



STUDIA

**ARCHIWUM**  
WARSZAWSKIEJ  
SZKOŁY  
HISTORII IDEI

SZYMON WRÓBEL

**FILOZOF  
I TERYTORIUM**

**POLITYKA IDEI  
W MYŚLI LESZKA KOŁAKOWSKIEGO,  
BRONISŁAWA BACZKI,  
KRZYSZTOFA POMIANA  
I MARKA J. SIEMKA**





# **FILOZOF I TERYTORIUM**

Seria „Archiwum Warszawskiej Szkoły Historii Idei. Studia” jest wyrazem uznania dla polskich uczonych, którzy w niesprzyjających warunkach uprawiali humanistykę na najwyższym światowym poziomie. Właściwie nie zostawili po sobie uczniów, nie uważali się też za twórców szkoły. Historia PRL brutalnie wkroczyła w historię nauki, rok 1968 stał się jej niechlubną cezurą.

Mimo to, ze względu na szeroki zakres zainteresowań, metodologiczną otwartość, a także wagę podejmowanej tematyki, przedstawiciele warszawskiej szkoły historii idei mogą patronować rozwojowi dyscypliny, którą przed laty z takim powodzeniem tworzyli. Już od dawna publikują bowiem w Polsce swe prace filozofowie, socjologowie czy historycy określający się jako historycy idei, choć sama historia idei jest nadal tą dziedziną humanistyki, która z racji swej interdyscyplinarności nie ma ustalonego miejsca w świecie akademickim.

*Andrzej Waśkiewicz*  
Redaktor serii

SZYMON WRÓBEL

# FILOZOF I TERYTORIUM

POLITYKA IDEI  
W MYŚLI LESZKA KOŁAKOWSKIEGO,  
BRONISŁAWA BACZKI,  
KRZYSZTOFA POMIANA  
I MARKA J. SIEMKA

Wydawnictwo IFiS PAN  
Warszawa 2016

[rcin.org.pl/ifis](http://rcin.org.pl/ifis)

Seria: Archiwum Warszawskiej Szkoły Historii Idei. Studia

Projekt okładki: *Andrzej Łubniewski*

Redakcja i korekty: *Elżbieta Morawska*

Recenzent: *prof. dr. hab. Marcin Król*

ISBN 978-83-7683-134-3

Praca naukowa finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2012–2016



**NARODOWY PROGRAM  
ROZWOJU HUMANISTYKI**

Copyright © by Szymon Wróbel & Wydawnictwo IFiS PAN, 2016

Wszelkie prawa zastrzeżone.

Żadna część niniejszej publikacji nie może być reprodukowana, przechowywana jako źródło danych i przekazywana w jakiegokolwiek formie zapisu bez pisemnej zgody posiadacza praw.

Wydanie pierwsze

Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN

00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72, tel. (22) 65 72 861

e-mail: [publish@ifispan.waw.pl](mailto:publish@ifispan.waw.pl)

## Spis treści

### Wstęp

#### Filozofia terytorialna i filozofia poza terytorium

Filozof prowincjonalny (biografia myśli) .....	9
Polityka idei (kultury filozoficzne).....	16
Moment identyfikacji (stawianie się) .....	21
Światowość (mediacje).....	26
Umysł uprowadzony (i niezdeprawowany) .....	32
Terytorium filozofii (poza terytorium) .....	37
Demon chaosu (kulturowa zrzeczność) .....	42

### Część pierwsza

#### Bóg albo idolatria. Od Benedykta Spinozy do Leszka

#### Kołąkowskiego

To nie jest monografia (boska konieczność) .....	47
Antynomie (światopogląd tragiczny).....	57
Przyroda (unia z istnieniem).....	63
Wolność (formalna i realna) .....	67
Nieskończoność (determinacja przez negację).....	71
Ateizm (dowód ontologiczny) .....	75
Wizerunek Boga (wyjątkowość pewnej idolatrii) .....	80
Religia jako zjawisko naturalne (miejsca otwarte) .....	85
Do kogo należy Bóg? (separacja) .....	90
Heretycy (wybory) .....	96
Rewizjonizm (normalne reguły racjonalności) .....	106
Powrót człowieka do siebie (odkrycie ułomności) .....	114
Postpolityka (socjalizm).....	122
Mit (paraliż czasu).....	126

Protezy (filozoficzne fetysze).....	132
Podmiot (nihilista, konserwatysta, diabeł) .....	139
Jezus (horror błazna) .....	145
Obojętność (miłość codzienna) .....	152

## **Część druga**

### **Utopia albo śmierć. Od Woltera do Bronisława Baczki**

Genewa (filozofia konkretna) .....	155
Wolter (opowiadania filozoficzne) .....	164
Skandal (egzorcyzmowanie Oświecenia).....	172
Figura Hioba („Wszystko jest znośne”).....	178
Wyobrażenia społeczne (klasyczny paradygmat nauk humanistycznych) .....	183
Pakt utopijny (poza Całością).....	191
Mikromegas (odmowa utopii) .....	197
Ażao (wersje Raju) .....	203
Słowa władzy (władza słowa) .....	209
Utopia języka (maszyna polityczna).....	215
Wampiry i kanibale (rzecz-totalna) .....	221
Heterotopie (martwe marzenia) .....	225

## **Część trzecia**

### **Europa albo barbarzyństwo. Od Jana Jakuba Rousseau do Krzysztofa Pomiana**

Grób w Ermenonville (tajemnica Jana Jakuba Rousseau).....	233
Układ (jedność) .....	246
Europa (granice).....	254
Bieguny (największe fałszerstwo) .....	260
Allotopia ( <i>ghetto</i> ) .....	263
Stany Zjednoczone Europy (totalitaryzm) .....	267
Kolekcje (niewidzialne) .....	272
Meblowanie (koneser) .....	278
Szperacze (szlachecki libertynizm) .....	283
Znieruchomienie (wyjść „poza Woltera”) .....	287
Fałszywa wieczność (wędrówki, czyli periodyzacje).....	291
Osobliwości (amator).....	296
Oceany (inaugurujący upadek) .....	300



## Część czwarta

### Historyczność albo alienacja. Od Georga Wilhelma Friedricha Hegla do Marka J. Siemka

Od Spinozy, Woltera i Rousseau do Hegla.....	309
Problem (kryptoproblem, pseudoproblem).....	317
Zależność epistemiczna (wykrawanie terytorium).....	322
Drugie życie (dialektyka).....	325
Serie (nadprodukcja figur ducha).....	330
Imię Marksa (ontologia życia społecznego).....	335
Praca (poprawianie ekonomistów).....	338
Historyczność (uspołecznienie).....	343
Stan natury (mnożenie sprzeczności).....	349
Więzi (egzystencja wiązana).....	354
Pan (rozdwojenie).....	357
Wychowanie (marzenia).....	360
Umowa (pojęcie prawa i zasady prawa).....	363
Alienacja i jej losy (odwrócenie i chytrność).....	368
Długi (wizerunki upiora Hegla).....	374
Racjonalizm jako postulat (sługa jako instrument).....	378
Ogólna poczytalność (Zachód w nas).....	384
Pozór ( <i>Schein</i> ).....	389
Cytowane prace warszawskich historyków idei.....	393
Nota biograficzna.....	397
Summary. Philosopher and Territory. Politics of Ideas in the Thinking of Leszek Kołakowski, Bronisław Baczko, Krzysztof Pomian and Marek J. Siemek.....	399
Indeks osób.....	405



## Filozofia terytorialna i filozofia poza terytorium

### Filozof prowincjonalny (biografia myśli)

Jest to książka o filozofii polskiej. Być może poprawniej należałoby powiedzieć, że jest to książka o czterech polskich filozofach, o czterech silnych podmiotach filozoficznego myślenia. Choć jeszcze poprawniejsza formuła powinna brzmieć: jest to książka o czterech polskich filozofach, którzy wzbudzają mój szacunek. Czterech bohaterowie *Filozofa i terytorium* to autorzy książek, które miałem i nadal mam ochotę czytać. To rzadkość. Najczęściej po przeczytaniu książki nie mam ochoty i siły raz jeszcze się z nią zaprzyjaźniać. Moi bohaterowie to autorzy, „z którymi”, „o których” i „którymi” mam ochotę myśleć. Jak będę tego dowodził, zgrupowanie tych osób w jednym zbiorze i przeczytanie ich łącznie, obok siebie, nie jest przypadkiem ani kaprysem mojej woli. Bohaterowie mojej opowieści – Leszek Kołakowski, Bronisław Baczko, Krzysztof Pomian i Marek J. Siemek – nie tylko tworzą pewne „filozoficzne pokolenie”, ono ze względu na osobę Siemka jest najbardziej wątpliwe; nie tylko tworzą pewną sztafetę pokoleń, w której Kołakowski odgrywa rolę mitycznego ojca założyciela, fundatora szkoły, wpływowego Mistrza, u którego nauki pobiera Baczko, dalej namaszczaający intelektualnie Pomiana i Siemka. Nie chodzi zatem tylko o to, że mamy tu do czynienia z pewną „grupą”, „wspólnotą”, „kolektywem”, „powinowactwem z wyboru”, a nawet „intelektualnym pokrewieństwem”, chodzi

raczej o to, że mamy tu do czynienia z pewną formą „walki o siebie”, „walki o swoją podmiotowość”, tj. złożonym zbiorem reakcji na siebie i świat, terytorium przygodności własnych narodzin i przypadkowość czasu swego życia. Moją książkę można, a nawet należy, czytać jako rodzaj czterech „biografii intelektualnych”, „biografii myśli”. Należy ją jednak także czytać jako historię pewnej „szkoły” – od *schola* i *σχολή* rozumianej jako forma organizacji „czasu wolnego”, szkoły, która jest wspólnym gospodarowaniem wolnością, rodzajem „wspólnoty idei”<sup>1</sup>.

Czterej bohaterowie książki – Kołakowski, Baczek, Pomian i Siemek – nadają, na różnych etapach historii, kształt ideowy i metodologiczną specyfikę warszawskiej szkole historii idei. Fakt, że warszawska szkoła historii idei daje się potraktować jako spójna formacja intelektualna, nie zwalnia od pytania, co w sprawie, że patrzymy na tę grupę uczonych jako „szkołę” właśnie? Czy możemy poprzestać na stwierdzeniu, że „szkoła” ta została stworzona niejako *post factum* jako swego rodzaju konstrukt społeczny? Czy też przeciwnie: należy zgodzić się, że powstała ona na kanwie pewnej jednoczącej jej przedstawicieli – i dającej się retrospektywnie określić – „zasady”, „ideologii”, „metodologii” lub „warsztatu”? A może spójność warszawskiej szkoły nie była spójnością „metodologiczną” lub „warsztatową”, ale po prostu wynikała z przynależności jej przedstawicieli do „współ-

---

<sup>1</sup> Andrzej Walicki zawęży grupę warszawskiej szkoły historii idei do Leszka Kołakowskiego, Bronisława Baczko, Jerzego Szackiego oraz siebie samego. Mam świadomość, że mój „wybór osób”, bohaterów książki, jest arbitralny, choć nie wydaje mi się, aby był „tylko arbitralny”, Andrzej Walicki, *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, nr 3–4 (18), Warszawa 2007, s. 33–53. Jan Tokarski bierze w cudzysłów słowo „szkoła” w kontekście warszawskiej szkoły historyków idei, do której mieli wchodzić – jego zdaniem – Leszek Kołakowski, Krzysztof Pomian, Bronisław Baczek, Andrzej Walicki czy Jerzy Jedlicki. Zdaniem Tokarskiego żaden ze wspomnianych autorów nie uważał się za jej przedstawiciela; to ich uczniowie „mieli wrażenie, że do pewnej „szkoły” uczęszczają”. W tym sensie szkołę stworzyli uczniowie, choć mistrzowie nie pozostawili po sobie żadnych uczniów, Jan Tokarski, *Obecność zła. O filozofii Leszka Kołakowskiego*, Kraków: Universitas 2016, s. 28. Wbrew temu twierdzeniu sądzę, że są podstawy do mówienia o szkole jako formacji ideowej i warsztatowej oraz, co najważniejsze pewnym rodowodzie intelektualnym. Twierdzę, ponadto, że chcąc nie chcąc, „szkoła” pozostawiła „uczniów”, wśród których najwybitniejszym był z pewnością Marek J. Siemek.

noty losu”? Jaką rolę w ukonstytuowaniu się jej tożsamości odegrał w takim razie właściwy większości jej przedstawicielom „marksistowski rewizjonizm”, a jaką nieufność zarówno wobec tradycyjnej filozofii, jak i do nowoczesnej socjologii?

Powiem od razu i bezwzględnie: stosunek Kołakowskiego, Baczeki, Pomiana i Siemka do marksizmu w tej książce nie jest uznany za główny symptom. Nie czytam książek swych autorów jako kryptoreakcji na oficjalną ideologię z lat 1945–1968 zastanego „komunizmu”. Nie posługuję się kluczem „czytania” i „pisania” ezoterycznego. Stosunek do marksizmu jest ważny, ale nie wyznaczający ostatecznego kształtu myśli moich bohaterów. To nie jest książka z zakresu historii idei ani tym bardziej książka z zakresu socjologii wiedzy. Piszę tę książkę, aby przemyśleć losy filozofii polskiej, które rozchodzą się ze swoją historyczną i społeczną teraźniejszością. Nie sądzę, aby filozofia Kołakowskiego, Baczeki, Pomiana i Siemka była – by posłużyć się formułą Hegla – „swoją własną epoką ujętą w myślach”. Wyobrażam sobie, że szare dni komunizmu i długa polska jesień, „poziome” dni listopada, nakłoniły moich bohaterów do nadmiarowego przesiadywania w bibliotekach i pewnego przerostu życia wewnętrznego. Nie interesuje mnie „biografia”, ale interesuje, a nawet fascynuje mnie „biografia intelektualna”. Nie oznacza to jednak, że kontekst historyczny i geograficzny dla takiej „logicznej” biografii intelektualnej jest obojętny. Nie poszukuję punktów wspólnych, wspólnego mianownika dla moich bohaterów, które owocowałyby jakimiś zbiorowymi pracami lub łączącymi poglądami<sup>2</sup>, poszukuję raczej ich punktów własnych, ich osobności. Głęboko wierzę w istnienie wewnętrznego „czasu” samej teorii, niesprowadzalnego do czysto chronologicznego czasu biografii i twórczości teoretyków, ale też do czasu epoki, do której myśli należą. Nie jest to zatem ani biografia – wzorem biografii wielkich filozofów, ani doksografia – historia poglądów wielkich filozofów. Jest to „biografia myśli”, „logika życia myśli”, historia stu lat samotności myśli.

---

<sup>2</sup> Jedną z nich jest: *Filozofia egzystencjalna. Wybrane teksty z historii filozofii*, wyboru dokonał oraz wstępem opatrzyli Leszek Kołakowski i Krzysztof Pomian, Warszawa: PWN 1965.

Jest to jednak nade wszystko książka o polskiej filozofii, o filozofii w Polsce, tj. filozofii, którą „robiją” podmioty piszące, przynajmniej jako swoim pierwszym językiem, po polsku. Ta książka stawia w rezultacie, chcąc nie chcąc, pytanie: jakiej filozofii w Polsce w ogóle potrzebujemy? Stawia jednak także pytanie o to, kim jest w Polsce filozof? Formułuję zatem pytanie o warunki możliwości i niemożliwości uprawiania w Polsce filozofii. Polski filozof jest z natury rzeczy filozofem prowincjonalnym. Po pierwsze dlatego, że mówi i pisze językiem pewnego zamkniętego i raczej mało usposobionego filozoficznie plemienia. Po drugie dlatego, że należy do kultury, która bardziej przejęta jest religią, a nawet sztuką i literaturą niż filozofią. Polacy poszukują form kultu, a nie racjonalnej i często nigdy nie kończącej się rozmowy. Po trzecie wreszcie, filozof w Polsce należy do strefy geograficznej, w której kultura argumentacyjnej debaty publicznej i rozumu publicznego jest krótka i stale nie dość ugruntowana. Kołakowski, Baczek, Pomian i Siemek byli tego doskonale świadomi i ta świadomość nie pozwoliła im zaakceptować roli filozofa prowincjonalnego. W książce pytam, w jaki sposób moi bohaterowie „wychodzą z prowincji” i jak nie tylko geograficznie, ale nade wszystko mentalnie przestają być więźniami obszaru geograficznego nawyków i idei, do którego pierwotnie należeli. Jest to zatem książka o stawaniu się obcym dla swojego własnego plemienia. Kołakowski, Baczek, Pomian i Siemek, pisząc i myśląc „nieprowincjonalnie”, musieli stawać się „innymi” w Polsce. W pewnym najprostszych sensie, zadają pytanie o sposoby intelektualnego wyzwolenia się z więzienia „socjalizacji pierwotnej”.

Książka *Filozof i terytorium* jest o Kołakowskim (Spinozie), Baczce (Wolterze), Pomianie (Rousseau) i Siemku (Heglu). Książka *Filozof i terytorium* jest jednak także o Spinozie (Kołakowskim), Wolterze (Baczce), Rousseau (Pomianie) i Heglu (Siemku). I jest to „swoisty” drugi tom mojej książki *Polska pozycja depresyjna*, która kroczyła wokół „pism” Witolda Gombrowicza i Sławomira Mrożka<sup>3</sup>. Powiedzmy, że książka *Filozof i terytorium* jest jej wersją conceptualną, jest opowieścią o zmaganiach i losach polskiej filozofii pro-

---

<sup>3</sup> Szymon Wróbel, *Polska pozycja depresyjna: od Gombrowicza do Mrożka i z powrotem*, Kraków: Wydawnictwo Universitas 2015.

wincjonalnej. Dodam też od razu, że jest to opowieść, w porównaniu z tekstem o Gombrowiczu i Mrożku, znacznie bardziej „szczęśliwa”. Książka *Filozof i terytorium* stanowi kontynuację książki dotyczącej dzienników Mrożka i Gombrowicza, tj. próby przemyślenia polskości w sobie. W największym skrócie *Polska pozycja depresyjna* opisuje polską podmiotowość od strony intymności dzienników, *Filozof i terytorium* robi to samo od strony rozumu publicznego. Kołakowski, Baczek, Pomian i Siemek, podobnie jak Gombrowicz i Mrozek, uświadomili mi, że mówię językiem polskim i jestem Polakiem, który musi się zastanowić nad tym, co zrobić ze swoją „polskością”? Mrozek i Gombrowicz pozwalają mi doświadczyć polskości i pozwalają mi poszukiwać „innej Polski” w słowach. Dzienniki Mrożka i Gombrowicza pozwalają widzieć Polskę w ciele, Polskę wcieloną w nasze ruchy i nasze gesty oraz nasze słowa. Nie pozwalają jednak na myślenie o Polsce w planie idei. Kołakowski, Baczek, Pomian i Siemek pozwalają mi pomyśleć Polskę jako „ideę” i „miejsce” generowania idei. Wielkość i ważność warszawskich historyków idei wynika stąd, że pozwalają oni myśleć o Polsce jako o miejscu myślenia, a nie tylko odczuwania i przeżywania.

Gombrowicz w pierwszym tomie dzienników twierdzi, że Polacy przez to, że byli uwięzieni w marksizmie, nigdy go nie przemyśleli ani nawet nie przeżyli. Autor *Pornografii* pisze, że marksizm spadł na Polaków zanim zdążyli odzyskać „tożsamość” po traumie wojny. Zdaniem Gombrowicza Polacy „nie przeżyli rewolucji, ponieważ nie mieli czym jej przeżywać”. Marksizm osiedlił się w Polsce za sprawą przemocy zewnętrznej, został na Polskę nałożony, jak się „nakłada klatkę na odurzone ptaki”, jak się „nakłada ubranie na człowieka nagiego”. „Wniosek – dodaje Gombrowicz – paradoksalny, ten, że w krajach burżuazyjnych Zachodu, we Francji lub we Włoszech, marksizm jest nieskończenie głębiej przeżywany. Podczas gdy w Polsce jest on tylko systemem społecznym, w którym się żyje – którego się nie przeżywa. Polska – jeden z krajów najmniej marksistowskich świata”<sup>4</sup>. Polska, dla Gombrowicza, być może przez swój katolicyzm, a być może ze względu na anarchizm, jest odporna na wirusa Mark-

---

<sup>4</sup> Witold Gombrowicz, *Dziennik 1953–1956*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 1997, s. 328.

sa. Polska to terytorium odporne na wirus i widma Marksa, najmniej marksistowski kraj świata. Czy to prawda?

Główne postacie warszawskiej szkoły historyków idei komplikują nieco to rozumowanie. Siemek intrygująco odwraca diagnozę Gombrowicza. Jego zdaniem warszawscy historycy idei pozwalają pomyśleć Marksa przez to właśnie, że po 1956 roku w Polsce już żadnego Marksa nie było lub był tylko – by zacytować formuły Gombrowicza – jako „klatka” lub „zewnętrzne ubranie”, z którym się „ciało” nie identyfikuje. Siemek pisze: „w Polsce (inaczej niż w pozostałych krajach «bloku») po roku 1956 właściwie już nie było żadnego «marksizmu-leninizmu» w sensie jakiejś jednolitej «ortodoksyjnej» doktryny”<sup>5</sup>. Pod nieobecność diamentu było myślenie o wielorakich formach myślenia poza diamentem. To myślenie uruchamiali m.in. moi bohaterowie. Szczególna sytuacja Polski okresu realnego socjalizmu znalazła wyraz w tym, że – jak mówi Siemek – „marksizm funkcjonował w znacznym stopniu jako jeszcze jedno ogniwo duchowe więzi z Europą”<sup>6</sup>. Polscy marksiści odrzucali bowiem scholastykę radzieckiego diamentu, przeciwstawiając ją wrażliwości i recepcji „marksizmu zachodniego”. Antonio Gramsci, György Lukács, Karl Korsch, Lucien Goldmann, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas – to ci autorzy, na Wschodzie po prostu „wyklęci”, wyznaczyli nowe horyzonty myślowe filozofii społecznej i filozofii politycznej w Polsce. Zgadza się z sugestią Siemka, że warszawska szkoła historyków idei funkcjonowała jako „ogniwo duchowe więzi z Europą”, nie podzielam jego przeświadczenia, że ostatecznym wyznacznikiem tej szkoły był stosunek do Marksa i jego wyklętego kręgu. W tej książce twierdę coś na pierwszy rzut oka niewiarygodnego, tj. że stosunek teoretyków tej szkoły do Spinozy, Rousseau, Woltera i Hegla był ważniejszy i bardziej intelektualnie „piętnujący” niż stosunek do Marksa.

Kategoryczność diagnoz Siemka na temat momentu wyłonienia się marksizmu polskiego dorównuje kategoryczności jego słów na temat momentu jego zniknięcia, który wedle twierdzenia autora

---

<sup>5</sup> Marek J. Siemek, *Filozofia i społeczeństwo w powojennej Polsce*, [w:] tegoż, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Warszawa: Oficyna Naukowa 2002, s. 317.

<sup>6</sup> Tamże, s. 318.



*Hegla i filozofii* został w całości rozbity w 1968 roku i w istocie było to „niemal dosłownie fizyczne zniszczenie”. Zniknięcie „przez fizyczną zagładę” warszawskiej szkoły historyków idei było „przypadkiem” „autodestrukcji samego marksizmu”. „Gwałtowna śmierć polskiego «rewizjonizmu» – pisze Siemek – z rąk partyjnych aparatczyków i «marcowych docentów» była wszak tylko wykonaniem wyroku, jaki na siebie tu wydało samo marksistowskie myślenie”<sup>7</sup>. Przyjmuję, że być może był to „wyrok” destrukcji (unicestwienia) jedyne interesującego „rozumu polskiego”. Sens polskiego doświadczenia marksizmu, zdaniem Siemka, jest taki, że sam marksizm został tu pomyślany i domyślany do końca i przez to wyczerpał cały swój poznawczy potencjał. Nie wykluczam, że to, co jest prawdą w przypadku samego „Siemka”, nie jest jednak prawdą w przypadku Kołakowskiego, Baczki i Pomiana. Z pewnością w myśleniu samego Siemka marksizm został tak „pomyślany”, że został „wymyśl-a-ny” i do końca, przez to „wymyślenie”, wyczerpał swój poznawczy potencjał. W przypadku jednak Kołakowskiego, Baczki i Pomiana marksizm bardzo szybko popadł w konflikt z własną doktrynalną jednością. Odniesienie do Spinozy, Rousseau, Woltera i Hegla przeważało. Z pewnością jednak „po zgonie” warszawskiej szkoły historyków idei pozostała w Polsce ponownie filozofia „samej nauki” (logika i logiczna teoria języka) oraz filozofia „samego Boga” (katolicka interpretacja antropologii i etyki). Polska ponownie pozostała sama, pozostała sam na sam „z Bogiem” i „z logiką”. Siemek mówi o nadchodzącej epoce „deficytu społecznego rozumu” oraz deficytu „społecznej przestrzeni racjonalności”, epoce, która jeszcze się nie skończyła. Jest to epoka, do której ciągle należymy.

Pozostaniemy jednak trzeźwi i sprawiedliwi. Zniknięcie, a raczej zagłada warszawskiej szkoły historyków idei była być może do pewnego stopnia dziejową „sprawiedliwością” za akt zniknięcia polskich filozofów ze szkoły lwowsko-warszawskiej, do którego w znaczącym stopniu przyczynili się nasi bohaterowie. Leszek Kołakowski wiosną 1950 roku pisze list otwarty do profesora Władysława Tatarkiewicza, nauczyciela filozofii całych pokoleń Polaków, w którym oskarża profesora o to, że nie dopuszcza do głosu studentów marksistów lub

---

<sup>7</sup> Tamże, s. 320.

jawnie ich dyskryminuje. W efekcie Tatarkiewicz zostaje odsunięty od nauczania aż do roku 1956. W takim samym stylu Bronisław Baczko rozprawił się z reizmem Tadeusza Kotarbińskiego w swym znanym pamflecie zatytułowanym *O poglądach filozoficznych i społeczno-politycznych Tadeusza Kotarbińskiego*<sup>8</sup>, a Adam Schaff z myślą Kazimierza Ajdukiewicza. Wojny i rzezie ideologiczne był po wojnie częścią świata, który nie znał smaku postpolityki.

## Polityka idei (kultury filozoficzne)

Na pytanie, czym jest dana filozofia, nie odpowiemy tak długo, jak długo nie będzie dla nas jasne, czym ona nie jest. Poznać czyjąś myśl oznacza zawsze rozpoznać ją pośród innych myśli: umieścić ją w artykułowanym obszarze znaczeń odróżnialnych i porównywalnych, w zespole odniesień, różnic i opozycji, które definiują jej całościową odrębność względem istniejących konfiguracji sensu. Nie inaczej jest w przypadku myśli warszawskich historyków idei.

Książka *Filozof i terytorium* stawia pytanie: co to jest polityka idei? Dla Baczki „światopogląd”, który jest innym imieniem „polityki idei”, to „intelektualny wysiłek zapanowania nad światem”. Światopogląd, lub raczej światopoglądy, to różne polityki idei. Takimi politykami idei są myśli filozofów Oświecenia. Oświecenie – którym Baczko bez końca się zajmował – to przecież filozofia, która zмага się z „konkretem ludzkim”, z powszedniością ludzkich przeżyć, doznań, uczuć. Heglizm natomiast – który pasjonował i zapanował nad myśleniem Siemka – to teren pozwalający na snucie narracji o „drugim życiu” doktryn filozoficznych, ale także miejsce odkrywania pojęć niedookreślonych, antynomii, paradoksów, nierozstrzygalników. Marksizm wreszcie – opisany genealogicznie przez Kołakowskiego – to obszar zmagania z historią, konfliktami społecznymi, tendencjami alienacyjnymi świata nowożytnego. Filozofia wczesnego średniowiecza – która stanie się przedmiotem narracji ważnej książki Pomiana – to kultura „świadka”, która nie jest zdolna wytworzyć

---

<sup>8</sup> Bronisław Baczko, *O poglądach filozoficznych i społeczno-politycznych Tadeusza Kotarbińskiego*, Instytut Kształcenia Kadr Naukowych przy KC PZPR, Katedra Materializmu Dialektycznego i Historycznego, Warszawa: Książka i Wiedza 1951.

historii opartej na „źródłach” i krytycznym ich badaniu. „W formie wyalienowanej – pisze Baczeko – dzieje stają się «Historią» pisaną dużą literą”<sup>9</sup>. Wyalienowana forma historii to historia bez podmiotów historii. Akapit dalej Baczeko dodaje: „Świadomość historyczna, w swych nieuchronnych wieloznacznościach, jest sama ekspresją i formą przeżywania ludzkiego, antynomicznego wysiłku czynienia historii sensowną dla ludzi tworzących ją i wzbogacających o sensy nowe. Na docieraniu do tych wieloznaczności polega – być może – jedna z funkcji historii idei”<sup>10</sup>. Jedynym moim pragnieniem jest nadanie sensów wysiłkom podmiotów posiadających imię i twarz, pracom Kołakowskiego, Baczki, Pomiana i Siemka. Jedynym moim życzeniem jest dezalienacja historii i jej ponowne upodmiotowienie, uczynienie z „Historii” „dziejów”.

Zająłem się myślami moich bohaterów, albowiem uznałem, że mamy tu do czynienia z podmiotami, które dokonały „pracy” wyprodukowania „idei przeżywanych”, dokonały „wysiłku” uczynienia czymś „sensownym” swej „absurdalnej” obecności w historii i wzbogacenia jej o nowe sensy. Zająłem się myślami Kołakowskiego, Baczki, Pomiana i Siemka, albowiem uznałem, że mam tu do czynienia z ludźmi, którzy chcą uczynić coś sensownego ze swoim życiem. Moi bohaterowie są dla mnie wzorem sensownego zagospodarowania swojego skończonego życia. Kołakowski, Baczeko, Pomian i Siemek są dla mnie paradygmatami „wywalczenia” swej intelektualnej wolności poprzez „przewalczenie” początkowej zależności. „Wolność – pisał Baczeko – rozumiana jako maksymalizacja możliwości aktywności indywidualnej splata się z pojęciem praw jednostki, staje się – jak to określał Marks – «pozytywną mocą zdobywania praw dla swej prawdziwej osobowości». [...] Człowiek konkretny jest nieodłączny od zespołu jego uprawnień, które jako «naturalne», tożsame są z jego istotą nawet wówczas, gdy warunki społeczne uniemożliwiają ich realizację”<sup>11</sup>. Obcując z Kołakowskim, Baczeko, Pomianem i Siemkiem obcujemy z pozytywną mocą zdobywania praw dla swej

---

<sup>9</sup> Bronisław Baczeko, *Od autora*, [w:] tegoż, *Człowiek i światopogląd*, Warszawa: PWN 1965, s. 8.

<sup>10</sup> Tamże, s. 9.

<sup>11</sup> Bronisław Baczeko, *Filozofia francuskiego Oświecenia i poszukiwanie człowieka konkretnego*, [w:] tegoż, *Człowiek i światopogląd*, s. 75.

prawdziwej podmiotowości. Kołakowski, Baczek, Pomian i Siemek są dla mnie „ludźmi konkretnymi”, którym warunki społeczne unie-możliwiały realizację ich zamierzeń, a mimo to „wypracowali” oni to, co zamierzali.

Baczko w 1960 roku w tekście zatytułowanym *Recepcja heglizmu w Polsce* pisał: „Rzadki to wypadek w dziejach kultury polskiej, gdy właśnie filozofia staje się dziedziną, w której ogniskują się i wdrażają główne problemy i kontrowersje światopoglądowe i ideologiczne, dziedziną, w której dokonuje się uświadomienie głównych konfliktów moralnych i intelektualnych epoki”<sup>12</sup>. Zdaniem Baczki August Cieszkowski, Karol Fryderyk Libelt, Romuald Jan Hube – z jednej, a Edward Dembowski i Henryk Kamieński z strony drugiej, przetwarzają Hegła i dostosowują do polskich potrzeb. Dzięki Hegłowi, w pierwszej połowie XIX stulecia, filozofia staje się w Polsce dziedziną pierwotną i główną. Z Hegłem myśl polska związała ogromne nadzieje poznawcze, moralne, a nawet polityczne. Hegłem zajmują się w tym okresie publicyści i pisarze, a *Fenomenologia ducha* dociera na salony i tam rozpala namiętności, które trwają do roku 1846. Okres Wiosny Ludów nie sprzyjał bowiem debatom filozoficznym, nie sprzyjał również filozofii ogólny regres życia intelektualnego w latach reakcji porewolucyjnej. Jednak punktem węzłowym dyskusji wokół Hegła w XIX wieku była próba przezwyciężenia „fenomenologii ducha” poprzez stworzenie „filozofii czynu” oraz „filozofii przyszłości”, która nie zamykałaby formy czasu do czasu teraźniejszego. Twierdząc, że diagnozę Baczki dotyczącą recepcji Hegła w okresie przed Wiosną Ludów należy odnieść do recepcji Spinozy, Rousseau, Woltera, Hegła i Marksa w sytuacji Polski w latach 1956–1968. To nie przypadek, że Hegel, który jest adorowany przez Polaków okresu Wiosny Ludów, powraca na końcu tej książki adorowany przez pewnego wybitnego Polaka, któremu odebrano w 1968 roku szkołę filozoficznego myślenia, rozpoznającego ponownie w Heglu jedyną nadzieję na uspołecznienie, racjonalizację i normalizację Polski. Z pewnością należałoby pewnego dnia napisać historię „polskiego Hegła”, polskiej fantazji i życzeń związanych z figurą Hegła, od Henryka Kamieńskiego po Marka Siemka.

---

<sup>12</sup> Bronisław Baczko, *Lewica i prawica heglowska w Polsce*, [w:] tegoż, *Człowiek i światopogląd*, s. 215.

W podobnym zresztą klimacie pisze o środowisku warszawskiej szkoły historii idei sam Siemek: „Co najmniej od «polskiego Października» 1956 roku wytworzyły się w kraju stosunkowo rozległe obszary obywatelskich, kulturalnych i intelektualnych swobód. Dzięki temu Polska stała się – zwłaszcza po stłumieniu węgierskiej rewolucji 1956 roku, a potem Praskiej Wiosny 1968 – osobliwym wyjątkiem pośród wszystkich krajów radzieckiego bloku”<sup>13</sup>. Polska jest osobliwym wyjątkiem, a jej wyjątkowość polega na tym, że nie wygasło tutaj myślenie, mimo że stworzono warunki dla jego wygaśnięcia. To, że zgasły światła w latarniach nie oznacza, że zgasły światła w domach. Polski filozof wygnany z Europy przez cały czas realnego socjalizmu starał się wytwarzać w sobie „głód Europy”. Skoro nie pozwolono mu „przeżywać Europy”, spróbował ją myśleć. Czy w tym punkcie nie mogłyby się spotkać diagnozy Gombrowicza – o Polsce jako terenie nieznanym Marksa – i Siemka – o Polsce jako jedynym terenie znanym wolnego Marksa?

W Polsce kultywowane są trzy wielkie tradycje filozoficzne. Po pierwsze, jest to tradycja szkoły lwowsko-warszawskiej, kontynuowana przez tych jej członków, którzy z różnych względów znaleźli się po wojnie w Polsce. Jan Łukasiewicz, Kazimierz Ajdukiewicz, Tadeusz Kotarbiński, Izydora Dąmbska, Maria Ossowska, Klemens Szaniawski czy wreszcie Jan Woleński to najbardziej prominentne postacie tej ważnej szkoły. Tradycja tej „wspólnoty” to tradycja filozofii analitycznej – filozofii języka i języka nauki, logicznej składni i metodologii nauk. Po drugie, mamy silny nurt filozofii, instytucjonalnie związanej z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim oraz miesięcznikami „Znak” i „Więź”, rozwijany przez takie osoby jak Mieczysław A. Krąpiec, Antoni B. Stępień, Zofia Zdybicka czy Czesław Bartnik, ale też w jakimś stopniu Karol Wojtyła i Józef Tischner. Ten ostatni zmacony był znacznie „ideologią” trzeciej tradycji, o której za chwilę. Tu rozwija się tomistyczną wizję Boga, świata i człowieka, tj. filozofię religii, antropologię filozoficzną, etykę. Wreszcie trzecia tradycja fenomenologiczna związana z osobą-wydarzeniem Romana Ingardena, uczniem Edmunda Husserla, poróżnionym z mistrzem w sprawie późnej ewolucji fenomenologii. Do grona uczniów In-

---

<sup>13</sup> Marek J. Siemek, *Filozofia i społeczeństwo w powojennej Polsce*, s. 309.

gardena z pewnością należy zaliczyć Danutę Gierulanę, Martę Gołaszewską, Andrzeja Póltawskiego, Władysława Stróżewskiego, Adama Węgrzyckiego, którzy stworzyli niezwykle inspirującą i silną „metodologię” mającą słuszne osiągnięcia w estetyce, etyce, teorii dzieła literackiego, ale też antropologii i filozofii kultury. Powtarzam zatem za Siemkiem: filozofia polska to filozofia samego (czystego) Boga, samej (czystej) logiki, i samej (czystej) świadomości.

Warszawska szkoła historii idei wyłania się w kraju trzech kultur filozoficznych niczym *deus ex machina*. Z czym, jak rozumiem, nie zgadza się Siemek, który uważa, że wywodzi się ona z polskiego marksizmu, a „polski marksizm zawsze był z gruntu «rewizjonistyczny» – i to nie tylko dlatego, że najwybitniejsi z jego filozoficznych przedstawicieli od początkowo wewnętrznej krytyki bardzo szybko przeszli do otwartej negacji marksizmu jako teorii albo w całości (jak Leszek Kołakowski, Bronisław Baczko czy Krzysztof Pomian), albo przynajmniej w jego leninowsko-komunistycznej odmianie (jak Stefan Morawski czy Adam Schaff)”<sup>14</sup>. Wszystko w przytoczonej wypowiedzi Siemka jest interesujące. I to nie dlatego, że twierdzi on, że polski marksizm zawsze był z gruntu „rewizjonistyczny”, ale dlatego, że dzieli ten rewizjonizm na „kompletny” i „częściowy”. Dla mnie poruszające jest to, że Siemek wśród rewizjonistów „kompletnych” wymienia Kołakowskiego, Bączkę i Pomiana, i nikogo więcej. Intrygujące jest też to, że nasi bohaterowie zostali zinterpretowani przez Siemka jako rewizjoniści „kompletni” i przeciwstawieni dwóm „rewizjonistom regionalnym”. Poruszające jest również to, że rewizjonista regionalny – Adam Schaff – po latach w rozmowie z Bohdanem Chwedeńczukiem zawyrokuje – „Kołakowski to dla mnie żaden autorytet!”<sup>15</sup>. Rewizjoniści częściowi nie oddają pokłonu rewizjonistom totalnym. Powrócimy do tego dziwnie i niebezpiecz-

---

<sup>14</sup> Tamże, s. 319.

<sup>15</sup> Bohdan Chwedeńczuk, *Dialogi z Adamem Schaffem*, Warszawa: Wydawnictwo Iskry 2005, s. 50. Przypominam, że dnia 29 grudnia 1953 roku Rada Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Warszawskiego nadała Leszkowi Kołakowskiemu stopień naukowy doktora filozofii na podstawie obronionej rozprawy pt. *Nauka Spinozy o wyzwolenie człowieka*, której recenzentami byli prof. Maria Ossowska i prof. Tadeusz Kroński, a promotorem... prof. Adam Schaff. Schaff w swej wcześniejszej charakterystyce ideowej Kołakowskiego z 1953 roku wypomina mu „obciążenie wpływami burżuazyjnej ideologii, przede wszystkim filozofii neopozytywi-

nie rozciągliwego terminu „rewizjonizm” przy omawianiu poglądów Kołakowskiego.

Zaliczając swych bezpośrednich mistrzów do formacji „rewizjonizmu totalnego”, Siemek sam się do niego zaliczył. Dodając jedynie, że „rewizjonizm” stanowił „naturalne” nastawienie i naturalną dyspozycję intelektualną, wynikającą ze szczególnej sytuacji marksizmu w Polsce. Marksizm w Polsce, powiada Siemek, był rozdwojony w tym sensie, że występował w dwóch rolach jednocześnie – jako ideologiczna postawa legitymizacji komunistycznego systemu władzy oraz jako jedna z wielu możliwych filozofii, która musi być weryfikowana wedle przyjętych norm intersubiektywnej debaty. Marksizm stanowił zaplecze zarówno dla „myśli panujących”, jak i „panowania myśli”. Powiedziałbym, ciągle w trybie niezwykle lakonicznym, że książka *Filozof i terytorium* po prostu robi intelektualny użytek z sugestii Siemka, jakoby wolność polskiego filozofa w latach 1956–1968 polegała na tym, że mógł on marksizm potraktować jako „jedną z wielu możliwych filozofii”, a nie jako „ideologiczną postawę legitymizacji komunistycznego systemu władzy”. Kołakowski, Baczek, Pomian, a potem sam Siemek traktują być może marksizm jako myśl „klasy panującej”, ale nie jako myśl w ogóle „panującą” i ich umysły „opanowującą”.

## Moment identyfikacji (stawanie się)

Celem książki *Filozof i terytorium* jest opis czegoś, co być może najtrafniej dałoby się określić jako kształt pewnych myśli. Wyrażenie to zresztą chciałbym rozumieć w sposób możliwie najbardziej dosłowny. Zakładam, że „myśli” – przynajmniej o tyle, o ile są twórczym i wytworem filozofii – mają swoje określone „kształty”, tak jak wszelkie inne wytwory obiektywizujących się działań kulturowych. Jest to jednak także książka o „odkształceniach” pierwotnego kształtu myśli. Jest to książka o „zniekształceniach” i „zakłóceniach”, jest to książka o „odkształceniach” myśli podczas procesu „czytania”

---

stycznej”, a Bronisław Baczek słusznie dostrzega w myśli Kołakowskiego „obsesję religijną”, cyt. za: Jan Tokarski, *Obecność zła...*, s. 27–28.

i „rozumienia” cudzych myśli. Zadają pytanie: jaka jest historia i mechanizm tego odkształcenia?

Freud pisze o identyfikacji w powiązaniu z „sugestią”, „zakochaniem się” oraz „kompleksem Edypa. To ważne wskazania. Freud widzi różnicę pomiędzy „identyfikacją z ojcem” a „wyborem ojca jako obiektu”. Autor *Psychologii zbiorowości* pisze lakonicznie: „W pierwszym przypadku ojciec jest tym, czym chcielibyśmy być, w drugim zaś tym, co chcielibyśmy mieć”<sup>16</sup>. W pierwszym przypadku ojciec zaczyna zatem funkcjonować jako ideał *ego*, które pozwala kształtować siebie na wzór innego człowieka. W drugim przypadku ojciec zaczyna funkcjonować w nieświadomości jako obiekt pragnienia, obiekt miłości, nierzadko dewocji. To dlatego w tym drugim przypadku identyfikacja prowadzi często do tego, co Freud określa mianem „regresji”. Freud w bardzo interesujący sposób opisuje także różnicę między „identyfikacją” a „zakochaniem się”. W przypadku „identyfikacji” *ego* wzbogaca się w cechy obiektu poprzez dokonanie introjeksji wyobrażonego obiektu do swoich własnych zasobów afektywnych i intelektualnych. W przypadku „zakochania” *ego* ulega zubożeniu, poświęca się obiektowi, a nawet pozwala mu zająć miejsce swego najważniejszego składnika. Taka jest geneza miłości dewocyjnej.

Pisząc książkę o Kołakowskim i jego identyfikacji ze Spinozą, Baczce i jego identyfikacji z Wolterem, Pomianie i jego identyfikacji z Rousseau oraz o Siemku i jego identyfikacji z Heglem, muszę zapytać zatem, czy mamy tu do czynienia z „dobrą”, czy też „złą” identyfikacją, „identyfikacją” rozumianą jako „introjeksja”, czy też „identyfikacją” rozumianą jako „zakochanie”? Czy Spinoza, Rousseau, Wolter i Hegel spełniają wobec Kołakowskiego, Baczki, Pomiana i Siemka rolę Wielkich Hipnotyzerów, którzy uwodzą intelektualnie naszych bohaterów, wprowadzają ich w stan „poznawczego snu” i wreszcie zajmują w ich aparacie psychicznym miejsce „ideału *ego*”? Freud pisze: „Stosunek hipnotyczny jest to nieograniczone, pełne miłości oddanie się z jednoczesnym wykluczeniem dążenia do za-

---

<sup>16</sup> Sigmund Freud, *Psychologia zbiorowości i analiza Ego*, przeł. J. Prokopiuk, [w:] tegoż, *Poza zasadą przyjemności*, Warszawa: PWN 1976, s. 312.



spokojenia seksualnego, które w przypadku zakochania jest stłumione tylko chwilowo i pozostaje na drugim planie możliwości<sup>17</sup>.

Pytam zatem, czy Kołakowski, Baczek, Pomian, Siemek oddają się nieograniczonemu, pełnemu miłości kultowi Spinozy, Rousseau, Woltera i Hegla, po to tylko, by ich własna aktywność została stłumiona a nawet zablokowana? Czy Kołakowski, Baczek, Pomian, Siemek „stawali się swymi ojcami”, czy też tylko ich „posiadali”? Czy „posiadali ojców”, i ojciec pozostał dla nich czymś, „co chcieliby mieć”, czy też po prostu „byli” swoimi i w przeszłości – naszymi ojcami? Czy w ich przypadku mamy do czynienia z rzeczywistą identyfikacją *ego*, czy też ze zwykłym zastąpieniem ideału *ego* przez obiekt? Mówiąc krótko: czy w przypadku studiów nad tymi czterema „przypadkami” mamy do czynienia z projekcją czy introjekcją?

Już w *Objaśnianiu marzeń sennych* Freud przestrzegł przed upraszczającymi i jednowymiarowymi modelami procesów identyfikacyjnych. Identyfikacja dla Freuda jest raczej „złożonym ukrytym wnioskowaniem” niż „biernym mimetyzmem” lub „mechaniczną infekcją”. „Identyfikacja – pisze Freud – nie jest więc prostym naśladownictwem, lecz przyswojeniem sobie na gruncie tego samego roszczenia etiologicznego; wyraża ono jakieś «tak jak», i odnosi się do tkwiącej w nieświadomości wspólnej cechy<sup>18</sup>. W tym właśnie rzecz, że Kołakowski nie powtarza Spinozy, Baczek nie powtarza Woltera, Pomian nie powtarza Rousseau, a Siemek nie powtarza Hegla, a raczej wszyscy oni przyswajają sobie „na gruncie tego samego roszczenia etiologicznego” wspólne tematy, tworząc raczej wspólnotę problemów niż galerię wspólnych symptomów.

Moment identyfikacji w filozofii jest rozstrzygający. Identyfikacja Diogenesa z Psem, Platona z Sokratesem, Franciszka z Jezusem, Machiavellego z Liwiuszem (Rzymem), Montaigne’a z Katonem, Rousseau z „marginesem”, Nietzschego z Dionizosem, Foucaulta z Nietzschem – to tylko najbardziej widoczne i widmowe figury mechanizmu identyfikacji filozoficznej, tworzącej pewną sztafetę poko-

---

<sup>17</sup> Tamże, s. 322.

<sup>18</sup> Sigmund Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, przeł. R. Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR 1996, s. 141.

leń, sztafetę dziedziczenia myśli i postaw. Stanley Rosen w *Hermeneutyce jako polityce* pisze w podobnym tonie o dwóch prominentnych filozofach XX wieku: „Podczas gdy Kojève wprost utożsamiał się z Heglem, Strauss dokonał milczącej identyfikacji z Sokratesem”<sup>19</sup>. Identyfikacja Kołakowskiego ze Spinozą, Baczki z Wolterem, Pomiana z Rousseau oraz Siemka z Heglem to z pewnością przypadki „zakochania”, które „wytwarza” zależność, ale ta zależność „stwarza” też wolnych ludzi, podmioty, które stają się ojcami, istotami zdolnymi do twórczości, a nie tylko ofiarami swych wybranych ojców. To, co przez „zakochanie” pozostawało na drugim planie możliwości, w wyniku „pracy identyfikacji” przemieszcza się na plan pierwszy. To „coś”, to wolne piszące *ego*. Kołakowski, Baczko, Pomian, Siemek nie są tylko szczątkami swoich dawnych silnych i apodyktycznych ojców, są także ojcami troskliwymi, troszczącymi się o to, by świata po swym odejściu nie pozostawić „w szczątkach”.

Być może zatem nie chodzi o prostą identyfikację, ale o proces „stawania się Spinozą” w myśli Kołakowskiego, o proces „stawania się Wolterem” w myśli Baczki, „stawania się Rousseau” w myśli Pomiana i wreszcie „stawania się Heglem” w myśli Siemka. Co jednak oznacza to „stawanie się”, skoro nie może ono oznaczać procesu psychotycznego lub transformacji swojego ustroju? Ta droga stawania się „czymś innym” to nade wszystko droga odmieniania siebie, ale także tego, czym mamy się stać. W procesie stawania się Kołakowski nie tylko odmienia „zastanego Kołakowskiego”, ale także samego Spinozę. Po *Jednostce i nieskończoności* nasze sądy o Spinozie zostały odmienione nieodwracalnie. W procesie stawania się Baczko nie tylko odmienia „danego Baczkę”, ale także samego Woltera. Po *Hiobie, moim przyjacielu: obietnicach szczęścia i nieuchronności zła* nasze sądy o Wolterze na zawsze zostały odmienione. W procesie stawania się Pomian nie tylko odmienia „ustanowionego przez dotychczasowe życie Pomiana”, ale także samego Rousseau. Po *Krótkiej historii nierówności między ludźmi na przykładzie Europy* nasze sądy o Rousseau nieoczekiwanie zostały odmienione. I wreszcie w procesie stawania się Siemek nie tylko odmienia „empirycznego Siemka”, ale także sa-

---

<sup>19</sup> Stanley Rosen, *Hermeneutyka jako polityka*, przeł. P. Maciejko, Warszawa: Fundacja Aletheia 1998, s. 157.

mego Hegla. Po *Heglu i filozofii* nasze sądy o Heglu nie mogą już być nieświadome „idei transcendentalizmu”.

„Postacie pojęciowe – ostrzegają Gilles Deleuze i Félix Guattari – i typy psychospołeczne odsyłają do siebie wzajemnie i łączą się, nigdy jednak nie stapiając się ze sobą”<sup>20</sup>. W istocie Kołakowski, Baczek, Pomian i Siemek stają się „postaciami pojęciowymi”, tj. stają się w lekturze Spinozy, Rousseau, Woltera i Hegla czymś innym niż tylko „idolatrią”, „utopią”, „cywilizacją”, „historycznością”. To z tego względu Deleuze i Guattari nie mówili o „identyfikacji”, ale „stawianiu się czymś innym”. Spinoza, Rousseau, Wolter i Hegel nie tylko zyskują swoje drugie życie w umysłach Kołakowskiego, Baczki, Pomiana i Siemka, nie są tylko wirusami rozmnażającymi się w ciele swego nowego żywiciela. To raczej Kołakowski, Baczek, Pomian i Siemek adaptują i przetwarzają oraz akomodują myśli Spinozy, Rousseau, Woltera i Hegla dla potrzeb swojego życia. To nie jest tak, że Kołakowski, Baczek, Pomian i Siemek inscenizują myśli swych światowych pierwowzorów i prototypów, jedynie przedstawiając ich poglądy w teatrze o imieniu „Polska”. Kołakowski nie staje się tak po prostu polskim Spinozą, Baczek polskim Wolterem, Pomian polskim Rousseau, a Siemek polskim Heglem. Nie chodzi także o to, że Kołakowski, za sprawą Spinozy, umożliwia sobie przemyślenie problemu religii i Boga, a Baczek, za sprawą Woltera, umożliwia sobie przemyślenie polityki i utopii, a Pomian, za sprawą Rousseau, problemu kultury i jedności Europy, a wreszcie Siemek, za sprawą Hegla, problemu historyczności człowieka i problematyczności dróg jego uspołecznienia. Chodzi raczej o to, że dzięki lekturze, przetworzeniu, przeżyciu i odtworzeniu w sobie doktryny Spinozy, Rousseau, Woltera i Hegla Kołakowski, Baczek, Pomian i Siemek otworzyli się i wytworzyli w sobie „światowość”.

---

<sup>20</sup> Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2000, s. 81.

## Światowość (mediacje)

Światowość (*Weltlichkeit*) jest oczywiście pojęciem ściśle Heideggerowskim. W *Byciu i czasie* czytamy, że „światowość» jest pojęciem ontologicznym i oznacza strukturę konstytutywnego momentu bycia-w-świecie”<sup>21</sup>. Dla Heideggera nie ma podmiotu bez podmiotu światowego przestrzennie (geograficznie) i temporalnie (historycznie). Poznanie i samo istnienie ma charakter zarówno pozbawienia świata światowości (*Entweltlichung der Welt*), ale też zmierza do fundamentalnego wychylenia się podmiotu w świat. Samo jestestwo może wydobyć się z kręgu bycia zatroskanego jedynie „poręcznością” i „doczesnością” otoczenia tylko poprzez nowe zatroskanie wewnątrzświatowym bytem. To nowe zatroskanie rodzi się w chwili, gdy jaźń zostaje oświetlona i rozświetlona światowością. W niestabilnym, nastrojowo migoczącym widzeniu świata podmiot odkrywa światowość jako „od-krytość” i „nie-skrytość” samego siebie w świecie. Podmiot odkrywa siebie w zagubieniu się w świecie i we swym włączeniu się po świecie. Otwartość na światowość jest w rezultacie podstawowym sposobem istnienia jestestwa. I nie ma innego jestestwa poza jestestwem światowym. To dlatego Heidegger zaczyna swe analizy od przemyślenia „światowości świata”, związku jestestwa, światowości i rzeczywistości oraz związku jestestwa, otwartości i prawdy. W książce *Filozof i terytorium* twierdzą, że Kołakowski, Baczek, Pomian i Siemek to polskie podmioty światowe. Na czym polega ich światowość?

Filozof polski jest zawsze konfrontowany z filozofem świata<sup>22</sup>. Stwierdzenie, że Kołakowski „przetwarza Spinozę” i dostosowuje go do potrzeb polskich, Baczek „przetwarza Woltera” i dostosowuje go do polskich pragnień, Pomian „przetwarza Rousseau” i dostosowuje go do polskich okoliczności, a Siemek „przetwarza Hegla” i dostosowuje go do polskich oczekiwań, byłoby nie tylko infantylną karykaturą myślenia, ale nade wszystko zwykłym mówieniem nieprawdy. Nie chodzi bowiem o to, że warszawscy historycy idei przyswajają idee światowe i asymilują je dla potrzeb polskich. Jest raczej

<sup>21</sup> Martin Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa: PWN 1994, s. 157.

<sup>22</sup> Wacław Mejbaum, Aleksandra Żukrowska, *Literat cywilizowanego świata. Leszek Kołakowski a kryzys myśli mieszczańskiej*, Warszawa: KIW 1985.

tak, że używając idei światowych ekspandują swoje prowincjalną pozycję poza miejsce i czas urodzenia. Spinoza, Rousseau, Wolter, Hegel są tylko pretekstami i powodami stania się podmiotem światowego myślenia, przyczyną światowości myśli. Powtarzam: problemem nie jest tu, jak adaptować „myśl świata” dla polskich potrzeb, ale jak myśli zrodzone w określonym miejscu i języku wyposażyć w wolę spełniania się w świecie, odkrywania swej światowości? Koryguję się zatem, nie pytam o to, jakiej Polacy potrzebują filozofii, ale jakiej myśli polskiej potrzebuje współczesny świat.

Wracam raz jeszcze do lektury Baczki, który przytomnie twierdzi, że pytanie formułowane „w Polsce” przez dyskusje „wokół Hegła” brzmi: czy fakt dotychczasowego nieuczestnictwa w procesie dziejowym predestynuje Słowian, a w szczególności Polaków, do odegrania szczególnej roli w przyszłości duchowej świata? Czy Polacy mają swój *Volkgeist*, który zdolny byłby włączyć się w współtworzenie światowego ducha lub radykalną reformę moralną świata? Baczko pytał: czy *Filozofia ekonomii materialnej ludzkiego społeczeństwa* Henryka Kamieńskiego, pisana w latach 1843–1845, mogła stać się przyczółkiem przyszłej materialnej filozofii, której ważność nie jest ograniczona tylko do terytorium języka polskiego? Mam ochotę zapytać, czy arcydzieło Kołakowskiego – *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy* z 1958 roku, arcydzieło Baczki – *Rousseau: samotność i wspólnota* z 1964 roku, arcydzieło Pomiana zatytułowane *Przeszłość jako przedmiot wiary: historia i filozofia w myśli średniowiecza* z 1968 roku i wreszcie arcydzieło Siemka – *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość* z 1982 roku, stały się przyczółkiem przyszłej materialnej filozofii, której ważność nie była ograniczona tylko do terytorium języka polskiego? Z jakiego w ogóle powodu te książki stały się arcydziełami? Uprzedzając nieco dramaturgię mojego tekstu, powiem od razu, że moja odpowiedź brzmi: tylko poprzez swoją światowość. Przyjmuję, że arcydzieło Pomiana zatytułowane *L'orde du temps* z 1984 roku pisane po francusku „od początku”, stanowiło część filozofii światowej. Tak, w przypadku warszawskiej szkoły historii idei mieliśmy do czynienia ze swoistą filozoficzną Wiosną Idei Słowiańskiego Ludu.

Kołakowski swój esej zatytułowany *Horror metaphysicus* otwierał mocnym sądem: „Filozof współczesny, który nigdy nie miał poczu-

cia, że jest szarlatanem, to umysł tak płytki, że dzieła jego nie są pewnie warte czytania”<sup>23</sup>. W Kołakowskim narasta poczucie kulturowej nieważności filozofii: żadne normy naszej cywilizacji nie zabraniają myśleć, że język odzwierciedla rzeczywistość albo że ją stwarza. Kołakowski z narastającą melancholią dodaje – nie zostaniemy wykluczeni z dobrego towarzystwa dlatego, że uznajemy lub odrzucamy semantyczną koncepcję prawdy. Czym jest filozofia dzisiaj? Filozofia jest grą martwego języka. Unieważnienie filozofii, tj. uznanie, że pytania filozoficzne są częściowo bezsensowne, a inne – sensowne – rozwiązywalne tak samo jak problemy naukowe, jest dla Kołakowskiego trudne do przyjęcia. Nie do przyjęcia jest także zrelatywizowanie języka filozofii i potraktowanie go jako dyskursu kultury nie tyle „prawodawców”, ile „tłumaczy”. Kołakowski nie potrafi zaakceptować zrównania różnicy między wiarą i niewiarą w Boga z wyborem między „wegetarianizmem” a „jedzeniem mięsa”. Kołakowski pyta relatywistów językowych, dlaczego ma akceptować przyjęte przez zastaną kulturę reguły? Jeśli bowiem zasada względności reguł sama nie ma być względna, musi być arbitralnym dekretem; a jeżeli jest równie względna jak reguły, do których się stosuje, to nie ma więcej mocy niż reguła jej przeciwna. Kołakowski, będąc już obywatelem świata, doświadcza horroru metafizycznego. W Polsce doświadczał głównie „metafizycznej gorączki”, „metafizycznego uniesienia”. Czyżby jednak świat mu nie posłuszył?

Dla Kołakowskiego filozofia współczesna jest filozofią szyderstwa. Sam Kołakowski, jak wiadomo, wybiera figurę błazna przeciwko figurze kapłana. Jednak nawet dla błazna jest widoczne, że filozofia wykazuje objawy ciała, które przeżyło własną śmierć. Filozofia głównie zajęta jest dowodzeniem, że jeszcze nie umarła. Błazen-Kołakowski przekonuje jednak, że mamy do dyspozycji „inną filozofię”. Ta „inna filozofia”, mimo że godzi się na nierozstrzygalność tradycyjnych pytań metafizycznych, to jednak nalega, aby tych pytań nie odrzucać pochopnie jako bezsensownych. „Inna filozofia” jest nadal umiłowaniem mądrości, ale jest to miłość skazana na miłość do wroga. Tym wrogiem prawdopodobnie jest „głupota”

---

<sup>23</sup> Leszek Kołakowski, *Horror metaphysicus*, przeł. M. Panufnik, Kraków: Wydawnictwo Znak 2012.

i „oblęd”. Jest to miłość, którą zalecał w swym ubóstwie inny błazen – Jezus. W tym kontekście należałoby przewrotnie zapytać, czy Polacy mają swój *Volkgeist*, który zdolny był włączyć się w współtworzenie światowego ducha tylko dlatego, że ten duch już od dawna jest martwy. Czy polska filozofia, która była częścią zapóźnionego kulturowo i gospodarczo regionu świata, ożywiła miłość do filozofii tylko dlatego, że świat już dawno ożywił inne dyskursy, porzucając filozofię jako grę językową dla infantylnych i duchowo martwych? Pytam zatem: jak bardzo jest stary nasz świat. Jak bardzo zestarzało się terytorium filozofii? Jak bardzo my – piszący o starości filozofii, jesteśmy starzy?

Myśli z pewnością starzeją się inaczej niż ludzie. Są myśli stare już w chwili swych narodzin. Często takie myśli przeżywają samych ludzi, którzy je myśleli. Są także ludzie starzy od urodzenia. Tacy ludzie rzadko posiadają myśli młode. Być może w ogóle nie posiadają myśli. Nie ma jednak myśli „od zawsze” i „na zawsze” starych, a więc z góry godnych szacunku. Tak jak nie ma ludzi wiecznie młodych, tj. wiecznie myślących samą młodość świata. Nietzsche twierdził, że należymy do cywilizacji, w której ludzie rodzą się już siwi<sup>24</sup>. Rodzimy się siwi z powodu nadmiaru świadomości historycznej. Warszawska szkoła historyków idei, mimo że zajmowała się głównie „historią”, nie zaznała dni swojej starości. Pozostała, choć nie wiem czy na zawsze, młoda. Do myśli niepamiętnie młodych, bo nigdy dość przemyślanych i właśnie dlatego „wiecznie żywych”, należy przede wszystkim myśl o problematyczności samego myślenia, a zatem samej filozofii. Młodość myśli Kołakowskiego, Baczki, Pomiana i Siemka polega na tym, że pozwala „pomysleć” i „przemysleć” oraz „domyśleć się” młodości samego myślenia – filozofii. Książki Kołakowskiego, Baczki, Pomiana i Siemka są „znane”, ale to nie znaczy, że są „poznane”, są „czytane”, ale to nie znaczy, że są „przeczytane”, są „omawiane”, ale to nie znaczy, że są „rozumiane”. Tworzyć filozofię i być filozofią – to nie to samo. Tworzą filozofię ludzie i tylko ludzie, filozofią są natomiast „materialne przedmioty myśli” i tylko

---

<sup>24</sup> Friedrich Nietzsche, *O korzyściach i szkodliwości historii dla życia*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] tegoż, *Niewczesne rozważania*, Kraków: Wydawnictwo Znak 1996, s. 122.

one. Pracować nad czymś w filozofii, to przyswajać sobie myśli już gotowe, zdepersonalizowane i nieangażujące. Książka *Filozof i terytorium* to nie jest książka „nad” warszawską szkołą historii idei ani nawet „wokół” tej szkoły, to jest książka, która chce „wpisać się” w tę szkołę i chce myśleć tę szkołę. Nie opisuję terytorium, ale „wpisuję się w terytorium”. Autor książki *Filozof i terytorium* nie wygłasza sądów nad bohaterami swej książki, ale myśli wraz z nimi o sądach nad filozofią i jej losem.

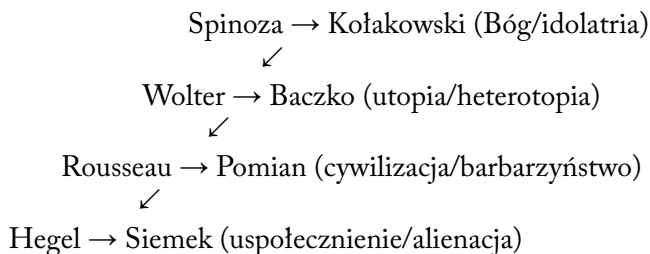
Struktura książki jest dość pokrętna. Jej kolejne rozdziały mówią o kolejnych procesach mediacji i interpretacji, ale też głównych „objektach” myśli moich czterech bohaterów. Rozdział zatytułowany *Bóg albo idolatria. Od Benedykta Spinozy do Leszka Kołakowskiego* jest na temat „obrony” Kołakowskiego przed siłą i natarciem panteistycznej myśli (doktryny) *Deus sive Natura*. Rozdział drugi zatytułowany *Utopia albo śmierć. Od Woltera do Bronisława Baczki* jest na temat pewnej operacji intelektualnej – „fikcjonalizacji”, która pozwala Baczce myśleć realnie o utopii lub raczej tym – co sam nazywa – „paktem utopijnym”. Rozdział trzeci *Europa albo barbarzyństwo. Od Jana Jakuba Rousseau do Krzysztofa Pomiana* jest na temat odmowy utożsamienia się podmiotu z samym sobą i wszystkich tego konsekwencjach. Wreszcie rozdział czwarty zatytułowany *Historyczność albo alienacja. Od Georga Wilhelma Friedricha Hegla do Marka Siemka* jest próbą przemyślenia idei „transcendentalizmu” oraz wstecznych konsekwencji tej idei dla naiwnej filozofii poznania i ontologii bytu społecznego, teorii „uspołecznienia” i „historyczności”. Co taka struktura książki oznacza?

Przede wszystkim oznacza to, że książka *Filozof i terytorium* opowiada o filozofii „transu”, filozofii, w której wszystko odbywa się jak w grze w siatkówkę, tj. „w przejściu”, „w transie”, „między”, „w odstępie”, w ruchu „od... do...”. Taka struktura jest także symptomem tego, że wszelki ruch filozoficzny jest podwójny i przypomina nieco silnik dwusuwowy, w którym cały „obieg” (cykl) następuje co drugi suw. W działaniu filozoficznym mamy „czas sprężania” i „czas pracy”. Odpowiednikiem „czasu sprężania” jest „uprowadzenie” (uwiedzenie) umysłu adepta przez wielkiego mistrza – Spinozę, Rousseau, Woltera i Hegla. Odpowiednikiem „czasu pracy” jest reakcja obronna na uprowadzenie (uwiedzenie), tzn. próba wypracowania suwerennego



terytorium myślenia oraz zbioru operacji intelektualnych „wycięcia” suwerennego terytorium<sup>25</sup>. Parafrazując Freuda, powiedziałbym, że w filozofii uwiedzenie jest konieczne, by obudzić życie intelektualne infanta, albowiem do przebudzenia myślenia nigdy nie dochodzi spontanicznie za sprawą domniemanej i hipotetycznej przyczyny wewnętrznej<sup>26</sup>. W rezultacie tego podwójnego ruchu uzyskujemy koncepcję umysłu wprowadzonego, ale nie zdeprawowanego.

