

ROK 1966. PRL NA ZAKRĘCIE

Pod redakcją

**Katarzyny Chmielewskiej
Grzegorza Wołowca
i Tomasza Żukowskiego**

IBL INSTYTUT BADAŃ
LITERACKICH PAN
WYDAWNICTWO
WARSZAWA 2014

<http://icil.org.pl>

Kajetan Mojsak

PUBLICYSTYKA POLITYCZNA LESZKA KOŁAKOWSKIEGO (1955–1975)

Celem tego tekstu jest prześledzenie ewolucji światopoglądowej Leszka Kołakowskiego, próba przyjrzenia się temu, co zaszło między postawionym w chwili październikowego przełomu pytaniem *Czym jest socjalizm? a Tezami o nadziei i beznadziejności* z początku lat siedemdziesiątych. Ironicznie-„apofatyczna” odpowiedź Kołakowskiego na pytanie o socjalizm (o którym wiadomo, czym nie jest, i wiadomo, że to „naprawdę dobra rzecz”), odzwierciedlająca kryzys tożsamościowy z okresu przełomu październikowego, miała się okazać niejako proroczą zapowiedzią dalszych losów polskiej lewicowej opozycji. Szczególnie interesujące wydają się tu dwie sprawy: po pierwsze, proces odpolityczniania kluczowych pojęć, którymi operuje Kołakowski, i ich stopniowa „negatywizacja” (zastępowanie programu pozytywnego ideą permanentnej negacji/rewizji), po drugie zaś – splot czynników, które między połową lat sześćdziesiątych a początkiem siedemdziesiątych złożyły się na przeformułowanie dychotomicznych opozycji organizujących jego myśl polityczną.

Publicystyki społeczno-politycznej Kołakowskiego, powstającej w reakcji na aktualną sytuację w państwie i znajdującej szeroki oddźwięk społeczny¹, nie sposób jednoznacznie oddzielić od jego pracy ściśle

¹ Mam tu na myśli przede wszystkim eseje i artykuły z lat 1955–1957, zebrane w tomie *Światopogląd i życie codzienne* (1957), *Notatki o współczesnej kontrreformacji* (1962), teksty rozproszone z okresu 1958–1965, opublikowane w tomie *Kultura i fetysze* (1967), i te zebrane po latach w trzytomowej *Pochwale niekonsekwencji* (Warszawa 1989), głównie w tomie 2. Tę grupę uzupełniają (nigdy niewznawiane) artykuły pisane do czasopism (głównie do „Argumentów”), a także utwory literackie (*13 bajek z królestwa Lailonii*, *Klucz niebieski*, *Rozmowy z diabłem*, *Żona Lota*, *Faust*, *Wygnanie z raj*, *System księdza Jansena albo wejście i wyjście*). Z emigracyjnej,

filozoficznej. Między rokiem 1958 a początkiem lat siedemdziesiątych brak właściwie tekstów bezpośrednio odnoszących się do aktualnych problemów społeczno-politycznych², jednak eseje filozoficzne Kołakowskiego z tego okresu nie mają charakteru czysto spekulatywnego, ale rodzą się z potrzeby odpowiedzi na problemy bieżące – i tak właśnie były wówczas odbierane.

Niełatwo wyznaczyć w tej ewolucji światopoglądowej jednoznaczne cezury i rozstrzygnąć, czy mamy do czynienia z ciągiem przełomów, czy z logiką ewolucyjną³. Rozwój myśli Kołakowskiego ma, by tak rzec, formę „moebiusową”: kolejne fazy kształtują się nie w wyniku zerwań, ale specyficznego rozwinięcia czy „wywinięcia” i radykalizacji poglądów wcześniejszych. Co więcej, autor *Kapłana i błazna* zazwyczaj operuje swoistą „dialektyką”, porusza się w dwubiegunowych układach sprzecznych wartości, a własną myśl formułuje często na marginesie dociekań historyczno-filozoficznych. Szczególną trudność sprawia pod tym względem jego myśl polityczna – choćby dlatego, że do 1968 roku rozwija się w cieniu cenzuralnych ograniczeń i wyraża się w ezopowym języku aluzji czy historycznych analogii. Niemniej bez względu na kontekst i przyjętą formę wypowiedzi, czy to publicystyczną, czy historyczno-filozoficzną, na każdym etapie myśl Kołakowskiego opiera się na pewnych założeniach etyczno-antropologicznych i ma swoje – mniej lub bardziej bezpośrednio – implikacje polityczne.

powstającej po 1968 roku publicystyki Kołakowskiego dla poruszanych tu zagadnień największe znaczenie mają takie, często interwencyjne lub projektodawcze teksty, jak *Tezy o nadziei i beznadziejności*, *Sprawa polska*, *O nas samych*, a także *Główne nurty marksizmu* (szczególnie tom 3). Publicystyka polityczna Kołakowskiego, inaczej niż jego pisma filozoficzne, choć obszernie komentowana przy okazji omówień światopoglądowej ewolucji Kołakowskiego czy problematyki rewizjonizmu, nie doczekała się wyczerpujących, spójnych opracowań. Większą próbą tego rodzaju jest rozdział *Leszek Kołakowski – rewizjonizm jako filozofia polityczna* w książce Dariusza Gawina *Wielki zwrot* (Warszawa 2013).

² Wyjątkiem jest opublikowany wówczas jedynie przez paryską „Kulturę” (1967, nr 4) *Fragment przemówienia na Uniwersytecie Warszawskim w X rocznicę Października*.

³ Zob. na ten temat np. J. Niecikowski, *Człowiek kontra człowiek. O filozofii Leszka Kołakowskiego*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2007, nr 3–4, s. 191–199. Niecikowski, mówiąc o ewolucji od marksizmu do chrześcijaństwa, opowiada się za tym, że mimo wszystkich przewartościowań dominuje tu ciągłość stanowiska humanistycznego, antropocentrycznego.

Również moment wyjścia poza, po pierwsze, komunizm, po drugie, „zrewidowany” marksizm jest trudny do jednoznacznego uchwycenia. Wydaje się, że epizod rewizji komunizmu trwał krócej, niż się zazwyczaj przyjmuje. Na przykład już wstęp *Od autora do Światopoglądu i życia codziennego* – zbioru tekstów pisanych jeszcze w duchu reformatorskim⁴ – wstęp powstały na początku 1957 roku pod silnym wpływem bieżących wydarzeń, można czytać jako deklarację ostatecznego rozczarowania komunizmem jako ideologią (a nie tylko jego aktualną realizacją)⁵:

Artykuły te (...) pisane między styczniem 1955 a czerwcem 1956, to znaczy w epoce na poły prehistorycznej, uległy pod niektórymi względami anachronizacji – nie tylko w rezultacie dalszych gwałtownych postępów niszczycielskiej pracy intelektualnej dokonywanej w tym czasie, ale głównie przez to, że ich *pars destruens*, krytyka szkodliwej tradycji, przeprowadzana była na ogół ze stanowiska reformistycznego, to znaczy z nadzieją na możliwość reformy czegoś, co do czego nie wiadomo, czy w ogóle może być zreformowane. Pod tym względem autor traktuje je jako próby reformy sprzed epoki Wielkiego Kryzysu, który zrewolucjonizował świadomość polityczną w stopniu takim, na którym nadzieja przeobraża się w zwątpienie, ale jeszcze nie w beznadziejność. (...) Tyle ekskuzy wobec widocznego nienadążania publicystyki światopoglądowej za rozwojem wydarzeń. Resztę mówią fakty.⁶

Rozejście z marksizmem, a w każdym razie z pojęciami i z imaginariem marksistowskim, trwało znacznie dłużej – funkcjonują one jako istotny punkt odniesienia co najmniej do 1962 roku⁷. Jeszcze inna jest dynamika zaangażowania w socjalizm: na początku 1968 roku, już po rozstaniu z marksizmem z jednej i z nadzieją na reformę realnego socjalizmu z drugiej strony, Kołakowski wciąż opowiada się za „jakąś

⁴ Esej tytułowy (pierwodruk w „Przeglądzie Kulturalnym” 1956, nr 37) to jeszcze niekwestionowane wyznanie wiary w komunizm: „Afirmacja życia na gruncie komunistycznego poglądu na świat jest też, jak uczy doświadczenie, szczególnie intensywna i ostatecznie trwała, bo nie ginąca również w obliczu wielkich klęsk”. L. Kołakowski, *Światopogląd i życie codzienne*, Warszawa 1957, s. 194.

