

AGNIESZKA CZYŻAK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu*

Filozof czyta teksty kultury, albo dlaczego zapominamy o Kołakowskim

Philosopher reads culture textes or why we forget about Kołakowski

Abstract

The main goal of the article is approaching the peculiar character of Leszek Kołakowski's textual activities. Polish philosopher used the most important textes of European culture (especially the Bible) to create his own works — renarration of myth was a vehicle to understanding contemporary problems. His compositions were also connected with oral tradition and philosophy of dialogue. Those choices had also genological effects — in Kołakowski's litterary and popularizing output prevailed lectures, tales, sermons, parables and allegories.

* Zakład Poetyki i Krytyki Literackiej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
ul. Wieniawskiego 1, 61-712 Poznań
e-mail: agnieszkaczy@tlen.pl

Obecność Leszka Kołakowskiego w dziejach polskiej kultury drugiej połowy XX wieku pozostaje faktem bezspornym, pomimo tego, że od końca lat sześćdziesiątych przebywał na emigracji. Twórczość literacka filozofa również pozostawała przedmiotem namysłu — powstawały nawet prace magisterskie na wydziałach filologicznych dotyczące analizy i interpretacji pisanych przez niego bajek, opowieści, wykładów czy rozmów. Od lat osiemdziesiątych jego dzieła znajdowały się w spisach lektur przedmiotów takich jak wiedza o kulturze czy kultura europejska. Uczestnik kultury skupiony na mediacyjnej i wehikularnej funkcji swoich tekstów pozostawał przez dekady ważnym punktem odniesienia w polskim życiu intelektualnym.

Prowokacyjny tekst z 1959 roku *Kaplan i błazen*, zrazu odczytywany przede wszystkim jako krytyka totalitaryzmu stalinowskiego, czytany w kolejnych dekadach objawiał swą antysystemową aktualność. Diagnoza opatrzona podtytułem *Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia* okazała się także manifestem niezależności i projektem osobistego zaangażowania we współczesną kulturę. W zakończeniu padła przecież deklaracja:

Opowiadamy się za filozofią błazna, a więc postawą negatywnej czujności wobec absolutu jakiegokolwiek, nie w rezultacie konfrontacji argumentów, albowiem w tych sprawach wybory główne są wartościowaniem. (...) Jest to opcja za wizją świata, która daje perspektywę uciążliwego uzgadniania w naszych działaniach wśród ludzi żywiołów najtrudniejszych do połączenia: dobroci bez pobłażliwości uniwersalnej, odwagi bez fanatyzmu, inteligencji bez zniechęcenia i nadziei bez zaślepień. Wszystkie inne owoce myślenia filozoficznego są mało ważne.
(Kołakowski 2003: 201)

Z dzisiejszej perspektywy widać, iż wierność tej deklaracji rozciągała się na całą twórczość Kołakowskiego, również tę literacką (czy raczej para-literacką) oraz publicystyczną, w niej bowiem także ważniejsze było „uciążliwe uzgadnianie żywiołów” niż dążenie do artystycznego spełnienia. Znany i wielokrotnie komentowany esej dowodził nadto, iż w dorobku twórcy — obok hermetycznych ze swej natury dociekań filozoficznych — istotne zarówno dla niego samego, jak i jego odbiorców, okazały się teksty o pozanaukowym charakterze.

Podobną prawidłowość dostrzec można w działaniach podejmowanych po roku 1989, kiedy przez pewien czas Kołakowski stał się „postacią medialną” — wtedy ponownie projekt nauczania przez odsłanianie niespójności wszelkich systemów okazał się osią

prezentowanych rozważań. W konferencjach organizowanych pod hasłem *Rozmowy w Castel Gandolfo* — których plonem były publikacje książkowe — Kolakowski przyjmował na siebie obowiązek pozostawania sceptykiem, zawsze otwartym na dialog. W wykładzie wygłoszonym na sesji, której tematem przewodnim była „Tożsamość w czasach zmiany” przekonywał:

