

ANNA BOROWICZ
Uniwersytet Gdański

LESZEK KOŁAKOWSKI

I. DZIEŁA: Pełne wykazy bibliograficzne prac Leszka Krakowskiego można znaleźć w: J. A. Kłoczowski: *Wicej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*. Kraków 1994 (do 1994r.); M. Kaczmarska, E. Ukleja: *Leszek Kołakowski: bibliografia podmiotowo-przedmiotowa*. Radom 1994 (do 1994r.); *Filozofia i myśl społeczna Leszka Kołakowskiego. Materiały konferencji zorganizowanej w Radomiu w dniu 27 maja 1994 r. przez Radomskie Towarzystwo Naukowe*, Radom, b. r. w. (sporządził W. Chudoba, obejmuje prace do 1995 r.).

Szkice o filozofii katolickiej. Warszawa 1955; *Wiatopogłody i życie codzienne*. Warszawa 1957; *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*. Warszawa 1958; *Notatki o współczesnej kontrreformacji*. Warszawa 1962; *13 bajek z królestwa Lailonii dla dużych i małych*. Warszawa 1963; *Klucz niebieski albo opowieści o budowaniu z historii*. Warszawa 1964; *Filozofia egzystencjalna*. Wyboru dokonali oraz wstępami opatrzyli Leszek Kołakowski i Krzysztof Pomian. Warszawa 1965; *Wiadomo religijna i wiara kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*. Warszawa 1965 (II wyd. 1997); *Rozmowy z diabłem*. Warszawa 1965; *Filozofia pozytywistyczna (Od Hume'a do Koła Wiedzy)*. Warszawa 1966; *Kultura i fetysze. Zbiór rozpraw*. Warszawa 1967; *Obecność mitu*. Pary 1972; *Husserl and search for certitude*. New Haven and London 1975 (I wyd. polskie - Biblioteka „Alethei” 1987; II - 1990); *Główne nurty marksizmu; t. 1 Powstanie*. Pary 1976; t. 2 *Rozwój*. Pary 1977; t. 3 *Rozkład*. Pary 1978; *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Londyn 1982; *Religion. If there is no God...* Oxford, New York 1982; *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diabłu, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*. Londyn 1987 (wyd. II - Kraków 1988); *Bergson*. London, New York, Oxford University Press 1985 (wyd. polskie: Warszawa 1997); *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*. Londyn 1989, t. 1-3; *Cywilizacja na ławie oskarżonych*. Warszawa 1990; *Horror metaphysicus*. Warszawa 1990; *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*. Kraków 1994 (autoryz. przekład z masz. pt. *God owes us nothing*); *Habermas, Rorty, Kołakowski: stan filozofii współczesnej*, przekł. i oprac. J. Niemiński. Warszawa 1996; *Mini-wykłady o maxi-sprawach*. Kraków 1997;

II. OPRACOWANIA: „Aletheia” 1987, nr 1. Numer pt. *Obecno Kołakowskiego, po wi cony w cało ci jego twórczo ci* (A. Belina: *Teatr dyskursie*, A. Michnik: *Ksi i ebrak*; S. Morawski: *Je li Bóg istnieje czy kondycja ludzkiej odj ty jest tragizm?*; J. Niecikowski: *Człowiek contra człowiek - o filozofii Leszka Kołakowskiego*; G. Schwan: *Zadanie filozofii i problem wolno ci w my li Leszka Kołakowskiego*; A. Walicki: *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historyków idei*; E. Wasilewski: *Leszek Kołakowski i szukanie uniwersalizmu*; C. Wodzi ski: *I có po filozofie w czasie marnym...* „Archiwum Historii Filozofii i My li Społecznej” 1997, t. 42. Numer dedykowany L. Kołakowskiemu w 70 rocznic urodzin; A. Mencwel: *Dzieło w cie niu*; S. Morawski: *Przyczynek do sprawy mitologii dnia dzisiejszego*; M. Przeł cki: *Metafizyczna tre muzyki*); A. Borowicz: *Rozwój filozofii kultury Leszka Kołakowskiego na tle filozofii polskiej w latach 1955-1966*. Gda sk 1997; Tej e: *Leszek Kołakowski o kulturze i micie*. „Przeł d Filozoficzny” 1998, nr 3; H. Eilstein: *Homo sapiens i warto ci. Eseje*. Warszawa 1994; Tej e: *Je li si nie wierzy w Boga... Czytaj c Kołakowskiego*. Warszawa 1994; M. Flis: *Leszek Kołakowski - teoretyk kultury europejskiej*. Kraków 1992; *Filozofia i my l społeczna Leszka Kołakowskiego. Materiały konferencji zorganizowanej w Radomiu w dniu 27 maja 1994 r. przez Radomskie Towarzystwo Naukowe*. Radom b. r. w. (m. in. Z. Rosi ska: *Mityczno filozofii*; L. Grudzi ski: *Dylematy ludzkiej egzystencji*; J. Mizi ska: *Wahadło Kołakowskiego*; T. Szkołut: *Czy Leszek Kołakowski jest postmodernist ?*; D. Karasek: *Wzajemne odniesienie filozofii i religii w uj ciu Leszka Kołakowskiego*; L. D bkowski: *Leszek Kołakowski o problemie religii*; J. Krasicki: *Prolegomena do Leszka Kołakowskiego filozofii zła*; E. Wójcicka-Romaniuk: *wiat dziurawy, czyli czy etyka bez kodeksu jest mo liwa?*; S. Jedynek: *Leszek Kołakowski o przedmiocie etyki*; W. Chudoba: *Radomskie korzenie Leszka Kołakowskiego*; H. Eilstein: *Nauka a mit prometejski; Honoris causa. Ksi ga pami tkowa dla uczczenia aktu nadania profesorowi Leszkowi Kołakowskiemu honorowego doktoratu Uniwersytetu Łódzkiego*. Łód 1994 (m. in.: I. Lazzari-Pawłowska: *Professor Leszek Kołakowski doktorem honoris causa Uniwersytetu Łódzkiego*; R. Kleszcz: *Krytyka rozumu pozytywistycznego*; W. Gromiec: *Mit bez transcendencji*); D. Karasek: *Philosophie und Religion: ber das gegenseitige Verhltnis zwischen Philosophie und Religion in der Kultur bei Leszek Kołakowski*. Lublin 1995; J. A. Kłoczowski: *Wi cej ni mit. Leszka Kołakowskiego spory o religi*. Kruków 1994. *Kołakowski i inni*. Praca zbiorowa pod red. J. Skoczy skiego. Kraków 1995 (A. Walicki: *Leszek Kołakowski a Stanisław Brzozowski*; B. Łagowski: *Stanisław Brzozowski i Leszek Kołakowski jako mistrzowie my lenia*; J. A. Kłoczowski: *My l Leszka Kołakowskiego po upadku imperium*; M. Flis: *Mit rozumu — poszukiwanie pewno ci*; A. Borowicz: *Filozofia kultury Leszka Kołakowskiego w latach 1958-*

-1968 wobec epistemologii historycznej Luciena Goldmanna); M. T. Kowalski: *Poznanie Boga w myli Leszka Kołakowskiego*. „Studia Pelplińskie” 1996, nr 25; M. Król: *Leszek Kołakowski i zmierzch filozofii racjonalistycznej*. „Zeszyty Literackie” 1985, nr 3; W. Mackiewicz: *W tki nietschea skie w twórczo ci Leszka Kołakowskiego*. W: tego : *My l Fryderyka Nietzscheo w Polsce w latach 1947-1997*. Warszawa 1999; S. Morawski: *Czy sceptyk mo e by zarazem mistykiem?* „Res Publica” 1988, nr 8; A. Mi : *Kołakowski jako klasyk*. „Res Publica Nova” 1995, nr 1; C. Mordka: *Od boga historii do historycznego Boga: wprowadzenie do filozofii Leszka Kołakowskiego*. Lublin 1997; *Nadanie Leszkowi Kołakowskiemu tytułu doktora honoris causa Uniwersytetu Gdańskiego*. Gdańsk-Oliwa, dnia 20 pa dziernika 1997 roku. Gdańsk, 1997 (m. in.: B. Skarga: *Ocena dorobku naukowego Leszka Kołakowskiego jako filozofa*; J. Tischner. *Recenzja dorobku naukowego prof. dra Leszka Kołakowskiego*; R. Wapiński: *O Profesorze Leszku Kołakowskim, uczonym i uczestniku ycia publicznego, spostrze e kilka*); *Obecno . Leszkowi Kołakowskiemu w 60 rocznic urodzin*. Londyn 1987 (S. Amsterdamski: *Tertium non datur?*; S. Morawski: *O utopijnym antyutopizmie Leszka Kołakowskiego*; P. Kłoczowski: *Fabula mundi*; B. Skarga: *W rozterce mi dzy histori wi t a nosem Kleopatry*; J. A. Kłoczowski OP: *Sceptyk i mistyk*; T. Mazowiecki: *Niezako czenie*; J. Salij OP: *Jak by katolikiem prawowiernym, ekumenicznym i anga uj cym si na rzecz wyzwolenia społecznego*; Ks. J. Tischner: *Kołakowski i Kartezjusz*; M. Beylin: *Pokusa totalitarna*; A. Michnik: *Kłopot*; J. Zakrzewska: *Czas przeszły dokonany*; J. J. Lipski: *Spotkania*; J. Markuszewski: *Debiut*); K. Pagór *Problem Absolutu w filozofii Leszka Kołakowskiego*. „Zeszyty Naukowe KUL” 1995, nr 3/4; B. Piwowarczyk: *Odczyta Kołakowskiego. Problem Boga, człowieka, religii, Ko ciota...* Cz stoehowa 1992; B. Skarga: *Dwa razy Kołakowski*. „Tygodnik Powszechny” 1998, nr 3; S. Symotiuk: *Trzy ró dła i trzy cz ci składowe biografii intelektualnej Leszka Kołakowskiego*. „Colloquia Communia” 1992/1993, nr 1; H. Temkin: *Marks i marksizmy (Uwagi do L. Kołakowskiego „Głównych nurtów marksizmu”, t. 1-3, Pary 1976-1978)*. „Archiwum Historii Filozofii i Myli Społecznej” 1992, t. 37; J. Tischner *Polski kształt dialogu*. Paris 1981.

III. WIADOMO CI BIOGRAFICZNE. Leszek Kołakowski urodził si w Radomiu 27 X 1927 r. w rodzinie inteligentkiej o pogl dach lewicowych (jego ojciec, Jerzy Kołakowski, był socjologiem, teoretykiem spółdzielczo ci pracy, działaczem o wiatowym i publicyst , piz cym pod pseudonimem Jerzy Karon). W latach 1945-1950 studiował filozofi na Uniwersytecie Łódzkim. W 1945 r. wst pił do Akademickiego Zwi zku Walki Młodych „ ycie”, a w 1946 - do PPR. Jeszcze podczas studiów zostaje w latach

1947-1949 młodszym asystentem prof. Tadeusza Kotarbińskiego. W I połowie lat 50. pracownik IKKN i UW. W 1953 r. obronił na Uniwersytecie Warszawskim pracę doktorską pt. *Spinoza jako zjawisko historyczne swojej epoki* (recenzentami byli: prof. M. Ossowska i prof. T. Kroński). W latach 1955-1957 stał się duchowym przywódcą polskiego rewizjonizmu, za co w 1957 r. został publicznie zaatakowany przez ówczesnego I Sekretarza KC PZPR Władysława Gomułka z trybuny Plenum KC. W 1964 r. otrzymał tytuł profesora. Pracował w Katedrze Historii Filozofii Nowożytnej Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Warszawskiego oraz w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN.

W 1966 r., po wygłoszeniu na zebraniu na Uniwersytecie Warszawskim odczytu w 10 rocznicę Października, został wraz z Krzysztofem Pomianem usunięty z PZPR. Z Partii wydalono też pisarzy, którzy stanili w jego obronie. 25 III 1968 r. Kołakowski został pozbawiony stanowiska profesora UW (razem z nim relegowani zostali: B. Baczek, Z. Bauman, W. Brus, M. Hirszowicz i S. Morawski). W tym samym roku wszystkie jego prace zostały objęte cenzuralnym zapisem, rozciągającym się na cytowania (ostatecznie cofniętym w 1988 r.).

W listopadzie 1968 r. L. Kołakowski wyjechał do Kanady na zaproszenie McGill University w Montrealu. W 1969 r. otrzymał katedrę na University of California w Berkeley. Od 1970 r. w Oxfordzie, gdzie otrzymał godność Senior Research Fellow w All Souls College. Wykładał też m. in. w Yale University, w New Haven i w Instytucie Myśli Społecznej na Uniwersytecie w Chicago, którego jest obecnie emerytowanym profesorem. Członek Międzynarodowego Instytutu Akademii Brytyjskiej, Amerykańskiej Akademii Nauk, Bawarskiej Akademii Sztuki i wielu innych. Laureat wielu nagród (w tym nagroda polskiego PEN-Clubu w 1988 r.), z których najważniejsza jest Pokojowa Nagroda Księżniczki Niemieckich (1977). W latach 1978-1980 członek KOR, a później - KSS KOR.

Od 1989 r. ożywieniu uległy jego osobiste kontakty z Polską (w tym - z rodzinnym Radomiem, którego honorowym obywatelem pozostaje od 1993 roku). 9 I 1992 r. Leszek Kołakowski otrzymał honorowy doktorat Uniwersytetu Łódzkiego, za 20 X 1997 r. został doktorem *honoris causa* Uniwersytetu Gdańskiego. 3 V 1998 r. odznaczony przez Prezydenta RP Orderem Orła Białego.

IV. POGŁĘDY. Eseistyka i filozoficzna twórczość Leszka Kołakowskiego w latach 1947-1957. Debiut Leszka Kołakowskiego jako samodzielnego autora miał miejsce w 1947 roku na łamach tygodnika „Po prostu”, gdzie zamieścił recenzję z monografii materializmu dialektycznego pióra N. Łubnickiego. Tekst nosił tytuł *Impresje dialektyczne* i był wyrazem intelektu-

alnego niedosytu, wywołanego treściami „diamatu”, tj. materializmu dialektycznego. Młody autor w wielu punktach solidaryzował się wówczas z pozytywistycznym stanowiskiem twórcy recenzowanej przez siebie pracy. Jego ówczesne zarzuty pod adresem teorii poznania materializmu dialektycznego zdradzały podobieństwo do krytyki realizmu naiwnego, przeprowadzonej m. in. przez T. Kotarbińskiego. W „sporze o istnienie wiata” deklarował pełny agnostycyzm. Opowiadał się również za dystrybucyjnym pojmowaniem materii, krytykując marksizm za czynienie ze „substratu arystotelesowskiego”. Wysuwał także postulat konfrontacji marksizmu z reizmem, który uważał za teorię dobrze opracowaną i wewnątrznie koherentną.

Debiut Leszka Kołakowskiego jako tłumacza miał miejsce w 1949 r., gdy ukazał się jego przekład książki H. Lefebvre’a pt. *Marks a idea wolno ci*, oraz wybór młodzieńczych pism K. Marksa i F. Engelsa, którego był współautorem. Widoczna jest tutaj inspiracja Tadeusza Krońskiego - jedyne w ówczesnej Polsce filozofa, promującego myśl H. Lefebvre’a. Książka *Marks a idea wolno ci* okazała się ważną pozycją w rozwoju intelektualnym omawianego autora, wprowadziła go bowiem w krąg oddziaływania antropologicznej neoheglowskiej odmiany marksizmu, nawiązującej do myśli György Lukácsa. Występowała tam m. in. ważna kategoria „człowieka pełnego”, który „afirmuje się, ustanawia, wytwarza własną pracę”, tzn. człowieka, który w sposób nieantagonistyczny łączy w sobie naturę i działanie, poznanie i myśl. Inne pojęcia z dziedziny lukácsowskiej antropologii to „dialektyczny rozum”, będący „funkcją jedności i syntezy, ujmujący całość i ruch”, w przeciwieństwie do rozumów analitycznych, wydzielających szereg zjawisk, rozwijających następnie jako powiązane „przyczynowości o typie abstrakcyjnym i mechanicznym”. Filozofia ta zacieśniała granice przedmiotem a podmiotem poznania i nadawała się do krytyki naiwnego ontologizmu „diamatu”, bez pozbawiania marksizmu jego rewolucyjnego profetyzmu. Takie oryginalne pisma młodego Marksa dawały podstawę do interpretacji jego teorii poznania w duchu przynajmniej realizmu krytycznego.

Przypomnienie tych „juveniliów” Kołakowskiego wydaje się celowe, w jego ówczesnych zainteresowaniach filozoficznych preformowane są bowiem problemy, z którymi borykał się on zmagając przez cały okres swego pobytu w Polsce, a które znalazł ostateczne rozwiązanie dopiero w *Obecno ci mi*, a ich echa łatwo odnaleźć również w *Głównych nurtach marksizmu*. Do tych, typowych dla polskiej twórczości powojennej zagadnień należy ustalenie relacji między scjentyzmem a filozofią człowieka, wyrastających z problematyki stosunku marksizmu do pozytywistycznej i neopoztywistycznej krytyki, oraz sporów o kształt marksizmu, kryjących w sobie zawsze kontrowersje wokół kształtu wszystkich dziedzin życia w Polsce, poddanej hegemonii partii komunistycznej. Na razie, na przełomie lat 40. i 50. dokła-

dną znajomości reizmu i fascynacją myślim młodego Marksa i jej neohegłowski kontynuacją, podparte rozległą kulturą humanistyczną uchroniły młodego filozofa przed „zarażeniem” myślowymi i językowymi schematami „diamentu”, chociaż, wedle własnych jego słów, identyfikował się wtedy całkowicie z polityką Partii.

