniczna*** (2006); publikacja poświęcona znaczeniu historii w stosunkach Polski z jej sąsiadami: Niemcami, Rosją i Ukrainą. W tomie znalazły się wystąpienia m.in. Klausa Bachmanna, Władysława Bartoszewskiego, Bogumiły Berdychowskiej, Marka Borowskiego, Bronisława Geremka, Marka Jurka, Zdzisława Krasnodębskiego, Andrzeja de Lazari, Tadeusza Mazowieckiego, Jana Rokity, Adama Daniela Rotfelda, Aleksandra Smolara, Donalda Tuska, Kazimierza Michała Ujazdowskiego i Anny Wolff-Powęskiej.

***Pamięć jako przedmiot władzy*** (2008); publikacja poświęcona relacjom pamięci i władzy w ostatnich latach w Polsce. Podejmuje problem polityki historycznej, zakresu ingerencji władzy państwowej w sferę pamięci, roli pamięci historycznej w tworzeniu tożsamości narodowej, a także jej znaczenia w naszych dzisiejszych relacjach z sąsiadami, przede wszystkim z Niemcami i Rosją. W tomie znalazły się wystąpienia Marka A. Cichockiego, Macieja Janowskiego, Zdzisława Krasnodębskiego, Marcina Króla i Joanny Tokarskiej-Bakir oraz obszernie fragmenty dyskusji zorganizowanej przez Fundację im. Stefana Batorego.

***Sztuka jako rozmowa o przeszłości*** (2009); publikacja poświęcona obecności historii w debacie publicznej, sposobowi, w jaki mówią o przeszłości politycy, publicyści i intelektualiści, a także temu, jak przedstawiają ją artyści. Jest próbą pokazania w teatrze, filmie i sztukach plastycznych utworów krytycznie opisujących polską historię i pamięć. Wskazuje na podobieństwa i różnice między traktowaniem historii przez twórców a sposobem, w jaki przeszłość jest obecna w głównym nurcie debaty publicznej. W tomie znalazł się zapis dyskusji z udziałem m.in. Marka Beylina, Agnieszki Holland, Aleksandra Smolara, Adama Szymczyka i Krzysztofa Warlikowskiego.