Na miejscu będzie tu przypomnienie, iż potwierdzenie własnej tożsamości czy to przez jednostkę, czy przez grupę etniczną lub ciało religijne nosi w sobie niebezpieczeństwo agresji i dążenie do panowania nad innymi; broniąc swej prawowitości, jednostka łatwo nabiera przekonania, iż musi ją utwierdzać przez rozszerzenie swej władzy; naród chroni swą tożsamość przez wrogość wobec innych narodów, przez podbój i dominację; ciało religijne jako nosiciel prawdy *par excellence* z łatwością ulega pokusie sądzenia, iż przysługuje mu prawo i obowiązek unicestwiania wrogów prawdy. (Kolakowski 1995: 55)

Tożsamość miała pozostawiać sferą negocjacji i otwartości na inność, a nie podstawą uzasadniania dominacji nad ludźmi o innych przekonaniach, wierze czy przynależności etnicznej.

Swoistym apogeum obecności Kolakowskiego w sferze polskiej kultury był przełom tysiącleci, kiedy oprócz wydawanych nowych tekstów i wznawianych starych pism filozofa, w przestrzeni publicznej funkcjonowały także jego wywiady radiowe czy telewizyjne dyskusje oraz programy, takie jak choćby niezwykle popularne *Mini wykłady o maxi sprawach* — a większość z nich zyskiwała wersję drukowaną. Późniejszy powolny proces wygasania popularności Kolakowskiego współgrał z ogólniejszymi przemianami kulturowymi, przede wszystkim z postępującą sekularyzacją życia codziennego z jednej strony, a z drugiej z petryfikowaniem form kultu. Kiedy w roku 2014 został pośmiertnie wydany esej *Jezus ośmieszony*, jego ukazanie się nie wywołało szczególnych reakcji polemicznych czy apologetycznych — ani ideowego odrzucenia, ani prowadzącej do dalszych dyskusji aprobaty. Pierwsze słowa tekstu „O Jezusie przeczytać można, co tylko się chce” (Kolakowski 2014: 7) nie stały się zachętą do ponowienia namysłu nad rolą Chrystusa w dziejach świata i jego roli dla współczesności.

W przypadku tekstów nieukończonych, nie przygotowanych do publikacji, a wyrwanych po śmierci autora z jego spuścizny, można zastanawiać się nad moralnym aspektem decyzji spadkobierców — jest to jednak także asumpt do zadawania pytań, dlaczego praca nad utworem została zarzucona. Dziś sądzić można, że główną przyczyną był zbyt jednoznaczny — jak na przyzwyczajenia Kolakowskiego, a tym samym zbyt jednostronnie dydaktyczny charakter tekstu. Pisany w latach osiemdziesiątych w pewien sposób przestał być nośny w następnej dekadzie, po roku 1989, wówczas zresztą Kolakowski podjął trud wspierania przemian i budowania podwalin nowej rzeczywistości. Specyficzna odmiana filozofii obecności, uczestnictwa i dialogu znajdowała wyraz w podejmowanych przez myśliciela działaniach publicznych.

W roku 2002, z okazji 75. rocznicy urodzin filozofa, „Tygodnik Powszechny” wydał poświęcony jego myśli „Apokryf”. Redakcja w słowie wstępnym zestawiała dwie kluczowe wypowiedzi: „W jaki sposób Leszek Kolakowski, filozof pozytywista, materialista i marksista stał się Kolakowskim-mędrce?” — zastanawiał się Czesław Miłosz. A Charles Taylor nazwał Kolakowskiego „samotnym podróżnikiem, przenikliwym krytykiem wszystkich intelektualnych szkół, prawdziwym, acz sceptycznym myślicielem” i „współczującym

obserwatorem wiary chrześcijańskiej”. Redakcja wybrała — a do tego numeru pisma napisali artykuły m.in. Barbara Skarga, Bogusław Baczko, ks. Adam Boniecki, abp Józef Życiński i o. Jan Andrzej Kłoczowski — cytaty z Miłosza (2002: 3) i (Taylor 2002: 4), sugerując, iż ci dwaj twórcy najbardziej zbliżyli się do rozpoznania fenomenu Kołakowskiego. Miłosza fascynował przebieg procesu (warunkowanego historycznie) przejścia buntownika, który nie zrezygnował z gestów krytykującego wszelkie porządki „błazna” na pozycję mędrca — czyli po części kapłana wspólnotowego życia.