Ta dwoistość stosunku Kołakowskiego do ówczesnej doktryny jest widoczna w jego pismach z lat 1951-1954¹. Tak np. w *Szkicach o filozofii katolickiej* ujmował materializm dialektyczny i neotomizm (stanowiący wówczas przedmiot gwałtownej refutacji) jako wiatopogłdy w znaczeniu dilthey'owskim i sugerował „reakcyjny” epistemologiczny realizm naiwnego.

Ożywienie wszystkich sygnalizowanych wyżej w tekście zainteresowań omawianego autora dokonało się w jego rewizjonistycznej publicystyce z lat 1955-1956, ogłaszanej na łamach „Nowej Kultury” i „Przeglądu Tygodniowego”, a wydanej później w zbiorze pt. *wiatopogłdy i życie codzienne*. Została tam wypowiedziana teza o nieadekwatności wyników marksistowskich polemik z polską filozofią analityczną i konwencjonalizmem, w których Kołakowski brał udział w 1952 r. Teraz uważał, że marksizm nie wykazał przekonująco, że „kto nie wierzy, aby cała treść nauki dała się rozłożyć na postrzeżenia elementarne, ten nie musi bynajmniej uwierzyć, że nauka jest dowolną konstrukcją, nie podlegającą kontroli faktów”. Autor nie odwołał się do kategorii „rozumu dialektycznego”. Przyjmował za Tadeuszem Krockim konieczność uwzględnienia rozstrzygnięć, znanych z historii filozofii - przede wszystkim - racjonalistycznej metafizyki. Takie stanowisko zajął wówczas w toczącej się na łamach „Myśli Filozoficznej” dyskusji wokół zagadnienia powszechników (spór ten był w istocie wznowieniem kontrowersji między marksizmem a przejawiającym metodologiczny renesans szkół lwowsko-warszawskich) i zakończoną po wycofaniu *Zeszytom filozoficznym* Lenina sesji w Nieborowie 15-17 czerwca 1956 roku². Zrazu omawiany filozof opowiadał się za odnowieniem pojęcia bytowej całości (*Totalität*), ale i dostrzegał w tym niebezpieczeństwo przyznania „stosunkowi” statusu kategorii ontologicznej, grożącej „swego rodzaju platonizmem, typu zbliżonego do teorii Cassirera i Natorpa”³. Pogląd ten, sformułowany na początku 1956 r. na łamach „Myśli Filozoficznej” nie miał jednak kontynuacji w jego twórczości. Na konferencji w Nieborowie Kołakowski zdecydowanie odrzucił możliwość, przedstawioną tym razem przez Czesława Nowickiego i od-

¹ *Mylenie - albo przymus samookreślenia*. Rozmowa Siegfrieda Lenza z Leszkiem Kołakowskim. „Aletheia” 1987, nr 1, s. 9.

² L. Kołakowski: *Aktualny spór o powszechniki*. „Myśli Filozoficzna” 1956, nr 2, s. 4-34; „Zeszyty Problematyki Nauki Polskiej” 1956, nr 12.

³ L. Kotkowski: *Aktualny ...*, wyd. cyt., s. 31.

wołuj c si do epistemologicznej metody „konkretnej abstrakcji”, która okazywała si now wersj „rozumu dialektycznego”. Było to ostateczne zerwanie z ontologizmem, równie w wersji neoheglowskiej.

W omawianym okresie aktualizacja marksizmu wydawała si autorowi mo liwa przy uznaniu prymatu rozumu praktycznego, b d tego wyrazem d e emancypacyjnych, ale urzeczywistnionego w warunkach wielo ci form kultury - wielo ci rodzajów poznania wraz z wła ciwymi im regułami prawomocno ci. T orientacj antropologiczn wzmacniała wówczas fascynacja my l J. P. Sartre’ a i M. Merleau-Ponty’ego, którego refutacja marksistowskiej dialektyki pt. *Les aventures de la dialectique* stanowiła przedmiot o ywionych dyskusji w kr gach francuskiej lewicy⁴.

Artykuły, zawarte w *wiatopogl dzie i yciu codziennym* uczyniły Leszka Kołakowskiego przywódc wewn trzpartyjnego mchu rewizjonistycznego, współdziałaj cego z d eniami do demokratyzacji ycia społecznego i uwolnienia nauk szczegółowych spod ideologicznego prymatu (taki sens miało odrzucenie kategorii „rozumu dialektycznego”, łatwo mog cej posłu y jako narz dzie podporz dkwowania nauki wymaganiom doktryny, czy pi tnowanie zafałszowa obiegu informacji w okresie stalinowskim). Jeden z zawartych w tym zbiorze esejów pt. *Z czego yj filozofowie?*, opowiadaj - cy si za całkowit niezale no ci nauki od filozofii, wywołał polemiczn reakcj Władysława Krajewskiego. Spór ten stanowił pocz tek rozpadu „diamentu” na filozofii człowieka i filozofii nauki⁵.

Pi knym przykładem tego nurtu refleksji, który Zbigniew Jordan nazwał w paryskiej „Kulturze” mianem „sokratycznego”⁶, był esej pt. *wiatopogl d i ycie codzienne*, w którym autor formułował tezy o wyobcowaniu człowieka z natury, usensownieniu ycia przez czynny udział w tworzeniu historii, maj cej kierunek (choć nie immanentny cel), stwarzaj cy mo liwo post - pu, o nadaniu tego sensu przez wybór, b d cy dziełem praktycznego rozumu, oraz o dwóch postawach: drobnomieszcza skiej i rewolucyjnej, z których Kołakowski akceptował t drug , charakteryzuj c j jako ycie „stałe tymczasowe, stałe wystawione na krytyk , ze strony nowych warto ci, stałe dost pne negacji”. W tki tego eseju b d podlegały stałej radykalizacji w rewizjonistycznym okresie, a do utraty integralno ci przez sam program. Jak widać , na poziomie refleksji potocznej był to paradygmat łatwiejszy do utrzymania ni w teoretycznym wymiarze.

Przezwrot pa dziennikowy przyniósł radykalizacj pogl dów L. Kołakowskiego. Wówczas to doszło do pełnego rozwini cia filozoficznego i polity-

⁴ *Prasa francuska o nowej ksi ce Merleau-Ponty’ ego*. „My l Filozoficzna” 1956, nr 1, s. 218-219.

⁵ W. Krajewski: *Czy filozofia jest nauk humanistyczn ?*, „Nowa Kultura” 1956, nr 7, s. 1, 4, 5.

⁶ Z. Jordan: *Kultura i wiatopogl d*. „Kultura” 1957, nr 29, s. 103-114.

cznego programu ruchu rewizjonistycznego. Autor ujął go następująco w *Głównych nurtach marksizmu*: w filozofii chodziło o „rewindykację podmiotowości ludzkiej w opozycji do leninowskiej doktryny”, co przejawiało się, oprócz krytyki Leninowskiej teorii odbicia, w odrzuceniu determinizmu i zaniechaniu wyprowadzania wartości moralnych ze schematów historiozoficznych. Wśród postulatów politycznych należy wymienić: 1) ogólną demokratyzację życia politycznego, „jawność decyzji politycznych, publiczne dyskusje, zniesienie systemu represyjnego i zniesienie policji tajnej lub przynajmniej podporządkowanie policji aparatowi sprawiedliwości (...), zniesienie cenzury prewencyjnej, ustanowienie swobody prasy, swobody twórczości naukowej i artystycznej”; 2) w krajach rewizjonistycznych: wprowadzenie demokracji wewnętrznej; 3) hasło niezależności związków zawodowych i rad robotniczych jako efektywnego organu zarządzania przemysłowego; 4) suwerenność państw i równomierność partnerami bloku socjalistycznego; 5) rozszerzenie pola działania mechanizmów rynkowych, likwidacja ekonomicznych przywilejów aparatu władzy, racjonalizacja planowania i uczestnictwo robotników w zyskach przedsiębiorstw, ulgi dla sektora prywatnego i spółdzielczego⁷. Jeśli chodzi o główne cechy programu filozoficznego, to w twórczości Kołakowskiego wystąpiły one w formie intelektualnej w początkach jego twórczości, zaś od 1955 roku wyrósł on na niekwestionowanego duchowego przywódcę całego ruchu.

Analiza stalinizmu jako sekty podlegającej procesom senilnym i przyjmującej paranoidalny obraz świata, łączącej dogmatyzm ze skrajnym woluntaryzmem decyzji przywództwa wystąpiła po raz pierwszy w eseju pt. *Odpowiedzialność i historia*, opublikowanym na łamach „Nowej Kultury”. Podobny opis stalinizmu powtórzy się później w *Głównych nurtach marksizmu*. Sam esej zasługuje na uwagę jeszcze ze względu na wystąpienie w nim w toku nawiązań do antropologicznych i etycznych jednocześnie wersji marksizmu: twórczości Sorela, Brzozowskiego, austromarksistów i E. Abramowskiego. Już w *wiatopoglądzie i życiu codziennym* zaznaczył się wyraźnie wpływ sporów o marksizm z lat 1946-1948, zainicjowanych m. in. sformułowaniem przez Jana Strzeleckiego programu zorientowanego personalistycznie „socjalizmu humanistycznego”. Teraz Kołakowski wprost podjął zainicjowaną przez tego autora problematykę miejsca indywidualnej odpowiedzialności jednostki w globalnym procesie historycznym.

Według Kołakowskiego, kwestia odpowiedzialności jednostkowej może być postawiona prawomocnie dopiero przy neopozytywistycznym założeniu logicznej nierównowagi faktów i wartości. Wtedy może na nawet pogodzić zasadę odpowiedzialności z socjologicznym determinizmem. Afirmacja-

⁷ L. Kołakowski: *Główne nurty marksizmu. Powstanie. Rozwój. Rozkład*. Londyn 1988, s. 1154-1159.

cja prawa społeczeństwa do wydawania ocen moralnych nie mieści się w porządku faktów, ocena taka bowiem jest „formułą słowną postawy praktycznej, zapoczątkowanym działaniem wobec sytuacji będącej przedmiotem oceny”. Inne kryteria wartościowania, np. według zgodności z kierunkiem rozwoju dziejów, nie dotyczą wartościowania samego moralnego, stąd te dobro i zło moralne nie stanowią kryteriów dziejowego postępu. Wybory etyczne są natomiast określone przez poczucie moralne, a nie przez historiozofię. Rozdzielenie między *Sein* i *Sollen* zostaje usunięte dzięki nawiązaniu do Spinozy, Hegla i Bergsona uznaniu powinno być za inny rodzaj bytu, niesprowadzalny logicznie do wiata faktów. Upowszechnianie się pewnego systemu wartości wiadczy o jakiejś obiektywnej potrzebie społecznej. Tak jest w przypadku moralizatorskich utopii, które dzięki ładunkowi energii potrzebnej do dokonania pewnych społecznych przemian, okazują się czynnikiem sprawczym w historii. Bezpośrednim celem tego wywodu, wykazującego pewne podobieństwo do *Powołania człowieka* Fichtego i założeń metafizyki Bergsona, było przeobrażenie moralnego protestu rewizjonistów w realną siłę społeczną. Pojawia się tutaj poczucie tragizmu, nieobecnego jeszcze w moralistycznej utopii *wiatopoglądu i życia codziennego*, a wynikające z poczucia oddzielenia od siebie bytu i powinno być. Dochodzi tu do głosu wiadomo, że historia nie może być wystarczającym źródłem sensu. W swej uogólnionej, ale nie zamierzonej przez autora wersji, wywód ten mógłby być interpretowany jako obrona protestu moralnego przeciwko socjalizmowi, nadawał się bowiem do wsparcia każdego etosu, uzyskującego znaczne społeczne poparcie - w tym etosu religijnego. Był to właśnie ten esej był dla Kołakowskiego pomostem do zainteresowania się zjawiskiem religijnym w jego własnej postaci, a z całą pewnością wiadczy o poważnym traktowaniu przez niego refleksji autora *ładów to samo ci*.

W tym roku powstała też najbardziej radykalna próba podważenia integralności wewnętrznej materializmu dialektycznego, która niebawem miała kontynuację w *Głównych nurtach marksizmu*. Chodzi tu o artykuł pt. *Aktualne i nieaktualne powroty marksizmu*. Autor pisał tam o przyszłej utracie przez ten kierunek to samo co w różnorodnych prądach naukowych i o utracie aktualności przewidywań Marksa co do przyszłego biegu dziejów. Zachowały one jedynie „wartość tak, jak mają utopie - bardziej bodaj moralnego, niż naukowej teorii”⁸. Metodologicznie i filozoficznie wartości marksizmu Kołakowski ograniczał do sfery nauk społecznych. Wyróżnił on dwa zbiory istotnych: swoistych i nieswoistych cech marksizmu, będących w różnym stopniu cechami myśli Marksa, Engelsa i ich kontynuatorów. Wśród swoistych cech myśli Marksa wymieniał gatunkowy subiektywizm.

⁸ Cyt. za: L. Kołakowski: *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*. Londyn 1989, t. II, s. 27-35.

W artykule pt. *Sens ideowy pojęcia lewicy* omawiany autor przeformułował pojęcie lewicowości w ten sposób, by mogło ono służyć wyodrębnieniu grupy intelektualistów skupionych wokół tygodnika „Po prostu”, działaczy Rad Robotniczych i tych członków PZPR, którzy uznali, że upadek stalinizmu odsłonił strukturalny kryzys socjalizmu i przeciwstawiali się próbom wypracowania, „nowej ortodoksji” przez rządzących ekipę. Tradycyjne znaczenie pojęcia „lewica” Kołakowski uznał za nadmiernie spopularyzowane („stopień uczestnictwa w tym procesie społecznego rozwoju, który zmierza do zniesienia wszystkich warunków, gdzie możliwości zaspokojenia ludzkich potrzeb są hamowane przez stosunki między ludźmi”) i zaproponował nowe rozumienie tego terminu, które w 1959 roku rozwinął w charakterystyce postawy wiatopoglądowej i reguły metodologicznej „radykałnego racjonalizmu”, bardziej znanej jako postawa „błazna”. Tak pojęta lewicowość miała polegać na ideowej i moralnej postawie „permanentnego rewizjonizmu wobec rzeczywistości, opartej na doświadczeniu historii i jej rozwojowych tendencji”.

Twórczo esejistyczna Leszka Kołakowskiego w latach 1959-1962.

Po upadku powstania w Gierki i likwidacji „Po prostu”, zainteresowania „rewizjonistów” przeniosły się w sferę teoretyczną. Powstał wówczas znany esej Leszka Kołakowskiego pt. *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*, który wywarł znaczny wpływ na późniejszy rozwój marksizmu w Polsce i określił, w oczach wielu czytelników, filozoficzny wizerunek jego autora do 1968 roku. Do pewnych części tej pracy powróć w dalszym ciągu rozważania, tu jednak należy zanalizować również znane studium pt. *Kapłan i błazen*, będące chyba najoryginalniejszą interpretacją antropologicznych treści niedogmatycznego marksizmu, jakiej dokonał Krakowski przed powstaniem *Obecności i mitu*. Zawarta w tym tekście propozycja odczytania problematyki teologicznej, jako zmistyfikowanego wyrazu problematyki historyczofizycznej, antropologicznej i teoriopoznawczej filozofii XIX wieku i współczesnej, posiada antycypację w tekstach metodologicznych opublikowanej w 1958 r. monografii o Spinozie pt. *Jednostka i nieskończoność*, oraz kontynuację w artykule pt. *Mistyka i konflikt społeczny*, zarysującym program badań nad mistycyzmem przy wykorzystaniu instrumentarium, określonego przez autora jako materialistyczne.

W przedmowie do *Jednostki i nieskończoności* autor postawił sobie za zadanie „zinterpretować klasyczne kwestie metodologiczne jako kwestie natury moralnej, przełożyć pytania metafizyki, antropologii i teorii poznania na pytania wyrażone w języku ludzkich problemów moralnych, dążąc do zdemaskowania ich utajonej treści humanistycznej (...)”⁹. Ten Feuerbachowski i przejęty w zmienionej formie przez Marksa postulat odnajdziemy

L. Kołakowski: *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*. Warszawa 1958, s. 5.

w wyżej wspomnianym eseju pt. *Kapłan i błazen*, opatrzonym znamionym podtytułem: *Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia*. Wprowadzenie paraleli między religijną teodyceą a wiekiem eschatologii historiozoficznej było wiadomym nawiazaniem do *Końca wieku ideologii* Raymonda Arona, ale te do krytyki „diamatu” jako wiatopogłodu naukowego, operującej szerokim pojęciem religii, występującym u Durkheima i posługującej się pojęciem społecznego mitu (S. Ossowski, J. Chałasiński). Podobne paralele można znaleźć w niektórych pracach szkoły frankfurckiej, a także w tomistycznej sowietologii, znanej Kołakowskiemu z wczesnych lat 50. (G. Werter).