W rezultacie schemat (diagram) ogólny książki wygląda tak oto:



Twierdzę, że nie ma czegoś takiego jak „filozofia”. Jest tylko ruch pogłębiania swojej osobności. Istnieją tylko wielkie imiona historii filozofii. Filozof to ktoś, kto tak bardzo pogłębił swoją osobność, że zabrakło słów na jego nazwanie. Słowo „filozof” jest jedynie oznaką bezradności, jakiej doznajemy w nazwaniu kogoś po imieniu. Kołakowski, Baczko, Pomian, Siemek są filozofami. Nie potrafimy się do nich zwrócić „po imieniu”.

---

<sup>25</sup> Inspiracja teorią rewizjonizmu interpretacyjnego Harolda Blooma oraz „teorią uwiedzenia” Jeana Laplanche’a jest tak oczywista, że aż trudna do zakwestionowania. Nie rozwijam jednak ani jednej, ani drugiej interpretacji, pozostając jedynie w świadomości długu, Harold Bloom, *Lęk przed wpływem. Teoria poezji*, przeł. A. Bielik-Robson, M. Szuster, Kraków: Universitas 2002; Jean Laplanche, *Life and Death in Psychoanalysis*, przeł. J. Mehlman, Baltimore: The Johns Hopkins University Press 1976; Jean Laplanche, *Essays on Otherness*, przeł. J. Fletcher, London: Routledge 1999.

<sup>26</sup> Sigmund Freud, *Trzy rozprawy z teorii seksualnej*, przeł. R. Reszke, [w:] tegoż, *Życie seksualne*, Warszawa: Wydawnictwo KR 1999, s. 82.

## Umysł uprowadzony (i niezdeprawowany)

Książka *Filozof i terytorium* przechowuje w sobie pamięć po dwóch innych książkach – książce Czesława Miłosza *Zniewolony umysł* oraz książce Marka Lilli *Lekkomysłny umysł*. Książka *Filozof i terytorium* to w dużej części książka o filozofach obecnych w polityce.

*Zniewolony umysł* Miłosza to, jak wiadomo, zbiór esejów lub raczej „powiastka filozoficzna”, „traktat moralny” i „powieść historyzoficzna” zarazem, ale także rodzaj „paraboli społecznej”, a częściowo „biografia intelektualna” samego Miłosza, wydana po raz pierwszy na emigracji we Francji w 1953 roku<sup>27</sup>. Jednak *Zniewolony umysł* to przede wszystkim „komedia pomyłek”. W czterech esejach Miłosz opisuje losy pisarzy polskich okresu stalinowskiego, odnosząc ich decyzje moralne oraz literaturę do poziomu ideologii i relacji obecnych w społeczeństwie polskim w latach 1945–1956. *Alfa*, czyli moralista, to Jerzy Andrzejewski, *Beta*, czyli nieszczęśliwy kochanek, to Tadeusz Borowski, *Gamma*, czyli niewolnik dziejów, to Jerzy Putrament, wreszcie *Delta*, czyli trubadur, to Konstanty Ildefons Gałczyński. Przynajmniej w lekturze naiwnej i realistycznie naiwnej. Całość zbioru esejów Miłosza kończy się próbą wyjścia z „komedii pomyłek” poprzez strategię Ketmana. Czym jest Ketman? Miłosz przyznaje, że opis tej strategii znalazł w książce Josepha Gobineau *Religions et Philosophies dans l'Asie Centrale*. Ketman oznacza zatem publiczne wyrzeczenie się swej wiary możliwe do zastosowania w skrajnych przypadkach zagrożenia oskarżeniem o herezję. Czytelnicy *Filozofa i terytorium* szybko zorientują się, że ta strategia powraca w książce w części dotyczącej Spinozy/Kołąkowskiego. Czy Kołąkowski, Baczek, Pomian i Siemek są figurami, które możemy „czytać” „zniewolonym umysłem”? Czy są ofiarami „komedii omyłek”, którzy w „dojrzałym” okresie swojego życia, często już „poza Polską” lub w „innej Polsce”, „Polsce w Europie” mogą sobie pozwolić na śmiałość jawności, jednak w Polsce PRL-u musieli przybierać płaszcz ketmanów (komediantów)?

---

<sup>27</sup> Czesław Miłosz, *Zniewolony umysł*, Kraków: Krajowa Agencja Wydawnicza 1989.

Filozof islamski Sadra – przywołany przez Miłosza – był awicennistą, jednak nie mógł tego faktu ujawnić, dlatego odgrywał komedię pobożności i pokory, posłuszeństwa i oddania swojemu miastu (plemieniu), aby „dokonując cudów zręczności”, „używając przemilczeń”, wyznań wobec „bardziej zaawansowanych uczniów”, „zaprzeczeń samemu sobie”, „zdań o podwójnym znaczeniu”, „falszywych sylogizmów”, „przeplatając wszystko z oświadczeniami o swojej wierze”, osiągnąć wreszcie swój cel: „rozpowszechniał awicennizm w całej warstwie wykształconej, a kiedy wreszcie uznał, że może wystąpić otwarcie, usuwał zasłony, odrzucał islam i ukazywał się jedynie jako logik, metafizyk i kim był naprawdę”<sup>28</sup>. Kołakowski, Baczek, Pomian i Siemek nie udają, że (nie) są metafizykami. Oni po prostu są metafizykami<sup>29</sup>. Kołakowski, Baczek, Pomian i Siemek nigdy nie usunęli zasłony, nie odrzucili marksizmu i nie było dnia „ujawnienia” (*coming out*), tj. ukazania się w prawdziwej tożsamości logika, metafizyka czy teologa. Dla Kołakowskiego, Baczki, Pomiana i Siemka ich *coming out* był od początku ich *acting out*.

Moje czytanie i pisanie o warszawskiej szkole nie ma zatem charakteru ezoterycznego. Strategia ketmana nie znajduje w mojej książce jasnego zastosowania. Filozofia Kołakowskiego od samego początku była filozofią Boga i musiała zmierzyć się z panteizmem Spinozy, nawet jeśli Kołakowski urodziłby się w liberalnych demokracjach. Filozofia Baczki, od samego początku, była filozofią rozumu i rewolucji, rozumu w rewolucji i rewolucji w obrębie rozumu, dlatego nawet jeśli Baczek byłby obywatelem monarchii konstytucyjnej musiałby się skonfrontować z filozofią Rousseau. Filozofia Pomiana od samego początku była historiografią i filozofią czasu, dlatego nawet jeśli Pomian byłby urodzonym w narodowym socjalizmie dzieckiem faszyzmu, musiałby się zająć Wolterem, i to nawet jeśli ten narodowy socjalizm utrudniałby mu dostęp do dzieł Woltera. Wreszcie filozofia Siemka od samego początku była filozofią społeczną, tj. filozofią uspołecznienia i udanych oraz nieudanych form

---

<sup>28</sup> Tamże, s. 98.

<sup>29</sup> Na temat „zniewolonego umysłu” i jego politycznych kontekstów ciągle trudną do dośnięcia wypowiedź znajdujemy u „wielkiego nieobecnego” tej książki – Andrzeja Walickiego – Andrzej Walicki, *Zniewolony umysł po latach*, Warszawa: Czytelnik 1993.

istnienia tego, co społeczne, dlatego musiała prowadzić do uważnej lektury Hegla, nawet gdyby ta lektura odbywała się w nienaturalnych warunkach, na innej planecie niż planeta Ziemia.

Odwołanie do *Lekkomysłnego umysłu* Marka Lilla jest nieco bardziej złożone. Lilla w swej książce wprost przyznaje się do „powtórzenia” pomysłu Miłosza w dziedzinie rozumu filozoficznego. Autor *Bezsilnego Boga* stawia pytanie, co sprawia, że filozofowie tak różni jak Martin Heidegger, Carl Schmitt, Walter Benjamin, Alexandre Kojève, Michel Foucault, Jacques Derrida i Platon wpadają w objęcia polityki, której meandrów nie rozumieją? Czy dlatego, że tkwią w mitycznym świecie, w którym królują fantazje o Helladzie i teutońskich lasach, fantazje, które sprawiły, że niektórym z nich nazistowska tyrania objawiła się jako początek duchowej i kulturalnej odnowy? Filotyrańscy intelektualiści pokroju Martina Heideggera, Carla Schmitta, György Lukácsa nie potrafili przyznać się do błędu złej obecności w polityce. Dlatego ktokolwiek weźmie na siebie ciężar napisania uczciwej intelektualnej historii dwudziestowiecznej Europy, będzie musiał zmierzyć się z fenomenem dziwnego związku polityki i filozofii<sup>30</sup>. Kołakowski, Baczek, Pomian i Siemek nie byli i nie są filozofami filotyrańskimi. Wszyscy oni zanotowali dobrą obecność w polityce. Ale też wszyscy oni zanotowali złą obecność polityki w filozofii. I mimo że wszyscy na początku swej drogi zostali ukąszeni przez doktrynę Marksa, w szybkim tempie wytworzyli intelektualne przeciwiata wobec trucizny. Ich rewizjonizm był „jawnym” lub używając formuły Siemka – „totalnym” rewizjonizmem i zrobił (i robi) wiele dobrego w polskiej przestrzeni publicznej. Powtarzam: w *Filozofie i terytorium* nie chodzi o obecność filozofa w polityce, ale o obecność polityki w filozofii.

W celu unaocznienia stawki tej książki, wróćmy raz jeszcze do Baczki, który pisze: „Być filozofem w połowie XVIII wieku – to nie znaczy po prostu uprawiać jakąkolwiek filozofię, lecz filozofię określoną, podzielać określony zespół poglądów; co więcej – «filozofem» jest ten, kto niejako «należy» do określonej «partii filozoficznej», poczuwa się do solidarności z nią”<sup>31</sup>. Baczek, pisząc w ten sposób, stawia

---

<sup>30</sup> Mark Lilla, *Lekkomysłny umysł*, przeł. J. Margański, Warszawa: Prószyński i S-ka 2006.

<sup>31</sup> Bronisław Baczek, *Filozofia francuskiego Oświecenia i poszukiwanie człowieka konkretnego*, s. 14.

pytanie, które wykracza poza wiek XVIII: kim jest filozof w społeczeństwie? Czy jest on tylko „darmozjadem” i „potworem”, który nie poczuwa się do żadnej solidarności wobec obyczajów, moralności, polityki i religii swego miasta? Czy myślenie w przypadku filozofa jest przeszkodą w osiągnięciu przez niego cnoty pobożności? „Myśliciele «obozu filozofów» – dodaje Baczko – nie uważają się jednak tylko – ani głównie – za poddanych swych władców; są obywatelami przede wszystkim tej szczególnej republiki, jaka jest *république des lettres*”<sup>32</sup>. Stawiam pytanie: do kogo mówi filozof? Czy filozof przemawia do oświeconej opinii? Czy jest częścią tylko fantazmatycznej *république des lettres* – republiki, do której tak często odwoływał się w swych książkach nie tylko Baczko, ale nade wszystko Pomian? „Gdy około lat siedemdziesiątych – kontynuuje Baczko – zwłaszcza w związku z opublikowaniem *Systemu przyrody*, rozpoczyna się – jak mówi Wolter – «wojna między niewierzącymi», to w centrum polemiki nie znajdują się problemy doktrynalne. Spór toczy się głównie o taktykę; ataki ateistów – zdaniem Woltera – kompromitują «obóz filozofów» w oczach rządów i przeszkadzają rozwojowi Oświecenia i tolerancji”<sup>33</sup>. W centrum moich rozważań na temat warszawskiej szkoły historyków idei nie znajdują się „problemy doktrynalne”, ale spór toczy się głównie o „taktykę”. Taktykę, jaką posługuje się „obóz filozofów” wobec „obozu nieoświeconego ludu”. Powtórzmy tę ważną diagnozę Baczki: gdy toczy się wojna w świecie, w którym działa i mówi filozof, to w centrum jego polemiki znajdują się nie problemy doktrynalne, ale to, jaką politykę idei zaproponować światu, aby ponownie zapanował w nim pokój?

Baczko przygląda się polityce idei filozofów z ogromnym znanstwem i niemalże w każdej epoce, jednak ze szczególnym uwzględnieniem Oświecenia. Baczko pisze: „Logika walki idei i logika postępującego zaostrzania się konfliktów społecznych narzucają rozszerzanie zakresu krytyki. Począwszy od lat sześćdziesiątych, a zwłaszcza od czasu rewolucji amerykańskiej, w dysputach filozoficznych coraz więcej miejsca zaczyna zajmować polityka”<sup>34</sup>. I jeszcze

---

<sup>32</sup> Tamże, s. 19.

<sup>33</sup> Tamże, s. 38.

<sup>34</sup> Tamże, s. 22.

dodaje: „Szczególnymi instytucjami społecznymi, z którymi związany jest «obóz filozofów», jest nie tylko kawiarnia, gdzie spotykają się «ludzie pióra», ale salon [...]. Filozofa nie gnębi sprzeczność między jego dbałością o niezależność moralną i poczuciem misji a poszukiwaniem protektora. Dbą on jedynie bardzo o zachowanie wobec niego niezależności poglądów”<sup>35</sup>. Gdy mówimy o prymacie demokracji nad filozofią, czyż nie mówimy także o prymacie polityki nad filozofią? I dzisiaj w dysputach filozoficznych coraz więcej miejsca zaczyna zajmować polityka. Ta książka jest powrotem do filozofii i odwrotem od polityki. Ta książka jest powrotem do filozofii, która rodzi się w kawiarniach i bibliotekach, salonach i prywatnych mieszkaniach. To książka o filozofach, które nie poszukują protektora. To wreszcie książka o filozofach, które dbają o zachowanie wobec sponsorów pełnej niezależności. Jest to książka o suwerenności filozofii. „Obóz filozofów” musi wreszcie zadbać o swoje interesy „w kawiarniach”, „na salonach” i „uniwersytetach”. „Obóz filozofów” winien nie tyle przestać zajmować się „polityką”, „literaturą”, „religią”, „kulturą”, „językiem”, „psychoanalizą” czy „mózgiem”, ale powinien to wszystko robić, inkorporując „politykę”, „literaturę”, „religię”, „kulturę”, „język”, „psychoanalizę” czy „mózg” w siebie, tj. w filozofię.

Baczko przypomina, że dla Hegła w *Fenomenologii ducha* to *Kuzynek mistrza Rameau* wyraża „prawdę Oświecenia”. *Kuzynek* jest typem osobowości społecznej, który zrodzony jest z „kultury” „wyalienowanego ducha”<sup>36</sup>. To w tym dziele słyszymy słowa, które niepokoją nas i dzisiaj: „Wolę naprawdę być i to kiepskim rezonerem nawet, niż nie być wcale”<sup>37</sup>. *Dramat Rameau* polega na tym, że nie wie już kim jest i co ma myśleć o sobie. Czyż nie jesteśmy tu w pobliżu wyznania Rousseau: „Nic nie jest bardziej niepodobne do mnie niż ja sam”<sup>38</sup>? Kołakowski, Baczko, Pomian i Siemek nie są rezonerami, są częścią praktyk dezalienacji ducha, i mimo że początkowo

---

<sup>35</sup> Tamże, s. 25.

<sup>36</sup> Tamże, s. 95.

<sup>37</sup> Denis Diderot, *Kuzynek mistrza Rameau*, przeł. L. Staff, Warszawa: PIW 1979, s. 37.

<sup>38</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Wyznania*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa: PIW 1956, s. 196.

nic nie jest bardziej niepodobne do nich niż my sami, to jednak tylko w nich zaczynamy rozpoznawać zarysy samych siebie.

„Doktryna filozoficzna – zapisuje Baczek – zawsze [...] nosi na sobie piętno indywidualności tego, kto tak właśnie interpretował filozoficznie rzeczywistość. Nie zmierzam bynajmniej do tego, by interpretacji doktryny jako ekspresji określonego społecznego podmiotu kolektywnego – epoki i klasy czy też grupy społecznej – przeciwstawić pojmowanie doktryny jako rezultatu twórczości jednostki. Przeciwnie – centralną sprawą wydaje się uwypuklenie jedności tych dwóch aspektów twórczości filozoficznej. Koncepcja filozoficzna, wyrażając takie lub inne treści społeczne, postawy grupowe i klasowe, jest jednak zawsze *czyjąś* koncepcją. Jest ona zawsze w mniejszym lub większym stopniu *ekspresją* osobowości twórcy, nigdy zaś tworem bezosobowego «interesu klasowego», czy też «ducha epoki»<sup>39</sup>. Nie inaczej jest w książce *Filozof i terytorium*.

Myśli Kołakowskiego, Baczki, Pomiana i Siemka nie są myślami jakiegoś społecznego podmiotu kolektywnego – epoki i klasy czy też grupy społecznej. Ich myśli nie są jednak także czystą „ekspresją”. Myśli filozoficzne, wyrażając określone treści społeczne, postawy grupowe i klasowe są zawsze *czyimiś* myślami i rzadko są to myśli klasy panującej. Z pewnością są to jednak myśli panujące, choć niekoniecznie panujące w swej epoce i na terytorium swoich narodzin. Myśli Kołakowskiego, Baczki, Pomiana i Siemka nie są częścią społeczeństwa spektaklu (widowiska), są raczej widowiskiem dla pobudzenia myśli społeczeństwa opornego i wzbraniającego się przed wszelkim przedstawieniem.

## Terytorium filozofii (poza terytorium)

Terytorium to pojęcie przede wszystkim biologiczne oznaczające obszar zdominowany przez jedno zwierzę lub grupę zwierząt. Etoologia poucza nas, że terytorium zwiększa szanse przeżycia osobnika, gdyż zapewnia mu dostateczną ilość pokarmu, kryjówki przed drapieżnikami, materiał do budowy legowiska oraz zasoby materialne

---

<sup>39</sup> Bronisław Baczek, *Filozofia francuskiego Oświecenia i poszukiwanie człowieka konkretnego*, s. 102.

mające znaczenie przy rozrodzie. Osobniki uznające terytorium za własne zaznaczają swoją w nim obecność specyficznymi sygnałami oraz są gotowe go bronić, głównie przed innymi osobnikami tego samego gatunku, a nawet tej samej płci. Myślenie w kategoriach terytorialnych preferuje semantyki terytorialne oparte na wskaźnikach, oznakach i sygnałach, a nie semantyki zdeterytorializowane oparte na symbolach i gramatykach formalnych lub semantyki reterytorializowane oparte na ikonach i obrazach. Terytorializm generuje myślenie lokalne, uruchamia także mechanizmy obronne podporządkowane wytyczaniu i bronieniu granic terytorium oraz urządzenia interweniujące, służące transmisji sił na obce terytorium w celu ich podporządkowania. Czy filozofia jest uwikłana w imperatyw terytorialny?

Filozof może się zdawać podmiotem pozbawionym swojego własnego terytorium. Filozofia nigdy nie była ograniczona do terminu „filozofia”, i nie przejmowała się zbytnio tym terminem. Filozofia spełnia się poza instytucją filozofii. Filozof, jeśli przynależy do jakiejś partii, to jest to „partia życia”, która wie, że tworzenie pojęć to nie jest niszczenie życia, ale multiplikacja życia. To partia, która drwi ze wszystkich chwilowych identyfikacji partyjnych. To partia, która obśmiewa zmysł realizmu, który przypisuje sobie polityk. To nie brak realizmu doskwiera filozofii, to brak wywrotowej koncepcji „realnego” doskwiera konformistycznemu wobec aktualnego *status quo* politykowi.

Nigdy nie było też czasu filozofii ani jej właściwego terenu. Nigdy nie było filozoficznej koniunktury. Ateny są być może kolebką filozofii, co nie znaczy jej przeznaczeniem. Wyznajmy pokornie, że nie wiemy, na czym polega materialna jedność książki i nie wiemy na czym polega „warsztat” w naszej dziwnej profesji. Michel Foucault w *Archeologii wiedzy*, być może jako pierwszy, pytał, czy materialna jedność książki nie jest wartością drugorzędną wobec jej jedności dyskursywnej? „Czy jest ona taka sama w antologii wierszy, w zbiorze pośmiertnie wydanych fragmentów, w *Traktacie o stożkowych* i w tomie *Historii Francji* Micheleta?”<sup>40</sup>. Granice książki nie są nigdy

---

<sup>40</sup> Michel Foucault, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, Warszawa: PIW 1977, s. 46.



wyraziste, jasno wytyczone: „poza obszarem zakreślonym przez tytuł, pierwsze zdania i ostatnią kropkę, poza jej wewnętrzną konfiguracją i formą, która ją autonomizuje, mieści się ona w systemie odniesień do innych książek, do innych tekstów, do innych zdań – jest jednym z węzłów całej sieci”<sup>41</sup>. Nie jest to wyznanie intertekstualisty ani opis stanu współczesnego rynku księgarskiego, ale przytomna ocena filozoficznej i tekstualnej bezdomności.

Dlatego w tym wstępie do *Filozofa i terytorium* pytam: kto mówi językiem filozofii? Kto spośród mówiących jednostek jest uprawniony do przemawiania tego rodzaju językiem? Kto z uprawnionych do mówienia ma prawo pisania, a zatem pozostawiania drukowanych śladów obecności swego myślenia? Kto jest posiadaczem filozoficznego pisma? Kto przejmuje od tego pisma jego swoistość i jego prestiż? Od kogo, od jakiej instancji to pismo otrzymuje gwarancję lub przynajmniej „domniemanie prawdy”? Jaki jest status osób, które mają prawo wypowiedzania dyskursu filozoficznego? Czy w filozofii znajdujemy coś poza „technikami przepisywania” pojęć, które naruszają ich pierwotne znaczenia? Czy posiadamy coś poza „metodami transkrypcji” wypowiedzi za pomocą języka sformalizowanego, sztucznego, tj. metajęzyka, który byłby gwarancją zastosowania klasycznej definicji prawdy? Czy poza technikami przepisywania, transkrypcji i przekładu dysponujemy w filozofii także „zabiegami interweniowania” w to, czym w ogóle jest styl (w) filozofii i czym winna być napełniona treść twierdzeń filozoficznych? Czy warszawscy historycy idei mieli na ten zbiór pytań jakąś wiarygodną odpowiedź?

Oczywiście wracam tym sposobem do pytań zainaugurowanych przez słynną książkę Gilles’a Deleuze’a oraz Félixka Guattariego *Co to jest filozofia?* i jej tezy na temat autochtoniczności filozofii<sup>42</sup>. Czy filozofia, która spełnia się i zarazem spełnia (zaspokaja) życzenia Imperium, tj. swego środowiska (otoczenia), którym jest współczesna demokracja liberalna i kapitalizm, zatem czy ta filozofia nadal będzie (jest) czymś „greckim”, choć dziś nie można już być Grekiem? Czy filozofia, która wydarzyła się w obrębie nie-filozoficznego ple-

---

<sup>41</sup> Tamże, s. 47.

<sup>42</sup> Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Co to jest filozofia?*

mienia, wiernego swym praktykom idolatrii nadal będzie (jest) filozofią? I w jakiej w ogóle relacji pozostaje filozofia wobec miejsca swych narodzin? Jeśli filozofia wyłoniła się w określonym miejscu przestrzeni geograficznej, to w jakim sensie to „terytorium narodzin” filozofii oddziałuje na filozofię nadal, już po przejściu tej „narodzonej i śmiertelnej myśli” w fazę dojrzałości? Czy filozofia jest jedynie efektem „cudu greckiego”, tj. cudownego połączenia i zespolenia czterech greckich wartości *autochthonous* (tych, zrodzonych przez ziemię), *philia* (połączonych więzami przyjaźni), *doxa* (posiadających uwolnione i ujawnione przekonania), *isegoria* (posiadających równość w mowie)? I czy w tym sensie cała filozofia jest filozofią grecką, a filozofia po prostu „geofilozofią”<sup>43</sup>? Czyż w podobnym kierunku nie biegły rozważania Martina Heideggera z czasu, kiedy zadawał pytanie: *Was is das, die Philosophie?* Oraz z czasu słynnych dialogów prowadzonych z Jeanem Beaufretem, szczególnie tych poświęconych narodzinom filozofii<sup>44</sup>?

Złożone ze słowa *auto*, które jako przedrostek może oznaczać zarówno „siebie” ale też „przez siebie” i wreszcie „niezależnie od”, oraz słowa *khthōn*, oznaczającego – ziemię, grunt, ojczyznę, słowo *autochthonous* oznacza „powstały z ziemi”, „rdzenny”, „rodzimy” jako przeciwieństwo do „tylko osadników” lub tylko „zdobywców dokonujących podboju”. Autochtonem jest zatem aborygen, pierwotny (oryginalny) lokator ziemi lub „lokalny mieszkaniec” pochodzący z samej ziemi. Co to oznacza? Oznacza to, że filozofia jest równocześnie nieziemska, upiorna i pozaterytorialna oraz ziemska, stowarzyszona, śmiertelna i ściśle powiązana z terytorium swych narodzin? Jak to możliwe? I czy twierdząc te dwie rzeczy równocześnie, nie narażamy się na sprzeczność zbyt jaskrawą i jawną? Czy twierdząc te dwie rzeczy równocześnie, nie produkujemy sprzeczności, która nas samych eliminuje z terytorium wszelkiej filozofii? I czy Kołakowski, Baczek, Pomian i Siemek uprawiają autochtoniczną śmiertelną filozofię wierną ziemi, czy też wychodzą oni poza ziemię, która ich zrodziła, by stać się częścią filozofii nieziemskiej?

---

<sup>43</sup> Patrz w tej sprawie: Rodolphe Gasché, *Geophilosophy: on Gilles Deleuze and Felix Guattari's What is philosophy?*, Evanston: Northwestern University Press 2014.

<sup>44</sup> Jean Beaufret, *Dialogue with Heidegger*, przeł. M. Sinclair, Bloomington: Indiana University Press 2006.

Foucault słusznie nawoływał, by poddać analizie „funkcję autora” – zbiór operacji pozwalających na zaistnienia *ja* w dyskursie. „Powinniśmy – pisał Foucault – porzucić pytanie: jak wolny podmiot może przeniknąć gęstwinię rzeczy i opatrzyć je znaczeniem, jak może ziścić swój zamiar, ożywiając od wewnątrz prawa języka? Na ich miejsce powinny pojawić się inne: jak, w jakich warunkach i za pomocą jakich form coś takiego jak podmiot może pojawić się w porządku dyskursu”<sup>45</sup>. Porzucam zatem pytanie – jak podmiot o imieniu „Kołakowski”, „Baczko”, „Pomian” i „Siemek” przeniknął „gęstwinię rzeczy”, tj. gęstwinię historii filozofii i opatrzył ją swoim imieniem? Porzucam także pytanie, jak „Kołakowski”, „Baczko”, „Pomian” i „Siemek” mogli ziścić swój zamiar, ożywiając filozofię od wewnątrz? Pytam raczej: w jakich warunkach i za pomocą jakich form ktoś taki jak „Kołakowski”, „Baczko”, „Pomian” i „Siemek” – podmioty filozoficznego myślenia – mogły pojawić się w porządku polskiego nie-filozoficznego lub a-filozoficznego dyskursu, w porządku ściśle polskiego nie-myślenia, by nie powiedzieć: kategoriycznej odmowy myślenia?

Siemek w swej laudacji promotorskiej, podczas odnowienia doktoratu profesorowi Leszkowi Kołakowskiemu na Uniwersytecie Warszawskim w kwietniu 2005 roku, wspominając Mistrza i jego najlepszy z możliwych sposób uczenia filozofii – poprzez jej samodzielne uprawianie, stwierdził, że „Żywy człowiek jako p o d m i o t swych wiecznie żywych pytań i poszukiwań w filozofii czy nauce naprawdę urzeczywistnia się i osiąga spełnienie wtedy, gdy jego myśli poniekąd opuszczają go, stając się dla innych znaczącym przedmiotem”<sup>46</sup>. Tak, Kołakowski, Baczko, Pomian i Siemek urzeczywistnili się i osiągnęli spełnienie, ich myśli opuściły terytoria swych narodzin, stając się dla nas znaczącym przedmiotem i punktem odniesienia narodzin naszych własnych myśli.

---

<sup>45</sup> Michel Foucault, *Kim jest autor?*, przeł. M. P. Markowski, [w:] tegoż, *Powiedziane, napisane. Szalenstwo i literatura*, Warszawa 1999, s. 199–219.

<sup>46</sup> Marek J. Siemek, *Laudacja promotorska*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, nr 3–4(18), 2007, s. 21.

## Demon chaosu (kulturowa zręczność)

Jesteśmy już dwadzieścia sześć lat po „jesieni ludów” 1989 roku i mimo upływu tych niemalże trzech dekad widać, że zjednoczenie Europy nie kończy wcale podziału Europy. Podziały Europy, tak jak podziały filozofii, przyspieszyły pracę różnicowania. Pomian pozostał zawsze bardzo wrażliwy na pęknięcie wertykalne i horyzontalne Europy, tj. pęknięcie na bogatą Północ i biedne Południe oraz pęknięcie na rzymski Zachód i prawosławny Wschód. Czy te pęknięcia lub raczej stała dezintegracja Europy jest także dezintegracją samej filozofii? Czyż z tego powodu, to jest z powodu niepewności co do „prawa do filozofii”, Jacques Derrida przez całe życie nie pytał, kto ma prawo mówić „filozofia”? Czyż nie zadawał nam pytania o to, czy domaganie się prawa do filozofii (metafizyki, ontoteologii, logocentryzmu), nie jest w istocie domaganiem się prawa do dyktatu (dyktatury) nieuchwytnego i władczego porządku, roszczonego sobie prawo do jedności? Czyż domaganie się „uniwersytetu bezwarunkowego” nie jest domaganiem się filozofii bezwarunkowej, to jest pozaterytorialnej? „Uniwersytet warunkowy” to uniwersytet uwarunkowany terytorium, który czyni z prawdy profesję<sup>47</sup>. Uniwersytet warunkowy warunkuje mowę filozofa.

To Gombrowicz już w 1954 roku obśmiewał jak pierwszy hasło popularne dziś w Polsce – „dogonić Europę”. Gonić Europę w chwili, gdy „Europa nie jest już w pełni Europą”, to czysty infantylnizm. Gombrowicz żądał też od Polaków twórczego protestu „przeciw Europie”, który obnażyłby „niedojrzałość Europy”. Autor *Kosmosu* pisał wprost: „Jeden z wielkich problemów naszej kultury to – przeciwstawienie się Europie. Nie będziemy narodem prawdziwie europejskim póki nie wyodrębnimy się z Europy – gdyż europejskość nie polega na zlanu się z Europą, lecz na tym aby być jej częścią składową – specyficzną i nie dającą się niczym zastąpić”<sup>48</sup>. Przeciwstawić się Europie oznacza sprawić, że staniemy się w końcu kimś we własnym życiu. Pamiętajmy jednak, że słowo „Europa” to jedno z najczęściej przywoływanych w dziennikach przez Gombrowicza

<sup>47</sup> Jacques Derrida, *Uniwersytet bezwarunkowy*, przeł. K. M. Jaksender, Kraków: Esperons-Ostrogi 2015.

<sup>48</sup> Witold Gombrowicz, *Dziennik 1953–1956*, s. 190.

pojęć. Gombrowicz był w Europie tylko gdy mieszkał w Argentynie. Gombrowicz opuścił Europę w chwili, gdy zamieszkał w Berlinie. Z pewnością Kołakowski, Baczek, Pomian i Siemek nie gonili Europy. Kołakowski, Baczek, Pomian i Siemek zamieszkiwali Europę, gdy spacerowali po Warszawie. Moi bohaterowie byli w Europie, gdy pozostawali autochtonami, to jest warszawskimi historykami idei. To Europa ich goniła i uprowadziła z Warszawy. Są powody, aby w ich przypadku mówić nie tyle o uprowadzeniu Europy, ale uprowadzeniu umysłów przez Europę. Pomian nie pogłębił swej europejskości w chwili, gdy stał się dyrektorem Muzeum Europy w Brukseli. Baczek nie stał się Europejczykiem w chwili, gdy zamieszkał w Genewie, a Kołakowski nie przybrał tożsamości europejskiej w chwili, gdy przechadzał się po uliczkach w Oksfordzie lub gdy odbierał John Kluge Prize, tą swoistą Nagrodę Nobla za humanistykę przyznawaną przez Bibliotekę Kongresu Stanów Zjednoczonych. Podobnie Siemek nie odkrył w sobie ducha Europejczyka, gdy w 2006 roku otrzymał doktorat *honoris causa* Uniwersytetu Fryderyka Wilhelma w Bonn.

Pomian w rozmowie z Wojciechem Dudą w 1995 roku mówi o demonach narodów<sup>49</sup>. „Francuzi mają demona rewolucji, ale Polacy na pewno mają demona chaosu. Ilekroć przyjeżdżam do kraju, tylekroć znajduję wiele dowodów na żywotność naszego warcholstwa i skłonności do anarchii. Polska jest ciągle jeszcze krajem, któremu przede wszystkim potrzebne jest przekonanie, że jest jedno prawo w Rzeczypospolitej, że to prawo jest egzekwowane z całą surowością i w stosunku do każdego”<sup>50</sup>. Demon chaosu to nie demon rewolucji, to demon warcholstwa. Ostatni z omawianych przez mnie bohaterów – Siemek – mówił już w 1994 roku najpierw po niemiecku, a potem w 1998 i 2002 roku już po polsku, o „Wschodzie w nas”, „Wschodzie”, który jest konsekwencją bezlitosnej różnicy między „przednowoczesną” a „nowoczesną” formą społecznienia. Siemek wzywał nas nie tyle do pogoni za Europą, „przeciwstawienia się Europie” lub tworzenia muzeum „Europa”, które byłoby symptomem

---

<sup>49</sup> Krzysztof Pomian, *Europa i regiony. Rozmowę z Krzysztofem Pomianem prowadzi Wojciech Duda*, „Przegląd Polityczny”, nr 29, jesień, 1995, s. 67–73.

<sup>50</sup> Tamże, s. 72.

tego, że Europa należy już do czasu przeszłego dokonanego, ale do „rozbiórki Wschodu, który jest w nas”<sup>51</sup>.

Otóż ten „Wschód w nas” nie jest żadnym wschodem Oświecenia, a zatem Słońca. Otóż ten „Wschód w nas” to „kwintesencja zaściankowego prowincjonalizmu, nietolerancji i agresywnej wrogości wobec obcych, nacjonalizmu źle skrywanego za «narodową» lub «bogoojczyźnianą» demagogią, ideologicznego uporu i zaślepienia”, słowem – to „irracjonalna nieprzejrzystość w życiu społecznym i duchowym”<sup>52</sup>. Ten „Wschód w nas” jest przeszkodą na drodze do modernizacji, tj. komunikacyjnej i „politycznej poczytalności” Polski. Czyż zresztą w diagnozie Siemka nie da się wysłyszeć wiodącej kategorii Gombrowicza – kategorii „niedojrzałości”, która tym razem wciela się i przybiera maskę próby prywatyzacji dyskursu publicznego? Siemek pisze przecież *explicite*: „Trzeba wciąż do znudzenia powtarzać, że nie ma żadnych «wyższych wartości», które w jakikolwiek sposób mogłyby poświadczyć jakąś przewagę siemiężnej i zapyziałej nieudolności nad tym, co dojrzałe, normalne i racjonalne”<sup>53</sup>. Siemek mówi jeszcze więcej: na Wschodzie nigdy nie było żadnego społeczeństwa obywatelskiego zdolnego wyrwać jednostkę z rodziny i zabraniającego jej roztopić się w państwie. Siemek ostrzega: „inna racjonalność”, w którą wciela się czasem monologiczny dyskurs interesów politycznych przeciw dialogicznym interesom ekonomicznym, jest po prostu irracjonalnością. Jest to demon polskości – demon chaosu i demon „zapyziałej nieudolności”.

Dlatego właściwym terytorium filozofii jest dla Siemka uniwersytet, ta jedyna instytucja tak silnie związana z genezą Europy, która została przez nowoczesność wprost wypożyczona i zaadaptowana do nowych celów ze średniowiecznego porządku<sup>54</sup>. Uniwersytet był kiedyś po prostu Europą. Siemek wzywa do budowy nowego oświecenia republiki uczonych. „Współczesna *universitas* – pisze – jeszcze raz musi skupić swe siły, by przywrócić i zachować ogólnoeuropej-

---

<sup>51</sup> Marek J. Siemek, *O nowej Europie i Wschodzie w nas*, [w:] tegoż, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, s. 325.

<sup>52</sup> Tamże, s. 325.

<sup>53</sup> Tamże, s. 333.

<sup>54</sup> Marek J. Siemek, *Uniwersytet a tradycja europejska*, [w:] tegoż, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, s. 341–354.

ską *universalitas*. Chodzi oczywiście nie o to, by wymyślać utopijne projekty jakiejś kontynentalnej «republiki uczonych», lecz o to, by wspólnotę europejskiej przyszłości pojąć jako ogromny proces uczenia się i kształtowania, w którym nową świadomość Europy trzeba będzie wytworzyć dopiero przez intelektualne i praktyczne uporanie się z żywiołem współczesnych wyzwań i zagrożeń<sup>55</sup>. Kołakowski, Baczek, Pomian i Siemek, podobnie jak Gombrowicz i Mrozek, walczyli o nową świadomość Europy przeciwko Europie już martwej, przeciwko Muzeum Europa.

Słowo „kultura” dla Siemka wzorem Fichtego i Kanta zawsze zawiera w sobie dwa momenty różne i niesprowadzalne do siebie nawzajem. Pierwszy z nich Johann Gottlieb Fichte określa jako „poskromienie zmysłowości” (*Bezähmung der Sinnlichkeit*). „Poskromienie zmysłowości” jest w swym wąsko etycznym charakterze sprawą czystego chcenia (*Wollen*), drugi moment kultury – racjonalna „uprawa” zmysłowości – wyposaża człowieka w rzeczywistą możliwość (*Können*) działań prawdziwie wolnych i rozumnych. Tak rodzi się coś, co Fichte nazywa kulturową zręcznością (*Geschicklichkeit*). Kultura jest właśnie i właściwie tylko nabywaniem i doskonaleniem takiej „zręczności” w dysponowaniu światem zmysłowym, jest skutecznym posługiwaniem się „instrumentami” do celów zgodnych z rozumem i wolnością. „Kultura” jest tu zatem obszarem możliwej mediatyzacji między „wolnością” a „przyrodą”.

Kimkolwiek są moi bohaterowie – Kołakowski, Baczek, Pomian i Siemek – są oni „bohaterami”, a nie „kamerdynerami” historii, która być może z właściwą sobie „chytrością rozumu” posłużyła się nimi, by urzeczywistnić sobie znane cele. W takim samym sensie historia posłużyła się Spinozą czy Wolterem, Rousseau i Heglem, których partykularne ambicje spotkały się tylko w jakimś punkcie z dziejową tendencją ogólnoludzkiego rozumu, tej wielkiej odysei ludzkości. Bohaterowie, o których mówił Hegel – Cezar, Napoleon, umierają młodo i po wypełnieniu swoich celów przestają być potrzebni. Moi bohaterowie nie mają cech heroicznych. To nie są bohaterowie czasów wojny. To są bohaterowie czasu kultury zręczności. Moi bohaterowie są nadal potrzebni. Potrzebujemy Kołakowskiego, Baczeki,

---

<sup>55</sup> Tamże, s. 354.

Pomiana i Siemka, abyśmy nie ulegli pokusie „kamerdynerstwa” posługującego się płaskim pseudomoralizatorstwem i prowincjonalną małodusznością, zapyziałą nieudolnością i zwykłym warcholstwem, abyśmy wreszcie stłumili Wschód w sobie i nie byli tylko dziećmi demona chaosu.



Część pierwsza

## Bóg albo idolatria. Od Benedykta Spinozy do Leszka Kołakowskiego

To nie jest monografia (boska konieczność)

Benedykt Spinoza jest trudnym do zakwestionowania początkiem myślenia Leszka Kołakowskiego. Samo stwierdzenie, że doktryna Spinozy powraca w myśleniu Kołakowskiego bezustannie i prześladowuje go natrętnie niczym upiorność niezmaterializowana, jest dziś oczywiście pustym banałem. Jednak stwierdzenie, że w myśleniu Kołakowskiego dostrzegalny jest także wysiłek zakwestionowania myśli Spinozy, wysiłek jej porzucenia lub odepchnięcia, pragnienie, aby ta myśl w ogóle się nie pojawiała lub aby pojawiała się tylko w przebraniu, masce lub ukryciu, już banałem nie jest. Twierdzę, że Kołakowski dokonuje stłumienia Spinozy w sobie. Co to oznacza? W przypadku Kołakowskiego nie oznacza to ani odwrócenia uwagi od myśli Spinozy ani też jej usunięcia na skutek cenzury, ale przemieszczenie tej myśli na inny plan, inną scenę, w inne przebranie. W tym tekście będą się głównie zastanawiał nad motywacją Kołakowskiego do stłumienia Spinozy w sobie oraz konsekwencjami tego stłumienia. Te konsekwencje są nieoczywiste, a miejsca stłumienia często niewyraźne; niejasne są też powroty Spinozy i jego „przebrania”.

Spinoza jest obecny w myśleniu autora *Obecności mitu* inaczej niż Rousseau w myśleniu Bronisława Baczki i Wolter w myśleniu Krzysztofa Pomiana lub wreszcie Hegel w myśleniu Marka J. Siemka. Jego obecność jest obecnością umowną i zawsze domniemaną. Spinoza stanowi rodzaj nieświadomości Kołakowskiego, podczas gdy Rousseau, Wolter i Hegel stanowią dla Baczki, Pomiana i Siemka „obiekty” myślenia intencjonalnego i świadomego. Rousseau „wykrzywia się” w lekturze Baczki w postać Woltera, a Wolter przekształca się w lekturze Pomiana w Rousseau. Być może Hegel, w lekturze Siemka, dochodzi do swoich granic w myśli Marksa i Lukácsa. Jednak tylko Kołakowski szuka zapomnienia Spinozy, ale też zapomnienia „w” Spinozie, szuka dróg ujęcia Spinozy, ale też dróg wyjścia „przez” i „poza” Spinozę, szlaków ucieczki „od”, ale też przepływów innych myśli „przez” idee autora *Etyki*.

To Étienne Balibar zwraca uwagę na powszechne przerażenie, jakie budzi Spinoza zarówno wśród nowoczesnych teoretyków polityki, jak i filozofów. Jest to lęk, który zasadniczo jest lękiem przed transindywidualną ontologią, a zatem nie wyczerpuje się tylko w „trwodze mas”, to jest lęku mas przed skutkami panowania władzy lub lęku władzy przed potencjami rewolucyjnymi mas<sup>1</sup>. Może powstać wrażenie, że w przypadku Kołakowskiego głównym afektem nie jest jednak „lęk”, ale „rozczarowanie” niezdolnością ontologii Spinozy do uratowania jednostki. Twierdzą jednak, że rozczarowanie jest reakcją wtórną. Z pewnością należałoby przemyśleć „drogę Kołakowskiego”, przyglądając się zabiegom rewizyjnym, do jakich się autor *Jednostki i nieskończoności* odwołuje na kolejnych etapach swojego myślenia w zgodzie z manifestem krytyki antytetycznej Harolda Blooma<sup>2</sup>. Wydaje mi się jednak, że w przypadku Kołakowskiego nie mamy do czynienia z „błędym odczytaniem” Spinozy, z „omyłką”, „przecenieniem” lub procesem „dopełnienia”, choć być może mamy do czynienia z zasadniczym „odwróceniem” myśli mistrza. I mamy do czynienia właśnie z lękiem rozumianym jako

---

<sup>1</sup> Étienne Balibar, *Spinoza i polityka*, przeł. A. Staroń, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2009; tenże, *Trwoga mas. Polityka i filozofia przed Marksem i po Marksie*, przeł. A. Staroń, Warszawa: Dialog 2007.

<sup>2</sup> Harold Bloom, *Lęk przed wpływem. Teoria poezji*, przeł. A. Bielik-Robson, M. Szuster, Kraków: Universitas 2002.

„oczekiwanie” powrotu zmarłego, to jest nieprzyjemnym uczuciem, którego można się pozbyć tylko przez pewną formę rozładowania – coraz silniejsze unicestwienie przeciwnika. „Lęk przed wpływem jest lękiem – pisze Bloom – w oczekiwaniu na bycie zatopionym”<sup>3</sup>. Ta formuła oczekiwania na „bycie zatopionym” znakomicie oddaje stan afektywny Kołakowskiego, oraz wszystkie jego wysiłki, które mają odroczyć to zatopienie.

Początek romansu Kołakowskiego ze Spinozą był zupełnie jawny. Słynna książka Kołakowskiego *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy* w edycji z 1958 roku zaczyna się od słów: „Niniejsza rozprawa nie jest żadną monografią kompletną filozofii spinozjańskiej”<sup>4</sup>, a poprawiona wersja z 2012 roku znajduje swój początek w słowach: „Rozprawa ta nie jest kompletną monografią filozofii spinozjańskiej. Zakłada ona znajomość pewnej sumy podstawowych faktów związanych z tą filozofią i jej okolicznościami zewnętrznymi i w miarę możliwości unika ich powtarzania”<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Tamże, s. 100.

<sup>4</sup> Leszek Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa: PWN 1958, s. 5.

<sup>5</sup> Leszek Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2012, s. 7. Stanisław Gromadzki w korespondencji prywatnej zwrócił mi uwagę, że istnieje różnica nie tylko pomiędzy edycją wersji opublikowanej a wersją brzonioną jako doktorat, ale też pomiędzy pierwszym z 1958, a ostatnim wydaniem z 2012 roku *Jednostki i nieskończoności*, z której – jak pisze Gromadzki – „usunięto wstawki marksistowskie, pozbawiając pracę historycznego charakteru”. Otóż, w mojej ocenie, zmiany redakcyjne są minimalne. Generalnie różnice dotyczą nielicznych zmian w rozmieszczeniu akapitów i tytułów dwóch części. Jest jedno znaczące usunięcie całego akapitu ze wstępu, który zaczyna się od słów: „Wychodząc z założenia, że inspiracje ostateczne kontrowersji filozoficznych leżą w konfliktach natury klasowej, nie staram się jednak bezpośrednio redukować szczegółowych treści doktrynalnych spinozyzmu do ich klasowej genezy, albowiem, po pierwsze, życie światopoglądowe nie jest bynajmniej izomorficzne wobec starć politycznych, ale ulega bezustannie autonomizacji, po wtóre zaś, odgrywa ono swoją rolę w tych starciach pośrednio, poprzez oddziaływanie na inne elementy instytucjonalne i świadomościowe społecznej całości – takie jak religia, państwo, organizacja nauki, stosunki moralne. Jednak staram się ostateczny konflikt wewnętrzny spinozyzmu zrozumieć w jego źródłach klasowych”, L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność*, 1958, s. 9. Jeśli moja analiza śledcza jest rzetelna, to w starym wydaniu brakuje natomiast jednego akapitu z rozdziału *Kwestia nieskończoności u Spinozy*, zaczynającego się od zdania „Baylowska krytyka spinozjańskiej substancji jest naprawdę w intencji krytyką mistycyzmu ze stanowiska racjonalisty” (wydanie z 2012 roku, s. 136, a z roku 1958, s. 194). Otóż

Kołąkowski ma poczucie znajomości Spinozy i orientacji w jego systemie, ale nie ma nigdy poczucia kompletności. Kołąkowski wzdraga się przez powtórzeniem Spinozy, odracza wznowienie swej „nie-monografii” na temat autora *Etyki* i od czasu publikacji *Jednostki i nieskończoności* jedynie wspomina o Spinozie, przywołuje jego imię własne, ale nigdzie już – ani w książce *Obecność mitu* napisanej w 1966 roku, opublikowanej zaś w roku 1972, ani w eseju *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diabie, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii* z 1987 roku, będącej przekładem *Religion. If there is no God...* (1982), ani w książce zatytułowanej *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu* z 1994 roku (przekład z maszynopisu, oryginał angielski wydany w 1995 roku), ani nawet w *Jezusie ósmieszonej*, pisany w połowie lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku, ale opublikowanym w roku 2014, a zatem w książkach, w których miałby wszystkie powody i pełne prawo, aby powrócić do Spinozy i Spinozą się posłużyć, nie powraca do myśli autora *Traktatu krótkiego o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości* i się nim nie posługuje, choć go wymienia i najczęściej odrzuca jako filozofa niebezpiecznego, a jego filozofię jako obcą wszelkiej „pobożnej filozofii”.

Nawet w książce *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku* z 1965 roku Spinoza pojawia się tylko na marginesach, choć jego duch obecny jest tam stale. W tej książce mowa już tylko o „ludziach z kręgu Spinozy” – takich jak Among Oldenburg – pochłoniętych „zagadkami religijnymi” rozważanymi poza „wielkimi imionami kolektywnymi”<sup>6</sup>.

---

wskazane dwie zmiany, w moim odczuciu, nie zmieniają w niczym „logiki Spinozy” oraz logiki interpretacji „uwiedzenia umysłu Kołąkowskiego przez myśl Spinozy”. Świadom jednak tego, że filozofia jest „wiecznym chlebem, który rośnie na polu kłęski”, odnotowuję te zmiany, nie chcąc pozbawiać swojej pracy „historycznego charakteru”. Równocześnie świadom tego, że inspiracje kontrowersji filozoficznych leżą często w konfliktach natury klasowej, nie zamierzam myśli Kołąkowskiego redukować tak po prostu do tych konfliktów i ich genezy klasowej, oddając autorowi nieco swobody i dostrzegając w nim wyraźną skłonność do autonomizacji swej myśli. Por. Stanisław Gromadzki, *Zbędne tłumaczenie* [recenzja książki Leszka Kołąkowskiego *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, wyd. II, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2012], „Nowe Książki” nr 5, 2012, s. 66–67.

<sup>6</sup> Leszek Kołąkowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1997, s. 156.

Kołodkowski wymienia też nazwisko Jariga Jellesa, którego znajomość ze Spinozą jest obarczona winą za jego przekonanie o rozumowym charakterze komunikacji z Bogiem<sup>7</sup>. Spinoza powraca w *Głównych nurtach marksizmu* przy omawianiu poglądów Jeana Jaurès'a, którego poglądy, mówiące o fundamentalnej jedności bytu, wyartykułowane pod „łącznym wpływem Spinozy i francuskiego neokantyzmu”<sup>8</sup>, przypominają rodzaj ewolucjonistycznego panteizmu łączącego namiętność do materializmu Marksa i mistycyzmu Julesa Micheleta.

W pięknym eseju z 1961 roku zatytułowanym *Spinoza wśród przyjaciół i wrogów* Kołodkowski poszukuje wśród listów Spinozy jego przyjaciół i wrogów. Kołodkowski, podążając za głosem Madeleine Francès<sup>9</sup> oraz częściowo za biografią Spinozy pióra Jeana Maximiliena Lucas'a<sup>10</sup>, nie przychyliła się do akademickiego chóru, jakoby Spinoza pozostawał w bliskich związkach z kolegiatami i przynależał do obozu braci de Witt. Przypomina jednak, że Spinoza przekazywał z Rijnsburga do Amsterdamu kolejne partie *Etyki*, które komentowali ludzie z „kręgu”, „kolegium” złożonego z jego przyjaciół i uczniów, takich jak Ludwig Meyer, Jan Rieuwertsz, Szymon de Vies, Jarig Jelles, bracia Adrian i Jan Koerbggh, Jan Bouwmeester, Piotr Balling i wreszcie Franciscus van den Enden. „Całe dzieło Spinozy – pisze Kołodkowski – powstaje w atmosferze konspiracji [...]. Ludzie, którzy mieli kontakty ze Spinozą, nie przyznają się do nich po śmierci filozofa. A przecież niebezpieczne myśli okazują się zaraźliwe i »tysiące dusz« [...] odwraca się od wiary”<sup>11</sup>. Kołodkowski najpierw przyznaje się do Spinozy, a potem go tłumi, choć nigdy go nie wyklucza. Spinoza jednak myśli się w Kołodkowskim zawsze, choć

---

<sup>7</sup> Tamże, s. 167.

<sup>8</sup> Leszek Kołodkowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład, Część II. Rozwój*, Warszawa: Wydawnictwo Krag, Wydawnictwo Pokolenie 1989, s. 457.

<sup>9</sup> Madeleine Francès, *Spinoza dans les Pays Neerlandais*, Paris: Presses Universitaires de France 1937.

<sup>10</sup> Jean Maximilien Lucas, *The Oldest Biography of Spinoza*, przeł. A. Wolf, London: Allen & Unwin 1927.

<sup>11</sup> Leszek Kołodkowski, *Spinoza wśród przyjaciół i wrogów*, [w:] tegoż, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, t. 1, red. Z. Mentzel, Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza 1989, s. 65.

Kołąkowski nie myśli już nigdy wprost o Spinozie. Kołąkowski będzie należał do „ludzi z kręgu Spinozy”, do ściślej „spinozjańskiego kręgu”. Jego „znajomość ze Spinozą” będzie też przyczyną wielu jego późnych, „pobożnych” poglądów.

Być może to, co nazwałem tu „stłumieniem”, jest właśnie konsekwencją tego, że całe dzieło Spinozy powstaje w atmosferze konspiracji, a jego przyjaciele, tacy jak Kołąkowski, którzy zgromadzili podstawowe fakty związane z tą filozofią, przestali się przyznawać do przyjaźni z autorem *Traktatu o poprawie umysłu*. Być może „stłumienie” oznacza tu po prostu „porzucenie”. W końcowych fragmentach *Jednostki nieskończoności* Kołąkowski wzywa ducha Spinozy i zadaje pytanie: czyim wcieleniem ponownym będzie doktryna autora *Etyki*? Kto stał się nowym wcieleniem ducha Spinozy? Kołąkowski, pisząc o bezpośrednich refutacjach myśli Spinozy oraz jawnych lub ukrytych recepcjach, wiedział, że ważniejsze od refutacji i recepcji są infekcje, które – jak w jego przypadku – skutkują wieczną chorobą. „Spinoza przez długi czas – dodaje Kołąkowski – stał się widmem trędowatego, którego dotknięcie narażało na śmierć”<sup>12</sup>. Kołąkowskiemu „to dotknięcie” widma trędowatego ofiarowało całe życie intelektualne.

Spinoza będzie przez Kołąkowskiego wymieniany, a nawet będzie przez niego używany jako narzędzie myślenia, ale nie będzie już przeżywany jako własne „Ja”. Raczej będzie rozpoznawany jako „Nie-Ja” lub zagrożenie dla każdego „Ja”, dla każdego bytu, który chce się nazwać „subiektywnością” i „pojedynczością”. To wymienianie imienia Spinoza dokonuje się np. w kontekście myśli Karola Marksa, który odwołuje się do pomysłów zawartych w doktrynie Spinozy. „Przywołując imię Spinozy – pisze Kołąkowski więcej niż symptomatycznie w tekście *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy* – nie chcieliśmy podejmować trudno rozstrzygalnej dyskusji nad pytaniem, czy wysiłek tego filozofa zmierzający do całościowego ujęcia świata mógł efektywnie, za pośrednictwem myśli heglowskiej, pozostawić ślady w tendencjach rodzącego się marksizmu. Chodziło tylko zanotowanie uderzającej zbieżności, której doniosłość dla historii idei przekracza aktualny przedmiot naszych rozważań. Jedną

---

<sup>12</sup> Leszek Kołąkowski, *Jednostka i nieskończoność*, s. 591.

z najbardziej autentycznych osobliwości spinozyzmu jest w istocie opozycja między światem ujętym całościowo, a więc jedną substancją, a światem złożonym z części, a więc ogółem *modi* poszczególnych<sup>13</sup>. Kołakowski znakomicie przeczuwa rodowód filozoficzny ujęty w triadzie Spinoza – Hegel – Marks, ale zadowala się tylko „sugestią”, to jest zanotowaniem „uderzającej zbieżności”. W przypisie Kołakowski dodaje również: „Zetknięcie się młodego Marksa ze Spinozą dokonało się głównie za pośrednictwem Feuerbacha: ten kontakt dotyczy jednak niemal wyłącznie spraw związanych z Bogiem, panteizmem i alienacją religijną<sup>14</sup>. Wyrażenie „niemal wyłącznie” należy czytać z ostrożnością. Wyrażenie „za pośrednictwem” należy czytać z filozoficzną brawurą. Temat Boga, panteizmu i alienacji religijnej to bowiem zasadnicze zagadnienia zarówno dla Spinozy, jak i Marksa. Nie są to żadne marginesy filozofii, a mediacja jest w filozofii „wszystkim”.

Pytam zatem, czy nie można założyć, że dla Baczkii najbardziej intrygującą relacją jest relacja abstrakt-konkret<sup>15</sup>, dla Pomiana część-całość<sup>16</sup>, a dla Kołakowskiego zależność-niezależność? I czy dociekania nad tą ostatnią relacją zmusiły Kołakowskiego do podjęcia studiów nad filozofią religii, herezji, mitu i Boga jako Natury? Czy Kołakowski przez całe swoje życie nie próbuje przemyśleć wszystkich konsekwencji, a nawet samej możliwości, spinozjańskiego programu radykalnej laicyzacji myślenia – emancypacji człowieka od Boga, objawienia, religii, a nawet mitu? Już dla „ateisty” Woltera Spinoza będzie symbolizował postawę bezbożnika, ateusza, to jest swobody myślenia i niezależności od otaczających myślenie doktryn światopoglądowych<sup>17</sup>. Pytania o obecność Spinozy w całym dziele Kołakowskiego są istotne nie tylko z powodów biograficznych, ale także ściśle filozoficznych. Rousseau Baczkii i Wolter Pomiana

---

<sup>13</sup> Leszek Kołakowski, *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*, [w:] tegoż, *Kultura i fetysze*, Warszawa: PWN 1967, s. 61–62.

<sup>14</sup> Tamże, s. 62.

<sup>15</sup> Bronisław Baczek, *Człowiek i światopoglądy*.

<sup>16</sup> Krzysztof Pomian, *Człowiek wśród rzeczy: szkice historycznofilozoficzne*, Warszawa: Czytelnik 1973.

<sup>17</sup> Voltaire, *Ateusz*, [w:] tegoż, *Słownik filozoficzny*, przeł. M. Skrzypek, Warszawa: Biblioteka kwartalnika „Kronos”, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego 2015.

otwierają ich myślenie na Hegla. Rousseau i Wolter są to dwa sposoby dotarcia do Hegla. Dla Baczki teoria alienacji Rousseau pozwala zrozumieć pracę negacji w filozofii Hegla<sup>18</sup>. Wolter Pomiana i jego wizja cywilizacji, a przede wszystkim partykularny uniwersalizm historiograficzny jest wstępem do uniwersalizmu historycznego Hegla<sup>19</sup>. Hegel czytał Spinozę z wielką dbałością i powagą, ale też „lekkomyślnością”.

Kołąkowski czyta jednak Spinozę, który przez Hegla i Feuerbacha dotrze do Marksa. Kołąkowski pisze o Spinozie jako o początku serii filozoficznych mediacji. Autor *Jednostki i nieskończoności*, inaczej niż Pierre Macherey<sup>20</sup>, odnajduje w filozofii Spinozy filozofię mediacji i relacji pomiędzy substancją a nieskończoną różnorodnością atrybutów, rozum zaś posiada wiedzę jedynie na temat dwóch z nich. Kołąkowski widzi od początku Spinozę w sztafecie: Spinoza – Hegel – Feuerbach – Marks. Kołąkowski nie pisze: Spinoza lub Hegel, ale Spinoza i Hegel. „Pewne jest w każdym razie – pisze Kołąkowski – że pod jednym względem Hegel zdradził trochę lekkomyślności: powiadając mianowicie, że filozofia Spinozy jest niezmiernie prosta i łatwa do zrozumienia”<sup>21</sup>. Kołąkowski szuka w Spinozie początku autonomii i metody ustanowienia wszelkiej suwerenności. Paradoks polega na tym, że ją tam znajduje i ulega przerażeniu na jej widok. Musimy zatem zapytać, co zobaczył Kołąkowski w monistycznym systemie Spinozy? Co ujrzał Kołąkowski, posługując się żargonem Marksa, za zasłoną rzeczowości (*Dinghaftigkeit*) i jak torował sobie drogę do poznania rzeczywistości?

Krzysztof Pomian słusznie nazywa *Jednostkę i nieskończoność* Kołąkowskiego „jedną z najważniejszych polskich książek filozoficznych minionego półwiecza”<sup>22</sup>. Musimy jednak jeszcze wykazać, że tak jest oraz jakie są konsekwencje „doskonałości początku” dla sa-

<sup>18</sup> Bronisław Baczko, *Człowiek i światopoglądy*.

<sup>19</sup> Krzysztof Pomian, *Europa i jej narody. Trzecie wydanie polskie dopełnione innymi esejami o Europie, jej historii i jej kłopotach*, przeł. M. Szpakowska, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2004.

<sup>20</sup> Pierre Macherey, *Hegel or Spinoza*, przeł. S. M. Ruddick, Minneapolis: University of Minnesota Press 2011.

<sup>21</sup> Leszek Kołąkowski, *Jednostka i nieskończoność*, s. 152.

<sup>22</sup> Krzysztof Pomian, *Od autora*, [w:] tegoż, *Filozofowie w świecie polityki. 1. Eseje 1957–1974*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2004, s. 10.



mego Kołakowskiego. Czy „doskonałość początku” musi zaburzyć przyszłość? W tej przyszłości Spinoza poszukiwany jest przecież przez Kołakowskiego wszędzie, tylko nie w sobie. Kołakowski odracza wznowienie książki o Spinozie nie dlatego, że ta książka nie jest „pełną monografią”, a tylko „zakłada znajomość pewnej sumy podstawowych faktów związanych z tą filozofią”, ale dlatego, że Kołakowski nie chce powtórzyć Spinozy, nie chce się stać spinozjanistą. Pytanie zatem brzmi: kogo rozpoznał w Spinozie Kołakowski na początku swej intelektualnej drogi? I dlaczego jego identyfikacja z postacią Spinozy jest identyfikacją negatywną opartą raczej na odmowie identyfikacji niż na przyzwoleniu na nią? Czy Spinoza funkcjonuje w myśleniu Kołakowskiego jako figura wszelkiej filozofii i wszelkiej myśli? „Racjonalizm Spinozy – pisze Kołakowski – jest programem intelektualnej dezalienacji człowieka, przywrócenia jego lojalności wobec własnego rozumu”<sup>23</sup>. Gdyby tak było, Spinoza powinien pozwolić Kołakowskiemu odnaleźć siebie i ustanowić siebie jako podmiot racjonalnego myślenia. Spinoza w istocie pozwala Kołakowskiemu stać się podmiotem myślenia, ale przez to, że myśli się w Kołakowskim raczej jako „zaplecze” myślenia, a nie jego rzeczywistość „treść”, staje się jego „demonem” i „upiorem”, który odtąd będzie go prześladował zawsze i wszędzie. Szczególnie jednak w chwilach filozoficznego skupienia i życiowego rozproszenia.

Spinoza był filozofem życia i prawa do życia każdego istnienia. „Spinozizm – pisze Kołakowski – jest afirmacją życia ze względu na życie samo. Jest emancypacją życia moralnego od świata pozaludzkiego”<sup>24</sup>. Słowo „życie” wymagałoby tu jednak komentarza. Jakiego życia spinozizm jest afirmacją? Spinoza uczy Kołakowskiego afirmować życie i podnieść przyrodę z poziomu obiektu myślanego do poziomu podmiotu zbiorowego myślenia. Spinoza uczy także Kołakowskiego wolności i żąda ustanowienia siebie nie na podstawie zewnętrznego autorytetu, ale wewnętrznego przymusu myślenia. Kołakowski twierdzi, że filozofia Spinozy stała się symbolem „walki o laicyzację myślenia”, a nawet „programem laicyzacji myślenia na-

---

<sup>23</sup> Leszek Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność*, s. 75.

<sup>24</sup> Tamże, s. 323.

ukowego”<sup>25</sup>. „Z punktu widzenia zadań ideologicznych – pisze Kołakowski – podejmowanych przez Spinozę, nade wszystko w *Traktacie teologiczno-politycznym*, kalwinizm reprezentował głównego przeciwnika, który zmierzał do podporządkowania nauki kontroli teologicznej, odebrania jej wartości poznawczej, likwidacji wszelkiej filozofii autonomicznej [...]”<sup>26</sup>. Spinoza uczy Kołakowskiego filozoficznej autonomii. Autonomiczny jest tylko ten, kto „sam ustanawia swoje prawo”. W filozofii oznacza to opór wobec przejmowania zewnętrznej władzy lub autorytetu, nawet autorytetu naszych własnych wcześniejszych wniosków. Konsekwencja Spinozy uczy Kołakowskiego niekonsekwencji.

Ostatecznie twierdzą zatem, że to spinozjańskie żądanie absolutnej autonomii przerazi Kołakowskiego. Wolność rozumiana jako synteza wolności filozoficznej i politycznej, jako wolność samoustanawiających swoje prawa podmiotów, stanie się dla Kołakowskiego upiorna, demoniczna i przerażająca. Kołakowski o wolności będzie myślał wielokrotnie, będzie o niej myślał ze Spinozą i Jezusem, Heglem i Marksem, Johnem Stuartem Millem i Karlem Raimundem Popperem<sup>27</sup>, by w tekście zatytułowanym *Wolność i wolności* zawyrokować w tonacji postemancypacyjnej, że „wolność formalna” rozumiana jako zakres decyzji, jaka organizacja społeczna i prawo pozostawiają do dyspozycji jednostki, jest po prostu jedyną wolnością i innej wolności – „realnej”, „niepozornej”, „autentycznej”, „żywej”, „absolutnej” po prostu nie ma<sup>28</sup>. Kołakowski pisze także, że „raz osiągnięta wolność nie potrzebuje się usprawiedliwiać: może się bronić przed zagrożeniem, ale wyszukiwanie dla siebie racji należy do tych, którzy jej zagrażają”<sup>29</sup>. Wolność zatem ma jedynie wrogów w postaci ideologii żądających „więcej wolności”. To wyobrażona „wolność realna” wymaga usprawiedliwień, a nie realna „wolność formalna”.

Dla Kołakowskiego Spinoza jest nie tyle spadkobiercą Majmonidesa, ile raczej myśli żydowskiego wolnomyśliciela Uriela da Costy,

---

<sup>25</sup> Tamże, s. 13.

<sup>26</sup> Tamże, s. 17.

<sup>27</sup> Leszek Kołakowski, *Samoatrucie otwartego społeczeństwa*, [w:] tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn: Aneks 1984, s. 206–232.

<sup>28</sup> Leszek Kołakowski, *Wolność i wolności*, [w:] tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony...*, s. 233–239.