⁵ Jerzy Szacki uważa, że teksty popaździernikowe były już nie rewizją komunizmu, ale jego totalną – bezpośrednią lub pośrednią – negacją. Zob. J. Szacki, *Leszek Kołakowski: marksizm, komunizm*, w: *Leszek Kołakowski – myśliciel i obywatel*, pod red. P. Kosiewskiego, Warszawa 2010, s. 17–18.

⁶ L. Kołakowski, *Od autora*, w: tegoż, *Światopogląd i życie codzienne*, dz. cyt., s. 5–6.

⁷ Sam „późny” Kołakowski odrzuca taką interpretację, która dopatruje się marksistowskiego rewizjonizmu jeszcze w jego tekstach z wczesnych lat sześćdziesiątych. Zob. *Czas ciekawy, czas niespokojny. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Zbigniew Mentzel*, Kraków 2007, s. 276.

formą życia socjalistycznego”⁸. Powtórzy tę deklarację w równie niesprecyzowanym kształcie także w *Tezach o nadziei i beznadziejności* z 1971 roku.

W intelektualnej biografii Kołakowskiego do 1968 roku można wyróżnić orientacyjnie takie etapy, jak: marksistowski „rewizjonizm” (lata 1955–1957), „radykalny racjonalizm” (mniej więcej do połowy lat sześćdziesiątych) i okres ostatni, datujący się mniej więcej od roku 1966, naznaczony przez „antyprometeizm” i przełamywanie się radykalnego historyzmu w stronę filozofii mitu. Bez względu na te – orientacyjne jedynie – cezury interesujący wydaje się sam proces przemian i jego wewnętrzna dynamika – proces istotny tu nie tyle (i nie tylko) z powodu pozycji Kołakowskiego – filozofa, ile przede wszystkim z uwagi na jego niezwykłą rangę jako intelektualnego i moralnego autorytetu (poświadczoną zarówno w licznych późniejszych, często panegirycznych komentarzach czołowych działaczy opozycji, jak i w pracach akademickich)⁹ oraz jego ogromny wpływ na kształtowanie polskiej opozycji, a w efekcie – również na kształt III RP¹⁰.

⁸ „[G]dybyśmy uwierzyć mieli, że socjalizm może istnieć tylko w warunkach tłumienia kultury, musielibyśmy uwierzyć, że socjalizm jest niemożliwy lub może być tylko parodią własnych założeń. Jednakże nie mamy powodów do takiej ponurej oceny. Chcemy próbować jakiejś formy życia socjalistycznego, w którym zniesiony będzie ten nieznośny i niszczycielski stan rzeczy... (...). Chcemy zniesienia tej sytuacji i chcemy tego w imię socjalizmu, a nie przeciw niemu”, L. Kołakowski, *Przemówienie na walnym nadzwyczajnym zebraniu Oddziału Warszawskiego Związku Literatów Polskich wygłoszone dnia 19 lutego 1968 r.*, w: S. Amsterdamski i in., *Obecność. Leshkowi Kolakowskiemu w 60 rocznicę urodzin*, Londyn 1987, s. 7–9.

⁹ „Wszyscy ludzie mojego pokolenia są w jakiejś mierze jego uczniami” – stwierdza Adam Michnik w książce *Kościół, lewica, dialog* (Warszawa 1998, s. 9), a w innych swoich tekstach (zob. np. *Książę i żebrak*, „Zeszyty Literackie” 1986, nr 14) nie szczędzi Kołakowskiemu tak zaszczytnych tytułów jak „prorok” i „książę filozofów”. Wybitnie panegiryczny charakter ma popularyzatorska książka Marcina Króla *Czego nas uczy Leszek Kołakowski* (Warszawa 2010). Zob. też np. K. Modzelewski, *Życiodajny impuls chuligaństwa*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2007, nr 3–4, s. 10, J. Hartman, *Leszek Mądry*, „Principia-Ekspres Filozoficzny” 2006, nr 39, gdzie czytamy: „Kołakowski, filozof przegrany (więc spełniony) czy też mędrzec albo erudyta, stańczyk czy król (...) jest dobrem naszej kultury narodowej, nauczycielem polskich elit i chlubą Polski za granicą”. Przykłady takich dowodów uznania z różnych stron, świadczące o wielkim zapotrzebowaniu na intelektualny i moralny autorytet, można oczywiście mnożyć.

¹⁰ Z perspektywy roku 1995 Bronisław Łagowski pisał: „Kołakowski może uchodzić nie tylko za przywódcę wąskich kręgów inteligencji (...). Jego poglądy mogłyby się stać podstawą ideologicznego konsensusu większościowej części opinii

Rewizja

Wczesne „rewizjonistyczne”¹¹ teksty Kołakowskiego (*Z czego żyją filozofowie, Światopogląd i krytyka, Platonizm, empiryzm i opinia publiczna*), nakierowane na reformę istniejącego systemu w imię „czystego” marksizmu, przynoszą teoretyczne, marksistowskie podstawy dla skądinąd rozpowszechnionych wówczas postulatów, znajdujących wyraz również w publicystyce odwilżowej. Tak na przykład krytyka „lakiernictwa”, „schematyzmu” i metod propagandowych zostaje podana w formie ataku na przenikający do marksistowskiej praktyki „platonizm”, przejawiający się w takich zjawiskach, jak: normatywne i moralizatorskie dedukowanie o konkretności z założeń ogólnych, z pozaempirycznej „istoty rzeczy”, czy fetyszyzowanie marksistowskiej teorii, która zostaje wykorzystana do „uświęcania” politycznej pragmatyki.

Większość tekstów powstających w owym czasie pośrednio wiąże się z postulatami społeczno-politycznymi. Najbardziej otwarcie polityczne teksty z lat 1956–1957, takie jak *Odpowiedzialność i historia, O słuszności zasady: cel uświęca środki, Tendencje perspektywy i zadania*, a szczególnie niepublikowane, lecz krążące w licznych odpisach „manifesty” rewizjonizmu, *Śmierć bogów* i *Czym jest socjalizm?* (1956), są poświęcone między innymi krytyce fundamentalnych mitów stalinizmu, legitymizujących dyktaturę i czarno-biały podział świata (mit jedności obozu socjalistycznego, mit jedynej alternatywy politycznej, mit obłożonej twierdzy, mit podwójnego oblicza rzeczy jako wypaczona dialektyka na służbie zmiennej taktyki politycznej)¹². Są też

publicznej”, B. Łagowski, *Brzozowski i Kołakowski*, w: *Kołakowski i inni*, pod red. J. Skoczyńskiego, Kraków 1995, s. 30.

¹¹ Jak podkreślają historycy i sami uczestnicy wydarzeń, z Kołakowskim i Krzysztofem Pomianem włącznie, „rewizjonizm”, marksistowski załączek antypartyjnej opozycji, nie był ani spójnym ruchem, ani wyraźnym programem politycznym, lecz jedynie niewielką intelektualną wspólnotą pozbawioną istotnego społecznego zaplecza, która mogła jednak zaistnieć i dać wyraz potrzebom zmian dzięki znajomości marksistowskiego języka i dostępowi do mediów. Większość komentatorów wskazuje na „wymiar kulturowy i etyczny” jako zasadniczą zdobycz rewizjonizmu. Zob. m.in. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Warszawa 2009, s. 456; K. Pomian, *Nieudana próba intelektualnej modernizacji Polski*, „Mówią Wieki” 1991, nr 10, s. 1–6; A. Friszke, *Rewizjonizm, w: Opozycja polityczna w PRL w latach 1945–1980*, Londyn 1994, s. 135.

¹² L. Kołakowski, *Śmierć bogów*, w: tegoż, *Pochwała niekonsekwencji*, Warszawa 1989, t. II.

wyrazem dążeń do demokratyzacji życia politycznego, do suwerenności i równouprawnienia w ramach obozu socjalistycznego, ograniczenia jednowładztwa partii (żądanie wielofrakcyjności partii lub systemu wielopartyjnego), zniesienia represji i ograniczeń wolności słowa, przyznania niezależności związkom zawodowym i radom robotniczym *etc.*

Jednak główne wysiłki idą tu w stronę stworzenia teoretycznych podstaw pod swobodny rozwój badań marksistowskich i nauki w ogóle. O ich roli w ówczesnej sytuacji politycznej najlepiej świadczy fakt, że sam Gomułka uznał za konieczne ustosunkowanie się do nich i bezpośrednio odniósł się do ich autora, tym samym typując go niejako na przywódcę ruchu rewizjonistycznego¹³.