W przesłaniu Charlesa Taylora, w którym jak zawsze istotne pozostaje przekonanie, że „istotą nowoczesnej religii, w epoce metafizycznej bezdomności, w obliczu kryzysu sensu i zwątpienia w możliwość dobra, jest wyrażanie jej konstytucji poprzez indywidualne uznanie” (Wittekind 2008: 251) Kołakowski stał się indywidualistą-samotnikiem, który zdołał — może dzięki empatycznemu nastawieniu wobec świata — dotrzeć ze swą krytyką do szerszego grona odbiorców. Jednocześnie jednak z pozycji zdeklarowanego agnostyka potrafił z rzetelną wnikliwością śledzić przemiany wiary chrześcijańskiej i diagnozować jej wpływ na budowanie europejskiej tożsamości.

Teksty kultury wyrosły z chrześcijańskiego pnia, a przede wszystkim przynależące do jego korzeni, były dla Kołakowskiego kanonem wyobrażeń pozwalających na nawiązanie wspólnotowego dialogu. Inaczej niż dla Northorpa Frye’a, dla którego Biblia pozostawała „wielkim kodem” literatury, jej wielorako odsłaniającym się wzorcem, obejmującym również struktury fabularne (Frye 1998: 31-35), dla Kołakowskiego pozostawała przede wszystkim kodem pozwalającym diagnozować współczesność. Frye pisząc o Hiobie, o jego wierze w to, że ma obrońcę, tak rozwijał analogię: „pragnie także, podobnie jak bohater *Procesu* Kafki — który przypomina jakiś „midrasz” oparty na Księdze Hioba — żeby oskarżyciel ujawnił się umożliwiając Hiobowi przynajmniej poznanie aktu oskarżenia” (Frye 1998: 195).

Kołakowski w *Kluczu niebieskim* przekonuje z kolei, iż należy rozważyć wiele moralów wynikających z historii Hioba:

Niektóre z nich są bardzo proste; tak na przykład moral, iż należy zrewidować przysłowie głoszące, że gdzie się dwóch klóci (np. Jehowa z Szatanem), tam trzeci korzysta; również drugi moral, iż ludzie prości mają powody, by się wystrzegać przyjacielskich swarów między moźnymi; również trzeci moral, iż cnota wierności za wszelką cenę nie wymaga wcale wybitnego umysłu. (Kołakowski 1990: 143)

W takim zestawieniu widać rozżew intencji i założeń — o ile Frye dążył do pochwycenia specyfiki mitu i mitologii oraz ich funkcji kulturotwórczych, o tyle Kołakowskiemu zależało, by poprzez mit nawiązywać dialog ze współczesnością.

Istnienie w dialogu i poprzez dialog stało się równoznaczne z wskazywaniem zrębów ponadjednostkowej tradycji, która mogłaby stać się płaszczyzną porozumienia. Jednocześnie filozof dawał sobie prawo indywidualnego wpływu na wyznaczanie granic wspólnego obszaru i dokonywania — zawsze nieostatecznych — działań hierarchizujących i porządkujących. Seria trzech tomów wykładów zatytułowanych *O co nas pytają wielcy filozofowie* zawierała wspólny dla nich wszystkich wstęp *O co mi chodzi w tych wykładzikach?*, w którym autor odpierając spodziewane zarzuty samowoli w sferze wartościowania, stwierdzał: „Trzymam się więc własnego wyboru i nie mam siły, by z każdym się spierać, co powie »nie ten jest wielki, ale inny«” (Kołakowski 2007: 6).