Autor rozszerzał analogie między teodyceą a wiekiem eschatologii na całość kształtu europejskiej myśli filozoficznej i teologicznej. W ten sposób otrzymał co do kształtu prawidłowego wzorca stałych, kantowskich form, w jakich od renesansu do współczesności realizowała się duchowa kultura Europy. Teocentryczna i antropologiczna wizja świata w koncepcji Kołakowskiego odpowiadają sobie tak sobie jak pod względem zasadniczych rozstrzygnięć w dziedzinie teorii poznania, ontologii i grupy zagadnień, dających się określić mianem „filozofii człowieka”, a także w stosunku do nich wprowadzonego przez C. Levi-Straussa pojęcia struktur homologicznych.

Teodycea i historiozofia posiadały, zdaniem autora, rys wspólny: przeobrażenie faktów w wartości i zniesienie różnic między ludzkimi istotami a istnieniem. Podobnie, problem natury i łaski w koncepcji teocentrycznej odpowiadał różnym rozstrzygnięciom determinizmu historycznego w wizji antropocentrycznej. Satanizm uzyskał cięży odpowiednik w zagadnieniu utopii. W filozofii z kolei problem absolutu teoriopoznawczego został przez Kołakowskiego zinterpretowany jako transformacja problemu objawienia, spór zaś o granice udziału do wiadczenia i racjonalnego namysłu w rozstrzyganiu konfliktowych sytuacji poznawczych miał, jego zdaniem, cięży odpowiednik w sporach o udział wiary i rozumu w poznaniu. Dla naszych rozważań najistotniejsze jest dostrzeżenie przez autora prekursorstwa teologii mistycznej w stosunku do: praktycznej interpretacji wiedzy (pragmatyzmu), dialektyki (filozofia Eriugeny została zestawiona z dialektyką Hegla), oraz z całościową interpretacją bytu, której przykładem był dla autora Bergson.

Zainteresowanie mistycyzmem nie było w twórczości Kołakowskiego czymś nowym. Widoczne jest ono w cytowanej powyżej monografii, poświęconej Spinozie, gdzie filozof dostrzegał antyalienacyjny charakter jego myślenia. Religijno-mistyczna XVII wieku była dla niego wówczas „czymś analogicznym do plebejskich nurtów wczesnego chrześcijaństwa w ich stosunku wobec systemu rządzenia i religijnych tradycji imperium rzymskiego.

Dostrzeżenie prekursorstwa mistycyzmu wobec takich zjawisk współczesnej myśli filozoficznej, jak poszukiwanie wyrazu dla dążenia człowieka do samowładności, pragmatyzmu, całościowej interpretacji bytu i dialektyki prowadziło do umieszczenia tego fenomenu naprzeciwko tradycji spinozjańskiej, heglowskiej i marksowskiej. W okresie późniejszym, do czego wypadnie jeszcze powrócić, Kołakowski przeprowadzi również paralele między mistycyzmem a egzystencjalizmem. W ten sposób cała problematyka prometejska okazywała się spadkobierczynią tradycji religijnej heterodoksji, jakby w myśl poglądu M. Merleau-Ponty'ego, uważającego religię za „symboliczny wyraz ludzkiego dramatu”.

Takie potraktowanie zjawisk religijnych znacznie utrudniało ich redukcjonistyczne wyjaśnienie i skłaniało do przyjęcia postawy rozumiejącej. W 1959 r., równoległe niemal z esejem pt. *Kapłan i błazen*, ukazuje się artykuł pt. *Mistyka i konflikt społeczny*, w którym autor *Jednostki i nieskończoności* sformułował program wyjaśnienia mistycyzmu metodami marksistowskiej historiografii. Kołakowski podkreślał, że chodzi o fenomen „zdziaływycoahistoryczny, bez własnego rozwoju”. Stąd, jego zdaniem, mała przydatność zakładania, jako hipotezy wyjaśniającej korelacji historycznych tego zjawiska ze specyficznym położeniem jakiejś klasy społecznej. W miejscach tych poszukiwano proponował zwrócenie uwagi na sytuacje powtarzające się trwale w historii, w tym zwłaszcza na sytuacje „prawie uniwersalnego konfliktu między wiadomością indywidualną a organizacją”¹⁰. Wy tłumaczenie funkcjonalne mistycyzmu może być zatem „w ramach konfliktów, wynikających z utrwalania się i istnienia wyalienowanych aparatów władzy kolektywnej”.

W badaniach nad funkcjonalnym aspektem religijności bieżącej Kołakowski posłużył się m. in. socjologią wiedzy Karla Mannheim'a, którą do istotnie zmodyfikował. Mannheimowski postulat nieredukowania fenomenów z dziedziny historii myśli do kategorii przyjętej *a priori* ontologii społecznej, przy zachowaniu nienaruszonej materialistycznej czy socjologicznej perspektywy badawczej, autor przekształcił w postulat zakazu interpretacji zjawisk religijnych przy udziale przyczyn nadprzyrodzonych, połączonego z uznaniem względnej autonomii potrzeb religijnych, bez jednoczesnego kwestionowania prawomocności wyjaśnień genetycznych i funkcjonalnych.

O ile Karl Mannheim przyjmował teoretyczną możliwość wyjaśnienia zjawisk kultury w kategoriach „ekonomii i polityki” (co jednak uważał za nie zawsze wykonalne i po dane), o tyle Kołakowski uznawał deklaratywnie możliwość tłumaczenia poprzez stosunki społeczne struktur, których cz

¹⁰ Tenże: *Mistyka i konflikt społeczny. O możliwości interpretacji mistycyzmu metodami materialistycznego pojmowania dziejów*. „Studia Filozoficzne 1959, nr 3, s. 8.

stanowi zjawiska religijne, nie dawał jednak adnych wskazówek co do charakteru i sposobu przeprowadzenia takiej redukcji. Ten niejasny status zjawiska religijnego, które nie mogło by traktowane instrumentalnie, ale i nie mogło by traktowane w humanistycie tak, jak w społeczo ci wierzcych dobrze oddaje sformułowanie, przywodzc ce na my l program „sociojologii rozumiej cej” F. Znanieckiego i J. Chałasi skiego: „(...) tam, gdzie konflikt społeczny usiłuje si rozwi za rodkami ideologicznymi, mo liwo skuteczno ci ideologii zakłada z konieczno ci, e nie jest ona tylko instrumentem, ale równie odpowiedzi na pewne potrzeby, e wszelkie ideologie, mity i symbole byłyby najzupełniej bezu yteczne, gdyby ich wyznawcy wiedzieli, e s one w cisłym sensie rodkami słu cymi osi gni ciu innych celów - wtedy wła nie nie byliby wyznawcami ideologii”. Stanowisko to ułatwiło omawianemu autorowi stosowanie niemo liwych do akceptacji przez marksistowskie religiznawstwo metod fenomenologicznych, przypisuj cych ideologiom - w tym wierzeniom religijnym - bytu intencjonalnego. W 1959 r. Kołakowski nie odrzucał jeszcze przekonania o przemijalno ci potrzeb religijnych (skoro ludzkie potrzeby s w ogóle zmienne), chocia pogl d ten nie poci gał za sob postulat laicyzacji. Antropocentryczne stanowisko badawcze autor oddzielał od antropocentryzmu jako wiatopogl du. W eseju pt. *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy rewizja marksizmu* nie prowadziła do tak oryginalnej interpretacji problemów europejskiej kultury. Subiektywizm gatunkowy Kołakowskiego zbli ał si do „filozofii praktyki” A. Gramsciego i - by mo e - do refleksji S. Brzozowskiego. Zdaniem autora, stosunki mi dzy człowiekiem a jego rodowiskiem s relacjami mi dzy gatunkiem a przedmiotami jego potrzeb, natura została potraktowana jako opór dla ludzkich pop dów, wiadomo ma natomiast przedintelektualn i praktyczn genez .

W uj ciu tym filozofia jest narz dziem samou wiadomienia człowieka, nie prowadzi jednak do pozytywnego ateizmu. „, wiadomo uwolniona od alienacji, wedle Marksa, znosi Boga znoszc ateizm, to znaczy odmawiaj c odpowiedzi na tradycyjne pytanie: czy wiat jest stworzony przez kogo spoza wiata? Odkrycie wiata jako produktu ludzkiego jest w istocie aktem tego społecznego *quasi-cogito*, które nie wymaga usprawiedliwienia przez dalsze racje, poniewa nie jest tez teoretyczn , ale stanem społecznej wiadomo ci, potwierdzaj cym własn autonomi (...).”

Zestawienie omówionych wy ej w tków trzech artykułów Kołakowskiego ujawnia szereg niespójno ci w jego ówczesnej wykładni marksizmu, a zarazem ukazuje bogactwo mo liwo ci reinterpretacji tego kierunku i wprowadzania obcych mu tre ci, a do utraty przeze to samo ci.

W adnym z zaprezentowanych wy ej tekstów nie powraca kategoria „rozumu dialektycznego”, autor nie wykazuje te zainteresowania problematy-

k fetyszyzmu towarowego. W eseju o Karolu Marksie i klasycznej definicji prawdy przyjął samowładnie ci gatunku ludzkiego kazał odrzucić Kołakowskiemu ateizm pozytywny wraz z religią, ale artykuł o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia zwracał uwagę na niewygasnął sensownie pytania o Absolut, wiadczył o jego wywołanie ci w kulturze i sugerował trwałość tej sytuacji. Rozważania o języku jako narzędziu opanowania rzeczywistości, obok Marksowskiego przeświadczenia o wypowiedzialności ci i rozwiązwalności ci wszystkich problemów, zawierały sprzeczny z nim pogląd o niewypowiedzialności ci kontaktu z rzeczywistością w przeżyciu estetycznym, powoływał cym do istnienia surrealistyczne dzieła sztuki, ewokując z kolei takie przeżycia u odbiorców. Otwierało to możliwość rehabilitacji irracjonalizmu, przynajmniej jako autentycznego wyrazu niemożliwych do przewyższenia w danych warunkach historycznych sytuacji alienacyjnych. Jak wyżej wspomniałam, tak właśnie nie zostało zinterpretowane zjawisko mistycyzmu w *Jedności i nieskończoności ci*, oraz w *Mistyce i konflikcie społecznym*. Samo pojawienie się tych zagadnień w twórczości Kołakowskiego wiadczyło o tym, że ani religia nie została zniesiona, ani pozytywny ateizm nie został przekroczony, czyli społeczne *quasi-cogito* nie stało się punktem wyjścia prometejskiej przebudowy kultury.

W omawianym okresie Kołakowski traktował alienację jako zjawisko nie poddające się całkowitej eliminacji. Wiadczy o tym jego charakterystyka postaw kapłańskiej i błazńskiej, nawiązująca bardziej do Sartre'owskiego podziału na *être en soi* i *être pour soi*, niż do kategorii marksistowskich. Postaw „kapłańską” określa „denie do nieistnienia”, tzn. „głód samookrelenia się przez znajdujących się poza nami absolut”. Nie można wyeliminować jej całkowicie z kultury. Postawa „błazńska” wyraża potrzebę kwestionowania wszystkich istniejących pewników. Permanentny krytycyzm został potraktowany przez omawianego autora jako niezbędny składnik twórczego stosunku do życia. Stąd też obrona niepozytywistycznych kierunków filozoficznych: marksizmu, psychoanalizy i fenomenologii, nie odwoływała się do ich treściowej zawartości, a do możliwości, które wykazały „umiejętność przekraczania swoich własnych absolutów oraz wykrywania ukrytych założeń swego własnego radykalizmu”.

Pomimo deklarowanej solidarności z krytycznymi i twórczymi postawami „błazna”, esej zawierał istotny rys pesymizmu: uznanie konieczności i efektywności destrukcji wiary w absoluty religijne i filozoficzne szło w parze ze stwierdzeniem kulturowego znaczenia myślenia konserwatywnego i „magicznego”, uosobianego przez trwałe postawy „kapłańskie”. Adaptacja prometeizmu obecna w eseju pt. *Kapłan i błazen* przywodzi na myśl krytycyzm Maxa Horkheimera, który w studium pt. *Materializm a metafizyka*, pochodzącym z 1933 r., dostrzegał „zakłamanie w całej filozofii, która

próbuje usprawiedliwić nieuzasadnioną nadzieję lub tylko ukryć jej bezzasadność” i otwarcie pisał o pesymizmie, płynącym z wiedzy o niemożliwości naprawienia krzywd, które wydarzyły się w przeszłości. W jego stanowisku można dostrzec jednak znamienne różnice w stosunku do Horkheimerowskich deklaracji: widoczne od 1956 r. odrzucanie konstrukcji dialektycznych i skupienie uwagi na zjawiskach niezmiennych i trwałych w ludzkim świecie, a nawet bezczasowych, co w eseju pt. *Kapłan i błazen* zaowocowało próbą synchronicznego ujęcia całokształtu europejskiej kultury duchowej i doprowadziło do badań nad mistycyzmem, zadeklarowanych w *Mistyce i konflikcie społecznym*. Rola katalizatora odegrały tu zapewne dwa czynniki: załamanie ontologicznej i epistemologicznej koncepcji *Totalität*, aktualizujące „z miejsca” wszystkie filozoficzne i ideologiczne spory, które marksizm traktowany nie jako metoda, a jako system pozytywnych rozstrzygnięć, zdawał się rozwiązywać, oraz zdroworozsądkowe, antyutopijne przeświadczenie, że *nihil novi sub sole*, wyrastające z obserwacji praktyki „realnego socjalizmu”, znajdującej wyraz choćby w wolteriańskiej ironii opublikowanego wówczas *Klucza niebieskiego, albo opowieści o budujących historię*. Nie oznaczało to wcale odrzucenia postawy o wiceniowości-emancypacyjnej, ale i uniemożliwiło proste oddanie jej wartościom. Była to sytuacja przypominająca młodzieży *Sturm und Drang*, kiedy deklaracje solidarności z macierzystymi rodzinami pokrywały czysto zaprawiony gorycz buntu, a akty nieposłuszeństwa mogły być paradoksalnym wyrazem rzeczywistego szacunku. Nieprzypadkowo w tym czasie właśnie Kołakowski stał się głównym w Polsce promotorem książki L. Goldmanna pt. *Le dieu caché*, którą traktował nie tylko jako próbę ożywienia marksistowskiej metodologii nauk społecznych, ale z zainteresowaniem potraktował przedstawioną w niej koncepcję „tragedii odmowy”, polegającej na egzystencjalnej niemożliwości pogodzenia sprzecznych wartości, konstytuujących gatunki istot człowieka. Książka ta odegrała w twórczości Kołakowskiego, i całej tzw. warszawskiej szkoły historyków idei, ważną rolę w destrukcji marksizmu, czyniła bowiem w ten sposób zinterpretowane *Myśli* Pascala dziełem prekursorskim, zarówno wobec koncepcji „człowieka totalnego”, jak i kierkegaardowskiego absurdu. To pogłębiony namysł nad egzystencjalistycznym pojęciem alienacji, a w piśmarstwie omawianego filozofa doprowadziło wprost do podjęcia zagadnienia przygodności ludzkiej w aspekcie religijnym.

Rozpad charakterystycznej dla ideologu spójnej wizji rzeczywistości najbardziej widoczny jest w eseju pt. *Nieracjonalność i racjonalizm*, którego fragment został opublikowany w „Argumentach” w 1959 r.¹¹ W tym przypadku rolę wyzwalającego czynnika odegrał spór z neopozytywizmem,

¹¹ Cyt. za: Tenże: *Pochwała niekonsekwencji...*, wyd. cyt., t. II, s. 114-153.

atakuj cym marksizm za niespełnianie kryteriów naukowo ci. W Polsce stanowisko takie podtrzymywał Andrzej Malewski w artykułach drukowanych w „Studiach Filozoficznych” w latach 1957-1958, za w prasie emigracyjnej Zbigniew Jordan na łamach paryskiej „Kultury”. W eseju pt. *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy* Kołakowski podkreślał wprawdzie, że „Marks nie uważał nigdy, by poznanie ludzkie, jakkolwiek niezdolne do wyzwolenia się ze swych granic drogi wizji intuicyjnej, było skazane na tworzenie obrazu rzeczywistości nieuchronnie mechanistycznego”, ale sam nie przedstawiał żadnego niepozytywistycznego ideału racjonalności. W *Nieracjonalności racjonalizmu* dążył do wykazania, że sens racjonalności w empiryzmie logicznym wyczerpuje się w funkcji takiego konstruowania obrazu rzeczywistości, który sprzyja technicznemu opanowaniu przyrody, za działalność zmierzającą w tym kierunku jest podejmowana w wyniku przyjęcia pewnej opcji wartości. Wiadczyło to nie tylko o dostrzeganiu jednostronności pozytywizmu, ale i o uznaniu jego niezastąpioności w funkcji praktyczno-technologicznej. Wiadczyło też o tym, że poszukiwanie różnego od pozytywistycznego ideału racjonalności ma służyć obronie wartości odmiennych niż rozwój nauki. Znaczenie racjonalizmu, które Kołakowski przeciwstawił empiryzmowi logicznemu, nawiązywało do zarysowanego w *wiatopoglądzie i życiu codziennym* ideału prometejskiego, traktowanego tu jednak jako ideał służący wypracowaniu postawy, zdolnej do wykrywania różniel własnego radykalizmu. „Radykalny racjonalizm” jest stanowiskiem wiatopoglądowym i postulatem metodologicznym w naukach humanistycznych. Rodzi się on jako wyraz adekwatnej samoświadomości gatunkowego wyobcowania człowieka „z dobrotliwej, ale i bezlitosnej opieki natury”, a także jako wyraz podobnego stanu świadomości jednostki w odniesieniu do bytu społecznego. Wynikiem uprzytomnienia sobie przez człowieka własnej kondycji jako niesprowadzalnej do wiata przyrody organicznej jest poczucie absolutnej odpowiedzialności za swój los.