<sup>29</sup> Leszek Kołakowski, *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*, s. 69.

zdaniem którego religia judaistyczna oraz prawo mojżeszowe są jedynie tworamii człowieka – połączeniem mętej płatniny nauk kabalistycznych ze zbiorem męczących drobiazgowych rytuałów. Da Costa twierdził, że wszystkie religie wymyślili sami ludzie. W chwili samobójstwa da Costy, spowodowanego jego nieustannym religijnym nękaniami, Spinoza był ośmioletnim chłopcem. Dziś jednak to studia nad dziejami i twórczością da Costy są „ubocznym produktem badań nad Spinozą”<sup>30</sup>. Krytyka wiary w nieśmiertelność w czasach da Costy, nawet w tolerancyjnej Holandii, była ścigana prawem. Jeśli zatem szukać dróg ujęcia myśli Spinozy u Majmonidesa, to tylko jako teoretyka wielokrotnego dualizmu – dwóch prawd (objawionej i wywiedzionej), dwóch dziedzin (polityki i wiedzy) oraz dwóch wzorców moralnych – obliczonych na pojętność dzieci i mas oraz mędrców, wreszcie dwóch sensów Pisma, które obok znaczenia zewnętrznego i literalnego „dla prostaczków”, posiada też sens ezoterycznie dostępny tylko dla wtajemniczonych. Ta droga ujęcia wiedzy zatem przez doktrynę ukrytego sensu Pisma, aż po pozabawienie Biblii wartości poznawczej i moralnej, co dokonuje się właśnie w dziele Spinozy. Próba Spinozy to próba radykalnej emancypacji myślenia filozoficznego od wszelkiego zewnętrznego nacisku. To próba radykalnej autonomii. Kołakowski najpierw zakocha się w tej próbie, a potem odmieni swój afekt i rozpozna w niej potężne zagrożenie<sup>31</sup>.

## Antynomie (światopogląd tragiczny)

Pytam zatem raz jeszcze: co Kołakowski ujrzał w Spinozie, w swojej pierwotnej lekturze? Jak należy tłumaczyć jego przerażenie? W jakim stanie „przeżył” spotkanie ze Spinozą? Czyż w tym

<sup>30</sup> Leszek Kołakowski, *Kłęska i kariera Uriela da Costy*, [w:] tegoż, *Pochwała niekonsekwencji...*, t. 1, s. 35.

<sup>31</sup> W tym sensie najbliższym intelektualnie znanym mi tekstem poświęconym myśli Kołakowskiego jest esej Stanisława Borzyna, w którym dowodzi on, że wszystkie „wcielenia intelektualne” Kołakowskiego były kreowaniem pewnej roli, „dyskursywnymi dotknięciami pewnej światopoglądowej możliwości”, akcjami scenicznymi, eksperymentami duchowymi, próbą współmyślenia z mnogimi instytucjami. Kołakowski odgrywa historię filozofii, odgrywając kolejno jej sceny – Spinoza, Bergson, Comte, Husserl. Stanisław Borzym, *Leszek Kołakowski: teatr dyskursu*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, nr 3–4(18), 2007, s. 115–128.

pierwszym akcie kontaktu ze Spinozą, gdy świeżo zdobyte poznanie, parafrazując Hegla, „wydaje się niczym dionizyjskie upojenie”, w którym Kołakowski nie jest niepijany, gdzie rozum na pozór uniósł zasłonę w świątyni Sais, aby – wedle metafory Novalisa – jako rozwiązanie zagadki ujrzeć nie siebie samego, ale siebie zanurzonego w świecie; czyż w tym akcie filozoficznej inicjacji do Kołakowskiego nie powraca pytanie o miejsce podmiotu, pozycję „Ja”, tej „idei ciała”, w porządku unitarnym, gdzie króluje tylko wolność rozumiana jako konieczność?

Twierdząc, że Kołakowski w *Jednostce i nieskończoności* pisze o Spinozie tak jak György Lukács pisze o myśli mieszczańskiej, a przede wszystkim Kancie, w swej *Historii i świadomości klasowej. Studiach o marksistowskiej dialektyce* w rozdziale zatytułowanym *Antynomie myśli mieszczańskiej*<sup>32</sup>. Choć być może właściwszym kluczem do zrozumienia świata Kołakowskiego byłoby pojęcie ukute przez Luciena Goldmanna dla zrozumienia jansenizmu Pascala i Racine’a – pojęcie „światopoglądu tragicznego”<sup>33</sup>. Światopogląd tragiczny jest zmuszony przyjąć do wiadomości wyniki poznania racjonalnego, ale usiłuje także przezwyteńczyć racjonalizm od wewnątrz: akceptuje rozum, ale chce go pozbawić monopolu, to jest przyjmuje do wiadomości przyrodę, w której Bóg nie jest wprost obecny, ale równocześnie nie chce uznać świata bez Boga. Stąd rozwiązanie jansenistów: nauka tylko zakryła Boga przed okiem ludzkim. Stąd także konkluzja: Bóg Pascala i Racine’a jest zawsze obecny i zawsze nieobecny. Światopogląd tragiczny jest zatem związany z ideą Boga ukrytego. Pascal ten światopogląd doprowadza do skrajności, to jest akceptuje tragedię, neguje świat wewnątrz świata i niepewność ludzką wobec Boga doprowadza do absurdu, wążąc się na akt *pari*, to jest zakładu. Podmiot Pascala nie może przyjąć „skończoności”, ale „nieskończoność” jawi mu się jako niedostępna, dąży do oswojenia „całości” lub jej momentu, ale wie, że jest to dążenie daremne dla każdej „części”. Różnica dzieląca teologię niemocy Pascala od kosmologii mocy Spinozy na tym zatem polega, że Spinoza godzi się na rozpuszczenie siebie w nieskoń-

<sup>32</sup> György Lukács, *Historia i świadomość klasowa: studia o marksistowskiej dialektyce*, przeł. M. J. Siemek, Warszawa: PWN 1988.

<sup>33</sup> Lucien Goldmann, *Tragiczna wizja świata w teatrze Racine’a*, [w:] *Antologia współczesnej krytyki literackiej we Francji*, Warszawa: Czytelnik 1974.

czoności świata. Spinoza nie odczuwa trwogi wobec idei nieskończonego świata. Takiego właśnie rozpuszczonego w nieskończoności Spinozę ujrzał Kołakowski w dniu swoich filozoficznych narodzin. Tu odnajdujemy źródła jego przerażenia.

Kołakowski zasugerował, że kluczem do zrozumienia myśli Spinozy jest relacja część-całość, czyli napięcie pomiędzy integracją człowieka w świecie i afirmacją jego jednostkowości. To napięcie rodzi jednak w filozofii Spinozy całą serię konfliktów, antynomii: emancypacja od objawienia kończy się zespoleniem z Bogiem jako najwyższym przedmiotem poznania; emancypacja od Boga znajduje swój kres w myśleniu o ciele jako modusie substancji nieskończonej; emancypacja od nieśmiertelności wyczerpuje się w myśleniu o świecie jako bezczasowej pustyni geometrycznej; emancypacja od subiektywności wyczerpuje się w głębokiej afirmacji jednostkowości i jej ekspresywnej natury; wreszcie emancypacja polityczna oparta na zasadzie radykalnej demokracji znajduje swoje ograniczenie w konieczności budowania państwa rozumu<sup>34</sup>. Prześledźmy te antynomie, nawet nie tyle z powodów teoretycznych, ile biograficznych, przyjmując na razie pochoptionie, że te antynomie staną się antynomiami życia i myślenia samego Kołakowskiego. Te antynomie i niemożności ich rozwiązania nakażą w przyszłości Kołakowskiemu głosić pochwałę niekonsekwencji.

W „nie-monografii” Kołakowskiego o Spinozie czytamy fragment niepozostawiający żadnych wątpliwości: „Spinozizm jest nauką o wyzwoleniu człowieka i jego autonomii”<sup>35</sup>. Kołakowski poszukiwał w filozofii Spinozy wyzwolenia. Dla Kołakowskiego jest to, po pierwsze, autonomia poznawcza – emancypacja od objawienia, dokonana przez utopijną próbę stworzenia takich narzędzi myślowych, które są niezawodne. Jest to, po drugie, autonomia metafizyczna, likwidacja Boga, odebranie człowiekowi złudzenia opatrności bożej i oddanie go pod „opiekę” myślącej natury. Jest to, po trzecie, autonomia antropologiczna, to jest likwidacja nieśmiertelności i uwolnienie człowieka od przymusu poświęcania terażniejszości dla niewidocznej wieczności poza epifenomenalnym oglądem natury. Jest to, po

---

<sup>34</sup> Leszek Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność...*

<sup>35</sup> Tamże, s. 392.

czwarte, autonomia moralna – rozbicie iluzorycznego świata wartości moralnych, dezalienacja ludzkiej istoty moralnej i przedstawienie wszystkich wartości jako produktów ludzkiego postanowienia. Jest to wreszcie, po piąte, autonomia polityczna, czyli ustanowienie człowieka jako jedynego możliwego celu organizacji społecznej, laicyzacja państwa i zniszczenie władzy kościołów nad życiem zbiorowości. Kołakowski, po lekturze Spinozy, wejściu do elitarnego klubu i kolegium komentatorów *Etyki*, to jest staniu się częścią wtajemniczonego kręgu Spinozy, mógł się poczuć całkowicie uwolniony. Ta wolność jednak nie przynosi mu ulgi. Wprost przeciwnie: ta żywa, a nie tylko formalna wolność zaczyna Kołakowskiego przytłaczać. Dlaczego? Nie powiem, że Kołakowski „ucieka od wolności” i posługuje się mechanizmami obronnymi, które pozwoliły mu przywrócić pierwotne poczucie bezpieczeństwa, powiem jednak, że Kołakowski odwraca relację między „pozycją wolnego” i „pozycją zniewolonego”. To Spinoza zaczyna mu się jawić jako podmiot, który pragnie powrócić do pierwotnej, niezróżnicowanej, matriarchalnej Jedni, dającej ulgę i wyzwolenie od konieczności bycia „subiektywnością”.

Nie spieszymy się jednak z wnioskami, zapytajmy raczej jeszcze: jakie antynomie w myśli Spinozy dostrzega Kołakowski? Być może pewne antynomie są pomijane lub przez Kołakowskiego w ogóle niedostrzegane? Czy to, co uznaje Kołakowski za antynomię, jest w ogóle antynomią? I które z tych domniemanych antynomii stają się antynomiami samego Kołakowskiego, to jest jego własnego myślenia i jego własnego życia? Ponadto, czy Kołakowski poszukuje sposobów rozwiązania tych antynomii? Czy też może są to antynomie fundamentalne, w sensie kantowskim, a więc nieusuwalne rozterki rozumu ludzkiego, które staną się następnie przedmiotem dociekań innych filozofów, w tym Kanta, i uznane będą przez autora trzech *Krytyk* za antynomie rozumu ludzkiego?

Przede wszystkim zwraca uwagę to, że wszystkie antynomie, wyliczone przez Kołakowskiego, są antynomiami wolności. Nie może być inaczej, skoro Spinoza urasta do miana filozofa wolności oraz emancypacji od kolejnych form zniewolenia rozumu i życia ludzkiego. Cóż to jednak jest za wolność – pyta Kołakowski – skoro jest ona beznamiętną adoracją obojętności świata? Cóż to za wolność, skoro unicestwia ona uwolniony podmiot w różnorodności zdarzeń

przytrafiających się przyrodzie? Cóż to za wolność, która zna tylko pojęcie konieczności? Kołakowski odkrywa zatem, w lekturze Spinozy, wolność bez podmiotu wolnego, wolność bez celu wolności, wolność bez przedmiotu wolności, to jest wolność martwą. I tu zaczyna się groza, czyli konieczność dalszego życia. Kołakowski ma tylko jedno pytanie: jak żyć po lekturze Spinozy?, która wyemancypowała go kompletnie, to jest wyprała go z wszelkich złudzeń co do możliwości ustanowienia siebie w żywej wolności, totalnej autonomii. Kołakowski, podrażniony autonomią Spinozy, zaczyna go pytać o heteronomię. Kołakowski wylicza antynomie myśli spinozjańskiej, to jest antynomie światopoglądu pozornie nietragicznego.

Po pierwsze, nie jest wyjaśnione przez Spinozę, jak dusza ludzka może stać się przyczyną adekwatną swoich własnych idei, której skutki dają się poznać jako jasne i wyraźne, skoro sama jest ciałem, co oznacza, że podlega determinacji w świecie rzeczy rozciągłych? Kołakowski odpowiada, w imieniu Spinozy, na tę antynomię sugestią, że dusza winna zaniechać poszukiwania dróg ucieczek ze świata, a raczej winna poszukiwać sposobów unicestwienia się w świecie. W tej nowej sytuacji wolność nie będzie już wolnością pojedynczego indywiduum, ale wolnością świata jako całości, czyli wolnością podmiotu zbiorowego. Kołakowski nie jest przekonany do tej odpowiedzi, albowiem nie jest w stanie ustalić, co to jest podmiot zbiorowy.

Po drugie, skoro afekt można powstrzymać tylko poprzez afekt silniejszy, a popęd jest istotą duchowości, choć wszystkie nasze czynności, określane przez afekty bierne, mogą być także inicjowane na drodze rozumu, to nie jest jasne, jak rozum może zastąpić czynności popędowe, skoro wcześniej uczyniono go jedynie narzędziem artykulacji sił popędowych? Hasło wyzwolenia afektów przez rozum pozostaje – dla Kołakowskiego – tak długo puste, jak długo myśl o rozumie jak instancji pozaafektywnej nie jest wyjaśniona i umocowana w świecie. Ponadto jeśli rozum jest jeszcze jednym afektem, afektem wyposażonym w idee, to nie jest jasne, jak ustanowić porządek rozumu? Kołakowski nie chce być ani apatycznym podmiotem stoików, ani rozedrganym namiętnościami podmiotem, o którym w przyszłości pisać będzie Freud i jego ruch psychoanalityczny. Kołakowski chce być podmiotem politycznie zmotywowanym, etycznie doładowanym, ale afektywnie stonowanym.

Po trzecie, w wyniku istnienia głównej tendencji naturalnej ludzkiej aktywności, w postaci dążności do samozachowania, natura popycha człowieka ku realizacji własnych korzyści, jednak ta sama natura nie daje jednak człowiekowi wiedzy o tym, co jest jego rzeczywistą korzyścią. Ta nieświadomość rzeczywistych korzyści skazuje ludzkość na realizację fałszywych zamiarów i dążeń. Ludzkość uwikłana jest, w rezultacie, w dylemat: musi dążyć do realizacji swojej natury i zarazem nie może tej natury zrealizować. Kołakowski pyta: czy dezalienacja świata nadprzyrodzonego i sprowadzenie go do ziemskiej rzeczywistości nie tworzy zarazem nowej formy alienacji – oddzielenia jednostki od siebie samej? Czyż kariera kategorii „nieświadomości” w naukach społecznych XX wieku nie będzie symptomem takiej właśnie alienacji człowieka od siebie samego, a nawet oznaką ostatecznej „dekompozycji człowieka”?

Po czwarte wreszcie, polityka realna nakazuje nam twierdzić, że ogromna część ludzkości nie jest w stanie osiągnąć żadnej z wymienianych przez Spinozę form emancypacji, w szczególności wyzwolenia się z niewoli przesądów oraz konieczności wywarzania idoli (protez) rozumu. Idolatria jest powszechna i nieusuwalna. Spinoza podkreślał jednak wielokrotnie, że wyzwolenie od zabobonu winno być absolutne i oparte na ustanowieniu absolutnej demokracji. Nie ma na to wszakże realnych nadziei, społeczeństwo nadal musi być podzielone na rządzących i rządzonych, a zatem nielicznych oświeconych i licznych funkcjonujących w zabobonie, czynnych i biernych, decyzyjnych i posłusznych, obywateli konsumentów i obywateli sprawców. Kołakowski traci nadzieję na ustanowienie rządów ludu, dla ludu i rządzonych przez lud. Więcej: Kołakowski przygląda się z coraz większym zaintrygowaniem lękowi Spinozy wobec afektywnej polityki ulicy, masy, plebsu, poturbowanej większości, którą turbuje się milcząca oświecona mniejszość.

Tu wreszcie staje się zrozumiałe przerażenie Kołakowskiego Spinozą. Ponownie parafrazując Marksa, powiemy, że radykalizm Spinozy z pewnością oznaczał, że sięgał on do korzeni rzeczy. Z tej racji jednak, że dla człowieka korzeniem jest inny człowiek, Spinoza wszystkie drzewa wyrwał z korzeniami, to jest po prostu skasował pojęcie „jednostki”. Kołakowski to wyliczenie antynomii, to widowisko wrywania drzew z korzeniami, kończy wyznaniem: „Antynomie te



nie są do przezwyciężenia na gruncie spinozizmu. [...] Emancypacja prawdziwa jest przeto transportowana w sferę myślenia. [...] Spinoza był w swym myśleniu politycznym skazany na utopię, przed którą jednak powstrzymywała go naturalna trzeźwość umysłu. Być może dlatego *Traktat polityczny* urywa się w tym miejscu, gdzie utopia zaczyna zagrażać”<sup>36</sup>. W istocie, jak wiemy, śmierć Spinozy urywa nagle narrację *Traktatu politycznego* na paragrafie 4 rozdziału 11, gdzie autor zaczyna rozważania nad demokracją radykalną. Anonimowy redaktor *Traktatu* pozostawia nas jedynie z łacińską sentencją: *reliqua desiderantur*. Reszta jest zatem pożądana, ale nieobecna. Wiele lat później Kołakowski doda: „monistyczne doktryny filozoficzne nie tolerują wolności, jeśli nie chcą spójności wewnętrznej poświęcić”<sup>37</sup>.

Kołakowski byłby skłonny poświęcić spójność wewnętrzną, ale nie jestem pewny, czy tym sposobem poczułby, że uzyskuje nowe pojęcie wolności. Po odrzuceniu Boga-Natury Spinozy, Kołakowski nie ma innego wyboru jak tylko ten: albo radykalny ateizm, albo Bóg Pascala i Racine’a, który jest zawsze obecny i zawsze nieobecny, to jest pochwała niekonsekwencji. Kołakowski staje się częścią światopoglądu tragicznego, ale bez tragedii. Kołakowski wychodzi ze spotkania ze Spinozą z głębokim przekonaniem, że idolatria jest powszechna i nieusuwalna.

## Przyroda (unia z istnieniem)

Książka *Świadomość religijna i więź kościelna* pozwala Kołakowskiemu ujrzeć Spinozę w szerszym jeszcze kontekście, nie tylko ściśle filozoficznym, nie tylko w relacji Kartezjusz–Hobbes–Spinoza–Leibniz–Hegel lub w serii Spinoza–Hegel–Feuerbach–Marks, ale w kontekście poszerzonych studiów nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku<sup>38</sup>. W tej książce Kołakowski śledzi zmienne losy słowa „panteizm”. Kołakowski wróci do tego pojęcia dopiero w książce *Jeśli Boga nie ma*.

---

<sup>36</sup> Tamże, s. 394–395.

<sup>37</sup> Leszek Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa: Prószyński i S-ka 2009, s. 86.

<sup>38</sup> Leszek Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna...*, s. 440–448.

Panteizm niejedno ma imię. Słowo „panteizm” ma znaczenie mgliste, któremu Kołakowski nieraz będzie próbował narzucić znaczenie. Na przykład „panteizm naturalistyczny” jest próbą przeniesienia na naturę niektórych właściwości boskich, takich jak celowe działanie, opatrność, moc twórcza; jest zatem próbą przybliżenia Boga ludzkiemu doświadczeniu, nawet za cenę pozbawienia go charakterystycznych cech osoby. Panteizm taki często nie różni się, poza frazeologią, od zwykłego ateizmu. Powiedzieć, że świat jest Bogiem, to tyle, co powiedzieć, że nie ma Boga, jak trafnie, po raz pierwszy, zauważył Hobbes. Jest jednak także „panteizm spirytualistyczny”, zawierający zarówno wiarę, że Bóg, który przejawia się w swojej twórczości, jest właściwym Bogiem – w przeciwieństwie do poglądu, że wszechświat jest zaszyfrowanym posłaniem, z którego można wydedukować odległą obecność Boga, jak i przekonanie o duchowej naturze rzeczywistości. Oczywiście z uwagi na swą niepodzielność Bóg nie może być „materią”, z której zostały utworzone rzeczy. Pełnię Boga można odnaleźć w każdym fragmencie świata i tym samym wszystko, co jest, jest boskie.

Wreszcie istnieje „dynamiczny panteizm”, który zakłada nie tylko to, że Boga ze światem łączy *vinculum substantiale*, lecz nadto, że więź ta kształtuje się i przejawia w celowym rozwoju historycznym. Ten panteizm obdarza sensem zarówno akt stworzenia, który z punktu widzenia standardowej teologii chrześcijańskiej jest niezrozumiały, jak i historię ludzką, razem z jej potwornymi i wzniosłymi aspektami. W tym panteizmie odnajdujemy obraz Boga historycznego, Boga-w-rozwoju, co wydaje się radykalnym odejściem od tradycji chrześcijańskiej, w której Bóg stworzył świat nie ze swej własnej „substancji”, ale *ex nihilo* czy też *post nihilum*. Chrześcijańskie wyrażenie *ex nihilo* nie sugerowało jednak, że nicość była tworzywem, z którego Bóg uformował rzeczy. W Biblii nie znajdujemy przecież żadnego innego materiału poza Bogiem samym<sup>39</sup>. Kołakowski pyta zatem ostatecznie, czy panteizm Spinozy jest panteizmem naturalistycznym, spirytualistycznym czy dynamicznym, czy też może należy dla niego powołać osobną kategorię panteizmu racjonalistycznego? Czym jednak by był ten ostatni?

---

<sup>39</sup> Leszek Kołakowski, *Jesli Boga nie ma...*, s. 159.

Z pewnością kluczem do zrozumienia panteizmu Spinozy jest jego pojęcie „natury”, które nakazuje autorowi *Etyki* twierdzić, że natura nie może istnieć poza Bogiem, gdyby bowiem istniała poza Bogiem, to jedna i ta sama substancja, która zawiera w sobie konieczne istnienie, istniałaby podwójnie. Jedną z niepokojących konsekwencji filozofii Spinozy jest podniesienie przyrody z poziomu obiektu myślanego do poziomu podmiotu myślącego. Kołakowski mówi tu o zasadzie powszechnej inteligibilności świata, dzięki której mamy zrozumieć, w jaki sposób dochodzi do skutku kontakt ludzkiego umysłu z rzeczywistością zewnętrzną. Ta zasada, dla Kołakowskiego, nie pozostaje tylko w służbie obrony poznawalności świata, jest nie tylko konstrukcją, w ramach której staje się widoczne, że świat może być poznany. Ta zasada jest również próbą budowy takiej wizji świata, w której kontakt umysłu z przyrodą polega na interwencji bezpośredniej, to jest zniesione zostaje wszelkie pośrednictwo i mediacja między człowiekiem a jego naturalnym i społecznym środowiskiem. Co to oznacza? Co może oznaczać brak mediacji? W jakim sensie możemy mówić o poznaniu bezpośrednim?

Dla Kołakowskiego „bezpośredniość” oznacza reintegrację człowieka w warunki naturalnego istnienia. Kompletna reintegracja człowieka w przyrodę musi uwzględniać człowieka myślącego o przyrodzie, ale też przyrodę reagującą na człowieka. Ta reintegracja może się dokonać dwojako – albo poprzez uczynienia myślenia fenomenem materialnej przyrody, albo poprzez uczynienie przyrody myślącą substancją. Autentyczne rozwiązanie Spinozy jest rozwinięciem tej drugiej możliwości. Atrybut myślenia przypisany przyrodzie sprawia, że człowiek jako istota myśląca zostaje zwrócony przyrodzie. Zdanie „człowiek myśli” jest – w systemie Spinozy – równoznacznie ze zdaniem „przyroda myśli”. Człowiek jako istota poznająca, czująca, rozumująca nie przeciwstawia się naturze, ale partycypuje w jej zdolnościach. „Poznanie – pisze Kołakowski – jest kontaktem bezpośrednim z rzeczą integralnie ujętą, aktem totalnej unii z jej istnieniem. Poznanie jest współżyciem człowieka z naturą”<sup>40</sup>. Filozofia Spinozy staje się w rezultacie filozofią wielorako usposobionego ciała, które poprzez swe liczne możliwości wyposaża

---

<sup>40</sup> Leszek Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność*, s. 186.

także dusze w liczne uzdolnienia. Filozofia Spinozy staje się filozofią, w której prawda i cnota są tym samym.

Pewna wizja przyrody jest także wspólnym mianownikiem doktryny Marksa i Spinozy. Wizja natury dla autora *Kapitału* i autora *Etyki* – w interpretacji Kołakowskiego – jako czegoś złożonego z części poszczególnych i gatunków jest wizją sztuczną, powstałą z praktycznych potrzeb człowieka i z jego wysiłku opanowania świata. Spinoza i Marks mówią zatem, że nasza „naturalna” wizja natury jest czymś „sztucznym”. Słońce i gwiazdy, gatunki flory i fauny, pola i łąki, geny i antybiotyki, choroby i lekarstwa nabierają „realnego istnienia” dzięki temu, że podmiot zdolny jest zrobić z nich „obiekty” swojego użytku, wycięte z materii niczym figury z niezróżnicowanej „substancji”. Różnica dzieląca Spinozę i Marksa wynikać będzie prawdopodobnie jedynie z tego, że u Spinozy akt tworzenia przedmiotu jest nadal aktem kontemplacji, to jest intuicją, u Marksa, przeciwnie: tylko aktywne obcowanie z oporem przyrody wytwarza samego poznającego człowieka. Kołakowski, po stłumieniu Spinozy u siebie, szuka jego śladów u innych. Przez lata będzie dokonywać się w dziele Kołakowskiego przywoływanie imienia Spinozy jako imienia „monizmu”, „ateizmu”, „materializmu”.

Do relacji pomiędzy częścią a całością, ale też nieoczywistej relacji między abstraktem i konkretem, powróci Kołakowski w *Głównych nurtach marksizmu* podczas analizy dialektyki *Kapitału* Marksa oraz pojęcia wolności u Engelsa<sup>41</sup>. W tym ostatnim przypadku Kołakowski zawyrokuje: „Engels powtarza, z pewną istotną modyfikacją, pojęcie wolności, które powstało w szkole stoickiej, i za pośrednictwem Spinozy przeszło do myśli Hegla: wolność jest zrozumieniem konieczności”<sup>42</sup>. Ta istotna modyfikacja pojęcia wolności to „stopniowalność wolności”, która oznacza „stopniowalność władzy”, jaką zbiorowość posiada nad warunkami własnego życia. Wolność u Engelsa jest „sytuacją”, a nie stanem woli lub wiedzy człowieka. Engels modyfikując Spinozę jednocześnie go wypacza.

Problem relacji część–całość, konkret–abstrakt jest bardziej złożony. Zdaniem Marksa bowiem, każdy fragment społeczeństwa

---

<sup>41</sup> Leszek Kołakowski, *Główne nurty marksizmu...*, cz. 1, s. 261–267.

<sup>42</sup> Tamże, s. 324.

kapitalistycznego należy rozumieć tylko przez odniesienie do całości. Całość to nie jest suma ani empiryczna nieuporządkowana masa zjawisk. To analiza kapitalizmu odtwarza „konkret całości” z „fragmentów” i „abstraktów”. Kołakowski przypomina twierdzenie z *Kapitału*, w którym Marks problematyzuje samo pojęcie tego, co „realne i konkretne”. Ludność lub populacja, które wydają się „empirycznymi konkretnymi”, są przecież abstrakcjami, jeżeli pominiemy przynależność ludności do określonych klas, z których składa się ta ludność. Klasy także są pustym pojęciem, jeśli są pozbawione odniesień do innych „abstrakcji”, takich jak „praca najemna”, „kapitał”, „zdolności kredytowe”, „środki produkcji”. W rezultacie takiego splatania pojęć odkryjemy, że „konkretne” staje się „konkretnym”, ponieważ jest połączeniem wielu „abstraktów”, a więc jest „jednością różnorodności”.

W myśleniu filozoficznym „konkret” występuje raczej jako wynik łączenia i daleko posuniętej abstrakcji, a nie jako pewny i empirycznie dany punkt wyjścia. Kołakowski odkrywa tu nie tylko idealizacyjne skłonności Marksa, które staną się głównym przedmiotem analiz Leszka Nowaka i szkoły poznańskiej<sup>43</sup>, ale przede wszystkim intencję główną Marksa: odnalezienie warunków ekonomicznych, w których abstrakt traci władzę nad człowiekiem. Kołakowski szuka warunków, w których Spinoza straci władzę nad jego myśleniem.

## Wolność (formalna i realna)

Kołakowski zdaje sobie sprawę, że ontologia Spinozy jest ściśle powiązana z etyką i bez tej etyki jest niewyobrażalna. Tak jak etyka Spinozy jest trudna do pojęcia bez określonej polityki i ontologii. Etyka Spinozy jest jednak etyką, w której cnota nie szuka nagrody, albowiem sama jest nagrodą, wedle formuły Pomponacjusza *Beatitude non est virtutis premium, sed ipsa virtus*. Ostatnim zdaniem etyki spinozjańskiej i pierwszym zdaniem jego polityki jest zasada: „Prawo

---

<sup>43</sup> Zob. np. Leszek Nowak, *Wstęp do idealizacyjnej teorii nauki*, Warszawa: PWN 1977.

człowieka sięga tak daleko, jak dalece sięga jego moc”<sup>44</sup>. Natura rozważana sama w sobie ma prawo do wszystkiego do czego jest zdolna. Skoro jednak powszechna siła całej natury nie jest niczym innym, jak siłą wszystkich jednostek razem, wynika stąd, że każda jednostka ma prawo do wszystkiego, do czego jest zdolna.

Jednak problemem charakterystycznym dla życia zbiorowego jest pytanie: jak należy ograniczyć wolność jednych ludzi względem innych w taki sposób, aby ci, którym w udziale przypadnie najmniej wolności, najmniej odczuwali jej brak, a ci, którzy jej posiadają najwięcej, najmniej byli narażeni na jej utratę? Emancypacja od Boga, religii, a nawet społecznie pojętej moralności nie likwiduje problemu normatywności, ale wprost przeciwnie – ujawnia go w całej wyrazistości. Emancypacja pojęcia „prawa naturalnego” od „prawa boskiego” nie likwiduje pojęcia prawa, ale wprost przeciwnie – problematyzuje to pojęcie. Kołakowski widzi zatem Spinozę w długim pochodzie myśli filozoficznej, począwszy od stoików, przez Machiavellego, którego niszczycielska praca była niezbędna<sup>45</sup>, prowadzącej wprost do Marksa, Nietzschego i wreszcie Freuda. Nie jest to droga destrukcji rozumu. Kołakowski nie pisze tak jak Lukács książki zatytułowanej *Die Zerstörung der Vernunft*; Kołakowski, w przeciwieństwie do Karla R. Poppera, nie ujrzy także w radykalnych filozofiach zarzewia totalitaryzmu. Droga od Spinozy po Nietzschego będzie jednak dla Kołakowskiego sygnałem ograniczeń autonomii rozumu i prawa rozumu. Kołakowski, po Spinozie, nie będzie już wrażliwy na wezwania Marksa do ucłowieczania przyrody i nie będzie czuły na język Theodora W. Adorna, wzywający do cierpienia wraz z naturą.

Oczywiście Kołakowski znakomicie zdaje sobie sprawę, że pojęcie stanu naturalnego nie jest dla Spinozy, podobnie jak dla Thomasa Hobbesa, opisem jakiejś rzeczywistej sytuacji, chronologicznie poprzedzającej powstanie państwa. Potrzeba będzie kolejnej dekady, aby Baczek zaczął racjonalnie argumentować, że powrót do natury u Rousseau także nie ma nic wspólnego z powrotem do precywili-

---

<sup>44</sup> Benedykt Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, przeł. I. Halpern-Myslicki, [w:] tegoż, *Traktaty*, Kęty: Antyk 2000, s. 270.

<sup>45</sup> Leszek Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność*, s. 354.

zacyjnego stanu człowieka<sup>46</sup>. Kołakowski słusznie stwierdza, że stan natury u Spinozy jest jedynie pewną fikcją teoretyczną, abstrakcją wyprowadzoną z wiedzy o naturze ludzkiej. Spinoza uważa przecież, że istnienie państwa jest „koniecznością naturalną” i poza państwem trudno sobie wyobrazić naturę. „Natura” w państwie jest, jak powiedzieliśmy, „sztuczna”.

Zasadnicza różnica dzieląca doktrynę Hobbesa i Spinozy – czego chyba nie widzi Kołakowski – dotyczy tego, że Hobbes proponuje negatywną formułę uspołecznienia – „człowiek człowiekowi wilkiem”, a Spinoza pozytywną – „człowiek człowiekowi bogiem”. Dla Kołakowskiego Spinoza nie jest teoretykiem nieograniczonej demokracji, szczególnie po przewrocie w 1672 roku, od kiedy narasta lęk Spinozy przed motłochem i niepokój wobec rządów ludu. „Spinoza – pisze Kołakowski – również w *Traktacie politycznym* – jest zwolennikiem demokracji, nie wydaje się jednak, aby program demokracji w jego ujęciu, również przed rokiem 1672 [Rampjaar, czyli rok po awarii – przypomnienie *S.W.*] oznaczał istotnie władzę nieograniczoną całego ludu, to znaczy zniesienie podziału społeczeństwa na rządzących i rządzonych<sup>47</sup>. Z tego powodu – w wyobraźni Kołakowskiego – Spinoza w ostatecznym rozrachunku wraca do doktryny „szlachetnego kłamstwa”, stając się „ofiarą odwiecznej mistyfikacji”, która nakazuje przypuszczać, że rządy sprawowane przez kastę oświeconych mogą bronić władzy tej kasty jako władzy uniwersalnej kierowanej interesem powszechnym. Ta mistyfikacja przetrwa w języku filozofii od Platona, przez Spinozę, po Marksa. Kołakowski nie widzi zatem w Spinozie „radyklanego Spinozy”, Kołakowski, staje się rewizjonistą w obrębie samego spinozizmu. Kołakowski wystawiając *Traktat teologiczno-polityczny* przeciwko *Traktatowi politycznemu*, dokonuje stłumienia żądania nieograniczonej demokracji już w obrębie samego Spinozy.

Z czasem Kołakowski odszuka w myśli Spinozy kolejne antynomie, antynomie już nie myśli mieszczańskiej, ale religijnej. Antynomie myśli religijnej staną się „światopoglądem tragicznym” w ścisłym

---

<sup>46</sup> Bronisław Baczko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2009.

<sup>47</sup> Leszek Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność*, s. 365.

znaczeniu tego ostatniego pojęcia. „Religia – napisze Kołakowski – jako irracjonalny akt łaski (czy raczej brak ładu) oraz religia zrationalizowana prawa ujawniają w swojej opozycji nie tylko przeciwieństwo historyczne związane z istnieniem kościelnych instytucji, ale także przeciwieństwo bardziej fundamentalne, które jeśli jest artykułowane wewnątrz symboliki religijnej, może przecież być ujęte w całej swej ogólności i wtedy dopiero staje się zrozumiałe”<sup>48</sup>. Myśl św. Pawła, Lutra i Kierkegaarda zderzają się tu z wizją Tertuliana, Pascala, a nawet Carla Schmitta. To fundamentalne przeciwieństwo jest opozycją pomiędzy wolnością człowieka jako pewną formą zbliżenia się do świata boskiego a wolnością rozumianą jako samowola, składnik upadłej natury, ale także religią miłości i religią absolutnego posłuszeństwa. Wolność bowiem – powiada „dojrzały” Kołakowski – zawsze nakazuje człowiekowi wybierać tak samo – w opozycji do Boga.

„Późnego Kołakowskiego” zaczynają prześladować ponownie „myśli niesforne”, ponownie myśli naturalizujące ludzki podmiot i antropologizujące naturę, myśli rodzące się pod wpływem pytania: jeśli podmiot ludzki jest tylko elementem bytu gatunkowego, jeśli osobnik jest tylko pudełkiem służącym do przechowywania plazmy zarodkowej, jeśli jest tak samo przypadkowy względem gatunku, jak gatunek jest przypadkowy względem przyrody, to czy sens podmiotowości i ludzkiej rozumności nie jest niczym innym jak tylko kaprysem przypadkowej kultury i może mocą porównywalnego kaprysu ustąpić miejsca swojej antytezie<sup>49</sup>. Tak wraca Spinoza, Spinoza-upiór, Spinoza „w przebraniu”, stłumiony Spinoza, Spinoza zasłonięty przez kolejne fale naturalizmu.

Pytam więc, czy w myśleniu Kołakowskiego pozostało coś z oczekiwania emancypacji od idolatrii? Czy też może samo to żądanie stało się w języku „dojrzałego Kołakowskiego” szkodliwe? Potrzeba emancypacji od idolatrii wypełnia dzieło Kołakowskiego na wszystkich jego stacjach postojowych, jednak Kołakowski rzadko pyta, co to jest emancypacja. Nie pyta też, po lekturze Spinozy, jaka jest stawka procesów emancypacyjnych. Rzadko też pyta o sens

---

<sup>48</sup> Leszek Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna...*, s. 553.

<sup>49</sup> Leszek Kołakowski, *Obecność mitu*, s. 88.



i samą możliwość emancypacji. Emancypacja pojawia się za sprawą Spinozy, wraca za sprawą Marksa i przybiera formę „dojrzałą” za sprawą Jürgena Habermasa i lektury jego wczesnej książki *Erkenntnis und Interesse* z 1968 roku. Ta ostatnia lektura uświadamia Kołakowskiemu, że emancypacja w sensie, w którym rozum analityczny jednoczy się z rozumem praktycznym, możliwa jest tylko w aktach oświecenia religijnego, gdzie wiedza i akt egzystencjalnego „zaangażowania” stają się jednym. Emancypacja, w sensie ścisłym, jest zatem możliwa za cenę zaniechania emancypacji od Boga i religii, nieśmiertelności i grzechu pierwotnego. Emancypacja zwraca się przeciwko sobie.

Kołakowski uświadamia sobie wreszcie, że nie ma nic bardziej niebezpiecznego dla kultury niż przypuszczenie, jakoby działanie rozumu mogło być w całości oparte na aktach egzystencjalnego „zaangażowania”. Prawdą jest, że rozum analityczny, czyli całość reguł, wedle których funkcjonuje nauka, nie może sam siebie ugruntować i usensownić; reguły te są przyjęte, ponieważ zapewniają skuteczność instrumentalną, natomiast „pozaempiryczne” normy racjonalności, jeśli istnieją, nie są nam znane. „Idea wyższego rozumu – konkluduje Kołakowski – który te dwie strony życia syntetyzuje, może się realizować tylko w dziedzinie mitu lub pozostaje niezniszczalnym marzeniem niemiecko-metafizycznym”<sup>50</sup>. Po rezygnacji z tego niezniszczalnego niemiecko-metafizycznego marzenia, uruchomionego przez „niemiecką” lekturę Spinozy, Kołakowskiemu pozostał tylko mit. Emancypacja *od* mitu kończy się mitem emancypacji *przez* mit.

## Nieskończoność (determinacja przez negację)

Nieskończoność zawsze była dla filozofii poważnym problemem intelektualnym, a filozofia nieskończoności, opowiadając się „za” lub „przeciw” pewnej nieskończoności, jawnie wyrażała swoje przesądzenie etyczne i polityczne. Kołakowski, pisząc książkę o Spinozie, pisze także „monografię” na temat historii nieskończoności, pisze historię „wprowadzania” nieskończoności do świata, zassania nie-

---

<sup>50</sup> Leszek Kołakowski, *Główne nurty marksizmu...*, cz. 3, s. 1102.

skończoności przez kosmos, ale równocześnie historię transformacji pojęcia „nieskończoności” z pojęcia czysto abstrakcyjnego (matematycznego) w pojęcie kosmologiczne (ontologiczne). W tej historii „wielkiej transformacji” autor *Zasad filozofii Kartezjusza w porządku geometrycznym wywiedzionych* ponownie odgrywa zasadniczą rolę. Spinoza jest tą „chwilą” w historii filozofii, w której opowiedzenie się „za” nieskończonością świata było równoznaczne z opowiedzeniem się „za” ateizmem i „przeciw” Bogu, przeciw idei świata stworzonego i w jakimś sensie „przeciw” obrazowi człowieka jako „dziecka bożego”. „To, co nieskończone – dodaje Kołakowski – nie mogło być stworzone, i odwrotnie, co nie ma przyczyny, nie ma granic – opinię taką spotykamy już, wedle świadectwa Plutarcha, u Demokryta, który z niestworzonego świata wnosił o jego nieskończoności”<sup>51</sup>. Filozofia nieskończoności wiodła zatem do wniosków ateistycznych, ale nie wiodła do nich bezpośrednio. Filozofia „niestworzonego świata” kończyła się ateizmem stworzonego na obraz i podobieństwo Boga „dziecka bożego”.

Czym zatem jest nieskończoność Spinozy? I czy rzeczywiście jego pojęcie nieskończoności wymusiło na nim myślenie o skończoności ludzkiego bytu jako istoty osieroconej przez bogów? Nieskończoność Spinozy, w przeciwieństwie do nieskończoności Pascala, nie jest źródłem nieskończonej samotności i zagubienia człowieka, źródłem jego przerażenia i upokorzenia, nie jest też – jak u Giordana Bruna – źródłem dynamiki kosmosu, siłą uruchamiający mechaniczny zegar świata; nie jest także – tak jak u Hobbesa, który mówi – „Żaden człowiek nie może mieć w swoim umyśle obrazu wielkości nieskończonej”<sup>52</sup> – granicą wszelkiej rozumności, ani nawet – tak jak u Descartes’a – pierwotną afirmacją – „wszelkie ograniczenie zawiera zaprzeczenie nieskończoności”<sup>53</sup>; ani wreszcie tak jak u Leibniza – funkcją matematyczną poszukującą sumy nieskończonej wielu małych wartości.

---

<sup>51</sup> Leszek Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność*, s. 125.

<sup>52</sup> Thomas Hobbes, *Lewiatan*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa: Fundacja Aletheia 2005, s. 23.

<sup>53</sup> René Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąbmska, Kęty: Antyk 2001, s. 48.

Nieskończoność Spinozy – twierdzi Kołakowski – pojawia się raczej jako źródło tęsknoty za przerwaniem wyobcowania człowieka ze świata, za przywróceniem wyalienowanej istocie ludzkiej jej autentycznego istnienia w identyczności z przyrodą<sup>54</sup>. Nieskończoność jest innym imieniem pragnienia ciągłości. Spinoza twierdzi, że nieskończoność jest logicznie pierwotna, w tym sensie, że pojmujemy raczej rzeczy skończone jako ograniczenia, „negacje” nieskończoności (*omnis determinatio est negatio*), niż nieskończoność jako myślowe rozciągnięcie czy zaprzeczenie tego, co skończone. „Myśl, że to, co skończone – pisze Kołakowski – poznaje się jako negację nieskończoności, pojawia się akcydentalnie u Kartezjusza, a w doktrynie Spinozy należy do konstytutywnych tematów”<sup>55</sup>. Kołakowski, po wielu latach doda, że ta przewaga nieskończoności nad skończonością jest kwestią metafizyczną, nie tylko logiczną; logicznie każdy człon z tej pary jest zależny od drugiego<sup>56</sup>. Uznać pierwotność nieskończoności to tyle, co przypisać przygodność czy też niesamowystarczalność światu skończonemu.

To z powodu nieskończoności substancja Spinozy nie ma części i stanowi paradoksalną identyczność części i całości. Na skutek myślenia o nieskończoności wracamy zatem raz jeszcze do relacji część–całość. „Różnica między „częścią” i „modyfikacją” – pisze Kołakowski – nie jest dla autora *Etyki* werbalnym chwytem: każda rzecz jest w istocie substancją zmodyfikowaną, to jest całą przyrodą rozważaną pod pewnym względem, a więc zniekształconą w poznaniu. Bóg zmodyfikowany w Niemców zabija Boga zmodyfikowanego w Turków”<sup>57</sup>. Świat stanowi indywiduum niepodzielne i tylko ograniczenie percepcji zmysłowej nie pozwala ująć domniemanej części jako faktycznie identycznej z całością. Dla Spinozy tylko jedna rzecz jest konkretna: wszechświata jako całość. W rezultacie dla Spinozy konkretem jest tylko nieskończoność, wszystko zaś, co skończone, pojawia się wyłącznie jako wytwór abstrakcji.

---

<sup>54</sup> Leszek Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność*, s. 124–157.

<sup>55</sup> Leszek Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna...*, s. 160.

<sup>56</sup> Leszek Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, przeł. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków: Wydawnictwo Żnak 1988, s. 74–75.

<sup>57</sup> Leszek Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność*, s. 141.

To dlatego świat w naszej „naturalnej” percepcji jest „sztuczny”, a relacja „ograniczania”, w jakim „poszczególne rzecz” pozostaje wobec „nieskończonej przyrody”, nie jest relacją ontologiczną, ale gnozeologiczną, to jest wynikiem abstrakcji rzeczy z nieskończoności konkretnej.

Kołąkowski, tak przygotowany, zadaje w końcu pytanie: czy jednak Bóg nieskończony może być bezpośrednim sprawcą jakiegoś zdarzenia poszczególnego? Czy też należy postulować istnienie „innego Boga” – Boga skończonego, Boga fenomenalnego, który pośredniczy pomiędzy nieskończonością natury, a skończonością świata zjawiskowego? Kołąkowski pyta zatem o zasadę translacji nieskończoności na skończoność, konkretnego na abstrakt? Kołąkowski, myślący stale Spinozą, do tych pytań dodaje jeszcze pytanie najbardziej podstawowe: skąd pochodzi idea nieskończoności? Spinoza odmawia odpowiedzi na to pytanie, uznając „nieskończoność” za pojęcie pierwotne. Kołąkowski, ponownie, jest po stronie „jednostki”, to jest skończoności.

W książce *Jeśli Boga nie ma...* Kołąkowski narzuca pewną korektę swemu rozumowaniu z *Jednostki i nieskończoności*, szukając „kompromisu” między Bogiem Pascala i Bogiem Spinozy. Według Spinozy – powiada już w 1982 roku Kołąkowski – nie należy traktować stworzeń tylko jako „znaków Boga” czy też jako „samego Boga” docierającego do naszych umysłów lub „Boga odkrywającego” się przed nami. Autor *Epistemologii strip-tease’u* nie chce uznać teologii *strip-tease’u*<sup>58</sup>. Zdaniem Kołąkowskiego Spinoza mówi raczej o wzajemnej i koniecznej zależności, substancjalnej więzi łączącej Boga z wszechświatem. Z powodu tej więzi jest rzeczą pochoptą mówić o świecie Spinozy jako pozbawionym celu, który obojętnie poddaje się prawom fizyki, jak pochoptą rzeczą jest wyobrażać sobie Boga „poza” światem, jako zaspokojoną w sobie istotę, która mogła sfabrykować rzeczy skończone, tak że aktywność Boga nie zostawiłaby po nim żadnego śladu. Pochopną rzeczą jest być panteistą i deistą równocześnie.

---

<sup>58</sup> Leszek Kołąkowski, *Epistemologii strip-tease’u*, [w:] tegoż, *Pochwała niekonsekwencji...*, t. 3, s. 14–27.

Lektura Spinozy dokonana w *Jednostce i nieskończoności* uzbraja Kołakowskiego w świadomość, że idea absolutnej zależności świata od Boga skutkuje zawsze panteizmem, idea absolutnej niezależności Boga od świata stworzonego natomiast skutkuje deizmem. Dlatego dla panteistów Bóg jest jedynie zasadą „tłumaczenia przyrody”, dla deistów Bóg zaś jest zasadą „negacji świata”. Jeśli jednak deistyczna strategia wyjaśniania świata w kategoriach wzajemnej, koniecznej zależności pomiędzy Stwórcą a stworzeniami nie znajduje znaczącej przewagi nad panteistyczną strategią Boga kierującego światem „od wewnątrz”, to jest Boga, który jest „wewnątrz” świata i narzuca mu „immanentny” porządek celowy, to jaka strategia myślenia o Bogu byłaby zasadna?<sup>59</sup> Odpowiedź na to pytanie będzie odwlekana. Ta odpowiedź nie nadejdzie natychmiast. Kołakowski jest zbyt świadomy możliwości przekształcenia się kultu Boga w idolatrię. Odpowiedź na to pytanie będzie dla Kołakowskiego pochodna wobec odpowiedzi na pytanie: do kogo należy Bóg.

## Ateizm (dowód ontologiczny)

Droga Spinozy jest drogą pokrętną. Droga Kołakowskiego jest nie mniej pokrętna. Pokrętność drogi intelektualnej Spinozy polega na tym, że w jego doktrynie spotyka się co najmniej trzy doktryny: deizm, panteizm i ateizm. Spinoza jest ateistą, który jednak jawi się światu pod maską panteizmu. Kołakowski jest deistą i czasem, rzadziej, panteistą, który jawi się światu jako ateista. Głównym problemem intelektualnym Kołakowskiego jest właśnie domniemany ateizm Spinozy. Słowo „ateizm” jest odmieniane przez Kołakowskiego przez wszystkie przypadki. Kołakowski mnoży także zróżnicowane i niejednorodne odmiany ateizmu od „czystego ateizmu”<sup>60</sup>, przez „ateizm pozytywny” po „radykałny ateizm”, czyli epokę ludzi-bogów antycypowaną przez Marksa, kiedy pojęcie „ateizmu”, rozumiane jako „epoka po śmierci Boga”, nie będzie już potrzebne. Spinoza-ateista o niczym nie pisał i myślał więcej i intensywniej niż o Bogu. To mu-

<sup>59</sup> Leszek Kołakowski, *Jesli Boga nie ma...*, s. 116.

<sup>60</sup> Leszek Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność...*, s. 77.

siało zaciekać Kołakowskiego, który także jako „zdeklarowany” i „zadekretowany” ateista nie będzie o niczym więcej pisał i myślał niż o Bogu. Dlaczego Spinoza nie porzuca po postu idei Boga jako idei fałszywej? Czy tylko dlatego, że żyje w czasach nietolerancji i skazuje się tym sposobem na rodzaj pisarstwa ezoterycznego<sup>61</sup>?

Prześledźmy zatem raz jeszcze pokrętność drogi Spinozy, aby zrozumieć pokrętność Kołakowskiego. Punktem wyjścia dla Spinozy jest ontologiczny dowód na istnienie Boga, który jednak autor *Zasad filozofii Kartezjusza* wykorzystuje na rzecz ateizmu. Bóg, który jest swoją przyczyną i nie ma przyczyny zewnętrznej, jest identyczny z przyrodą. Przyroda nie może mieć jednak stwórcy, a samo stworzenie świata jest logiczną niemożliwością. „W ten sposób – pisze Kołakowski – dowód obraca się w swoje własne przeciwieństwo: w ontologiczny dowód nieistnienia Boga, w dowód logicznej konieczności ateizmu”<sup>62</sup>. Anzelm z Canterbury zauważył, że skoro istnieje w języku pojęcie „Bóg”, którego cechą desygnatu jest absolutna doskonałość, to temu bytowi nie może niczego brakować, w szczególności nie może brakować mu przymiotu istnienia. Spinoza uprzejmie zgadza się ze św. Anzelmem i wyprowadza wniosek, że takim istnieniem (Absolutem, Bogiem) jest tylko Przyroda. Czy nie jest to wniosek ateistyczny? Owszem, jest, jeśli przyjmujemy definicję ateizmu sugerowaną dziś *inter alia* przez Daniela Dennetta, który w duchu Spinozy powiada: „Jeżeli tym, co uznajesz za święte, nie jest osoba, do której mógłbyś się modlić i uważać ją za właściwego adresata twojej wdzięczności (albo gniewu, gdy bezsensownie ginie ktoś ci bliski), to jesteś ateistą”<sup>63</sup>. Zrównanie Boga z Przyrodą rujnuje nie Przyrodę, ale Boga.

To, co Kołakowski nazywa „ateizmem pozytywnym”, jest prostą konsekwencją dowodu ontologicznego skutkującego „na opak”, dowodzącego konieczności istnienia przyrody oraz niemożliwości jej stworzenia. „Ateizm pozytywny należy dziś – pisze Kołakowski – do historycznych anachronizmów; przeprowadzanie dowodów teo-

---

<sup>61</sup> Leo Strauss, *Prześladowania i sztuka pisania*, [w:] tegoż, *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, przeł. P. Maciejko, Warszawa 1998.

<sup>62</sup> Leszek Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność...*, s. 55.

<sup>63</sup> Daniel C. Dennett, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, przeł. B. Stanosz, Warszawa: PIW 2008.

retycznych nieistnienia Boga byłoby dziś metodologicznie równie jałowe, jak przeprowadzanie dowodów nieistnienia chimery i elfów. Ale na poziomie świadomości metodologicznej epoki spinozjańskiej trudno sobie wyobrazić bardziej świadomą napaść na wszelką metafizykę religijną<sup>64</sup>. Co to oznacza? Oznacza to, że prawdą religii jest ateizm. Więcej: być może nawet ujęta do końca idea religijna mówiąca o nadejściu Królestwa Wolności, zakłada także ateizm, albowiem w takim Królestwie odnajdujemy ludzi w pełni zintegrowanych z Bogiem, ludzi-bogów, ludzi naturalnie bezbożnych, albowiem pozbawionych kultu Boga. Ten zakładany ateizm usuwa to, co się miało na myśli pod mianem „Boga”, to jest „pierwszą przyczynę”, „pierwszą doskonałość”.

Negacja Boga – myśli dalej Kołakowski, a w nim Spinoza, Feuerbach i Marks – nie jest jednak negacją miejsca po Bogu. Miejsce kiedyś zajmowane przez Boga nie jest nicością. Ateizm znosi jedynie „hipostazę Boga”, ale nie „przestrzeń jego oddziaływania”. To ważny wniosek, który zapadnie w duszę Kołakowskiego na zawsze i już nigdy go nie opuści. Kołakowski zrozumie poprzez ten wniosek, jak trudno być ateistą. Kołakowski już w 1958 roku napisze: „Ateizm bowiem bywa w dziejach ideologii niemal tak samo niejednoznaczny, jak wiara w Boga; może wyrastać z refleksji naukowej nad przyrodą, z walki politycznej przeciwko zorganizowanej w Kościele religii – może również pojawić się jako odbicie moralnego rozkładu, w którym niewiara w Boga i nieśmiertelność duszy jest produktem pogardy dla wszystkich wartości moralnych, związanych w świadomości społecznej z wyobrażeniami religijnymi w wyniku ich długotrwałego panowania nad życiem umysłowym społeczeństwa<sup>65</sup>. W takiej sytuacji „ateizm” jest tylko innym imieniem arystokracji uprzywilejowanego ducha, arystokracji będącej wyrazem określonej obyczajowości. Najbardziej jednak niepokoić będzie Kołakowskiego ateizm jako „symptom moralnego rozkładu”. Poza „ateizmem pozytywnym” i ateizmem, który byłby przecuciem wolności człowieka, Kołakowski dostrzega wreszcie „najszlachetniejszą i najmniej zaciemnioną formę ateizmu”, właściwą dla myśli Lukrecjusza, Marka

---

<sup>64</sup> Leszek Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność...*, s. 109.

<sup>65</sup> Tamże, s. 228.

Aureliusza, Schopenhauera i Jaspersa, która pozostawia otwarte pytanie: czy w perspektywie ateizmu w ogóle da się uprawomocnić ideę metafizycznej klęski? Albo podejrzaną drogę ucieczki od rozpacz – *amor fati* stoików<sup>66</sup>? Dla Kołakowskiego istnieje zatem gradacja ateizmów ze względu na ich „szlachetność”, która jest funkcją uwzględnienia przez nie idei klęski człowieka.

Deleuze, zastanawiając się na tym, czy istnieje w ogóle filozofia chrześcijańska, odpowiada: myślenie teologiczne tworzy pojęcia tylko na gruncie swego ateizmu. Ateizm wytwarza pojęcia bardziej niż jakkolwiek religia. Spinoza, a po nim także Kołakowski, musiał się stać ateistą, aby stworzyć pojęcia, w tym pojęcie religii. Dla filozofów problemem jest jednak także samo pojęcie ateizmu albo nawet, jak mówi Deleuze, „ateizm pojęcia”<sup>67</sup>.

Status ateizmu oraz jego wcielenia są być może czymś rozstrzygającym dla filozoficznego myślenia i jego ostatecznym wyznacznikiem. Ciekawe, że słynny pamflet Baczkę w sprawie nauczania Tadeusza Kotarbińskiego w znaczącej części dotyczył właśnie sprawy jego domniemanego ateizmu. Ateizm Kotarbińskiego – pisał Baczeko w swym donosie na Kotarbińskiego – nigdy nie wykraczał poza „liberalno-burżuazyjne wolnomyślicielstwo”. To w rezultacie swojego „udawanego ateizmu” Kotarbiński analizuje inne problemy filozoficzne fałszywie, np. język rozpatruje w „oderwaniu od rzeczywistości”, a jego pojęcia i znaczenia (konwencje) ujawniają jedynie „problemy pozorne”. Neopozytywizm (neopoganizm) Kotarbińskiego okazuje się zwykłą odmianą „subiektywnego idealizmu”. Semantyka, która zamiast być poddziedziną filozofii podporządkowaną celom nadrzędnym – ontologii bez Boga, stawała się metodą badania filozofii skutkującą „oderwaniem języka od myślenia”, to jest po prostu nowym opacnym bogiem. Baczeko pisze zapałczywie: nie można udowodnić materializmu przez redukcję semantyczną, a język jest nie tylko narzędziem komunikowania się, ale nade wszystko narzędziem walki i rozwoju społeczeństwa<sup>68</sup>. Język nie może być nowym

---

<sup>66</sup> Leszek Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*

<sup>67</sup> Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Co to jest filozofia?*, s. 105.

<sup>68</sup> Bronisław Baczeko, *O poglądach filozoficznych i społeczno-politycznych Tadeusza Kotarbińskiego*, Instytut Kształcenia Kadr Naukowych przy KC PZPR, Katedra Materializmu Dialektycznego i Historycznego, Warszawa: Książka i Wiedza 1951.



bogiem, albowiem jest mową na temat śmierci Boga lub na temat przegnanania bogów z języka i świata. To niezwykle zaskakujące i porażające, że współczesne dyskusje wokół filozofii Jacques'a Derridy także koncentrują się na „domniemanym ateizmie” lub „niepewnym mesjanizmie” autora *Gramatologii*<sup>69</sup>.

Odwróćmy jednak rozumowanie. Przyjmijmy, że istnieje możliwość stania się ateistą i nadejdzie dzień, kiedy ludzkość stanie się wolna od idei Boga, to jest nadejdzie chwila, w której człowiek ponownie stanie się ostentacyjnym poganinem. Jakie będą konsekwencje takiego ponownie naturalnego ateizmu? – tego będzie się Kołakowski dowiadywał przez całe swoje dalsze życie po napisaniu książki o Spinozie. Najpierw dostrzeże konsekwencje pozytywne i najbardziej bezpośrednie. „Cała doktryna Spinozy – napisze Kołakowski – koncentruje się ostatecznie na wysiłku unaocznienia szczęścia, jakie człowiek może osiągnąć przez obcowanie z całością wszechświata, uzyskane w drodze jego opanowania intelektualnego”<sup>70</sup>. Człowiek ateistyczny jest wolny, nade wszystko wolne jest jego myślenie, a jego życie nie jest już uwarunkowane błędną wyobraźnią – idolatrią. Idolatria stanie nie po stronie wiary w Boga, to jest kultu, ale po stronie pogańskiego ateizmu. To ciekawe i kluczowe dla Kołakowskiego przesunięcie. Czy wolność od Boga jest wolnością od idolatrii, czy też jest idolatrią? – pyta sam siebie Kołakowski. Czy ideę Boga można po prostu skasować z umysłu ludzkiego? A może ta idea należy do stałego wyposażenia umysłu, jest rodzajem idei regulatywnej bez której rozum nie może w ogóle pracować? Być może Bóg jest nieświadomością ateistycznego rozumu. Z czasem będzie docierać do Kołakowskiego, co oznacza świat bez Boga jawnego, świadomie kultuwanego, to jest z Bogiem jako nieświadomością. To świat pochopnych i niekontrolowanych idolatrii.

---

<sup>69</sup> Martin Hägglund, *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*, Stanford: Stanford University Press, Meridian: Crossing Aesthetics 2008.

<sup>70</sup> Leszek Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność...*, s. 224.

## Wizerunek Boga (wyjątkowość pewnej idolatrii)

W *Słowniku filozoficznym* Woltera pod hasłem „Idol, bałwochwalca, idolatria” (*Idole, idolâtre, idolâtrie*), czytamy, że takiego wyrazu jak „idol” lub „idolatria” nie znajdujemy u Homera ani u Hezjoda, ani u Herodota, ani u żadnego piszącego o religii pogan<sup>71</sup>. „Nie było nigdy żadnego edyktu, prawa nakazującego wielbienie idoli, służenia im jako bogom, uważania ich za bogów”<sup>72</sup>. Wolter zdaje się poświadczać nasze głębokie przeświadczenie, że idolatria jest zjawiskiem ściśle judeochrześcijańskim. Różnica między światem antycznym a naszym nie polega na tym, że antyk miał wizerunki bogów, a my te wizerunki eliminujemy, a raczej polega na tym, że w tym pierwszym świecie wizerunki wyobrażały istoty fantastyczne w „religii zasadniczo fałszywej”, a w tym drugim wyobrażały istoty rzeczywiste w „religii zasadniczo prawdziwej”. Grecy i Rzymianie nie byli bałwochwalcami w ścisłym znaczeniu tego słowa. „Jeśli nikt nie wie – dodaje Wolter – kiedy ludzie zaczęli robić sobie idole, to wiadomo, że pochodzą one z zamierzchłej starożytności. Terach, ojciec Abrahama zrobił idola dla Ur w Chaldei, Rachelą ukradła i wyniosła idole swego teścia Labana. Nie można już sięgnąć głębiej”<sup>73</sup>. W średniowieczu chrześcijańska Europa nazwała kraj islamski Poga ni ą, traktując lud, który żywi do wszelkich wyobrażeń wstręt, jako populację promieniowania bałwochwalstwa, masę wielbicieli idoli, bezbożny lud hipnotyzowany siłą obrazów. To raczej lud, patrząc na nasze ołtarze przeładowane idolami, musiałby wyprowadzić wniosek, że Europa to miejsce czcicieli Baala.

W książce *Jeśli Boga nie ma...* Spinoza wraca już tylko jako negatywny punkt odniesienia, jako groźba lekkomyślnego ateizmu<sup>74</sup>. Zdaniem Kołakowskiego, gdy Spinoza powiada, że Bóg jest doskonale wolny w tym sensie, że żadna przyczyna różna od niego samego nie skłania go do działania oraz że wszystkie jego działania są ko-

---

<sup>71</sup> Voltaire, *Słownik filozoficzny*, przełożył, wstępem i przypisami opatrzył M. Skrzypek, Warszawa: Biblioteka kwartalnika Kronos, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego 2015, s. 247–263.

<sup>72</sup> Tamże, s. 248.

<sup>73</sup> Tamże, s. 257.

<sup>74</sup> Leszek Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 22.

nieczne, ponieważ są następstwami jego niezmiennej natury, to jedynie powraca do obecnej już w *Eutyfronie* Platona doktryny pełnej identyczności Boga z samym sobą, to jest naturą. Spinoza powtarza tylko, w tej kolejnej lekturze *Etyki*, Platona. Co to oznacza? Wedle Spinozy – pisze Kołakowski – negować konieczność boskich działań to pojmować Boga jako byt, który w pewnym stadium nie jest zeterminowany do uczynienia czegoś, a w następnym determinuje się, czyli podejmuje decyzję.

Kołakowski przeczuwa jednak, że taki wizerunek Boga byłby zarazem fałszywy i bluźnierczy, jako że opierałby się na założeniu, że można w Bogu dokonać rozróżnienia *potentia* i *actus*, tego, czym Bóg może być, i tego, czym rzeczywiście jest. Tymczasem rozróżnienie to jest wykluczone wobec czystej aktualności boskiej egzystencji. Z tego właśnie powodu – dodaje Kołakowski – wszyscy chrześcijańscy krytycy Spinozy, zarówno współcześni mu (Lambert van Velthuysen), jak i późniejsi komentatorzy (Friedrich Heinrich Jacobi) potępiali doktrynę „boskiej konieczności” jako zasadniczo sprzeczną z chrześcijańską. Czy Kołakowski chce jednak rzeczywiście dołączyć swym własnym głosem do tej chrześcijańskiej krytyki spinozjańskiej boskiej konieczności? Czy Kołakowski rzeczywiście staje po stronie kiedyś opisanego przez siebie Jana Bredenburga<sup>75</sup>, który dokonuje krytyki spinozjańskiej krytyki objawienia, cudów, wartości Pisma oraz autonomii natury będącej przecież skutkiem czegoś „pozaturalnego”, to jest Boga pierwszego poruszyciela? Czy Kołakowski, po fazie spinozyzmu, panteizmu i deizmu wchodzi nieoczekiwanie w fazę fideizmu? I w tym znaczeniu nigdy nie jest ateistą? A może Kołakowski tworzy swoistą postawę panteistyczno-deistycznego ateizmu?

Wydaje się, że motyw nakazujący Kołakowskiemu „potępienie Spinozy” i przejście na stronę „wrogów” Spinozy, próbujących go przekonać do chrześcijaństwa, ma jednak inną motywację i jest to motywacja etyczna oraz polityczna. Kołakowski przeczuwa bowiem, że radykalny spinozjanizm naraża ludzkość na radykalny poganizm, ostentacyjną bezbożność, brak pokory. Ateusz to przecież „ateista wedle zachcianki”, ale także „bałwochwalca, który wyznaje bogów

---

<sup>75</sup> Leszek Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna...*, s. 179–198.

pogańskich”. Śmierć Boga stanie się dla Kołakowskiego symptodem powrotu bożków. W istocie pokora nie znajduje się na liście cnót spinozjańskich. Jest ona naczelną cnotą dla Pascala. Wydaje się ponadto, że Kołakowski przestaje wierzyć w możliwość ustanowienia kodeksu etycznego, który nie byłby namaszczony zewnętrzną sankcją, heteronomią. Kołakowski przyjmuje zatem, że Spinoza był dzieckiem pewnego lokalnego plemienia i wypowiadał się w imieniu tego plemienia, opisał historię pewnej lokalnej idolatrii. Nic więcej.

Mimo uświadomienia sobie jawnej idolatrii, która da się odzukać w *Traktacie teologiczno-politycznym*, Kołakowski podejmuje się raz jeszcze próby łagodnej obrony Spinozy. Kołakowski pisze przecież *explicite*, że przy założeniu, że Bóg jest bytem absolutnym – jak traktuje go tradycja chrześcijańska od drugiego stulecia po Chrystusie, a w szczególności metafizyka tomistyczna – nie jest jasne, w jaki sposób można przypisać Bogu wolność w innym sensie aniżeli zgodnym z Spinozjańską definicją, wedle której ta wolność polega na tym, iż nie podlega się żadnym zewnętrznym przyczynom.