Granice marksizmu jako spójnej, odrębnej i samowystarczalnej doktryny szybko ulegają rozmyciu. W *Aktualnym i nieaktualnym pojęciu marksizmu* (1957) autor wzywa do uznania ważności odmiennych interpretacji marksizmu i zachęca do krytyki twierdzeń samego Marksa przy użyciu nowej marksowskiej metodologii. Rezygnując z idei „czystości” doktryny, Kołakowski proponuje zniesienie sztywnej granicy między marksizmem a innymi nurtami filozoficznymi. Otwarcie na osiągnięcia naukowe zrodzone poza marksizmem, uznanie racjonalnego jądra obecnego w „burżuazyjnych” nurtach intelektualnych i podejmowanie stawianych przez nie pytań ma tu być powiązane z poszerzaniem marksistowskiej problematyki i aparatury metodologicznej¹⁴. Odrzuceniu pozanaukowych motywacji w badaniach naukowych ma towarzyszyć czujność wobec form myślenia magicznego i religijnego przenikających do marksizmu (*Sens ideowy pojęcia lewicy, Śmierć bogów*).

¹³ W 1957 roku Gomułka (a za nim partyjna prasa – *Nowe Drogi* i *Trybuna Ludu*) wzmacnił działania przeciw rewizjonistycznej „gruźlicy”, widząc w niej przede wszystkim zagrożenie dla spójności obozu i ukrytą próbę restytucji burżuazyjnego kapitalizmu. Momentem przełomowym w walce z rewizjonizmem – uznanym za groźniejsze od dogmatyzmu zagrożenie dla partii – było IX Plenum KC PZPR w maju 1957 r. Od X Plenum KC PZPR oraz III Zjazdu PZPR wypowiedzi Gomułki na ten temat staną się wykładnią oficjalnego stanowiska powtarzanego przez prasę partyjną, przy czym samo pojęcie rewizjonizmu (skądinąd anachroniczne) będzie rozciągane na wszystkich członków partii szukających „socjalizmu z ludzką twarzą”. Etap „ostatecznej rozprawy” z rewizjonistami przypadł na okres X Plenum (październik 1957). Na ten temat zob. np. B. Kapica, *Problem rewizjonizmu marksizmu na łamach centralnej prasy partyjnej w 1956–59*, w: *Letnia Szkoła Historii Najnowszej*, t. V, Warszawa 2012.

¹⁴ Zob. m.in. *Światopogląd i krytyka*, „Nowa Kultura” 1955, nr 3, oraz *Wizjonerstwo i dogmatyzm* (1955) [przedruk w: *Światopogląd i życie codzienne*, Warszawa 1957].

Już w latach 1955–1956 dochodzi do głosu krytyka utopijnych wątków marksizmu (która stanie się w przyszłości osią *Głównych nurtów marksizmu*). Kołakowski próbuje przeformułować niektóre idee marksistowskie, na przykład pogodzić zasadę determinizmu (utożsamioną z naukowym myśleniem przyczynowym) z totalną odpowiedzialnością etyczną jednostki (*Odpowiedzialność i historia*, 1957). Na tym etapie krytyka obejmuje przede wszystkim pseudonaukową „historiozofię profetyczną”, pojęcie konieczności dziejowej oraz wywiedzioną z niej moralność (wnioskowanie z konieczności o powinności), a także przekonanie o możliwości ostatecznej niwelacji konfliktu między celami jednostki a celami społeczeństwa oraz zniesienia alienacji w wyniku usunięcia własności prywatnej (*Istota i istnienie w pojęciu wolności*, 1957).

Nieco późniejsze propozycje teoretyczne Kołakowskiego, odwołujące się do młodego Marksa, takie jak *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy* (1959) czy *Cogito, materializm historyczny, ekspresyjna teoria osobowości* (1962), miały stanowić – według późniejszego autokomentarza autora – „próbę rewindykacji podmiotowości ludzkiej”¹⁵ w ramach marksizmu i pociągały za sobą również implikacje polityczne. W pierwszym z tych tekstów „oryginalny” marksowski projekt epistemologiczny – przeciwstawiony leninowskiej teorii odbicia, według której wrażenia bądź abstrakcje umysłowe są bezpośrednim odbiciem treści świata materialnego – ma uzasadniać twórczą rolę jednostki ludzkiej w procesie poznania¹⁶. Drugi jest odwołującą się do Marksa (znow w opozycji do marksizmu-leninizmu, jak i do personalizmu, indywidualizmu mieszczańskiego i egzystencjalizmu) próbą sformułowania egzystencjalnej teorii podmiotowości dającej się pogodzić z wizją osobowości jako faktu społecznego¹⁷.

¹⁵ W ten sposób streszcza Kołakowski sens rewizjonistycznych wysiłków teoretycznych (*Główne nurty marksizmu*, dz. cyt., s. 460); wtóruje mu w tym Andrzej Walicki (*Leszek Kołakowski i warszawska szkoła idei*, w: R. Sitek, *Warszawska szkoła historii idei*, Warszawa 2000, s. 232).

¹⁶ Kołakowski przyjmuje, zgodnie z tradycją kantowską, że przedmiot nie może być ujęty bez konstruującego go podmiotu, a samo poznanie jest syntezą działania obydwu tych czynników, wobec czego świat jest ludzkim współtworem. Jednocześnie nieświadomie zbliża się tu do tej wersji marksizmu, jaką proponował Antonio Gramsci (co zaznacza w późniejszym przypisku w tomie *Kultura i fetysze*).

¹⁷ „Wbrew pospolitemu złudzeniu, że Marks ujmuje jednostki ludzkie jako egzemplarze klas społecznych (...) według Marksa (...) osobowość staje się jako fakt

„Katzenjammer” i program polityczny

W tekstach z lat 1955–1957 daje się prześledzić proces przemieszczania punktu ciężkości z wymiaru społecznego na indywidualny, z dziedziny historiozofii na sferę codziennej etyki. Towarzyszy mu szybko postępujące roztapianie się kategorii zaczerpniętych z marksizmu (zrewidowanego już i traktowanego jako teoretyczna inspiracja), które po 1958 roku będą już tylko częścią eklektycznych konstrukcji filozoficznych, czerpiących z różnych szkół i systemów. Kluczowe pojęcia organizujące projektowane przez Kołakowskiego pole konfliktu – wraz z kluczowym pojęciem lewicy/lewicowości – ulegają tu przeformułowaniu, a jednocześnie stopniowej depolityzacji¹⁸. Społeczno-polityczne myślenie Kołakowskiego, przebiegające od najwcześniejszych lat w trybie negacji, kształtujące się wobec negatywnych punktów odniesienia, po 1956 roku coraz wyraźniej uwiecznione było w opozycji do istniejącego systemu i wykazywało konsekwentną wstrzemięźliwość w formułowaniu programu pozytywnego. Złożyły się na to takie przyczyny, jak zrodzone w chwili „wielkiego kryzysu” w połowie lat pięćdziesiątych rozczarowanie bezpośrednim zaangażowaniem, ograniczenie realnego wpływu na kształt polskiej rzeczywistości, ale i temperament filozoficzny samego Kołakowskiego. W artykułach z 1956 roku, w *Tendencjach, perspektywach i zadaniach* oraz w *Sensie ideowym pojęcia lewicy* z początku 1957 roku kluczową dychotomią organizującą ideowe pole jest jeszcze „tradycyjnie” marksistowski podział reakcja – siły postępu, jednak siłom postępowym przypada miejsce w opozycji zarówno do „reakcji w sensie klasycznym” (nacjonalistycznej, „kołtuńskiej, antysemitycznej, klerykalnej”), jak i do „odwrotnie niebezpiecznej”, antydemokratycznej i biurokratycznej reakcji wewnątrzpartyjnej, również „religianckiej”,

społeczny przez komunikację międzyludzką, a dzięki temu dopiero staje się faktem samowiedzy dla samej siebie. (...) zależy nam tu na tym, by u źródeł marksizmu wykryć jego istotną tendencję: określanie osobowości jako faktu społecznego, społecznie ukonstytuowanego i społecznie wyrażonego, a jednak faktu, który nie polega na «reprezentacji» przez jednostkę rzeczywistości pozaosobowej, lecz na twórczości swobodnej i niepowtarzalnej – dzięki swemu znaczeniu społecznemu, nie zaś dzięki swej genezie w świadomości”, L. Kołakowski, *Cogito, materializm historyczny, ekspresyjna teoria osobowości*, w: tegoż, *Kultura i fetysze*, Warszawa 2000, s. 107, 110.