W ostatnim tomie serii zatytułowanej przekornie: *O co nas pytają wielcy filozofowie* (nie zaś, co byłoby bardziej oczywistą perspektywą: „o co my pytamy wielkich filozofów”), po Edmundzie Husserlu, Martinie Heideggerze, Karlu Jaspersie pojawiła się postać nieoczekiwanie burząca (przybliżoną) chronologię. Powinien to być, jak stwierdzał autor, Ludwig Wittgenstein, ale tu dodał komentarz: „uprzytomniłem sobie, że mimo moich lektur, zarówno tego filozofa, jak i kilku dobrych, naprawdę dobrych o nim rozpraw, nie wiem nadal, o co mu właściwie chodzi (to jest moje własne, nie zaś Wittgensteina kalecstwo umysłowe)” (Kolakowski 2007: 107). Ten retoryczny chwyt umożliwił, by „wszelkiej chronologii urągając” zakończyć serię sylwetką twórcy neoplatonizmu, określonego jako jeden z najtrwalszych filarów filozoficznej kultury europejskiej: „pomysły filozoficzne Plotyna weszły w różnych wersjach do teologii i filozofii chrześcijańskiej; tam je głównie śledzimy, w tamtych, zwykle przemienionych formach zadajemy im pytania.” (Kolakowski 2007: 107–108). Zgodnie z zasadą: nie ten wielki, który stworzył wielki system filozoficzny, ale ten wielki, który pozostaje ważny dla kultury, jej przemian i współczesnego stanu, myśl Plotyna stała się punktem dojścia przedstawionych rozważań — o nie tyle popularyzatorskim, co propedeutycznym charakterze.

Kolakowski stwierdzał wprost w jednym ze swoich najbardziej znanych kazań:

Niechrześcijanie nie tylko mają prawo z niepokojem zastanawiać się nad kształtem chrześcijaństwa i jego losem, ale z oczywistych powodów powinni to czynić. Chrześcijaństwo należy do naszego wspólnego dziedzictwa i być całkiem niechrześcijaninem oznaczałoby wyłączyć się z tej kultury. (Kolakowski 1984: 152)

Nawiązanie do formuły „kazania” w tekście *Czy diabeł może być zbawiony* nie jest tylko stylizacją. Kolakowski zawarł w (i dzięki) niej istotne przesłanie. Oczywiście na postawione w tytule pytanie człowiek nie zna odpowiedzi i nie może rościć sobie prawa do rozsądzenia spornej kwestii. Jednak z nadrzędnej wątpliwości zrodzonej u początku dziejów chrześcijaństwa wysnuć można wskazanie moralne. Jeśli rzeczywiście nie istnieje możliwość rozsądzenia kwestii hipotetycznego zbawienia Szatana, to i tak wskazaniem do działania człowieka na ziemi powinno stać się przekonanie, że nie może on zostać zbawiony. Tylko wtedy zdola w swym codziennym postępowaniu odżegnać się od pokusy czynienia zła.

Agnostyk czytał chrześcijańską „historię grzechu”, by wskazywać konieczność zachowywania czujności wobec wszelkich, także skrywanych czy przesłanianych aktualną ideologią, przejawów Zła. Z kolei historię Zbawienia odczytywał jako projekt zaszczepienia ludzkości idei bezinteresownego Dobra. W przywołanym wcześniej esej *Jezus ośmieszony* (choć raczej „bezsukutecznie ośmieszany”) znalazły się fragmenty wykoncypowanego dialogu apologety ze sceptykiem, w istocie podającego w wątpliwość obie postawy. W sporze o zmartwychwstanie apologeta przekonuje: „Można tylko powiedzieć, że nie ma przekonujących racji, by powiedzieć, że jest niemożliwe. A więc jest możliwe.” Na co sceptyk odpowiada: „Nie. Zakładając, że nie możemy dowieść, iż jest niemożliwe, nie mamy jeszcze prawa powiedzieć: jest możliwe. Raczej: jest możliwe, że jest możliwe, ale jest równie możliwe, że jest niemożliwe” (Kolakowski 2014: 64).