Być może jednak, opisując działania Boga jako konieczne, Spinoza nie dopuścił się jawnego zerwania z metafizyką chrześcijańską, a chciał jedynie pozostać w miarę możliwości wierny pojęciu czystej aktualności. Autor *Etyki* twierdził, że skoro działania Boga są zarazem wolne i konieczne w sensie, w jakim nasze działania być nie mogą, i skoro obydwie te przymioty Boga są następstwem tego, że jest on *actus purus*, co zakłada, że Bóg nie może być wolny w sensie urzeczywistniania możliwości i nie może być konieczny w sensie podlegania ograniczeniom „z zewnątrz”, to okazuje się, że można tym samym powiedzieć, że działania Boga są wolne i że są zarazem konieczne. To zaś oznacza, że byt absolutny jest usytuowany poza opozycją wolność–konieczność, przez co nie możemy go pojąć. Jeśli ani wolność, ani ograniczenie, ani przymus w potocznym rozumieniu tych słów nie mogą być orzekane o Bogu, należy podejrzewać, że Bóg nie jest osobą w tym sensie, w jakim jest nią każdy z nas. Bogu nie przysługuje żadna z tych cech; nie ma działań, które może on podjąć, lecz nie podejmuje i nie postrzega on osób ani rzeczy jako części obcego świata. Zgodnie z samym pojęciem czystej aktualności

i nieskończoności Bóg postrzega wszystko od wewnątrz i dlatego jest wszystkim, ponieważ postrzegać rzecz „od zewnątrz” znaczy tyle, co być przez nią ograniczanym.

Tym razem nie chodzi już o problem: czym jest człowiek, jeśli Boga nie ma, ale o pytanie, czym jest ludzkość, jeśli Bóg nie ma statusu osobowego. Bóg Spinozy, ale też każdego innego podmiotu myślącego, nie może być wolny w tym sensie, że jest kiedykolwiek niezdecydowany, że zastanawia się nad swoimi wyborami i zawiera w sobie możliwości, które nigdy nie będą czy też nigdy nie były zaktualizowane. Bóg nie może być wolny także w tym rozumieniu, w jakim są wolne istoty ludzkie. Nie ma bowiem sensu powiedzieć, że Bóg mógł być uczynić coś, czego nie uczynił, ponieważ Bóg jest wszystkim, czym może być. Bóg Spinozy nie jest Bogiem chrześcijan – przyznaje ze smutkiem Kołakowski. Doktryna Spinozy jest nie do pogodzenia z tradycją chrześcijańską, albowiem pozbawia ona Boga cech, które są nieodłączne od bycia osobą. Bóg Spinozy nie miłuje poszczególnych ludzi, nie jest miłosierny, a jego atrybutem jest rozciągłość i myślenie. Bóg Spinozy jest nieskończoną obojętnością.

Co to wszystko oznacza? Kim zatem pozostaje Spinoza po odarciu go z uroku etyki ekologicznej oraz metafizyki unitarnej? O czym lub o kim pisał Spinoza? W szczególności, o czym pisał w swoich traktatach politycznych i historycznych? O czym jest *Traktat teologiczno-polityczny* i niedokończony *Traktat polityczny*? Bóg Spinozy z *Etyki* nie jest Bogiem lokalnym, nie jest bóstwem, jest bytem, do którego nie sposób się modlić. Bóg Spinozy z *Traktatu teologiczno-politycznego* jest bogiem lokalnym, jest bóstwem, do którego modli się pewne plemię, które wyobraża sobie, że jest ukochanym plemieniem Boga. Bóg z *Etyki* i bóg z *Traktatu teologiczno-politycznego* nie jest tym samym „Bogiem”.

Ciekawe, że temat idolatrii nie wygasa wraz ze Spinozą, a powraca ponownie wraz z Freudem i Kafką. Tak jakby zakaz wizerunków był kluczowy dla zrozumienia nie tylko losów narodu wybranego, ale także całej ewolucji ludzkości. Freud pisze, że religia, która zapoczątkowana została zakazem czynienia wizerunków Boga, w miarę upływu czasu, ewoluowała coraz bardziej w kierunku

religii wyrzeczenia się popędów<sup>76</sup>. Dla Freuda zakaz idolatrii był prefiguracją przyszłej nerwicy, która uwikłana w ceremoniał obrzędów i praw stała się nieodróżnialna od religii. Blanchot, czytając Kafkę, nazywa idolatrię „najcięższą perwersją”, wynikającą z bycia w potrzasku, rodzaju podwójnego wiązania. Kafka pod groźbą śmierci musi wykluczyć się z obrazów i jednocześnie odkrywa, że jest skazany na świat wyobraźni, będący jego jedynym schronieniem i jedynym pokarmem<sup>77</sup>.

Baczko, w podobnym kontekście, zasugeruje, że dla perspektywy oświeceniowej znamienne jest zakwestionowanie wyjątkowości historii Żydów, potraktowanie jej jako jednej z historii – historii jednego z narodów, i to małego, nie bardzo kulturalnego. „Wśród czterech wielkich wieków, o których mówi Wolter, nie ma miejsca ani dla wieku Dawida, ani dla wieku Chrystusa”<sup>78</sup>. Ten sam Baczko pisać jednak będzie, że „Bóg Woltera zaczyna bardzo przypominać spinozańskiego *Deus sive natura*”<sup>79</sup>: Bóg jest wolny tylko o tyle, o ile postępuje zgodnie ze swymi atrybutami. Czy dla Kołakowskiego historia Żydów jest także historią regionalnego i nie bardzo kulturalnego społeczeństwa (plemienia)? I czy taką historię dostrzegł w narracji *Traktatu teologiczno-politycznego*?

Kołakowski ma pełną świadomość, że Spinoza nie zaprzeczał faktycznej prawdziwości historii przejścia Żydów przez Morze Czerwone. Spinoza raczej wierzył, lub udawał, że wierzy, że wyjątkowo silny wiatr spowodowany naturalnym łańcuchem przyczyn rozdzielił wody i otworzył drogę uchodźcom<sup>80</sup>. Do Kołakowskiego dociera, że bogowie są zawsze lokalni, ale tylko ci lokalni, plemienni, historycznie i geograficznie zmienni bogowie są politycznie i etycznie wpływowi. Bóg uniwersalny, Bóg Spinozy z *Etyki* jest być może wszechmocny metafizycznie, ale jest politycznie impotentny. Takie postawienie sprawy oznaczałoby coś szalenie zaskakującego: w spo-

---

<sup>76</sup> Sigmund Freud, *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*, [w:] tegoż, *Pisma społeczne*, przeł. R. Reszke, Warszawa: KR 1998, s. 480.

<sup>77</sup> Maurice Blanchot, *Wokół Kafki*, przeł. K. Kocjan, Warszawa: KR 1996, s. 113.

<sup>78</sup> Bronisław Baczko, *Hiob, mój przyjaciel: obietnice szczęścia i nieuchronność zła*, przeł. J. Niecikowski i M. Kowalska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2001, s. 250.

<sup>79</sup> Tamże, s. 59.

<sup>80</sup> Leszek Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 79.

rze Bóg kontra idolatria (wizerunek Boga) Kołakowski staje po stronie oświeconej idolatrii. Kołakowski, wedle sądu Marka Edelmana, wypowiedzianego na odprawianym zgodnie z porządkiem katolickim pogrzebie filozofa, umiera jako „porządny ateista”<sup>81</sup>.

## Religia jako zjawisko naturalne (miejsca otwarte)

Kołakowski zatem przede wszystkim próbuje zrozumieć konsekwencje etyczne i polityczne doktryny Spinozy. W doktrynie Spinozy zaczyna dostrzegać rodzaj „etycznego nominalizmu” oraz „subiektywizmu moralnego”. Spinoza – dla Kołakowskiego – antycypuje etykę burzliwego Wieku Świata. „Proklamowanie wartości moralnych – pisze Kołakowski – jako nieistniejących poza światem ludzkim, to znaczy autonomizacja człowieka jako istoty moralnej należałoby to tych osiągnięć spinozizmu, których historia późniejsza dotąd nie pozbawiła blasku”<sup>82</sup>. Filozofia Nietzschego w tym znaczeniu byłaby głównym spadkiem po Spinozie. Miłość intelektualna do Boga-Natury zamieniona zostałaby w miłość do losu, natury rozumianej jako los.

Po uświadomieniu sobie tego faktu Kołakowski porzuca metafizykę dla kultury. W kolejnym kroku próbuje zatem wypracować metodę badania idei religijnych w ogóle. „Otóż idee religijne – pisze – jako produkty kultury mogą być ujęte w trojakim stosunku zależności do innych faktów społecznych: jako skutki, jako środki, jako formy ekspresji [...]. Żadne jednak z tych ujęć nie zakłada z konieczności, że idee religijne należą, co do charakteru społecznego, do tej samej kategorii zjawisk, co owe zjawiska społeczne, przez które je wyjaśniamy. Z punktu widzenia materialistycznej interpretacji dziejów można uznać nieredukowalność zjawisk religijnych, uznając zarazem ich wyjaśnialność genetyczną przez inne, w trzech wymienionych znaczeniach”<sup>83</sup>. To niezwykle ciekawe wyznanie metodologiczne, które sugeruje, że Kołakowski nie jest ani fenomenologiem

---

<sup>81</sup> Cyt. za: Jan Tokarski, *Obecność zła. O filozofii Leszka Kołakowskiego*, Kraków: Universitas 2016, s. 345.

<sup>82</sup> Leszek Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 311.

<sup>83</sup> Leszek Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna...*, s. 36–37.

religii, ani socjologiem wierzeń religijnych, ani antropologiem zachowań i przekonań religijnych, ani także teologiem doktryn religijnych. Kim zatem staje się Kołakowski, skoro religia nie jest dla niego ani skutkiem, ani środkiem, ani także ekspresją?

Odpowiedź na to pytanie znajdujemy w książce *Świadomość religijna i więź kościelna*, w której Kołakowski twierdzi coś ponownie pokrętnego, mianowicie, że wyjaśnianie fenomenu religii konfliktami społecznymi, wyobrażeniami społecznymi lub intencjami (interesami), których one są wyrazem, pozbawia te idee aury „autentyczności” i „swoistości”. Swoistość i autentyczność religii daje się odkryć jedynie ze względu na bogatszy zespół przekonań, instytucji i wierzeń, jakim jest „całość społecznych potrzeb” i „organizacja mentalna epoki”<sup>84</sup>. Kołakowski ma pełną świadomość, że filozofowie pracujący na przerobionym uprzednio przez historyków materiale, są ściśle rzecz biorąc, „pasożytami, którzy molochowi własnej dialektyki spekulatywnej oddają do strawienia mięso faktów, pracowicie przygotowane trudem historiografa”<sup>85</sup>. Niemniej to trawienie mięsa faktów przez modele teoretyczne jest niezbędne, jeśli mamy ochotę rozumieć historię. Kołakowski, jakkolwiek brzmiałoby to bałamutnie, pragnie zrozumieć „autentyczność” i „swoistość” fenomenowi religii. To dlatego Kołakowski sugeruje wielokrotnie, że ten fenomen jest nieredukowalny i konstytutywny w życiu człowieka.

Jest rzeczą więcej niż intrygującą, że Kołakowski, chcąc wytłumaczyć swoją nieoczywistą próbę znalezienia drogi między funkcjonalizmem, strukturalizmem, a materialistycznym historyzmem, powołuje się na znakomity tekst Rolanda Barthes’a zatytułowany *Aktywność strukturalistyczna*<sup>86</sup>. Kołakowski pisze, posługując się Barthes’em, że jeśli struktura stanowi rodzaj „rekonstrukcji”, która z fragmentów dostarczonych przez naturę (dane empiryczne) buduje obiekt sensowny, poszukując miejsca dla każdego fragmentu w całości, to nie tylko ułożenie, ale także dobór fragmentów pozornie przesądzony materią i historią, a wreszcie także sama decyzja podmiotu integrującego elementy w całość, jest częścią owej „działalności struk-

---

<sup>84</sup> Tamże, s. 38.

<sup>85</sup> Tamże, s. 252.

<sup>86</sup> Roland Barthes, *Działalność strukturalistyczna*, przeł. A. Tatarkiewicz, [w:] tegoż, *Mit i znak*, red. J. Błoński, Warszawa: PIW 1970, s. 273–281.



turalistycznej”. „W tym znaczeniu – dodaje Kołakowski – struktura pozostawia zawsze miejsca otwarte i nie ma żadnego powszechnie ważnego kodeksu, który by pewne rodzaje zależności z góry wykluczał albo obkładał zakazem; żadnej a priori ważnej zasady, mocą której jakiś typ związków byłby bezużyteczny dla zrozumienia zjawiska czy zgoła rozumieniu jego przeszkadzał”<sup>87</sup>. Kołakowski wierzy tylko w syntezę cząstkowe i cząstkowe rekonstrukcje i odmawia prawa istnienia supersyntezy czy strukturze ostatecznej. Stwierdzenie: „struktura pozostawia zawsze miejsca otwarte”, jest już otwartym pożegnaniem ze Spinozą, dla którego struktura nie pozostawia nigdy żadnych miejsc otwartych.

Nie inaczej ma się rzecz z Marksem i jego pozornym determinizmem. „Materializm historyczny jest tylko regułą wyboru początkowego – dodaje jeszcze nienasycony Kołakowski – wobec alternacji zachowania i intencji, przy założeniu, że »zachowanie« uchwycone zostaje od razu jako fakt społeczny, to jest coś, co sensowne jest tylko wewnątrz historycznej zbiorowości”<sup>88</sup>. Ta alternacja zachowań i intencji będzie fascynować Kołakowskiego coraz bardziej. Ona też będzie stanowić motywację do badania chóru heretyków „chrześcijaństwa bezwyznaniowego”. Co to oznacza? Oznacza to, że kategoria „chrześcijaństwa bezwyznaniowego” staje się dla Kołakowskiego kategorią wytwarzającą opór przeciwko podporządkowaniu świadomości religijnej hierokratycznym strukturom władzy, jest przykładem tego, co sam nazywa „konfliktem wieloformacyjnym”. „Próba nadania mistycyzmowi sensu – dodaje Kołakowski – przez odniesienie do teoretycznie zautomizowanego konfliktu władzy nie jest interpretacją wyłącznie możliwą, ale także możliwą, chociaż sama przez się nie wyjaśnia ona, rzecz jasna, poszczególnych przypadków rewolty, konwersji, rekonwersji”<sup>89</sup>. Mistycyzm nie podlega prawom struktury, prawom funkcji, prawom ekspresji ani nawet znaczenia. Mistycyzm podlega jedynie prawom alternacji, prawom niedomkniętej struktury.

Zanim jednak nadejdzie w życiu Kołakowskiego czas dla mistyków, nadejdzie czas na Marksa. Imię „Marks” zastępuje w doktrynie

---

<sup>87</sup> Leszek Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna...*, s. 39.

<sup>88</sup> Tamże, s. 40.

<sup>89</sup> Tamże, s. 41.

Kołodkowskiemu imię „Spinoza”, również w porządku ateizmu. Spinoza inauguruje „pozytywny ateizm”, to znaczy wywalczony argumentacją przekonanie, że Bóg nie istnieje. Marks wychodzi „poza ateizm”. Ateizm, jako zaprzeczenie istnienia Boga, nie ma w doktrynie Marksa już sensu, albowiem ateizm jako negacja Boga jest wtórnym ustanowieniem człowieka jako nowego absolutu, absolutu pochodnego, to jest pasożytniczego. „Jeśli człowiek u Marksa – pisze Kołodkowski – zastępuje Boga-stwórcę, to nie jest jednak w sytuacji Boga Augustyna ani Boga Tomasza z Akwinu, Boga płodzącego świat z nicości; przypomina raczej Boga awerroistów, który organizuje świat z materii istniejącej uprzednio. Świat ten, raz stworzony, staje się jednak światem jedynym, akt twórczości unicestwił pierwotny chaos”<sup>90</sup>. Zanim Kołodkowski odkryje wmontowane w mózg struktury myślenia teologicznego, zweryfikuje jeszcze hipotezę o możliwości bycia poza-ateistą. Ta weryfikacja będzie jednak miała charakter falsyfikacji. Marks bowiem także myśli teologicznie, choć zadaje pytanie ateistyczne: czy religia jako zjawisko pozornie pozanaturalne ma korzenie naturalne.

U Marksa ateizm co prawda zostaje zastąpiony przez komunizm, który obywateli obywateli bez pośrednictwa Boga i religii, bez fetyszy opartych na własności materialnej lub intelektualnej. Dla Marksa, co prawda, Bóg jest formą zniewolenia człowieka, ponieważ Bóg jest „rzeczą”, której człowiek nie może sobie przyswoić i która sama pochodzi z faktu, że człowiek nie może zasymilować pewnych „rzeczy”. Co prawda podmiot poza-ateizmu Marksa uwolniony od alienacji, a nawet samych uwarunkowań alienacyjnych, znosi Boga, znosząc także ateizm, to znaczy odmawia kategorycznie odpowiedzi na pytanie: czy świat jest stworzony przez kogoś spoza świata. Co prawda dla Marksa odkrycie świata jako produktu czysto ludzkiego jest nie tylko odkryciem nowego zbiorowego podmiotu poznania, ale także utwierdzeniem wspólnoty wolnych duchów, wolnych producentów. Co prawda Marks mówi, że to nie Bóg stworzył człowieka, ale to człowiek stworzył fałszywy obraz Boga. To jednak ten sam Marks ulega mitom, które są silniejsze od mitu komunizmu.

---

<sup>90</sup> Leszek Kołodkowski, *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*, s. 68.

Kołodkowski widzi zasadniczo trzy źródła, ale też trzy motywy teorii Marksa. Po pierwsze, jest to motyw romantyczny, wywiedziony od Hegła i Moseasa Hessego. Marksowska teoria alienacji, teoria pieniądza, wiara w przyszłą jedność wspólnoty ludzkiej, w której jednostka bezpośrednio traktuje własne siły, są – zdaniem Kołodkowskiego – ciągiem dalszym „romantyzmu społecznego”, to jest marzeniem o stanie, w którym wszelka mediacja między jednostką a ludzkością zostanie zniesiona. Drugim motywem dla Marksa jest mit prometejsko-faustyczny, wywiedziony od Ajschylosa, Lukrecjusza, Shakespeare’a i Goethego, opierający się na wierze w niczym nieograniczone możliwości człowieka-twórcy, ujęcie historii ludzkiej jako procesu samostwarzania przez pracę, pogarda dla tradycji i kultu przeszłości oraz rozpoznanie w proletariacie kolektywnego Prometeusza. Wreszcie trzecim motywem jest racjonalizm Oświecenia, wywiedziony od Davida Ricarda i ekonomistów angielskich, oparty na wierze w możliwość odnalezienia praw społecznego rozwoju, praw, które nie tyle byłyby przedłużeniem praw fizyki i biologii, ile występowałyby względem jednostek ludzkich jako zewnętrzna konieczność. „Wszystko w dziele Marksa – konkluduje Kołodkowski – może być wyjaśnione tymi trzema wątkami i ich inferencją”<sup>91</sup>.

W końcowych partiach *Głównych nurtów marksizmu* Kołodkowski posuwa się do stwierdzenia, że „Marks zdawał się sobie wyobrazić, że cały świat może stać się rodzajem ateńskiej agory, gdy tylko usunie się kapitalistów, i że ludzkie motywacje w tajemniczy sposób utracą swój egoistyczny charakter, a interesy jednostek zbiegną się w doskonałej harmonii, skoro poszczególni ludzie nie będą już mogli mieć na własność maszyn i ziemi”<sup>92</sup>. Marks, oferując ludzkości wyjście nie tylko poza religię, ale nawet ateizm, skazuje ludzkość na nowych bożków, na kolejną, tym razem krwawą, idolatrię, rozpuszcza jednostki w komunizmie nie mniej niż Spinoza w unitarnej substancji.

---

<sup>91</sup> Leszek Kołodkowski, *Główne nurty marksizmu...*, cz. 1, s. 350.

<sup>92</sup> Tamże, cz. 3, s. 1209.

## Do kogo należy Bóg? (separacja)

Kołąkowskiego z pewnością można potraktować jako pierwszego teoretyka kryptoteologii, to znaczy teologii poza teologią, teologii w filozofii, teologii jako nieświadomości nauki i filozofii. „Filozofia nie uwolniła się nigdy – pisze Kołąkowski w eseju *Kapłan i błazen. Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia* – od dziedzictwa teologii, co świadczy o tym, że pytania tej ostatniej były tylko niezręcznym sformułowaniem dla zagadek istotnych, od których nie potrafimy się uwolnić”<sup>93</sup>. Kołąkowski jest nieustraszony w śledzeniu „świeckich eschatologii”, „zmodernizowanych teodycei”, języków teologicznych w oświeceniowych i nowoczesnych językach nauki, polityki i filozofii.

Gdy w trzecim tomie *Głównych nurtów marksizmu* pisze na temat Stalina, zaczyna od przypomnienia jego krótkiego pobytu w Seminarium Teologicznym w Tyflisie, z którego pozostało w późniejszej twórczości „parę cytatów z Biblii i skłonność do katechetycznego stylu, która zresztą służyła dobrze w jego pracy propagandowej”<sup>94</sup>. Stalin – wedle Kołąkowskiego – „apoplektyk”, „paranoik”, „syn pijaka” i „nieuk” – w istocie pisał głównie katechizmy. Główne dzieło Stalina – *Historia Wszecchwiązkowej Komunistycznej Partii (bolszewików)*. *Krótki kurs* z 1938 roku – ustanawiała przecież nie tylko cały schemat komunistycznej mitologii, łącznie z kultem wodza, ale także zrutynizowane reguły tego kultu. *Krótki kurs* nie był książką, ale potężną i władczą instytucją, społecznym urządzeniem. Była to jedyna w swoim rodzaju synteza modlitewnika, podręcznika, instrukcji obsługi oraz katechizmu. *Krótki kurs* to powtórzenie i utrwalenie diamentu i hismatu „rozdwójonej rzeczywistości”, „fałszywej pamięci”, „biologii” Trofima Denisowicza Łysenki i „językoznaństwa” Nikołaja Marra.

Zerwanie ze Spinozą było dla Kołąkowskiego równoznaczne z zerwaniem z upodmiotowioną przyrodą, zerwanie z Marksem oznacza jednak dla niego zerwanie z historią, która działa bez niespodzianek i przemawia językiem prawa. Autor *Kultury i fetyszy* myśli następu-

<sup>93</sup> Leszek Kołąkowski, *Kapłan i błazen. Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia*, [w:] tegoż, *Pochwała niekonsekwencji...*, t. 2, s. 160.

<sup>94</sup> Leszek Kołąkowski, *Główne nurty marksizmu...*, cz. 3, s. 798.

jąco: historii jako całości nie można rozumieć jako języka, ponieważ historia nie zawiera i nie wytwarza żadnych znaków. Historii jednak nie można także rozumieć jako ekspresji, jeśli nie przyjmiemy jakiejś przedhistorycznej instancji (podmiotu), której intencje wyrażają się w wydarzeniach. Historii wreszcie nie można rozumieć jako struktury znaczącej, jeśli nie założymy pozahistorycznej esencji, która wciela się w jej procesy. Czy zatem historię da się w ogóle zrozumieć? I na czym miałyby polegać ewentualne rozumienie historii? Kołakowski pisze przecież sam nieustannie historii – „historię Boga”, „historię emancypacji”, „historię herezji”, „historię mistycyzmu”, mnogą historię projektów powrotu człowieka do siebie. Wydawałoby się, że Kołakowski musi posiadać wiarę w możliwość poznania historycznego. Nie ma jej jednak.

Nieufność wobec wyjaśnień historycznych skutkuje dystansem i ironią ujawnioną w mowie Kołakowskiego na temat teoretyków szkoły frankfurckiej. Materializm historyczny Waltera Benjamina – pisze w tym duchu Kołakowski – redukuje historię do „kodu, który może służyć do odsłaniania zaszyfrowanych sensów historii”, która nie jest już miejscem dla pustego i jednorodnego czasu, ale czasu wypełnionego przez chwilę, *Jetztzeit*, terażniejszość dawnych wydarzeń, wskrzeszanych przez czasy dzisiejsze<sup>95</sup>, „nie ma z marksizmem wiele wspólnego”<sup>96</sup>. Dialektyka negatywna Adorna jest dla Kołakowskiego dziełem demonstrującym jedynie „rozkład formy filozoficznej” i pozostawiającym „nieodparte poczucie jałowości”.

Z punktu widzenia „czystego historyzmu” – twierdzi Kołakowski – historia jest po prostu absurdalna i nonsensowna. „Hegel, Marks i Husserl mieli świadomość tego, iż wtedy kiedy pisali o historii, nie pisali naprawdę o historii: pisali autobiografie ducha, pisząc współtworzyli dalszy ciąg tego, o czym pisali”<sup>97</sup>. Stąd potrzeba wiary. Wiara Kołakowskiego nie jest wiarą w historię, ale w coś, co wymyka się prostemu przebiegowi historii. Jeśli bowiem historia nie pozwala wyłowić żadnej immanentnej sensowności, to może to uczynić jedynie sam akt wiary. Kołakowski pisze: „religia istnieje naprawdę”,

---

<sup>95</sup> Tamże, s. 1067.

<sup>96</sup> Tamże, s. 1066.

<sup>97</sup> Leszek Kołakowski, *Rozumienie historyczne i zrozumiałość zdarzenia historycznego*, [w:] tegoż, *Kultura i fetysze*, s. 216.

co oznacza, że „wartości swoiście religijne są nierozkładalne, to znaczy pełnią funkcje instrumentalne tylko dzięki temu, że są nieinstrumentalne właśnie”<sup>98</sup>. Dla Kołakowskiego istnieją obszary życia i potrzeb ludzkich, zachowania i instytucje ściśle związane z wierzeniami i wyobrażeniami religijnymi; „*Sacrum* musi istnieć zanim jest wyzyskiwane do innych celów: niepodobna zatem powiedzieć, że jest ono tylko narzędziem wszystkich możliwych interesów, które zaprzęły je na swoje usługi”<sup>99</sup>. Separacja między *sacrum* i *profanum* jest dla Kołakowskiego gwarancją wszelkiego ładu kulturowego. To, czego brakowało teorii Spinozy, to właśnie separacja w podwójnym znaczeniu tego terminu, to jest rozwód człowieka z naturą – ustanowienie podmiotowości, oraz dziecka z rodzicami – ustanowienie motywu indywiduacji.

Tu dochodzimy do kolejnego twierdzenia diagnostycznego. W eseju tym dowodzę, że myślenie o Bogu ma dla Kołakowskiego znaczenie fundamentalne. Twierdę zatem, że nie jest prawdą jakoby analizy świadomości religijnej służyły Kołakowskiemu za pretekst do wypowiedzania się na temat świadomości marksistowskiej, podobnie jak rozważania Pomiana na temat historiografii wczesnego średniowiecza<sup>100</sup> wcale nie są alegorią jego myśli na temat historiografii czasu wczesnego komunizmu w Polsce. Zarówno Kołakowski, jak i Pomian uważają się za teologicznych samouków. „Nie jestem nigdy pewien, czym jest religia – pisze Kołakowski – nie mówiąc już o filozofii, ale czymkolwiek by była, zawiera w sobie historią bogów, ludzi i wszechświata”<sup>101</sup>. Kołakowski uznaje akt kultu za nieusuwalny dla każdego opisu zjawiska religii. „Społecznie ustalony kult rzeczywistości wiecznej – dodaje Kołakowski – to sformułowanie jest chyba najbliższe temu, co mam na myśli, gdy mówię o religii”<sup>102</sup>. Filozofia religii obejmuje zatem według Kołakowskiego ten sam obszar, który znany był od średniowiecza jako teologia naturalna, czyli racjonalne

---

<sup>98</sup> Tamże, s. 231.

<sup>99</sup> Leszek Kołakowski, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, [w:] tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn: Aneks 1984, s. 167.

<sup>100</sup> Krzysztof Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary: historia i filozofia w myśli średniowiecza*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2009.

<sup>101</sup> Leszek Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 5.

<sup>102</sup> Tamże, s. 8–9.

badanie kwestii teologicznych bez odwoływania się do autorytetu objawienia. Kołakowski dodaje jednak natychmiast: nie ma wszakże czegoś takiego jak racjonalny kult. Kult ma zawsze nienaturalną podstawę. Wbrew Spinozie i Marksowi, Kołakowski twierdzi, że myśl, jakoby w wierzeniach religijnych nie było ziarna prawdy, a zarazem pełniły one naczelną funkcję społeczną w zaspokajaniu potrzeb poznawczych, jest logicznie poprawna.

Kołakowski, zapominając o ustaleniach metodologicznych ze *Świadomości religijnej i więzi kościelnej*, w książce *Jeśli Boga nie ma...* pozostaje w otwartym sporze z teoretykami hermeneutyki podejrzeń, twierdzących, że mówiąc o Bogu, ludzie w rzeczywistości mówią zawsze o czymś całkowicie innym – konfliktach społecznych, popędach seksualnych lub usiłują stworzyć system kodyfikujący zjawiska przyrody – i nie zdają sobie z tego sprawy. Kołakowski twierdzi, że to, co ludzie jawnie wyrażają w dyskursie religijnym, jest właśnie tym, co chcą wyrazić<sup>103</sup>. Pyta: dlaczego miałyby być bardziej prawdopodobne, że miłość mistyczna jest pochodnią naturalnego Erosa, niż że ten ostatni jest odbiciem Boskiej miłości, z której cały wszechświat wziął swój początek? Czy Bóg jest wyalienowanym człowiekiem, czy raczej człowiek Boską samoalienacją? Wszelkie teoretyczne schematy redukcji znajdują się – wedle Kołakowskiego – w nie lepszym położeniu epistemologicznym niż wysiłki teologów, ujmujące zdarzenia świeckie w kategoriach religijnych.

Po tej korekcie, świat Spinozy nie jest już kosmosem, nie objawia żadnego porządku ani sensu, nie stwarza dobra ani zła, żadnego celu ani prawa. Stajemy wobec obojętnego chaosu, który wytworzył nas bez celu i bez celu nas unicestwi. Podmiot Spinozy, w tym nowym czytaniu, musi pogodzić się z tym, że wszelkie nadzieje i lęki, wszelkie radości i cierpienia, wszystkie udręki mają zniknąć na zawsze bez śladu, zatopione w bezmyślnym i bezgranicznym morzu przy-padku<sup>104</sup>. Spinoza – rzecznik dezalienacji – staje się tu już przyczyną największej ludzkiej alienacji.

Religia dla Kołakowskiego staje się niezbędna, staje się koniecznością, jest bowiem więzią pomiędzy każdym człowiekiem z osobna

---

<sup>103</sup> Tamże, s. 13.

<sup>104</sup> Tamże, s. 230.

a Bogiem. W tej więzi każdy musi mieć świadomość tego związku, opartą na samodzielnym rozumieniu<sup>105</sup>. Praktyka życia religijnego jest jednak całkiem inna i opiera się na idolatrii. Idolatria tym razem musi być zburzona nie jako religia, ale w imię religii. Powtórzmy: dla Kołakowskiego religia nie jest zbiorem sądów, lecz dziedziną kultu, gdzie rozumienie, wiedza, poczucie uczestnictwa w rzeczywistości ostatecznej oraz zobowiązanie moralne pojawiają się jako jeden akt, który można wprowadzić rozbić na rozłączne klasy twierdzeń metafizycznych, moralnych i innych, ale za cenę nieuchronnego wypaczenia właściwego aktu kultu.

Wracamy zatem do idei religii plemiennej. Kołakowski twierdzi bowiem, że Bóg ma zawsze swojego właściciela. Po pożegnaniu się z Bogiem metafizycznym Spinozy pozostaje Kołakowskiemu tylko Bóg uwikłany w kulturę, to jest religię i politykę, Bóg pozostający w służbie jakiegoś kultu. Kołakowski widzi trzy takie dominujące kultury teologiczne, które rządzą naszą cywilizacją. Po pierwsze, jest Bóg filozofów, Bóg „pokonanych przez życie”, Bóg, który prowokuje temat teodycei. Jest to zatem Bóg Epikura, który powiada, że skoro świat jest pełen zła, to Bóg jest bądź zły, bądź bezsilny, bądź zły i bezsilny zarazem. Jest to Bóg Leibniza, który nie neguje faktu zła, choć jest pewny, że każdy inny możliwy świat byłby gorszy. Jest też, po drugie, Bóg rezonerów bezpośrednio służący doktrynie religijnej. Rezoner przecież to człowiek, który lubi mędrkować, pouczać, umoralniać, to człowiek, który wykorzystuje religię do celów politycznych – wywoływania posłuszeństwa. Rezoner ostrzega zatem, że umyślne nieposłuszeństwo było zawsze przyczyną zarówno zła moralnego, jak i zepsucia natury, którego nieuniknionym następstwem jest cierpienie. Rezoner wreszcie to obiekt krytyki dokonanej przez Nietzschego, który dostrzegł w chrześcijaństwie doktrynę litości i słabości, religię zepsutych kapłanów. Dla Kołakowskiego jednak chrześcijaństwo narodziło się jako świadomość apokaliptyczna, jako wezwanie całej ludzkości, aby przygotowała się do rychłej paruzji i w pokucie, miłości, pokorze oczekiwała Królestwa. „Chrześcijaństwo – pisze Kołakowski – wyzywająco i dumnie przeciwstawiało w listach św. Pawła niewzruszone przekonanie prostaczków, ich

---

<sup>105</sup> Leszek Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna...*, s. 79.



*stultitiam praedicationis*, świeckiemu zadufaniu mędrków z Rzymu i Aleksandrii<sup>106</sup>. Chrześcijaństwo na dobre i złe jest podzielone na „świadomość religijną” i „więź kościelną”, na Rzym i Lutra, instytucję Papieża i herezje ruchów religijnych.

Wreszcie istnieje Bóg mistyków, nieodłącznie związany z Erosem. Bóg Pedro Ruiza de Alcaraza, dla którego „miłość Boga w człowieku jest Bogiem”, Bóg Angelusa Silesiusa, któremu towarzyszy poczucie, że „zanim stał się sobą, był Bogiem w Bogu”, Bóg Tomasza à Kempis, dla którego „żadna rzecz stworzona nie jest ani tak mała, ani tak bezwartościowa, by nie przywołać przed oczy ludzi dobroci ich Boga”, Bóg Mistra Eckharta, który po prostu jest Jednym, wreszcie Bóg Zwinglego, dla którego „istnienie wszystkich rzeczy jest istnieniem bóstwa”.

Kołąkowski nie jest rezonerem, nie jest także ateuszem, nie jest wreszcie mistykiem. Kołąkowski nie może opowiedzieć się w tej doktrynie trzech kultur teologicznych za Bogiem rezonerów, albowiem pozostałaby mu tylko bezbożna „polityka Boga”, czysta idolatria. Kołąkowski nie może się też opowiedzieć za Bogiem mistyków, albowiem pozostałoby mu irracjonalne oddanie we władanie popędów, których nie rozumie, czysta erotyka. Kołąkowski może być po stronie Boga „pokonanych przez życie”, Boga ludzi upośledzonych, złamanych, ciepiących, Kołąkowski może być tylko po stronie czystej teodycei. Dlatego w ostatecznym ruchu zwraca się nie w stronę filozofii mocy Spinozy i Nietzschego, ale w stronę filozofii niemocy Jezusa Chrystusa. Zanim jednak nadejdą słowa o miłości bliźniego Chrystusa i czyny miłości Kołąkowskiego, przyjdą nieujarzmieni heretycy.

## Heretycy (wybory)

„Słowo greckie *αἵρεσις* (*haireo*) – mówił Leszek Kołąkowski na wstępie do cyklu swoich wykładów, wygłoszonych między listopadem 1982 a lutym 1983 roku będących swoistym komentarzem do *Świadomości religijnej i więzi kościelnej* – oznacza »brać«, a w formie względnej *αἵρεσις* (*haireomai*) oznacza »brać sobie« albo po prostu

---

<sup>106</sup> Leszek Kołąkowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 59.

»wybierać«. Herezja w pierwotnym sensie oznacza więc „wybór”, to jest zarówno akt wybierania, jak przedmiot wyboru<sup>107</sup>. Co to oznacza? Oznacza to, że herezyk to ktoś, kto posługuje się swoją wolną wolą. Herezyk to ktoś, kto wybiera swoją własną wolę przeciwko woli Boga. Herezja jest doktryną wybraną przez wolę ludzką, bez udziału Boga. Spinoza w tym znaczeniu był herezykiem, wybrał wolę własną ponad wolę Boga i wbrew woli swojej pierwotnej gminie, wspólnocie. Nazwisko Spinozy nie pojawia się w ogóle wykładach o herezji, choć z pewnością musi być dla Kołakowskiego prototypem postawy herezyckiej. Pytam zatem, czy Kołakowski także jest herezykiem? Czy można mu przypisać coś na kształt „mentalności herezyckiej”? I skoro stłumił w sobie doktrynę herezyka Spinozy, to czy stłumił w sobie także pokusę herezji? Czy Kołakowski jest zatem tylko historykiem idei piszącym głównie o herezykach, choć niekoniecznie broniąc herezyków i niekoniecznie ich wysławiając? Czy też może Kołakowski jest paradoksalnym herezykiem tworzącym rodzaj nie tyle pochwały, ile krytyki herezji?

Kołakowski jest podmiotem herezji wielokrotnych i wielodziejowych, o ile tylko pamięta się jego własne słowa o „wielkich herezykach” stających się w rzeczywistości reformatorami, „którym się nie udało”, jak i słowa o wielkich świętych, którzy byli blisko granicy, za którą mogli się stać już tylko herezykami<sup>108</sup>. Kołakowski podkreśla, że bycie herezykiem jest niełatwe, istnieją instytucjonalne wymagania wobec herezji. Herezycy to podmioty krnąbrne: opierają się uporczywie naprawie i nie rozpoznają w swoich poglądach chwili zbłądzenia, maniakalnie obstają przy swoim stanowisku i nie wykazują żadnej skruchy. Antynomia herezyka polega na tym, że pragnie on pozostać w granicach oddziedziczonego *credo* religijnego, a nie rzadko wspólnoty, która potępia go właśnie jako herezyka. Herezycy nie działają nigdy w przestrzeni czysto prywatnej i herezję, która ma charakter publiczny, należy odróżnić od apostazji, to jest indywidualnej separacji od Kościoła.

Tu dochodzimy do głównego paradoksu: herezja jest aktem „wyboru” własnej woli przeciwko woli Boga, ale herezyk uzyskuje swój

---

<sup>107</sup> Leszek Kołakowski, *Herezja*, Kraków: Wydawnictwo Znak 2010, s. 7.

<sup>108</sup> Tamże, s. 20.

status „wykłętego” tylko poprzez rodzaj instytucjonalnego naznaczenia. Heretykiem jest tylko ten, kto został uznany za „heretyka” przez prawne władze Kościoła. Na tym nie wyczerpuje się jednak paradoks woli i instytucji, słowa prywatnego i pisma objawionego publicznie: mimo że historycznie ortodoksja jest wcześniejsza od herezji, to jednak kształtuje się jako funkcja herezji. Kościół rzymski jest przypadkiem uprzywilejowanym historycznie, jeśli chodzi o zdolność wytwarzania herezji, głównie dlatego właśnie, że stanowi potężną strukturę doktrynalno-instytucjonalną. Judaizm wytworzył w zasadzie tylko jedną herezję i jest nią chrześcijaństwo.

Tezę, że chrześcijaństwo posiada rodzaj monopolu na tworzenie herezji, należałoby zapewne ograniczyć. Można na przykład argumentować, że w judaizmie mamy Szabetaja Cewiego i sabatanistów, Jakuba Franka i frankistów. Mamy wojny chasydów angażujące rabinów z Jerozolimy w walce ubogiego chasydyzmu z Nowego Sącza z rozwiązłym chasydyzmem dynastii z Sadogóry. Być może są także powody, aby twierdzić, że istnieją herezje w islamie: odstępstwa od szyickiego odłamu są nazywane „herezjami”, a alawici są uważani za heretyków wobec szyizmu. Z pewnością ten sam mechanizm „wykluczenia” lub „kłątwy” musi istnieć w każdej religii, o ile tylko zorganizowana jest ona wokół arbitralnego rytuału i zbioru zamkniętych zasad. Mimo hipotezy o ogólnoreligijnym charakterze herezji upierałbym się jednak przy mojej intuicji o specyfice herezji chrześcijańskich i judaistycznych. W judaizmie herezja jest po prostu bałwochwalstwem albo – w mojej terminologii – idolatrią. Każda idolatria jest tu herezją. Problemem pozostaje jedynie diagnoza idolatrii, to znaczy odpowiedź na pytanie, co to jest idolatria? W tym miejscu pojawia się Spinoza, który dla judaizmu jest pewnym „kłopotem”. Spinoza mówi bowiem, że sam judaizm jest pewną formą idolatrii. Dla Spinozy wszystko, co nie jest wiarą w Rozum i Boga jako naturę, jest bowiem właśnie idolatrią. To jednak Spinoza, który walczy z idolatrią, zostanie wydany z gminy żydowskiej jako „heretyk”. Dylemat „Bóg albo idolatria” nie jest prosty. Jest „herezja”, która przyjmuje imię heretyka „Spinozy” (radykała), i jest herezja, która wciela się w ciało „instytucji” i uczynnych rabinów z Jerozolimy.

W chrześcijaństwie natomiast, które dogmatycznie wydaje się być mniej odporne na pokusę idolatrii oraz oparte na hierarchicz-

nej strukturze instytucjonalnej, wytwarza się mechanizm „stałego” zagrożenia herezją i koniecznością jej odpierania. Chryścijaństwo tworzy ogromną maszynę papieską o złożonej administracji, której głównym celem jest kontrolowanie życia religijnego. „Wydaje się – pisze Carl Schmitt – że nie ma takiego przeciwieństwa, którego katolicyzm by nie zawierał. Od dawna Kościół chlubi się tym, że jednoczy w sobie wszystkie formy państwa i władzy, że jest autokratyczną monarchią, której przewodzi zwierzchnik wybrany spośród kardynalskiej arystokracji, a jednocześnie pozostaje instytucją do tego stopnia demokratyczną, że nawet ostatni pasterz z Abruzji, jak wyraził się Feliz Dupanloup, bez względu na stan pochodzenia może zostać owym autokratycznym suwerenem”<sup>109</sup>. Każda zmiana sytuacji politycznej wywołuje zmianę wszystkich zasad katolicyzmu poza jedną: dążeniem do zachowania swej integralności i władzy. Być może jest tak, dlatego że Kościół rzymskokatolicki, jako szczególnego rodzaju *complexio oppositorium*, stanowi po prostu kontynuację uniwersalizmu rzymskiego imperium.

W tym kontekście warta przytoczenia jest uwaga Thomasa Hobbesa z części trzeciej, rozdziału 42 zatytułowanego *O władzy kościelnej Lewiatana*, gdzie czytamy: „Heretykiem bowiem jest ten, kto, będąc członkiem Kościoła, uczy niemniej jako swego prywatnego poglądu czegoś, co Kościół zabronił; i takiego człowieka św. Paweł radzi Tytusowi porzucić po pierwszym i wtórnym napomnieniu”<sup>110</sup>. Kluczowe jest tu słowo „porzucić”, oznaczające zapewne, że heretyk pozostaje w obrębie oddziaływania instytucjonalnego Kościoła, jednocześnie będąc z niego wykluczonym. Hobbes zwraca uwagę, że porzucić nie oznacza ekskomunikować, lecz oznacza jedynie – „zaprzestanie napominania heretyka”, „pozostawienie go samemu”, „poniechanie z nim rozmowy” jako z człowiekiem, który sam tylko może przekonać siebie o błędności swojego wierzenia. Porzucenie heretyka to nie ekskomunika. Ta ostatnia to oddanie osoby szatanowi. Wszystkie bowiem inne królestwa – pisze

---

<sup>109</sup> Carl Schmitt, *Rzymski katolicyzm i polityczna forma*, przeł. M. A. Cichocki, [w:] tegoż, *Teologia polityczna i inne pisma*, Kraków: Znak 2000, s. 87–88.

<sup>110</sup> Thomas Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa: Fundacja Aletheia 2005, s. 595.

Hobbes – po Sądzie Ostatecznym należą do królestwa szatana, wyjąwszy Królestwo Chrystusowe”<sup>111</sup>.

Święty Paweł używa słów „unikać” i „porzucić”, którym w grece odpowiada to samo słowo – *παραιω*. Zbytecznych rozmów można unikać z heretykiem bez ekskomuniki, ale z równoczesną „koniecznością” omija się go jak chorego (zarażonego i zarażającego). Skojarzenia z ideą *homo sacer* Agambena są tu bardzo na miejscu. Heretyk jest bowiem wyjątkiem, to jest zgodnie ze swoją etymologią wyjętym (*ex-capere*), a nie po prostu wykluczonym. Kościół zawiera heretyka wyłącznie poprzez jego wykluczenie. Heretyk pozostaje niczym *homo sacer* w obszarze porzucenia, które nie jest ani ekskomuniką, ani wyrzuceniem<sup>112</sup>.

Jest rzeczą niezwykle intrygującą, że spotkanie z heretykami religijnymi i sama historia herezji uczy Kołakowskiego pisać także o świeckich religiach XX wieku, w szczególności marksizmie, który – w świetle analiz z *Głównych nurtów marksizmu* – dzieli się przecież na „frakcję ortodoksyjną”, która uznała, że marksizm jest doktryną zawierającą odpowiedzi na wszystkie pytania, oraz „frakcję umiarkowaną”, wedle której marksizm jest teorią rozwoju społecznego, w szczególności kapitalizmu, teorią, która winna być uzupełniona i wzbogacona treściami filozoficznymi wywodzącymi się z innych źródeł, np. kantyizmu<sup>113</sup>. Przykładem tej frakcji jest austromarksizm Maksa Adlera, Otto Bauera, Friedricha Wolfganga Adlera czy Rudolfa Hilferdinga. Tezą główną pisarstwa historycznego Kołakowskiego jest twierdzenie, że dla losów marksizmu i ruchu socjalistycznego rozstrzygające znaczenie miał spór wokół rewizjonizmu, a zatem rodzaj świeckiej herezji. Część druga i trzecia *Głównych nurtów marksizmu* to w zasadzie historia ruchów rewizjonistycznych w marksizmie, „herezji marksistowskich”. Od czasów Spinozy z *Jednostki nieskończoności*, przez ideologów chrześcijaństwa bezwyznaniowego XVII wieku ze *Świadomości religijnej i więzi kościelnej*, oraz mniej lub bardziej zapalczywych interpretatorów doktryny Mark-

---

<sup>111</sup> Tamże, s. 594.

<sup>112</sup> Giorgio Agamben, *Homo sacer; suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Warszawa: Prószyński i S-ka 2008, s. 31 i 47.

<sup>113</sup> Leszek Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład...*, cz. 2, s. 358.

sa z *Głównych nurtów marksizmu*, aż po czasy mistyków, rezonerów i „pokonanych przez życie” z *Jeśli Boga nie ma...* Kołakowski uprawia herezję na temat herezji. Co to oznacza? Oznacza to, że zmierza do odwrócenia relacji między „dogmatem” a „zbłądzeniem”, sugerując, że „dogmat” jest wytwarzany przez „zbłądzenie”, a nawet sama potrzeba „dogmatu” wywodzi się z „błądzenia”, to jest błędnego wyboru własnej woli przeciwko woli Boga (dogmatu).

Dla Kołakowskiego radykalni mistycy są potencjalnymi, jeśli nie rzeczywistymi, heretykami w kościelnej wspólnotcie. Tylko Bogu oddają posłuszeństwo, a jeśli uważają, że istnieje rozbieżność między bezpośrednimi nakazami Boga a wymaganiami Kościoła, to nie mają wątpliwości, komu pozostać wiernym. Kościelna podejrzliwość wobec mistyki jest zatem zrozumiała. Mistyk nie chce znać ani pragnąć niczego prócz Boga, każde przywiązanie czy zainteresowanie rzeczami stworzonymi jest w jego oczach bałwochwalstwem i przeszkodą na drodze do doskonałości.

Marek J. Siemek w swym znakomitym komentarzu do książki *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*, nawiązując do tego zagadnienia, pisze, że rzeczywistym przedmiotem książki Kołakowskiego jest antynomia, w której „świadomość religijna” i „więź kościelna” stanowią konieczne bieguny całości fenomenu religii, który na dobre i złe pozostaje w historycznym konflikcie<sup>114</sup>. Fenomen religii skazany jest na nieuchronną sprzeczność, jaka tkwi w idei zbiorowego działania ludzi dla urzeczywistnienia wartości ostatecznej. Religia nie może obejść się bez żadnego z tych dwóch składników: musi być z jednej strony drogą niewątpliwego kontaktu człowieka z wartością ostateczną, z drugiej zaś musi stworzyć rzeczywistą ziemską wspólnotę ludzi, zorganizowaną wokół tej wartości. Religia musi być zatem równocześnie wiarą i wyznaniem, subiektywną świadomością jednostki oddającej się doświadczeniu religijnemu i instytucjonalną więzią kościelną.

Ten pakt Kościoła i wiary jest jednak niemożliwy: wymogi społeczno-historycznej skuteczności zbiorowych działań ludzi

---

<sup>114</sup> Marek J. Siemek, *Próba filozofii religii*, [w:] tegoż, *W kręgu filozofów*, Warszawa: Czytelnik 1984, s. 112–121.

w ramach Kościołów stale przeciwstawiają się postulatowi autentycznego charakteru wartości, jaka w działaniach tych ma być realizowana. Nie koniunkcja więc, lecz dysjunkcja wiary i wyznania jest odwiecznym losem religii w ludzkim świecie. Ziemską siłą Kościoła jako instytucji płynie zawsze z tych samych przyczyn, które niszczą istotną wartość religijną. Organizacja wyznaniowa tylko wtedy jest społecznie i politycznie doniosła, gdy postulaty wiary podporządkowane są w niej bez reszty wymogom władzy. Wewnętrzna antynomia fenomenu religijnego ujawniona w *Świadomości religijnej i więzi kościelnej* polega zatem na tym, że może się on urzeczywistnić, to znaczy zorganizować jako społeczna instytucja, o tyle tylko, o ile zrzeka się pierwotnych wartości, które kiedyś powołały go do życia, i odwrotnie, subiektywny protest religijności „autentycznej”, z istoty swej wymierzony przeciw wszystkim ziemskim Kościołom, autentyczności swej nie zatracą, tylko gdy nie rezygnuje z wszelkich szans jej urzeczywistnienia. Ta antynomia jest dla Kołakowskiego podstawową kategorią interpretacyjną i jest ona również rozpoznana po raz pierwszy przy lekturze dzieła Spinozy.

Przypadki świadomości religijnej i więzi kościelnej analizowane przez Kołakowskiego są przypadkami opozycji wiary i urzeczywistnionych struktur wyznania. Chrześcijaństwo bezwyznaniowe XVII wieku jest przykładem subiektywnego protestu przeciw uprzedmiotowionej i wyobcowanej religijności zewnętrznej istniejących Kościołów. Religijny spirytualizm XVII wieku drugiej reformacji jest zbuntowanym sumieniem reformacji pierwszej. Oznacza to, że rewindykuje on te same wartości, w imię których niegdyś wystąpił Luter przeciw zewnętrzności Kościoła katolickiego, a które potem zostały zdradzone w samym kościele reformowanym. Ta zdrada autentycznych wartości religijnych reformacji dokonała się jednak w celu jej społecznej i politycznej skuteczności, dlatego nie jest to aberracja i przypadek, że druga reformacja w swej krytyce nie wykracza poza czysty protest i rezygnuje z prób czynnego naprawiania istniejących instytucji społecznych. „Ruch reformy kościelnej – pisze Kołakowski – jeśli zakorzeniony jest w autentycznych tendencjach zorganizowanej w kościele zbiorowości, nie daje się zazwyczaj przewzyciężyć inaczej aniżeli na drodze takiej kontrreformy, która przyswaja sobie pewne hasła i dążności swoich poprzedników, nadając

wszakże tym hasłem interpretację i zakres pozwalające utrzymać je w ramach kanonicznej dyscypliny”<sup>115</sup>. Kontrreformacja jest skuteczna tylko wtedy, jeśli siłą swego przeciwnika potrafi uczynić własną siłą, jeśli jest zdolna przejąc od niego i strawić istotne składniki krytyki, przetworzyć je we własną substancję. Antynomia zawarta wirtualnie w każdej religii wyraziła się tu w postaci najpełniejszej: wykazała bowiem, że nawet reformacja wymaga reformy, ale ta powtórna reformacja, o ile ma być ostateczna, nie może już być tylko „reformacją”, to znaczy przemianą rzeczywistej instytucji w inną, równie rzeczywistą instytucję. Ta nowa reformacja może być tylko czystym protestem świadomości religijnej, która odrzuca wszelką przedmiotową mediację w swym kontakcie z wartością autentyczną. Powtarzam: herezja Kołakowskiego powiada, że ortodoksja kształtuje się zawsze jako funkcja herezji.

Kołakowski przez całe swe życie pisał o heretykach, „bękartach chrześcijaństwa” lub „bękartach marksizmu”. „Omawiani tu pisarze – pisze w *Świadomości religijnej i więzi kościelnej* – to w znacznej mierze heretycy w stosunku do którejś formacji kościelnej (katolickiej, luterkańskiej, kalwińskiej, mennonickiej) albo w stosunku do wszystkich. Jednakże obchodzi mnie głównie nie okoliczność, że są heretykami *faktycznie*, ale raczej, że heretykami być muszą; innymi słowy – mam na uwadze nie te składniki ich myśli, które okazjonalnie postawiły ich poza kościołem ale raczej te, które stawiają ich poza kościołem w sposób konieczny, ponieważ zawierają w sobie fundamentalną negację samej idei kościoła”<sup>116</sup>. Kołakowski nie jest heretykiem faktycznie, ale Kołakowski musi być heretykiem, ponieważ wszystkie jego ujawniane wypowiedzi, niczym w kulturze rezonerów, zawierają w sobie fundamentalną afirmację idei instytucji, ale wszystkie jego nieujawniane myśli zawierają negację instytucji. „Powiedzenie – pisze Kołakowski – że herezja jest wykroczeniem poza ortodoksję i daje się określić jako jej funkcja, jest historycznie fałszywe, o ile nie uzupełnimy go powiedzeniem odwrotnym: ortodoksja jest funkcją herezji”<sup>117</sup>. Powtarzam: Kołakowski nie jest heretykiem faktycznie, ale raczej heretykiem być musi.

<sup>115</sup> Leszek Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna...*, s. 209.

<sup>116</sup> Tamże, s. 7.

<sup>117</sup> Tamże, s. 51.



Narracja *Świadomości religijnej i więzi kościelnej* zorganizowana jest zatem ponownie wokół antynomii. „Tworzymy – pisze Kołakowski – model idealny zjawiska, które można ochrzcić generalnie subiektywizmem religijnym XVII stulecia; model ten jest konstrukcją sztuczną i uproszczoną, jak wszelkie tego rodzaju instrumenty, ale odpowiada mu w przybliżeniu, rzeczywisty ruch umysłowy, który z kolei stanowi przybliżony odpowiednik albo ideologiczną manifestację zbioru postaw społecznych, przeciwstawionych kościelnej rzeczywistości epoki”<sup>118</sup>. Ten model idealny zakłada, że Kościół rzymski wytworzył teorię *ex opere operato*, przyjętą dogmatycznie na soborze trydenckim w latach 1545–1563, zgodnie z którą akty liturgiczne są prawomocne tylko ze względu na ważne uprawnienia stanu kapłańskiego. Znaki liturgiczne działają w sposób automatyczny, a w administrowaniu łaskami działa mechanizm niezależny od jakości moralnych kapłana i wiernego.

Przymus herezji u Kołakowskiego jest nie tylko funkcją zastanej ortodoksji. Powiedzmy to wprost: dysydenci – Kołakowski, Baczko, Pomian – wytwarzają także potrzebę ortodoksji. Każdy heretyk nosi w sobie zarodki konserwatyzmu, które aktualizują się w tej samej chwili, kiedy jego reformatorskie działanie dochodzi do skutku. Tego Kołakowski dowiedział się, śledząc ruchy trzech największych zrzezeń reformacyjnych: luterńskiego, kalwińskiego i zwingliańskiego. Zdaniem Kołakowskiego – wszystkie myśli Erazma ocierały się o herezję, Luter był postacią paradoksalną, która nigdy nie była w stanie przewidzieć wszystkich konsekwencji swoich teologicznych decyzji, Frank natomiast z uporem próbował zachować opozycję „ducha” i „świata”, Schwenckfeld odważnie decyduje się na odgrywanie roli spirytualnego outsidera ubóstwiającego ciało Chrystusa, Galenus przez całe życie głosi coś, co wydaje mu się oczywistością – upadek Kościoła apostołskiego, Adam Boreel głosi natomiast „czysty biblizm” i zbędność urzędu kapłańskiego, Daniel de Breen restytuuje na ziemi prawdziwy Kościół Chrystusowy, a Daniel Zwicker rozpozna w rozumie hasło ekumeniczne, Jean Surin swoje własne życie poświęci walce z Szatanem oraz kultowi dziewictwa, to jest negacji natury i afirmacji Boga, a Miguel de Molinos, tworząc

---

<sup>118</sup> Tamże, s. 16.

podwaliny kwietyzmu, będzie poszukiwał w samotności, w praktykach kontemplacyjnych, codziennej komunii z Bogiem poprzez „autodestrukcję erosa mistycznego”, wreszcie Anioł Ślązak (Angelus Silesius) w swych cherubinowych wędrówkach pragnie jedynie stać się lekarzem ubogich, na koniec Antoinette Bourignon przeprowadza próbę mistyki egoistycznej opartej na mistyce światłości oraz Jakub Brill – „panteista bezwyznaniowy” – twierdzi, że wszystko jest jednym w Bogu. Kołakowski tworzy galerię heretyków, którzy odczuwają nieznośny przymus wytworzenia ortodoksji, ich „religia” bowiem zawsze, choć nierzadko nie na skutek ich intencji, zwraca się przeciw „Kościołowi” i tworzy nowy „Kościół”.

W końcu tego wyliczenia spotykamy Jeana de Labadie, któremu towarzyszyło nieznośne przekonanie o własnej tożsamości z Bogiem, nakazujące mu własne „majaki” uznać za słowo objawione. Kołakowski ostrzega nas jednak przed rozpoznaniem w mistyce-chorobie de Labadiego psychozy, albowiem choroba jest pewnym faktem społecznym mającym określony sens tylko w obrębie całości znaków, których używa społeczeństwo w systemie komunikacji, nie zaś odchyleniem od „normalności”, który znajduje się w naszym posiadaniu<sup>119</sup>. Ruch kolegiantów, któremu Kołakowski poświęca sporo uwagi, ucieleśnia maksimum świadomości nieekskluzywnej religii. Brak granic członkostwa, bezwzględna równość wiernych, nieobecność uświęconych samoczynnie sakramentów, dopuszczanie członków innych zewnętrznych zbiorowości i wspólnot – to tylko kilka wykładników radykalizmu tej ortodoksyjnej herezji.

Reformacja w największym uproszczeniu jest zatem ruchem, który znosi doktrynę *ex opere operato*. Galenus i holenderscy kolegiaci, kwietyści i Anioł Ślązak, malarz, teolog i poeta Dirck Raphaëlszoon Camphuysen, Jean de Labadie – prorok powołany przez Ducha Świętego do przeprowadzenia reform w Kościele i wędrowny kaznodzieja<sup>120</sup>, wszyscy oni, choć w rozmaitych kontekstach historycznych, stanowią wymowne świadectwa kłęski reformacji jako wiary i zarazem mniej wymowne świadectwo jej zwycięstwa jako wyznania, jako skutecznego sposobu ziemskiej organizacji życia religijnego.

---

<sup>119</sup> Tamże, s. 507.

<sup>120</sup> Tamże.

Powtarzam zatem: sama reformacja uruchamia drugą reformację, ortodoksja powołuje do życia nową heterodoksję, „błądzenie” wymusza powołanie „dogmatu”. W tej drugiej heterodoksji Bóg i Kościół wykluczają się nawzajem, tak jak wykluczają się chrześcijaństwa Nowego i Starego Testamentu, religie wewnętrzne i zewnętrzne, porządek łaski i prawa. Mamy zatem do czynienia nie tylko z trzema kulturami teologicznymi, ale też z pęknięciem w obrębie każdej dowolnej kultury teologicznej.

Prawdziwy paradoks polega na tym, że świadomość religijna i więź kościelna, choć sprzeczne wewnętrznie, są nierozzerwalne. Fenomen religii nie może zrezygnować z żadnego z tych elementów, niespójnych, lecz koniecznych i wzajemnie do siebie odsyłających. Zorganizowane wspólnoty wyznaniowe, choć faktycznie zawsze podporządkowują wartości religijne wymogom swej instytucjonalnej spójności, to jednak nigdy nie mogą się do tego przyznać. W rezultacie anektowania nowych idei wiary autentycznej przez Kościół instytucjonalny oraz przekształcania się wiary w relacje wyznaniowe powstaje pozór jedności i harmonii obu sprzecznych elementów – wiary i wyznania. Ten sam mechanizm Kołakowski ujawnia zarówno w Kościele protestanckim, na przykładzie spinozjanisty, zwolennika tezy *Gods orde = de natuur* Frederika van Leenhofa oraz Jana Bredenburga, jak i katolickim, na przykładzie Pierre’a de Bérulle – mistyka i równocześnie założyciela Kongregacji Oratorium Naszego Pana Jezusa Chrystusa we Francji, oraz jezuickiego mistyka Jean Josepha Surina. „W religii »idealnej« – pisze Siemek, komentując pracę Kołakowskiego – która istnieje tylko jako pojęciowe narzędzie filozofa, »świadomość religijna« i »więź kościelna« byłyby jednym, w doskonałej zgodności i harmonii; natomiast historia religii rzeczywistych zaistniała dlatego właśnie, że te dwa elementy jednym nie były i być nie mogły, lecz przeciwnie, nieustannie się sobie wzajemnie przeciwstawiały”<sup>121</sup>. To, że fenomen religii nie jest „jednym”, ale jest stale „poróżnionym wielorakim”, z pewnością budzi w Kołakowskim zadowolenie niż lęk.

Bycie jednym oznaczałoby śmierć herezji. To dlatego Kołakowski sprawia wrażenie człowieka rozczarowanego brakiem aktualnie

---

<sup>121</sup> Marek J. Siemek, *Próba filozofii religii*, s. 120.

koniunktury na herezje. Brak ten oznacza bowiem ideową stagnację i jest oznaką wkroczenia ludzkości w stan postideologiczny. „Od końca XVII wieku Kościół rzymski był coraz mniej zaprzątnięty herezjami w sensie właściwym. [...] Od początku krótkiego pontyfikatu Jana XXIII Kościół faktycznie nikogo już nie potępia”<sup>122</sup>. Brak wojen o herezje nie jest wynikiem rozprzestrzeniania się ducha ekumenicznego oraz polityki tolerancji, ale wynikiem ostygnięcia zaangażowania doktrynalnego. Ten brak herezji w religii był częściowo rekompensowany herezjami politycznymi, które stawały się współczesnymi gnozami zdolnymi do wskazywania i definiowania rewizjonistów błędzących w interpretacji kanonu. Zasada tolerancji, która nie jest ekspozycją obojętności ideowej, ale aktywnym pragnieniem nie-wrogiej komunikacji z ludźmi, którzy myślą inaczej niż my<sup>123</sup>, w świecie religii i być może polityki, ma ograniczone zastosowanie. Zanim jednak ludzkość zupełnie ostygła ideologicznie, Kołakowski zmierzył się z gorącym stanem ludzkości, ludzkości w stanie ideowej gorączki komunizmu. To ludzkość w stanie wrzenia. To ludzkość, która ponownie dokonuje dramatycznych wyborów.

## Rewizjonizm (normalne reguły racjonalności)

Stawiam tezę, że dwie ważne książki Kołakowskiego – *Świadomość religijna i więź kościelna* z 1965 roku oraz *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład* publikowane w latach 1976–1978 – mają analogiczną strukturę i metodologię, a w rezultacie winny być czytane razem, obok siebie. Lista nazwisk, które pojawiają się w *Głównych nurtach marksizmu* „przed”, „wokół” i „po” Marksie, jest porównywalna z listą nazwisk pojawiających się w *Świadomości religijnej i więzi kościelnej* „przed”, „wokół” i „po” Lutrze i Kalwinie. Kołakowski posługuje się w obu przypadkach podobną strategią badawczą, polegającą na przeanalizowaniu, w kroku pierwszym, treści doktryny i przyjrzeniu się, w kroku drugim, możliwym transformacjom od głównego „rdzenia pojęciowego” (ortodoksji), które analizowana doktryna jest w stanie zaakceptować jako prawomocne.

---

<sup>122</sup> Leszek Kołakowski, *Herezja*, s. 64–65.

<sup>123</sup> Tamże, s. 69.

To, co wykracza poza tę akceptowalną transformację, jest herezją, rewizją.

François Noël Babeuf, Henri de Saint-Simon, Robert Owen, Charles Fourier, Pierre-Joseph Proudhon, Wilhelm Weitling, Étienne Cabet, Louis Auguste Blanqui, Louis Blanc – to postacie jednej konstelacji ideowej, głównie socjalistów utopijnych, orbitujących „wokół” Marksa. Karl Kautsky, Róża Luksemburg, Eduard Bernstein, Jean Léon Jaurès, Paul Lafargue, Georges Sorel, Antonio Labriola – to druga konstelacja, związana głównie z ideami Drugiej Międzynarodówki, wypełniająca analizy z części drugiej *Głównych nurtów marksizmu* zatytułowanego *Rozwój*. Do osobnej konstelacji należą ideologowie rosyjskiej i radzieckiej formacji – Geоргий Валентынович Плеханов, Włodzimierz Lenin, Lew Dawidowicz Trocki czy wreszcie Józef Stalin. Antonio Gramsci, György Lukács, Karl Korsch, Lucien Goldmann, Herbert Marcuse, Ernest Bloch to nazwiska tworzące konstelację „wyczerpania” i „mutacji” części trzeciej, zatytułowanej *Rozkład*. Marksizm ma zatem swój wiek złoty, czyli epokę Drugiej Międzynarodówki (1889–1914), ale ma też swój czas narodzin i śmierci. Jest zatem „Marks”, jest „Marks przed Marksem” i jest „Marks po Marksie”.