¹⁸ Proces ten prześledził szczegółowo Dariusz Gawin; do niektórych jego ustaleń będą się tu odwoływał.

antysemickiej, niosącej ze sobą „niebezpieczeństwo restauracji stalinizmu ze wszystkimi jego atrybutami” i będącej przykładem tego, jak dawna lewica degeneruje się i „przerasta w prawicę”. Aktualne zadanie postępowej lewicy – w trzy miesiące po Październiku – polegać ma zatem na tym, by nie dopuścić „do sytuacji, w której stanęlibyśmy wobec przymusu alternatywnego wyboru między tymi dwiema frakcjami reakcji politycznej, z których obie lubimy tak samo”¹⁹. To usytuowanie między dwiema odmianami reakcji – utożsamianymi z inercją i oportunizmem wobec zastanej rzeczywistości – pojawia się również w *Sensie ideowym pojęcia lewicy*. Zdefiniowało ono na najbliższe lata ideowe oblicze środowisk „rewizjonistycznych”²⁰.

Konieczność ustosunkowania się do poststalinowskiej prawicy partyjnej wymuszała potrzebę nowego zdefiniowania skompromitowanych przez nią pojęć oraz nowego zakreszenia pola konfliktu w zgodzie z realiami i potrzebami bieżącej sytuacji. *Aktualne i nieaktualne pojęcie marksizmu*²¹ z początku 1957 roku jest próbą „odzyskania” nieurzędowego, pozapartyjnego sensu marksizmu. Kołakowski odrzuca tu ścisły podział na marksizm i niemarksizm na rzecz szerszej zakrojonej opozycji między „lewicą i prawicą humanistyczną”. W mocy pozostają jednak tradycyjne wyznaczniki lewicowości: założenie o plastyczności natury ludzkiej i stosunków społecznych, niezbędna rola myślenia utopijnego, które – choć niebezpieczne – jest warunkiem przemian, wiara w postęp społeczny, racjonalizm, tolerancja, ale i walka z irracjonalizmem i uczuciami sakralnymi (przejawianymi przez obie odmiany „prawicy”).

Tekstem kluczowym, najwyraźniej obrazującym omawiany proces, jest *Sens ideowy pojęcia lewicy*. Autor zmierza tu do osłabienia generalnych wyznaczników lewicowości (m.in. klasowych, które uznaje za wtórne wobec podstaw ideowych) na rzecz rozumienia jej jako jakości względnej i stopniowalnej, określanej wobec zewnętrznych punktów odniesienia²². Zaproponowane tu pojęcie „socjalizmu lewicowego”

¹⁹ L. Kołakowski, *Tendencje, perspektywy i zadania*, „Życie Warszawy” 1957, nr 29, s. 3, 9.

²⁰ Tak widział to po latach również Adam Michnik. Zob. tegoż, *Kościół, lewica, dialog*, dz. cyt.

²¹ L. Kołakowski, *Aktualne i nieaktualne pojęcie marksizmu*, w: tegoż, *Pochwała niekonsekwencji*, dz. cyt., t. II, s. 15–26 (pierwodruk: „Nowa Kultura” 1957, nr 4).

²² „Jedno jest pewne: łatwiej ustalić co – jakie ruchy, jakie programy, jakie postawy – jest lewicowe w stosunku do czegoś innego, niż określić w sposób bezwzględny,

służy zapewne wzmocnieniu dystynkcji wobec partyjnej prawicy, która obok prawicy tradycyjnej pozostaje negatywnym punktem odniesienia. Lewicowość – tu już oderwana od kwestii przynależności partyjnej – jest definiowana nie jako zorganizowany program polityczny, ale jako „postawa ideowa i moralna”. Definicje lewicowości, które mnoży Kołakowski, są formułowane właśnie w języku moralistyki, wyraźnie pobrzmiwa tu ton patosu permanentnej (moralnej) rewolucji, zorientowanej na przemianę świata. Lewica jest definiowana jako „ognisko fermentu”, „ruch negacji wobec zastanego świata” (z myśleniem utopijnym jako jej niebezpiecznym, ale nieusuwalnym składnikiem), „postawa permanentnego rewizjonizmu wobec rzeczywistości” „ruch nadziei”, który „rozsadza ciężar skamieniałych systemów, instytucji, obyczajów, nawyków umysłowych i zamkniętych doktryn”²³. Kołakowski zastrzega wprawdzie, że lewica nie jest skazana na postawę „wiecznej opozycji” i nie może ograniczyć się do poziomu moralnego protestu:

Główną słabością lewicy nie był fakt, że wyrosła ona z negacji, ale fakt, że jej negacja doszła tylko do poziomu moralnego protestu, a nie do poziomu myślenia praktycznego. Lewicowość, której świadomość zatrzymuje się na stadium przeżycia moralnego, jest mało skuteczna praktycznie. Katzenjammer nie jest stanowiskiem politycznym.²⁴

W istocie jednak nie operuje na poziomie myślenia praktycznego, nie formułuje programu przekładalnego na konkretne postulaty społeczno-polityczne, lecz jedynie szeroką ramę teoretyczno-ideową dla pojęcia lewicy, zbudowaną głównie wobec negatywnych punktów odniesienia. Już tu zaznacza się uniwersalizacja pojęć lewicy i prawicy, przesunięcie ich na poziom ponadczasowych kategorii organizujących przebieg historii – są one prezentowane jako pewne „wieczne” zjawiska, stałe składniki życia społecznego i historii.

Publikowany w drugiej połowie 1957 roku w „Nowej Kulturze” cykl *Odpowiedzialność i historia*²⁵ pozostaje w orbicie wcześniej wypracowanego pojęcia lewicowości. Jest on próbą znalezienia właściwej

gdzie jest granica między lewicą i prawicą w układzie sił politycznych jako całości”, L. Kołakowski, *Sens ideowy pojęcia lewicy*, w: tegoż, *Pochwała niekonsekwencji*, dz. cyt., t. II, s. 19 (pierwodruk: „Po Prostu” 1957, nr 35–38).

²³ Tamże, s. 16, 22, 24.

²⁴ Tamże, s. 24.

²⁵ Druk w odcinkach w „Kulturze” w drugiej połowie 1957 roku. Przedruk całości w drugim tomie *Pochwały niekonsekwencji* (dz. cyt.).

formy zaangażowania pozwalającego uniknąć wyboru między oportunizmem (zgodą na politykę partii) a renegactwem (przejęciem na pozycje konserwatywno-prawicowe) lub klerkizmem rozumianym jako wycofanie z życia społecznego. Tekst kontynuuje wątki podjęte w dwa lata wcześniejszym artykule *Determinizm i odpowiedzialność*, ogłasza „nędzę historiozofii profetycznej” i przynosi dalsze rozwinięcie idei socjalizmu rozumianego jako indywidualne zobowiązanie etyczne, łączące determinizm (tj. naukowe myślenie przyczynowe) z absolutną, niedającą się zrelatywizować odpowiedzialnością jednostki za własne czyny i ich dalekosiężne konsekwencje.

„Radykalny racjonalizm”

Rozwijany w kolejnych latach program światopoglądowy i metodologiczny, popularnie wiązany z „postawą błazeńską”, a bardziej precyzyjnie określany jako „radykalny racjonalizm”, „antropologizm”, „antyabsolutyzm” czy „libertynizm”²⁶, jest pod wieloma względami konsekwencją i radykalizacją wcześniejszych „rewizjonistycznych” tez i postulatów. Program ten – sformułowany w takich tekstach, jak *Kapłan i błazen*, *Nieracjonalności racjonalizmu*, *Etyka bez kodeksu*, *Pochwała niekonsekwencji*, *Notatki o współczesnej kontrreformacji* – lokuje się w opozycji do wszelkich spójnych systemów światopoglądowych, etycznych i filozoficznych, zarówno religijnych, jak i świeckich, uznanych za „zbiory narzędzi do pozbywania się inicjatywy własnej, sposoby nieograniczonego przedłużania dzieciństwa”²⁷. Radykalny racjonalizm miał polegać na permanentnym krytycyzmie wobec wszelkich istniejących „absolutów” poznawczych i etycznych, w tym również na gotowości do kwestionowania własnych ukrytych ideowych założeń i stabilnych punktów dojścia. Miał być przede wszystkim nieustającą krytyką zastanej rzeczywistości (racjonalizm „kwestionuje istnienie

²⁶ Są to określenia, odpowiednio: Anny Borowicz (*Rozwój filozofii kultury Leszka Kołakowskiego na tle filozofii polskiej w latach 1955–1966*, Gdańsk 1997), Cezarego Mordki (*Od boga historii do historycznego Boga. Wprowadzenie do filozofii Leszka Kołakowskiego*, Lublin 1997), Jerzego Niecikowskiego (*Człowiek kontra człowiek...*, dz. cyt.) i Marcina Króla (*Czego nas uczy Leszek Kołakowski*, dz. cyt.).