Czuje wobec absolutu drżenie tego w każdej akcji akceptacji, nawet jeżeli dotyczy ona prawdy logicznej, stanowi nieodzowny warunek osiągnięcia dojrzałości. Autor odrzucał bezpośredni przydatność radykalnego racjonalizmu do konstruowania wiatopoglądów określonych pozytywnie w swej zawartości treściowej: „Racjonalizm nie szuka dla siebie usprawiedliwień. Nie podaje racji, na mocy których da, by go przyjęto, nie nosi legitymacji, ponieważ nie ma nad sobą żadnej władzy, której imieniem mógłby się legitymować, żadnej zasady wyszej i bardziej ogólnej. Jego racją jest to, że jest, a tym, że jest, kwestionuje istnienie wszystkiego”. Jego konsekwencją nie jest jednak Sartre’owski nihilizm z *Modło ci*. „Chodzi (...) o wzięcie się w umiejętność przybierania rozmaitych skór, umiejętność supozycyjnych przejść na różne inne punkty widzenia, które nieoczekiwa-

nie pozwalaj ujrzeć jakie nieprzeczuwane widoki. Racjonalizm, gdy w tpi, da dyscypliny w w tpieniu, adnej dyscypliny jednak nie chce przeobra- a w odr bn metafizyk , nie chce równie z aktu w tpienia czyni metafizyki.

Niewiara w absoluty epistemologiczne nie powoduje ich automatycznego odrzucenia, a jedynie zach ca do wypróbowania przeciwnych mo liwo ci. Autor akceptuje pluralizm, zach ca do praktykowania etyki sytuacyjnej, nie proklamuje totalnego sceptycyzmu, lecz uwra liwia na zmienno kryteriów wyboru. Człowiek jest bowiem istot ci gle „niezako czon ”, ale posiadaj - c pewien ustalony kontur, a jako jednostka - działaj c zawsze w okrelonej sytuacji. W swej funkcji autokrytycznej Radykalny racjonalizm” mógł zwraca si przeciwko własnym, prometejskim korzeniom. Jednocześnie ideał „człowieka całkowitego” nie został tu po prostu odrzucony. W zarysowanym powy ej uj ciu zaczą ł spełnia podwójn i niejednoznacz n rol zarazem negatywnego punktu odniesienia oraz pozytywnej namiastki syntezy w sferze metateoretycznej, gdzie przeciwstawne wizje wiata staj si mo liwe do zrozumienia i zaakceptowania dzi ki uchwyceniu ich funkcji w kulturze, zawieraj cej przeciwie stwa nieprzezwy cialne w dialektycznej jedno ci, ale posiadaj cej pewien jednolity zarys, dost pny temu, kto wzniesie si ponad ograniczenia poszczególnych opcji. Postawa taka mo e te spełnia rol koncyliatorsk w sporach mi dzy niesprowadzalnymi do siebie wizjami wiata i punktami widzenia. Nie mog c stanowi podstawy wiatopogl du, „radykalny racjonalizm” mógł by fundamentem niezależ nej etyki, reguluj cej współ ycie mi dzy rozmaitymi wizjami wiata i nieska onej ekskludzywno ci adnej z nich.

Opisana postawa ujawnia ten wymiar praktyczny w znanym studium pt. *Etyka bez kodeksu*, gdzie krytyka moralno ci „kodeksowej” została potraktowana jako po yteczna szkoła tolerancji, płyn cej z poczucia własnej niedoskonało ci. Autor uwa ał swoj propozycj za mo liw do przyj cia przez reprezentantów ró nych systemów warto ci (tak e - warto ci chrze cija - skich), chocia wi zał j szczególnie mocno z umiarkowanym prometeizmem. „Radykalny racjonalizm” spełnia, moim zdaniem, rol punktu zwrotnego w uwalnianiu si filozofii Kołakowskiego od naleciało ci ideologicznych. Dzieje si tak ze wzgl du na jego krytyczny i autokrytyczny charakter, tzn. z uwagi na mo liwo poddania ocenie ka dego stanowiska filozoficznego z jego metateoretycznej perspektywy. Odt d powrót do cało ciowej wizji bytu i kultury był ju niemo liwy w obr bie tej my li.

„Filozofia pozytywistyczna” i teza o praktyczno-technologicznej funkcji nauki. Ksi ka pt. *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume’a do Koła Wiedzie skiego* nale y wprowadzić do pó niejszego okresu my li Kołakowskiego (ukazała si w 1966 r.), jej tematyka koresponduje jednak e *znan* z *Nieracjo-*

nalno ci racjonalizmu uwag o pozytywizmie jako ideologicznym uzasadnieniu d e do technologicznej eksploracji przyrody. St d warto przypomnie w tym miejscu istotne w tki tej pracy.

Potraktowanie pozytywizmu jako wa nego nurtu my li europejskiej, nie ograniczonego do XIX i XX wieku było wyrazem podej cia typowego raczej dla historyka idei ni historyka filozofii. Kołakowski dostrzegał ró dła tego nurtu my li europejskiej w tak na pozór odległych od siebie zjawiskach, jak redniowieczny nominalizm, empiryzm R. Bacona, w zwróceniu przez mistyków uwagi na praktyczne funkcje wiedzy i j zyka, w elementach metody kartezja skiej, w okazjonalizmie, czy empiryzmie P. Gassendiego. Tak szerokie potraktowanie omawianego fenomenu było mo liwe po przyj ciu jego projektuj cej definicji, przy czym autor nie ukrywał cz ciowej arbitralno ci doboru cech konstytutywnych (zaliczył do nich: fenomenalizm, reguł nominalizmu, zaprzeczenie warto ci poznawczej s dów oceniał ych i wypowiedzi normatywnych, oraz postulat jedno ci metody wiedzy). Odsłoni cie podstawowego problemu pozytywizmu, konfunduj cego wobec prometejskich nadziei na pełn emancypacj człowieka m. in. dzi ki rozwojowi nauki nast piło, zdaniem Kołakowskiego, w twórczo ci Davida Hume'a. Wykazanie, e wiedza do wiadczalna nie posiada adnego uprawnomożenia logicznego odebrało jej warto poznawcz , pozostawiaj c jedynie u yteczno dla biologicznego przetrwania gatunku. W ten sposób wyniki krytyki Hume'a uosabiaj kl sk antymetafizycznego programu O wiecienia. Krakowski zwracał uwag na podobne konsekwencje modernistycznego empiriokrytycyzmu, „którego smutek zbiega si z nihilizmem Nietzschego”, pragmatyzmu, oraz programu logicznego empiryzmu. Autor podtrzymywał znany z *Nieracjonalno ci racjonalizmu* pogł d, e ideologiczny charakter pozytywnego nurtu, widoczny zwłaszcza w scjentyzmie i empiryzmie logicznym polega na próbie „utwierdzenia samowystarczalno ci nauki jako czynno ci, która wyczerpuje wszelkie mo liwe umysłowe oswajanie wiata”. W tej funkcji pozytywizm jest „aktem ucieczki od pyta nga u j cych”, tzn. od całej problematyki, zwi zanej z rozumian szeroko *condition humaine*. Krytyka ta ulegała jednak pesymistycznemu pogł bieniu: innym skutkiem tego my lowego kierunku było doprowadzenie do ostatecznej konsekwencji separacji faktów i warto ci, tzn. weberowskie „odczarowanie” wiata, zno sz ce nawet samocelowo poznawczej funkcji nauki.

Czy zatem cała tradycja pozytywistyczna zasługiwała na miano „alienacji rozumu” (tak brzmiał tytuł angielskiego przekładu dziełka Kołakowskiego)? Byłoby to uproszczeniem: wysiłki tego nurtu były, zdaniem autora, całkowicie uprawnione, dopóki wyra ały samowiedz nauki i przeciwdziały jej ideologicznym zniekształceniom. Wła ciwie samo poj cie „alienacji” okazywało si nieadekwatne, bowiem pozytywizm odsłaniał rzeczywistość, a nie - wy-

obcowany charakter naukowego poznania. Alternatyw , ocalaj c nie tylko praktyczn , ale i poznawcz warto wiedzy mógł okaza si „rozum dialektyczny”, odrzucony ju w filozofii Kołakowskiego jako funkcja scjentyistycznego poznania i zast piony przez metateoretyczne stanowisko „radikalnego racjonalizmu”, b d odwołanie do metafizycznego, niepsychologicznego podmiotu, tzn. neokantowskiej „ wiadomo ci transcendentalnej”, czy Ja ni transcendentalnej” E. Husserla. W ka dym razie namysł nad zagro eniem autonomii warto ci w wiecie, do którego opisu i zmiany nieprzydatna okazała si kategoria alienacji stanowił jeden z powodów zainteresowania fenomenologicznym programem autora *Idei*.

Pesymizm i filozofia mitu (1961-1966). Rezygnacja z neoheglowskiej syntezy, przy jednoczesnej t sknocie za ni , generowała te zainteresowanie metafizyk Edmunda Husserla. W eseju pt. *Husserl-filozofia do wiadczenia rozumiej cego* Kołakowski twierdził wprawdzie, e autor *Idei* zlekcewa ył problem j zyka, tj. kulturowej i historycznej relatywizacji wiedzy dyskursywnej, ale uczynił jakby mimo woli uwag , e „absolut epistemologiczny nie jest mo liwy inaczej, jak dzi ki absolutowi boskiemu w formie bezpo redniego objawienia lub w po redniej przez zapewnienie prawomocno ci naszej percepcji”. Powoływał si przy tym na E. Gilsona i jego rozwa nia nad argumentem „zwodziciela” u Kartezjusza. B dzie to w przyszło ci centralny punkt *Obecno ci mitu*. We wst pie do *Filozofii egzystencjalnej* Kołakowski zauwa ał, e filozofia egzystencjalna nie stwarza podstaw do obrony nieredukowalno ci podmiotowo ci, pozbawia j bowiem okrelonego charakteru, tak jak i mistycyzm. Wyst puje tu próba ukonstytuowania dwóch pozytywnych rzeczywiście ci równie absolutnych i równie pozbawionych poza sob racji: bytu ludzkiego, zmuszonego, by aktem spontanicznej decyzji nadawa sens wiatu ludzkiemu, a ten akt pozbawiony jest racji, oraz bytu pozaludzkiego. St d filozofia egzystencji opisuje tylko negatywn granic intelektu.

Jednocze nie, mo e pod wpływem bada nad histori mistycyzmu, rośło zainteresowanie Kołakowskiego mitem ci le religijnym. Szczególnie wa ny pod tym wzgl dem wydaje si artykuł pt. *Symbole religijne i kultura humanistyczna*, opublikowany w „Argumentach” w 1964r. Definicja symbolu religijnego została tu zaceipni ty prawdopodobnie od P. Tillicha. Kołakowski uznawał za nieprzydatn fenomenologiczn metod wyja niania zjawisk religijnych, z powodu uniewa nienia przez ni pytania genetycznego, ale nieprzekonuj ce wydały mu si równie redukcjonizmy: marksistowski i freudowski, oraz wyja nianie potrzeb religijnych bezradno ci człowieka wobec sił natury. Według Kołakowskiego, symbol religijny posiada warto samostn , tj. istnieje obszar ludzkich potrzeb odnosz cy si bezpo rednio do tych symboli, przy czym pytanie o swoist struktur tego obszaru nie jest empi-

rycznie sensowne (próby dotarcia do „prapoczek” wierze religijnych s z góry skazane na niepowodzenie). Pytanie takie mo na prawomocnie postawi na gruncie filozofii religii. Kołakowski zaproponował wyja nienie, które nie unieważniało pytania genetycznego, ale nie było te sprawdzaln hipotez , odwołał si bowiem do koncepcji natury ludzkiej i jej potrzeb. Według tej koncepcji, ródła religii s takie same, jak „radikalnego racjonalizmu”: „Bez względu na stopie emancypacji człowieka od natury, to zarazem bez względu na stopie do wiadczonego braku opieki (...). Przyroda nie zaspokaja potrzeb integracyjnych, nie pozwala tedy, by człowiek traktował siebie jako rzecz przez odniesienie do przyrody. Religia przywraca mu status rzeczy przez odniesienie do absolutu, tj. umieszcza jego ycie, cierpienie i mier w ramach racjonalnie pomy lanego ładu, wewn trz którego okazuj si one warto ciami”². Tak potrzeba uprzedmiotowienia, deklaratorywnie uznawana przez autora w eseju pt. *Kapłan i błazen* doprowadziła do uznania niezbywalno ci religii w kulturze. W tek ten wzmacniało odkrycie irracjonalnego aktu wiary u podstaw ka dej historycznej rekonstrukcji, bez którego dzieje stawały si ci giem oderwanych i pozbawionych sensu zdarze (*Rozumienie historyczne i zrozumiało zdarzenia historycznego*). W tym czasie wzrasta krytycyzm autora do „realnego socjalizmu” i pesymizm w stosunku do mo liwo ci ograniczenia zła w wiecie; interesował si te my l erazmia sk . Wyrazem tego jest np. filozoficzna powiastka pt. *Metafizyczna konferencja z demonem*, wł czona po publikacji w „Twórczo ci” do zbioru pt. *Rozmowy z diabłem*. W 1965 r. ukazuje si te słynny esej pt. *Jezus Chrystus - prorok i reformator*, przełamuj cy otwarcie niepisany wrogomy marksistów wobec zało yciela chrze cija stwa, ale podkre laj cy prometejskie w tki jego przesłania. W tym samym duchu interpretował Kołakowski my l Teilharda de Chardin i religioznawstwo M. Eliadego.

Wszystkie te w tki: niedosyt z powodu instrumentalno-technologicznego modelu racjonalno ci neopozytywistycznej i l k przed empirystycznym relatywizmem, rozczarowanie do metafizyki Husserla i egzystencjalizmu, wreszcie - jako główna przyczyna wymienionych problemów i ostateczne załamanie wiary w ludzk *Totalität* - wszystko to znajdzie radykalne rozwiazanie w *Obecno ci mitu*.

Definicja poj cia mitu wyst puj ca w *Obecno ci mitu* nie znajdowała, pod wzgl dem zakresu, ciłego odpowiednika zarówno w ówczesnej wiatowej my li antropologicznej, jak i w polskim religioznawstwie i filozofii kultury, dotyczyła bowiem nie tylko religijnych wizji wiata, ale i konstrukcji z dziedziny nauk dedukcyjnych i metafizyki¹³. Zło yła si na ni zarów-

¹² Ten e: *Kultura i fetysze*. Warszawa 1967, s. 255.

¹³ Zakres poj cia mitu obejmuje „(...) cz - zreszt rdzenn , cho ilo ciowo nieznaczny - mitów religijnych, mianowicie tak zwane mity poczeku, ogarnia nadto pewne konstrukcje, obecne (w utajeniu

no tradycja antropologiczna, wi ca mit z rozumiej cym uczestnictwem, w odró nieniu od typowego dla nauk przyrodniczych wyja niania (tzn. cała tradycja humanistyki rozumiej cej, od Wilhelma Dilthey'a poprzez Oswalda Spenglera, neokantystów marburskich, M. Heideggera i K. Jaspersa, Lwa Szestowa), pewne w tki antropologii Levi-Straussa oraz psychoanaliza C. G. Junga i fenomenologia M. Eliadego. Te rozmaite inspiracje nie doprowadziłyby jednak do takiej syntezy, gdyby nie krytycyzm autora wobec wszelkich d e do zniesienia obco ci i przypadkowo ci człowieka w wiecie b d w obr bie antropocentryzmu, b d teocentryzmu, b d wreszcie poprzez uznanie takiej sytuacji za normaln , nieuniknion i nie wymagaj c przezwy ci enia.

Sfera mitu została przeciwstawiona tu „pracy analitycznego umysłu”, który jest w kulturze ludzkiej „organem praktycznego oswajania środowiska fizycznego”. Ta dziedzina ludzkiej wiadomości odznacza się, zdaniem Kołakowskiego, pewnym szczególnym rozdzieleniem: kryteria jej są tak skonstruowane, że pozwalają na odrzucenie z zakresu prawomocnej wiedzy tego, co nie ma szans na praktyczne zastosowanie, sam jednak wysiłek naukowy wymaga warto ci tego uzasadnienia, a więc - uzasadnienia mitycznego. Mimo potrzeby takiego uzasadnienia dla uprawiania nauki w wymiarze ogólnospołecznym, języki mitu i nauki nie dają się do siebie sprowadzić. Optykane efekty tego wysiłku są widoczne w religijnej metafizyce, podejmujemy bowiem próby wysiłku dotarcia do niewarunkowanego bytu za pomocą prawomocnego naukowo języka, okazuje się ona wyrazem prób włączenia mitu w porządek technologiczny. Widamy tu kontynuację jednego z najdawniejszych w filozofii omawianego myślicieli w toku krytyki tomistycznej metafizyki.