Marksizm miał wybitnych teoretyków, jak Róża Luksemburg, której twórczość – powiada Kołakowski – „nie zawiera żadnych swoiście filozoficznych treści”, ale jest przykładem umysłowości, „potrzebującej zniewalającego autorytetu i zarazem wiary, że w przyjęciu tego autorytetu przechowują się wartości myślenia naukowego”<sup>124</sup>, Karl Kautsky, który, „nie był wybitnym filozofem”<sup>125</sup>, ale nie był też „ortodoksem”, który byłby wierny każdej tezie dogmatu, ale był „ortodoksem” przez to, że materializm historyczny stał się dla niego „jedynym układem odniesienia”. Marksizm miał też wybitnych krytyków, jak Benedetto Croce, Werner Sombart czy Georg Simmel. Narracja o marksizmie, założona przez Kołakowskiego, przesądza już u początku, że krytycy marksizmu wygrywają z jej przedstawicielami. Dla Kołakowskiego marksizm, podobnie jak chrześcijaństwo bezwyznaniowe XVII wieku, niesie wraz z sobą rodzaj mistyfikacji

---

<sup>124</sup> Leszek Kołakowski, *Główne nurty marksizmu...*, cz. 2, s. 433.

<sup>125</sup> Tamże, s. 381.

poprzez fałszywe podniesienia swej rangi do roli szczególnej wiedzy, gdy *de facto* od początku był jedynie religią (opium) dla grupy intelektualistów, to znaczy rewizjonistów.

Wydaje się jednak, że Kołakowski, rewindykując heretyków marksizmu, mówi także coś więcej: świat społeczny, w którym żyjemy obecnie, jest światem postmarksistowskim, to znaczy światem rewizjonistów marksistowskich, którzy oderwali się od marksizmu. Tak jak wiek XVII był wiekiem intelektualistów chrześcijaństwa bezwyznaniowego, tak wiek XX był wiekiem marksizmu i postmarksizmu. Kołakowski, w przeciwieństwie do Baczki, który poświęca hagiografii marksistowskiej osobny esej zatytułowany *Marks i Engels nie żyją* na temat życia pośmiertnego Marksa i Engelsa<sup>126</sup>, zgon swoich „świętych” i „heretyków”, zgon „doktryny” odnotowuje lapidarnie, za pomocą nekrologu: „Marks umarł w Londynie 14 marca 1883 roku. [...] Engels umarł w Londynie 5 sierpnia 1895 roku. W odróżnieniu od Marksa nie ma tam żadnego grobu: prochy jego zgodnie z jego życzeniem, zostały po spaleniu ciała zatopione w morzu”<sup>127</sup>.

Dla Kołakowskiego doktryna to coś więcej niż moment założycielski, chwila ustanowienia jej za pomocą autorytetu autora, „fundatora dyskursywności”<sup>128</sup>. Doktryna to polityczne losy doktryny. Trajektoria losu doktryny marksistowskiej, choć jest z góry ustalona, to Kołakowski wie dobrze, że jej historia jest pełna niespodzianek i autor musi być zainteresowany pisaniem o „życiu po życiu” idei Marksa. Nie sądzę jednak, by Kołakowski mógł się zainteresować współczesnymi teoriami próbującymi łączyć jego dwóch wielkich bohaterów – Spinozę i Marksa. Nie wydaje mi się, aby spojrzął z życzliwością na interpretacje kategorii „wielości”, „trzech etyk”, „umowy społecznej” lub „materializmu” dokonane przez „nowych spinozjanistów”<sup>129</sup>. Dla Kołakowskiego nie byłaby to już herezja lub

---

<sup>126</sup> Bronisław Baczko, *Marks i Engels nie żyją...*, *Wyobrażenia społeczne: szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, przeł. M. Kowalska, [w:] tegoż, Warszawa: PWN 1994.

<sup>127</sup> Leszek Kołakowski, *Główne nurty marksizmu...*, cz. 1, s. 216 i 218.

<sup>128</sup> Michel Foucault, *Kim jest autor?*, przeł. M. P. Markowski, [w:] tegoż, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, Warszawa 1999, s. 199–219.

<sup>129</sup> Patrz między innymi zbiór esejów: *The New Spinoza (Theory Out Of Bounds)*, ed. Warren Montag, Ted Stolz, Minnesota: University of Minnesota Press, 1997. Ten zbiór zawiera reprezentatywne teksty, których autorami są: Louis Althusser, Gilles Deleuze, Emilia Giancotti, Luce Irigaray, Pierre Macherey, Pierre François

rewizja, ale po prostu nowa doktryna, która mogła powstać w świecie kompletnie metodologicznie permissywnym i politycznie ostyglym (obojętnym).

Pytam zatem raz jeszcze: kim są heretycy marksizmu? Co to znaczy być „rewizjonistą”, „heretykiem marksistowskim”? I czy waga rewizjonizmu dla rozwoju marksizmu nie jest właśnie potwierdzeniem religijnego znaczenia tej politycznej i historycznej gnozy (nauki)? Kołakowski, w pierwszym impulsie, analizuje pojęcie „rewizjonizmu”, podejmując się rekonstrukcji myśli socjaldemokraty Eduarda Bernsteina. „Rewizjonistami – pisze Kołakowski – nazywano tych pisarzy i działaczy socjalistycznych, którzy wychodząc z założeń marksistowskich, stopniowo podawali w wątpliwość różne elementy doktryny, w szczególności prognozy Marksa na temat rozwoju kapitalizmu oraz konieczności rewolucji socjalistycznej. Nie nazywano rewizjonistami tych, którzy porzucali marksizm całkowicie lub nigdy marksistami nie byli, ale tych, którzy starali się odziedziczoną doktrynę przekształcić lub wykazywali, że pewne jej istotne składniki nie są już stosowalne do obecnego społeczeństwa”<sup>130</sup>. Kluczowa w tym stwierdzeniu jest sugestia o wewnętrznym wobec marksizmu statusie rewizjonisty. Rewizjonista nigdy nie porzucił marksizmu całkowicie. Bernstein był rewizjonistą, albowiem mimo że przemawiał z wnętrza materializmu historycznego, wierzył równocześnie w możliwość „ucłowieczenia kapitalizmu”, „socjalizację instytucji politycznych” oraz w to, że rozwinięty system kredytu, karteli i podatków, chociaż służy utrwalaniu wyzysku, stwarza skuteczne instrumenty opanowywania kryzysów, wreszcie, co istotne, „usuwa nadzieję na wielką katastrofę kapitalizmu”. Bernstein wierzył we „wrastanie” socjalizmu w kapitalizm i równocześnie nie wierzył we wielką katastrofę kapitalizmu, to jest rewolucję. Myślę, że koniunkcja tych dwóch postaw dawała podstawy do wyprowadzenia przeciwnego wniosku niż ten, który formułuje Kołakowski: Bernstein, odrzucając ideę rewolucji i podtrzymując wiarę w możliwość „ucłowieczenia kapitalizmu”, nie przemawiał już z „wnętrza marksizmu”, i w tym sensie nie był rewizjonistą.

---

Moreau, Gabriel Albiac, Andre Tosel, Étienne Balibar, Alexandre Matheron, Antonio Negri.

<sup>130</sup> Leszek Kołakowski, *Główne nurty marksizmu...*, cz. 2, *Rozwój*, s. 436.

Nie dość jednak na tym. Pojęcie rewizjonizmu w marksizmie nie wyczerpuje się na postaci Eduarda Bernsteina. Do rewizjonistów należy także Włodzimierz Lenin. Antonio Gramsci jest natomiast rewizjonistą, tyle że „komunistycznym”. Znaczne fragmenty rozdziałów dotyczących rozwoju marksizmu w ruchu bolszewickim oraz w Rosji „przed” i „po” rewolucji październikowej są próbą rozstrzygnięcia kwestii: czy leninizm jest ideologią rewizjonistyczną wobec tradycji marksistowskiej, czy też przeciwnie – doskonałym zastosowaniem generalnych założeń marksizmu do nowej sytuacji politycznej? „Sens polityczny tych kontrowersji – pisze Kołakowski – jest jasny. Ortodoksja stalinowska [...] stoi, rzecz jasna, na tym drugim stanowisku. [...] Część bolszewików widziała swoiste cechy leninizmu raczej w roli narzędzia rewolucji rosyjskiej, natomiast marksiści starali się wykazać, że Lenin w wielu istotnych punktach doktrynie Marksa się sprzeniewierzył”<sup>131</sup>. Bernstein był rewizjonistą w tym znaczeniu, że jawnie odrzucał pewne składniki marksistowskiej filozofii i ekonomii i nie zależało mu na tym, aby być wiernym doktrynie, ale by ją twórczo rozwijać. Lenin był rewizjonistą w tym znaczeniu, że dążył do tego, by wszystkie swoje poczynania i teoretyczne stwierdzenia przedstawić jako jedyne możliwe i jedynie słuszne oraz poprawne zastosowania istniejącej aksjologii.

Niezgoda rewizjonisty Kołakowskiego na rewizjonizm Lenina wynika zaś z tego, że Kołakowski nie chce zaakceptować redukcji marksizmu jedynie do roli instrumentu wcielania interesu klasowego proletariatu, ale widzi w doktrynie Marksa ciągłość „kultury równości” od idei wczesnochrześcijańskich do socjalizmu, ciągłość filozofii „powrotu człowieka do siebie samego”. Rewizjonistami wreszcie byli filozofowie francuscy zogniskowani wokół czasopisma „Socjalizm lub Barbarzyństwo” („Socialisme ou Barbarie”) – Cornelius Castoriadis i Claude Lefort, którzy odkrywali barbarzyństwo komunizmu sowieckiego.

Podsumujmy zatem: Bernstein jest rewizjonistą, albowiem nie jest wierny doktrynie Marksa, Lenin jest rewizjonistą, bo chce być wierny ortodoksji w nowej sytuacji politycznej, Kołakowski jest rewizjonistą, bo widzi w tej doktrynie szerszy kontekst filozoficzny,

---

<sup>131</sup> Tamże, s. 670.



wreszcie Castoriadis jest rewizjonistą, bo kwestionuje wszystkie wypraczenia doktryny dokonane przy próbie jej politycznego wcielenia. Świat doprawdy pełen jest rewizjonistów.

Tu dochodzimy do kwestii szczególnie ważnej. *Główne nurty marksizmu* to nie jest książka z historii pewnej doktryny ani nawet historia rozpadu doktryny, ale po prostu autobiografia intelektualna, rodzaj publicznej spowiedzi. Widać to wyraźnie w trzecim tomie, kiedy Kołakowski dociera do „rewizjonizmu wschodnioeuropejskiego”, czyli do własnej pozycji intelektualnej i próby wytłumaczenia jej sobie samemu, to jest swojej obecności w doktrynie marksizmu. „Termin »rewizjonizm« – pisze Kołakowski – był używany od drugiej połowy lat 50-tych przez władze partyjne oraz oficjalnych ideologów w krajach komunistycznych dla napiętnowania tych ludzi, którzy w ramach partii lub w ramach marksizmu atakowali różne dogmaty komunistyczne, przy czym żadna treść w tym słowie nie była zawarta [...]. Z reguły rewizjonizm był przewiskiem dla tendencji demokratycznych i racjonalistycznych”<sup>132</sup>. Rewizjonizm, o którym tym razem mówi Kołakowski, rewizjonizm, którego sam był częścią, nie jest bynajmniej rezultatem lektur Bernsteina, Lenina lub Róży Luksemburg, ale doświadczeń epoki stalinowskiej. Nowi, antystalinowscy rewizjoniści – pisze Kołakowski – „rozpoczynali swoją krytykę od żądania, by marksizm podporządkował się normalnym regułom naukowej racjonalności, miał zapewniać sobie pozycję monopolistyczną mocą cenzuralnych i policyjnych przywilejów”<sup>133</sup>. Wśród polskich rewizjonistów z kręgu filozofii, Kołakowski wymienia Bronisław Baczkę, Krzysztofa Pomiana, Zygmunta Baumana, Romana Zimanda, Marię Bielińską-Hirszowicz oraz siebie samego. Wszyscy oni zostali nazwani lub raczej „przezwanii” „rewizjonistami”, albowiem działali na rzecz „tendencji demokratycznych i racjonalistycznych”.

Po wielu latach rewizjonista Krzysztof Pomian, ciągle zastanawiając się nad znaczeniem tego słowa, napisze: „Słowo »rewizjonizm« należy, jak wiadomo, do języka sporów w marksizmie i w partiach socjaldemokratycznych ostatnich dekad XIX wieku. W Polsce

---

<sup>132</sup> Leszek Kołakowski, *Główne nurty marksizmu...*, cz. 3, s. 1153.

<sup>133</sup> Tamże, s. 1157.

lat popaździernikowych zyskało ono wszelako mową aktualność: kierownictwo PZPR używało go, by napiętnować tych członków partii, którzy kwestionowali jego politykę w imię wprowadzenia do gospodarki planowej elementów rynku, poszerzania zakresu swobód, poszanowania autonomii nauki i kultury, otwarcia za Zachód – a przynajmniej utrzymania w tych wszystkich dziedzinach stanu, jaki ukształtował się w latach 1955–1957<sup>134</sup>. Pomian twierdzi, że niezbyt liczni „rewizjoniści” nie tworzyli żadnej organizacji ani nawet frakcji i nie mieli żadnego programu politycznego, ale cieszyli się autorytetem wśród inteligencji, w czym partia widziała zagrożenie dla swego monopolu władzy. Rewizjonizm, dla Pomiana, to po prostu postulowanie niezależności kryteriów estetycznych i poznawczych od sądów klasyków leninizmu, to ponadto przekonanie, że „Polska jest częścią Zachodu”. Rewizjonizm to wreszcie postulowanie niezależności etyki od polityki, a nawet ocena polityki kryteriami etyki, a nie na odwrót. Rewizjonizm – dla Pomiana – był „całkowicie laicki”, co oznacza, że „wierzenia religijne zamykał w sferze prywatnej”. I co najważniejsze: rewizjonizm nigdy nie stał się doktryną, co oznacza, że nie posiadał żadnego programu i nie był niczym innym jak zbiorem pewnych postaw. „Rewizjoniści tworzyli dość luźną sieć połączeń głównie więzami przyjaźni”<sup>135</sup>.

To z tego przywiązania do wąskiej koncepcji rewizjonizmu Baczeko i całe środowisko „połączone więzami przyjaźni” znajduje swoich bohaterów wśród „intelektualnych chuliganów”, „anarchistów”, „wywrotowców”, buntowników Francji XVIII wieku. „To zainteresowanie całego środowiska – dodaje Pomian – heretykami, kontestatorami, dysydentami, buntownikami, ekscentrykami, samotnikami staje się zrozumiałe, gdy odniesiemy je do postulatu uniezależnienia etyki od ideologii czy od instytucjonalnej religii i do uznania autonomii jednostki względem determinizmów społecznych, co, jak widzieliśmy, stanowiło sam rdzeń postawy »rewizjonistycznej«”<sup>136</sup>. Walka partii z rewizjonizmem zakończyła się w roku 1968, gdy rewizjoniści

---

<sup>134</sup> Krzysztof Pomian, *Od autora*, [w:] tegoż, *Filozofowie w świecie polityki. 1. Eseje 1957–1974*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2004, s. 7–13.

<sup>135</sup> Krzysztof Pomian, *Baczeko: Oświecenie i Rewolucja*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, nr 4 (25), 2009, s. 17.

<sup>136</sup> Tamże, s. 19.

zostali z Polski wypędzeni. Z czasem słowo „chuligan” zaczęto kojarzyć raczej ze stadionami piłkarskimi niż uniwersytetami.

Rewizjonizm wschodni nie był zatem programem politycznym ani nawet gospodarczym, ale rodzajem obrony „jednostki” przeciwko zimnej „nieskończoności”, walką przeciw podporządkowaniu „spraw ludzkich” „sprawie historii”, protestem przeciwko traktowaniu ludzi zawsze jak środków, a nigdy jak celów. Rewizjonizm wschodni był buntem etycznym, przeciwko etycznemu regresowi. Rewizjonizm wschodni aktualizuje zatem znaczenie słowa „rewizjonizm”. Ta aktualizacja jest nie tyle korektą doktryny Marksa ani „odchyleniem” od tej doktryny, ani też jej ponownym widzeniem (*revisio*), ile porzuceniem swojej dotychczasowej fałszywej identyfikacji. Pomian sugeruje, że waga rewizjonizmu wschodnioeuropejskiego polegała na tym, że doprowadził do upadku pewną postać wiary ideologicznej w krajach komunistycznych i ujawnił moralną i intelektualną nędzę marksizmu komunistycznego. Z pewnością jednak kluczowe jest tu nie tyle słowo „upadek” i nie słowo „nędza”, ale słowo „wiara”. Kołakowski jako podmiot rewizjonistyczny staje się zatem podmiotem utraconej wiary. Kołakowski staje się podmiotem dotkniętym podwójną żałobą, nie tylko po Spinozie, ale i po Marksie. Rewizjonista to bowiem podmiot upadającej wiary, przeciwieństwo „fundatora dyskursywności”, podmiot kontrfundacyjny. Czyż tego podmiotu nie poznaliśmy już, analizując ruch heretycki chrześcijaństwa bezwyznaniowego XVII wieku, to jest bohaterów książki *Świadomość religijna i więź kościelna?* Czyż ten ruch nie doprowadził także do wyczerpania i wygaśnięcia pewnej postaci „wiary”?

Zdaniem Jana Tokarskiego „rewizjonizm okazał się przejściowym epizodem, a nie trwałą formacją intelektualną”<sup>137</sup>. Więcej nawet: rewizjonizm na mocy samej swej natury musiał być stanem przejściowym, albowiem raz uruchomiona lawina kwestionowania komunistycznej wiary musiała doprowadzić rewizjonistę od herezji (reformy) do ateizmu (nowej wiary/niewiary)<sup>138</sup>. Tokarski nie widzi zatem możliwości, aby rewizjonizm stał się produktywną sprzecznością. Marksizm nie nadaje się po prostu do rewizji, to znaczy reformy,

---

<sup>137</sup> Jan Tokarski, *Obecność zła...*, s. 32.

<sup>138</sup> Tamże, s. 101.

a komunizmu nie można zregenerować i tak po prostu reaktywować, nie wyrzekając się jego fundamentalnych założeń, co oznacza, w rezultacie, że „z czasem rewizjonizm musiał przejść w antykomunizm”<sup>139</sup>. Jednak nawet Tokarski przyznaje, że rewizjonizm Kołakowskiego nie był rewizjonizmem statycznym. „To tylko samo słowo łudzi nas, że oznacza zawsze to samo”<sup>140</sup>. Kołakowski był „rewizjonistą w ruchu”.

Co to jednak znaczy być „rewizjonistą w ruchu”? Co oznacza stać stale po stronie herezji, fermentu, zamętu? Czy nie oznacza to w istocie traktowania własnych przekonań jako „przejściowych”, to jest jako wiecznych przejść od jednego Kościoła do drugiego. To nie rewizjonizm jest przejściowy, on jest trwały; to Kościoły – chwilowe identyfikacje, zastoje – są przejściowe. Taki sens należy przypisać stwierdzeniu, że „śmierć bogów jest reakcją łańcuchową”<sup>141</sup>. Skoro „praca diabła nigdy nie ustaje”, zawsze jest koniunktura na rewizjonistyczną podmiotowość. Kapłan jest po stronie stagnacji (zła wcielonego), diabeł jest po stronie fermentu (zła przemieszczonego, nie-substancjalnego).

## Powrót człowieka do siebie (odkrycie ułomności)

Kołakowski nie wychodzi naprzeciw interpretacji „autobiograficznej”, pisząc w przedmowie do *Głównych nurtów marksizmu*, że „Książka ta jest próbą historii marksizmu, to znaczy historii doktryny”<sup>142</sup>. Jednak pisząc o prehistorii marksizmu, opisuje głównie antropologię „człowiek ułomnego” ściśle powiązaną z chrześcijaństwem. „Zakładam w tym wykładzie – pisze Kołakowski – że nie tylko chronologicznie, ale także logicznie punktem wyjścia marksizmu jest filozoficzna antropologia. [...] Marks nie był pisarzem akademickim, lecz humanistą w renesansowym znaczeniu słowa”<sup>143</sup>. Kołakowski opisuje zatem marksizm jak religię, mimo że zaczy-

---

<sup>139</sup> Tamże, s. 32.

<sup>140</sup> Tamże, s. 77.

<sup>141</sup> Leszek Kołakowski, *Śmierć bogów*, [w:] tegoż, *Pochwała niekonsekwencji...*, t. 2, s. 165.

<sup>142</sup> Leszek Kołakowski, *Główne nurty marksizmu...*, cz. 1, s. 5.

<sup>143</sup> Tamże, s. 12.

na od stwierdzenia: – „Karol Marks był filozofem niemieckim”<sup>144</sup>. Ten „niemiecki filozof” i „renesansowy humanista” – Marks – wytworzył jednak doktrynę, która była szczególnie czuła na zdradę. „Podobnie heretycy i schizmatycy XVI i XVII stulecia – pisze Kołakowski – krytykowali kościół rzymski za zdradę pierwotnego posłania i podobnie usiłowali uniewinnić świętego Pawła ze związków z korupcją Rzymu”<sup>145</sup>. Historia idei była dla Kołakowskiego nade wszystko samokrytyką kultury, do której te idee należą, a stosunek Świętego Pawła do inkwizycji był dla niego analogiczny do stosunku Nietzschego do nazizmu oraz Marksa do realnego komunizmu, wreszcie samego Kołakowskiego do stalinizmu.

Mimo przypomnienia o filozoficznym statusie doktryny Marksa, Kołakowski dodaje rzadko spotykaną w jego piśarstwie uwagę biograficzną: „Marks urodził się w Trewirze 5 maja 1818 roku w rodzinie żydowskiej, chlubiącej się długą tradycją rabiniczną, zarówno od strony ojca, jak i matki. Obaj jego dziadkowie byli rabinami. Ojciec był zamożnym adwokatem, zerwał z judaizmem, zmieniając imię Herszel na Henryk i przeszedł na protestantyzm, co było w Prusach warunkiem zawodowej i kulturowej emancypacji”<sup>146</sup>. Marks, autor *W kwestii żydowskiej*, podobnie jak Spinoza wywoła w myśleniu Kołakowskiego ponowną potrzebę przemyślenia pojęcia „emancypacji”, tym razem emancypacji całej ludzkości, emancypacji społecznej lub antropologicznej, a nie tylko religijnej czy politycznej. „Głową” tej nowej globalnej emancypacji ma być filozofia, a „sercem” proletariat. Parafrazując Marksa, należałoby powiedzieć, że w tej nowej emancypacji „krytyka nieba” przeobraża się w „krytykę ziemi”, a krytyka religii w krytykę prawa, wreszcie krytyka teologii w krytykę polityki.

Dzięki Marksowi Kołakowski pogłębia Spinozę, to znaczy uświadamia sobie, że same idee zawsze się ośmieszały, gdy różniły się od realnego interesu, ale sam interes, kiedy przyjmuje maskę idei, wykracza poza swe rzeczywiste treści i musi „w złudzeniu” przedstawiać się ludziom nie jako partykularny, lecz ogólnoludzki interes.

---

<sup>144</sup> Tamże, s. 9.

<sup>145</sup> Tamże, s. 10.

<sup>146</sup> Tamże, s. 83.

Z pewnością to Niccolò Machiavelli był pierwszym filozofem, który odsłonił maskaradowy, teatralny charakter ideałów moralnych, co przypomina we wstępie do *Traktatu teologiczno-politycznego* Spinoza, mówiąc, że filozofia polityczna uprawiana była przed nim jako utopia lub satyra. Marks jednak z tej satyry, tego „teatru idei” czyni materialny użytek, posługując się kategorią „ideologii”. Nowatorstwo Marksa – zdaniem Kołakowskiego – polega na tym, że wbrew Ludwigowi Feuerbachowi, i być może przeciw Machiavellemu i Spinozie, źródeł alienacji szuka nie w działaniach samej „świadomości mitotwórczej”, która wyobcowuje ludzkie wartości, przedmioty i idee, umieszczając je w Bogu, lecz samą świadomość mitotwórczą uważa za wtórny produkt alienacji pracy<sup>147</sup>.

Kołakowski w *Głównych nurtach marksizmu* wraca do myśli wyrażonych już w *Obecności mitu* z 1972 roku, choć napisanej w 1966 roku. Zgodnie z główną intuicją pragnieniem filozofii jest objęcie myślą całości bytu, a jej wyjściowym przeczuciem – doświadczenie ułomności człowieka. „Jedno i drugie – poczucie ułomności, które wprawiało w ruch myślenie filozoficzne, oraz pragnienie pokonania tej ułomności przez zrozumienie całości bytu – odziedziczyła filozofia z zasobów mitu”<sup>148</sup>. Kołakowski pisze o „ułomności fundamentalnej”, to jest przypadkowości ludzkiego istnienia, jego niekonieczności, sytuacji bytu skończonego, który może nie istnieć, a jego możliwe istnienie nie zawiera się w samej jego istocie, to znaczy nie jest w żadnym razie konieczne.

Filozoficzną próbę zapanowania nad tak pojętą przypadkowością Kołakowski wywodzi od Platona i Arystotelesa, Plotyna i Augustyna, Eriugeny i Eckharta, od wszystkich filozoficznych technik opisanego „upadku człowieka” oraz dramatycznej historii powrotu człowieka do siebie poprzez świat stworzony, dzieje swej pracy, ku miejscu, gdzie wszelka różność, obcość i wszelka przypadkowość zostaje zniesiona. Nawet filozofowie Oświecenia – Rousseau i Locke, Hume i Wolter – w lekturze Kołakowskiego – są częścią tego schematu powrotu człowieka do siebie, albowiem każdy aktualny stan kultury można w tych filozofiach konfrontować z modelem norma-

---

<sup>147</sup> Tamże, s. 148.

<sup>148</sup> Tamże, s. 17.

tywnym obecnym już *in nuce* w naturze. Zdaniem Kołakowskiego, to nie przypadek, że u Jonathana Swifta utopia spełniona jest tylko „w naturze”, w państwie koni – „to znaczy zdemaskowana jest jako „utopia właśnie w etymologicznym i potocznym znaczeniu słowa”<sup>149</sup>.

To jednak teoretyk utopii Ernst Bloch jako pierwszy zauważył, że nie można mówić u Marksa o prostym „powrocie” człowieka do siebie, ponieważ słowo „powrót” sugeruje, że doskonałość już była kiedyś, w jakimś złotym wieku, zrealizowana, tak że dotychczasowa historia kosmiczna i ludzka staje się historią degradacji raczej niż wznoszenia się. Zdaniem autora *Ducha utopii*, który tak jak Baczek stoi nie po stronie mitu, ale utopii, freudowską kategorię „tego, co nieświadome” należy zastąpić kategorią „tego, co jeszcze nie świadome”, to znaczy tego, co drzemie w nas jako antycypacja, lecz nie zdołało się jeszcze przedrzeć do artykulacji. Orientację retrospektywną należy zamienić na orientację prospektywną, a lektury retroaktywne na proaktywne<sup>150</sup>. Kołakowski w konflikcie z Blochem i Baczką, wybiera jednak schemat mitu. Po wyborze mitu przeciw utopii Kołakowski zacznie patrzeć na teatr filozoficzny nie jak na teatr walk między ideami i argumentami, ale jako teatr sporów między różnymi mitami. Wyróżnionym rodzajem mitu jest mit Prometeusza, który za sprawą swego brata Epimeteusza uświadamia nam wybrakowanie człowieka. To Epimeteusz za namową Pandory otworzy puszkę i sprowadzi na ludzkość nieszczęścia. To także z winy Epimeteusza, który rozdał zwierzętom wszystkie dane mu cnoty, Prometeusz musiał wykraść ogień z Olimpu<sup>151</sup>.

Mitu Prometeusza – zdaniem Kołakowskiego – Marks uczy się od Hegła. To Hegel uczy także Marksa pisać historię świata jako autobiografię, to jest uczy autora *Kapitału* jak świat uczynić w całości sensownym, ale zarazem nie poświęcać jego zróżnicowania. U Hegła duch spotyka się z przypadkowością świata, ale się nią nie zaraża, a znosząc przypadkowość istnienia, nie znosi zarazem różnorodności

---

<sup>149</sup> Tamże, s. 39.

<sup>150</sup> Ernst Bloch, *Rzeczywistość antycypowana, czyli jak przebiega i co osiąga myślenie utopijne*, przeł. A. Czajka, „Studia Filozoficzne”, nr 7–8, 1982.

<sup>151</sup> Patrz w tej sprawie: Bernard Stiegler, *Technics and Time, 1. The Fault of Epimetheus*, przeł. R. Beardsworth, G. Collins, Stanford, CA: Stanford University Press 1998.

bytu. Tylko u Hegla byt jest zdolny przetrwać w swoim rozpadzie, a termin „zniesienie” (*Aufhebung*) oznacza właśnie szczególnie rodzaj „negacji przechowującej”, w której jest w stanie ocaleć zarówno samoistość ducha, jak i wielorakość jego przejawów. Ważne i naprawdę trudne do przecenienia w interpretacji Kołakowskiego jest jego głębokie przekonanie o ciągłości myśli Marksa i braku epistemologicznego cięcia od wczesnych prac z 1844 roku z okresu *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych* do prac z okresu późniejszego, w szczególności *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* z 1857 roku oraz *Kapitału. Krytyki ekonomii politycznej* z 1867 roku.

Kołakowski, wbrew kategorycznym sądom Louisa Althussera, twierdzi, że „Marsk nie porzucił bynajmniej swojej antropologii z lat 40-tych, ale starał się raczej przetłumaczyć ją na kategorie ekonomiczne. Wiadomo też z listu Marksa, że na metodę pracy w toku pisania tego tekstu [*Grundrisse*] miała wpływ świeża, ponowna lektura *Logiki* Hegla, której egzemplarz przypadkowo wpadł mu w ręce”<sup>152</sup>. Nie inaczej i bardzo konsekwentnie Kołakowski interpretuje *Kapitał* Marksa. Nazwisko „Louis Althusser” pojawia się w końcowych fragmentach *Głównych nurtów marksizmu* i – zdaniem Kołakowskiego – „pomijając kilka neologizmów”, nie przyniosło nowości teoretycznych; „była tylko próbą powrotu do sztywności ideologicznej i ekskluzywizmu doktrynalnego”<sup>153</sup>. Niemniej tych kilka neologizmów wprowadziło do języka filozofii wiele pojęć, które zaowocowały fermentem. Jednym z nich jest pojęcie „naddeterminacji”, które Kołakowski błędnie rozumie jako fakt zdeterminowania poszczególnych zjawisk „nie tylko przez aktualną całość (jak »kapitalizm«), ale także rytm rozwojowy danej dziedziny życia”<sup>154</sup>. Kołakowski słusznie jednak stwierdza, że mimo naddeterminacji – u Althussera – zawsze obowiązuje „determinacja w ostatniej instancji”. Tą „determinacją w ostatniej instancji” są relacje ekonomiczne. Wydaje się zatem, że nie ma dwóch bardziej sobie obcych sposobów myślenia o doktrynie Marksa i być może także Spinozy niż „antyhumanistyczna” Althussera oraz „humanistyczna” Kołakowskiego.

---

<sup>152</sup> Leszek Kołakowski, *Główne nurty marksizmu...*, cz. 1, s. 198.

<sup>153</sup> Tamże, cz. 3, s. 1177.

<sup>154</sup> Tamże, s. 1176.



Dla Kołakowskiego filozofia Marksa została pomyślana jako wiedza o człowieku, która ma uchwycić globalnie jego działalność życiową we wszystkich obszarach, ze świadomością, że te obszary są różne i współzależne. To dlatego – pisze Kołakowski – „trzeba również *Kapitał* rozumieć jako dzieło filozoficzne, mianowicie jako zastosowanie wyjściowej antropologicznej teorii odczłowieczenia do rozumienia zjawisk produkcji i wymiany”<sup>155</sup>. Zdaniem Kołakowskiego wszystkie twierdzenia Marksa wyrastają z przekonania, że żyjemy w epoce, w której „odczłowieczenie człowieka” to jest obcość, jaka powstaje między nim a jego własną aktywnością życiową i jej produktami, osiąga maksimum swego natężenia i po osiągnięciu apogeum musi się skończyć rewolucyjnym przewrotem najbardziej odczłowieczonej grupy ludzkiej, która przywróci wszystkim nowy sens człowieczeństwa. Ta najbardziej odczłowieczona grupa ludzka to oczywiście proletariat, który ma stać się nowym Prometeuszem, ale staje się nowym Epimeteuszem.

Kołakowski czuje się zobowiązany wyjaśnić, dlaczego nie widzi żadnego zerwania, cięcia, przerwy w ewolucji poglądów Marksa, a skłonny jest raczej śledzić w rozwoju poglądów autora *Kapitału* obecność jednej i tej samej inspiracji filozoficznej, której główny zrąb pochodzi z heglowskiego dziedzictwa. Zdaniem Kołakowskiego zasadnicza nowość analiz pochodzących z *Kapitału* wynika z dwóch twierdzeń: po pierwsze, założenia, że robotnik nie sprzedaje pracy, lecz siłę roboczą, oraz po drugie, wykrzycia podwójnego charakteru pracy – abstrakcyjnego i konkretnego. Jednak zarówno teoria pieniądza, stopy zysku, malejącej stopy zysku, teoria renty gruntowej, akumulacji i kryzysów – wszystkie te teorie są „ostateczną formułą Marksowskiej teorii odczłowieczenia”<sup>156</sup>. Kapitalizm nakierowany na przyrost wartości wymiennej jako jedynego celu produkcji okazuje się systemem, gdzie całe społeczeństwo poddane jest władzy własnych wytworów, które przeciwstawiają mu się z zewnątrz jako obca moc. Taki kapitalizm nie sprzyja powrotowi człowieka do siebie. Taki kapitalizm sprzyja odwrotowi człowieka od siebie, sprzyja reifikacji i alienacji.

---

<sup>155</sup> Tamże, cz. 1, s. 219.

<sup>156</sup> Tamże, s. 221.

Zdaniem Kołakowskiego myśl Marksa o „powrocie człowieka do siebie samego” zawarta jest w samej kategorii alienacji. „Czymże jest alienacja – pyta i odpowiada równocześnie Kołakowski – w rzeczy samej, jak nie procesem, w którym człowiek wyzbywa się czegoś, czym sam jest prawdziwie, wyzbywa się tedy własnego człowieczeństwa?”<sup>157</sup>. W głosie Kołakowskiego słyszymy echo analiz Baczki nad alienacją z jego znakomitego tekstu zatytułowanego *Wokół problemów alienacji*<sup>158</sup>. Baczko, a za nim Kołakowski, twierdzą, że aby z sensem posługiwać się terminem „alienacja”, musimy założyć, że wiemy, czym jest wymóg bycia człowiekiem, to jest czym jest człowiek urzeczywistniony w odróżnieniu od człowieka zatraconego i ułomnego, czym jest „człowieczeństwo” albo „natura ludzka”, ale nie natura w znaczeniu empirycznie dostępnych trwałych jakości, lecz w znaczeniu zespołu wymagań, jakie muszą być spełnione, aby człowiek stał się naprawdę człowiekiem. Kluczowe jest tu zatem to, czym jest człowiek „prawdziwie” i kiedy wyzbywa się własnego „człowieczeństwa”.

Wydaje się, że Baczko i Kołakowski udzielają odmiennych odpowiedzi na to pytanie. Dla Kołakowskiego człowiek jest zawsze człowiekiem ułomnym, wybrakowanym, kalekim, to jest człowiekiem inwalidą. Dla Baczki człowiek jest zawsze poszukiwaczem pełniejszego środowiska dla swego potencjalnego i jeszcze niespełnionego życia. Baczko stoi po stronie Prometeusza, Kołakowski po stronie Epimeteusza. Baczko – utopista i Kołakowski – mitoman spotykają się jednak w teorii alienacji i w ocenie normatywnej alienacji. Będziemy musieli czekać kolejne dziesięciolecia, aby Siemek uświadomił nam dobroczynność alienacji, to jest że bez alienacji nie ma człowieka.

Zanim to jednak nastąpi zapytamy: czym jest powrót człowieka do siebie? Czym jest spełnione człowieczeństwo? Kołakowski pisze, że „spełnienie człowieczeństwa” nie jest dla Marksa osiągnięciem ostatecznej satysfakcji, która kończy rozwój ludzkości; jest raczej ostatecznym uwolnieniem człowieka od warunków, które przeszkadzają

---

<sup>157</sup> Tamże, s. 222.

<sup>158</sup> Bronisław Baczko, *Wokół problemów alienacji*, [w:] tegoż, *Człowiek i światopogląd*, Warszawa: PWN 1965, s. 419–476.

dzają jego rozkwitowi i czynią jego własne wytwory siłą, która go ujarzmia. Nie tylko zatem pojęcie „wolności od alienacji”, ale samo pojęcie „alienacji” jest niezrozumiałe bez założenia normatywnego, bez wiedzy o tym, czym jest „bycie człowiekiem”.

„Marks nigdy – dodaje Kołakowski i jest to ważny punkt w jego wczesnej krytyce Hegla – nie utożsamiał alienacji z eksterioryzacją, to jest z samym aktem pracy, w którym siły i uzdolnienia ludzkie przeobrażają się w nowe produkty. Inaczej myśl o zniesieniu alienacji byłaby jawnie absurdalna, skoro we wszystkich wyobrażalnych warunkach ludzie muszą wydatkować energię na wytwarzanie rzeczy, które są im potrzebne. [...] Dla Marksa wszelako fakt, iż ludzie obiektywizują swoje siły, bynajmniej nie oznacza koniecznie, iż stają się ubożsi o to, co wytworzyli: przeciwnie, praca »sama w sobie« jest aktem autoafirmacji człowieczeństwa, nie zaś jego zaprzeczeniem, jest główną formą nieustającego procesu samotworzenia człowieka”<sup>159</sup>. Alienacja nie jest eksterioryzacją, choć nic innego jak tylko praca definiuje człowieka na wszystkich etapach rozwoju myśli Marksa. Świadomość mitotwórcza jest wtórnym produktem alienacji pracy, ale ta sama świadomość powołuje mit, który zdaje się być niezbędny dla dalszej walki klasowej. Spełnienie człowieczeństwa nie jest rozkoszą ani nawet satysfakcją, jest raczej powrotem do domu, którego nigdy nikt nie widział. Alienacja jest zaparciem się człowieczeństwa, której zawartości i istoty nikt nie zna.

## Postpolityka (socjalizm)

W świetle dotychczasowych ustaleń, wiemy, że religia pozostaje w służbie polityki. Religia to zawsze religia rezonerów, mistyków lub pokonanych przez życie. Religia ponadto rodzi heretyków i rewizjonistów, ale ci wytwarzają potrzebę ortodoksji. Polityki XX wieku to jednak gnozy polityczne, które działają tak jak religie, asymilując potrzebę absolutu na potrzeby ideologii. Powstaje zatem pytanie, czy istnieje możliwość uprawiania polityki niereligijnej, polityki, która nie odwoływałaby się wprost do idolatrii, to jest polityki obrazów pewnego lokalnego plemienia. Czym jest dla Kołakowskiego sama polityka?

---

<sup>159</sup> Leszek Kołakowski, *Główne nurty marksizmu...*, cz. 1, s. 222.

Autor *Głównych nurtów marksizmu* zdaje sobie sprawę z zagrożenia współczesnego świata procesem depolityzacji, procesem wyczerpania herezji. Kołakowski zdaje sobie sprawę, że całość urzędzeń życia kolektywnego przedstawiać się musi obecnie jako rodzaj „gigantycznego systemu opieki społecznej”. Tak jest w obrębie opieki nad życiem – medycyną, tak jest w obrębie opieki nad wiedzą – edukacją, jest tak w obrębie opieki nad zachowaniem zbiorowym – systemem prawnym, normalizacją tego zachowania – policją czy wreszcie usługami urzędowymi – administracją<sup>160</sup>. Kołakowski zdaje sobie sprawę, że kultura współczesna jest kulturą narkotyków, środków analgetycznych, nasennych i neuroleptycznych, sztucznych urządzeń protetycznych, których celem jest odklejenie podmiotu od poczucia realności. Dlatego tworzymy – zdaniem Kołakowskiego – wspólnotę pozorną, która gotowa jest do rozpadu przy najmniejszej próbie jej reorganizacji – w tłoku, potrąceniu, ruchu ulicznym, panice na stadionie lub kinie, ruchu mas na lotniskach. Kołakowski nie wierzy w oświeceniową opowieść o dobrej i harmonijnej koordynacji egoizmów indywidualnych. Ta byłaby możliwa tylko w sytuacji społeczeństwa, z którego usunięto możliwość sytuacji emulacyjnych, co mogłaby się dokonać jedynie poprzez usunięcie z umysłów wartości wyróżniających jednostki. Kołakowski zatem musi zadać pytanie: jakiej polityki potrzebuje świat powszechnej i uogólnionej opieki społecznej, kultury narkotyków i uogólnionych uzależnień?

Na pytanie, jakiej dziś potrzebujemy polityki, odpowiada, w pewnym sensie, napisany przez Kołakowskiego przed czterdziestoma laty esej, zatytułowany *Jak być konserwatywno-liberalnym socjalistą? Katechizm*. Katechizm to z pewnością nie był, choćby z tego powodu, że ten krótki i intensywny tekst był raczej przykładem myślenia scholastycznego i dialektycznego zarazem. Ten esej katechetyczny składa się z trzech tez charakteryzujących trzy stanowiska polityczne: konserwatyzm liberalizm i socjalizm, które po syntezie nie okazują się niespójne ani nawet synkretyczne. Myśl konserwatywna obiecująca, że można zinstytucjonalizować „solidarność” poprzez moralność; myśl liberalna obiecująca państwo – stróża nocnego – zapewniającego „wolność” nie przez regulacje, ale ich brak; i wreszcie

---

<sup>160</sup> Leszek Kołakowski, *Obecność mitu*, s. 129.

myśl socjalistyczna, która sprzyja „równości” poprzez ucywilizowanie gospodarki, nie pozostają, w widzeniu Kołakowskiego, w jawnym konflikcie, ale otwartej zgodzie<sup>161</sup>. Czy to możliwe? Czy „cud” pojednania ideologicznego jest w ogóle wyobrażalny?

Kołakowski pisze następująco. Myślmy na sposób konserwatywny, sądząc, że nie wiemy, w jakich rozmiarach rozmaite, z tradycji odziedziczone formy życia – rodzina, naród, społeczności religijne, rytuały – są ważne i nieodzowne dla trwania i jakości społeczeństw. Myślmy na sposób liberalny, sądząc, że zasada, wedle której zadaniem państwa jest troszczyć się o bezpieczeństwo, pozostaje w mocy. Myślmy na sposób socjalistyczny, sądząc, że gdyby dążenie do zysku było jedynym regulatorem produkcji, dzisiejsze społeczeństwa byłyby zagrożone, a każda forma nierówności i wyzysku usprawiedliwiona. Kołakowski twierdzi, że ten zbiór idei regulatywnych nie zawiera sprzeczności. Czyżby?

Co to w ogóle znaczy być „konserwatywno-liberalnym socjalistą”? Czy oznacza to, że trzy ideologie polityczne: liberalizm, konserwatyzm i socjalizm, nie stanowią już wykluczających się opcji i nic nie znaczą nawet w przestrzeni idei? Czy też znaczą one tylko tyle, ile efektu retorycznego są w stanie wytworzyć na dzień przed wyborami? Czy z powodu tych wątpliwości tekst Kołakowskiego nie powinien dla nas stanowić pierwszego manifestu postpolitycznego? Czy nie powinien być odbierany jako manifest podmiotu bez wiary, to jest podmiotu postrewizjonistycznego? Czy istnieje inna interpretacja „dialektyki politycznej” Kołakowskiego?

Jak wskazuje jednak tytuł tekstu Kołakowskiego, w jego poglądzie politycznym akcent pada na socjalizm. Kołakowski jest „socjalistą”; „socjalistą” przyjmującym pewne prawdy tradycji konserwatywnej i liberalnej. Deskrypcja „konserwatywno-liberalny socjalista” oznacza, że Kołakowski był po stronie socjalizmu. Czym jednak jest socjalizm dla Kołakowskiego? I wreszcie: jak socjalizm Kołakowskiego odnosi się do tradycji wielkiej rewolucji 1793 roku, z którą identyfikuje się Baczko? Czy socjalizm należy sobie wyobrazić jako

---

<sup>161</sup> Leszek Kołakowski, *Jak być konserwatywno-liberalnym socjalistą? Katechizm*, [w:] tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn: Aneks 1984, s. 203–206.

republikę polityczną, która stała się także republiką socjalną? Czy socjalizm jest kontynuacją, czy też zerwaniem z ideą republiki? Czy dla Kołakowskiego socjalizm, podobnie jak dla Jeana Jaurès'a, wchłania wszystko, cokolwiek jest wartością ludzką, i wszystko co kiedykolwiek istniało stawało się za ledwie przyczynkiem do socjalizmu? Czy wszyscy – republikanie, anarchiści, chrześcijanie, konserwatyści, komuniści – staliby się socjalistami, gdyby zastanowili się nad tym, w jakich warunkach wartości, które uważają za ważne, mogą najlepiej się rozwijać? I czy w takim razie protosocjalistą był dla Kołakowskiego Luter ze swoją ideą równości wobec Boga? Walczący z tyranią Rzymu Luter uczył przecież lud walki z tyranią w ogóle, a luterzańskie pojęcie wolności jako związanej z prawem boskim było przyczynkiem do krytyki wolności fałszywej również w dziedzinie stosunków ekonomicznych, co dobitnie potwierdza krytyka instytucji odpustów. Czy socjalizm dla Kołakowskiego, tak jak komunizm dla Marksa, nie jest ani stanem, ani nawet ideologią, ale ruchem antycypowania przyszłego królestwa „pojednania człowieka z człowiekiem”?

Musimy także zapytać, czym dla Kołakowskiego jest rewolucja. I czy słowo „rewolucja” oznacza dla Kołakowskiego „radikalne przeobrażenie stosunków władzy w duchu socjalistycznym”, co w rezultacie oznaczałoby, że twierdzenie „nie ma socjalizmu bez rewolucji” jest tautologią? Czy też może socjalizm, zgodnie z Paula Lafargue, oznacza prawo do lenistwa, które należy wynieść ponad prawo do pracy, ponad wszystkie prawa obywatela, a nawet doktrynę praw człowieka? Czy socjalizm zgodnie z intuicjami Georges'a Sorela jest nie tyle dającym się wyliczyć zbiorem reform społecznych i politycznych, ile sposobem interpretacji etycznej ludzkiego życia? Czy zatem, jeśli socjalizm ma wygrać, musi ofiarować wszystkim ludziom wartości, jakie dawał im kiedyś Kościół? Czy zatem Kołakowski skłonny był uznać religijny i charyzmatyczny charakter socjalizmu? Czy też może dla Kołakowskiego socjalizm był poezją Wielkiej Apokalipsy, chimera, którą utożsamiał z ostateczną rewolucją społeczną?

Na to ostatnie pytanie możemy odpowiedzieć szybko i kategorycznie: nie. Kołakowski rozumie, że jeśli rewolucja oznacza apokaliptyczne rozwiązanie wszystkich problemów ludzkości, totalnie nowy początek, świecką paruzję, kosmiczny wstrząs lub – jak sam mówi – „potrząsanie kosmicznej choinki, z której spadnie na ziemię

prawdziwa gwiazda betlejemska”<sup>162</sup>, to taka rewolucja może oznaczać tylko śmierć cywilizacji. Rewolucja to chimera. Kołakowski pisze: „Najbliższa takiego ideału – jak dotąd – była rewolucja w Kambodży”<sup>163</sup>. W istocie Czerwoni Khmerzy wprowadzili politykę znaną jako „rok zerowy”, która doprowadziła wprost do ludobójstwa. Socjalizm nie jest zatem rewolucją.

Kołakowski jest także autorem zabawnego i krótkiego tekstu zatytułowanego *Czym jest socjalizm?*. Początkowo jest to w zasadzie wystąpienie wygłoszone w dziesiątą rocznicę Października '56 w salce Instytutu Historii Uniwersytetu Warszawskiego, w której obecnych było około 300 osób. Jest to wyliczenie własności i stanów, których socjalizm nie posiada. Na temat samego socjalizmu pada jedynie stwierdzenie: „Socjalizm jest to ustrój, który... eh!, co tu dużo mówić! Socjalizm jest to naprawdę dobra rzecz”<sup>164</sup>. Tu wprowadzam swoje kolejne twierdzenie diagnostyczne: dla Kołakowskiego socjalizm jest mitem. Polityka w apolitycznej wizji świata Kołakowskiego jest zawsze polityką mitu i dokonującą się poprzez mit. To łączy myśl Kołakowskiego z myślą Machiavellego, który sam staje się politycznym mitem, oraz myślą Giambattisto Vico, który bez mitu polityki sobie nie wyobraża, ale też częściowo Spinozą, który opisując historię Żydów, opisuje przecież ustanowienie narodu wybranego poprzez ustanowienie pewnego mitu. „Mityczna organizacja świata (to jest reguły rozumienia rzeczywistości empirycznej jako sensownych) – pisze Kołakowski – jest w kulturze stale obecna. Zwyrrodnieniem mitu było jego przekształcenie w doktrynę, to jest twór wymagający i poszukujący dowodu. Formą, w jakiej organizuje się degeneracja wiary, jest próba naśladowania wiedzy”<sup>165</sup>. Socjalizm jest mitem wspólnoty (*societas*), która ma nadejść. Socjalizm to dobra rzecz. Socjalizm to dobra idolatria.

---

<sup>162</sup> Leszek Kołakowski, *Rewolucja jako piękna choroba*, [w:] tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony...*, s. 203–206.

<sup>163</sup> Tamże, s. 232.

<sup>164</sup> Leszek Kołakowski, *Czym jest socjalizm?*, [w:] tegoż, *Pochwała niekonsekwencji...*, t. 3, s. 112.

<sup>165</sup> Leszek Kołakowski, *Obecność mitu*, s. 15.

## Mit (paraliż czasu)

Mit w myśli Kołakowskiego jest wszechobecny, można go odnaleźć w epistemologii, w logice, w świecie wartości, miłości, a przede wszystkim w formie zdegenerowanej we współczesnej kulturze. Ciekawe, że Kołakowski nie pisze o micie w polityce. Ciekawe także, że Kołakowski nie pisze genealogii czy historii mitu, historii o wtargnięciu mitu w pierwotny chaos i historii w beczasowość mitu. Kołakowski nie pisze też „pracy nad mitem”, to jest pracy nad imionami Prometeusza, Ulissesa, Achillesa, Edypa, Adama, Noego, Abrahama, Józefa<sup>166</sup>. Kołakowski pisze w zasadzie tylko o jednym micie, tak jakby mit był jeden, a wszystkie znane empirycznie formy mitu były tylko jego permutacyjnymi wariantami. To zbliża go oczywiście do Claude’a Lévi-Straussa. Tym mitem nie jest mit Edypa, ale mit Epimeteusza, którego imię chyba w dziele Kołakowskiego nigdy nie zostaje wymienione.

Należy rozpocząć od pytania, kiedy w myśleniu Kołakowskiego pojawia się kategoria mitu jako czegoś przeciwnego utopii? Kto uczy Kołakowskiego opozycji mit–utopia? Tym razem nie mówiłby o pośrednictwie Spinozy lub Marksa. Tym razem sugerowałbym, że kategoria mitu pojawia się w myśleniu Kołakowskiego negatywnie, przy czytaniu pism Sorela, „po którym pozostała niejasna smuga więzi z włoskim faszyzmem, który przez jakiś czas – ustami Mussoliniego i innych ideologów ruchu – ogłaszał go za swego proroka”<sup>167</sup>. Kołakowski Sorela nazywa „przypadkową ekstrawagancją” w dziejach doktryny marksizmu. Kto wie jednak, czy to nie dzięki Sorelowi, Kołakowski uświadamia sobie jak bardzo skonfliktowane są ze sobą dwie tradycje lewicowe – ta, która bierze swój początek w kulcie Wielkiej Rewolucji Francuskiej i organizacji partii politycznej odwołująca się do myślenia utopijnego. To tradycja, której pozostanie wierny Bronisław Baczko. I tej, która oparta jest na kulcie ruchów wczesnego chrześcijaństwa oraz syndykatów robotniczych, oparta na micie oraz strajku generalnym, a nie politycznej rewolucji. Do tej tradycji, mimo zjadliwej krytyki Sorela, przywiązany jest sam Kołakowski.

---

<sup>166</sup> Hans Blumenberg, *Praca nad mitem*, przeł. K. Najdek, M. Herer, Z. Zwoliński, Warszawa: Oficyna Naukowa 2009.

<sup>167</sup> Leszek Kołakowski, *Główne nurty marksizmu...*, cz. 2, s. 478.



Kołodkowski jest nieufny zarówno wobec pojęcia rewolucji, jak i pojęcia utopii. Utopie są dla niego zawsze wyrazem „świadomości nieadekwatnej”, a nawet „patologicznej”, utopie są „wypaczoną próbą narzucania historycznej rzeczywistości ruchu – pozahistorycznego celu”<sup>168</sup>. Wbrew Sorelowi Kołodkowski pisze, że lewica bez utopii nie może się obejść. Najgorszą utopią jest utopia absolutnej autonomii człowieka. Powtórzmy: *autosnomos* to ten, który sam ustanawia swoje prawo. Zdaniem Kołodkowskiego wszystkie ludzkie społeczności zostały ustanowione heteronomicznie, poza autonomią lub przeciw autonomii. Oznacza to tyle, że chociaż same stworzyły swoje instytucje, to w instytucje te zostało wpisane założenie, że ustanowienie społeczności nie było dziełem ludzkim. Autonomia w polityce – dla Kołodkowskiego – oznacza samobójstwo suwerennej społeczności. Na nic Kołodkowski nie może zareagować bardziej alergicznie niż na ruch włoskiego operacjonizmu.

Mit, czytany w kontekście rozważań nad autorem *Rozważań o przemocę*, nie jest rodzajem utopii, lecz jej ścisłym przeciwieństwem. Mit bowiem nie jest żadnym opisem przyszłej rzeczywistości, jest tylko perspektywą ostatecznej walki. Wartość mitu nie jest poznawcza, gdyż mit nie jest żadną predykacją; jest raczej siłą, która organizuje walczącą grupę. Mitem proletariatu jest strajk generalny. Jest to mit, w którym zawiera się cały socjalizm. To dlatego właśnie socjalizm jest mitem. Strajk generalny grupuje wszystkie obrazy wolności w jeden obraz stanowiący całość i poprzez tę całość nadaje każdemu innemu intensywność. Utopie są projektami przyszłości. Mit jest aktem tworzenia bez przewidywania.

Mit nie jest zatem „myśleniem” o przyszłości i dla przyszłości, żyje raczej w terażniejszości, a zarazem terażniejszość formuje i formuje. Mit jest środkiem oddziaływania na terażniejszość, a akces do mitu nie jest aktem rozumienia, jest tylko wyrazem gotowości do działania. W rezultacie mit oporny jest na „negocjacje” i „argumentacje”; jest raczej programem działania, a nie interpelacją do działania. Mit jest immunizowany na wszelkie oddziaływania „filozofii głowy”, jest częścią „filozofii ramion”. „Wszystko – konkluduje

---

<sup>168</sup> Leszek Kołodkowski, *Sens ideowy pojęcia lewicy*, [w:] tegoż, *Pochwała niekonsekwencji...*, t. 3, s. 17.

Kořakowski – co w pisarstwie Sorela odnosi się do rewolucji i do wolnego społeczeństwa porewolucyjnego, leży w sferze »mitu«, który zasadniczo nie nadaje się do dyskusji i nie wymaga wyjaśnień, a nawet nie może być wyjaśniony<sup>169</sup>. Kořakowski ma świadomość, że mit w polityce pozostaje w służbie ideologii, to jest zarówno lewicowego, jak i prawicowego radykalizmu. To z tego powodu Kořakowski pisze o Sorelu: „Przenikliwy krytyk racjonalizmu stał się w końcu czcicielem Wielkiego Smoka, któremu fanatyczny i ślepy motłoch rzuca się dobrowolnie na pożarcie w zgiełku wojennego tańca<sup>170</sup>. Czy jednak to samo zdanie, paradoksalnie, nie da się odnieść do samego Kořakowskiego? Krytyk religii stał się w końcu czcicielem Wielkiej Religii; rewizjonista komunizmu stał się czcicielem Religii Socjalizmu. Krytyk idolatrii stał się propagatorem polityki odwołującej się do idolatrii. Historyk idei zajmujący się przeszłością, staje się organizatorem teraźniejszości. Czy jesteřmy w stanie zrozumieć te zwroty?

Wracając raz jeszcze do *Świadomości religijnej i więzi kościelnej*, przypomnijmy, że Kořakowski w 1965 roku pisał: „Problem czasu jest prawie identyczny z filozofią. Jest wszakże starszy od niej wiekiem; newralgiczne pytania metafizyczne dotyczące czasu przejęła filozofia z najbardziej sędziwych mitów i wyraziła nieco innymi słowy. Rzeczywistość sakralna jest uwolniona od przepływu czasu, mity nie działały się w określonej epoce czy chwili, one się dzieją po prostu, ich zawartość jest w każdej chwili równie realna i równie żywa, jak gdyby stawała się właśnie w chwili, gdy o niej myśliimy, i w sukcesji zgodnie z naszym myśleniem<sup>171</sup>. Czytając Eliadego, Kořakowski powie przecieź, że mit jest „paraliżem czasu<sup>172</sup>. A sam Kořakowski w 1972 roku dopisze: „Filozof jest narzędziem, za pomocą którego kultura samookreśla się w swoich uprawnieniach do wyjścia poza filozofię, chociaź filozof nie udziela takich uprawnień inaczej, niź relatywizując je do kultury<sup>173</sup>. Kořakowski za sprawą mitu wychodzi

---

<sup>169</sup> Tamże, s. 497.

<sup>170</sup> Tamże, s. 499.

<sup>171</sup> Leszek Kořakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna...*, s. 408.

<sup>172</sup> Leszek Kořakowski, *Mircea Eliade – religia jako paraliż czasu*, [w:] tegoż, *Pochwała niekonsekwencji...*, t. 3, s. 27–33.

<sup>173</sup> Leszek Kořakowski, *Obecność mitu*, s. 33.

poza filozofię. Wychodząc jednak poza filozofię, Kołakowski ma poczucie, że powraca do platońskich początków filozofii. Filozofia, tak jak religia, powiada Kołakowski, jest także zawsze uwięziona w czasie i istnieje wiele kultur myślenia filozoficznego, a filozofia, która imaginuje sobie, że wykracza poza te kultury i wykracza poza czas, musi stać się najgorszym mitem. Kołakowski zrywa z filozofią, aby uniknąć mitu filozofii. Kołakowski równocześnie godzi się z mitem, aby zacząć wreszcie uprawiać filozofię poza mitem filozofii.

Oznacza to, że filozofia nie jest zdolna manipulować kategorią aktu egzystencji, nie sięgając do mitologicznych zasobów. Kołakowski nie mówi o logice mitu, ale o micie logiki, nie o rozumie mitu, ale o micie rozumu. „Mit Rozumu – pisze Kołakowski – nie jest prawdziwy ani fałszywy, ponieważ żaden mit nie podlega dychotomii prawdy i fałszu. Ale coś może być prawdziwe lub fałszywe tylko dzięki mitowi Rozumu”<sup>174</sup>. Ten mit Rozumu ustanawia nieciągłość między rozumem i biologiczną asymilacją świata, która nie chce uznać rozumu za organ ciała. Sformułowana w *Timajosie* przez Platona idea bytu, wobec którego kategorie przeszłości i przyszłości nie mają zastosowania, poprzez *Eneady* Plotyna, teksty Boecjusza, oraz myśli Bruna i wreszcie Spinozy, jest jedynie filozoficzną reinterpretacją mitu jako struktury, to jest paraliżu czasu. Spinoza jest wreszcie wyprowadzony poza Spinozę, to jest uwolniony od mitu Spinozy. Mit Spinozy to mit wolnego rozumu.

Na czym zatem polega siła mitu i jego wszechobecność? „Wszechobecność mitu – pisze Kołakowski – odsłania się przeto w nieuchronnym czerpaniu z jego zasobów również w aktach, które z odtrącenia mitu czynią wartość”<sup>175</sup>. Wszechobecność mitu wynika z tego, że mit jest po stronie rozumu, ale też po stronie nie-rozumu. Mit nie-rozumu świata jest tylko konsekwencją mitu Rozumu. Ludzkości towarzyszy rodzaj bezwładności – zdaje się mówić Kołakowski – który pojawia się w obliczu pytań o „wszystko”, domagających się obecności innego świata, nadającego wszystkiemu sens i wartość, mimo że nie jest niczym ważnym w tym „wszystkim”. Dlatego myśl wyemancypowana od mitu, myśl taka jak myśl Spinozy, musi być do-

---

<sup>174</sup> Tamże, s. 67.

<sup>175</sup> Tamże, s. 90.

tknięta nieodwracalnym paraliżem w kwestii sensu. To dlatego Kołakowski uchyla się przed uznaniem zasady racji dostatecznej, która dla niego nie jest ani regułą logiki, ani sprawozdaniem z obserwacji, ale postulatem, który nadaje projektowi mitycznemu postać gotową do artykulacji. Jest tylko racją usensownienia „wszystkiego”.

Czy zatem mamy się oddać we władanie mitu? Oczywiście nie, mitologia jest płodna tylko wtedy, kiedy jest nieustannie podejrzana, stale otoczona czujnością udaremniającą jej skłonność do przekształcania się w środek narkotyczny. Mit jest źródłem silnej intoksykacji, dlatego wymaga stałych środków przeciwdziałania, wzajemna podejrzliwość dwóch warstw kultury – mitotwórczej i kultury podejrzliwości wobec mitu – może uchodzić za stan nie tylko nieunikniony, ale i zbawienny dla każdej cywilizacji. Kołakowski zaczyna od mitu epistemologii, a kończy na micie wspólnoty. Mit percepcji, zgodnie z którym spostrzeżenie nie zawiera *ego*, a *ego* w spostrzeżeniu chwytta jedną rzecz i odnajduje siebie w świecie rzeczy jako jedyną rzecz nieuwarunkowaną, jest mitem pewnej wspólnoty. „Wspólnota może być ukonstytuowana – pisze Kołakowski – przez rzecz, to jest przez obecność naszą wewnątrz czegoś, co jest samo-tożsame w stosunku do każdego postrzegającego”<sup>176</sup>. Kultura, w której poczucie wspólnoty zdominowane było przez zbiorowy opór wobec natury – znanej jako surowa, kapryśna i bezmyślna – wytworzyła pojęcie „substancji” i zrodziła pytania epistemologiczne. Mit wspólnoty jako różnej od rzeczy organizuje zatem naszą wyobraźnię percepcyjną, ale też mit percepcji, w której suwerenny podmiot patrzy na zewnętrżność rzeczy, jest możliwy tylko we wspólnocie oporu wobec rzeczy.

W rezultacie, zdaniem Kołakowskiego, nie da się pomyśleć wspólnoty, w której przekazywane wartości dochodziłyby do skutku wedle zasady scjentyistycznej, co oznacza, że nie da się ustanowić społeczeństwa zmierzającego do wykształcenia zuniwersalizowanej scjentyistycznej postawy swych uczestników. Nie ma wspólnot absolutnie oświeconych. Nie ma wspólnot absolutnych ateistów. Wychoowanie scjentyistyczne staje się edukacyjną antyutopią. „*Idola tribus* sprawują rządy – pisze Kołakowski – od których uciec niepodobna; emancypacja kompletna od nich jest tyranią innego złudzenia. Bez-

---

<sup>176</sup> Leszek Kołakowski, *Obecność mitu*, s. 25.

bożnictwo uniwersalne jest utopią. Mity, które uczą nas, że coś jest wartością po prostu, są nie do uniknięcia, jeśli społeczeństwo ludzkie ma istnieć<sup>177</sup>. Świat wartości jest realnością mityczną i nie ma ejdetycznego doświadczenia wartości.

Żądanie emancypacji powszechnej wypowiedziane przez Spinozę i Marksa, żądanie emancypacji od przeszłości i przeszłych traum wypowiedziane przez Freuda, wreszcie żądanie emancypacji od idoli i życia pełnego resentymentu wypowiedziane przez Nietzschego, przeobrażają się w szybkim tempie w mit – proletariatu, ruchu psychoanalitycznego uzdrowionego społeczeństwa, wreszcie mit woli mocy. Emancypacja od tyranii idoli jest tyranią innego złudzenia. Teoria idoli (widm) Francisa Bacona zostaje tu ponownie użyta przez Kołakowskiego, ale tym razem na korzyść religii i przeciw filozofii. Czyż nowymi *idola theatri*, które zostają przejęte ze scenariuszy doktryn filozoficznych i przewrotnych reguł dowodzenia, nie byłyby dziś, dla Kołakowskiego, wszystkie próby naturalizacji mitu i religii, traktowania religii jak faktu naturalnego<sup>178</sup>? Wracamy ponownie do pierwotnego rozpoznania: walka z idolami opiera się na innych idolach. Inne idole to fetysze.

## Protezy (filozoficzne fetysze)

To, co zdumiewa w pierwszej lekturze zbioru esejów Kołakowskiego zatytułowanych *Kultura i fetysze*, to brak potrzeby ustosunkowania się do tytułowego pojęcia „fetysz”<sup>179</sup>. Kołakowski ogranicza się jedynie do zasugerowania, że jego celem jest przemyślenie problemu historyczności i przygodności wartości związanych z naszą kulturą. Punktem wyjścia jest przekonanie, że produkcja kulturalna jest wyznaczona przez okoliczności historyczne, a zatem rozumiana być musi jako przemijająca faza „stawania się świata ludzkiego”. „Chciałbym dociec [...] – pisze Kołakowski – jakie skutki myślowe

---

<sup>177</sup> Tamże, s. 45.

<sup>178</sup> Daniel C. Dennett, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, przeł. B. Stanosz, Warszawa: PIW 2008.

<sup>179</sup> Leszek Kołakowski, *Kultura i fetysze*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2000.

pociąga za sobą zgoda na to, iż historia ludzka jest barierą nieprzekraczalną dla naszego rozumienia kultury”<sup>180</sup>. Kołakowski zatem pisze – parafrazując powiedzenie Epicharma, cytowanego w *Retoryce* przez Arystotelesa – eseje na temat skończoności i śmiertelności, eseje o śmiertelnych, którzy tworzą śmiertelne myśli. Czyżby tym razem porzucając mit, Kołakowski skazywał się na fetysze, które są protezami mitu?