²⁷ L. Kołakowski, *Kapłan i błazen. Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia*, w: tegoż, *Pochwała niekonsekwencji*, dz. cyt., t. II, s. 165.

wszystkiego”), a zarazem ćwiczeniem się w tolerancji, pluralizmie i zaporą przed wszelkim fanatyzmem. Odrzucał utopię pełnej ludzkiej samorealizacji (zarówno religijną ideę zbawienia, jak „świecką eschatologię”, rozumianą np. jako pełne zniesienie alienacji), negował wiarę w absolutną plastyczność i samokreatywność człowieka oraz wiarę w „naturę ludzką”. Podkreślając nieusuwalne antynomie i wzajemną niesprowadzalność konfliktowych wartości, zachęcał do praktykowania etyki sytuacyjnej, unikającej jednak sceptycyzmu.

Program ten – przepełniony oświeceniowy duchem „mitoburstwa” i podejrzliwości, jawnie prowokacyjny, a przy tym wykazujący pewne związki z rozpowszechnionym wówczas „szyderyzm” nurtem w polskiej literaturze i filmie²⁸ – pozostawał jeszcze zdecydowanie w orbicie idei w szerokim sensie lewicowych. Mimo zorientowania na indywidualną codzienną etykę, właściwe lewicy poczucie odpowiedzialności za rzeczywistość społeczną wciąż jest w nim obecne²⁹. Również inspiracja marksizmem jest wciąż silna: marksizm – nie jako system, ale jako metoda – zostaje przywołany, obok psychoanalizy i fenomenologii, jako jedna z trzech szkół filozoficznych zdolnych do przekraczania własnych „absolutów”³⁰.

Antyabsolutystyczny „błażeński” etos stanowi rozwinięcie wcześniejszego programu „permanentnego rewizjonizmu wobec istniejącego świata”, zaś jego negatywnym punktem odniesienia pozostaje „prawicowy” oportunizm wobec zastanej rzeczywistości. Projektowane tu opozycje – między postawą kapłańską a błażeńską, między etyką „kodeksową” (zwalniającą z jednostkowej odpowiedzialności) a sytuacyjną, między dogmatyzmem a zdolnością do kwestionowania własnych założeń, między radykalizmem a niekonsekwencją – stanowią przepracowaną wersję kategorii prawicowości i lewicowości z *Sensu ideowego pojęcia lewicy*.

Ostrze „błażeńskiej” krytyki było obosieczne: jej celem okazywały się aspekty utopijne, irracjonalne i mitologiczne – a także biurokratyczno-instytucjonalne – zarówno Kościoła, jak i partii. W *Kapłanie*

²⁸ Wskazuje na to m.in. Marcin Król. Zob. tegoż, *Czego nas uczy Leszek Kołakowski*, dz. cyt.

²⁹ Por. D. Gawin, *Wielki zwrot*, dz. cyt., s. 92.

³⁰ Zob. L. Kołakowski, *Kapłan i błazen*, w: tegoż, *Pochwała niekonsekwencji*, dz. cyt., t. II, s. 177.

i blaźnie Kołakowski ustanawiał paralele między teologicznymi a współczesnymi filozoficznymi rozwiązaniami problemów poznawczych i etycznych, na przykład między religijną teodyceą a historiozoficzną eschatologią. W *Etyce bez kodeksu* odnosił się do wszelkich nazbyt domkniętych i doktrynalnych – zarówno teocentrycznych, jak i antropologicznych – systemów etycznych. Powstające w tym czasie teksty ze *Świadomości religijnej i więzi kościelnej* były z kolei czytane jako wyraz sympatii do ruchów heretyckich, pozainstytucjonalnych – nie tylko wewnątrz Kościoła³¹. Równie istotna dla ówczesnych odbiorców była tu gra na analogii między partią a Kościołem, chrześcijaństwem a komunizmem.

Dychotomiczna struktura kluczowych opozycji jest tu podobna jak w latach poprzednich, zostaje jednak zuniwersalizowana i zdepolityzowana: pojęcia takie, jak „socjalizm” i „lewica”, już się nie pojawiają. Istotnym nowym rysem proponowanej antyabsolutystycznej, antydogmatycznej etyki jest wpisana w nią gotowość do kwestionowania własnych ideowych założeń oraz fakt, że w coraz mniejszym stopniu jest ona przekładalna na wybory polityczne, nowy zestaw opozycji przebiega bowiem w poprzek dawnych podziałów.

Zdaniem Dariusza Gawina ta nowa formuła lewicowości była odmianą „myślenia słabego”, „świadomie ograniczającego kategoryczność własnego stanowiska, a zarazem poszukującego sojuszników w innych ideowych obozach, którzy również gotowi są do działania na podstawie zasady «niekonsekwencji»”³². Z tego punktu widzenia można by rzec, że Kołakowski jako autor *Etyki bez kodeksu* i *Pochwały niekonsekwencji* wtóruje Krzysztofowi Pomianowi, który na przełomie 1957 i 1958 roku miał podobno wzywać swoich katolickich dyskutantów w redakcji „Przeglądu Kulturalnego”: „Intelektualiści wszystkich wyznań, łączcie się ponad głowami swoich aparatów!”³³. Jednak program czy raczej antyprogram Kołakowskiego z tego okresu nie był zorientowany na konsolidację ponad podziałami wobec wspólnego przeciwnika w postaci

³¹ W 1960 r. Kołakowski deklarował „sympatię, na przekór opozycji rzeczowej” do takiego katolicyzmu, który otwarcie zrezygnowałby z prób racjonalizacji doktryny i odwoływałby się do zasady *credo quia absurdum*, co można uznać za jedną z zapowiedzi późniejszego zwrotu w stronę uznania niezbywalności mitu.

³² D. Gawin, *Wielki zwrot*, dz. cyt., s. 94.

³³ K. Pomian, *Nieudana próba...*, dz. cyt., s. 2.

władzy. Odznaczał się wyraźnym rysem indywidualistycznym, wręcz elitarnym, i był nieprzekładalny na idee wspólnotowe, niepodatny na budowanie wokół niego światopoglądu również ze względu na założenia antysystemowy charakter. Pod tym względem „antyabsolutyzm” stanowi kulminację *negatywności* programu wcześniejszego, formułowanego jeszcze na gruncie terminologii politycznej.

Z tego też względu można uznać, że program ten był – jak pisze Anna Borowicz – „syntezą prowizoryczną”, czy – jak chce Jerzy Niecikowski – „stanowiskiem, na którym nie sposób trwać”³⁴, a więc skazanym niejako na dalszą ewolucję. Można też wskazać wątki rozwijane i radykalizowane później, takie jak między innymi krytyka racjonalności (skądinąd tu jeszcze wykazująca zaskakujące pokrewieństwa z krytyką racjonalności instrumentalno-technicznej Adorna i Horkheimera), krytyka eschatologii i teodycei – religijnej i świeckiej, uznanie (w *Kapłanie i błaznie*) „utajonej racjonalności problematyki teologicznej” i w końcu samo uznanie „przekładalności” między językiem teologii a językiem nauki. Szukanie *ex post* elementów ciągłości z dalszymi etapami myśli Kołakowskiego narzuca jednak złudną perspektywę, w której „radykalny racjonalizm” jawi się jako etap przejściowy, przygotowawczy, swego rodzaju kładka między zaangażowaniem w marksizm a „dojrzałym” etapem myśli Kołakowskiego³⁵. Tymczasem ze względu na rzeczoną „negatywność” i gotowość do samokwestionowania był to program otwarty na wszelkie możliwości, a więc kierunek dalszej ewolucji – również jeśli chodzi o polityczny jej wymiar – nie był z góry przesądzony.

³⁴ Zob. A. Borowicz, *Rozwój filozofii...*, dz. cyt.; J. Niecikowski, *Człowiek kontra człowiek...*, dz. cyt., s. 194.

³⁵ Choć Dariusz Gawin jako autor *Wielkiego zwrotu* szczęśliwie nie poddaje się regułom dyskursu „rozliczeniowego-nawróceniowego” w jego najtwardszej wersji, to proponowana przezeń rekonstrukcja do pewnego stopnia narzuca taką ewolucyjną, teleologiczną perspektywę, przyjmuje bowiem punkt dojścia w postaci nawrócenia ludzi lewicy i „owocnego nieporozumienia” ponad podziałami, które zrodziło polską opozycję demokratyczną. Z drugiej strony Gawin trafnie wskazuje niektóre dalekosiężne negatywne konsekwencje owego (nie)porozumienia. Innym wariantem neutralizowania specyfiki ówczesnego programu jest bezkolizyjne włączanie go w dorobek Kołakowskiego rozumiany jako całość. Ta perspektywa pozwala mówić – by odwołać się do metafory, która mocno się zakorzeniła w zbiorowej wyobraźni – o Kołakowskim jako i „kapłanie” i „błaznie”, „naszym nauczycielu” i przewrotnym sztydery jednocześnie.