Kołakowski odrzucał prawomocno próby naukowego wykazania przedmiotowej treści mitu, tzn. teorie archetypów Eliadego i Junga. Te wysiłki religioznawcze mogły być, jego zdaniem, postrzegane tylko jako przejaw d e ekumenicznych w obr bie mitycznego wiata. Przez wiadczenia mityczne są odniesione intencjonalnie do „nieempirycznej realności niewarunkowej”. Tu autor skorzystał z możliwości zdystansowania się od nadawania swym twierdzeniom ontologicznego statusu, jak stwarza fenomenologiczne pojęcie aktu intencjonalnego: obecność i niezbywalność w kulturze intencji mitycznej nie przesądza statusu bytowego tego, do czego jest ona odniesiona. Natomiast funkcjonalne podejście do istoty mitu zapoznaje

lub *explicite*) w naszym życiu intelektualnym i afektywnym, te mianowicie, które pozwalają nam warunkowe i zmienne składniki do wiadczenia wi za teleologicznie przez odwołanie się do realności bezwarunkowych (...). (L. Kołakowski: *Obecność mitu*. Kraków 1981, s. 7).

jego faktyczną naturę, odsłaniając się jedynie w wyniku uznania jego autonomii.

Jako autonomiczne potrzeby generujące odpowiedzi na ostateczne pytania, niezależne od historycznie określonej struktury społeczeństwa, autor wymieniał: 1) potrzeb rozumiejącego ogarniania realności empirycznych; 2) potrzeb wiary w osobową trwałość ludzkich wartości. Są one nietrwałe z dwóch powodów: ze względu na możliwość przetrwania dziedzictwa osobowości tylko w zreifikowanej formie oraz fizycznie niszczytelność rzeczy i cywilizacji; 3) wyzwolenie człowieka od zjawiskowej zmienności bytu poprzez poszukiwanie jego ciągłości. Potrzeby te są wynikiem doświadczenia podstawowego dla ludzkiego bycia w świecie: fenomenu obojętności tego świata. Jest ono wspólne wszystkim przeżyciom traumatyzującym: bólowi fizycznemu, antycypacji śmierci, zetknięciom ze śmiercią innych ludzi. Obojętność przejawia także natura, traktowana jako przedmiot zabiegów technologicznych i ludzkie środowisko, powstałe w ich wyniku. Takie dostępnym formom międzyludzkiej komunikacji nie chroni przed pojawieniem się niedosytu: nie stwarzają takiej szansy ani związki erotycznej, ani próby bezwarunkowego zespolenia ze wspólnotą. Rozwiązania nie mogą być takie i przyniesie rezygnacja z prób oswojenia świata: trwanie w rozpacz jest psychologicznie niemożliwe i kończy się samounicestwieniem, zaś „porzucenie nadziei na doskonałe rozwiązanie i czerpanie nadziei z cząstkowych satysfakcji” nie chroni przed rozpacz, którą opisywał Kierkegaard. „Jeśli istotnie «wszystko lub nic» działa na obszarze naszego fundamentalnego odniesienia do bytu, projekt stawienia czoła obojętności świata w pełni samowiedzy jest bądź zgodny na rozpacz, bądź inną próbą mistyfikacji, która liczy na cząstkowe rozwiązanie tam, gdzie możliwe są tylko globalne albo żadne”.

Zagadnienie obojętności świata prowadzi autora do próby podjęcia na nowo problemu ludzkiej kondycji, określonej przez starcie między naturą a kulturą. Zdaniem Kołakowskiego, pojawienie się narządków, umoliwiających czynne, fizyczne przekształcanie przyrody spowodowało wytworzenie się duchowego dystansu między człowiekiem a otoczeniem oraz samoprzedmiotowienie, przejawiające się w rozdwójeniu ustosunkowujących się do siebie wiadomości. W ten sposób człowiek stał się niezrozumiały dla samego siebie jako podmiot również w swym wymiarze biologicznym, oczywiście - w granicach dostępnym sobie wiadomości.

Pozostają dwie możliwości: albo absolutyzacja własnej wiadomości i uznanie jej za konstytuującą naturę i świat wartości, co prowadzi do skrajnego sceptycyzmu, a to równoznaczne jest z samobójstwem gatunku; albo konieczność odniesienia do realności mitycznych, wyposażonych w cechy ludzkiego trwania - „pamięć i wyprzedzające wybieganie w przyszłość”. Mit jest więc nieusuwalnym składnikiem kultury i podstawą wiązki inte-

gruj cych ycie zbiorowej jednostkow wiadomo , okazuje si bowiem podstaw wszystkich operacji rozumiej cych. Implikuje to uznanie konserwatywnej koncepcji regulacyjnej funkcji tradycji i autorytetu, wyprzedzajcej mylenie analityczne.

Konserwatywny proweniencj posiada równie u Kołakowskiego rozgraniczenie między mitami wierzytelstwa i dłu nictwa. Mity dłu nictwa, zgodnie z którymi „doskonało spełniona jest w bycie, który historii wyprzedza”, budz osobist odpowiedzialno za realizacj bezczasowych, obligatoryjnych warto ci, oraz wytwarzaj wzajemn wi , opart na poczuciu dłu nictwa wobec bytu. Cen tej wi zi pozostaje jednak inercja. W przypadku wiadomo ci wierzytelstwa, tzn. wiadomo ci skierowanej ku przyszłościowej utopii, zachodzi sytuacja przeciwstawna: mity te, nie odwołuj ce si do ponadosobistej, zastanej wspólnoty kultu, utrwalaj pretensje i tworzą poczucie wspólnoty ludu wybranego na podstawie aspiracji jednostkowych. Powstaj w ten sposób wewn trznie sprzeczne społecze stwa, zorganizowane wokół warto ci przeciwstawnych ethosom wspólnoty. Z tego powodu koniecznym ich spoiwem staj si nietolerancja i fanatyzm, a tak e poszukiwanie integracji opierajcej si na agresji zewn trznej. Pierwotna nauka Jezusa budz ca fascynacj autora jest przykładem pierwszego wzorca, pretenduje bowiem do wytworzenia uniwersalnej wi zi mi dzyludzkiej opartej na braterstwie w grzechu. Wi ta wyprzedza rytualne praktyki kultowe. Z kolei historia chrze cija stwa w epoce instytucjonalizacji Ko cioła realizuje wzór wspólnoty opartej na micie wierzytelstwa.

Jak przedstawia si na tym tle zarysu wiadomo ci mitycznej sytuacji filozofii? Jak wspomniano wy ej, metafizyka tomistyczna nie posiada, zdaniem autora, statusu autonomicznego, stanowi c po prostu nieudan prób „unaukowania” mitu. Sytuacja filozofii została okre lona na podstawie wyja nienia ródeł pyta epistemologicznych i logicznych, rewizji podstawowych poj metafizyki, takich jak „byt”, „nico ”, i „istnienie”, oraz krótkiego zarysu destrukcji współczesnych wielkich filozofii metafizycznych o proweniencji fenomenologicznej (Husserl, Jaspers, Sartre), systemu Whitehead’a oraz wysiłków prometejskich (Marks, Nietzsche, Brzozowski, Merleau-Ponty) i neopozytywistycznych. U podło a ka dej z tych prób Kołakowski odnajduje niewyrażone założenia mityczne, b d konstatuje paralizacji realizacji projektu teoriopoznawczego w wyniku tych zało e . Ju sama analiza pytania gnoseologicznego odkrywa jego mityczne korzenie. Po odrzuceniu topologicznego sensu tego słowa nasuwa si interpretacja, według której chodzi o problem istnienia rzeczy, gdy nie zachodzi akt percepcji, ewentualnie o to, czy rzecz nale y do zbioru rzeczy ze wzgl du na sytuacj percepcyjn . Pytanie, czy rzecz jest poza aktem percepcyjnym, wymaga okre lenia znaczenia przysłówka „poza”, który charakteryzuje „stosunek topologi-

czny, albo w szerszym znaczeniu, negacj jakiegokolwiek przynale no ci elementu do zbioru”. Odpowied na to pytanie musiaaby zakłada intuicj istnienia owego zbioru rzeczy, co jest niemo liwe z uwagi na jego ogólnie nie daj c si zrelatywizowa do adnego zbioru wy szego rz du, a wi c obdarzonego istnieniem absolutnym, którego intuicji nie posiadamy. Nie jest nim ja , gdy , jak wykazywali zdaniem autora, w. Augustyn, James i Husserl - nie jest ona dana w do wiadczeniu, lecz stanowi abstrakt wnoszony we z zewn trz. W ten sposób okazuje si , e pytanie o bytow niezale no rzeczy zostało wadliwie postawione. Tym bñ dem obarczona jest cała klasyczna ontologia: je li w przekazywalnym do wiadczeniu w sensie naukowo dopuszczalnym nie ma intuicji nieuwarunkowanego istnienia, tak, jak nie ma w nim intuicji niebytu, to wi kszo jej docieka jest nieprawomocna, a ci lej - niewypowiadalna.

Niepowodzeniem, zdaniem autora, zako czyła si również XX-wieczna próba restytuowania metafizyki racjonalistycznej, podj ta przez Husserla. Kołakowski rozwin ł tu sw krytyk , znan z eseju o autorze *Medytacji kartezyja skich* z 1961 roku. Argumentacja ta zostanie powtórzona w przyszło ci w pracy pt. *Husserl i poszukiwanie pewno ci* (1974). Redukcja ejdetyczna nie jest wolna od tego, co autor *Bada logicznych* okre lał jako „psychologizm”, tzn. od naleciało ci my lenia potocznego i subiektywnych tre - ci wiadomo ci. Utopijnym projektem byłaby próba uwolnienia si na poziomie ejdetycznej redukcji od struktur j zyka. Redukcja transcendentálna znów, według wyznania samego Husserla w *Ideach*, uniemo liwia ustalenie statusu bytowego tego, co dane w tre ciach wiadomo ci - st d niemo no przej cia od ontologii formalnej do materialnej, czyli pokonanie odwrotnej drogi w stosunku do *epoche*. Dlatego w filozofii egzystencjalnej zaniechano prób przekroczenia intencjonalno ci wiadomo ci. Jedn z mo liwych konsekwencji powstałego stanu rzeczy okazał si radykalny antropocentryzm.

Próba absolutyzacji ludzkiego cało ciowego projektu ustanawiaj cego wiat i wykreowania prometejskiej utopii wydawała si autorowi skazana na niepowodzenie. Kołakowski poddał tu gñ bokiej krytyce sw dawniejsz drog poszukiwa , odrzucaj c aktywistyczn interpretacj filozofii Marksa (dokonan przez Brzozowskiego i Gramsciego) i my l M. Merleau-Ponty’ego jako miejsca spotkania marksizmu z egzystencjalizmem i najbardziej radykalnej, jego zdaniem, próby odrzucenia metafizyki.

Jak wida z powy szych wywodów, nie tylko prometeizm nie da si usprawiedliwi , ale i całe, wła ciwe klasycznej metafizyce d enie do odnalezienia pierwotnego, pozaludzkiego punktu obserwacyjnego. Usiłowanie interpretowania ludzkiej sytuacji w wiecie poprzez wyniki nauki jest obarczone *petitio principii* (najbardziej widoczne jest to u E. Macha).

Mimo to, Kołakowski uznał za słuszną obawę Husserla, że próba redukcjonistycznego wyjaśnienia logiki zagraża istocie kultury duchowej Europy, uznając za równie słuszne kwestionowanie przez sceptyków prób dotarcia do nieuwarunkowanej wiadomości. Nauka nie podlega wprawdzie ekspansji mitów religijnych, ale jej obecność w sferze kultury wymaga odniesienia do bytu nieuwarunkowanego, którym jest mityczny Rozum. „Wiara w Rozum jest opcją mityczną, wykracza tedy poza uprawnienia Rozumu. Jest potrzebna, aby człowiecze stwo mogło się ukonstytuować jako obecność Rozumu w świecie nierozumnym. Jest potrzebna dla samokonstytucji człowieka, dla samoidentyfikacji, dla radykalnej samowiedzy bycia czym innym niż plazmą o wrażliwość bardziej zrośniętą. Mit Rozumu ma przeciwdziałać zgodzie człowieka na własną przypadkowość”.

Zdaniem autora, neopozytywizm stanowi opcję całkiem uprawnioną w tym sensie, że pytania nauki i jej reguły prawomocnie nie domagają się odwołania mitycznych, bo odnoszą się do sfery praktycznych manipulacji rodowiskiem. Jednak dążenie nauki do nadania sensu całości swej wiedzy, nawet wówczas, gdy deklaruje się jako demaskatorska wobec mitotwórstwa, jest już wkroczeniem w sferę opcji mitycznej. Podobnie, obecność mitu ujawnia się we wszystkich próbach scalenia i usensownienia wiata: w uznaniu ludzkiej wolności i miłości (ludzki podmiot nabiera wówczas cech właściwych absolutowi), w sztuce, a nawet - w logice. Możliwość zredukowania tej przejawy pierwiastka mitycznego zasadniczo do dwóch postaci: mitu religijnego i mitu Rozumu. Status mitu antropocentrycznego pozostaje na razie niejasny: jego próby przekształcenia w filozofię i praktyczną, totalną realizację zakończyły się niepowodzeniem, ale czy przyznanie ludzkiemu podmiotowi cech osobowego absolutu, by mogło na być mowa o jego wolności i uznaniu go za godnego miłości mogły zakładać zupełne odrzucenie tej opcji w wersji egzystencjalistycznej, czy też umiarkowanie prometejskiej? Autor zawieszał na razie to pytanie.

Nie jest możliwe sprowadzenie tych mitów do porządku wiedzy. Wysiłki metafizyczne są zawsze obciążone błędem mnożenia bytów: substancjalizacji podmiotu i przedmiotu poznania, wykraczaniem poza dane bezpośrednio do wiadczenia i rzeczywiste intuicje (taki jest właściwy ontologiczny, jak „byt”, „nic”, „istnienie” i „wiadomość transcendentalna”). Bezskuteczne są gwałty na języku, przystosowanym do projektowania, wyrażania i uzasadniania badań naukowych i operacji technologicznych, oraz do wypowiedziania treści religijnych, lecz niezdolnym do ujawnienia bytu nieuwarunkowanego poza sferę kultu religijnego i sztuki.

Obecność mitu doprowadziła do ostatecznych możliwości ewolucji „radykalnego racjonalizmu”. Filozofia okazuje się w tym ujawnianym obszarem kultury ujawniającym paradoksalnie ludzkiej kondycji: niszczenie własnych

podstaw mitycznych jest nigdy nie zakończoną jej pracę, gdy u wiadomiam siebie swoją własną niemoc i po prostu, ukazując swoją jałowość - optuje za mitem religijnym. Tak została otwarta przestrzeń do krytycznego podsumowania dorobku marksizmu, tradycji religijnej i O wieceni. Należy pamiętać, że areną zmagania tych idei stała się teraz dla Kołakowskiego kultura po prostu statycznie, niby rozdarty na sferę faktów i wartością bycia w *vision tragique du monde*, czy zamknięty w swych kategoriach ludzkiego wiatu neokantystów.

Obrona wartości społeczeństwa otwartego i krytyka marksizmu w emigracyjnej twórczości Kołakowskiego. Wszystkie teksty Leszka Kołakowskiego powstałe na emigracji, poczynając od *Tez o nadziei beznadziejności* (1970), cechuje nieprzejednany krytycyzm wobec marksizmu jako ideologii państwa Realnego socjalizmu” i ruchu rewolucyjnego. Jednocześnie, zgodnie z własną teorią mitu, ukazywał on znaczenie chrześcijaństwa dla ożywienia i obrony wartości społeczeństwa otwartego. W słynnym eseju pt. *Czy diabeł może być zbawiony?* (1972)¹⁴. Kołakowski wykazywał, zgodnie z perspektywą zarysowaną w eseju pt. *Kapłan i błazen*, zakorzenienie współczesnych problemów filozofii człowieka w dawnych sporach teologicznych, wyprowadzając zagadnienie prometejskiego stosunku do zła ze sporu pelagianizmu i augustynizmu, wykazując, że wiara w całkowite usunięcie ontologicznego zła jest wyrazem próżnej nadziei, podszytej rozpaczą w obliczu totalnie przypadkowego wiatu, za lekarstwem na to okazała się ortodoksyjna interpretacja Augustyńskiej nauki o grzechu pierworodnym, uznająca wolność ludzką i uwalniającą współczesną wiadomość od złudzeń historyzmu i kultu postępu, godzących w wartości wolnego społeczeństwa. Autor optował wówczas za „szarym” chrześcijaństwem (tzn. otwartym i posługującym się „rodkami ubogimi”) i wiadomym swym ograniczeniem socjalizmem. Esej pt. *Rewolucja jako piękna choroba* (1973) identyfikował ruchy rewolucyjne jako „wynaturzony wariant religijnego mesjanizmu”. W tekście pt. *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu* (1980) Kołakowski przestrzegał przed relatywizmem kulturowym jako zagrożeniem dla podstawowych wartości Europy, w tym - uniwersalizmu właściwie. W *Reprodukcji kulturalnej i zapominaniu* (1980) ukazywał, że warunkiem trwania cywilizacji jest przechowanie w jej obrębie bezczasowych, mitycznych *eidów*, bez których niemożliwe jest zachowanie ciągłości. W swych doraźnych odniesieniach teksty te zwykle są wymierzone przeciwko rewolucyjnym i utopijnym złudzeniom, a także przeciwko nadziejom wiązanim z realnym socjalizmem, ugodowości wobec niego, bądź relatywizmowi jako wewnętrznej chorobie społeczeństw demokratycznych. Teksty te pełniły tę ważną rolę w kształtowaniu ideowego profilu opozycji demokratycznej w Polsce i pa-

¹⁴ Cytowane artykuły przytaczam za: L. Kołakowski: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kaza*. Londyn 1984.

stwach Europy Wschodniej. Występnia te zawsze związane s z podstawowymi treściami filozofii mitu i kultury omawianego filozofa.