Kołakowski wraca do historii. Historia nie może być jednak zrozumiana bez prób przekroczenia historii, bez mitologicznych prób opuszczenia jej granic. Wracam zatem do pytania: czym jest filozoficzny fetysz dla Kołakowskiego? Czy jest on nadzwyczajnym instrumentem pozwalającym na przekroczenia ograniczeń czasu i miejsca, wyjście poza tu i teraz? Czy filozofia potrzebuje fetyszy skoro samo jej istnienie „pochodzi z jakiegoś zaburzenia homeostazy człowieka wobec natury, a ona sama jest narzędziem sztucznym, protezą, która tę homeostazę, niemożliwą do przywrócenia środkami biologicznymi, usiłuje przywrócić za pomocą środków intelektualnych”<sup>181</sup>. Czy każda filozofia, która nie chce mitu, musi skazać się na dominację fetyszy? Kołakowski myśli tu o filozofii ciągle w kategoriach spadku po micie lub religii, to jest kryptoteologii.

W stwierdzeniu Kołakowskiego wszystko jest intrygujące, w szczególności myślenie o filozofii jako „protezie intelektualnej” pozwalającej przywrócić zburzoną równowagę człowieka ze światem. Filozofia jest szczególną protezą, jest protezą radykalną i oryginalną. „Radykalność filozofii obraca się przeciwko źródłu, z którego filozofia wypływa. [...] Radykalność filozofii jest zarazem objawem i przyczyną schorzenia, które fermentuje w życiu duchowym naszej cywilizacji”<sup>182</sup>. Jej oryginalność polega na tym, że jest imitacją mitu (*mythos*) udającą, że jest antymitem (*logos*). Kołakowski wraca tym sposobem od mitologii do technologii, od Epimeteusza do mnogich teorii fetyszyzmu.

Gatunek ludzi – przypomina Kołakowski – jest rezultatem degeneracji, dekadencji, pewnej mutacji przyrody organicznej. Do-

---

<sup>180</sup> Tamże, s. 11.

<sup>181</sup> Leszek Kołakowski, *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*, [w:] tegoż, *Kultura i fetysze*, s. 23.

<sup>182</sup> Leszek Kołakowski, *Prawda i prawdomówność jako wartości kultury*, [w:] tegoż, *Kultura i fetysze*, s. 194.

mniemane przewagi człowieka nad innymi gatunkami to w istocie protezy, które nakłada on na siebie w miejscach szczególnie upośledzonych, gdzie słabość witalna pojawia się najdotkliwiej. Przekonanie o wybrakowanej naturze człowieka przyjmuje często u Kołakowskiego wymiar teologiczny utwierdzony w wierze w realność grzechu pierworodnego. „Podatność nasza na zepsucie i rozkład nie jest przygodna”<sup>183</sup>. Czasami jednak to ludzkie upośledzenie Kołakowski stara się wypowiedzieć w języku biologicznym. „Filozofia – dodaje – z tego punktu widzenia, mieści się w ramach struktury degeneracji, jest jednym z narzędzi, które służą zwiększonemu upoślednianiu naszego stosunku do życia, jednym ze sposobów pozornego godzenia się człowieka z naturą”<sup>184</sup>. Ciekawe, że w tych sądach Kołakowski zapomina zupełnie o lekcji filozofii przyrody, jaką odebrał od Spinozy na temat koniecznej reintegracji człowieka w naturę. Kołakowski pisze tu, stale posługując się żargonem alienacji człowieka od przyrody, a nie jako jej części.

Filozofia jest zatem fetyszem intelektualnym powołanym do życia dla walki z człowieczym upośledzeniem, ludzkim wybrakowaniem. Kołakowski wymienia całą listę filozoficznych fetyszy, na której znajduje się między innymi „teoria sublimacji” Freuda – przywracania człowiekowi autentyczności poprzez znoszenie irracjonalnych zakazów, które okazują się relikdami anachronicznej przeszłości. Na liście fetyszy znajduje się także – „struktura ekspresji Hegla”, to jest schemat wyobcowania własnych treści i przyswajania ich ponownie z zewnątrz jako rzeczywistości zobiiektywizowanej. Wreszcie na tej liście znajdujemy „strukturę historycznej mistyfikacji” Marksa, w ramach której myślenie filozoficzne jest zawsze projekcją sytuacji, w jakiej znajdują się zbiorowości, lub wyrazem praktyki społecznej i interesów swego czasu. Sublimacja, eksterioryzacja, ideologia, wola mocy, dominacja, obrona, naturalizacja, racjonalizacja, a nawet interpretacja – to lista filozoficznych fetyszy.

Jeśli wszystkie wymienione schematy myślenia filozoficznego są rzeczywiście fetyszami, to powstaje pytanie, czy fetysz w filozofii po-

---

<sup>183</sup> Leszek Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony?*, [w:] tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony...*, s. 154.

<sup>184</sup> Leszek Kołakowski, *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*, [w:] tegoż, *Kultura i fetysze*, s. 25.

zwala walczyć z ludzką słabością? Być może fetysz w filozofii jest po prostu narzędziem nie-myślenia, jest maszyną do zwieszenia myślenia, jest techniką powierzenia myślenia komuś lub czemuś innemu. „Filozofia – pisze Kołakowski – nie jest neutralna treściowo wobec swojej genezy społecznej, a także wobec genezy psychologicznej”<sup>185</sup>. Dlatego uzasadnione jest pytanie, czy filozofia jest w stanie zaistnieć poza teatrem mistyfikacji, poza kostiumem i zbiorem protez terapeutycznych, do których z przyczyn upośledzenia istoty ludzkiej, jej konstytutywnego inwalidztwa stale się odwołujemy? Czy filozof może istnieć poza swoim kostiumem? I czy „fetysz” filozoficzny jest po prostu innym imieniem „metody” filozoficznego badania rzeczywistości?

Musimy przemyśleć najnowszą historię fetyszyzmu filozoficznego i przyjrzeć się obecności fetyszy w filozofii, aby odpowiedzieć na to trudne pytanie. Historia fetyszyzmu zaczyna się chyba od książki *O kulcie fetyszów* z 1760 roku autorstwa Charles’a de Brosses’a, który podaje, że wyraz „fetysz” oznacza rzecz cudowną, czarowaną, boską albo będąca wyrocznią. Jego genezę de Brosses wywodzi od łacińskiego *fatum*, *fanum* lub *fari*, to znaczy – „los”, „przeznaczenie”, ale też – „świątynia”, „święty”, „teren przeznaczony pod budowę miejsca świętego”; ale też – „mowę uroczystą”, „język sakralny”<sup>186</sup>. Autor *O kulcie fetyszów* sądził, że fetyszyzm był „kultem bezpośrednim”, w którym przedmioty materialne wielbiono jako takie, a nie jako alegorie abstrakcyjnych bóstw.

Podczas gdy fetyszyzm uchodził w okresie Oświecenia za swoisty typ „antyfilozofii”, u Auguste’a Comte’a staje się on pierwszą formą myślenia filozoficznego, które przejawia się zawsze w teologii. Zdaniem Comte’a stanowił on pierwszą próbę wyzwolenia ludzkiej inteligencji z „pierwotnego odrętwienia”. Co więcej, u Comte’a fetyszyzm urasta do sposobu filozofowania najbliższego pozytywizmowi. Pozytywizm jest zatem powtórzeniem fetyszyzmu na wyższym etapie, a zarazem zanegowaniem jego teologicznej i metafizycznej

---

<sup>185</sup> Tamże, s. 34.

<sup>186</sup> Charles de Brosses, *O kulcie fetyszów albo Porównanie dawnej religii Egiptu ze współczesną religią Nigrycji*, przeł. M. Skrzypek, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 1992, s. 7.



negacji<sup>187</sup>. Fetyszyzm jest negacją negacji i jest także „encyklopedycznym ujęciem rzeczywistości”, „czystym empiryzmem” nastawionym na „obserwację konkretów”, a „metoda fetyszystyczna” otwiera normalny bieg prawdziwej logice, od której metoda teologiczna radykalnie się odsuwa. W tym znaczeniu fetyszyzm jest pierwszą „bronią filozofa”, „myśleniem bezpośrednim”, które chyba mogłoby zyskać aprobatę i pochwałę Kołakowskiego, który otwarcie takiej bezpośredniości poszukuje i boleje nad wszelkim upośredniczeniem naszych kontaktów ze światem. Kołakowski jednak nie pisze pochwały fetyszy, nie pisze pochwały myślenia bezpośredniego, to jest pochwały pozytywizmu.

Filozoficzna historia fetyszyzmu szybko kieruje się w stronę krytyki fetyszyzmu, którą kontynuuje także Kołakowski. To Hegel jako pierwszy odrzuca koncepcję religii naturalnej oświeceniowych deistów, jak również biblijną koncepcję pierwotnego monoteizmu. Przyswajając sobie termin „religia naturalna” na oznaczenie pierwszego stadium rozwoju religii, Hegel wkłada w nie nową treść. Za początkową fazę „religii naturalnej” uznaje czarownictwo, które odpowiada magii, gdyż „taka pierwsza forma, właściwie mówiąc, jeszcze nie może być nazwana religią”<sup>188</sup>. Hegel odróżnia „pierwsze czarownictwo”, które jest bezpośrednie, od „drugiego czarownictwa”, które ucieka się do instytucji „pośrednika”. Tym pośrednikiem staje się fetysz. Jednak ten pośrednik-fetysz nie posiada samoistności religijnej, gdyż pozostaje w mocy człowieka i jest od niego zależny. Jeśli nie spełnia pokładanych w nim nadziei, zostaje zniszczony. Człowiek, odstępując swoją moc fetyszowi, obiektywizuje się w czymś innym, od czego się uzależnia, chociaż to uzależnienie może być przejściowe. Obiektywizacja dokonuje się poprzez mediację (*Vermittlung*). Podczas gdy w czarownictwie właściwym samoświadomość znajduje zadowolenie w samej sobie, w fetyszyzmie szuka go za pośrednictwem czegoś innego, przez co musi przejść, by wrócić do samej siebie. Fetysz staje się więc synonimem „czarodziejskiego środka” (*Zaubermit-tel*) w znaczeniu cudownego pośrednika. Fetyszyzm jest zatem próbą

---

<sup>187</sup> Auguste Comte, *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa: PWN 1961.

<sup>188</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. A. Landman, Warszawa: PWN 1958, t. 1.

opanowania przyrody, ale nie środkami własnymi, ale cudzymi, nad którymi jednak próbuje się zachować kontrolę. Fetysz traci tu zatem moc bezpośredniości, nie jest już „czystym empiryzmem”, ale staje się czystą mediacją i pośredniczeniem.

Hegłowska kategoria „pośrednika” staje się kluczowym pojęciem w teorii fetyszyzmu Marksa. Marks wytyka klasycznej ekonomii politycznej, że w pieniądzu widzi „przedmiot”, a nie funkcję, a więc dokonuje reifikacji funkcji. W znanym fragmencie *Kapitału* zatytułowanym „Fetyszyzm towarowy i jego tajemnica” Marks pisze o fetyszyzmie towarowym i religijnym, nie wyprowadzając i nie sprowadzając jednej formy od drugiej. Co więcej, Marks nie wyjaśnia wcale fetyszyzmu religijnego przez towarowy. To raczej opis fetyszyzmu religijnego służy mu do wyjaśnienia formy ekonomicznej. Marks, w rezultacie, uznawał alienację religijną za wtórną wobec ekonomicznej, ale też dysponującą względną autonomią. Fetyszyzm towarowy – pisze Marks – polega po prostu na tym, że „określony stosunek społeczny” między samymi ludźmi przyjmuje dla nich złudną postać „stosunku między rzeczami”. Wytwórcom i producentom stosunki społeczne ich pracy prywatnej wydają się rzeczowymi stosunkami osób i społecznymi stosunkami rzeczy. Tajemniczość formy towarowej – fetyszyzmu towarowego – polega więc na tym, że produkty pracy stają się towarami. Kapitalizm jest zatem religią fetyszystyczną. Jest fetysyzmem wcielonym w ludzi i przedmioty. I ludzie i towary stają się towarami – nowymi formami kultu.

Pojęcie fetysza wraca w twórczości Kołakowskiego w *Głównych nurtach marksizmu*<sup>189</sup> właśnie przy analizie fetyszyzmu towarowego. Fetyszyzm towarowy – wyjaśnia Kołakowski – polega na tym, że mierząc czasem pracy „wydatkowanie” siły roboczej i samą wartość towaru, inkorporujemy w przedmioty miarę wartości samego człowieka. W rezultacie wzajemne stosunki między ludźmi jako uczestnikami procesu wymiany przybierają postać stosunków między rzeczami. Dzięki temu *quid pro quo*, dzięki tej wymianie (podmianie) produkty pracy stają się towarami, a ich forma towarowa przestaje mieć coś wspólnego z ich rzeczywistymi, fizycznymi własnościami. Tu fetyszyzm ujawnia w sposób najbardziej dosłowny i w tym też

---

<sup>189</sup> Leszek Kołakowski, *Główne nurty marksizmu...*, cz. 1, s. 231–235.

sensie wymaga odwołania do interpretacji religijnej. Dla Marksa jednak – upiera się Kołakowski – alienacja pracy jest zawsze źródłem towarowej formy wytwarzania, nie zaś odwrotnie; jest ona tym samym źródłem kapitału, czyli takiej wartości, która przez kupno siły roboczej pomnaża się o wartość dodatkową. Marks w *Kapitale* rozważa osoby ludzkie już jako upiory, to jest wcielenia kategorii ekonomicznych, ale ta upiorność jest tylko funkcją jego aspiracji wyjścia poza środowisko upiorów. Kapitalista jako taki jest niczym innym, jak ożywionym kapitałem, wyzutyk z podmiotowych własności. Kapitał natomiast jest pracą umarłą, która jak wampir ożywia się tylko wtedy, gdy wysysa żywą pracę, a tym więcej nabiera życia, im więcej wysysie.

Momentem progowym w ewolucji poglądów filozoficznych na temat fetysza jest chwila, w której Alfred Binet przenosi termin „fetyszyzm” ze sfery religijnej i towarowej do seksualnej i nadaje mu znaczenie „perwersji seksualnej”. Wielbienie przez perwertów „martwych przedmiotów” przypomina pod każdym względem wielbienie przez „dzikusów” błyszczących kamyków z tą jednak zasadniczą różnicą, że w kulcie chorych wielbienie religijne zostało zastąpione przez pożądanie zmysłowe. W miłości fetyszyzm jest zasadniczo politeistyczny; wynika on nie z pojedynczego pobudzenia, ale z pobudzeń tworzących całą symfonię. W miłości fetyszystycznej jednak ta symfonia zostaje zakłócona, część zastępuje całość, a to co było marginalne, przechodzi do centrum. Fetyszyzm staje się „monoteizmem”<sup>190</sup>. Ten właśnie element transferu „części” w „całość” i „marginesu” w „centrum”, wykorzysta Freud, który wprowadzi do rozważań pojęcie „przeceniania” (*Sexualüberschätzung*), które zastąpi „kult” Bineta. Owo przecenianie powoduje poniechanie właściwego celu płciowego i zastąpienie go przez przedmiot kojarzący się z pożądaną osobą. Materialny fetysz seksualny został „dowartościowany” kosztem „odwartościowania” żywego człowieka<sup>191</sup>. Thanatos zastępuje Erosa lub go udaje.

Podsumujmy te rozważania o fetyszyzmie, aby lepiej zrozumieć myśl Kołakowskiego. Fetyszyzm jest zatem przede wszystkim „obro-

---

<sup>190</sup> Alfred Binet, *Fetyszyzm w miłości*, przeł. M. Skrzypek, [w:] Charles de Broses, *O kulcie fetyszów...*, s. 124–128.

<sup>191</sup> Sigmund Freud, *Fetyszyzm*, przeł. R. Reszke, [w:] tegoż, *Psychologia nieświadomości*, Warszawa: Wydawnictwo KR 2009.

ną” i zamianą, która produkuje przejście od niematerialnej energii do materialnej rzeczy, od części do całości, tak jak to sugeruje Marks. Ten transfer pozwala na posłużenie się fetyszem, zgodnie z sugestią Hegla, jako pośrednikiem od „niesamowitej inności” do „kojącej tożsamości”. Fetyszyzm, w rezultacie, prowadzi do gry pomiędzy uwagą skupioną na „marginesie” lub „części”, a pozostawioną w tle niepokojącą sceną „całości”, „centrum”. Fetyszyzm wreszcie, zgodnie z uwagami Freuda i Bineta, staje się kultem, przecenianiem pewnej arbitralnej „części”, „marginesu”. Co to wszystko oznacza dla filozofii „symulowanego mitu” w postaci fetysza? Czy filozofia tym różni się od innych form poznania, że uprzywilejowuje monoteizm, przywiązanie do jednego pojęcia, przeciw politeizmowi wielu obiektów przywiązania? Czy filozofia jest efektem „przeceniania” (*Sexualüberschätzung*)?

Louise J. Kaplan sugeruje, że fetyszyzm jest „strategią” dyskursywną opartą na wzajemnie zależnych zasadach<sup>192</sup>. Przy takiej interpretacji fetyszyzm byłby nade wszystko strategią filozofii przeciwko prymatowi jednej substancji (całości) w postaci kultu części, która została podstawiana pod całość. Filozofia staje się fetyszyzmem, nie wtedy kiedy mówi „całość”, i nie wtedy, kiedy mówi „część”, ale wtedy, kiedy mówi „część za całość”. Fetysz staje się w takiej sytuacji „czarodziejskim środkiem” (*Zaubermittel*) filozofii pozwalającym zapanować nad światem w postaci wyróżnionego narzędzia (metody). Filozofia taka staje się „dowartościowaniem” jednego „obiekту” lub „metody” – „redukcji fenomenologicznej”, „powrotu do rzeczy”, „doświadczenia”, „indukcji”, analizy, „dekonstrukcji *etc.* – kosztem „odwarteściowania” żywego człowieka, to jest życia samego. Filozofia staje się wtedy także religią monoteistyczną<sup>193</sup>, która produkuje wy-

---

<sup>192</sup> Louise J. Kaplan, *Cultures of Fetishism*, New York: Palgrave MacMillan 2006, s. 5–8.

<sup>193</sup> W tym sensie myśl Kołakowskiego wykazywałaby koincydencję z ideami wyrażonymi przez Reginę Schwartz (*The Curse of Cain. The Violent Legacy of Monotheism*, Chicago: University of Chicago Press 1997) oraz Jana Assmanna (*Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism* Cambridge: Harvard University Press 1997) upatrującymi źródeł nietolerancji w narodzinach monoteizmu. Te same myśli rozmięłyby się z intuicjami Erika L. Santnera (*On the Psychotheology of Everyday Life: Reflections on Freud and Rosenzweig*, Chicago: University of Chicago Press 2001) oraz Harolda Blooma (*Freud and Beyond, [w:] Ruin the Sacred Truths*.

rocznie. Żyjemy w czasach złej wiary, a nie niewiary. Jesteśmy częścią masowej i zwielokrotnionej przez globalny rynek idiolatrii<sup>194</sup>. Bałwochwalstwo to wreszcie bałwochwalstwo polityki, która fabrykuje bogów *ad hoc* do sytuacyjnego użytku w procesie walki o władzę<sup>195</sup>.

## Podmiot (nihilista, konserwatysta, diabeł)

Kołąkowski myśli o fetyszu z Marksem i Freudem. Autor *Kultury i fetyszy* był znakomicie wprowadzony nie tylko w doktrynę Marksa, ale także Freuda, szczególnie w psychoanalityczną teorię kultury<sup>196</sup>. Kołąkowski wie, że zarówno według Biblii, jak i Freuda, zdolność do poczucia winy jest konstytutywna dla rodzaju ludzkiego. Możliwość doświadczania winy nie pochodzi z uznania słuszności tego lub innego sądu wartościującego, nie można też utożsamiać jej z obawą przed karą. Nie jest ona aktem intelektualnym, ale aktem, w którym kwestionuje się własny status w porządku kosmicznym. Poczucie winy jest nie tyle rezultatem strachu przed odwetem, ile poczuciem grozy w obliczu własnego czynu, który zakłócił harmonię świata, to lęk płynący z naruszenia nie prawa, lecz tabu. Obecność tabu jest nieusuwalnym filarem dowolnego systemu moralnego. Poza czystym przymusem fizycznym, wina jest wszystkim, co rodzaj ludzki ma w dyspozycji, by móc swym członkom narzucać reguły postępowania i nadawać tym regułom postać moralnych nakazów. Kultura pozbawiona tabu, jeżeli w ogóle mogłaby istnieć, popełniłaby samobójstwo przez usunięcie dystansu, który oddziela pragnienie od jego obiektu<sup>197</sup>.

Powstaje wobec tego pytanie, czy dla Kołąkowskiego jedyny wyobraźalny podmiot, to podmiot poczucia winy, i cała kultura jest dla

---

*Poetry and Belief from the Bible to the Present* (Cambridge: Harvard University Press 1987) broniącymi dobroczynnej roli monoteizmu.

<sup>194</sup> Leszek Kołąkowski, *Dlaczego cielec? Bałwochwalstwo w obliczu śmierci Boga*, [w:] tegoż, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków: Znak 2009, s. 95.

<sup>195</sup> Leszek Kołąkowski, *Bałwochwalstwo polityki*, [w:] tegoż, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy...*, s. 254.

<sup>196</sup> Leszek Kołąkowski, *Psychoanalityczna teoria kultury*, [w:] tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony...*, s. 46–68.

<sup>197</sup> Leszek Kołąkowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 210.

niego jedynie efektem tej zbiorowej winy, jakim był grzech pierworodny, wyjaśniony przez Freuda zgodnie z jego „historyjką”, *just a story*, o zbiorowym mordzie praojca hordy pierwotnej? Czy Kołakowski zna inne podmioty, różne od podmiotu winy? Czy podmiot fetyszystycznej perwersji, który jest podmiotem filozofii, opisanym w poprzednim rozdziale, także byłby częścią logiki tabu, czy też byłby z niej wykluczony? Czy podmiot herezji lub rewizji, opisany wcześniej jako podmiot braku wiary, byłby zdolny do autentycznego wyznania winy, skonfrontowany ze wszystkimi swoimi ułomnymi i fałszywymi identyfikacjami? Czy podmiot mistyki poszukujący jedności, a nie separacji, byłby zdolny do przeżycia afektu moralnego? Czy etyka Kołakowskiego wyczerpuje się na opowieści o źródłach naszego poczucia winy? Czy grzech pierworodny jest ostatnim słowem Kołakowskiego?

Wielkim tematem książki Kołakowskiego *Kultura i fetysze* jest temat „osobowości”, choć dzisiaj Kołakowski z pewnością pisałby raczej o podmiotowości lub subiektywności. Nazwisko Lévi-Straussa, które pozwoliłoby Kołakowskiemu powiązać temat „osobowości” z tematem „fetysza”, jest przywoływane przez Kołakowskiego w tym zbiorze nie w kontekście „osobowości”, ale „mitu”. Myśl Lévi-Straussa, myśląca nie tylko poziomo abstrakcji i konkretyzacji „myśli nieoswojonej”, złożone relacje między gatunkiem i jednostką, ale nade wszystko śledząca formy myślenia totemicznego we współczesnym świecie, kulminuje w stwierdzeniu: „wszystko odbywa się tak, jakby w naszej cywilizacji każda jednostka miała swoją osobowość za totem”<sup>198</sup>. Kołakowski nie robi jednak z tej myśli żadnego użytku, mimo, że sam bliski jest twierdzenia, iż wszystko odbywa się tak, jakby w naszej cywilizacji każda jednostka miała swoją osobowość za fetysz.

Kołakowski, szczególnie w tekście *Cogito, materializm historyczny, ekspresyjna interpretacja osobowości*, wraca do idei Marksa i jego oczekiwania epoki, w której „rzeczywisty indywidualny człowiek wchłonie w siebie na powrót abstrakcyjnego obywatela państwa i jako człowiek indywidualny stanie się istotą gatunkową”. Koła-

---

<sup>198</sup> Claude Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, Warszawa: PWN 1969, s. 323.

kowski wraca zatem do pojęcia człowieka, który produkuje nawet wtedy, gdy jest wolny od fizycznej potrzeby pracy. „Człowiek – pisze Kołakowski – nie jest ukonstytuowany przez cogito, ale osobowość jego identyfikuje się z formami indywidualnej ekspresji”<sup>199</sup>. Jest to oczywisty powrót do Spinozjańskiej idei podmiotu jako ekspresji. Z pojęcia „ekspresji” Kołakowski jednak ponownie nie robi większego użytku. Dla Kołakowskiego ekspresja to za mało.

Kołakowski nie przywołuje ani razu stwierdzenia autora *Totemizmu*, woli – odwołując się do Marksa – antycypować czasy, w których historia nie robi już nic, a jednostka gatunkowa robi wszystko. Woli wyczekiwać epoki, w której jednostka nie będzie już potrzebowała fetysza, to jest czasów, które nie będą czasami indywidualizmu mieszczańskiego, afirmującego nie tyle osobowość, ile jedynie „zgodę na degradację osobowości przez stwarzanie sobie osobowości pozornych”, konstytuujących się nie przez twórczość, ale przez „wybieranie gotowych przedmiotów” wytworzonych przez kogoś innego. Kołakowski domaga się nie tylko ekspresywnej, ale dynamicznej osobowości. „Ekspresja” to za mało, albowiem po ekspresji pozostaje zawsze zreifikowana i niedopełniona część osobowości. Kołakowski szuka podmiotowości, która nie byłaby tylko reprezentacją porządku sakralnego, tak jak w społeczeństwach tradycyjnych, ale która nie byłaby także podmiotowością czysto ekologiczną, „czystą adaptacyjną”, tak jak to jest w mieszczańskim liberalizmie. Kołakowski szuka warunków zniesienia osobowości, to jest ponownie poszukuje integracji człowieka w świecie. Kołakowski poszukuje Spinozy, choć posługuje się w tych poszukiwaniach Marksem.

Wracamy w ten sposób ponownie do początku, to jest Spinozy. Podmiotowość, w ujęciu Kołakowskiego, jest bowiem ściśle powiązana z życiem i pragnieniem życia. Kołakowski twierdzi, że nigdy nie żyjemy po prostu, nigdy nie pozostajemy w inercyjnej sytuacji życia rzuconego, porzuceni przez naszych rodziców. Przeciwnie, żyjąc, akceptujemy i wybieramy sytuacje życia dobrowolnie, podpisujemy się pod pewnym *fiat* – niech się stanie. „Nikt z nas – pisze Kołakowski – nie żyje z przypadku, albo raczej żyje z przypadku, z punktu widze-

---

<sup>199</sup> Leszek Kołakowski, *Cogito, materializm historyczny, ekspresyjna interpretacja osobowości*, [w:] tegoż, *Kultura i fetysze*, s. 106.

nia kosmosu, a jest to punkt widzenia, którego nikt nie potrafi zająć, skoro nie potrafi utożsamić się Bogiem panteistów, od wewnątrz kierującym ruchami gwiazd; z własnego punktu widzenia każdy żyje mocą dobrowolnego wyboru”<sup>200</sup>. Kołakowski ponownie odkrywa filozofię afirmacji życia, która ma przeciwstawić się filozofii „odwartościowania” żywego człowieka, to jest życia samego. Filozofia życia samego musi zapomnieć o „dowartościowaniu” jednego „obiektu”.

Dla Kołakowskiego podmiot życia jest przeciwieństwem podmiotowości nihilistycznej i podmiotowości konserwatywnej. Ta pierwsza oparta jest na założeniu, że warto żyć w świecie całkowicie złym. Podmiot nihilizmu odkrywa, że jest „wartością” żyć w świecie, który żadnych wartości nie zawiera. „Nihilizm jest tedy próbą totalnej afirmacji świata w ramach totalnej negacji”<sup>201</sup>. Nihilista redukuje zatem świat do siebie, dokonuje swoistej introjeksji świata. Przeciwnie konserwatysta, który dokonuje projekcji siebie „w świat”, dekomponuje siebie dla świata, i w ten sposób pozwala uchylić się od „decyzyjności” i „odpowiedzialności” przez tworzenie bezwzględnych hierarchii, które namaszczone są dziedziczeniem społecznym. Kołakowski, w swojej potrzebie afirmacji życia, jest nienasycony. Niewystarczająca dla niego jest nawet Heideggerowska kategoria zaangażowania (*Entschlossenheit*), która oznacza stanowczość, rezolutność, zdecydowanie, zdeterminowanie. Kołakowski szuka motywu dla *fiat, amen* wobec życia, poszukuje swoistego witalizmu, który mówi „niech się stanie”. Autor *Obecności mitu* poszukuje zasady wierności wobec życia, „wierności”, która robiłaby użytek z rdzenia *amint* – mocny.

Etyka Kołakowskiego nie jest jasna. Kołakowski pisze przecież *Pochwałę niekonsekwencji*, która jest obroną „rasy miękkich”, „chwiejnych”, „niekonsekwentnych”, tych, którzy „jedzą kotlety, ale nie są w stanie zabić kury”, tych, którzy wierzą w Boga i wyższość zbawienia nad życiem doczesnym, a jednak nie domagają się przywrócenia stosów dla heretyków<sup>202</sup>. Kołakowski uznaje, że konsekwencja absolutna byłaby identyczna z fanatyzmem absolutnym charaktery-

<sup>200</sup> Leszek Kołakowski, *Etyka bez kodeksu*, [w:] tegoż, *Kultura i fetysze*, s. 142.

<sup>201</sup> Tamże, s. 143.

<sup>202</sup> Leszek Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*, [w:] tegoż, *Pochwała niekonsekwencji...*, t. 2, s. 154–160.



stycznym dla kogoś pokroju Josepha de Maistre'a. Kołakowski pisze także esej *Prawda i prawdomówność jako wartość kultury*, który wcale nie jest pochwałą prawdomówności. Ta ostatnia jest przez niego zrównana z mechanizmem nerwicy obsesyjnej<sup>203</sup>. Kołakowski pisze także wiele esejów dedykowanych figurze diabła – *O pożytkach z diabła*, *Czy diabeł może być zbawiony?*<sup>204</sup> i wreszcie esej zatytułowany po prostu *Diabeł*<sup>205</sup>, które są esejami „w obronie” diabła. „Wątpliwe jest – pisze Kołakowski – czy powinniśmy sobie życzyć jego [diabła] zniknięcia”<sup>206</sup>. Co więcej, Kołakowski jest autorem „opowieści biblijnych”, to jest „opowieści budujących z historii świętej zebrane ku pouczeniu i przestrodze”, ale jest też autorem *Rozmów z diabłem*, w skład których wchodzi *inter alia* – apologia Orfeusza, stenogram z metafizycznej konferencji prasowej Demona we Warszawie z dnia 20 grudnia 1963 roku, czy wreszcie zapis rozmów z diabłem doktora Lutra w Wartburgu 1521 roku<sup>207</sup>.

Wydaje się, że dla Kołakowskiego wynalazek diabła jest wynalazkiem bezcennym i niezastąpionym, jest bowiem wynalazkiem „zła jako rzeczy”, „zła jako osoby”, „zła realnego”, „zła-substancji”, którego nie było jeszcze wśród odkryć kultury antycznej. Kołakowski pisze także pochwałę niepunktualności – utrwalonego obyczaju niespełniania cudzych oczekiwań<sup>208</sup>. Na koniec wypada zauważyć, że Kołakowski jest autorem *Małej etyki*, której tytuł jest nie tylko antytezą znanego dzieła Arystotelesa, ale także powtórzeniem tytułu książki Theodora Adorno<sup>209</sup>, oraz *Etyki bez kodeksu* będącej pochwałą i zachętą do afirmacji życia<sup>210</sup>. „Mała etyka” przeciwstawia się „dużej etyce”, to znaczy wszelkiemu monizmowi moralnemu, próbie opar-

<sup>203</sup> Leszek Kołakowski, *Kultura i fetysze*, s. 175–201.

<sup>204</sup> Leszek Kołakowski, *O pożytkach z diabła*, [w:] tegoż, *Pochwała niekonsekwencji...*, t. 3, s. 8–13.

<sup>205</sup> Leszek Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony?* oraz *Diabeł*, [w:] tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony...*, s. 149–158 oraz s. 174–194.

<sup>206</sup> Leszek Kołakowski, *Diabeł*, s. 193.

<sup>207</sup> Leszek Kołakowski, *Bajki różne. Opowieści biblijne. Rozmowy z diabłem*, Warszawa: Iskry 1990.

<sup>208</sup> Leszek Kołakowski, *Pochwała niepunktualności (auto-parodia)*, [w:] tegoż, *Pochwała niekonsekwencji...*, t. 3, s. 109–111.

<sup>209</sup> Leszek Kołakowski, *O pożytkach z diabła*, [w:] tegoż, *Pochwała niekonsekwencji...*, t. 3, s. 83–121.

<sup>210</sup> Leszek Kołakowski, *Kultura i fetysze*, s. 137–175.

cia sensu normatywnego naszych działań na jednej tylko wartości lub ściślejszej hierarchii wartości. Dla Kołakowskiego takie zamierzenie jest absurdalne, albowiem moralność jest normatywnym wyrazem potrzeby uporania się z żądaniami, które pochodzą z różnych potrzeb i różnych lojalności, których nie można ostatecznie uspołnić.

Czyż jednak etyka Spinozy i etyka Jezusa – dwóch postaci, do których odwołuje się Kołakowski, nie była rodzajem monizmu etycznego, to jest próbą oparcia całej różnorodności ludzkich działań na jednej tylko wartości, to jest miłości bliźniego lub prawie do życia? I czyż Kołakowski nie cytuje z uporem słów Świętego Augustyna: „kochaj i rób, co chcesz”? Czy etyka Spinozy nie była etyką monistyczną w tym znaczeniu, że dawała przewagę wszystkim naszym uczynom służącym obronie życia?

Kołakowski mówi dwie rzeczy na pozór trudne do pogodzenia: potrzebujemy chrześcijaństwa i potrzebujemy socjalizmu, potrzebujemy mitu i jego krytyki, *sacrum* i *profanum*, idolatrii i Boga, oraz nade wszystko separacji między tymi wszystkimi elementami. Potrzebujemy chrześcijaństwa, które pozwoli nam wyjść poza bezpośrednio „naciski życia” i uświadomi nam granice losu ludzkiego. I potrzebujemy socjalizmu, który pozwoli nam zrozumieć złożoność sił działających w historii i społeczeństwie, i wzmocni naszą gotowość do opierania się uciskowi i leczenia nędzy. Kołakowski nie powinien pisać tekstu *Jak być liberalno-konserwatywnym socjalistą?*, ale tekst zatytułowany *Jak być socjalistycznym wyznawcą Jezusa?* Socjalizm i chrystianizm w rozumieniu Kołakowskiego jest skojarzony nie z mitem Prometeusza, ale z mitem Chrystusa. Kołakowski jak zwykle pozostaje podzielony i pęknięty.

Po wygnaniu z raju każdy człowiek zasługuje na potępienie, istnieje bowiem odpowiedzialność każdego człowieka za całą przeszłość ludzkości. Jednak od chwili przyjścia Chrystusa na świat ludzkość jest zasadniczo zbawiona, albowiem ludzkość składa się tylko z ludzi. Ludzkość – dla Kołakowskiego – jest potępiona i zbawiona równocześnie. Nihilista nie może być zbawiony, zna on bowiem tylko grzech pierworodny. Konserwatysta nie może być zbawiony, zna on bowiem tylko wielką niedzielę zmartwychwstania. Tylko diabeł może być zbawiony.

## Jezus (horror błazna)

Deleuze zasugerował, że „Spinoza jest Chrystusem filozofii”, a najwięksi filozofowie są tylko apostołami, którzy oddalają się od jego misterium lub przybliżają do niego<sup>211</sup>. Imię „Spinoza” jest w tej wykładni nazwą procesu stawania się filozofem. Imię „Chrystus” przypisane metaforycznie Spinozie, oznacza jednak, że nauczanie autora *Etyki* – tego „nieuzbrojonego proroka”, odniosło zaledwie połowiczny sukces, raczej w zakresie upublicznienia imienia autora, a nie treści jego doktryny. Droga Kołakowskiego jest rozpostarta między imionami Spinozy i Chrystusa, które być może są dwoma imionami jednego Boga.

Na koniec zatem chciałbym zadać pytanie dla intelektualnej wędrówki Kołakowskiego fundamentalne. Czy wszystkie etapy twórczości Kołakowskiego, szczególnie te ściśle filozoficzne i ściśle monograficzne, poczynawszy od monografii poświęconej Spinozie – *Jednostka i nieskończoność*, poprzez krytykę rozumu racjonalnego i odkrycie nieracjonalności racjonalizmu w *Filozofii pozytywistycznej*<sup>212</sup>, poprzez książkę poświęconą fenomenologii i jej absolutystycznym roszczeniom, to jest poszukiwaniom pewności<sup>213</sup>, rewizjonistyczne potraktowanie rewizjonizmu marksistowskiego, wreszcie książkę o Bergsonie<sup>214</sup>, nie zmierzał autor *Moich słusznych poglądów na wszystko* do odkrycia horroru metafizycznego i metafizyki horroru<sup>215</sup>? I czy jedyną możliwą reakcją i odpowiedzią na odkrycie tego horroru nie był przypadkiem powrót do prostoty Jezusa?

Jezus – jego życie i jego przesłanie towarzyszyły Kołakowskiemu przez cały bieg jego własnego życia. Kołakowski musiał znać *Żywot Jezusa* Ernesta Renana, *Życie Jezusa* Dawida Straussa i nade wszystko *Życie Jezusa* Georga Wilhelma Friedricha Hegla. Dysponujemy

---

<sup>211</sup> Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, Gdańsk: słowo/obraz/ terytoria 2000, s. 70.

<sup>212</sup> Leszek Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna (od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*, Warszawa: PWN 1966.

<sup>213</sup> Leszek Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, przeł. P. Marciszuk, Warszawa: Aethia 1990.

<sup>214</sup> Leszek Kołakowski, *Bergson*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1997.

<sup>215</sup> Leszek Kołakowski, *Horror metaphysicus*, przeł. M. Panufnik, Warszawa: Res Publica 1990.

przecież pięknym i odważnym tekstem z 1965 roku zatytułowanym *Jezus Chrystus – prorok i reformator*<sup>216</sup>, którego echem jest późno przetłumaczona na polski książka *Jezus ośmieszony*. W tym wczesnym eseju zostają ujawnione wszystkie nadzieje Kołakowskiego związane z Jezusem, które są nadziejami ściśle filozoficznymi, a nie teologicznymi, religioznawczymi lub kulturowymi. „Chciałbym – pisze Kołakowski – streścić to, co może dostrzec w postaci i w nauce Jezusa człowiek świecki, który nie przyznaje się do wiary chrześcijańskiej w żadnej odmianie, do żadnych dogmatów i żadnej wspólnoty kościelnej, ale przyznaje się do tradycji, której chrześcijaństwo jest częścią niezbywalną – tej samej tradycji, której składnikami są Budda, Kant i Marks”<sup>217</sup>. Kołakowski pisze o Jezusie jak heretyk, który nie przyznaje się do wiary chrześcijańskiej w żadnej odmianie i jest chrześcijańskim socjalistą, panteistyczno-deistycznym ateistą. Jezus należy do tradycji Buddy, Kanta i Marksa. Nazwisko „Spinoza” nie pada.

Imię „Spinoza” pada po raz ostatni w książce *Horror metaphysicus* i jest wprost powiązane z metafizycznym horrorem. Spinoza w tym horrorze powiązany jest z wielkimi filozofami jedności – Plotynem, Proklosem, Eckhartem i Mikołajem z Kuzy oraz zostaje przezwany „pseudokartezjańczykiem z Amsterdamu” – „pseudo” – tłumaczy Kołakowski – gdyż ani śladu cogito, ani „subiektywności” nie pozostało w teologii autora *Zasad filozofii* Kartezjusza. Spinoza jest główną lokomotywą nowoczesności, a „lokomotywa nowoczesności – pisze Kołakowski – nieubłagane zmierzała ku otchłani podwójnej Nicości: zarówno Jednia, jak Cogito, krok po kroku obracane były w nic”<sup>218</sup>. Spinoza obraca Jedno i cogito w jedno nic.

Dzięki tej dogmzie „obrotu” już wiemy, dlaczego Spinoza musiał zostać stłumiony w myśleniu i sumieniu autora *Kapłana i błazna*. Spinoza stawał się imieniem podwójnej nicości – Boga i podmiotu. Skąd zagrożenie nicości? Najprościej powiemy: z nieoswojonego czasu. Czas jako substrat ludzkiego doświadczenia nie daje się przełożyć na nic bardziej pierwotnego. Jeśli jednak postrzegamy ów

---

<sup>216</sup> Leszek Kołakowski, *Jezus Chrystus – Prorok i Reformator*, [w:] tegoż, *Pochwała niekonsekwencji...*, t. 1.

<sup>217</sup> Tamże, s. 2.

<sup>218</sup> Leszek Kołakowski, *Horror metaphysicus*, s. 92.

pierwotny czas jako niekończące się samounicestwienie, cały świat doświadczenia z braku „podpory” zapada się w nicość. Absolut, którego pożądał Spinoza, ma służyć ocaleniu świata, ma uratować go od umierania bez początku i bez końca: w jego wiecznej teraźniejszości wszystko jest przechowywane i nigdy nic nie ginie. Absolut Spinozy jest podporą bez czasu. Ta ostateczna podpora świata musi być zatem sama nie tylko na czas uodporniona, lecz także samoistna i niepodzielna. Jeśli jednak Absolut, podobnie jak czas, nie poddaje się redukcji do czegokolwiek innego, to imię jego, o ile je posiada, brzmi także: nicość. Ona jedna jest niepodzielna i jedna. „Oto horror metaphysicus”<sup>219</sup>.

Jezus nie jest kapłanem. Jezus jest błaznem. Zapominamy o tym, myśląc, że Jezus jest kapłanem i nie jest błaznem. Na metafizyczny horror może zareagować tylko błazen. Kapłan jest strażnikiem absolutu i tym, który utrzymuje kult dla rzeczy ostatecznych i zawartych w tradycji. Błazen jest tym, który co prawda obraca się w dobrym towarzystwie, ale nie należy do niego, raczej mu ubliżając i mówiąc impertynencje<sup>220</sup>. „O błazeńskiej roli filozofii – pisze Kołakowski – pisał Georges Sorel w związku z encyklopedystami – jednak w sensie pejoratywnym: błazen był po prostu zabawką arystokratów. Ale chociaż prawdą jest, że filozofowie bawili monarchów, to jednak ich igraszki miały swój udział w trzęsieniu ziemi – właśnie wtedy, gdy były to igraszki błaznów”<sup>221</sup>. Postawa błazna jest dla Kołakowskiego stałym wysiłkiem refleksji nad możliwymi racjami idei przeciwnych, jest zatem dialektyczna z natury i jest z natury sceptyczna wobec tego, co jest odziedziczone po przeszłości. Błaznem nie rządzi jednak chęć przekory, ale nieufność wobec wartości uspio-nych, to jest nadmiernie ustabilizowanych. Kołakowski opowiada się za filozofią błazna. Jezus jest błaznem, którego igraszki miały swój udział w trzęsieniu ziemi. Kołakowski jednak, jak wcześniej ustaliliśmy, opowiedział się także za kultem, który jest po stronie kapłanów (rezonerów). Kim zatem jest Kołakowski? Kim jest Jezus Kołakowskiego?

---

<sup>219</sup> Tamże, s. 68.

<sup>220</sup> Leszek Kołakowski, *Kapłan i błazen...*, s. 178.

<sup>221</sup> Tamże, s. 178.

Jezus Kołakowskiego jest zbiorem identyfikacji, cech niekonsekwentnych i okazjonalnych. Wyliczmy listę chwilowych tożsamości i własności przypisywanych przez Kołakowskiego Jezusowi. Jezus będzie, po pierwsze, dla Kołakowskiego pojęty w swej pierwotnej prostocie i ubóstwie albo nie będzie pojęty wcale. Co to oznacza? Otóż oznacza to, że Jezus musi być pojęty jako prawda. Kierując się swoją rewindykacją mitu, autor *Herezji* przeciwstawia się także Jezusowi zdemitologizowanemu. Kołakowski mitoman powiada: nie ma chrześcijaństwa zdemitologizowanego, chrześcijaństwo zdemitologizowane nie jest niczym innym, jak tylko religijnym racjonalizmem, którym należy się brzydzić. Dla Kołakowskiego jedyna uprawniona demitologizacja polega na odzyskaniu pierwotnego znaczenia mitu, a nie na jego zniszczeniu. Utracone mity zastępowane są nie przez oświeconą racjonalność, ale przez świeckie karykatury mitów.

Jezus dla Kołakowskiego, po drugie, nie jest mędrce, to jest podmiotem pełnego samostanowienia i opanowania, nie jest także prorokiem, to jest podmiotem widzenia tego, co przyszłe, Jezus jest błaznem, którego prawdy są tak proste, że aż śmieszne. „Jezus jest ośmieszany”<sup>222</sup>. Dla oświeconych warstw uczonych teologów i ludzi nauki wieku świateł mowa Jezusa jest moralnie i poznawczo śmieszna, albowiem mowa Jezusa wzywa do kompletnej metanoi, to jest przemiany duchowej dla ubóstwa i prostoty. „Prawdziwe korzenie – pisze Kołakowski – naszej cywilizacji to narracja ewangeliczna i osoba Jezusa, Jego nauczanie jako słowo pochodzące od niego, a nie wiedza abstrakcyjna, przedestyłowana lub skodyfikowana w formie teologii moralnej”<sup>223</sup>. Człowiek współczesny może zaakceptować przesłanie Jezusa w jego znaczeniu nie tyle obiektywnym, ile egzystencjalnym, to znaczy może wierzyć, że świat, w którym istnieje i który przeżywa, nie jest rzeczywistością ostateczną i że Bóg obejmuje wszechświat empiryczny, nie będąc jego częścią. Człowiek współczesny może zaakceptować przesłanie Jezusa, jeśli tylko ujrzy w nich doktrynę miłości – nie ideę miłości, ale fakt miłości i energię miłości. „Miłości bezwarunkowej – pisze Kołakowski – do której jesteśmy wezwani, miłości, która jest istotą bytu boskiego i która sprawia, że prawo sta-

---

<sup>222</sup> Tamże, s. 23.

<sup>223</sup> Tamże, s. 31.

je się niepotrzebne [...] nie da się wydedukować z samego Starego Testamentu, nawet z ksiąg prorockich”<sup>224</sup>. Doktryna Jezusa nie polega na przestrzeganiu jakichś zasad, ale streszcza się ona w Augustynowym wezwaniu „kochaj i czyń co chcesz”. To wezwanie nie jest dykturą miłości, ale rodzajem prowokacji. Nie ma mitu bez mitu Erosa i wszelka energia zwrócona ku światu mitycznemu unosi rozmach erotyczny. W micie, w miłości i w niebie panuje wieczna wiosna, wieczne zaczynanie, wieczna Niedziela Zmartwychwstania. Przeczuwał to nawet Nietzsche, pisząc, że jest Chrystusem i Dionizosem równocześnie.

Jezus Kołakowskiego nie jest Jezusem Hegła, to jest pewną fazą samowiedzy ludzkości, ani Jezusem Kierkegaarda, to jest osobowym trwaniem chrześcijaństwa w każdym chrześcijaninie z osobna, ani Jezusem zapalczego Nietzschego, który próbuje unicestwić wszystkie istotne wartości życia. Jezus Kołakowskiego przypomina nieco Jezusa Machiavellego, to jest „nieuzbrojonego proroka”. Jezus Kołakowskiego pozwala Kołakowskiemu powrócić do idei „człowieka inwalidy”. Kołakowski główne przesłanie Jezusa, rozumie tak jak rozumieli je Święty Paweł, Święty Augustyn i Luter. Jezus nie tyle zastępuje jedno prawo innym, ile uczy, że wszelkie przepisy są zbyteczne, jako że miłość sama pochłania sobą nakaz i czyni zbytecznym każde prawo wobec prawa miłości. Jezus Kołakowskiego niesie proste przesłanie oparte na wyobrażeniu świata bez prawa, ale pełnego miłości, bez przemocy, ale pełnego odwagi, bez własności, ale pełnego bogactwa moralnego, bez narodu wybranego, ale z ludzką solidarnością, bez uwielbienia doczesności, ale sytego duchowo. To z powodu tego przesłania „wszelka próba »unieważnienia Jezusa«, usunięcia go z naszej kultury [...] wszelka taka próba jest śmieszna i jałowa”<sup>225</sup>.

Powiedzmy to jednak jasno: Kołakowski nigdy nie przemyślał doktryny miłości bliźniego – wezwania z Księgi Kapłańskiej „Miłuj bliźniego jak siebie samego” oraz Ewangelii Mateusza „Miłujcie nieprzyjaciół waszych i módlcie się za tych, którzy was prześladują” – tak jak to robią współcześni filozofowie uzbrojeni w doktrynę Freu-

---

<sup>224</sup> Tamże, s. 108.

<sup>225</sup> Leszek Kołakowski, *Jezus Chrystus – prorok i reformator*, s. 11.

da i Lacana<sup>226</sup>. Kołakowski nie przemyślał nigdy horroru bliskości bliźniego. Kołakowski doświadczył horroru metafizycznego.

Pytanie, które należałoby zadać, pisząc „wokół” Kołakowskiego, i „wokół” Jezusa, posługując się kluczem Spinozy, musiałoby zatem brzmieć: czy Kołakowski w późnym momencie swojego myślenia dochodzi do wniosku, że emancypacja, której zażądał od niego Spinoza, nie może się nigdy dokonać poprzez reformy instytucji społecznych, albowiem jednostka zawsze i wszędzie emancypuje się sama w akcie pracy i samowiedzy, w której afirmuje swoje ciało i związany z nim umysł, jako wartość wyłączną.

Rozmyślenia Kołakowskiego nad Jezusem, jak wszystko u Kołakowskiego, mają swoje źródła w myśli Spinozy. Zdaniem Spinozy Jezus był mędrce, który poddał swoje życie wskazaniom rozumu i opanował sztukę racjonalnej intuicji. „W tym rozumieniu – czytamy w *Jednostce i nieskończoności* – postać Chrystusa traci swoją tajemniczość: Chrystus był człowiekiem-mędrce, bardziej od innych uzdolnionym do poznania adekwatnego, a zarazem moralistą świadomym ograniczoności swoich słuchaczy. Celem jego nauki było ziemskie zbawienie ludzi, uwolnienie ich od przesądnych wierzeń mozaizmu i naprawa obyczajów<sup>227</sup>. Dla Kołakowskiego jednak Jezus nigdy nie traci swej tajemniczości. Kołakowski napisze także, że Jezus nie był filozofem<sup>228</sup>. Dla Kołakowskiego Chrystus z czasem zyskuje coraz większą tajemniczość i nie tylko dlatego, że „O Jezusie przeczytać można, co tylko się chce<sup>229</sup>. Dla Kołakowskiego Jezus staje się mitem, to jest nieusuwalną częścią kultury. Jezus ponadto nie ma nic wspólnego z filozofią mesjanistyczną, to jest oczekiwaniem na wypełnienie czasu. „To raczej afirmacja terażniejszości jako początku Królestwa, to obecność Boga, który ukryty, odsłania się za pośrednictwem swego Syna<sup>230</sup>. Przystwojenie sobie apokaliptycznego sposobu patrzenia na świat staje się dla Kołakowskiego warunkiem

---

<sup>226</sup> Slavoj Žižek, Eric L. Santner, Kenneth Reinhard, *Bliźni*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2013.

<sup>227</sup> Leszek Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność...*, s. 379.

<sup>228</sup> Kołakowski Leszek, *Jezus Chrystus – prorok i reformator*, s. 3.

<sup>229</sup> Leszek Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, przeł. D. Zańko, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak 2014, s. 7.

<sup>230</sup> Tamże, s. 16.



przeżywania terażniejszości, ale także warunkiem przeżycia ludzkości, jedyną możliwością uniknięcia samozagłady, którą ludzkość sama przygotowała dla siebie.

„Myśleć inaczej to idolatria, to oddawanie najwyższej czci temu, co nietrwałe, bez znaczenia, pozbawione wagi”<sup>231</sup>. Idolatria to kult nietrwałości. Nietrwałość nie jest cechą codzienności, ale naszych fetyszy, efektem przeceniania formy towarowej rzeczy. Idolatria to miłość do formy towarowej myśli, która blokuje naszą zdolność do politeistycznej miłości. Kołakowski, który napisał książkę *Światopogląd i życie codzienne* musiał o tym wiedzieć<sup>232</sup>.

## Obojętność (miłość codzienna)

Już w *Obecności mitu* Kołakowski pisał: „Jezus polecał najpierw pojednać się z bratem, by potem dopiero składać ofiary Bogu, udostępnił etniczny mit całemu światu, zrównanemu w tej samej świadomości grzechu; nazwał bliźnim każdego człowieka, nie tylko współplemieńca”<sup>233</sup>. Jedyna alternatywa przed którą nas stawia Kołakowski to alternatywa: Bóg albo bałwochwalstwo. Nie wiemy jednak, czy Bóg ma oznaczać nieskończenie oddanego człowieka, czy też Boga, który przybrał twarz bliźniego.

Kołakowski mówi więcej, mówi, że całkowita sekularyzacja kultury, która osiąga kulminację w przeniesieniu tego, co sakralne, na rzeczywistość *profanum*, to totalitaryzm. Dla Kołakowskiego wiara może się obejść bez teologii, więcej nawet: teologia rodzi się w sposób naturalny, gdy zderzają się różne mity lub kiedy mit zostaje zaatakowany przez oświecenie. „Teologia to przede wszystkim sposób, w jaki mit broni się przed wrogami, a dopiero potem sposób, w jaki próbuje zrozumieć sam siebie; pragnienie zrozumienia samego siebie jest zapewne również pochodną konieczności obronienia się”<sup>234</sup>. Jedyna akceptowalna teologia to teologia Świętego Pawła, która stała się częścią samego mitu. Kołakowski mówi, parafrazując Nietz-

---

<sup>231</sup> Tamże, s. 21.

<sup>232</sup> Leszek Kołakowski, *Światopogląd i życie codzienne*, Warszawa: PIW 1957.

<sup>233</sup> Leszek Kołakowski, *Obecność mitu*, s. 144.

<sup>234</sup> Leszek Kołakowski, *Jezus ośmieszony*, s. 103.

schego, że nieobecność Jezusa zapowiada śmierć cywilizacji, której spadkobiercami jesteśmy. Drugą śmiercią Jezusa byłoby samoukrzyżowanie naszej cywilizacji<sup>235</sup>. Hobbes, Spinoza, Hume i Nietzsche – w nowej lekturze Kołakowskiego – kładą nowy fundament koncepcyjny pod nową cywilizację; tym fundamentem jest otchłań. To jest właśnie horror metafizyczny.

Być może siła miłości jest – dla Kołakowskiego fetyszyzującego Jezusa – jedyną siłą, jaką odnajduje w świecie po doświadczeniu fenomenu obojętności, tak precyzyjnie opisanemu w *Obecności mitu* oraz w *Jednostce i nieskończoności*. „Tym, od czego uciekamy – pisał Kołakowski – jest doświadczenie obojętności świata, a próby przewyciężenia tej obojętności stanowią ośrodkowy sens ludzkich zmagają z losem w jego codzienności i w jego ekstremach. Wszelkie negatywności życia są zrozumiałe jako objawienia obojętności”<sup>236</sup>. Nicość to tylko wyobrażenie naszej nieobecności w świecie, który stał się całkowicie obojętny na przygody naszego ciała. Żyjemy tylko dzięki różnym postaciom nieobojętności w spotkaniach z ludźmi i zwierzętami. Dzięki solidarności, zaufaniu, przyjaźni i miłości ze światem ożywionym, sami stajemy się żywi.

Natura, wbrew temu co przeczuwał Spinoza, jest nam posłuszna nie we wzajemności, lecz właśnie pod postacią obojętności, w doświadczeniu nekrofilii. Doświadczenie separacji wobec reszty bytu jest doświadczeniem obojętności świata, którego chciał uniknąć Spinoza. Wydaje się, że w późnym myśleniu Kołakowski o tym zapomina. Nie potrafimy zachować stanu posiadania i stanu autozamrożenia siebie samego i jednocześnie pokonać separacyjny, ekskluzywny charakter owego zamrożenia, to jest zmusić świat do porzucenia postawy obojętności. Ponownie tylko mit – religijny lub filozoficzny – ma moc zniesienia obojętności świata w odróżnieniu od wszystkich technicznych, instrumentalnych zabiegów. „Tylko mit ma moc sensotwórczą, w odróżnieniu od technologicznego ujarzmięcia rzeczy, od prób przywłaszczenia sobie drugiego człowieka w seksualnym spotkaniu, od pasji posiadania i władzy”<sup>237</sup>. Problem w tym, że ideał

---

<sup>235</sup> Tamże, s. 53.

<sup>236</sup> Leszek Kołakowski, *Obecność mitu*, s. 106.

<sup>237</sup> Tamże, s. 122.

miłości bliźniego ustąpił w naszej kulturze miejsce ideałowi „świętości własnej”, osiągalnej w ramach doskonałego konformizmu. Zapomnieliśmy o nabywaniu świętości własnej przez miłość bliźniego.

Fenomen obojętności świata dociera do Kołakowskiego wcześniej, „za wcześniej” i jak zawsze poprzez Spinozę. Wszechświat Spinozy jawi się Kołakowskiemu w 1966 roku jako wszechświat kompletnie obojętny. Kołakowski w tekście *Dwoje oczu Spinozy* pisze, że: „światu jest obojętne, że jesteśmy jego częścią; nie zawiera on w sobie żadnej intencji, życzliwej czy wrogiej, skierowanej ku człowiekowi, urzeczywistnił w doskonałości swojej wszystko, co może dojść do istnienia, nie ma zamiarów żadnych, by ze względu na ludzkie cierpienia odmieniać cokolwiek, i zresztą nie do pomyslenia jest zgoła, by miał lub mógł to czynić”<sup>238</sup>. Spinoza uczy Kołakowskiego lęku przed wszystkimi doktrynami monistycznymi, które nie uwzględniają swoistości człowieka. To Spinoza też zmusza Kołakowskiego do stłumienia Spinozy, to jest poszukiwania miłości i możliwości miłości w świecie bezgranicznie obojętnym, zimnym. Świat monistów wie wszystko, ale nie wie, że wie. Człowiek wie mało, ale wie, że wie, i wie, że nie wie. To zasadnicza różnica, której Spinoza nigdy nie potrafił wyjaśnić. Dlatego Spinoza pozostał rozdarty – na podmiot kontemplacji doskonałej obojętności świata oraz podmiot polityczny – żarliwego, radykalnego, obrońcę tolerancji. Spinoza pozostał niczym leśmianowski Znikomek, co to „nie widzi świata tak samo, lecz każdym okiem inaczej, i nie wie, który z tych światów jest rzeczywisty zaocznie”<sup>239</sup>. Idolatria to miłość świata rzeczywistego zaocznie. Spinoza nie wie, który z dwóch widzianych przez niego światów jest zaoczny.

My także nie wiemy, czy mamy pozostać wierni radykalizmowi politycznemu i domagać się świata powszechnej miłości (demokracji), czy też domagać się świata kompletnie wyjaśnionego i wyzwolonego z idolatrii, co pozwoliłoby nam spełnić wymogi radykalizmu intelektualnego pozostającego na usługach filozofii.

---

<sup>238</sup> Leszek Kołakowski, *Dwoje oczu Spinozy*, [w:] tegoż, *Pochwała niekonsekwencji...*, t. 1, s. 65.

<sup>239</sup> Tamże, s. 77.



Część druga

## Utopia albo śmierć. Od Woltera do Bronisława Baczki

### Genewa (filozofia konkretnego)

Filozofia Bronisława Baczki rozpięta jest między namiętnością do konkretnego a przymusem dochowania wierności utopijnemu impulsowi. Zmysł konkretnego wymusza na Baczce rodzaj materializmu i odmowę myślenia czysto pojęciowego. Utopia natomiast przesądza o naznaczeniu jego myślenia stygmatem „projektu” i „niespełnionego życzenia”. Rodzi to szczególne napięcie pomiędzy „logiką konkretnego”, która przywiązuje myślenie Baczki do „morderczego realizmu”, a „logiką utopii”, która otwiera to myślenie na przyszłość i przestrzeń niespełnionych marzeń. W efekcie zderzenia tych dwóch perspektyw pytam jak „pragnienie utopii” i „przywiązanie do konkretnego” współpracują ze sobą w dziele Baczki. Czy w tej filozofii konkretnego staje się zwykłym narzędziem utopii, a utopia schowana jest za materialność konkretnego? Czy też może utopia nie działa spoza sceny realnego i ściśle z realnym współdziała? Czy w dziele Baczki wytwarza się szczególna więź pomiędzy genealogicznym realizmem i materializmem autora *Hioba*, a jego nie mniej zuchwałym utopijnym żądaniem tego, co jeszcze nie nadeszło, co jeszcze nie zostało rozświetlone lamą lub reflektorem utopii?

Tekstem otwierającym zbiór esejów z 1965 roku *Człowiek i światopogląd* jest intrygujący esej zatytułowany *Filozofia francuskiego Oświecenia i poszukiwanie człowieka konkretnego*. Ten tekst toruje

przyszłe myślenie polskiego filozofa, to jest stanowi jego utopijne zaplecze. Twierdzą bowiem, że na każdym etapie swej twórczości, Baczeko będzie powracał do zarysowanej w tym eseju filozoficznej idei „konkretu”. Baczeko analizuje, w jaki sposób filozofia wytwarzała samą „potrzebę konkretności”, oswajała pojęcie konkretności, wreszcie snuje refleksję nad politycznym statusem konkretności, to jest zastanawia się, jakiego rodzaju politykę promuje myśl myśląca konkretność? „Odnotujmy tylko – pisze Baczeko – że wprawdzie zarzut abstrakcyjności wysuwany jest wobec pewnych koncepcji oświeceniowych już w połowie XVIII wieku, i to przez myślicieli skądinąd uważanych za klasycznych przedstawicieli Oświecenia [...], ale przeciwieństwo „abstrakcyjny”- „konkretny” w stosunku do filozofii Oświecenia francuskiego utrwała się wyraźnie na przełomie XVIII i XIX wieku”<sup>1</sup>.

Baczeko chce przechwycić ten moment w historii filozofii, w którym filozofia zbuntowała się przeciwko panowaniu abstrakcji. Dlatego Baczeko pisze na temat filozofów francuskiego oświecenia i ich ostrza krytycznego skierowanego w stronę filozofii abstrakcji – nowożytnej scholastyki Kartezjusza i Spinozy. „Mniej lub bardziej wyraźnie – dodaje Baczeko – zostaje sformułowany wobec systemów racjonalistycznych zarzut abstrakcyjności, a krytyka ich metody i ich tez uprawiana jest w imię poszukiwania człowieka konkretnego i konkretności ludzkiego istnienia”<sup>2</sup>. Abstrakcyjne jest czytanie losów ludzkich przez tezy metafizyczne, abstrakcyjne jest rozumienie problematyki „więzi społecznych” na podstawie przygód „substancji” i „nieskończoności”, abstrakcyjne jest wreszcie myślenie o problemie „indywidualności człowieka” w kategoriach odrywania się „części” od „całości”.

Nadejdzie czas, kiedy będziemy musieli napisać historię narodzin abstrakcji i filozofii abstrakcyjnej, to jest zmuszeni będziemy opisać chwilę, w której filozofia została oskarżona lub, w akcie donosu na siebie samą, oskarżyła się o „abstrakcję”, „złą abstrakcję”, co oznacza prawdopodobnie – dla Baczki – „alienację”. Niezbymalnym elementem tej przyszej historii stanie się pozycja zajęta przez samego Baczkę. Dla Baczki źródła historycznego przeciwstawienia „abstrak-

---

<sup>1</sup> Bronisław Baczeko, *Filozofia francuskiego Oświecenia i poszukiwanie człowieka konkretnego*, [w:] tegoż, *Człowiek i światopogląd*, Warszawa: PWN 1965, s. 12.

<sup>2</sup> Tamże, s. 44.

cji” „konkretowi” i „logiki abstrakcji” „logice konkretnego” są wyraźnie zaakcentowane, a nawet w pełni zmanifestowane. Są one bowiem ściśle związane z myślą Oświecenia. Z tych powodów Baczek staje się historykiem myśli Oświecenia. I nie chodzi tylko o Kanta i Hegla. Powiedziałbym raczej, że chodzi bardziej o frakcję filozofów narastających nastrojów rewolucyjnych – Woltera i Jeana Jacques’a Rousseau. Choć być może w „zmyśle konkretnego” ich wszystkich wyprzedził, zapomniany i pominięty przez Baczkę, Michel de Montaigne. Po prawie czterdziestu latach od daty wydania książki Baczeki *Człowiek i światopogląd*, Marek J. Siemek przypomni: „*Concretum* wywodzi się mianowicie od *con-crescere*, czyli »zrastać się« i oznacza właśnie coś organicznie »zrosniętego«, a więc coś, co istnieje tylko jako pojedyncza całość, której nie da się rozłożyć, zarazem jej nie niszczyć”<sup>3</sup>.

Baczek swoją decyzję identyfikacyjną, rozstrzygającą o przynależności terytorialnej swojej myśli, podejmuje wcześniej i ta decyzja wydaje się trwała. Baczek nie zadomowił się w Atenach i nie rozkoszuje się Sokratesem. Baczek nie mieszka w Rzymie i nie myśli Ciceronem. Baczek nie myśli i nie pisze także teologicznie i nie przesądza swej identyfikacji na rzecz Jerozolimy. Baczek od samego początku mieszka w Genewie, to jest w małej wspólnocie, usytuowanej poza światem, a postaciami, które naprężają go do intelektualnego marszu, są stali mieszkańcy Genewy – Wolter i Rousseau. Baczek to ważna konstatacja, mieszka na „wyspie”. Powiada się o Genewie, że jest to jedno z najbardziej kosmopolitycznych miast europejskich, albowiem ponad połowa mieszkańców posiada zagraniczny paszport. Mieszkańcami Genewy są zarówno *citoyens*, to znaczy obywatele posiadającymi prawa polityczne, ale też *natifs* – obywatele urodzeni w mieście, pozbawieni jednak czynnych praw politycznych, oraz tak zwani *habitants* mieszkający w mieście, ale nieposiadający żadnych praw politycznych. W 1712 roku w rodzinie zegarmistrza urodził się w Genewie Jean Jacques Rousseau, który po ucieczce z miasta odwiedzi je, już jako „wielki człowiek”, w 1754 roku, stając w trwającym tam konflikcie po stronie mieszczaństwa. W latach

---

<sup>3</sup> Marek J. Siemek, *Demokracja i filozofia. Nowoczesność wobec antycznych wzorców społecznego rozumu*, [w:] tegoż, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Warszawa: Oficyna Naukowa 2002, s. 55.

1755–1778 w Ferney-Voltaire pod Genewą mieszkał Wolter, który w swej rozległej posiadłości zabawiał wspólnotę *la république des lettres* oświeceniowego świata.