Ośmieszenie postaw zajmowanych w sporze jest zarazem ośmieszeniem przyczyny sporu, czy raczej sposobu postawienia problemu. Dla uznania roli Chrystusa w dziejach Europy, nie jest istotne zdobycie dowodów na jego rzeczywisty powrót z zaświatów. Należy raczej zastanawiać się jak wyglądałby dzisiaj świat i Europa, gdyby nie zapisałby się w ich dziejach. Jan Andrzej Kłoczowski stwierdzał w posłowie:

Sceptyk Kołakowskiego nie jest cynikiem (...) Jest bowiem głęboko przekonany, że kryzys naszych dni nie zostanie nigdy rozwiązany przez nowe, coraz bardziej „płynne” (jak pisze Bauman) filozofie — trzeba na nowo odkryć to, co już od dawna posiadamy. (Kłoczowski 2014: 134)

Dlatego tak ważne okazują się powroty — czytanie od nowa tekstów kultury, także tych, które nie mają wersji kanonicznej. Ponawianie namysłu nad tradycją służy jej ożywianiu i dostosowywaniu sposobów jej odczytywania (nie zaś jej samej) do potrzeb kolejnych pokoleń odbiorców.

Kołakowski stwierdzał z najgłębszym przekonaniem: „dwaj ludzie, którzy do zbudowania kultury europejskiej decydująco się przyczynili — Jezus i Sokrates — nigdy, ani zdania nie napisali, obu znamy z wtórnych przekazów” (Kołakowski 2004: 9). Tym większym wyzwaniem staje docieranie do sedna owych zapośredniczonych testamentów, uznawanych przez filozofa za najistotniejsze przesłanie dla ludzkości jako wspólnoty i dla każdej jednostki z osobna. Przede wszystkim jednak obu uznać można za wzorcowe postacie Nauczycieli — głoszących swoje przesłanie nie poprzez gotowe formuły i dogmaty, lecz niekończące się serie pytań, przykładów, przypowieści. Nauczycieli, którzy nie dążyli do wytworzenia własnej szkoły dla wybranych uczniów, lecz nauczania każdego spotkanego człowieka, członka ludzkiej wspólnoty.

Tradycja kultury oralnej to pamięć rzeczywistości nie „skażonej” przez pismo. Walter Ong przekonywał: „Uwolnienie naszego rozumienia języka od odchylenia cyrograficznego i typograficznego jest zapewne trudniejsze aniżeli sobie wyobrażamy” bowiem złożoność i bogactwo przekazu ustnego sprawia, że nie poddaje się on zabiegom możliwym do przeprowadzenia na tekście utrwalonym w określonym kształcie, zapisie (Ong 1992: 111–112). W rozważaniach Onga to rozmowa, komunikacja twarzą w twarz jest podstawą porozumienia, a człowiek może uczestniczyć w drugim, do którego mówi — tym samym w dialogowej interakcji przekracza siebie. Nawiązywanie takiej relacji jest dobrowolnym otwarciem się na słowa innego człowieka, a zatem i na niego jako istotę ludzką. Spotkanie wiąże się z ryzykiem utraty autonomii, które jednak jest niezbędne dla procesu międzyludzkiego porozumienia (Obirek 2010: 145).

W wydanym w roku śmierci Kołakowskiego wywiadzie-rzece, który przeprowadził Zbigniew Mentzel padają słowa: „Ludzkość nie przetrwa bez wiary w braterstwo, nawet jeśli w praktyce jest ono nieosiągalne” jednak sama idea braterstwa „może stać się zagrożeniem dla ogółu, jeśli jej zwolennicy zaczną wyobrażać sobie, że posiadają jedynie słuszną receptę na jej urzeczywistnienie” (Mentzel 2009: 100). Zatem wedle Kołakowskiego to nie zbiory reguł i nakazów, lecz otwarcie na dialog byłoby drogą zbliżającą do urzeczywistnienia idei braterstwa. Dialog natomiast okazuje się możliwy przy zakwestionowaniu binarnych opozycji w sferze kultury, podziałów na przestrzeń religijną i antyreligijną, filozoficzną i afilozoficzną, humanistyczną i niehumanistyczną. Z tego punktu widzenia

kapłaństwo i blażeństwo — już nie jako działania opozycyjne wobec siebie — mogą być postrzegane jako funkcje pełnione w służbie słowa mówionego, z natury antysystemowego i egalitarnego (Obirek 2010: 239), a tym samym wspierające żywotność ludzkich wspólnot. Kołakowski w dokonanej po latach rewizji przyznawał nadto, że i kapłana, i błazna można postrzegać jako protagonistów kulturowej kreatywności (Kołakowski 2002: 12–13).