Największym osiągnięciem twórczości Kołakowskiego w latach 1970-1976 było założenie redakcji pierwszego i napisanie dwóch pozostałych tomów *Głównych nurtów marksizmu*.

Dostrzeżenie podstawowych antycypacji marksizmu w tradycji neoplatonicko-hegłowskiej nie powinno budzić zdziwienia - wobec rekonstrukcji korzeni tradycji prometejskiej dokonanej w Polsce. Spinozowska koncepcja substancji wyrażała jednak dla autora immanentny socjalizmowi temat za przewyciężeniem wyalienowania jako konsekwencji jednostkowości istnienia. Ta sama tematyka miała w *wiadomości religijnej i wiźci celnej* o ywianiu mistycznego Erosa w ogóle, wyrażała w niej miała się istota fenomenologicznie ujętego zjawiska miłości, tzn. totalnego pragnienia istniejącego tylko dzięki „ruchowi eksterioryzacji”, kierowanemu wolą zanegowania odseparowanego bytu. Paralela między prometeizmem a mistycyzmem została już zarysowana w eseju pt. *Kapłan i błazen*, w której wszystkie przesłanki wprowadzenia takiej genealogii filozofii Marksa istniały już wcześniej.

W swoich uwagach do *Głównych nurtów marksizmu* H. Temkinowa zwraca uwagę na wy wpływający z zainteresowania Kołakowskiego subiektywizm w rekonstrukcji filozofii Marksa¹⁵. Rzeczywiście, autor zwraca uwagę na to, co w poglądach twórcy *Kapitału* najsilniej oddziaływało na niego w okresie intelektualnej przyjaźni z Tadeuszem Krośkim i później, w okresie rewizjonistycznym. Można to wytłumaczyć chociażby w ten sposób, że redakcja pierwszego tomu monumentalnego dzieła powstała jeszcze w Polsce, chociaż po ukonsumowaniu całości filozof wniósł do niego poprawki. Kołakowski dostrzega znaczenie marksizmu w odkryciu przez siebie nowej perspektywy filozoficznej polegającej na postawieniu w centrum antropocentryzmu zagadnienia ludzkiej przypadkowości. Poza tym zwraca uwagę na pewne szczegółowe zagadnienia wpływające z tego problemu zasadniczego: np. na marksizm jako „hermeneutyk podejrzeń”, czy nawet te w tkwił wczesnej Marksowskiej filozofii praktyki, które przyczyniły się do ukształtowania jego koncepcji postawy „błazńskiej” i „radykałnego racjonalizmu”. Komentując np. doktrynę Marksa na temat demokrytyjskiej i epikurejskiej filozofii przyrody spostrzega, że, zdaniem autora, „gdy filozofia jako wola zwraca się przeciw empirycznej rzeczywistości, wówczas jako system jest sama dla siebie przeciwnikiem; w swojej aktywnej formie zwalcza sam siebie jako formę skostniałą”.

W charakterystyce poglądów Marksa Kołakowski szczegółowo uwzględnił narodziny jego koncepcji „człowieka pełnego”, pokonując własne

¹⁵ H. Temkin: *Marks i marksizmy (Uwagi do Leszka Kołakowskiego „Głównych nurtów marksizmu”, t. 1-3, Paryż 1976-1978)*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 32, 1992, s. 227-243.

rozdwojenie na sferę interesu prywatnego i sferę współdziałania”, wysunięte przez młodego filozofa hasła „przewrotu socjalnego” i znaczenie, jakie dla przewycięnia socjalizmu utopijnego miało sformułowanie przez Marksa postulatu zrozumienia przez ludzi sensu własnych zachowań i teorii pracy wyobcowanej. Opisując młodomarksowskie pojęcie ideologii, Kołakowski czyni uwagę, że było ono punktem wyjścia dla XX-wiecznej socjologii wiedzy Mannheima. Podtrzymuje również тез, że *Ideologia niemiecka* nie wnosi nowej perspektywy, a jedynie uzupełnia ideę ogólnej emancypacji człowieka jako istoty gatunkowej przez koncepcję walki klasowej. Zwraca też uwagę na podbudowanie w wyniku tego pojęcia omawianej teorii przez rewolucyjną eschatologię, co w przyszłości miało dać początek jej totalitarnym realizacjom. Po wiążąc te sprawy z problemem alienacji i „fałszywej wiadomości” i interpretuje epistemologię Marksa jako gatunkowy subiektywizm.

Znamienne dla „rewizjonistycznej” interpretacji Marksa jest podejście Kołakowskiego do teorii ekonomicznej, wyłożonej w *Kapitale*. Za jej kluczowe założenie uważa i twierdzi, że „robotnik nie sprzedaje swej pracy, lecz siłę roboczą”, oraz wykrzykuje „podwójnego charakteru pracy - abstrakcyjnej i konkretnej”. Założenie to uważa za „ostateczną formułę Marksowskiej teorii odczłowieczenia”. Kołakowski przedstawił syntetycznie kategorie fetyszyzmu towarowego, zagadnienie alienacji pracy i jej wytworów, alienacji procesu uspołecznienia, natury kapitalizmu i jego dziejów misji oraz kwestię wartości dodatkowej, a także sprzeczność kapitalizmu i problem ich zniesienia. Na uwagę zasługuje autorski komentarz - krytyka Marksowskiego pojęcia wartości dodatkowej i teorii wyzysku. Autor powołuje się tu na takich ekonomistów i politycznych myślicieli, jak Böhm-Bawerk, Sombart, Struwe, Bernstein, Pareto, Joan Robinson i Raymond Aron. Nie wprowadza jednak najbardziej radykalnych i najspójniejszych wewnętrznie poglądów przedstawicieli ekonomii neoliberalnej L. von Misesa i F. Hayeka (w II połowie lat 70. popularnych wprawdzie tylko w krajach konserwatywnych), którzy wypracowali konkurencyjną wobec Marksowskiej teorii spontanicznie rozwijając się i nie poddanego niczyjej wiadomej kontroli społeczeństwa katalaktycznego, wychodząc m. in. od zapoznanej przez ekonomistów manchesterskich i Marksa informacyjnej funkcji ceny. Kołakowski podzielał wprawdzie poglądy o empirycznej nieprzydatności odwołać się do pojęcia pracy Marksowskiej teorii wartości, zatrzymał się jednak na rewizjonistycznej krytyce ekonomicznych konsekwencji teorii alienacji i wyzysku, rozwijanej przez myśliciela z Trewiru. Ograniczenie wyzysku jest, zdaniem Kołakowskiego, uzależnione od „stopnia społecznej kontroli nad przeznaczeniem i rozdziałem produktu dodatkowego”, toteż „w warunkach, kiedy nie istnieje tytuł własności, przysługujący prywatnym osobom, lecz

istnieje monopol dysponowania środkami produkcji i rozdziału, zastrzeżony monopolistycznie dla niewielkiej grupy rządzących i nieograniczony adnymi mechanizmami przedstawicielskiej demokracji, wyzysk nie jest zniesiony, lecz spotagowany”. Przeciwnie stwierdza zarówno wolnokonkurencyjnego kapitalizmu, jak i totalnie upaństwowionego modelu gospodarki „realnego socjalizmu” jest dla autora współczesny mu, europejski model „państwa dobrobytu”.

Charakteryzując filozofię Engelsa, Kołakowski podtrzymał wszystkie jej negatywne oceny, znane z jego rewizjonistycznej twórczości: to właśnie autor *Dialektyki przyrody* okazuje się odpowiedzialny za dogmatyczny podział filozofii na materializm i idealizm, pokutujący w późniejszym scjentyistycznym marksizmie, oraz za powstanie samej scjentyistycznej orientacji, która nie przyczyniła się w niczym do rozwoju nauki.

Drugi tom przedstawia rozwój marksizmu jako teorii ruchu robotniczego i doktryny akademickiej. Podtytuł *Rzeczywistość* dobrze oddaje stosunek autora do przedstawianego etapu rozwoju tego filozoficznego kierunku, bowiem odnotowuje on w jego obrębie zjawiska najbardziej interesujące, chociaż niezwiązane z głównym nurtem recepcji dokonanej przez K. Kautsky'ego i opartej na rozwijaniu głównych wątków filozofii F. Engelsa, przystosowanej do potrzeb scjentyizmu. Chodzi o te próby ożywienia treści filozoficznych teorii marksizmu, które próbowały wzbogacić doktrynę o etyczne treści kantyzmu, odróżniały Engelsowski materializm od rozwijanej przez siebie Marksowskiej antropologii (Sorel, Brzozowski, w jakim stopniu - A. Labriola). Z sympatią odnosi się także do polskiej recepcji marksizmu w tym okresie, uznając ją za pozbawioną tendencji dogmatycznych (K. Kelles-Krauz, L. Krzywicki).

Najciekawsze próby wzbogacenia socjalizmu o ogólnoludzkie treści kantowskiej etyki i epistemologii były, zdaniem autora, propozycje neokantystów marburskich (H. Cohena i K. Vorlandera). Według niego, nieprzypadkowy był związek tych dążeń z wyobrażeniem przyszłego społeczeństwa jako swobodnego zrzeszenia ludu pracującego. Szczególnie warto, w oczach Kołakowskiego, neokantowska krytyka filozofii Hegla za zniesienie podziału na *Sein* i *Sollen*, oraz przypomnienie tych wątków filozofii królewieckiego myśliciela, które zbliżyły nie tylko do socjalizmu, ale także do radykalnej demokracji. Z powagą traktuje również poszukiwanie transcendentalnych podstaw nauk społecznych w filozofii M. Adlera, O. Bauera i K. Rennera. Stwierdza wspólnie ich wysiłków ugruntowania powszechnej wartości ludzkiej wiedzy poprzez odwołanie do nieempirycznej „wiadomości transcendentalnej” zdaniami Husserla. Jednocześnie czyni mimochodem uwagę, że „można również przypuścić, że racjonalizm nie jest w ogóle zdolny ugruntować pretensji wiedzy do obiektywności”. W ten spo-

sób Kołakowski nawiązał do rozważań zawartych w *Obecno ci mitu*. Autor odnosił się z aprobatą do Adlerowskiego ujęcia religii jako niezbywalnego wyrazu samookreślenia się człowieka jako istoty rozumnej i jego niewiary w możliwość zniesienia religii poprzez ustanowienie ludzkiej *Totalität*. Jednak austromarksizm był, zdaniem Kołakowskiego (a opinii tej dzielił z Goldmannem), odejściem od Marksowskiej autentycznej filozofii *praxis*, znoszącej różnicę między bytem a powinnością w akcie rewolucyjnej przemocy i przewyciężeniu w ten sposób totalnie alienacji. Właściwym spadkobiercą dialektyki Marksa okazał się zatem György Lukács.

O ile filozofia Sorela budzi nieufność autora ze względu na poświęcenie w jej obronie roszczeń prawicowego i lewicowego radykalizmu i usprawiedliwienie niszczycielskich, rewolucyjnych działań przez jego koncepcję nieciągłości kultury, implikowaną przez teorie *corsi* i *ricorsi*, o tyle myśliciel Stanisława Brzozowskiego traktuje jako jedno z najciekawszych zjawisk marksizmu i polskiej kultury w ogóle. Ceni on w niej zwłaszcza samoczynność i naturalność jakby przewyciężenie antropocentryzmu. Kołakowski podkreśla, że przewyciężenie to dokonało się w wyniku dostrzeżenia, że twórczość, pozbawiona respektu dla tradycji i „historycznie powstałych skupisk energii społecznej”, sprzeniewierza się sobie samej, skazując się na narcyzm, natomiast charakterystyczne dla filozofii „pracy” uczynienie człowieka zbiorowego podmiotem swej twórczości jest wyrazem arbitralnego dekretu, za powodzenie heroicznego wysiłku samoutwierdzenia w obliczu pozaludzkiej przyrody okazuje się uzależnione od czysto fizycznej, a nie - moralnej przewagi nad nierozumnymi siłami.

Takie odczytanie przesłania autora *Głosów w ród nocy* czyni z niego oczywistego prekursora ewolucji filozoficznej L. Kołakowskiego, prekursora pozbawionego jednak najtragiczniejszego do wiadczenia: oglądania przeobrażenia się prometejskiej wizji w totalitarny koszmar.

Osobne zagadnienie stanowi krytyka leninizmu, zajmująca w *Głównych nurtach* sporo miejsca. Kołakowski podkreśla uproszczenia i dyletantyzm adaptacji myślicieli Hegla i Engelsa, dokonanej przez Plechanowa, prekursorskiej wobec Lenina, i skłonność do nadawania przez niego dogmatycznego charakteru pojęciom, kategoriom i prawom dziejowym (np. wprowadzenie przez tego późniejszego „diamata” podziału na materializm dialektyczny i związane z nim materializm historyczny, co było dogmatyczną petryfikacją Engelsowskiego ontologizmu). Zarzuty Kołakowskiego wobec Leninowskiej „teorii odbicia” i instrumentalno-technologicznej koncepcji „praktyki” nawiązują także do jego rewizjonistycznego stanowiska. *Materializm i empiriokrytycyzm* ocenił jako „produkt bezwartościowy, operujący nadzwyczaj prostą argumentacją potocznego rozsądku, a najczęściej zastępujący argumenty blednymi cytacjami z Engelsa, blednymi w całości wyzyskami

pod adresem przeciwników”. Natomiast *Zeszyty filozoficzne* s zbytnie ogólnikowe i wykazują za wiele cech dyletanckich, by traktować je jako znaczne próby adaptacji myśli Heglowskiej. Główne *novum* w interpretacji marksizmu, dokonanej przez Lenina, to podporządkowanie doktryny celom politycznym, stanowiące zresztą jedną z możliwości i uprawnionych jej reinterpretacji, ukazujących zawarty w niej totalitarny potencjał. „Skoro na przykład prawo nie jest «niczym więcej», jak narządkiem ucisku klasowego, to naturalny wydaje się wniosek, i nie ma istotnej różnicy między rzeczeniem za pomocą prawa a arbitralną dyktaturą. Skoro wolno ci polityczne s «niczym więcej», jak instrumentem burżuazji, którego używa ona do swych klasowych interesów, to całkiem poprawnie wysnuć stąd można, i ruch komunistyczny nie powinien się uznawać za zwierzchnią obronę tych wolności wtedy, gdy dochodzi do władzy”. W twórczości Lenina doszło zatem do takiego przeformułowania doktryny, że stała się ona maksymalnie skutecznym narządkiem w realizacji partyjnej *Realpolitik* w zdobyciu władzy w wyniku zamachu stanu, a później - w utrzymaniu jej i wprowadzeniu totalitarnej dyktatury. Przydatna okazała się przy tym zdolność teorii Lenińskiej do organizowania sprzecznych z marksizmem interesów (np. narodowo-ciowych, chłopskich), posługiwania się nimi, a następnie przedstawiania jako zgodnych z realizacją dyktatury proletariatu, czy urzeczywistniania celów rewolucji.

Trzeci tom *Głównych nurtów marksizmu* był rozrachunkiem autora z marksizmem jako najważniejszym do wiadczeniem duchowym, społecznym, politycznym, a niejednokrotnie - także osobistym działaczów i intelektualistów jego czasów i pokolenia wcześniejszego. Podobnie, jak w przypadku dwóch pierwszych tomów, trudno omówić wszystkie w tym wykładu Kotakowskiego, w którym zwięźle charakteryzując poglądy poszczególnych teoretyków, siadał z prezentacjami faktów z zakresu historii idei i historii politycznej.

Autor podtrzymał swój negatywny ocenę leninizmu, lecz odpowiedzialności za przeobrażenie doktryny w narządkiem ustroju totalitarnego obarczył głównie stalinizm. Wizerunek społeczeństwa i kultury (w tym - filozofii) w ZSRR lat 1926-1953 przywodzi na myśl późniejszą demaskację totalitarnych skutków rewolucji proletariackich, dokonaną przez Melwina Laskiego. Uderza tutaj wyeksponowanie opresywnych skutków doktryny jako narzędzia absolutnej władzy w rękach aparatu państwowego. Rozpoznanie Kotakowskiego różni się nieco od konserwatywnych i neokonserwatywnych diagnoz „socjalizmu realnego” (do tego tematu wypadnie jeszcze powrócić). Intelektualne spory okresu leninizmu uderzają, zdaniem autora, swoim prymitywizmem i oderwaniem od ogólnego nurtu kultury europejskiej. Różdłem praktycznej kliszy opozycji trockistowskiej okazuje się jej niezdolność

do obna enia rzeczywistych korzeni stalinizmu, a nawet - do wyzwolenia z urojonej wizji wiata, stanowi cej integralny składnik sowieckiej wiadomości. Maoizm został przedstawiony jako doprowadzenie do skrajności Leninowskiej metody wykorzystywania doktryny do organizowania i realizacji społecznych i grupowych interesów całkowicie sprzecznych z treściami marksizmu.