Baczko nie wybiera Genewy, zamieszkał w mieście, z którym był związany od początku. Baczko mentalnie urodził się w Genewie. Nie mógł zamieszkać gdzie indziej. Baczko nie jest wyobrażalny na innym terytorium. Baczce w Genewie przysługuje status *natifs*, współczesnego obywatela *la république des lettres*, republiki, do której należą także Wolter i Rousseau. „Kontrast – pisze Baczko – między panem na zamku w Ferney a samotnym wędrowcem, mieszkańcem ulicy Plâtrerie, jest uderzający. Miłośników Woltera od »russoistów« oddziela prawdziwa przepaść”<sup>4</sup>. Kontrast pomiędzy Wolterem a Rousseau dla Baczkę będzie definiował Oświecenie i w jakimś sensie jego samego. Jeśli ten kontrast jest przepaścią, to znak, że Oświecenie leży nad przepaścią i jest epoką przepastną.

Rousseau dystansuje się wobec Woltera, który musi mu się wydawać zbyt bogaty i salonowy. „Wolter w swej odpowiedzi na *Rozprawę o nierówności* pisał, że Rousseau – pisze Baczko – namawia, by znów chodzić na czworakach”<sup>5</sup>. Wolter podchodzi do Rousseau z ironią, który – jak mu się zdaje – nawołuje do powrotu do stadium dzikusa. Rousseau jednak odwdzięcza się Wolterowi nie mniej ostentacyjną pogardą. Te dwie filozoficzne figury na pierwszy rzut oka dzieli właśnie przepaść. Rousseau naturalizuje kulturę, Wolter kulturalizuje naturę. Wolter nawet na prowincji jest światowcem, filozofem towarzystwa. Rousseau nawet w Paryżu jest samotnikiem, to jest obcym z wyboru. Wolter jest celebrytą, „filozofem dla innych”, specjalistą od *public relations*. Rousseau jest dla siebie i im bardziej jest dla siebie, tym bardziej jest dla innych. Wolter jest „zrobiony” z nierówności. Dla Rousseau „wszelkie zło pochodzi z nierówności”. Dla Rousseau ludzkość jest ludem, a to, co nie jest ludem, jest tak nieliczne, że nie warto tego brać pod uwagę. Dla Woltera lud to masa, nieoświecona wielość, motłoch, tłum. Dla obu jednak rozum jest rozumem

---

<sup>4</sup> Bronisław Baczko, *Hiob, mój przyjaciel: obietnice szczęścia i nieuchronność zła*, przeł. J. Niecikowski, M. Kowalska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2001, s. 332–333.

<sup>5</sup> Bronisław Baczko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2009, s. 137.



zmysłowym, a idee są afektami. Dla obu także żadne zwierzę poza człowiekiem nie zna pieszczot. Człowiek w myśli obu filozofów jest „galernikiem wrażliwości” i zanim zacznie myśleć abstrakcyjnie myśli bardzo konkretnie.

Trzecim punktem odniesienia dla Baczki jest myśl Karola Marksa. To Marks, częściowo cytując Hegla, zauważył, że kluczem do zrozumienia współczesności jest zdanie sobie sprawy, że Niemcy przeżyły rewolucję francuską (konkret) w płaszczyźnie abstrakcyjnej (filozoficznej)<sup>6</sup>. Marek J. Siemek, który wybierze transcendentalizm niemiecki jako miejsce pobytu swojej myśli, będzie zamieszkiwał to abstrakcyjne (metateoretyczne) terytorium. Baczko nie przeżywa rewolucji francuskiej w płaszczyźnie abstrakcyjnej, ale właśnie jako konkret lub przynajmniej obietnicę konketu.

Karl Mannheim, podążając tropem Marksa, czyni intrygującą uwagę – którą przypomina Baczko – wykazując, że termin „konkret”, użyty w kontekście politycznym, ma sens kontrrewolucyjny i służy wzmacnianiu polityki kontrrewolucji lub rewolucji konserwatywnej<sup>7</sup>. Francuska rewolucja – dodaje jednak Mannheim – była jedynie pozornie żywołem politycznego konketu, niemiecka filozofia była jedynie pozornie żywołem filozoficznej abstrakcji. „Konkretna Francja” staje się przecież nośnikiem myśli abstrakcyjnej, „abstrakcyjne Niemcy” natomiast odegrały rolę terenu trawienia „realnej myśli konserwatywnej”. Niemcy dokonały dla ideologii konserwatywnej tego, co Francja zrobiła dla Oświecenia.

Siemek będzie przypominał: gdy młoda rewolucja francuska rozbiła się w 1792 roku pod Valmy w Tybindze – małym miasteczku szwabskim – trzech młodzi uczniowie szacownego seminarium protestanckiej teologii w ukryciu sadzili symboliczne „drzewo wolności”, pieczętując ślubowaną sobie przyjaźń przysięgą na wierność ideałom rewolucji<sup>8</sup>. Ci trzech młodzi studenci to – Friedrich Wilhelm Schelling, Friedrich Hölderlin i Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

---

<sup>6</sup> Karol Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, [w:] Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dziela wszystkie*, Warszawa: Książka i Wiedza 1962, t. 1, s. 407.

<sup>7</sup> Karl Mannheim, *Myśl konserwatywna*, przeł. S. Magala, Warszawa: Kolegium Otryckie 1986.

<sup>8</sup> Marek J. Siemek, *Hegel: Rozum i historia*, [w:] tegoż, *W kręgu filozofów*, Warszawa: Czytelnik 1984, s. 30.

Niemiecka „logika konkretności” przeciwstawiona jest „pustej przyszłości”, „abstrakcyjnej rewolucyjności”, burzącej świat w imię elementu obcego wobec „zasady rzeczywistości”. Konkretność przeciwstawiana jest w polityce „burzącej negatywności” „tego, co idealne”, jak i próbom dostosowania społeczeństwa do fantazmatycznego i racjonalistycznego zarazem systemu utopii. Utopii rozumianej równocześnie jako *eu-topos*, to jest kraina szczęścia i doskonałości, jak i *ou-topos*, to jest obszar, który nigdzie nie istnieje. „Nie-miejsce” i „najlepsze-miejsce” stały się „jednym abstrakcyjnym miejscem”, pozbawionym materialnego wcielenia, to jest upiorem. Stąd już tylko krok do tezy, zgodnie z którą „abstrakcja” staje się upiornym wampirem, to jest pasożytem. Czyż zresztą słynna książka Baczkę *Jak wyjść z Terroru: Termidor a Rewolucja* nie jest właśnie na temat wampira, pasożyta, a wampiryczna polityka Maximiliena Marie Isidore’a de Robespierre’a nie stanowi tu kluczowej figury krwiopijcy<sup>9</sup>? Baczkę będzie przez całe swe życie obcował z takimi właśnie wampirami. W przypadku Baczkę obcujemy głównie z przypadkami myśli wampirycznej.

Dla Baczkę utopia nie ma charakteru Chimery, ale jest wprost powiązana z pojęciem „polityczności”. W przypadku utopii gatunek literacki staje się zagadnieniem politycznym. Przeciwwstawienie „konkretności” „abstrakcji” znajdziemy już u Edmunda Burke’a i Georga Friedricha Novalisa, Josepha de Maistre’a i Friedricha von Savigny’ego, Karla Wilhelma von Schlegla i Georga Wilhelma Hegla. Schlegla koncepcja „fragmentu” oraz stwierdzenie Novalisa – *Każdy popiół jest pyłkiem*, są tylko poetyckim przekładem politycznej tezy, zgodnie z którą fragment (konkretność) nie jest ruiną – rozbitą totalnością abstrakcji, ale „zapładniającym nasieniem”. To przeciwstawienie konkretności i fragmentu, totalności i abstrakcji, jest w chwili swych narodzin wyrazem określonej postawy wobec rewolucji francuskiej, mianowicie jej oceny z pozycji konserwatywnych. Świadczy o tym treść wkładana w pojęcie „konkretność” znamienne dla polityki konserwatywnej i filozofii reakcyjnej. Imperatyw dochowania wierności ziemi i ciału sformułowany przez Friedricha Nietzschego przedłuża jedynie konserwatywną kontrrewolucję. Baczkę jest tego doskonale

---

<sup>9</sup> Bronisław Baczkę, *Jak wyjść z Terroru: Termidor a Rewolucja*, przeł. W. Dłuski, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2005.

świadom i na każdym etapie swojej twórczości daje tego świadectwa. Jednym z zadań, jakie sobie stawiam w tym tekście, jest rekonstrukcja kolejnych etapów tych świadectw troski o „utopijny konkret”, „utopie szczegółu”, „utopię konkretną”.

Victor Marie Hugo, pisząc „powieść kamieni” poświęconą katedrze Notre Dame, tworzy z pewnością literacką i filozoficzną prefigurację „księgi życia”. Znajdzie ona swoją rozwiniętą formę w „marzeniu” (utopii) Gustave’a Flauberta sformułowanym w liście do Louise Colet, z dnia 16 stycznia 1852 roku: „To, co wydaje mi się obecnie piękne, to, co chciałbym napisać, jest książką o niczym, książką, która nie będzie nic zawdzięczać temu, co wobec niej zewnętrzne i w całości zostanie zorganizowana przez wewnętrzne siły jej własnego stylu, będzie tak jak ziemia zawieszona w próżni, która nie wspiera się na niczym zewnętrznym”<sup>10</sup>. W tym liście Flaubert odnotowuje główny problem świata nowoczesnego: zbliżenie się do konkretności (mowy Bouvarda i Pecucheta) intensyfikuje jedynie moc abstrakcji (styl jako nicność). Flaubert żyje już w świecie, w którym abstrakcja stała się wcielona, a upiór nabrał ciała. Paryż Flauberta oddycha czystą abstrakcją, jest już po „abstrakcyjnej rewolucji”, i szuka kontrrewolucji „po drugiej stronie”, „w konkretności”. Stéphane Mallarmé i Marcel Proust jedynie zradykalizują to daremne poszukiwanie konkretności w świecie uogólnionej abstrakcji, to jest upiorności wcielonej<sup>11</sup>.

Baczko, w tych poszukiwaniach, pozostanie wierny stylowi archeologii, to jest metodycznego badania momentu wyłonienia się „idei-wyobrażeń”. Wrócimy do tych myśli i oceny znaczenia politycznego myślenia archeologicznego, to jest rodzaju „archeologii przyszłości” na końcu tego eseju. Teraz odnotujmy jedynie, że Baczko, podobnie jak Flaubert, żyje w świecie, w którym abstrakcja stała się wcielona, a upiór nabrał materialności ciała. Marek J. Siermek w tekście zatytułowanym *Historyzm i krytyka*, poświęconym pochwalie książki Baczkii *Człowiek i światopoglądy*, wychwytuje w jednej chwili stawki filozofii konkretności, pisząc, że „historia jest tu

---

<sup>10</sup> Gustave Flaubert, *Correspondance de Gustave Flaubert*, Paris: Ed. de La Pléiade 1973–1977, s. 154.

<sup>11</sup> Patrz w tej sprawie: Jacques Rancière, *Mute Speech: Literature, Critical Theory, and Politics*, przeł. J. Swenson, New York City: Columbia University Press 2011.

chwytana na gorąco w swym żywym biegu”<sup>12</sup>, a „poznanie światopoglądów z przeszłości, gdy jest zarazem poznanie ich trwania z przeszłości, prowadzi do zrozumienia zasadniczej ciągłości pomiędzy własnymi wartościami historyka a tymi, które odnajduje on w swoim przedmiocie”<sup>13</sup>. Autor *Wykładów z klasycznej filozofii niemieckiej* musiał być szczególnie poruszony tym, w jaki sposób Rousseau Baczki antycypuje jego Hegla.

Krzysztof Pomian z nie mniejszym wzruszeniem wspomina w 1989 roku osobę-wydarzenie profesora Baczki – „Jego wykłady należały do pierwszych, jakich słucałem wkrótce po przyjeździe na studia we wrześniu 1952 roku”. Pomian dodaje, że Baczko, czytając ze studentami Źdanowa, zamiast narzucać dogmaty, w które trzeba było wierzyć, przedstawiał repertuar pytań, jakie należało zadawać. Pomian uznaje rozmowę z Baczką przed doktoratem („Nie on był promotorem mojego doktoratu”), w której otrzymuje od autora *Samotności i wspólnoty* komentarze na temat swojego referatu o jednostce w historii, za „jedno z ważniejszych wydarzeń w swojej biografii intelektualnej”<sup>14</sup>.

Nieco inaczej reaguje na monografię Baczki o Rousseau Leszek Kołakowski, który w tekście *Niemoc monumentalna Jana Jakuba* poruszony jest tym, jak z fragmentów myśli Jana Jakuba Baczko wprowadza strukturę, która jednak jest strukturą niemocy. „Bronisław Baczko – pisał Kołakowski – jest wybornym znawcą francuskiego Oświecenia; jednakże czytelnik jego książki: *Rousseau: samotność i wspólnota* zauważa bez trudu, że nie byłby jej autor tak napisał, gdyby nie był zarazem znawcą Hegla, którego nazwisko ledwo parę razy wspomina w historycznym kontekście, któremu wszakże zawdzięcza niemało, przynajmniej jeśli chodzi o wprawne władanie metodą rozdawania dialektycznego”<sup>15</sup>. Rozdawanie dialektyczne to rozdawanie szczegółu, drobnostki na to, co konkretne, i to, co abs-

---

<sup>12</sup> Marek J. Siemek, *Historyzm i krytyka*, [w:] tegoż, *W kręgu filozofów*, Warszawa: Czytelnik 1984, s. 256.

<sup>13</sup> Tamże, s. 255.

<sup>14</sup> Krzysztof Pomian, *Baczko: Oświecenie i Rewolucja*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, nr 4 (25), 2009, s. 9–10.

<sup>15</sup> Leszek Kołakowski, *Niemoc monumentalna Jana Jakuba*, [w:] tegoż, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, red. Zbigniew Mentzel, Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza 1989, s. 133.

trakcyjne. Niemoc pojedynczego i konkretnego Rousseau staje się niemocą uniwersalną. Kořakowski i Siemek zdawali sobie sprawę, że Baczo pragnie dotrzeć do człowieka, który miewa światopoglądy, ale nigdy się do nich nie redukuje, jak i pragnie dotrzeć do człowieka, który utopizuje świat, ale nigdy nie roztopia się w utopii ostatecznie. Czym jednak jest „utopia konkretna” Baczo? Czym staje się genealogia myślenia utopijnego w dziele Baczo?

Dla Deleuze’a, który pozostaje tu po stronie „polityki utopii Baczo”, słowo „utopia” oznacza po prostu ostateczną deterytorializację, to jest połączenie filozofii z terytorium tak dotkliwe, że aż zgłaszające zapotrzebowanie na odwołanie się do „nowego ludu” i „nowej ziemi”, z której wyrastają „nowi autochtoni”. „Użyte przez utopistę Samuela Butlera – piszą Deleuze i Guattari – słowo »*Erewhom*« odsyła nie tylko do »*No-where*«, Nigdzie, ale również do »*Now-here*«, tutaj i teraz”<sup>16</sup>. Deleuze wprowadza także rozróżnienie, nam niezwykle bliskie, utopii autorytarnych (utopii transcendencji) i utopii anarchistycznych, to jest rewolucyjnych i ściśle immanentnych, a zatem dynamiki samego myślenia. Utopia immanentna jest jedyną, która pragnie swego urzeczywistnienia. W obrębie tej utopii rewolucja jest częścią płaszczyzny immanencji. Utopia immanentna jest utopią, która nie pozostaje w konflikcie ze swoim pragnieniem i nie doznaje momentu zdrady. Takiej właśnie utopii pozostaje wierny Baczo. Utopia immanentna to w naszej terminologii utopia konkretna.

Theodor Adorno mówił o „utopii poznania”, która powinna „polegać na chęci dotarcia do jej bezpojęciowości z pomocą pojęć”<sup>17</sup>. Fredric Jameson pisze o utopii w kategoriach pragnienia oraz dialektyki *Tożsamości i różnicy*, będącej źródłem dynamiki każdej utopii dokonującej się jako „program” lub „impuls” w trzech obszarach – ciała, czasu i zbiorowości<sup>18</sup>. Ernst Bloch pisze o utopii w kategoriach „zasady nadziei”<sup>19</sup>, która ogarnia wszystkie dziedziny życia do tego

<sup>16</sup> Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2000, s. 113.

<sup>17</sup> Theodor W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa: PWN 1986, s. 17.

<sup>18</sup> Fredric Jameson, *Archeologie przyszłości. Pragnienie zwane utopia i inne fantazje naukowe*, przeł. M. Płaza, M. Frankiewicz, A. Misk, Warszawa 2011, s. XIII.

<sup>19</sup> Ernst Bloch, *Rzeczywistość antycypowana, czyli jak przebiega i co osiąga myślenie utopijne*, przeł. A. Czajka, „Studia Filozoficzne”, nr 7–8, 1982.

stopnia, że byt rodzi utopię i stapia się z utopią. Baczeko jest bliski twierdzenia, że „nie ma alternatywy dla utopii”. Parafrazując słowa Blocha, dla Baczki, to że będziemy szczęśliwi, że może istnieć inne królestwo, że treść marzeń ludzkiego umysłu może się urzeczywistnić<sup>20</sup>, że korelatem utopii jest sfera określonej konieczności, jest nie tylko do pomyślenia, to znaczy jest nie tylko formalnie możliwe, lecz absolutnie konieczne. Baczeko jest nieustępliwy i kategoryczny w żądaniu utopii. Baczeko nie pisze o utopii naszej woli, ale o woli i realności nieśmiertelnej utopii. Czy oznacza to, że skoro utopia nie jest Chimera, skądinąd ulubionym zwierzęciem Michela de Montaigne’a, to jest rodzajem „proteuszowej inwestycji” i „politycznej praktyki”? Chimera jest złożonym agregatem (archipelagiem), Utopia jest pierwiastkiem (wyspą).

## Wolter (opowiadki filozoficzne)

Filozofia żyje w stałym zagrożeniu „złej abstrakcji”, ale żyje także w stałym zagrożeniu „złego schematyzmu”. Filozofia żyje w stałym napięciu. Napina i niewoli ją pokusa abstrakcyjności oraz napina i niewoli ją pokusa uproszczeń. Mówimy „Sokrates” i już wszystko wiadomo; mówimy „Kant” i już wszystko jasne; mówimy „Spinoza” i niczego nie trzeba dodawać. Baczeko myśli i nikt nie myśli tak czujnie w filozofii jak Baczeko. Autor *Hioba, mojego przyjaciela* jest archeologicznym biczem i genealogiczną gilotyną skierowaną w stronę filozoficznych doktrynerów, wszystkich schematycznych historyków filozofii. „Mylą się ci – pisze Baczeko – którzy sprowadzają Oświecenie do kilku powtarzanych banałów: rozum, optymizm, postęp itp.”<sup>21</sup> I dodaje po chwili: „Podkreślając bezustannie, że Rewolucja i Oświecenie wiążą się ze sobą w sposób konieczny, dyskurs rewolucyjny kreuje podwójną mitologię: mit Oświecenia, według którego »filozoficzne stulecie« przygotowało Rewolucję, oraz mit Rewolucji, według którego Rewolucja jako orędowniczka Oświecenia wcieliła jedynie w życie najbardziej postępowe, oświecone idee swojej

---

<sup>20</sup> Ernst Bloch, *Oblicze woli* (zakończenie *Ducha utopii*), przeł. A. Czajka, „Literatura na Świecie”, nr 7 (123), 1981, s. 32.

<sup>21</sup> Bronisław Baczeko, *Hiob, mój przyjaciel...*, s. 335.

epoki”<sup>22</sup>. Mylimy się i mylimy innych, wprawiając w ruch swe tybetańskie młynki modlitewne. Mit jest złą pokusą utopii. Tu Baczeko pozostaje w sporze z myślą Georges’a Sorela, dla którego to utopia deprawuje mit i jego prostotę<sup>23</sup>.

Baczeko w przytoczonych fragmentach pisze jak bardzo podęczniki filozofii wypełnione są pustym schematyzmem, fałszywym uproszczeniem, spektaklem nie-myślenia. Nie ma Oświecenia, jest tylko mit Oświecenia, nie ma koniecznego związku Rozumu (Oświecenia) i Rewolucji (społecznej i politycznej zmiany), jest tylko mit związku Oświecenia i Rewolucji. Dlatego Baczeko nie pisze nigdy książki „o Oświeceniu”, ale analityczne monografie o filozoficznych postaciach związanych z myślą Oświecenia – Wolterze i Rousseau. Dlatego Baczeko nie pisze nigdy książki „o Rewolucji”, ale analityczne monografie o politycznych postaciach związanych z ruchem rewolucji – Robespierze, Emmanuelu Josephie Sieyès lub Benjaminie Constant<sup>24</sup>. Jedynie we fragmentach, w których filozofia zderza się z polityką Baczeko ryzykuje abstrakcję, to jest dokonuje uogólnień, pisząc na przykład: „Oświecenie francuskie, rozszerzając zakres swej krytyki na coraz to nowe sfery życia społecznego, pogłębia kryzys istniejącego społeczeństwa, sama krytyka jest elementem tego kryzysu – ale jednocześnie elementem dominującym w tej krytyce nie jest świadomość kryzysu”<sup>25</sup>. Baczeko czyta i w swej lekturze oryginalnych tekstów jest tak nieustępliwy, jakby ta lektura miała odmienić świat. Baczeko jest genealogiem w sensie ścisłym, to jest nietzscheańskim. Tylko „postacie filozoficzne” i „polityczne ciała” są dla Baczki konkretem, reszta to historyczne abstrakcje, to jest pokusy zła wcielonego. „Genealogia – pisze Michel Foucault – jest monotonna, skrupulatna i niestrudzenie dokumentalna. Pracuje na pergaminach – zawiłych, pokreślonych i wielokrotnie przepisywanych”<sup>26</sup>. Genealogia Baczki

---

<sup>22</sup> Tamże, s. 338.

<sup>23</sup> Georges Sorel, *Rozważania o przemocy*, przeł. M.J. Mosakowski, wstęp I. Stokfiszewski, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2014.

<sup>24</sup> Bronisław Baczeko, *Jak wyjść z Terroru...*; tenże, *Rewolucja. Władza, nadzieje, rozterki*, przeł. W. Dłuski, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2010.

<sup>25</sup> Bronisław Baczeko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, s. 42.

<sup>26</sup> Michel Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, [w:] tegoż, *Filozofia, historia, polityka*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2000, s. 124.

jest monotonna, albowiem pracuje na oryginalnych dokumentach czasów rewolucji, monotonie rekonstruuje protokoły posiedzeń Konwencji i nie pozwala fantazjować i tworzyć mitu na temat ich znaczenia.

Wśród figur filozoficznych główną rolę odgrywa Wolter i jak będą dalej przekonywał, odgrywa on nie mniej ważną rolę niż Rousseau, który na pierwszy rzut oka jest postacią przesądającą w dziele Baczkki i jego głównym „obiektem identyfikacji”. Nie wykluczam jednak, że właściwiej i poprawniej należałoby powiedzieć, że Baczeko jest uwięziony w „różnicy” dzielącej Woltera i Rousseau. Baczeko ciągle pyta: na czym polega oryginalność Woltera? I na czym polega oryginalność Rousseau? I przez całe swoje pisarstwo odpowiada: oryginalność Woltera nie polega na powołaniu do życia pewnego gatunku literackiego – powiastki filozoficznej, ile na doprowadzeniu jej do stanu pełnego rozkwitu i zrobieniu z niej najlepszego z możliwych, politycznego, użytku. Baczeko ludzi, których kocha, „wykorzystuje”, a nie tylko „cytuje”.

Ważność Woltera nie wynika z siły jego idei, nie wynika także z magii jego dialektyki lub ważności jego teologii, ale z mocy jego „powiastek” politycznych i filozoficznych zarazem, to jest zdolności do fikcjonalizowania rzeczywistości. Baczeko pozostanie wierny temu gatunkowi, pisząc mnogie i różnorakie archeologie myśli filozoficznej i politycznej, będzie w pewnym sensie ciągle ponawiał trud pisania „powiastek filozoficznych”. „Tu – pisze Baczeko – a nie w świecie spekulatywnych idei – jest sfera ich bytowania. Toteż każdy problem filozoficzny nie tylko daje się odczytać jako problem ludzkich codziennych aspiracji i działań, ale powinien być tak odczytany, zredukowany do tak rozumianego konkretności. Z tej intencji filozofowania rodzi się gatunek literackiej powiastki filozoficznej – *Kandyd* i *Kubus Fatalista*”<sup>27</sup>. Powiastka filozoficzna została powołana do „czytania” spekulatywnych idei poprzez pryzmat świata konkretności ludzkich działań.

Wolter jest podmiotem piszącym, w którego pisarstwie spełnia się los i przeznaczenie pewnego gatunku, który jako jedyny odpowiada na żądania filozofii konkretności. Kim jest jeszcze Wolter dla Baczkki? Wolter, który osiadł w dobrach położonych częściowo we

---

<sup>27</sup> Bronisław Baczeko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, s. 163.



Francji (majątek Delice), a częściowo w Szwajcarii (Ferney), zapewniając sobie niezależność oraz wcielając ideały oświeceniowe w życie w organizacji i administracji swoich majątków ziemskich, jest dla Baczki nie tyle prototypem zarządcy, ile suwerennego pisarza. Wolter to nade wszystko pisarz, który parał się wszelkimi możliwymi gatunkami literackimi, od epopei – *Henriada* (1728), *La Pucelle D'Orleans* (1762), przez tragedie sceniczne – *Edyp* (1718), *Mahomet* (1741), *Meropa* (1743), po prace historyczne – *Wiek Ludwika IV* (1751), *L'essai sur les meurs* (1756). Filozoficzne znaczenie Wolterowi nadały jednak „drobne”, dowcipne, ironiczne, zawierające bezkompromisowe, trzeźwe sądy o świecie powiastki filozoficzne, takie jak *Zadig albo Przeznaczenie* (1747), *Mikromegas. Historia filozoficzna* (1752), *Kandyd, czyli optymizm* (1759), *Prostaczek. Historia prawdziwa, znaleziona w papierach ojca Quesnela* (1767). W powiastkach filozoficznych Woltera, filozofia flirtuje z publicystyką i polityką. Filozofia staje się tu reportażem z podróży, to jest filozofią realną, rzeczywistą, na wzór polityki rzeczywistej, realnej. Filozofia staje się w powiastce filozoficznej filozofią konkretnego. Wolter to filozof, dla którego ziemia jest tylko „wychodkiem wszechświata”, co oznacza pełną świadomość zdecentrowania świata i przewagę wymiaru materialnego nad duchowym.

Kiedy mówię „Wolter”, nie mam na myśli „ekonomisty” – zarządcy „40 dzikusów, które stało się zamożnym miasteczkiem”, ale mam na myśli Woltera ostatniego człowieka stylu. To Nietzsche ujrzał w autorze *Światowca* „próg” i „rewolucję”. W *Ludzkie, arcyłudzkie* – eseju skierowanym do wolnych duchów – Nietzsche nazywa Woltera „ostatnim z wielkich dramaturgów, który pętał miarą grecką swą duszę wielostronną, dorastając do największych burz tragicznych”<sup>28</sup>. Wolter jest „progiem” w tym znaczeniu, że „po Wolterze” Francuzom zabrakło wielkich talentów zdolnych do kontynuowania rozwoju tragedii wolnej od przymusu „pozoru wolności”. Autor *Prostaczka* jako ostatni rozumiał, że tragedia to sprzeczność niedialektyczna.

Wolter Nietzschego był zatem wielkim pisarzem, który „we władaniu mową prozaiczną posiadał ucho greckie, grecką sumiennosc

---

<sup>28</sup> Friedrich Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*, przeł. K. Drzewiecki, Warszawa: Nakład Jakub Mortkowicz 1910, s. 216.

artystyczną, prostotę i wdzięk grecki”<sup>29</sup>. Wreszcie Wolter był antycypacją „rewolucji” w tym znaczeniu, że łączył w sobie „najwyższą wolność ducha z umysłem bezwzględnie nierewolucyjnym, nie będąc przy tym ani niekonsekwentnym, ani tchórzem”<sup>30</sup>. Czy nierewolucyjne usposobienie Woltera nie wyrażało się w jego głębokim przekonaniu, że w chwili gdy plebs angażuje się w rozumowanie (rezonowanie), wszystko jest stracone? Wolter jako duch grecki, rozumiejący „rzadkość myślenia”, miał narastające przeczucie, że plebs zaangażuje się w następnym ruchu historii w „rozumowanie”, co oznaczać będzie, że historia dostarczy dowodu na to, że „wszyscy myślą” i „wszystko myśli”. Wolter jest duszą wielostronną i spętaną miarą grecką. Nie inaczej rzecz ma się z Baczką, który wzywa i budzi tragedię Woltera „wolną od przymusy pozoru wolności” do „wolności realnej”.

Zastanówmy się jeszcze przez chwilę nad przynależnością gatunkową *Kandyda*. Opowiadka filozoficzna to narracja na temat świata, w którym diabeł pod postacią *tyche, klinamen*, przypadku, szczęścia lub losu, miesza się do spraw tego świata tak łatwo, że może on znaleźć się w nas, jak i „wszędzie indziej”. „Nie widziałem miasta – czytamy w *Kandydzie* – które by nie pragnęło zagłady sąsiedniego miasta; rodziny, która by nie chciała wygubić innej. Wszędzie słabi dławią w sobie nienawiść do możliwych, przed którymi pełzają; moi zaś patrzą na nich jak na barany, z których sprzedaje się wełnę i mięso. Milion regularnych morderców, przeciągając z jednego końca Europy na drugi, praktykuje z całą systematycznością, mord i łupiestwo, aby zarobić na chleb, ponieważ nie posiadają uczciwszego zajęcia; w miastach zaś, które rzekomo zażywają pokoju i gdzie kwitną nauki i sztuki, zawiść, troska i zamęt ducha bardziej nęka ludzi niż wszystkie zarazy i kłęski oblężonej fortecy. Tajemne zgryzoty są jeszcze okrutniejsze niż publiczne nędze. Słowem, tyle widziałem i doświadczyłem, że jestem manichejczykiem”<sup>31</sup>. Oto dowiadujemy się, że oświecona Europa jest biopolitycznie definiowana poprzez migracje milionów morderców oraz chęć zysku. Jednak ten świat

---

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Wolter, *Kandyd czyli optymizm*, przeł. T. Żeleński (Boy), [w:] tegoż, *Powiatki filozoficzne*, Warszawa: PIW 1985, s. 138.

omotany przez demona mordu, pozwala głównemu bohaterowi spożywać „szczęście” przez „nieszczęście”, „konkret” przez „abstrakcję”, „przyszłość” przez „przeszość”, „raj” za pomocą „piekła”, „rozkosz” za pomocą „ból”. Oto świat zamotany przez przypadek.

Morał z historii dla głównego bohatera jest następujący: „gdyby cię nie wykopano z zamku nogą za afekt do panny Kunegundy, gdybyś nie popadł w ręce Inkwizycji, nie zwędrował pieszo Ameryki, nie postradał wszystkich baranów z krainy Eldorado, nie jadłbyś teraz tutaj kandyzowanych cedratów i pistacyj”<sup>32</sup>. Baczko, za sprawą lektury Woltera, uzyskał świadomość błazenady historii, i nieprzewidywalności wszelkiej polityki, lekkomyślności filozofii, to jest uświadomił sobie, że na ziemi i na niebie „słabi dławią w sobie nienawiść do możliwych, przed którymi pełzają”, a „możni patrzą na nich jak na barany, z których sprzedaje się wełnę i mięso”. Baczko, za sprawą Woltera, staje się „manichejczykiem na opak”, „manichejczykiem złamanym”, to jest „manichejczykiem” uwolnionym od potrzeby mitologizowania zła, manichejczykiem bez mitu. Dopiero wiek XX odkrywa obiekty tak zwarte i czarne, że wytwarzana przez nie grawitacja zatrzymuje wszystko, nawet docierające do nich światło, które nie odbija się na jego powierzchni i zostaje w nim uwięzione na zawsze.

Wolter w powiastce filozoficznej, której pełna nazwa brzmi *Kandyd, czyli optymizm. Dzieło przełożone z niemieckiego rękopisu doktora Ralfa z przyczynkami znalezionymi w kieszeni tegoż doktora zmarłego w Minden roku Pańskiego 1759*, kpi z wszelkiej idei ziemskiego raj, kpi z komunizmu, drwi z planowego zarządzania życiem, to jest kpi z każdej próby materializacji abstrakcji. Jego Eldorado jest tylko drwiną z marzeń o doskonałym społeczeństwie, a Kandyd, który na początku powiastki żyje w cieplarnianych warunkach, to jest „raju ziemskim” na zamku w Westfalii i jest karmiony przez swojego mistrza Panglossa leibnizowską filozofią optymizmu, na skutek nieszczęśliwego zbiegu okoliczności zostaje wygnany z tego raj, i tułając się po różnych krajach i kontynentach, przeżywa przygody, które nieustannie wystawiają na szwank jego wiarę w racjonalność i dobroć świata. To wygnanie i omotanie przez los jest jednak najlepszą rzeczą, jaka mu się w życiu przytrafia.

---

<sup>32</sup> Tamże, s. 172.

Na końcu powiastki Wolter nie tyle „odrzuca”, ile „zawiesza” twierdzenie Leibniza, jakoby ludzie żyli na „najlepszym z możliwych światów”, i ustami Kandyda stawia enigmatyczną tezę, że „trzeba uprawiać nasz ogródek”. To enigmatyczne stwierdzenie oznacza moim zdaniem jedynie przyzwolenie na działanie się losu w naszym życiu, rodzaj akceptacji spinozjańskiego *amor deus intellectualis* i nietscheańskiego *amor fati*. To dlatego w monografii na temat Rousseau Baczko pisze o Wolterze: „U Woltera spotykamy się wielokrotnie z przekonaniem, że historia, ujmowana jako całość, nie ma sensu, że jest historią powtarzającej się głupoty i zbrodni ludzkich; *Essai sur les moeurs* ma przedstawić »obraz nieszczęść ludzkich«, jest »esejem o głupocie panującej na tym globie«<sup>33</sup>. Obraz nieszczęść ludzkich może jednak w każdej chwili przekształcić się obraz ludzkich szczęść. Świat dla Woltera, podobnie jak dla Montaigne’a, jest jedynie huśtawką. Wolter jest uśmiechniętym manichejczykiem, zajadającym kandyzowane cedraty i pistacje.

*Kandyd* to powieść polityczna (*romans politiques*), to nie tyle romans rodzinny, ten gatunek opanuje do perfekcji Sigmund Freud, ile romans polityczny, w którym kluczowe miejsce przypada procesowi „fikcjonalizacji”. Słowo „fikcjonalizacja”, które pochodzi od słowa *fictionner*, jeszcze w *Wyobrażeniach społecznych* tłumaczone jest jako „fikcjonować”. Baczko wyprowadza wielokrotne genealogie tego pojęcia i zabiegu na nim opartego. Fikcjonalizacja nie ma jednak jednego źródła i nie ma jednego początku. Zarysy tego zabiegu retorycznego można co prawda wyprowadzać z dzieła Louisa Sébastiena Merciera i jego powieści *L’An 2440, rêve s’il en fut jamais* (*Rok 2440: Marzenie jeśli kiedykolwiek jakieś było*), wydanej po raz pierwszy w Amsterdamie w 1798, ale nie wydaje się, aby to było jedyne źródło. W swej powieści Mercier opisuje przygody mężczyzny, który zasypia po burzliwej dyskusji z pewnym filozofem i budzi się w Paryżu roku 2440. W tym roku wszystko miało być już uregulowane według poglądów liberalnych filozofów. Ważność Merciera wynika z tego, że zamiast innego miejsca po raz pierwszy powołuje on do istnienia „inny czas”: wymyśla przyszłość. Baczko, dając pierwszeństwo fikcjonalizacji, chce prawdopodobnie powiedzieć, że bez niej utopia byłaby niemożliwa.

---

<sup>33</sup> Bronisław Baczko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, s. 112.

Baczko, za *Néologie ou Vocabulaire de mots nouveaux, à renouveler ou pris dans des acceptions nouvelles*<sup>34</sup>, przypomina, że definicja encyklopedyczna sprowadza słowo *fictionner* do zabiegu postulowania alternatywnej rzeczywistości. Jednak fikcjonalizować to nie znaczy wcale bając, opowiadać, zmyślać lub snuć „wolną narrację”. Fikcjonalizować to przeciwstawiać rzeczywistości danych społecznie obrazów postulowaną „rzeczywistość moralną i polityczną”, aby przekazać istotne dla porządku społecznego prawdy. Fikcjonalizować to powoływać do życia, to jest tworzyć nowe wyobrażenia polityczne. Autorzy posługujący się fikcją obejmującą ogólną ekonomię państw i zasady szczęścia powszechnego, fikcjonalizowali plany rządów na odległej wyspie u wymyślonego ludu, aby rozwinąć nowe poglądy polityczne. Fikcjonalizować oznacza jednak także pokazywać inne możliwości tkwiące w naszej historii, nieprzeżyte możliwości naszego własnego realnego istnienia. W takim znaczeniu pisarzami „fikcjonalnych rzeczywistości” byli Wolter i Foucault. To oni bowiem poddawali narracji kosmiczny obłąd świata. Foucault na krótko przed śmiercią powie przecież: „Zawsze pisałem tylko fikcje”<sup>35</sup>. Gilles Deleuze dodaje natychmiast: „Nigdy jednak fikcja nie wytworzyła tyle prawdy i rzeczywistości”<sup>36</sup>. Nie jestem pewny, czy słowo „rzeczywistość” nie należałoby w tym ostatnim zdaniu zmienić na słowo „realność”.

Fikcjonalizować to nie tyle przekładać „idee” nad „obrazy”, a za-tem kształtować „wyobrażenia społeczne”, to raczej wywoływać utopie z rzeczy, wyprowadzać utopie z samego bytu, tworzyć archeologie przyszłości, za konkretem odkrywać utopię. To nie tyle wcielać utopię w świata ile poszukiwać innych miejsc. Fikcjonalizować to wreszcie działać na przekór formule, zgodnie z którą „nasz świat nigdy się nie zutopizuje”. Fikcja to jest racja istnienia pisarstwa Baczki, który woła ze swych tekstów: utopia albo śmierć. Fikcja Baczki jest

---

<sup>34</sup> *Néologie ou Vocabulaire de mots nouveaux, à renouveler ou pris dans des acceptions nouvelles*, Paris: Moussard 1801 (nouvelle édition établie, présentée et annotée par J.-C. Bonnet, 2009).

<sup>35</sup> Michel Foucault, *The History of Sexuality. Interviewer: Lucette Finas*, [w:] *tegoż, Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, edited by C. Gordon, New York: Pantheon Books 1980, s. 193.

<sup>36</sup> Gilles Deleuze, *Foucault*, przeł. M. Gusin, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej 2004, s. 148.

wyzwalająca. Od czego wyzwala ta fikcja? Od pokusy abstrakcyjności. Do czego wzywa ta fikcja? Paradoksalne, do działania w zgodzie z zasadą rzeczywistości! To właśnie fikcja mówi, że „wszędzie słabi dławią w sobie nienawiść do możliwych”, „wszędzie możni patrzą na biednych nich jak na barany”, „wszędzie los drwi z naszych celów”. Wszędzie jest możliwa wyspa szczęścia, inne miejsce. Baczek wierzy w działanie fikcji nie tylko w obrębie prawdy, ale i samej morderczej materialności konkretności.

## Skandal (egzorcyzmowanie Oświecenia)

Baczek nie pisze dialektyki Oświecenia<sup>37</sup>. Baczek komplikuje jedynie związek łączący Rozum i Rewolucję<sup>38</sup>. Rewolucja, ustami przewodniczącego Trybunału Rewolucyjnego Dumasa, powie co prawda: „Nie potrzebujemy już chemików”. Chemik Antoine Lavoisier odpowie jednak: „Dajcie mi jeszcze dwa tygodnie, bo chcę skończyć wynalazki użyteczne dla Rewolucji”. Ten sam Lavoisier jednak podczas swojej dekapitacji „przeprowadził” ostatni eksperyment. Umówił się z przyjaciółmi, że po ścięciu będzie próbował mrugać oczami tak długo, jak to możliwe. Według anonimowej relacji mrugał przez piętnaście sekund. Między rozumem i rewolucją nie ma ruchu dialektycznego, a jedynie zygzakowaty ruch morderczego realizmu. „Bo Rewolucja – pisze Baczek – spadkobierczyni Oświecenia, nie tylko doprowadziła do »tyranii«, zrodziła również potworność zaprzeczającą zarówno jej źródłom, jak i jej celom; coś, co chciała na zawsze usunąć: wandalizm”<sup>39</sup>.

Rewolucja przemawia ze środka Oświecenia, kontestując jego źródła i jego konsekwencje: lud staje się ludem wandali. „Oświecenie stało u źródeł Rewolucji, to też Oświeceniu wypada ją zakończyć”<sup>40</sup>. Lud wandalski to nie jest lud, który miałby ochotę zamieszkać kraj oświeconej i wcielonej utopii, to lud, który sam jest „utopią”, „innym

---

<sup>37</sup> Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 1994.

<sup>38</sup> Herbert Marcuse, *Rozum i rewolucja. Hegel a powstanie teorii społecznej*, przeł. D. Petsch, Warszawa: KiW 1966.

<sup>39</sup> Bronisław Baczek, *Jak wyjść z Terroru...*, s. 189.

<sup>40</sup> Tamże, s. 261.

ludem”, „morderczą utopią”, „utopią nowego podmiotu dziejów”. Lud wandali wywołuje na scenę dziejów „lud reakcyjny” wzywający do obrony „prawa ludu”. „W dyskursie kontrrewolucyjnym – pisze Baczeko – chodziło o wyrażenie oburzenia i strachu, ale również swoiste egzorcyzmowanie Rewolucji, której wciąż właściwie nie rozumiano”<sup>41</sup>. I dodaje: „Stawką Rewolucji nie jest już – jak sądzono na jej początkach – dawny czy nowy ustrój, republika czy monarchia, lecz cywilizacja”<sup>42</sup>. Cywilizacja w świetle powiastki filozoficznej oraz mechanizmu fikcjonalizacji niejedno ma jednak imię. Baczeko nie mówi przecież „cywilizacja albo barbarzyństwo”, Baczeko nie mówi także „socjalizm albo barbarzyństwo”, Baczeko pisze: „utopia albo barbarzyństwo”, co oznacza, że nie ma cywilizacji bez marzenia o innej cywilizacji.

Rewolucja podlega egzorcyzmom, ale egzorcyzmom podlega też Oświecenie. Baczeko jest swoistym egzorcyztą. Przedmiotem jego egzorcyzmów są formy kultu skonstruowane przez Oświecenie i Rewolucję. Słowo *exorkismós* oznacza źródłowo zaprzysiężenie lub zaklęcie, a same egzorcyzmy to „obrzędy poświęcenia” mające na celu uwolnienie człowieka, zwierzęcia lub miejsca od wpływu „złego ducha”. Pytanie zatem brzmi: co jest złym duchem Oświecenia? Dlaczego Oświecenie, które przegnało wszelkie duchy, wymaga stale walki z duchami, które je otaczają? Zdaniem Baczki, dla powstania nowoczesności Oświecenie stanowi warunek konieczny. Co to jednak oznacza? Czy oznacza to, że stanowi także warunek wystarczający? Sądzę, że oznacza to, że warunkiem koniecznym, choć niewystarczającym, dla powstania nowoczesności było przegnanie duchów, demonów, idoli, które zostały jednak zaledwie przegrupowane w inne miejsce. Demony nie zostały unicestwione, ale przesiedlone na wyspę Utopię. Stąd konieczność egzorcyzmy.

Baczeko pyta, czy Oświecenie pyta w ogóle o istnienie zła? Czym jest zło w Oświeceniu? „Zdaniem Oświecenia – pisze Baczeko – zło nie ma w historii trwałych podstaw, ponieważ dzieje nie zostały u swych początków napiętnowane przez grzech pierworodny i upadek pierwszych rodziców. Nie znaczy to wszakże, że Oświecenie nie

---

<sup>41</sup> Tamże, s. 200.

<sup>42</sup> Tamże.

pragnie zła zrozumieć, że ogranicza się do jego wyklinania. To właśnie Wolter uświadamia Baczce, że powołanie do szczęścia problematyzuje samo pojęcie zła. Zło w świecie, w którym człowiek powołany jest do szczęścia, musi być skandalem. Oświecenie skandalizuje zło. Skandal to jednak wydarzenie wywołujące zgorszenie i oburzenie. *Skandalon* – jak tego dowodzi René Girard – wywodzi się ze słowa *skadzein*, co znaczy „kuleć”, określa przeszkodę, która odpycha, aby przyciągać, przyciąga, aby odepchnąć. Nie można potknąć się o przeszkodę, żeby do niej nie powracać, żeby się już ciągle o nią nie potykać, ponieważ pierwszy upadek, a później następny sprawiają, że coraz bardziej nas ona fascynuje<sup>43</sup>. „Stąd zasadnicza cecha Oświecenia, mianowicie jego niezakończenie, będące zarazem źródłem jego siły i jego słabości. W następstwie swego niezakończenia »oświecony wiek« nie jest jedynie odległym początkiem naszej nowoczesności”<sup>44</sup>. Konieczność zła i bezwzględność prawa do szczęścia – oto główne ornamenty Oświecenia. Jego niezakończenie jest symptomem niekompletności jego zdeterminowania lub emblematem jego niezdedeterminowania. Oświecenie jest skandalem, o który się ciągle potyka my i który nas coraz bardziej fascynuje.

Zło wkracza w Oświecenie jako katastrofa, rozładowanie naprężeń w skorupie ziemskiej. Pierwszego listopada 1755 roku zatrzęsała się ziemia w Lizbonie. Głównym świadkiem tego trzęsienia stanie się Wolter. Trzęsienie ziemi w Lizbonie wywoła trzęsienie w głowie Woltera, a to filozoficzne trzęsienie oświeconej epoki. Fizyka w całym okrucieństwie implikuje filozofię w całej swej nagłości i nagości. Życie ludzkie staje się ponownie w tej nagłej filozofii igraszką losu. Wolter uhonoruje to zdarzenie słynnym *Poematem o zagładzie Lizbony*. Nadejdzie czas, gdy w Europie moralne trzęsienia i zagłady będą honorowane zakazem pisania poematów. Sześć tygodni po katastrofie ponowne trzęsienie dotknęło tym razem Genewę, co kosztowało Woltera butelkę wina. Baczko kwituje to spostrzeżeniem czysto matematycznym: to cała strata, jaką poniosła okolica. Strata, jaką poniosła Europa w wyniku trzęsienia ziemi w Lizbonie, była znacznie wyższa. Co wtedy straciła Europa? Otóż Europa straciła

---

<sup>43</sup> René Girard, *Kozioł ofiarny*, przeł. M. Goszczyńska, Łódź: Wydawnictwo Łódzkie 1987, s. 140.

<sup>44</sup> Bronisław Baczko, *Hiob, mój przyjaciel...*, s. 11.



nadzieję na stałą i bezpieczną obecność szczęścia. Wolter ujmie to lapidarnie: „Na świecie istnieje zło”, a Kant doda jedynie: „Zamieszkujemy spokojnie terytorium, którego fundamenty ulegają niekiedy zniszczeniu”. Człowiek jest istnieniem, które zamieszkuje „spokojne terytorium” rozrywane stałym dramatem zniszczenia. Utopia – wyspa – roztopia się niczym góra lodowa. Przypomnijmy jedynie, że Baczek przeżywa swoje własne „zburzenie Lizbony”, swoją osobistą tragedię, własne trzęsienie ziemi, które zabrało mu córkę, zięcia, i dwóch wnuków. Baczek po zburzeniu Lizbony-utopii to pozostałość (reszta) po Baczce. Utopia po zburzeniu przestaje być wyspą, a staje się archipelagiem (Chimerą).

Ocena normatywna nie wyczerpuje jednak zagadnienia zniszczenia, pozostaje jeszcze ocena (wycena) ekonomiczna. Oto bowiem pojawia się zupełnie nowy problem filozoficzny, to jest problem użyteczności trzęsien ziemi w ogólnej „ekonomii przyrody”. Trzęsienia ziemi, w tej nowej wizji ekonomii świata to chwile, w których „prawa przyrody” się zacinają lub zawieszają. Wielka rozumna całość stacza się w objęcia anomalii. Wolter jest podmiotem, który próbuje się odnaleźć w tej nowej wizji świata, w której anomalie zawieszają ład, których gwarancją są prawa przyrody. Co to oznacza? Co oznacza równoczesne potępienie skandalu trzęsienia ziemi w perspektywie moralnej i szukanie dla niego uzasadnienia w perspektywie ekonomicznej?

Oznacza to, że Wolter staje się filozofem w tym jedynie sensie, że używa on rozumu krytycznego we wszystkich dostępnych dziedzinach. Rozum jednak jest w jego konstytucji psychicznej także anomalią, tak jak trzęsienia ziemi są anomaliami w konstytucji przyuczynowo zestrojonego świata. Zagłady zawieszają w Wolterze jego wrażliwość i pozwalają mu „odnaleźć się” w świecie dającym równocześnie obietnice szczęścia oraz napiętnowanym plagą anomalii. „Filozofowanie – dopowiada Baczek – było dla niego tylko jednym ze sposobów – i to wcale nie najważniejszym – wypowiedzenia wątpliwości i niepokojów, ale też potwierdzania z całą mocą swych przekonań”<sup>45</sup>. *Światowiec, Poemat, Obrona Światowca, czyli pochwała zbytku* to „zaledwie” skandale kaprysu rozumu próbujące zapanować

---

<sup>45</sup> Tamże, s. 23.

nad wzburzonym ekranem wrażliwości Woltera. To Wolter przecież „czyni ze skandalu prawdziwą instytucję życia literackiego i doskonale potrafi go wykorzystać, aby podbić opinię publiczną”<sup>46</sup>. Skandal towarzyski jedynie uzupełnia skandal świata. Skandal naszego życia jest niczym wobec skandalu przygotowującego się do wybuchu wulkanu lub ścierających się płyt tektonicznych, na których usytuowany jest spektakl świata, światowca, życia światowego. Skandal towarzyski tworzy plotki, które uruchamiają rewolucje. Zagłada Lizbony tworzy świadomość nowoczesną. To świadomość, że to anomalie są źródłem prawa.

Wolter zadaje pytania godne Prostacka – czy śmierć jest złem największym? Czy zło bierze się z głupoty i przesądów, fanatyzmu i zabobonu? Czy wojna jest szczytem zła? Czy z miłości do Boga nie zabito największej części ludzkiej populacji? Czy jedna cywilizacja może być także przyczyną zagłady innych cywilizacji? Wolter-filozof odpowiada Wolterowi-Prostackowi niczym Wolter-Kandyd. Trzęsienie ziemi jest anomalią, ale rozum też jest anomalią. Trzęsienie ziemi jest anomalią praw przyrody, a rozum jest anomalią ludzkiej wrażliwości, która jest pierwotnym sposobem reagowania na świat. To właśnie wrażliwość Woltera była powodem tego, że w każdą rocznicę nocy św. Bartłomieja z 23 na 24 sierpnia 1572, chorował on na tyle dotkliwie, że trzeba było posyłać po doktora Tronchina, żeby mu zaordynował lekarstwa. Wolter po nocy św. Bartłomieja nie pisze poematu o zagładzie pewnego plemienia.

Wolter, na długo przed Karolem Marksem i Georgesem Bataille, pyta o „przeklętą część” zła. Wolter zarządza swoim majątkiem i wie, co to jest ekonomia. Skandal zła to skandal „zła dodatkowego”, skandal „wartości dodatkowej”. Z tego powodu Wolter wpisuje się w historię „ekonomii generalnej” nieograniczonej do kategorii zysku i wyzysku. Określenie „ekonomia ogólna” ma wyzwolić myślenie od ograniczonej perspektywy teorii ekonomicznych. Według teorii konsumpcji Georges’a Bataille’a „część przeklęta” jest tą nadwyżką i nieodzyskiwalną częścią każdej ekonomii, która przeznaczona jest dla wydatków<sup>47</sup>. Jest ona zużyta na nadmiarową zbytkową

---

<sup>46</sup> Tamże, s. 25.

<sup>47</sup> Georges Bataille, *Część przeklęta oraz Ekonomia na miarę wszechświata. Granica użytecznego*, przeł. K. Jarosz, Warszawa: KR 2002.

aktywność, na przykład pieszczoty, albo katastroficzne roztrwonienie, na przykład zagłady. Odkrycie tej ekonomii wiedzy Woltera od stwierdzenia „Wszystko jest dobre” poprzez wyznanie „Wszystko jest znośne”, aż po niekategoryczny sąd: „Przyznaję, że na ogół życie nie jest dobre”.

Baczko w swym śledztwie dotyczącym Woltera odkrywa, że 3 marca 1756 roku Wolter zwraca się do markizy du Deffand, z takim oto sądem: „Zasada: wszystko jest dobre, wydaje mi się śmieszna, skoro zło panuje na lądzie i morzu”, a 15 lutego 1756 roku Wolter, zwracając się do d’Argentala, ustala ostatecznie: „Czuję się nieodparcie zmuszony do uznania, że zło jest konieczne, gdyż jest. Nie widzę żadnej innej racji jego istnienia, jak tylko samo to istnienie”<sup>48</sup>. Czy zatem ewolucja poglądów Woltera nie przebiega przypadkiem na ścieżce, na której znajdujemy eskalację świadomości zagłady: wszystko jest dobre (*tout est bien*), całość jest dobra (*le tout est bien*), historia jako jedyna całość oszalała? Ta ewolucja jest ewolucją od myślenia w kategoriach ekonomii ograniczonej do zysku, do ekonomii ogólnej pozbawionej zysku.

Jak zatem usytuować „miejsce” Woltera w historii filozofii? Jaka jest jego pozycja w myśleniu o Całości? Jak wygląda jego wyspa? Dla Mojżesza Wszystko [Całość] jest Prawem, dla Jezusa Wszystko [Całość] jest Miłością, dla Spinozy Wszystko [Całość] jest Naturą, dla Marksa Wszystko [Całość] jest ekonomią, dla Freuda Wszystko [Całość] jest rozkoszą, dla Einsteina Wszystko [Całość] jest Relatywne<sup>49</sup>. Wolter, w tej historii, swoim „Wszystko [Całość] jest znośne” jako jedyny odgrywa rolę ateisty. Czy jednak otwarty ateizm wyrażony w zdaniu „Wszystko [Całość] jest znośne” może nieść jakąkolwiek treść i przesłanie utopijne? Czy ateizm nie jest kresem wyobraźni utopijnej? Czy radykalny ateista ma prawo do utopii? Czy formuła „Wszystko [Całość] jest znośne” nie antycypuje ponowoczesnej maksymy „Wszystko ujdzie”?

---

<sup>48</sup> Bronisław Baczko, *Hiob, mój przyjaciel...*, s. 49 i 66.

<sup>49</sup> Patrz w tej sprawie: Jacques Adam, *Otwarcie. Ateizm Nie-całego*, przeł. A. Magdziarz, wystąpienie wygłoszone w czasie Dni EPFCL „Psychoanaliza i religia”, 5–6 grudnia 2009 roku w Paryżu.

## Figura Hioba („Wszystko jest znośne”)

Wolter nie jest przyrodnikiem. Wolter nie ma temperamentu fizyka czy choćby biologa ewolucjonisty. „Wolter odrzuca transformizm i wszelkie załączki ewolucjonizmu”<sup>50</sup>. Baczko skrupulatnie donosi, że w 1768 roku Wolter publikuje utwór pod tytułem *Osobliwości przyrody*, w którym zabiera głos w pasjonującej ówczesne umysły dyskusji, skąd się wzięły odkryte w Alpach skamieliny mięczaków. Autor *Obrony Światowca* uważa, że absurdalne są przypuszczenia, jakoby nasza planeta ulegała przemianom, szczególnie zaś absurdalna jest w jego oczach hipoteza, że góry zostały stopniowo uformowane przez oceany zalewające ląd<sup>51</sup>. Nie chodzi tu o niedocenywanie czasu, ale raczej otwartą deprecjację opowieści biblijnych. Baczko cytuje Woltera: „Gdyby morze było wszędzie, to istniałyby czasy, gdy świat był zamieszkały wyłącznie przez ryby. Ich płetwy stopniowo zamieniłyby się w ramiona, ich rozwidlony ogon, wydłużony się, uformowałyby uda i łydki, ryby stałyby się ludźmi, a wszystko to jakoby nastąpiło dlatego, że wygrzebano w ziemi trochę muszli”<sup>52</sup>. Arka Noego to nie jest miejsce dla „światowca”, kosmopolity Woltera. Nie jest nim również statek HMS Beagle, na którym Charles Darwin odbył swą pouczającą podróż.

Wolter nie jest także teologiem czy nawet kryptoteologiem. „W Starym Testamencie – pisze Baczko – stanowiącym ulubiony cel jego szyderstw, Wolterowi bliska jest tylko jedna księga, a mianowicie Księga Hioba. Nazywając Hioba familiarnie swym przyjacielem, Wolter jednocześnie żartuje i jest całkowicie szczery. Mocno tym zakłopotany i niejako wbrew sobie, Wolter uznaje wielkość tej księgi, która stała się symbolem człowieczego doświadczenia zła”<sup>53</sup>. Czyżby? Czy Hiob może stać się przyjacielem światowca Woltera? Czy też może jest jego jedynym zdeklarowanym wrogiem? Hiob jest prostym człowiekiem, którego jedyną cnotą jest cierpliwość. Trudno sobie wyobrazić Woltera, który traci majątek, rodzinę, a potem zdrowie i zachowuje wiarę w sprawiedliwość. Chyba że uznamy,

---

<sup>50</sup> Bronisław Baczko, *Hiob, mój przyjaciel...*, s. 31.

<sup>51</sup> Tamże, s. 60.

<sup>52</sup> Tamże, s. 61.

<sup>53</sup> Tamże, s. 75.

że Hiob jest prefiguracją Zadiga, który patrzy na los jak na ramiona kosmicznej sprawiedliwości. Jest to sprawiedliwość pustelnika, który podpala dom swego gospodarza i morduje czternastoletniego siostrzeńca napotkanej wdowy, po to, by pod zgliszczami spalonego domu ten sam gospodarz znalazł skarb, a chłopiec nie zamordował w przyszłości swojej ciotki, to jest wspomnianej wdowy. Baczek pisze: „choć nie bez oporów, Oświecenie przyznaje, że Hiob nieuchronnie jest przyjacielem i bliźnim wszystkich ludzi”<sup>54</sup>. Wyrażenie „przyjaciel wszystkich ludzi” wcale jednak nie oznacza (dotyczy) Woltera. Czy wyobrażalny jest Hiob, który mówi: „Wszystko jest znośne”.

Tym, co łączy Woltera i Hioba, jest absurdalność kategorii czasu. Dla Woltera czas nie jest czynnikiem twórczym i nie wzbogaca materii. Czas jedynie miesza zdarzenia, jest rodzajem maszyny losującej. Hiob nie rozumie także dokonujących się wokół niego zmian. Wolter nie czeka na Mesjasza. Wolter nie wierzy także w kategorię „ewolucji twórczej” lub „inteligencję materii”. Wolność polega na zdolności wzajemnego pobudzania się do ruchu, robienia tego, co podmiot uznaje za dobre lub przyjemne. Człowiek ma prawo do poszukiwania pieszczot. I tylko podmiot masochistyczny nie oczekuje pieszczot. Takim podmiotem jest Hiob.

Człowiek nie ma do czynienia z nieskończonością i tajemnicą, których ciężar nas przytłacza. Pascal, który w *Myslach* powiada: „Wielkość człowieka jest wielka w tym, że zna on swoją nędzę. Drzewo nie zna swojej nędzy”<sup>55</sup>, po prostu się myli. W doktrynie Pascala człowiek nieznający swojej pozycji w przyrodzie jest człowiekiem pozbawionym miary, czyli pokory. Dla Pascala Hiob rzeczywiście może być przyjacielem. Doktryna Pascala w nowożytności krytykowana będzie na dwa sposoby. Sceptycyzm metodyczny René Descartes’a próbuje zastąpić pokorę brawurą rozumu składającego obietnicę osiągnięcia „pewności”. Naturalizm Benedykta Spinozy natomiast, dla którego „prawo człowieka sięga tak dalece jak jego moc”, próbuje ufundować pozycję człowieka (politykę i etykę) w jego pragnieniach oraz sile (fizyce). Dla Spinozy i Kartezjusza Hiob jest wrogiem. Dla

---

<sup>54</sup> Tamże, s. 10.

<sup>55</sup> Blaise Pascal, *Mysli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa: PAX 1989, s. 87.

Woltera nie jest ani przyjacielem, ani wrogiem lub jest przyjacielem i wrogiem równocześnie. Dla Woltera Hiob jest przybyszem z innej wyspy. Jest kolejnym wcieleniem losu.

Wolter podąża innym tropem. Tropem morderczego realizmu, ironicznej narracji losu, to jest tropem pisarza stwarzającego romanse polityczne. Wolter podróżuje w innej kapsule. Wolter nie katuje nas wizją nieskończonego wszechświata ani nawet natury przerastającej nasze wyobrażenia. „Zamiast wyobrażać sobie, że brak nam rzeczy, które przyniosłyby nam radość – pisze cytowany przez Baczko Wolter – zadowolmy się tym, co nam przypadło w udziale stosownie do pozycji, jaką zajmujemy w przyrodzie, i nie wyrzekajmy się ludzkich sił dlatego, że nie mamy sił boskich”<sup>56</sup>. Wolter chce wyjaśnić nie tyle zło metafizyczne, ile „zło przygodne”, które staje się z czasem konieczną „przesłanką dobra”. Domeną Woltera jest historia, nie przyroda lub enigmatyczne terytorium raj. Dla markizy Émilie du Châtelet pisze przecież „inną historię” – *Esej o obyczajach*. W tej historii Wolter problematyzuje samo pojęcie „przyzwyczajenia moralnego”, „etycznego nawyku”. Zdaniem Woltera może istnieć społeczeństwo cudzołożników, ale nie ludzi, którzy szcżą się tym, że się wzajemnie oszukują. Chrześcijaństwo i jego moralność nie jest religią powszechną i uniwersalną. Hiob nie jest figurą najważniejszą dla ludzkości. „Chrześcijaństwo jest tylko jedną z nich i z całą pewnością nie najbardziej rozumną”<sup>57</sup>. Zadowolić się tym, co nam przypadło w udziale stosownie do pozycji, jaką zajmujemy w przyrodzie, oznacza uznać, że człowiek jest istotą poszukującą pieczęt nawet „po zagładzie”.

Wolter – wyprowadza wniosek ogólny Baczko – jest jednocześnie wyrazicielem relatywizmu i nieskończonego pluralizmu, ale w obrębie jednolitej podstawy teologiczno-moralnej. Co to jednak oznacza? Jedyna wiarygodna odpowiedź podpowiada, że Wolter jest anty-antyrelatywistą, a nie tylko ironistą<sup>58</sup>. Zwłaszcza dwie rzeczy szokują jego wrażliwość ponad wszystko: homoseksualizm („bezecny zamach na naturę”, „moralna potworność”) i kanibalizm. Tu jest

---

<sup>56</sup> Bronisław Baczko, *Hiob, mój przyjaciel...*, s. 38.

<sup>57</sup> Tamże, s. 67.

<sup>58</sup> Clifford Geertz, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, przeł. Z. Pucek, Kraków: Universitas 2003.

bardziej ograniczony od Montaigne'a, który pochwała i kanibalizm, i pieszczoty w obrębie tej samej płci. W przypadku kanibalizmu Wolter nie jest tak kategoryczny, ponieważ wstrętne i sprzeczne z naturą istnienie tych praktyk jest potwierdzonym faktem społecznym. Praktyki homoseksualne, rozumiem, nie są ani potwierdzone empirycznie, ani też niesprzeczne z naturą. Dla Woltera zasada podwójnej negacji nie zawsze „działa” zgodnie z wymogami logiki; retoryczność anty-antyrelatywizmu jest atrakcyjna, umożliwia bowiem jednostce odrzucenie czegoś bez konieczności równoczesnego utożsamiania się z poglądem przeciwnym w stosunku do odrzuconego. Oznacza to, że „Wolter anty-antyrelatywista” twierdzi, że aby zachować *ethos*, trzeba założyć możliwość przekładu między „naturami-cywilizacjami”, jakkolwiek przekład ten byłby niedoskonały. Być może słowo „Oświecenie” oznacza dla niego właśnie tylko możliwość tego przekładu, to jest pieszczot międzycywilizacyjnych<sup>59</sup>.

Wracam tym sposobem do pytania: na czym polega oryginalność Woltera? Czy na tym, że stał się on fundatorem dyskursywności, w takim sensie, w jakim Freud i Marks nimi byli dla Foucaulta<sup>60</sup>? Czy Wolter stworzył możliwość i regułę innych tekstów? „Oryginalność Woltera – odpowiada Baczeko – polega na czymś innym: z wyjątkową, pełną udręki i napięcia intensywnością stawia on naszemu światu kategoryczny wymóg rozumności, a jednocześnie boleśnie i publicznie przeżywa chaos, w jakim pogrąża go nieuchronność i nieusuwalny radykalizm zła”<sup>61</sup>. Wolter na długo przez Freudem, doświadcza rozumu jako „mechanizmu obronnego” pierwotnego afektu. Już w 1965 roku Baczeko pisał: „Nutą dominującą u Woltera jest poczucie nierozwiązywalności problemu; „non liquet” – powiada

---

<sup>59</sup> Tu niespodziewanie poglądy Woltera antycypują analizy Shmuela N. Eisenstadta, który podważa prawomocność klasycznych ujęć modernizacji z Europą jako apogeum nowoczesności. W świetle jego studiów cywilizacje nie są czymś zamkniętym i gotowym, lecz podlegają nieustannym zmianom zarówno w wyniku swej wewnętrznej dynamiki, jak i pod wpływem kontaktu z innymi cywilizacjami, Shmuel N. Eisenstadt, *Utopia i nowoczesność. Porównawcza analiza cywilizacji*, przeł. A. Ostolski, Warszawa: Oficyna Naukowa 2009.

<sup>60</sup> Michel Foucault, *Kim jest autor?*, przeł. M. P. Markowski, [w:] tegoż, *Porwiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, Warszawa: Aletheia 1999, s. 199–219.

<sup>61</sup> Bronisław Baczeko, *Hiob, mój przyjaciel...*, s. 46.

Wolter w *Słowniku* o problemie genezy zła moralnego<sup>62</sup>. *Non liquet*. Należałoby natychmiast zapytać: co nie jest jasne? Wolter pisze przecież: „Nie istnieje żadne pośrednie miejsce między koniecznością a przypadkiem, wiadomo też, że wcale nie ma przypadku, zatem wszystko jest koniecznością”. „Wszystko [Całość] jest znośne”, oznacza zatem „wszystko jest koniecznością”. Koniecznością jest także katastrofa. Konieczność uchyla skandal. Konieczność zawiesza także konieczność prowadzenia dalszych egzorcyzmów.