Otwarcie na wszelkie formy dialogu w przypadku Kołakowskiego nie stało w sprzeczności z wybranym przezeń ostatecznie posłannictwem nauczania. Było to bowiem nauczanie przez wskazywanie sprzeczności i wewnętrznych napięć w każdym systemie filozoficznym, zwłaszcza takim, który rościłby sobie prawo do bycia systemem jedynym. Wykorzystywanie gatunków wyrastających z tradycji oralnej — bajek, przypowieści, kazań — oraz gatunków nowych, powstałych w zmieniających się warunkach medialnych — wywiadów, wykładów, dyskusji (radiowych, telewizyjnych, prasowych) — służyło zawsze nawiązywaniu kontaktów z jak największym gronem odbiorców.

Obecność w przestrzeni publicznej, traktowana jako wypełnianie zobowiązania wobec wspólnoty, dała mu u kresu życia pozycję przewodnika i nauczyciela zbiorowości, którą pragnął wspierać w przełomowym momencie jej dziejów. Tym samym przypadła mu ostatecznie rola „kapłana dialogu”, a umiejętne korzystanie z najbardziej ożywczych źródeł europejskiej tradycji pozwalało na nawiązywanie kontaktu z bardzo zróżnicowaną światopoglądowo „publicznością”. Wielu odbiorcom teksty i wystąpienia Kołakowskiego umożliwiały uniwersalizowanie własnych historycznych doświadczeń, a nawet odnajdywanie w nich sensu. Pamięć o tym dialogu powoli zanika — odejście uczestnika rozmowy przerwać musiało zadzierzgnięte więzi. Zawsze jednak pozostaje przestrzeń lektury i nadzieja na nową postać recepcji dzieła i myśli Filozofa w następnych pokoleniach.

Bibliografia

- Frye Northorp (1998), *Wielki Kod. Biblia i literatura*, przeł. A. Fulińska, Homini, Bydgoszcz.
- Kłoczowski Jan A. (2014), *Kołakowski o Jezusie* [w:] L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, Znak, Kraków.
- (1984), *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Aneks, Londyn.
- Kołakowski Leszek (1990), *Bajki różne. Opowieści biblijne. Rozmowy z diabłem*, Iskry, Warszawa.
- (1995), *O tożsamości zbiorowej*, przeł. S. Amsterdamski [w:] *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Znak, Kraków.
- (2002), *Wiara dobra, niewiara dobra* [w:] *Co nas łączy? Dialog z niewierzącymi (wstępem opatrzył Leszek Kołakowski)*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- (2003), *Kapłan i błazen* [w:] *Kosmopolityzm i sarmatyzm. Antologia powojennego eseju polskiego*, wybór D. Heck, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.
- (2004), *O co nas pytają wielcy filozofowie*, seria I, Znak, Kraków.
- (2007), *O co nas pytają wielcy filozofowie*, seria III, Znak Kraków.
- (2014), *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, przeł. D. Zańko, Znak, Kraków.
- Mentzel Zbigniew (2009), *Czas ciekawy, czas niespokojny. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Zbigniew Mentzel*, Znak, Kraków.
- Miłosz Czesław (2002), *Otwarcie nowego wymiaru*, „Apokryf” nr 18, dodatek do „Tygodnika Powszechnego” 2002 nr 43.
- Obirek Stanisław (2010), *Uskrzydłony umysł. Antropologia słowa Waltera Onga*, Wydawnictwo UW, Warszawa.
- Ong Walter J. (1992), *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przeł. J. Japola, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Taylor Charles (2002), *Uciekinier z krainy iluzji*, „Apokryf” nr 18, dodatek do „Tygodnika Powszechnego” 2002 nr 43.
- Wittekind Folkart (2008), *Charles Taylor: religia i nowoczesny indywidualizm*, przeł. L. Łysień [w:] *Filozofia religii. Od Schleiermachera do Eco*, red. V. Drehsen i in., Wydawnictwo WAM, Kraków.
-