Kołodziejczyk analizuje z uwagami zasadniczych osiągnięci intelektualnych o wywienienia antropologicznych w tków w marksizmie lat 20. i 30.: neoheglowskie interpretacje marksizmu, dokonane niezależnie od siebie przez Georgy Lukácsa i Karla Korschę, zbliżone pod względem inspiracji, ale do odmiennych wniosków „komunistyczny rewizjonizm” Antonio Gramsciego, „teoria krytyczna” szkoły frankfurckiej, filozofia utopii Ernsta Blocha oraz wschodnioeuropejski i francuski rewizjonizm, w obrębie którego najważniejszy okazał się dorobek polskich myślicieli. W oryginalnej filozofii Lukácsa trzy w tym zdają się sprzyjać totalitaryzmowi:

1. Odrzucenie możliwości „zewnętrznej” kontroli nad ruchem proletariackim. Wynika to z założenia, że rewolucja robotnicza jest aktem całkowitego zniesienia „fetyszyzmu towarowego”, a jej sens, w którym dochodzi do przewycięcia wszystkich instytucji społeczeństwa burżuazyjnego - w tym również nauk pozytywnych, separujących podmioty od przedmiotu poznania i fakt od wartości - odsłania się jedynie z perspektywy uczestnictwa w tym ruchu, tworzącym przyszłość, tzn. realizującym wiadomą, społeczną *Totlität*;
2. Założenie dystansu między „empiryczną” a „prawdziwą” wiadomością proletariatu, wymagającą mediacji w postaci awangardy klasy robotniczej, tzn. partii komunistycznej;
3. Konsekwencją dwóch powyższych punktów okazuje się praktyczne uznanie awangardy klasy robotniczej za rzeczywisty podmiot dziejów. Takie same zarzuty spotkały również, krytyczną skłócenie wobec hegemonii partii komunistycznej, myśliciela Karla Korschę, którego stanowisko autor określił jako niebezpieczny „radyczny utopizm”.

Zupełnie odmiennie ustosunkowuje się Kołodziejczyk do „filozofii praktyki” Antonia Gramsciego. Nazywa go „najbardziej oryginalnym pisarzem politycznym w leninowskim pokoleniu komunistycznym” i podkreśla te w tym, które w filozofii „praxis” przeciwdziałały totalitarnym zniekształceniom: uznanie wszystkich rodzajów wiedzy - w tym - przyrodniczo-pozytywistycznej, z własnymi jej procedurami, za uprawniony składnik ludzkiego, potwierdzonego przez praktykę, sposobu organizowania obrazu wiata, zmniejszenie, w stosunku do teorii Lukácsa, dystansu między wiadomością intelektualistów a innymi grupami społecznymi, oraz podkreślanie pochodnego charakteru teorii w stosunku do realnie przetych do wiadomości grup społecznych. Te cechy myśliciela Gramsciego, pomimo zachowania przez utopijnej wiary w możliwość realizacji komunizmu *tout court*, dostarczyły mu

teoretycznej podbudowy krytyki stalinizmu i obrony koncepcji robotniczego samorządu.

Myli Gramsciego stanowiła, według Kołakowskiego, w tym składnik wiadomości „rewizjonistycznej”, najlepiej rozwiniętej w polskiej refleksji intelektualnej w latach 1956-1968, a którą charakteryzował postulat „rewindykacji podmiotowości ludzkiej w opozycji do leninowskiej doktryny”. O sprawie tej pisałam obszernie w pierwszej części charakterystyki poglądów omawianego filozofa.

Pomiędzy tymi dwoma biegunami sytuują się inne metody interpretacji marksizmu jako gatunkowego subiektywizmu. Ogólnie można stwierdzić, że Krakowski odrzuca te w tym myślenie marksistowskie, które akcentują totalny charakter krytyki kultury burżuazji i dosłownie traktują zmodyfikowany przez siebie postulat rewolucji jako całkowitego zniesienia alienacji. Tak zatem głównym argumentem przeciwko stanowisku szkoły frankfurckiej jest ukazywanie niszczyielskich skutków krytyki uprawianej z pozycji rewindykacji syntezy rozumu teoretycznego i praktycznego. „Teoria krytyczna”, zdaniem autora, prowadzi do sprzyjania „nowemu barbarzyństwu”, tzn. ruchom kontrkultury, będąc do wyrażenia całkowitej bezradności wobec wyalienowanej kultury współczesnej („dialektyka negatywna” Th. W. Adorno). Pośród nich mieszczą się również zjawiska połowiczne, tj. adaptacja „russoistycznych” wariantów marksizmu u E. Fromma, czy pozbawiona pozytywnego programu społecznej teorii J. Habermasa.

Filozofia utopii Ernsta Blocha spotyka się z niejednoznacznością ocen. Kołakowski bezlitośnie obnaża jej brak jakiegokolwiek precyzji, ale zwraca uwagę na odczuwany wpływ tej wizji „totalnego człowieka”, realizację czego się poprzez nieograniczoną kreację na myślenie byłej NRD, zdominowanej przez „diabła”. Za ważny cech myślenia Blocha uznaje Kołakowski odkrycie przez niego utopijnego źródła refleksji Marksa: neoplatonickiej teorii zjednoczenia z całością bytu. Jak wiadomo, ten rys europejskiej tradycji filozoficznej traktował jako ważny źródło totalitarnych pokus.

Autor zachował także pozytywne zdanie o epistemologii genetycznej Luciena Goldmanna, którą potraktował jako przykład twórczej adaptacji myślenia Lukácsa do metodologii nauk humanistycznych, podkreślając korzyści płynące z porzucenia właściwej autorowi *Geschichte und Klassenbewusstsein* koncepcji proletariackiej rewolucji.

Stosunek Kołakowskiego do marksizmu nie jest jednoznaczny, ponieważ nie traktuje go on jako zjawiska jednolitego kulturowo. Oryginalna filozofia Marksa i jej kontynuacje stanowi ważny element europejskiej historii idei, a omówiona książka jest, uwydatniona wypowiedzianego przy innej okazji porównania M. Króla, jej podsumowaniem i gorzką recenzją. Recenzja ta nabiera cech bezlitosnej demaskacji i przestrogi, gdy Kołakowski mówi o mark-

sizmie jako zwodniczej obietnicy ci gle aktualnej, cało ciowej wizji wiata i człowieka, zaspokajaj cej humanistyczn potrzeb sensu i danie uniwersalnej metody przekształcania wiata, czy to przez totalne pokonanie alienacji i wiadome tworzenie społecznej *Totalität*, czy to przez zdobycie naukowych narz dzi przewidywania i urzeczywistniania globalnych prognoz. Marksizm jako cało ciowy wiatopogl d i ideologia stanowi, według autora, modelowy przykład totalnej ekspansji mitu na obszar wszystkich dziedzin kultury, z niszczycielskimi skutkami takiego przerostu. Proces ten był tym wi kszym zagro eniem, e chodziło o mit całkowitej emancypacji człowieka, wrogi chrze cija skiej tkance kultury europejskiej. J. A. Kłoczowski trafnie umieszcza Kołakowskiego w ród krytyków marksizmu, wywodz - cych jego korzenie z gnostyckiego stylu my lenia i dysydenckich sekt chrze - cija skich. Od pierwszych marksizm przej ł d enie do poł czenia religii i nauki (i w efekcie - do znieprawienia obu), od drugich - nadziei na radykaln przemian wiata. Pod tym wzgl dem mo na zestawit my l oma - wianego autora z ocenami marksizmu, dokonany mi przez Erica Voegelina i Alaina Besançon, a samo dzieło uzna za jeden z najwcze niejszych i naj - wybitniejszych przykładów rodz cej si w II połowie lat 70. neokonserwa - tywnej krytyki socjalizmu. Tu jednak pojawia si pierwsza dwuznaczno . Pisz c o stosunku Kołakowskiego do mitu, J. A. Kłoczowski zwrócił uwag na gnostyckie korzenie jego interpretacji grzechu pierwotnego jako drogi do odkrycia warto ci poprzez ich pogwałcenie. Rozwój filozofii kultury autora *Je li Boga nie ma...* mo e by uj ty jako jedna z mo liwych realiza - cji tego archetypu: od fascynacji „rewolucj jako pi kn chorob”, poprzez coraz bardziej krytyczne wobec rzeczywisto ci „realnego socjalizmu” tro - pienie antropologicznych ródeł marksizmu, w trosce o uzdolnienie go do adaptacji cało ci kulturowego dziedzictwa po to, by odkry wreszcie funda - mentaln słabo ludzk , uniemoliwiaj c spełnienie prometejskiego mitu, a wyra on w chrze cija skiej tradycji. Wa n w tym rol odegrał namysł nad *vision tragique du monde* L. Goldmanna i my l Pascala, a pełne u wia - domienie tej prawdy nast piło w najradykalniejszej refutacji „człowieka totalnego” - w *Obecno ci mitu*. Marksizm był zatem t drog grzechu, która przywiodła pokolenie połowy naszego wieku do odnowienia warto ci chrze - cija skich, liberalnych i konserwatywnych - zdaje si mówi autor, wyra - aj c w ten sposób równie powszechne do wiadczenie neokonserwatywne.

Jednak nie wszystko w *Głównych nurtach...* daje sprowadzi si do historycznego, zaprawionego gorycz podsumowania „najwi kszej fantazji naszych czasów”. Przekonuje o tym porównanie konstrukcji tej pracy z so - wietologicznymi studiami Alaina Besançon: *Les origines du léninisme, Po - mieszaniem j zyków* i *Anatomi widma*. Francuski badacz zbudował idealny model strukturalny leninizmu jako opanowuj cej całokształt ycia społecz -

nego ideologu, kład c szczególny nacisk na zniekształcenia j zyka i skutki odej cia od gospodarki rynkowej. W porównaniu z tym wizerunkiem prezentacja marksizmu, której dokonał Kołakowski, uderza bogactwem, wewn - trznym zró nicowaniem i niejednoznaczno ci stosunku autora do przedstawianych zjawisk. Besançon lepiej osi gn ł „efekt obco ci”, skupiaj c si na tym, co oddzielało społecze stwa obywatelskie od totalitaryzmu typu sowieckiego. Kołakowski stara si w obr bie samego marksizmu odró ni zagro enia od tego, co było hamulcem na drodze do uzasadnie opresywno ci, stanowiło teoretyczn zdobycz, wnosilo nowe moralne warto ci, czy wzbogacało wizj człowieka i kultury. Wydaje si przy tym, e Kołakowski wi cej korzysta z intelektualnych zdobyczy marksizmu XIX-wiecznego ni z „rewizjonizmu” sobie współczesnego. Wa ne s tutaj dwa przykłady: austromarksizm i my l Stanisława Brzozowskiego. O ile ten drugi dostarczył wzorca wychodzenia z radykalnego antropocentryzmu, na co wskazywałam powy ej, o tyle ten pierwszy, dzi ki separacji sfery bytu i powinno ci ukazuje, co jest mo liwe do ocalenia z moralnego przesłania socjalizmu. Kluczem do zrozumienia tego procesu wydaje si emigracyjna recepcja my li Kanta, dokonana przez Kołakowskiego. W eseju pt. *Kant a zagro enie cywilizacji* (1981) stwierdza on, e Kantowska nauka o równo ci wszystkich ludzi jako podmiotów moralnych i ugruntowanie jej w uniwersalnym, niezale nym od empirii rozumie praktycznym wyra a najcenniejsz dla ka dego społecze stwa wiadomo autonomiczno ci i niesprowadzalno ci do faktów sfery moralnej. Odwołuj c si do tego postulatu podmiotowego traktowania wszystkich ludzi, b dzie Kołakowski bronił poj cia „sprawiedliwo ci społecznej” w artykule, pt. *Po co nam poj cie sprawiedliwo ci społecznej?*, pochodz cym z 1995 r.¹⁶ Odwołuj c si do Kantowskiej teorii wolno ci, b dzie jej bronił przeciwko opieraj cej si na koncepcji pozytywnej wolno ci „demokracji socjalnej”. Propozycja poszukiwania równowagi mi dzy rozmaitymi, konkurencyjnymi i ograniczaj cymi si nawzajem systemami warto ci - w tym tak e socjalistycznymi - została sformułowana w znanym eseju pt. *Jak by koserwatywno-liberalnym socjalist ?* (1978). Wydaje si , e moralna refleksja Kanta pełni dla Krakowskiego wa n rol po rednicz c mi dzy mitem religijnym a tradycj O wicenia: głośz c godno człowie- ka jako autonomicznego podmiotu moralnego, nadaje mitom wolno ci i równo ci charakter niezdołnych do tworzenia utopii mitów dłu nictwa.

Główne nurty marksizmu przestrzegały przed marksizmem jako ideologi i stwarzały mo liwo jej przewyci enia w obr bie ortodoksyjnej tradycji chrze cija skiej, rodz cego si neokonserwatyizmu rewindykuj cego libe-

¹⁶ L. Kołakowski: *Po co nam poj cie sprawiedliwo ci społecznej?* „Gazeta wi teczna” nr 105 (z 6-8 V, 1995 r.

raln ekonomicznej, ale te otwierały przestrzeń dla dyskusji nad ywotnością i nietotalitarnej tradycji lewicowej.

Filozofia mitu i kultury Leszka Kołakowskiego w latach 80. i 90. W omawianym okresie nie doszło do w myśli Leszka Kołakowskiego do tak głębokiej ewolucji, jak w latach 1964-1976, wyrażone jest natomiast rozwijanie poszczególnych aspektów filozofii mitu, nawiązujących tym razem wprost do chrześcijańskiej tradycji i jej teologicznej problematyki (*Je li Boga nie ma...; Horror metafizyczny*), nowe polemiki z liberalizmem i filozofią postmodernistyczną oraz podjęcie na nowo próby określenia miejsca kontroreformacji i Owiecienia w kulturze duchowej nowożytności i czasów współczesnych (*Bóg nam nic nie jest dłużej. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*).

Czsto komentowany traktat pt. *Je li Boga nie ma...*, opublikowany nakładem wydawnictwa „Znak” w 1988 r., został jeszcze przed ogłoszeniem w Polsce uznany za bezpodatną kontynuację *Obecno ci mitu*¹⁷. Autor mocniej jeszcze niż w poprzedniej księce podkreślił tu antyprometejski charakter wszystkich uniwersalnych religii, a w szczególności - chrześcijaństwa, a także wzmocnił swe przekonanie o zasadniczej nieprzekraczalności kondycji ludzkiej, określonej w religijnym micie upadku i raju utraconego. W pierwszym rozdziale księgi Kołakowski zamieścił obronę teodycei jako wyrazu ludzkiej potrzeby usensownienia (tj. odniesienia do wartości) cierpienia i porażki. Ta spontaniczna teodycea wyrasta z wiary ludzi, a „mimo wszystkich potworności świata o ich życie troszczy się dobry opiekun”. To przezwyciężenie nie daje się uprawomocnić w postaci racjonalistycznego rozumowania, czego przykładem mogą stanowić wszystkie zastrzeżenia logiczne do usprawiedliwienia Boga i uzasadnienia najwładniejszej formy doskonałości stworzenia, przeprowadzonego w *Teodycei* Leibniza. Działania te mogą przybierać kształt totalitarny, a za przykład może tu służyć metafizyka Hegla i ewolucjonizm Teilharda de Chardin. Mimo tego stanowi ono wciąż nie najmocniejszą ostoję człowieka wobec losu, co przekazują nam wielkie dokumenty starożytności wiary, bowiem najgłębszym sensem każdej wielkiej religii, a chrześcijaństwa w szczególności, jest uzdolnienie człowieka do przezwyciężania życia jako porażki. Teodycea uczy więc, że wszystkie nasze cierpienia zostają przechowane w nieuwarunkowanym byciu, a pod ich wpływem rzeczywistość ulega wzbogaceniu.

Przykład teodycei wskazuje, że ani procedury umysłu analitycznego, ani nauki przyrodnicze nie są w stanie dotrzeć do sfery *sacrum*. Kołakowski podtrzymuje tu pogląd o słuszności Hume'owskiej krytyki metafizyki racjonalistycznej, znany z *Obecno ci mitu*. Widać to w jego krytyce ontolo-

¹⁷ E. Wolicka: *Kołakowskiego kłopoty z religią*. „Znak” 1985, nr 368-369, s. 86-99.

gicznego dowodu na istnienie Boga, oraz pi ciu „dróg” Tomasza z Akwinu. Mimo to zwraca uwagę, że dowody te w niewłaściwym języku usiłują wyśłowić wane religijne intuicje. Tak np. metafizyczna koncepcja przygodności wyraża podstawowe odczucie nietrwałości wiata jako całości i domaganie odniesienia jej do koniecznego, logicznie samoutrzymującego się Absolutu (taki jest sens pytania „dlaczego istnieje raczej coś, niż nic?”). Mimo to sfera *sacrum* nie jest zupełnie bezużyteczna dla ustalenia podstaw myślenia naukowego. Kołakowski przypomina tu swój wywód niezbyt daleki od mitu rozumu dla uprawomocnienia dalekiego do nadania powszechnej wartości wiedzy naukowej, znany z *Obecności mitu*, choć tu wyraża go innym językiem. Uzasadnia mianowicie, że bez uznania absolutnego podmiotu nie jest możliwe używanie predykatu „prawdziwy”. Chodzi przy tym o „prawdę” w znaczeniu semantycznym, transcendentalnym wczesnohusserlowskim znaczeniu tego słowa (tj. niezależnym od faktu jej empirycznego wypowiedzenia bądź potwierdzenia, co uchyla jej historyczną relatywizację). Autor zastrzega też, że nie chodzi mu o kryteria prawdy, a o prawomocne posługiwanie się tym pojęciem w sensie logicznym. Zdaniem Kołakowskiego, aby coś w tym znaczeniu było prawdziwe, musi istnieć nieomyślny podmiot, posiadacz całej prawdy, wiedza czy ciowa nigdy bowiem nie może spełnić warunku nieomyślności, bowiem może ona zmienić zawsze znaczenie dzięki odniesieniu do nierelatywnej całości. Etyczne argumenty za uznaniem nieprzekraczalności horyzontu religijnego zostały wyłożone w ostatnim rozdziale pt. *Język i sacrum. O wypowiedzianiu niewypowiedzianego*. Najmocniejszym spośród nich jest uznanie porządku tabuicznego za podstawę moralności nie odwołującej się do siły. Tabu stanowi konieczny warunek utrzymania moralnego porządku w kulturze, bowiem „nie przyznajemy naszym moralnym wierze przez uznanie ich prawdy, lecz przez poczucie winy, gdy je gwałcimy”. Tak autor wyjaśnia sens przypowieści o grzechu pierworodnym: stajemy się ludźmi z chwilą przekroczenia moralnego porządku i odkrycia go poprzez to naruszenie w tym samym akcie, tzn. przez rozpoznanie *condition humaine* w do wiadczeniu winy i porażki. Bez odniesienia do realności mitycznych, gdzie wina okazuje się pogwałceniem nieempirycznego porządku, możliwym do wyrównania dzięki dobrowolnej ofierze, głównym czynnikiem organizującym współżycie między ludźmi okazał się wszechobecny przymus.