Mit i utopia

Lata 1966–1968 – między wykluczeniem z partii a przymusową emigracją w końcu 1968 roku – można uznać za okres przełomowy w biografii intelektualnej i politycznej Kołakowskiego. W tym czasie dochodzi do kulminacji rozczarowania realnym socjalizmem i do kryształizacji najważniejszych wątków (Kołakowski rozpoczyna pracę nad I tomem *Głównych nurtów marksizmu* i nad *Obecnością mitu*), które wyznaczą dalszy przebieg jego ideowej ewolucji.

Po pierwsze zatem, jest to okres przejścia od „radykalnego racjonalizmu” i historyzmu do filozofii mitu. Choć zmiana ta dokonuje się na gruncie spekulacji filozoficznej, będzie miała istotny – choć nieoczywisty i niejednoznaczny – wpływ na dalsze ideowe wybory Kołakowskiego i jego myśl polityczną. Moment przesilenia (bo ponownie trudno tu mówić o zerwaniu) daje się uchwycić we wstępie do *Kultury i fetyszy* (1967). „Wspólną intencją” tekstów zebranych w tym tomie, pisanych w latach 1958–1965³⁶, jest radykalny historyzm – uznanie „zasadniczej śmiertelności rozumu i wszystkich jego wytworów”, historycznego i sytuacyjnego charakteru wszelkiego wartościowania – zarówno poznawczego, jak i etycznego. Oznacza to, że każdy wysiłek na rzecz całościowego zrozumienia historii i jednostkowego doświadczenia i nadania im sensu nie może się obyć bez wykroczenia poza nie – próby, która z konieczności ma charakter mitologiczny.

Wieczna nieostateczność i prowizoryczność naszych wartościowań ma jednak pewne cechy niepokojące i może stawać się łatwym pretekstem do korzystania z wygod, jakie daje punkt widzenia skrajnie pragmatyczny. Zależy mi na tym, żeby określić stanowisko, które takie preteksty pozwala sparaliżować, chociaż nie mogę nie zgodzić się na to, że doświadczenie nie może być rozumiane bez wykroczenia poza doświadczenie, ani na to, że historia nie może być rozumiana bez przekroczenia historii, bez próby – mitologicznej – opuszczenia jej granic. Potrzeba owych wyjść – nieosiągniętych do uprawomocnienia racjonalnego – jest nadzwyczaj silna w kulturze.³⁷

Zapowiedziana dalej, a wydana kilka lat później na emigracji *Obecność mitu* rozwinie ten wątek i stanie się punktem, wokół którego

³⁶ Są to wspomniane już teksty *Etyka bez kodeksu*, *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*, *Cogito*, *materializm historyczny i ekspresyjna teoria osobowości*, a także m.in. *Prawda i prawdomówność jako wartości kultury*, *Rozumienie historyczne i zrozumiałość zdarzenia historycznego*, *Symbole religijne i kultura humanistyczna*.

³⁷ L. Kołakowski, *Przedmowa*, w: tegoż, *Kultura i fetysze*, Warszawa, s. 13.

kształtować się będzie dalsze filozofowanie Kołakowskiego. Obecność mitu ujawnia się, zdaniem Kołakowskiego, we wszystkich próbach scalenia świata. Wybór mitu jako struktury nadającej sens doświadczeniu, decydującej o tym, co jest prawdą i wartością, jest nieunikniony, przy czym mit rozumu jest w istocie równie nieugruntowany jak mit religijny – wszystkie one pozostają niedowodliwe i niesprowadzalne do porządku wiedzy³⁸. Istotne jest tu, że uznanie nieusuwalności mitu jest wynikiem racjonalistycznej spekulacji, punktem dojścia radykalnego historyzmu. Późniejsze myślenie filozoficzne i polityczne autora *Etyki bez kodeksu* będzie zresztą przebiegać pod znakiem napięcia między – mówiąc w skrócie – mitem a mitoznawstwem, między uznaniem nieuchronności wyboru mitu (i stopniowym wyborem jednego z nich³⁹) a świadomością apriorycznej natury takiego wyboru.

Obok „obecności mitu” najważniejszym chyba rysem zarówno filozoficznej, jak i politycznej myśli Kołakowskiego, rysem mającym

³⁸ Zob. na ten temat m.in. A. Borowicz, *Rozwój filozofii Leszka Kołakowskiego na tle filozofii polskiej w latach 1955–1966*, Gdańsk 1997, s. 126. Również zwrot Kołakowskiego w stronę absolutu będzie miał charakter spekulatywny i niejako pragmatyczny, a przy tym w ostatecznym rozrachunku antropologiczno-kulturowy. Wiara w absolut, który jawi się jako byt „pożyteczny epistemologicznie”, jest tu w istocie „derywatem wiary w prawdę”. Zob. M. Flis, *Mit rozumu – poszukiwanie pewności*, w: *Kołakowski i inni*, dz. cyt., s. 58). Krytykę stanowiska Kołakowskiego przedstawia m.in. A. Nowaczyk, *Czy pojęcie prawdy musi szukać oparcia w absolutie epistemologicznym?*, w: *Honoris causa. Księga pamiątkowa ku czci Leszka Kołakowskiego*, Łódź 1994, s. 114–130. Podobnie kulturowo i „antropocentrycznie” zorientowane pozostaje w gruncie rzeczy całe przyszłe zaangażowanie Kołakowskiego na rzecz chrześcijaństwa. Zob. T. Mazowiecki, *Niezakończenie*, w: *Obecność...*, dz. cyt., s. 76).

³⁹ Już w latach sześćdziesiątych wyraźnie zaznacza się zainteresowanie Kołakowskiego tradycją chrześcijańską, w tym mistyczną, następuje odwrót od marksistowskiego religioznawstwa na rzecz uznania nieredukowalności potrzeb religijnych, pojawiają się pierwsze gesty „sympatii na przekór opozycji rzeczowej” wobec niektórych nurtów chrześcijaństwa i niejaki nadzieje związane z posoborowym katolicyzmem, a także pierwsze przejawy zainteresowania ze strony środowisk katolickich, wywołane m.in. głośnym tekstem *Jezus Chrystus – prorok i reformator* (1965). Kołakowski pozostaje jednak nieodmiennie krytyczny wobec tradycyjnego Kościoła. Daje temu wyraz w 1966 r., ostro protestując przeciw słowom Wyszyńskiego, który w czasie milenijnego kazania 23 I 1966 powołał się na Kołakowskiego jako „ateistę wołającego o obecność Chrystusa i Kościoła w świecie”. Kołakowski ostro odcina się od słów Wyszyńskiego w liście do „Argumentów” i wyjaśnia, że chodziło mu raczej o szkodliwość monopolizacji postaci Jezusa przez dogmatyczne instytucje, zaś „obecności kościoła”, szczególnie w jego odmianie prymitywnej i fanatycznej, dominującej w Polsce, wcale nie uważa za „zbyt nikłą”.

swe źródła już w okolicach październikowego przełomu i stopniowo się radykalizującym, jest nieufność wobec utopii, to jest wobec wiary w możliwość osiągnięcia pełnego ładu społecznego, w zniesienie fundamentalnej rozbieżności interesów jednostkowych i zbiorowych czy urzeczywistnienie pozaempirycznej „prawdziwej natury” człowieka. Jako krytyk marksizmu Kołakowski skupia się coraz bardziej właśnie na jego wątkach utopijnych czy – jak je określa – „prometejsko-fauścycznych”. Dochodzi zarazem do przekonania, że leninowsko-stalinowska wersja marksizmu jest równie prawomocna jak wszelkie inne, a w źródłach marksizmu tkwi już potencjał totalitarny⁴⁰. Ta krytyka znajdzie dodatkowo podłoże ontologiczno-metafizyczne: przyjęcie tezy o ontologicznej realności zła i przekonanie o „prometejskiej pysze” obciążającej wszelkie myślenie utopijne będzie pośrednio prowadziło do esencjalizacji „zła” totalitaryzmu⁴¹ i wzmocnienia nowego dwubiegunowego układu: demokracja – totalitaryzm.

Warto tu zwrócić uwagę, że myślenie Kołakowskiego jest naznaczone wewnętrznym napięciem czy wręcz niekoherencją między krytyką utopii a tezą o nieuchronności wyboru mitu. Najkrócej rzecz ująć w pytaniach, które stawiają Kołakowskiemu Stefan Morawski („Jeśli za

⁴⁰ Tak np. w *Marksistowskich korzeniach stalinizmu* (1975) Kołakowski argumentuje na rzecz tezy, że leninowsko-stalinowska ideologia była prawomocną, jakkolwiek karykaturalną, interpretacją marksistowskiej filozofii dziejów, a nawet że każda próba wprowadzenia w życie tej ostatniej ze znacznym prawdopodobieństwem doprowadziłaby do organizacji politycznej o cechach bliskich stalinowskiej. Zob. L. Kołakowski, *Marksistowskie źródła stalinizmu*, w: tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Kraków 2006.

⁴¹ Warto zaznaczyć, że Kołakowski nigdy nie zbliżył się do pozycji skrajnie antykomunistycznych, radykalnie dystansował się od schematów typu „zło absolutne” i nie godził się na zrównywanie komunizmu z faszyzmem. W 1974 r. pisał: „Wszystko, co w Europie Zachodniej uczyniono, by więcej w niej było sprawiedliwości, bezpieczeństwa, możliwości kształcenia się, dobrobytu i odpowiedzialności państwa za los biednych i bezsilnych, nigdy nie zostałyby osiągnięte bez presji socjalistycznych ideologii i ruchu socjalistycznego, mimo całej ich naiwności i złudzeń”. L. Kołakowski, *The Myth of Human Self-Identity*, w: *The Socialist Idea: A Reappraisal*, London 1974, s. 15 (cyt. za: T. Judt, *Leszek Kołakowski (1927-2009)*, w: *Leszek Kołakowski – myśliciel i obywatel*, dz. cyt., s. 53). Również po latach utrzymywał, że „komunizm jest zjawiskiem o ogromnym znaczeniu i nie daje się zrozumieć przez samo potępienie lub wydziwianie nad łatwowiernością czy przekupnością jego wyznawców”. L. Kołakowski, *Komunizm jako formacja kulturalna*, w: tegoż, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 310.

bezw warunkowe uznamy mitotwórstwo, jakie są podstawy, aby walczyć z jakoby zawsze złowrogim myśleniem utopijnym”, w tym również z utopiami niezrealizowanymi^{42?}) i Jacek Zychowicz (Skoro mit jest nieunikniony, a racjonalność nie jest w stanie pełnić funkcji arbitra wśród mitów, to co pozwala nam stawiać jedne mity przed drugimi?). Zdaniem Zychowicza Kołakowski jako krytyk marksizmu wikła się w sprzeczność: jest zmuszony porzucić rolę obrońcy mitu i na powrót „przywdziać zbroję rozumu”, wrócić na pozycje racjonalne, by móc osądzić mityczność marksizmu ze stanowiska naukowego oświecenia⁴³.

Odpowiedź Kołakowskiego będzie odpowiedzią z porządku praktycznego, skądinąd mieszczącą się w jego opartym na antynomiach systemie myślowym, naznaczonym wewnętrznymi napięciami i w pewien sposób – szczególnie począwszy od *Obecności mitu* – „niewywrotnym”.

Po Marcu

Jan Tomasz Gross zauważa, że już w latach sześćdziesiątych „rewizjoniści” kierowali się zasadą „oblężonej twierdzy” à rebours: „nie krytykujemy nikogo, kto pozostaje aktualnie w konflikcie z partią”⁴⁴. Reguła ta w publicystyce Kołakowskiego ulega wzmocnieniu po roku 1968, wraz z radykalizacją stosunku do realnego socjalizmu, który zostaje uznany za „rozmytą” i „schorowaną” wersję totalitaryzmu, pozbawioną możliwości samonaprawy i podatną jedynie na zmiany w procesie stopniowej erozji⁴⁵. Podział na siły postępu i reakcji, lewicę

⁴² S. Morawski, *O utopijnym antyutopizmie Leszka Kołakowskiego*, w: *Obecność...*, dz. cyt., s. 30. Morawski wskazuje również na leżące u podstaw (późniejszej) filozofii społecznej Kołakowskiego milczące założenie „iż istnieje coś takiego jak «prawdziwa natura» człowieka, który spełnia się najlepiej w określonym porządku społecznym i w kontekście określonego typu kultury”, a mianowicie w tradycji chrześcijańsko-antropocentrycznej, i dowodzi, że choć filozof „nie kreśli projektu społeczeństwa jutrzejszego”, to we wszystkich jego dociekaniach przebijają się wyraźne moralizatorstwo i projektodawstwo wytyczające najlepsze z wartości do urzeczywistnienia.

⁴³ J. Zychowicz, *Filozof i polis. Rozum wobec polityki w myśli Leszka Kołakowskiego*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2007, nr 3–4, s. 173.

⁴⁴ Podaje za: A. Friszke, *Rewizjonizm*, w: *Opozycja polityczna w PRL...*, dz. cyt., s. 165.

⁴⁵ Zob. np. L. Kołakowski, *Tezy o nadziei i beznadziejności*, w: tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony...*, dz. cyt., s. 406. Za zapowiedź takiego utożsamienia można uznać już przemówienie na zebraniu ZMS na Wydziale Historii Uniwersytetu Warszawskiego

i prawięc, świecki humanizm i konserwatyzm – pobrzmiwający jeszcze w pierwszej połowie lat sześćdziesiątych – zostaje uznany za nieaktualny. *Tezy o nadziei i beznadziejności* (1971) oraz kolejne teksty z lat siedemdziesiątych: *Sprawa polska* (1973) i *O nas samych* (1975), są próbą stworzenia nowego programu ideowego, na tyle pojemnego, to znaczy również: wycyszczonego z języka antagonizmów społecznych poza antagonizmem „społeczeństwo kontra władza”, by mogły stać się wspólnym ideowym mianownikiem opozycji.

Projektowany tu ruch oporu przeciw „sowietyzacji” bazuje na założeniu, „że treści nowych pomysłów politycznych nie są same przez się ważne, a ważne jest, by myślenie polityczne nie obumarło”⁴⁶. Kołakowski proponuje niejako porozumienie ludzi idei – *jakichkolwiek* idei – przeciw temu, co postrzega jako bezideowy cyniczny aparat reżimu (który z konieczności chroni się za fasadą marksistowskiej ideologii, zarazem pragmatycznie odwołując się do „technologicznego” lub nacjonalistycznego populizmu).

Istotnym tłem tego przejścia pozostaje Marzec ‘68. Przystąpienie Kołakowskiego, a za nim pozapartyjnej lewicy, do dwubiegunowego układu z „komunizmem” jako negatywnym punktem odniesienia, możliwe było między innymi na skutek „kolumbowego błędu”, o którym pisze w imieniu „pokolenia ‘68” Barbara Toruńczyk, polegającego na niedocenieniu społecznego zaplecza wydarzeń marcowych i potraktowaniu ówczesnej fali nacjonalizmu jedynie jako elementu partyjnej rozgrywki⁴⁷.

w październiku 1966 – przemówienie, które stało się powodem usunięcia Kołakowskiego z partii. Przedstawiając w dziesiątą rocznicę Października bilans stanu państwa, Kołakowski mówił o „pauperyzacji duchowej”, stagnacji i „braku nadziei na jakiegokolwiek zmiany”, przy czym koncentrował się m.in. na niestabilnym, mętym systemie prawnym, umożliwiającym jego zdaniem „prawne” przywrócenie wszelkich reguł stalinowskich. Zob. L. Kołakowski, *W 10. rocznicę Października 1956*, „Mówią Wieki” 1991, nr 8, s. 4–7. Por. m.in. stanowczą i nader trafną krytykę tego stanowiska przeprowadzoną przez Andrzeja Walickiego w: *Od projektu komunistycznego do neoliberalnej utopii*, Kraków 2013, s. 49, 115, 149–152. Ze stanowiska propartyjnego próbę krytyki podjęli Wacław Mejbaum, Aleksandra Żukowska w: *Literat cywilizowanego świata. Leszek Kołakowski a kryzys myśli mieszczańskiej*, Warszawa 1985, s. 214–215.

⁴⁶ L. Kołakowski, *Sprawa polska*, w: tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony...*, dz. cyt., s. 437.