W *Jeśli Boga nie ma...* Kołakowski uznaje po raz pierwszy wyrażenie do wiadczenia mistyczne za rdzę do wiadczenia religijnego, wprowadzając tak i paralel między postawą mistyczną i sceptyczną w dziedzinie epistemologii, która zainspirowała J. A. Kłoczowskiego. Podkreśla również znaczenie odniesienia do niewypowiedzianego obszaru *sacrum* dla przeciętnego człowieka wiadomości nietrwałości ludzkiego bytu osobniczego.

Wyłaniaj ca si z *Je li Boga nie ma...* obrona porz dku sakralnego pozostawia niejasno co do stosunku autora do metafizyki, bowiem wywoody te zdaj si , podobnie, jak w *Obecno ci mitu* wskazywa , e j zyk religii znacznie lepiej zdaje spraw ludzkiej relacji do tej dziedziny bytu ni filozofia. Obron metafizyki w tej wła nie funkcji zawiera *Horror metafizyczny*. Kołakowski uznaje tam biblijnego Boga osobowego, b d cego punktem odniesienia dla etyki, za byt ró ny od bezczasowego Absolutu, funduj cego podstawy epistemologii i b d cego niezb dnym punktem odniesienia w do - wiadczeniu krucho ci wiata. Człowiek jako istota tworz ca kultur nie mo e zaprzesta gwałtów na j zyku, bo nie mo e zaprzesta docierania do bezczasowych *eidos*, danych nam wył cznie w do wiadczeniu historycznym. Ksi - ka ko czy si ostro n pochwał stanowiska hermeneutyki H. G. Gadamera.

Wydaje si jednak, e ten ton antyprometejski nie doprowadził nigdy autora do zanegowania tradycji O wiecienia. wiadczy o tym ocena współczesnej cywilizacji przemysłowej i demoliberalnej w wietle augusty skiej nauki o grzechu pierworodnym i ocena tej e nauki, dokonana z perspektywy współczesnej europejskiej kultury, przedstawiona na kartach ksi ki pt. *Bóg nam nic nie jest dłu ny*, traktuj cej o sporze jansenistyczno-jezuickim.

Pierwsza cz omawianej pracy pod prowokacyjnym tytułem *Dlaczego Ko ciół pot pił nauk wi tego Augustyna?* zwraca uwag , e teoria podwójnej predestynacji była wyrazem ci gle ywej w chrze cija stwie pokusy gnostyckiej, tzn pokusy pot pienia materii. St d bulla *Unigenitus* jawi si autorowi jako wyraz odrzucenia przez Ko ciół ostatecznych wniosków tej koncepcji w obliczu rosn cej sekularyzacji ówczesnej kultury i konieczno ci dostosowania katolicyzmu do tego procesu. Szczególnie nieufno Kołakowskiego wzbudza nacisk na ska enie woli w Augusty skiej teologii i teza o neodpartym działaniu łaski, posiadaj ca, jego zdaniem, zdolno mobilizacji ideowej Ko cioła jako wspólnoty ludu wybranego, ale obarczona totalitarnymi konsekwencjami. Ksi ka zawiera interpretacj „zakładu” Pascala, odbiegaj c od przyj tej przez Goldmanna perspektywy „wiadomo ci tragicznej”. Kołakowski akcentuje te w tki Pascalowskiej *condition humaine*, które bliskie s jego filozofii kultury: tez o niesprowadzalno ci do siebie porz dków wiary, ducha i ciała, co implikuje zarówno konieczno przyznania wieckiemu rozumowi pełnej autonomii w jego dziedzinie, jak i uznania wiary religijnej za dziedzin „sacrum”, niedost pn poza sfer kultu. Bliski jest te autorowi pogl d, e laicyzacja stanowi wynik poddania „nami tno ciom”, a nie kwestii emancypacji rozumu. Jednocze nie sprzeciwia si wyst puj cej u Pascala koncepcji winy płyn cej z samego faktu posiadania ciała, w augusty skiej perspektywie bowiem zawsze czynimy moralne zło, kieruj c si własn wol . Niepewno zbawienia i ontologiczna niesprowadzalno do siebie trzech porz dków, mi dzy którymi rozpi ty jest czło-

wiek, oraz tytułowa teza o zupełnej nieobliczalności Boga wobec całkowicie od niego zależnego stworzenia, czyni religię Pascala wprost nieznośną dla ludzi, łaknących pocieszenia. Stąd nie stał się on prekursorem przemian w Kościele nowożytnym.

Ostatecznie autor opowiada się za tzw. semipelagianizmem, a właściwie - chrześcijańskim humanizmem głoszącym, że człowiek nie ma wprowadzić wolno ustalonych reguł dobra i zła, ale ma pełną wolność wyboru między nimi w sytuacjach, które nie zostały raz na zawsze określone, a nowożytna kultura i wiara się z nią prometejska wiara w nieograniczone ludzkie możliwości przyniosła, prócz utopijnych zagrożeń - tak i wyzwolenie.

Leszek Kołakowski jako historyk idei. Dziełem, które wydatnie przyczyniło się do ukształtowania metodologicznego paradygmatu formacji, określonej przez Pawła piewaka mianem warszawskiej szkoły historyków idei¹⁸ stała się opublikowana w 1958 r. monografia Leszka Kołakowskiego pt. *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*. W książce tej autor kładł nacisk na antynomiczne jedno prezentowanego przez siebie metafizycznego systemu i w ten sposób przyczyniła się do wypracowania właściwie całego środowiska badawczego wizji kultury. Dawała również wyraz omówionemu wyżej zainteresowaniu Krakowskiego metafizyką racjonalistyczną i mistycyzmem.

Druga monografia pt. *wiedza religijna i wiara kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, wydana w 1965 r., kontynuowała ten w tekście zainteresowania omawianego autora. Dzieli się ona na dwie grupy stosunkowo autonomicznych studiów, nie wyodrębnionych jednak w postaci osobnych części. Pierwszą grupę tworzą studia poświęcone poszczególnym kierunkom bezwyznaniowego chrześcijaństwa XVI i XVII wieku w Niderlandach: m. in. ruchowi ireniczemu (Erazm, Sebastian Franek, Kaspar Schwenkfeld), anabaptyzmowi (Menno Simons, Obbe Philipsz), kolegiantstwu, ruchowi remonstranckiemu, bezwyznaniowemu chrześcijaństwu ewangelicznemu Dirka Camphuysena, oraz konfliktowi między wiarą a rozumem wewnątrz ruchu kolegiantckiego (Jan Bredenburg). Człuch druga koncentruje się na heterodoksalnej mistyce katolickiej i protestanckiej, z jednym wyjątkiem najbardziej, zdaniem autora, udanej reinterpretacji mistycyzmu na gruncie katolickiej kontrreformacji, tzn. doktryny Pierre'a de Bérulle'a, założyciela Oratorium.

Człuch założenie metodologiczne tej pracy została omówiona w poprzedniej części artykułu, przy charakterystyce studium pt. *Mistyka a konflikt społeczny*, które zostało włączone jako wstęp do książki. Tu należy zwrócić uwagę na zastosowanie fenomenologicznej metody analizy zjawisk religij-

¹⁸ P. piewak: *W pół drogi. Warszawska szkoła historyków idei*. „Wiśnik” 1981, nr 5, s. 39-48.

nych w rozdziale, po wi conym mistycyzmowi Anioła I zaka (chodzi o analiz zjawiska miło ci mistycznej). Znamienny dla ewolucji stanowiska filozoficznego Kołakowskiego w I połowie lat 60. był program „historiografii ekspresjonistycznej”, tzn. postulat miałego wprowadzania do historycznej analizy konstrukcji poj ciowych i typów idealnych, charakteryzuj cych „doskonałe, niejako graniczne sytuacje”, których fakt spełnia nie mo e. Autor przyjmował wiele mo liwo ci tworzenia takich modeli, ograniczonych tylko uwra liwieniem badacza na warunki jego czasu, a tak e wymaganiem uczciwo ci wobec faktów. Ten weberowski w tek wiadczy o du ym uwra liwieniu Kołakowskiego na udział aksjologicznego pierwiastka w metodologii humanistyki, co znalazło pó niej wyraz w artykule pt. *Rozumienie historyczne i zrozumiało zjawiska historycznego*, oraz w *Obecno ci mitu*.

Wa n kontynuacja bada Kołakowskiego z dziedziny historii idei jest równie scharakteryzowana powy ej ksi ka pt. *Bóg nic nam nie jest dłu ny*. Prezentuje ona typowe cechy jego piarstwa historycznego: podkre lanie dziejowej ci gło ci ideowych paradygmatów i poło enie nacisku na te aspekty ich ewolucji, które wynikały z ich wewn trznych mo liwo ci, a tak e dostrze enie w tych przemianach „znaków czasu” kultury europejskiej. Sam wybór tematyki pozostaje zgodny z dotychczasowymi zainteresowaniami autora, który religijne odzwierciedlenie podstawowych ludzkich problemów i ich artykulacj w my li XVII wieku uznaje za jedno z najwa niejszych zjawisk, które ukształtowało duchowe oblicze współczesno ci.

V. UCZNIOWIE. Leszek Kołakowski nie posiada w Polsce kontynuatorów całokształtu swej my li, chocia wpłyn ł na wiele twórczych indywidualno ci, aktywnych w dziedzinie filozofii, historiografii idei, kultury i polityki. Do najwybitniejszych jego współpracowników, oprócz Bronisława Baczki i Andrzeja Walickiego, nale eli: Barbara Skarga, badaczka polskiego i francuskiego pozytywizmu, oraz francuskiej my li metafizycznej XIX wieku, współredaktorka monumentalnych przedsi wzi wydawniczych (*Bibliografia filozofii polskiej; 700 lat my li polskiej; Polska my l filozoficzna i społeczna, Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*), która w swej obecnej twórczo ci podejmuje zagadnienie rehabilitacji my lenia metafizycznego (*To samo i ró nica. Eseje metafizyczne*). *Współtwórcy* warszawskiej szkoły historyków idei: Jan Garewicz, znawca i tłumacz filozofii Artura Schopenhauera, autor m. in. pracy pt. *Rozdro a pesymizmu; Jednostka i społeczne stwo w koncepcji A. Schopenhauera* i Adam Sikora, badacz polskiego mesjanizmu, autor m. in. monografii pt. *Posłannicy Słowa*. Lech Szczucki i Zbigniew Ogonowski, których zainteresowania badawcze dotycz polskiej my li filozoficznej XVI i XVII wieku.

Do uczniów Leszka Kołakowskiego zaliczy natomiast m. in.: Krzysztofa Pomiana, współtwórcę warszawskiej szkoły historyków idei, autora m. in. monografii pt. *Przeszło jako przedmiot wiedzy*, po wiceprezesa XVII-wiecznej *épublique des lettres*, która jest rozszerzoną wersją pracy doktorskiej, przygotowanej pod kierunkiem L. Kołakowskiego. Stanisława Cichowicza, którego działalność translatorska koncentruje się na problematyce metafizycznej, bliskiej autorowi *Obecno ci mitu* (np. jego przekłady P. Ricoeura), podobnie, jak i twórczo własną. Marka J. Siemka, który w latach 70. i 80. rozwijał, bliskie rewizjonistycznemu piarstwu L. Kołakowskiego, w tki niedogmatycznego marksizmu, czerpił z dorobku m. in. G. Lukácsa, L. Goldmanna, M. Heideggera i przedstawicieli szkoły frankfurckiej, tłumacza prac G. Lukácsa i znawcę filozofii heglowskiej. Krzysztofa Michalskiego, autora pierwszych w Polsce prolegomenów do filozofii M. Heideggera (*Heidegger i filozofia współczesna*), znawcę twórczości E. Husserla, autora *Sein und Zeit* i F. Nietzschego, których myśl w znacznym stopniu oddziaływała na jego filozofię kultury. Zofię Rosińską, autorkę pierwszej w Polsce monografii twórczości C. G. Junga (*Jung*), której zainteresowania badawcze dotyczą psychoanalizy i hermeneutyki oraz adaptacji tych teorii w estetyce, filozofii kultury i religii. Karola Toeplitza, badacza filozofii S. Kierkegaarda, autora monografii poświęconej jego twórczości i licznych przyczynków z zakresu historii myśli egzystencjalistycznej. Bohdanę Chwedeńczuk, zajmującą się problematyką epistemologiczną, m. in. zagadnieniem prawdy. Twórczo omawianego filozofa jest także stałym punktem odniesienia w refleksji Stefana Morawskiego, wybitnego historyka idei i estetyka.

Należy wspomnieć także o datującej się od połowy lat 80. recepcji myśli Kołakowskiego w kręgu filozofii katolickiej. Na uwagę zasługuje zainteresowanie Jana Andrzeja Kłoczowskiego i Bogdana Piwowarczyka filozofii mitu i kultury omawianego myśliciela. Dawniejsze, bo sięgające okresu rewizjonistycznego, są wpływy piarstwa Kołakowskiego w twórczości Józefa Tischnera.

Myśl autora *Głównych nurtów marksizmu* miała duże znaczenie dla ukształtowania ideowego oblicza opozycji demokratycznej w Polsce lat 70. Dla działaczy związanych z KOR najważniejsze znaczenie miały, oprócz dzieła o marksizmie, trzy artykuły: powstałe w 1970 roku *Tezy o nadziei i beznadziejności*, próba sformułowania etosu opozycyjnego intelektualisty pt. *Intelektualiści* oraz esej *Jak by konserwatywno-liberalnym socjalistom?*, a także wystąpienia dotyczące wprowadzenia stanu wojennego. Ewolucja wiatopoglądowa omawianego filozofa ułatwiła byłym rewizjonistom zbliżenie do Kościoła katolickiego. Natomiast związana z Krakowskim Towarzystwem Przemysłowym liberalno-konserwatywna prawica ceniła przede wszystkim *Główne nurty marksizmu* jako wybitne studium sowietologiczne.

lady recepcji myśli Krakowskiego są do dziś widoczne u autorów tak różnych, jak Marcin Król, Adam Michnik czy Bronisław Łagowski.

Dużą rolę w propagowaniu emigracyjnej myśli Kołakowskiego odegrał Instytut Literacki w Paryżu, ukazując się w Londynie wydawnictwo „Aneks” i paryskie „Zeszyty Literackie”.

Oddziaływanie poszczególnych dzieł i w tym pisarstwa L. Kołakowskiego jest trudne do oceny. Można jedynie stwierdzić, że polska humanistyka i myśl polityczna byłyby dużo uboższe, gdyby nie wpływ pism tego myśliciela: zarówno dostępnych powszechnie w bibliotekach jego okresu rewizjonistycznego, jak i przewożonych do 1989 r. z zagranicy i publikowanych nakładem wydawnictw niezależnych księzek z dojrzałego okresu jego twórczości.

VI. KOMENTARZ. Niełatwym zadaniem jest objęcie filozofii kultury Leszka Kołakowskiego - z racji jej wielotkowości. Wydaje się jednak, że ewolucja twórczości tego autora od prometeizmu do zarysowanej powyżej filozofii mitu posiada pewien zasadniczy kierunek, który tu starałam się zrekonstruować. Jest to bardzo oryginalna i, być może, najbardziej konsekwentna we współczesnej filozofii próba wyprowadzenia wniosków z upadku koncepcji człowieka historycznego, przy zachowaniu zarówno zdobyczy myśli chrześcijańskiej, jak i dziedzictwa Oświecenia. Kołakowski prezentuje nam zasadniczo statyczną wizję kultury rozpiętą między mitem religijnym a mitem rozumu, nie wykluczając umiarkowanych i pozbawionych rewindykacyjnego charakteru realizacji mitu antropocentrycznego (w celu obrony godności ludzkiej, w ramach semipelagiaskiej koncepcji człowieka). Myśl Leszka Kołakowskiego sytuuje się na metateoretycznym poziomie refleksji zakładającym pełną samowiedzę wszystkich ograniczeń własnego języka filozofii, co uodparnia ją na próby immanentnej krytyki.