⁴⁷ „Nie przeciwstawialiśmy się nacjonalizmowi, uważając, że to tylko strategia komunistów dążących do umocnienia swojej władzy i zapewnienia sobie poparcia

Porzucenie myślenia w kategoriach konkurujących światopoglądów i sprzecznych społecznych interesów oraz próba stworzenia wspólnego frontu „apolitycznej polityki” wymuszają jednak na Kołakowskim konieczność odwołania się do jakiejś nadrzędnej matrycy ideowo-wyobrażeniowej, na której można by zaszczerpić etykę zbudowaną na pojęciach „godności”, „sprawiedliwości” i „wolności”⁴⁸. Tą matrycą stają się pojęcia narodu i kultury narodowej. Wspólnota narodowa jawi się w tekstach z lat siedemdziesiątych nie tyle jako cel sam w sobie, ile raczej jako pożyteczna, bo mocno zakorzeniona społecznie struktura, „gotowa” baza wyobrażeniowo-ideowa, idealna jako grunt do obrony przed „sowietyzacją”⁴⁹.

W tym odwołaniu do zakorzenionego dyskursu daje się wyczuć pewne wewnętrzne pęknięcie. Wynika ono z faktu, że Kołakowski sięga po zestaw mocno osadzonych w polskim społeczeństwie i łatwo wymykających się racjonalnej analizie pojęć („godność”, „tradycja narodowa”, „wolność”, „sprawiedliwość”, „Polska”, „Słowo”) ze świadomością ich mitycznego charakteru. W *Sprawie polskiej* wprost odsłania niemożliwość racjonalnego ugruntowania wiary w naród jako wartość.

Z punktu widzenia wszystkiego, co racjonalnie o świecie możemy powiedzieć, każdy naród jest przypadkiem i nie znamy żadnych reguł wyższych, nakazujących, by miał on w ogóle istnieć. Ale tak samo ludzkość jest przypadkiem i tak samo przypadkiem jest każdy osobnik ludzki. Ze ściśle racjonalnego punktu widzenia niepodobna tedy uzasadnić, że ludzkość „zasługuje” na istnienie, a podobnie naród, a podobnie człowiek

rodzimego Ciemnogrodu. Potem dlatego, że nawet żywiąc nieufność i mając zasadnicze zastrzeżenia do opozycyjnych i historycznych kierunków nacjonalistycznych, za znacznie ważniejsze uznaliśmy tworzenie szerokiego frontu wspólnych działań wymierzonych w system”, B. Toruńczyk, *Opowieści o pokoleniu 1968*, <http://www.dwutygodnik.com/artukul/329-opowiesci-o-pokoleniu-1968-2.html>.

⁴⁸ „Żyć w godności. Risum teneatis. To nie jest program polityczny. To tylko nazwa dla rdzenia, który czyni naród zdolnym do wolności i który, gdy zgnije, odbiera mu do wolności prawo” (*Sprawa polska*, dz. cyt., s. 432). „Z własnej godności czerpiemy prawo, aby stare słowa «wolność», «sprawiedliwość» i «Polska» móc wypowiadać pełnym głosem” (*Tezy o nadziei...*, dz. cyt., s. 426).

⁴⁹ Na „pragmatyczno-strategiczny” rys zawarty w „ideowym zwrocie” Kołakowskiego i całej lewicowej opozycji zwracali skądinąd uwagę późniejsi konserwatywni sojusznicy Kołakowskiego. Zob. np. J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, Kraków 2002, s. 248. Problem ten omawia A. Michnik w eseju *Kłopot*, w: tegoż, *Wściekłość i wstyd*, Warszawa 2005.

pojedynczy. Jednakowoż nie mamy innego oparcia dla wszystkich naszych praktycznych poczynań jak ta właśnie wiara, że wartością jest ludzkość, że wartością jest naród i że wartością jest każde życie pojedyncze. Nie ma wielkiego pożytku w rozważaniu kwestii, w jaki sposób wiara ta daje się ugruntować, bo z góry wiadomo, iż ugruntować się nie da inaczej jak tym oto praktycznym względem, że nasze istnienie – jako ludzkości, jako narodu, jako osobników – jest nam dane z tą wiarą właśnie.⁵⁰

To uzasadnienie, z punktu widzenia krytycznej racjonalności po-niekąd tautologiczne, przesuwając koncepcję narodu – stawiając ją w jednym szeregu z pojęciami człowieczeństwa i ludzkości – z poziomu historycznie względnych konstruktów społecznych na poziom fenomenów psychologiczno-biologicznych, obdarzonych przyrodzoną samooczywistością. Jednocześnie Kołakowski występuje jako krytyk narodowego narcyzmu i statycznej, konserwatywnej koncepcji kultury narodowej rozumianej w kategoriach jakości odwiecznej, nieziennej i heterogenicznej: przestrzega przed „jądrem ciemniactwa” obecnym „w każdej gorliwości nacjonalistycznej”⁵¹ i przed niebezpieczną fikcją „jedności narodowej”:

„Jedność narodowa” nie istniała nigdy i – zdrowym rozsądkiem rzecz sądząc – nigdy nie będzie istniała, chyba jako twór groteskowy, wymuszany przez despotyczny ustrój, albo jako ideologiczne zawołanie służące maskowaniu konfliktów przez jedną ze stron konfliktu. (...) Kiedy sprawa ogólnonarodowa przysłania w naszych oczach wszystkie inne i pomniejsza konflikty społeczne do ledwo widocznych rozmiarów, wyobrażamy sobie, że możemy się „na razie” o jedno tylko troszczyć.⁵²

Warto podkreślić, że to odwołanie do idei narodu ma charakter tyleż „mitologiczny”, co „mitoznawczy”, a w istocie – pragmatyczny. Unieważniając dawne konflikty, wchodząc na grunt dyskursu „narodowo-godnościowego” i sięgając po „stare słowa”, Kołakowski zdaje się być nie tyle kapłanem odwiecznych wartości, ile raczej strategiem szukającym praktycznego ugruntowania do działania – chodzi wszak o „pożytek” dla „naszych praktycznych poczynań”.

Jak zauważa Jacek Zychowicz, w konfrontacji mitów, pozbawieni arbitrażu ze strony racjonalności, jesteśmy skazani na retorykę i do niej właśnie, „ze względu na sprzeczność między założeniami swojej myśli a postawionym przed nią politycznym celem”, musiał się uciec

⁵⁰ L. Kołakowski, *Sprawa polska*, dz. cyt., s. 429.

⁵¹ L. Kołakowski, *O nas samych*, w: tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony...*, dz. cyt., s. 442.

⁵² L. Kołakowski, *Tezy o nadziei...*, dz. cyt., s. 435.

autor *Głównych nurtów marksizmu*. W politycznych „kazaniach” z lat siedemdziesiątych (a więc również interwencyjnych tekstach o „sprawie polskiej”) Kołakowski porzuca sceptycyzm naznaczający jego myśl filozoficzną i przyznaje sobie „prawo do używania mowy prawdy”, jednak jako sceptyczny mitoznawca nie jest w stanie przedzierzgnąć się w kapłana i prawodawcę, „zapomnieć, że czytał Kanta”. Oferując „użyteczne” filozoficzne mity, które uważa za niezbędną gwarancję przetrwania demokracji, jednocześnie odsłania zasady ich konstrukcji, prezentuje je w „trybie modalnym *jak gdyby*”⁵³. Wskazując na centralny dylemat myśli Kołakowskiego, Zychowicz podsumowuje:

Jeżeli nie ma mitu – przekonuje Kołakowski – to w rzeczywistości społecznej wszystko jest dozwolone, bo nic nie zostało jako wartościowe polecone. Filozof o tyle jednak przypomina ucznia czarnoksiężnika, że zdradza bezsilność wobec mitycznych mocy, które przywołał.⁵⁴

W *Tezach i Sprawie polskiej* – bez względu na ładunek krytycznej refleksji i nieodzowny sceptycyzm⁵⁵ – dokonuje się znamienne przejście w pole zmagania symbolicznych o „duszę” narodu. Kołakowski zawiesza tu radykalnie racjonalistyczną, historyczną perspektywę, pozwalającą samą koncepcję narodu poddawać diagnozie, i jak gdyby w przekonaniu, że nie sposób projektować działania praktycznego bez oparcia w micie, wchodzi w pole dyskusyjne od połowy lat sześćdziesiątych okupowane już przez konkurentów do władzy symbolicznej z dwóch stron politycznej barykady.

Tekst powstał w ramach grantu NPRH (nr 11H 12 0108 81).

⁵³ J. Zychowicz, *Filozof i polis*, dz. cyt., s. 188.

⁵⁴ Tamże, s. 189.

⁵⁵ „Risum teneatis – „powstrzymajcie śmiech”, powiada autor za Horacym – zaraz po słowach „żyć w godności”.