Dla Baczki paradoks czegoś, co nazywa „religią Woltera”, wyraża się w ambiwalencji. Z jednej strony, żeby zagwarantować światu rozumny i niezmienny porządek, filozofia Woltera nieprzerwanie odwołuje się do Boga, a z drugiej w tym samym momencie desakralizuje świat, zrywając wszelką więź między Bogiem a człowiekiem. Gdyby tak było, filozofia Woltera byłaby albo teologią, albo fizyką. Nie jest jednak ani jednym, ani drugim. Problem w tym, że Wolter jest radykalnie niereligijny. Wolter jest fundatorem radykalnego ateizmu. Nieświadomość dla Woltera nie jest Prawem lub jego instancją, tym bardziej nie jest słowem Boga. Wolter jako ateista mówi: jesteśmy upośledzeni przez nieprzerwaną potrzebę chęci zakładania podmiotu wiedzy i prawa. Tym podmiotem jest Bóg. Dla Woltera nie jest jedynie pewne, czy filozofia ateisty odwołująca się do pieszczot może uczynić „więcej” niż religia odwołująca się do „miłości”?

Wolter nie wydaje się pogodzony z Oświeceniem i swoim twierdzeniem, że „wszystko jest koniecznością”. Wolter domaga się dalszych egzorcyzmów wobec oświeconego świata. Tu Wolter rzeczywiście staje się egzorcystą. „Z wyjątkiem kilku mędrców, ludzka masa jest – pisze, cytowany przez Baczko, Wolter – tylko budzącym zgrozę zbiorowiskiem nieszczęśliwych zbrodniarzy, a Ziemię zapełniają same trupy”. I jeszcze dalej dodaje: „Gdyby stan natury, jak twierdzi Hobbes, był stanem wojny, to od dawna już by nas nie było. Tymczasem ludzkość nie tylko istnieje, lecz widziano ludy, które nigdy nie wywołały wojny; tak mówi się o braminach, tak głosi się o kilku plemionach z wysp amerykańskich, które chrześcijanie wymordowali,

---

<sup>62</sup> Bronisław Baczko, *Filozofia francuskiego Oświecenia i poszukiwanie człowieka konkretnego*, s. 84.



nie mogąc ich nawrócić”<sup>63</sup>. Co to oznacza? Dla Baczki oznacza to, że Wolter nie jest ateistycznym utopistą. „Wyobraźnia społeczna – pisze Baczko w tonie, jeśli nie oskarżenia, to podejrzenia – Woltera ma swe granice: nierówność nie stanowi dla niego zła, złem jest jedynie osobiste poddaństwo”<sup>64</sup>. Utopia Woltera jest co najwyżej utopią osobistą – estetyką. Warunkiem utopii osobistej jest przesłanka główna, zgodnie z którą wielość ludzka jest pozbawiona utopii. Rodzaj ludzki nie mógłby przetrwać, gdyby nie było nieprzeliczonej rzeszy ludzi, którzy niczego nie posiadają i o niczym nie marzą. Równość jest rzeczą najbardziej naturalną i jednocześnie całkowicie urojoną. Ludzie stają się coraz bardziej oświeceni, nawet jeśli „nieliczni” opłacają innych za to, by ci oslepiali „licznych”. Światła utopii oslepiają. Oświecenie to także epoka, w której trwają głębokie spory o naturę i źródło światła. Kartezjusz jako pierwszy opisuje zjawisko refrakcji światła, koniecznej dla procesu powstawania tęczy.

## Wyobrażenia społeczne (klasyczny paradygmat nauk humanistycznych)

Wróćmy jednak do podmiotowości Baczki i zapytajmy: skoro Wolter jest „obiektem identyfikacji” Baczki, to co stanowi dla niego stawkę myślenia filozoficznego? Czy Baczko podziela cele filozofii salonowej Woltera? Otóż twierdzę, że tą stawką jest ustanowienie „filozofii żądającej koniecznego” (a nie „niemożliwego”), „filozofii utopii”. „Utopia jako konieczność” jest ostatecznym i jedynym celem filozofii Baczki. Autor *Hioba* twierdzi, parafrazując slogany z 1968 roku, które domagały się *wyobraźni u władzy*, że w filozofii wyobraźnia zawsze była u władzy. Należy zatem ustalić, jakie jest miejsce utopii/konieczności nie tylko w myśleniu Baczki, ale w życiu wszystkich wspólnot? I na czym polega specyfika myślenia utopijnego? Wyłania się też pytanie, skoro filozofia nie konkuruje z socjologią i nie mówi o „realnych wspólnotach” – narodowych, sportowych, medycznych, muzycznych *etc.*, skoro także nie konkuruje z polityologią i nie snuje narracji o instytucjonalnych warunkach zaistnienia

<sup>63</sup> Bronisław Baczko, *Hiob, mój przyjaciel...*, s. 67.

<sup>64</sup> Tamże, s. 75.

politycznej wspólnoty, to jakie zadanie do wykonania jej pozostaje? Jakie są stawki filozoficznego dyskursu? Czy znajduje ona inne zatrudnienie poza tym jednym – projektowaniem koniecznej utopii? Czy jedyną czynnością filozofa jest „projektowanie” alternatywnych sposobów istnienia, to jest alternatywnych ontologii? I czy każda alternatywna ontologia życia społecznego ma charakter utopijny?

Z pewnością filozoficzny dyskurs od Platona po Adorno powoływał do istnienia „alternatywne wspólnoty”, a sam fakt ustanowienia tego rodzaju paradygmatu filozoficznej wyobraźni zachęca i pobudza „realne wspólnoty” do tego, aby „bawić się” nie tyle w „historie alternatywne”, ile „alternatywne życie społeczne”. Jaki jednak jest cel tego paradygmatu poza pochwałą intelektualnych ćwiczeń? Otóż dla Baczki ćwiczenia intelektualne w ramach paradygmatu wyobraźniowego przyczyniają się do udzielenia odpowiedzi na pytanie o możliwość pomyślenia samoustanawiającego się społeczeństwa, nieopartego na żadnym zewnętrznym wobec świata porządku lub przymusie, łączącego jednostki we wspólnotę, która sprawuje pełnię władzy nad samą sobą.

Czy zresztą istnienie wspólnot we wnętrzu społeczeństwa nie jest świadectwem tego, że samo społeczeństwo nie jest wspólnotą? Czy odmowa przynależności do całości społecznej, nie jest w istocie rodzajem wyroku społecznego, to jest skazania podmiotu na „samotność z wyboru”<sup>65</sup>? Czy ta samotność nie jest jednak ujawnieniem klęski samego społeczeństwa, które nie jest już w stanie dostarczyć mechanizmów socjalizacji na tyle „atrakcyjnych”, aby zachęcić jednostki do uczestniczenia w życiu społecznym? Marzenie o „wspólnocie z wyboru”, opracowane i przepracowane nie tyle przez rozum, ile raczej filozoficzną wyobraźnię, tworzy nowe podstawy społecznego imaginarium, które być może pozwoli podmiotom na powrót do życia społecznego. To społeczne imaginarium podpowiada nam, jacy moglibyśmy być i jak moglibyśmy żyć, gdyby tylko starczyło nam odwagi. Dyskurs filozoficzny Bronisława Baczki mówi nam o granicach naszej wyobraźni politycznej. Utopia jest wartością graniczną wyobraźni społecznej.

---

<sup>65</sup> Patrz w tej sprawie: Andrzej Waśkiewicz, *Obcy z wyboru: studium filozofii społecznej*, Warszawa: Prószyński i S-ka 2008.

Baczko pisze o ustanowieniu klasycznego paradygmat nauk humanistycznych, który w całości odwołuje się do rejestru wyobrażeniowego. Ten klasyczny paradygmat uznaje, poprzez dzieło Émile'a Durkheima, że warunkiem istnienia „faktu społecznego” jest wytworzenie „świadomości zbiorowej”, „zbiorowych wyobrażeń”, które stanowią najwyższą instancję, łączącą w jedną wspólnotę wszystkich członków społeczeństwa. Poprzez dzieło Maksa Webera, uznaje ten paradygmat ponadto, że trzy typy panowania politycznego – władza tradycyjna, charyzmatyczna i biurokratyczna – funkcjonują dzięki różnym systemom wyobrażeń zbiorowych, na których opiera się prawomocność każdego z wymienionych typów władzy. Wreszcie, poprzez dzieło Karola Marksa, twierdzi, że ze względu na pochodzenie wyobrażeń społecznych, w szczególności ideologii, a także ze względu na funkcje, jakie pełnią te wyobrażenia w konfliktach, są one trudnym do usunięcia fundamentem życia zbiorowego. To ponownie Pomian bardzo przenikliwie i słusznie zauważa, że u Baczkę „historię idei zastępuje historia wyobrażeń”<sup>66</sup>. Rzeczywiście to znacząca metodologicznie i skutkująca ontologicznie zmiana.

Baczko wyprowadza wniosek ogólny: warunkiem zaistnienia dowolnego „faktu społecznego” jest wytworzenie „zbiorowych wyobrażeń”, które stanowią najwyższą instancję, łączącą w jeden kolektyw wszystkich członków społeczeństwa. Wspólnoty funkcjonują zatem dzięki różnym systemom wyobrażeń zbiorowych, na których opiera się prawomocność każdego porządku społecznego. W istocie Baczko mówi coś więcej – nie ma innych wspólnot niż „wspólnoty wyobrażone”<sup>67</sup>. Możemy, oczywiście, tak jak Marks położyć nacisk na pochodzenie wyobrażeń, a także na funkcje, jakie pełnią one w antagonizmach klasowych; możemy, tak jak Durkheim, podkreślać korelację między strukturami społecznymi a zbiorowymi wyobrażeniami oraz możliwą dzięki nim społeczną więź; możemy wreszcie, tak jak Weber, postawić problem funkcji przypadających wyobraźni w wytwarzaniu sensu, jaki grupy nadają swoim działaniom. Niezależnie

---

<sup>66</sup> Krzysztof Pomian, *Baczko: Oświecenie i Rewolucja*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, nr 4 (25), 2009, s. 21

<sup>67</sup> Bronisław Baczko, *Wyobrażenia społeczna, wyobrażenia społeczne*, [w:] tegoż, *Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, przeł. M. Kowalska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994, s. 33–34.

jednak, czy mówimy o pochodzeniu, funkcji czy korelacji wyobrażeń, uruchamiamy typ dyskursu, w którym „porządek wyobrażony” kontestuje lub legitymizuje język „zastanych wspólnot”, opartych na symbolicznej legitymizacji. To, co zastanawia w tym myśleniu, szczególnie filozofa zaznajomionego z psychoanalizą, to uprzywilejowanie porządku wyobrażeniowego wobec symbolicznego i realnego. Czy Baczko żąda od nas powtórnego ustanowienia wspólnoty, to jest zakwestionowania uprzywilejowania wspólnoty symbolicznej nad wyobrażeniową?

Baczko z pewnością ma rację, gdy twierdzi, że już dawno temu nastąpił w naukach społecznych rozpad „człowieka”, „społeczeństwa” i „porządku politycznego” jako jednolitego „przedmiotu wiedzy” – antropologii, socjologii, filozofii. Już od dawna wiemy, że nauki społeczne nie są opowieściami na temat człowieka, lecz ludzi, nie na temat społeczeństwa, lecz społeczeństw, nie na temat kultury, lecz kultur, nie na temat wspólnoty, lecz nieskończenie zróżnicowanych ludzkich cywilizacji. W takie wnioski wyposażył nas już anty-relatywista Wolter. Z pewnością żadna kultura i żadne społeczeństwo w swojej historycznej ewolucji nie stanowią jednolitego i uprzywilejowanego modelu życia społecznego. Czy fakt odkrycia „mnogości” uzasadnia jednak przewagę myślenia wyobrażeniowego nad symbolicznym? I czy to odkrycie skazuje nas na naiwny relatywizm i przyzwolenie na uznanie przygodności naszego własnego porządku społecznego? Nie sądzę, aby takie stanowisko odzwierciedlało poglądy Baczki. Komunikat wynikający z prymatu „polityki wyobraźni” Baczki brzmi: sam różnica (utopia) nie gwarantuje wyzwolenia, choć nie gwarantuje go też polityka dekonstrukcji (reakcji). Co jednak może ją gwarantować? Czy Baczko zarysowuje jakiegokolwiek „drogi ucieczki”, które „zarządzanie życiem” zamieniłyby w prawdziwe polityczne działanie dla wspólnoty?

Najbardziej prawdopodobna odpowiedź brzmiałaby następująco. Zdaniem Baczki człowiek współczesny, skazany na wielość nowych mediów i źródeł powielania mnogich i niespójnych obrazów świata, wytwarza w sobie „głód” ogólnych i ujednoczających przedstawień. Wyobrażenie alternatywnej wspólnoty jest takim obrazem zdolnym zaspokoić ten głód spójności. Kryzys wyobraźni utopijnej dzisiaj jest częściowo wynikiem wchłonięcia tej wyobraźni przez nowe media.

Głodem głównym człowieka późnej nowoczesności jest potrzeba scalenia dwóch „obrazów” – politycznego „obrazu republiki”, w której lud suwerennie korzysta z wolności słowa, oraz „lingwistycznego obrazu” języka, który zapewniałby członkom wspólnoty społecznej niczym niezakłóconą komunikację. Twierdząc, że marzenie o „wolnej wspólnocie”, „wspólnocie, która nadchodzi”, „podzielonej wspólnocie”, która nie byłaby oparta na żadnej przemocy, jest syntezą tych dwóch obrazów<sup>68</sup>. Baczko, pisząc pochwałę wyobraźni socjologicznej, zarazem odkrywa jej nędzę.

Ta nędza jest przyczyną tego, że stale nie udało się urzeczywistnić „podzielonej” wspólnoty egzystencji. Porządek symboliczny niezakłóconego języka, niezakłóconego przez ideologię, a zatem „złe obrazy”, staje się możliwy tylko poprzez uruchomienie „wyobrażenia języka” nieskrępowanego żadnym teatrem, żadnym przedstawieniem, żadną mistyfikacją. Gdy Marks przeciwstawia rewolucję francuską, przebijającą swoich aktorów w kostium antyczny, „wyobrażonej” przez niego rewolucji proletariackiej, której aktorzy nie będą potrzebować jakiegokolwiek maski, antycypuje tego rodzaju marzenie, to jest obraz „nadchodzącej wspólnoty”. Czy takie wyjście poza teatr polityki jest jednak możliwe?

We „wspólnocie, która nadejdzie” Baczki ludzie nie spacerują całkowicie obnażeni, ludzie w tej wspólnocie nadal potrzebują kostiumów, nadal snują fantazje na temat innej wspólnoty, innej wyspy. Zdaniem Baczki ludzie nigdy nie spacerują nędzy. Ludzie zawsze potrzebują kostiumów. Baczko nie zgadza się z Marksem w jednym podstawowym punkcie: obraz proletariatu nie połączy się w jedno z obrazem przyszłego społeczeństwa komunistycznego, bez klas i bez państwa, oznaczającego koniec panowania mitów i ideologii. Dlatego nigdy nie wyjdziemy poza utopijne pragnienie, które jest pragnieniem nieśmiertelnym. Lub inaczej: groźba śmierci tego pragnienia nie rodzi się w chwili spełnienia tego pragnienia, ale jego „skąpania” w nadmiarze i obfitości obrazów czasu nowych mediów.

---

<sup>68</sup> Jean-Luc Nancy, *Rozdzielona wspólnota*, przeł. M. Gusin, T. Załuski, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej 2010; Giorgio Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, przeł. Sławomir Królak, Warszawa: Sic! 2008.

Baczko ofiarowuje nam całą galerię przykładów działania wspólnot fantazmatycznych, to jest wyobrażeń w działaniu. Jedną z jego ulubionych egzemplifikacji są bunty chłopskie w XVII wieku oraz podczas „wielkiego strachu” 1789 roku. Te bunty były efektem działania mieszaniny urojeń i fantazmatów. Drugim lubionym przykładem jest „rewolucyjna symbolika”, która staje przed paradoksalnym pytaniem: jak zgilotynować symbol (króla)? Wprowadzenie kalendarza, ustalającego nowy punkt zerowy – 22 września 1792 roku, proklamowanie Republiki, zniesienia święta niedzielnego – to są wszystko elementy tego samego systemu wyobraźni rewolucyjnej. Wielki terror stalinowski to natomiast przykład terroru „złych wyobrażeń”, oparty na grze przedstawień, teatralnych gestów z procesami moskiewskimi na czele, które są „prawdziwymi arcydziełami realizmu socjalistycznego”<sup>69</sup>.

Ważnym instrumentem w myśleniu Baczki jest pojęcie „idei-obrazu”. Technika oratorska Arystotelesa, propaganda królewska i sztuka wytwarzania pozorów Machiavellego, język znaków, który mówiłby, pokazując, i służył wychowaniu publicznemu Rousseau, wreszcie wyobrażenia ideologiczne, to jest wyobrażenia, jakie dana klasa społeczna posiada o sobie samej, swoich stosunkach z klasami antagonistycznymi oraz ogólnej strukturze społecznej Marksa – wszystkie one demonstrują sposób wcielania się i działania tego kluczowego dla Baczki pojęcia „idei-obrazu”. „Wydaje się – pisze Baczko – że termin wyobrażenia społeczne odpowiada najlepiej tej kategorii wyobrażeń zbiorowych, idei-obrazów społeczeństwa globalnego i wszystkiego, co się do niego odnosi”<sup>70</sup>. Baczko zainteresowany jest zatem demystyfikacją lub deszyfracją procesu ustanowienia panowania w sferze wyobrażeń, które jest, w świetle klasycznego paradygmatu nauk społecznych, wszechpanowaniem. Baczko zdaje sobie sprawę, że scjentystyczna socjologia życia zbiorowego poza wyobrazeniami poszukiwała „podmiotów społecznych”, by tak rzec, w stanie „nagim”, odartym ze swoich masek i kostiumów. „I otóż takie „obnażone” podmioty społeczne były w wyniku podejścia scjentystycznego nie tyle odkrywane, ile konstruowane”<sup>71</sup>.

---

<sup>69</sup> Bronisław Baczko, *Wyobraźnia społeczna, wyobrażenia społeczne*, s. 66.

<sup>70</sup> Tamże, s. 14.

<sup>71</sup> Tamże, s. 20.

Dla Baczki nie ma czysto fizycznego świata społecznego, pozbawionego efektu fantazmatycznego. Wyobrażenia jednak nie spruwadzają się do tego, co symboliczne. Z pewnością relacja między tym, co symboliczne a tym, co wyobrażone, szczególnie w sferze znaków władzy, jest trudna do prostego zdefiniowania. „Wyobrażenia społeczne – pisze Baczko – stanowią specyficzne punkty odniesienia w rozległym systemie symbolicznym, wywarzanym przez każdą zbiorowość, poprzez który postrzega ona siebie samą, dzieli się i ustanawia swoje cele (Mauss)”<sup>72</sup>. Dlatego Baczko w wielu miejscach zastanawia się nad semantyką „niejasnego terminu symbol”. Symbole oznaczają dla niego nie tyle „przedmioty”, ile raczej reakcję podmiotów na przedmioty. Z pewnością wyobrażenia społeczne popychają do wspólnego działania, to jest stanowią schematy interpretacyjne i normatywne, organizują wspólne rozumienie czasu zbiorowego, ale nade wszystko „wpływają na wizje przyszłości, rzutując na nią zbiorowe obsesje i fantazje, nadzieje i marzenia”<sup>73</sup>. To praktyczne i aktywistyczne nastawienie na badanie idei-obrazów w działaniu, ma jeszcze jedną ważną implikację.

Baczko odmawia ustanowienia wspólnoty w rejestrze symbolicznym, instynktownie przeczuwając, że takie ustanowienie miałoby charakter czysto patriarchalny, co oznacza, że byłoby odwołaniem się do idei Ojca, Wielkiego Innego, Mojżesza, Litery Prawa, Genialnego Ustawodawcy, a zatem tych wszystkich autorytarnych figur myślowych, ciągnących się w filozofii od Hobbesa po Freuda i Schmita, które zamykają samą możliwość żądania radykalnej demokracji, zrównując ją z porządkiem psychotycznym. Dodałbym, że z tego także wynika niechęć Baczki do dyskursu psychoanalitycznego, który edypalizuje rzeczywistość społeczną instancją prawa symbolicznego.

Kryzys władzy to kryzys wyobrażeń społecznych. „Kiedy zbiorowość czuje się zagrożona od zewnątrz – pisze Baczko – uruchamia cały aparat wyobrażeń społecznych, aby zmobilizować energię swoich członków i połączyć oraz ukierunkować ich działania”<sup>74</sup>. Baczko, powołując się na analizy Marca Blocha, Percy’ego Ernsta Schramma

---

<sup>72</sup> Tamże, s. 39–40.

<sup>73</sup> Tamże, s. 43.

<sup>74</sup> Tamże, s. 41.

oraz Ernsta Kantorowicza<sup>75</sup>, jest bliski twierdzenia, że cała mitologia państwa czerpie inspiracje z odległego dziedzictwa, jakim są przedstawienia władzy wyrażone w emblematkach i legendach, obrazach i pojęciach. Emblematy władzy były przykładami wyobrażeń, w których znajdują wyraz idee, rytuały i sposoby działania politycznego. „Narzuca się tu [...] termin symbol. Bo czyż wszystkie te emblematy – władzy królewskiej, Państwa-Narodu, ruchów społecznych – są tylko zwykłymi ozdobami, akcesoriami mniej lub bardziej żalostnej dekoracji, zasłaniającej „prawdziwe” życie społeczne?”<sup>76</sup>. Tu wracamy do idei teatru politycznego i możliwości wyjścia poza politykę mistyfikacji. Tu wracamy do relacji mit–utopia.

„Każda władza – pisze Baczeko – usiłuje zmonopolizować pewne emblematy i kontrolować, a nawet zarządzać używaniem innych. Tak więc sprawowanie władzy, zwłaszcza władzy politycznej, dokonuje się poprzez wyobraźnię zbiorową. Sprawowanie władzy symbolicznej nie znaczy bynajmniej dodawania do władzy „rzeczywistej” elementu iluzji, lecz podwajanie i umacnianie faktycznej dominacji skutkiem przywłaszczenia symboli, połączenia stosunków sensu i siły”<sup>77</sup>. Pisząc tak, Baczeko jest bliski przeciwstawienia „wyobrażeń ideologicznych”, służących legitymizacji zastanego porządku, „wyobrażeniom utopijnym” służącym jego zburzeniu. „Dopiero wraz z pojawieniem się władzy państwowej – wyjaśnia Baczeko – zwłaszcza scentralizowanej, i wraz ze względą samodzielnością, jaką zdobywa sobie dziedzina polityki, techniki posługiwania się wyobrażeniami społecznymi także usamodzielniają się i różnicują”<sup>78</sup>. Sprawowanie władzy symbolicznej oznacza nadawanie znaczeń zdarzeniom wy-

---

<sup>75</sup> Marc Bloch, *Królowie cudotwórcy. Studium na temat nadprzyrodzonego charakteru przypisywanego władzy królewskiej zwłaszcza we Francji i w Anglii*, słowo wstępne J. Le Goff, przeł. J. M. Kłoczowski, Warszawa: Volumen-Bellona 1998; Percy Ernst Schramm, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Beiträge zu ihrer Geschichte vom dritten bis zum sechzehnten Jahrhundert (Schriften der Monumenta Germaniae Historica, Bd. 13, 1–3)*. Mit Beiträgen anderer Verfasser. 3 Bände. Hiersemann, Stuttgart 1954–1956; Ernst Kantorowicz, *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, przeł. M. Michalski, A. Krawiec, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2007.

<sup>76</sup> Bronisław Baczeko, *Wyobraźnia społeczna, wyobrażenia społeczne*, s. 25.

<sup>77</sup> Tamże, s. 25.

<sup>78</sup> Tamże, s. 27.



wołanym „przez politykę” i „poza polityką”. Jedyłą nadzieją jest przeszłość rozumiana jako zakłócenie (anomalia). Anomalia zapobiega mechanicznemu podwajaniu i umacnianiu dominacji poprzez przywłaszczenie symboli. Anomalia zapobiega prostemu połączeniu stosunków sensu i siły, ona te stosunki rozrywa. Anomalia zapobiega panowaniu prawa Ojca.

Parafrazując Waltera Benjamina, powiemy, że dla Baczki wiatr nie wieje od strony Raju. To nie wiatr z Raju utrudnia zamknięcie skrzydeł uśpionemu Aniołowi. Anioł Baczki nie jest odwrócony od przeszłości plecami. Jedyńy znany mu postęp jest zakłóceniem, a utopia zawsze przybiera formę zakłócenia, to jest demona, monstrum, a nie niematerialnego Anioła, szybującego wraz z aktualnym kierunkiem wiatru. Baczko nie pisze o postępie w historii, ale o jej podstepie.

## Pakt utopijny (poza Całością)

Dokonajmy pierwszego podsumowania: wyobrażenia są generowane przez marzenia. Marzenia są istotą suwerennej ludzkości. Marzeniem głównym jest pragnienie ustanowienia wspólnoty samoustanawiającej się. Możliwość ustanowienia takiej wspólnoty jest częścią definicyjną samej ludzkości. Ludzkość pozbawiona tego marzenia byłaby populacją, czyli ludzkością nagą. Baczko jest z pewnością historykiem zbiorowych wyobrażeń uruchamianych przez zbiorowe marzenia. Marzenia jednak nigdy nie są „niewinne”. Marzenia o innym społeczeństwie nie szukają „imaginacyjnych wysp”, lecz projektują „nadzieję”, odnosząc ją do przyszłości. Dlatego „idee-obrazy” mieszają się z „mitami” Państwa-Narodu, Postępu, Rewolucji. Wyobrażenia utopijna staje się w rezultacie pewną specyficzną formą uporządkowania szerszego zbioru wyobrażeń. „Tylko w upraszczających schematach – dodaje Baczko – utopia jest zawsze »wywrotowa«, a pamięć zbiorowa zawsze »konserwatywna«; rzeczywistość historyczna okazuje się o wiele bardziej bogata i złożona”<sup>79</sup>. Jest o wiele bardziej bogata i złożona, albowiem istnieją „wymyślone tradycje” i istnieją „archeologie przyszłości”, są czasy przeszłe, których nie

---

<sup>79</sup> Tamże, s. 15.

było, i są czasy przyszłe, które już się zdarzyły. Powtarzam: utopia jest możliwa tylko jako zakłócenie. Zakłócenie czego? Zakłócenie czasu, rozstrojenie porządku historycznego.

Baczko odmienia utopie przez wszystkie możliwe czasy i miejsca, choć nie przez wszystkie dziedziny życia. Znajdujemy u niego „utopię dynamiczną”, to jest etyczną i polityczną utopię dotarcia do „człowieka człowieka” Rousseau, ale także „utopię salonową”, to jest estetyczną utopię towarzyską Madame de Staël. „Salonowa mikrospołeczność – napisze Baczko – wypromieniowuje wyidealizowany obraz samej siebie, rodzaj utopii, do jakiej aspiruje”<sup>80</sup>. Warunkiem istnienia utopii salonowej była nierówność społeczna, to jest istnienie beczynnej, próżniaczej klasy podejmującej próbę syntezy w rozmowie debaty intelektualnej i intrygi politycznej. Salon nie likwiduje statusu społecznego, ale na chwilę go zawiesza. Salon jest próbą stworzenia formy życia spełniającej się w spędzaniu wolnego czasu w formie życia światowego. Natomiast warunkiem istnienia utopii dynamicznej Rousseau jest wiara w możliwość zniesienia nierówności społecznych i ekonomicznych. Utopia salonu jest miejscem prywatnym w służbie publicznej. Utopia dynamiczna Rousseau jest miejscem publicznym w służbie ludzi prywatnych. Nowa Heloiza jest próbą stworzenia formy życia spełniającej się na spędzaniu czasu w formie życia pracowitego i prowincjonalnego. Beztroska, uspołeczniony indywidualizm, ogłada, lekkość manier, zabawa i beczynność – oto cechy utopii salonowej. Praca, komunizm, użyteczność, prostota manier i obyczajów, zaangażowanie w pracę na rzecz komuny – oto cechy Nowej Heloizy. Dla pani de Staël rozmowa o polityce i literaturze to życie właściwe. Dla Rousseau życiem właściwym nie jest konwersacja, ale materialne działanie. Dla pani de Staël zło pochodzi z braku rang i podziałów. Dla Rousseau całe zło pochodzi z nierówności oraz z podziału dóbr na „moje” i „twoje”. Czym jest zatem utopia, skoro jest zarazem „utopią salonową” pani de Staël, jak i „utopią ściśle polityczną” Rousseau?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, Baczko raz jeszcze uruchamia myślenie genealogiczne. Tekstem paradygmatycznym dla wyobraźni utopijnej jest *Utopia* Thomasa More’a z 1516 roku. Baczko lubi przy-

---

<sup>80</sup> Bronisław Baczko, *Rewolucja. Władza, nadzieje, rozterki*, s. 234.

pominać kompletny tytuł tej ważnej książki – *Libellus aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo Reipublicae statu de que nova insula Utopia* (*Książeczka zaiste złota i niemniej pożyteczna jak przyjemna o najlepszym ustroju państwa i nieznaney dotąd wyspie Utopii*). Główny bohater tej złotej książeczki – Rafał Hytlodeusz to sprytny w bajdurzeniu filozof i marynarz, synteza Platona i Odyseusza, który opowiada o państwie, gdzie stolica leży w Amaurotum, a zatem stanowi miastomiraż, miasto-w-mroku, w *felix locus*. Utopia tak pojęta zbliża się do szaleństwa, a historia utopii byłaby historią „politycznego szaleństwa”. W celu uniknięcia szaleństwa Baczeko niezwykle dokładnie relacjonuje treść „złotej książeczki”, jakby niedowierzał naszej lekturze, upatrując w rzeczywistej treści złotej książeczki „początku” literackiego paradygmatu (fikcyjna relacja z podróży), który jest zarazem „początkiem” „paradygmatu wyobraźni społecznej” (przedstawienie społeczeństwa alternatywnego, usytuowanego „nigdzie”, w „nie-miejscu”). „Powstaje tu więc podwójny paradygmat, któremu książka More’a nadaje imię: utopia”<sup>81</sup>. Gra z czytelnikiem, jaką podejmuje w *Utopii* More, jest jednocześnie „erudycyjna” i „poetycka”, ale nade wszystko ustanawia i potwierdza coś, co Baczeko nazywa „paktem utopijnym”. Na czym polega ten pakt? I z czego wynika jego ważność?

Kluczowe słowo „utopia” oznacza zarówno *ou-topię*, czyli krainę, która „jest nigdzie”, a zatem nie istnieje, ale też *eu-topię*, czyli kraj najlepszy, lepszy nawet od tego, o którym opowiada Platon. Być może należy z tego związku „nigdzie” i „najlepsze” wyprowadzić wniosek najprostszy, że najlepsza wspólnota polityczna, dająca się wprawdzie wyobrazić, nigdzie nie istnieje poza wyobraźnią i poza kształtującą tą wyobraźnię wiedzą? Utopia, w tej interpretacji, nie byłaby przedstawieniem rzeczywistości, ale zdobywałaby sobie szczególny rodzaj istnienia poprzez sam akt ustanawiającego je zapisu i poprzez tworzący je tekst<sup>82</sup>. Ten związek „ustanawiającego zapisu” z geograficzną i ontologiczną nadrealnością pewnego „regionu”, „terenu” tworzy właśnie „pakt utopijny”.

Zastanówmy się, dlaczego Baczeko odczuwa tak silną potrzebę powrotu do *Utopii* More’ i jej detalicznego przeczytania raz jeszcze?

<sup>81</sup> Bronisław Baczeko, *Utopia*, [w:] tegoż, *Wyobrażenia społeczne...*, s. 85.

<sup>82</sup> Tamże, s. 87.

Nie rządzi nim tylko filologiczna potrzeba lub hermeneutyczna troska o tekst. Co nim zatem rządzi? Co go przymusza do powrotu do początku utopii? Otóż przymusza go przecucie, że nieodłącznym elementem utopijnej praktyki są gatunkowe odwołania do gestu założycielskiego tekstu More'a. Historia i następstwo utopijnych pokoleń zostają uwewnętrznione w późniejszych utopiach i włączone do wszystkich utopijnych wyobrażeń. Dyskurs utopijny, podobnie jak dyskurs filozoficzny niesie w sobie zobowiązanie do ustosunkowania się do całej tradycji utopijnej, która ją poprzedziła i stworzyła. Historia utopii niesie w sobie swoją całą historię.

Całość nie jest ani Prawem, ani Miłością, ani Naturą, ani Pieniądzem, ani Rozkoszą, ani Względnością, ani nawet Obojętnością. Całość jest utopią zjednoczenia i pogodzenia wszystkiego we/ze wszystkim. To dlatego utopia marzy zawsze o Całości bez Prawa, Małżeństwa, Pieniądza, Konieczności, Pracy, Prokreacji, to jest bez Instytucji. To marzenie jednak jest marzeniem, które spełnia się tylko poza Całością, w jakiejś konkretnej wyspie, na izolowanym terytorium – Korsyki, Utopii, Haiti, Polski, czyli Nigdzie. Utopia jest paradoksalnym marzeniem o całości poza Całością. Utopia jest marzeniem o Nie-Całości.

Narratorzy *Utopii* – More i Hytlodeusz – nie opowiadają, jak Platon, mitu i nie odwołują się, jak Święty Paweł, do prawdy objawionej. Nie są prorokami i nie doznali iluminacji; nie są też „filozofami”, którzy doznali olśnienia, są raczej „inżynierami” i „narratorami” jednocześnie, którzy „projektują” i „wynajdują”, to jest intelektualnym wysiłkiem (pracą) „konstruują przedstawienia jako artefakty”<sup>83</sup>. Baczeko twierdzi, że kantowskim warunkiem możliwości stworzenia paradygmatu utopijnego jest powstanie szczególnego miejsca, które zajmuje intelektualista, dopominający się prawa do wyobrażania sobie alternatywnej rzeczywistości społecznej i politycznej. Spróbujmy zrozumieć ten wynalazek utopii równoczesny z wynalazkiem miejsca myślenia. Nie chodzi tylko o krytykę zastanej rzeczywistości ani też o projektowanie „idealnej” rzeczywistości. Chodzi raczej o odkrywanie terytoriów ludzkich żyjących zgodnie z własnym życzeniem dobrego życia. Utopiści mają coś z geogra-

---

<sup>83</sup> Tamże, s. 88.

fów, odkrywców i antropologów. Utopia i satyra nie są swymi gatunkowymi odwrotnościami. Satyra bowiem nie jest antypolitycznym gatunkiem odrzucającym utopię, lecz atakiem na życie bezmyślne, głupie, definiowane przez przyzwyczajenia, zastane prawa i reguły upadłego świata. Każdy kto tak żyje, w świetle utopii, jest głupcem.

Oczywiście nic nie stoi na przeszkodzie, aby wymyślać nowe doskonałe wspólnoty, ale tylko sam fakt wynajdywania „realnych wspólnot życia” żyjących w zgodzie z własnym pragnieniem, ma zdolność ustanowienia paradygmatu dla wyobraźni utopijnej i zachęca do tego, aby „bawić się w utopię”. Gdy Benedykt Spinoza we wstępie do *Traktatu teologiczno-politycznego* obśmieje całą tradycję filozoficzną, sprowadzając ją albo do formuły utopii projektowania idealnego porządku politycznego, albo satyry z natury ludzkiej, będzie jedynie dawał świadectwo niezrozumienia nowego pojęcia „utopii konkretnych”<sup>84</sup>. Ćwiczenia intelektualne w ramach paradygmatu „utopii konkretnych” przyczyniają się na swój sposób do udzielenia odpowiedzi na wielkie pytanie nowożytności, to jest pytanie o możliwość pomyślenia samoustanowienia się społeczeństwa, nieopartego na żadnym zewnętrznym wobec świata porządku, lecz łączącego jednostki we wspólnotę, która sprawuje pełnię władzy nad sama sobą. Jest to społeczeństwo nie tyle odczarowane, ile przysposobione do dochodzenia i uruchamiania nowego rodzaju kontaktu z rzeczywistością.

Baczko z konsekwencją godną uznania powtarza, że utopia nie jest chimera. „W języku potocznym – pisze Baczko – nie bez racji utożsamia się utopie z »chimerami«. Wyobraźnia utopijna, w szczególności zaś właściwa jej pokusa do ujmowania w jednym projekcie całej inności społecznej, wiąże się, jak nieraz powtarzano, krytykując utopie, z widzeniem ludzi takimi, jakimi być powinni, a nie takimi, jakimi naprawdę są. [...] Inaczej mówiąc utopie są »chimeryczne« o tyle, o ile wyrastają z tęsknoty za społeczeństwem logicznym, spójnym, przejrzystym, a także przekonania, że życie społeczne można dowolnie przeobrażać i racjonalizować. Otóż jest to zwyczajnie i po prostu niemożliwe”<sup>85</sup>. Baczko, wierny zmysłowi kon-

---

<sup>84</sup> Benedykt Spinoza, *Traktat: teologiczno-polityczny*, przeł. I. Halpern-Myslicki, [w:] tegoż, *Traktaty*, Kęty: Antyk 2000, s. 82.

<sup>85</sup> Bronisław Baczko, *Utopia*, s. 156.

kretu, przypomina, że państwo Utopia nie zawsze było wyspą. Niedyś nazywała się Abraksa i zamieszkiwana była przez prymitywną dziką hordę. *Abraxas* to określenie Najwyższego Bóstwa w mitologii perskiej i gnostyckiej. W hellenistycznych dokumentach poświęconych magii słowo *abraxas* pojawia się jako przykład magicznej logiki i synonim pełni. To słowo pochodzi prawdopodobnie od hebrajskiego *ha-berak-hah*, czyli „błogosławieństwo”, lub jako wynik złożenia dwóch hebrajskich wyrazów – *abh* i *bara*, co mogłoby oznaczać „Ojciec Niestworzony”. Zgodnie z narracją More’a, kraina Abraksa została podbita przez Utopusa, który nadał krajowi swoje imię i nakazał wykopać przesmyk szerokości piętnastu metrów, odcinający ten obszar od kontynentu. Po odcięciu wyspy od reszty świata tyran i kolonizator Utopus podnosi poziom ich mieszkańców na szczybel nieistniejącej cywilizacji. Utopia rodzi się zatem w chwili odcięcia od Całości. Utopia to forma polityczna błogosławionego regionu, niestworzonego terytorium, pełnia części, nie-Całość, to nowy Pan Ojca Niestworzonego.

Baczko nie byłby sobą, gdyby w swej genealogii utopii nie przypomniał nam, że jej narodziny ściśle są związane z narodzinami nowoczesnych oświeconych form tyranii. „W roku 1514, a więc prawie w czasie powstania *Utopii* – twierdzi Baczko – Machiavelli pisze *Księcia* [...]. Na pierwszy rzut oka *Księżę*, którego motywem jest wyzbycie wszelkich skrupułów poszukiwanie w polityce wyłącznie skuteczności, pod każdym względem przeciwstawia się *Utopii*, której inspiracją był przede wszystkim moralizujący i ewangeliczny humanizm. Można się jednak zastanawiać, czy Utopianie, usiłujący wygrać wojnę przebiegłością, przekupstwem, intryganctwem itp., nie są przypadkiem »machiawelistami« w załączku. I na odwrót, czy w dziele autora *Księcia* nie można znaleźć zarysu utopii, wizji sprawiedliwej i uporządkowanej wspólnoty, której stworzeniu ma służyć racjonalne uprawianie sztuki polityki?»<sup>86</sup>. Nowoczesna postać głupoty zdiagnozowana przez Erazma z Rotterdamu, utopia odkryta przez More’a i nowoczesna polityka zaprojektowana przez Machiavellego to „wynalazki” tego samego czasu.

---

<sup>86</sup> Tamże, s. 89.

Wielkim tematem Machiavellego jest temat Księcia. Ten temat zostanie odeń wypożyczony przez Rousseau, który podejmie go pod postacią problemu Wielkiego Ustawodawcy i antynomii z nim związanych. Mityczny założyciel wspólnoty musi być wolny od wszelkich ludzkich słabości, bo tylko wówczas może wykroczyć poza ramy zepsutego i anomicznego społeczeństwa i zreformować je. Ten sam Wielki Człowiek nie może jednak czerpać z politycznego lub osobistego prestiżu, bo inaczej mógłby się przekształcić w figurę ojcowską (jak Stalin) lub charyzmatycznego nadczłowieka typu faszystowskiego. Czyż zresztą Nad-człowiek Nietzschego, Wielki człowiek imieniem Mojżesz Freuda, Nowoczesny Książę Antonio Gramsciego, Wielki Inny Lacana nie są kolejnymi figurami tego samego dylematu? Głupota, utopia i zasada Księcia spotykają się na wypie odciętej od Całości.

## Mikromegas (odmowa utopii)

Wyobrażenia nowego społeczeństwa stają się szybko jednym z najważniejszych miejsc oddziaływania na sferę ludzkiego życia, sferą, w której są gromadzone, opracowywane i wytwarzane marzenia społeczne. Paradygmat utopijny z chwilą, gdy raz został ustalony i zaczął rządzić wyobraźnią społeczną, zyskał jednocześnie inercję i dynamikę. Mocą naśladowania mnożą się utopijne opowieści, same w sobie stanowiąc długą serię, a słowo „utopia”, stając się nazwą gatunkową, poszerzało swój zakres znaczeniowy, ale tym samym traciło na ścisłości. Utopia stawała się parautopia i antyutopia. Jak jednak wygląda, z perspektywy Baczkii, historia utopii? I jakie są kamienie milowe tej historii ludzkich marzeń (wyobrażeń)?

Baczko śledzi genealogię utopijnych projektów, czytając Charles'a Fouriera i jego *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* z 1808 roku, Henriego de Saint-Simona i jego *Catéchisme des industriels* z lat 1823–1824, Barthélemy'ego Prospera Infantina i jego *La Vie éternelle, passée, présente, future* z roku 1861, Victora Considéranta – autora *La Destinée Sociale* z roku 1836, wreszcie Fryderyka Engelsa i słynny tekst *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki* z roku 1880 oraz *Rozważania o przemocy* Georges'a Sorela z 1908 roku, *Geist der*

*Utopie* Ernsta Blocha z 1918 roku oraz *Ideologię i utopię* Karla Mannheim'a z 1929 roku. Przypominam daty, abyśmy uświadomili sobie kalendarium wyobrażeń utopijnych. To, co zwraca uwagę w tej lekturze tekstów utopijnych, to fakt, że Baczko nigdy nie ulega pokusie czytania mesjanistycznego, milenarystycznego, chiliazmatycznego. Baczko w żadnej chwili nie wierzy w nadejście tysiącletniego panowania Królestwa Bożego. W projektach liberalnych, konserwatywnych, a także komunizmie i socjalizmie nie widzi wyraźnych śladów kryptoteologii. Jest tak nawet wówczas, gdy Baczko podejmuje temat Thomasa Müntzera, lidera powstania chłopskiego (*Bauernkrieg*) w Niemczech z lat 1524–1526. W jego słynnym manifestie *Prager Manifest* z 1521 roku chłopci buntują się, wierząc w bliskość Królestwa Bożego, w Nowe Jeruzalem, w nadejście Nowego Człowieka. Baczko twierdzi jednak, że w ujęciu Müntzera Nowe Społeczeństwo zostało objawione i darowane przez Słowo-Boga, a nie Pismo-fantasy. Dla fundatora dyskursu utopijnego More'a wyobrażenie odmienności społecznej jest wytworem słowa pisanego, który tworzy i ustanawia coś, co nie istnieje nigdzie poza wyspą, to jest przestrzenią narracji, gdzie splatają się wątki, jakie łączą idee-obrazy z innymi formami wyobrażeń<sup>87</sup>. Wyobrażenia millenarystyczne tworzą ideę Ziemi-bez-zła, a nie wyspy na Ziemi-jako-miejsca-dla-dobra. Mesjanizm jest dla Baczki utopizmem zgeneralizowanym, utopią dla całej ludzkości i całego świata, co jest zaprzeczeniem regionalności i konkretności utopijnego paktu.

Dla autora *Światel utopii* zerwanie paktu utopijnego i znacząca zmiana dokonują się już w XVIII wieku, kiedy utopie przekształcają się w parautopie. Istotnymi momentami w tej zmianie odgrywają *Mikromegas. Historia filozoficzna* Woltera z 1752 roku, uważana za jedno z prekursorskich dzieł literatury *science-fiction*; *Nowa Heloiza* z 1761 roku Rousseau, opisująca wspólnotę w Clarens, *Aline et Valcour ou Le Roman philosophique* z 1786 roku Donatiena Alphonse'a François'a de Sade; oraz *Podróże Guliwera* z 1726 roku Jonathan'a Swifta.

Mikromegas (*mikros* – „mały”, i *megas* – „duży”) to „duży” mieszkaniec „małej” planety z systemu słonecznego Syriusza, który po-

---

<sup>87</sup> Bronisław Baczko, *Utopia*, s. 122.



dróżując po wszechświecie, odwiedza osiemnastowieczną Ziemię, gdzie spotyka grupę uczonych, powracających z wyprawy naukowej. Mikromegas w swej naiwności wyraża przypuszczenie, że na Ziemi nareszcie znalazł doskonale szczęście. Filozofowie wyprowadzają go jednak z *fantasy*, dowodząc, że na Ziemi jest pełno „szaleńców, łotrów i ludzi nieszczęśliwych”<sup>88</sup>. Mikromegas myli piekło z rajem, duże z małym, zmysły z rozumem, szaleństwo z przytomnością, fikcję z realnością. Mikromegas jest zakłóceniem, jest małym dużym i dużym małym. Mikromegas jest utopią rozstrojoną, parautopią.

Baczko zwraca uwagę, że pakt utopijny zostaje tu po raz pierwszy wywrócony, tak by czytelnik spotkał cywilizacje oparte na krańcowo różnych, przeciwstawnych, zasadach, wskutek czego ich wyobrażenia wzajemnie się anulują, podważając ideę uniwersalnej normy. Wyobrażenia społeczeństwa są tu po raz pierwszy paraspołeczeństwami. Rousseau i Wolter, Sade i Swift, każdy na swój sposób, tworzą fantazje, które podważają wartość „wyspy”, „podróży” i możliwość izolacji wyspy od reszty świata. Wszyscy oni żyją już w świecie, jeśli nie płaskim i globalnym, to z pewnością zawężonym i ograniczonym do mapy, w którym sama wiara w możliwość wyspy – suwerennego terytorium – zamiera. Nie wykluczam, że *Możliwość wyspy* Michela Houellebecqa kończy w sposób ostateczny ten paradygmat parautopii. *Pará* to od greckiego poza, obok, niby, prawie. Parautopia to jeszcze nie zaprzeczenie utopii, tak jak paranormalność jest zaprzeczeniem normalności, ani też nie jest to jej naśladownictwo (przedrzeźnianie), tak jak paramedycyna jest „nieudany naśladowaniem” (karykaturą) medycyny, ale jest czymś „w pobliżu utopii”, tak jak w słowie *paragraf*, tłumaczonym jako prawie znak, prawie szlachcic lub jeszcze znak, jeszcze szlachcic. Parautopia to „jeszcze utopia”, utopia „poza wyspą”, „obok wyspy”, niby na wyspie”.

Prawdziwym załamaniem w historii utopii jest nastanie epoki antyutopii, zwiastowanej *Nowym wsapaniałym światem* Aldousa Huxleya z 1932 roku oraz *Rokiem 1984* George’a Orwella z 1949 roku. Wiek XVII porzuca poszukiwania paradygmatycznego terytorium, normatywnego prawodawstwa i wzorcowej konstytucji. Antyutopie

---

<sup>88</sup> Wolter, *Mikromegas*, przeł. T. Żeleński (Boy), [w:] tegoż, *Powiatki filozoficzne*, Warszawa: Hachette 2009, s. 146.

nie szukają już żadnych wysp, porzucają geografię, umieszczają swych bohaterów „przesuniętych” już nie w przestrzeni, ale w czasie. Antyutopie to nie miejsca, ale „inne czasy”, „poza-czasy”, czasy, które nie mają nic wspólnego z „pra-czasem”. Utopijne wyobrażenia zostają osadzone w historii, która staje się tym samym „miejscem zakorzenienia i rozkwitu utopii”<sup>89</sup>. Baczko mówi o dyslokacji miejsca w czas, „u-topia przekształca się w u-chronię: społeczne gdzie i ndziej, inne społeczeństwo, umieszczone jest już nie w imaginacyjnej przestrzeni, ale w równie imaginacyjnym czasie”<sup>90</sup>. Miałbym ochotę zapytać: czy współczesny kryzys wszystkich przestrzeni zamknięcia – więzienia, szpitala, szkoły, fabryki – nie jest jedynie odwrotną stroną tego kryzysu utopii, a zatem kryzysu innego, „szczęśliwie zamkniętego miejsca” – wyspy? Dziś doświadczamy jedynie miejsc nieszczęśliwie zamkniętych. Podobnie, czy *Kryształowy pałac* Petera Sloterdijka<sup>91</sup> nie jest doniesieniem o końcu utopii architektonicznej, utopii zamknięcia miejsca, która przeistacza się w ludzki koszmar oranżerii i politycznej hodowli?

Wspólnotowość wyspy, dla Orwella i Huxleya, jest ustanowiona przez zasadę „każdy jest dla każdego”. Ośrodek Rozrodu i Warunkowania czuwa nad tym, aby warunkowanie zmierzało do sprawienia, by ludzie polubili swe nieuniknione przeznaczenie społeczne. Uspołecznienie staje się gwałtem, a nie dobrodziejstwem cywilizacji. Polityka to konstelacja działań uruchomionych przez ministerstwa zmieniające znaczenia podstawowych słów. Polityka to polityka zbiorowego semantycznego szaleństwa. Szaleństwa, tym razem, ufundowanego nie na oderwaniu od rzeczywistości, ale na zakwestionowaniu intersubiektywnej rzeczywistości znaczeń. „Swift – pisze Baczko – przeprowadza pesymistyczną konfrontację ludzkiej natury z ideałem, wyciągając stąd wniosek, że ideał jest *ponad* możliwości człowieka. We współczesnej antyutopii, przeciwnie, utopia okazuje się jako będąca poniżej ludzkich możliwości. Centralnym punktem powieści jest konflikt między urzeczywistnioną utopią, która zamienia się w koszmar, a nieredukowalnymi wartościami, ja-

---

<sup>89</sup> Bronisław Baczko, *Utopia*, s. 117.

<sup>90</sup> Tamże, s. 117.

<sup>91</sup> Peter Sloterdijk, *Kryształowy pałac*, przeł. B. Cymbrowski, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2011.

kie zwierza w sobie jednostka”<sup>92</sup>. Natura ludzka nie jest już normą, ale celem kolejnych technik hodowania nowego człowieczeństwa.

Baczko nie cytuje narracji Michela Foucaulta lub Giorgio Agambena, nie przywołuje biopolitycznej władzy nad życiem ani katastroficznych opisów Ulricha Becka i Anthony’ego Giddensa, pojęcia „społeczeństwa kontrolowanej katastrofy”, „zarządzania strachem” lub „globalnym ryzykiem”, ani też „społeczeństwa kontroli” Gilles’a Deleuze’a, gdzie istotną rolę gra nie „podpis”, lecz „cyfra”, a „masy” stają się „wzorami”, „danymi”, „bankami”. Baczko jedynie szorstko pyta: czy ludzkość zaczyna obawiać się swoich marzeń? Czy ludzkość zaczyna być targana lękiem przed radykalnym marzeniem? Czy Huxley i Orwell, uznając, że same marzenia nie są niewinne, uruchamiają strach przed marzeniem i blokują ludzką wyobraźnię? „Słusznie zauważono – dodaje Baczko – dopiero przestając być utopią i przekształcając się w antyutopię, utopia w pełni stała się powieścią”<sup>93</sup>. Oznacza to, że utopia staje się fikcją. Czyż nie z tego względu wiek XX przyniósł nam cały wylew pisarzy antyutopijnych, takich jak Philip Dick i Ursula Le Guin, Isaac Asimov i Stanisław Lem, o fantastyce filmowej, to jest produkcjach typu *Surogaci*, *Men in Black*, trylogia *Matrix*, kolejne części z serii *Obcy* lub *Prometeusz* nawet nie wspominając? Utopia nie jest już „utopią konkretną” i nie jest koniecznością. Stwierdzenie: „utopia albo śmierć”, zamienia się w hasło: „utopia to śmierć”.

Baczko zdaje się być szczególnie zaniepokojony losem utopii w reżymach totalitarnych. „Między mitami i utopiami – pisze – odbywa się ciągła wymiana: utopie rozszerzają i radykalizują obietnice przyszłości (choć może się również zdarzyć, że prowadzą do jej zastąpienia w zamkniętym systemie wyobrażeń), a jednocześnie czerpią z mitów dynamikę i materiał symboliczny”<sup>94</sup>. To mitologiczne uprowadzenie utopii dokonuje się właśnie w atmosferze totalitarnej. W tym świecie globalnego rozświetlenia i podglądactwa, w czasach uświatowienia donosicielstwa i inwigilacji, utopia przestaje być wyzwolicielska i wywrotowa. Przeciwnie, staje się wrogiem wolności,

---

<sup>92</sup> Bronisław Baczko, *Utopia*, s. 114.

<sup>93</sup> Tamże, s. 114.

<sup>94</sup> Tamże, s. 134.

tym bardziej niebezpiecznym, że ukrytym za urokami mitu. „Utopia byłaby – dodaje Baczeko – antycypacją świata totalitarnego, by nie rzec: koncentracyjnego. Szybko wynaleziono więc odpowiednia formułę: utopia to Gułag. I właśnie prefiguracji Gułagu zaczęto gorączkowo poszukiwać w *libellus aures* More’a czy falansterach Fouriera. Oskarżenie utopii, a nawet jej skazanie na śmierć dokonało się w sposób tyleż prosty, ile pospieszny”<sup>95</sup>. Z pewnością pośpiech rodzi fałszywe oskarżenia, co nie oznacza jednak, że właściwym środowiskiem utopii jest powolność. Utopia nie zmierza do wstrzymania czasu, ale nie zmierza także do jego radykalnego przyspieszenia. Utopia raczej miesza czasy, losuje historie, tasuje dzieje i terytoria. To mit pozostaje w służbie zamrażania czasu i unieruchomienia historii. Dlatego Baczeko poszukuje środków dywersji wobec mitu, poszukuje strajku generalnego wyobraźni utopijnej.

„Pytanie o stosunki między utopiami a totalitaryzmami – twierdzi Baczeko – staje się trafne tylko pod warunkiem, że sformułujemy je w sposób historycznie ścisły, tzn. tylko wtedy, kiedy pytać będziemy o to, jaką rolę odegrała taka czy inna konkretna utopia w takim czy innym systemie totalitarnym, a zwłaszcza w jego ideologii”<sup>96</sup>. Jest to oczywista konkluzja przyjęcia tezy o istnieniu utopii konkretnych. Utopia komunistyczna na przykład umożliwia rewizjonizm poprzez zachowanie autonomii wobec użytku jaki robi z niej władza, co pozwala krytykować władzę, powołując się na utopię. Baczeko formułuje ostrzeżenie dla utopijnej wyobraźni świata totalitarnych i posttotalitarnych polityk, przytaczając jedno zdanie Bierdiajewa: „utopie stały się dziś bardziej realne niż kiedykolwiek”. Realność utopii nie polega na tym, że fikcja antyutopii może zostać pomyłona z rzeczywistością. Zdaniem Baczki utopie stały się dziś bardziej niż kiedykolwiek „podatne na manipulację”, w szczególności za pomocą nowoczesnych technik przekazu, potężnych środków propagandy, nowych mediów. „Ich historyczne »powodzenie« może więc zostać dziś bardziej niż kiedykolwiek sfabrykowane przez totalitarną władzę i przez siły dążące do zmonopolizowania i skonfiskowania społecznej wyobraźni”<sup>97</sup>.

---

<sup>95</sup> Tamże, s. 136.

<sup>96</sup> Tamże, s. 139.

<sup>97</sup> Tamże, s. 157.

Utopia w pełni stała się powieścią w tej samej chwili, w której spostrzegła swoją realność. Wygląda to na jawną sprzeczność, ale tylko gdy zapomnimy o wirtualności świata współczesnych mediów.

Utopia, przeistaczając się antyutopię, staje się projekcją lęku przed anomalią, zakłóceniem, strajkiem generalnym, nieznanym czasem, a zatem przed sobą samą. „Wyobrażenie innego społeczeństwa – pisze Baczek – umieszczone zostaje w przyszłości oddalanej na wyciągnięcie ręki. Jest to przyszłość co prawda wyobrazona, ale bynajmniej nie chimeryczna i bynajmniej nie do sfery fikcji należą mówiące o niej teksty. Jej nadejście zapewnia jakoby sam bieg Historii i jej »prawa«, czyli Postęp, którego zwieńczeniem będzie urzeczywistniona utopia”<sup>98</sup>. Światła Utopii to utopie Oświecenia (w zasadzie: oświecenia przeszłości). Utopia należy do epoki światła.

Dziś, gdy żyjemy już tylko „fałszywym dniem”, „fałszywym światłem” skazani jesteśmy także na „fałszywe utopie”. Utopia oświecenia jest utopią przejrzystości. Jedyna „utopia konkretna” nowoczesnego i ponowoczesnego świata jest utopią cienia, to jest możliwości skrycia się przed nadmiarem „złej widzialności”. Nasz świat jest stale rozświetlony elektrycznym blaskiem wszechwidzenia. To dlatego Baczek pyta: czy utopia jest prawdziwym światłem, czy tylko błędnym ognikiem? Utopie są pozbawione „proroczej mocy”, „mocy profetyzmu”, „siły proroctwa”, są raczej jak lampa, latarnia lub latarka, są mechanizmem rozświetlania ciemności. To nie utopia urzeczywistnia się w świecie. To świat spełnia się pod światłem utopii. To nie „utopia wspólnoty” jest celem Baczeki, ale „wspólnota utopii”. Przypominam: Utopia przed podbiciem przez Utopusa była miastem-w-mroku.

## Ażao (wersje Raju)

Baczek nie jest teologiem. Baczek nie wierzy, że obraz utopii jest upadłym, wykřęconym, poskręcanym lub odwróconym obrazem Raju. Utopia nie jest świecką wersją Raju. „Raj – pisze – to miejsce podarowane ludziom, utopie z kolei pokazują państwa wynalezione

---

<sup>98</sup> Tamże, s. 118.

przez ludzi, stanowiące, co za tym idzie, twory sztuczne, które dają się mnożyć i modyfikować<sup>99</sup>. W eseju *Desakralizacja Raju* Baczeko pisze jednak: „Raj, [...], jest rajem w dosłownym znaczeniu, to znaczy Rajem ziemskim, czyli miejscem, gdzie według Księgi rodzaju Bóg umieścił naszych pradziadów i gdzie rozegrała się dramatyczna historia ich upadku”<sup>100</sup>. Czy to jednak nie znaczyłoby, że Raj jest rodzajem „utopii konkretnej” i nie różni się znacząco od Abraksy More’a i wspólnoty z Clarens Rousseau?

Autor *Rewolucji* stwierdza: „Poczynając od XVI wieku opowieść z Księgi Rodzaju przestaje pobudzać wyobraźnię geografów i Raj ziemski znika z map”<sup>101</sup>. Baczeko, nie byłby jednak filozofem-geografem, gdyby nie spytał: czy miejsce, gdzie znajdował się Raj ciągle istnieje? Miejsce Raju istnieje nawet po utracie Raju. Dam Calmet umieszcza Raj w Armenii, między źródłami Tygrysu, Eufratu, Fazy i Araksy. Mojżesz napisał Księgę Rodzaju w Arabii Petryjskiej i położenie miejsc, o których mówi, ustala w stosunku do tego kraju.

Teologia pojawia się w dziele Baczeki tylko pod pretekstem antropologicznym, to jest pod pretekstem człowieczego ciała. Jako egzemplifikację Baczeko przywołując książkę Gabriela de Foigny *Les aventures de Jacques Sadeur dans la découverte et le voyage de la terre australe* z 1692 roku, w której spotykamy Australijczyków posiadających obie płcie. Dziecku, któremu zdarza się urodzić z jedną płcią, nadaje się przydomek potwora. Miejscowy starzec wyjaśnia przybyszowi przyczyny moralnej i fizycznej przewagi hermafrodytyzmu nad podziałem płciowym, który uznaje za atrybut zwierzęcości. Baczeko cytuje także *Dzieje życia de Mille Bourignon* Pierre’a Bayle’a, w którym mówi się o lekkim i ulotnym, przejrzystym i niewcielonym ciełe Adama, z „żyłami jako strumieniami światła”. To ciało astralne „wszystkie zarodki nosiło w sobie”, w swym brzuchu, a zatem było swoim własnym poczęciem. Baczeko wspomina wreszcie Benedyktyna Antoine’a Augustina Calmeta i jego *Commentaire littéral sur tous les livres de l’Ancien et du Nouveau Testaments* (26 tomów

---

<sup>99</sup> Bronisław Baczeko, *Hiob, mój przyjaciel...*, s. 143.

<sup>100</sup> Tamże, s. 81.

<sup>101</sup> Tamże, s. 85.

z lat 1707–1716), które Wolter czyta na zamku Cirey, codziennie po śniadaniu i głośno komentuje. Co może ciało, do czego zdolne jest ciało – to pytania, które pojawiają się na długo przez nastaniem biopolityki i thanatopolityki.

W tym kontekście antropologicznym Baczeko przywołuje wreszcie dzieło Isaaca de La Peyrère’a zatytułowane *Prae-adamitae* z 1656 roku, cytowane przez Denisa Diderota w jego *Encyclopédie* z lat 1751–1766. Preadamici i spór o ich istnienie jest ważny, albowiem dzięki tej dyskusji Adam przestaje być bezwzględny punktem odniesienia historycznego i antropologicznego. Jeśli ludzie żyli przed Adamem, Adam przestaje być Ojcem ludzkości. „Desakralizacja Raju oznaczała emancypację od historii napiętnowanej raz na zawsze przez upadek pierwszych rodziców, choć odbierała także nadzieję na zbawienie”<sup>102</sup>. Świat z utopią nie ma nadziei na zbawienie, ale jest także pozbawiony opowieści o wieku złotym i swoim początkowym upadku. Utopia pozbawia nas wyobrażenia początku jako pierwotnej doskonałości. Utopia pozbawia nas także wyobrażenia Adama, Ojca wszystkich ludzi. Utopia musi być kontrapatriarchalna.

W eseju *Drzewa w Ażao* Baczeko wraca do postaci Bernarda le Boviera de Fontenelle’a, autora *Republiki filozofów, czyli historii ludu Ażao* (*La République des philosophes, ou Histoire des Ajaoiens*), książki z 1682 roku, która obok dzieła More’a była początkiem dyskursu utopijnego oraz historii insularnych (wyspiarskich). W tym tekście Baczeko łączy dwa problemy dotąd rozważane osobno – problem ateizmu oraz problem utopii, zadając dwa pytania: czy w domach publicznych można wychować dzieci dla republiki i czy możliwe jest państwo ateistów. „Mieszkańcy Ażao nie oddają czci ani bogom, ani boginiom, składając hołdy wyłącznie Naturze, mądrości i cnocie”<sup>103</sup>. Mieszkańcy Ażao nie posiadają żadnej świętej księgi. Nie posiadają też własności prywatnej. Mimo otwartego ateizmu mieszkańcy Ażao posiadają jednak moralność, która czyni ich szczęśliwymi. Nie wiem czy wyznają formułę Woltera – „Wszystko [Całość] jest znośne”, z pewnością jednak ich barbarzyństwo stanowiłoby wzorzec dla naszej cywilizacji.

---

<sup>102</sup> Tamże, s. 99.

<sup>103</sup> Tamże, s. 102.

Na czym polega ważność „fikcji” Fontenelle’a? „Fontenelle – odpowiada Baczkowski – stawia sobie zadanie, by stworzyć coś w rodzaju historii naturalnej ludzkiej głupoty, przekazującej nasze przesady i naszą ciemność”<sup>104</sup>. Fontenelle twierdzi, że rozum ludzki udoskonala się z nadzwyczajną powolnością, co niekoniecznie oznacza: na drodze naturalnej selekcji. Fontenelle daje początek historii „bajania” o zawiłych losach ludzkiej głupoty/mądrości. Oświeceni są ogłupieni swoją mądrością, dzicy są oświeceni swoją ignorancją. Fontenelle, cytowany przez Baczkowską, w swej *De l’origine des fables* pisze: „Jesteśmy szaleńcami, którzy nie są podobni do pensjonariuszy domów dla wariatów; ci nie potrzebują wiedzy, na czym polega szaleństwo ich sąsiada lub wcześniejszych mieszkańców celi, którą zajmują, dla nas jest bardzo ważne, byśmy tą wiedzę posiadali”<sup>105</sup>. My, oświeceni, zamieszkujemy „wyspy” swoich mieszkań – cele – i ważne jest, abyśmy pojęli, że miejsca naszego zamieszkiwania są nawiedzone widmami naszych przodków. Miejsca, wyspy, cele nigdy nie są niewinne. Miejsca, wyspy, cele są zawsze miejscami nawiedzonymi.

Zdaniem Baczkowskiej, czytającego Fontenelle’a, duch ludzki ma podwójną historię – negatywną, to jest historię wyroczni, przesądów, baśni, odtwarzanych przez stulecia przez „ludzkie bajanie” oraz historię pozytywną, to jest historię akademii, nauk, oświecenia i filozofii. Nie chodzi o to, że „historia nauki” koryguje „historię bajania”, chodzi raczej o to, że brakuje nam historii pozytywnej ludzkich przesądów. Fontenelle nie daje odpowiedzi na pytanie, jakie mamy gwarancje, że historia przesądów sama nie popadnie w przesąd, sugeruje w zamian, że „gatunki są niezmiennie” – zostały stworzone przez starożytnych, a nowożytnikom nie może chodzić o nic innego jak tylko o pogłębianie znajomości ich zasad i tym samym dotarcie do nieoryginalnej „doskonałości”. To ważna uwaga zakazująca prawa do pewnego rodzaju utopii. Wyobraźnia ma prawo powtarzać, ale nie ma prawa stwarzać.

Wyobrażenie ziemskiego Raju nawiedza także Baczkowską za sprawą lektury książki Louisa Antoine’a de Bougainville’a zatytułowanej *Między Utopią a Nową Cyterą* z 1768 roku. Jej autor w latach 1766–1769 odbył morską wyprawę dookoła świata, podjętą po utracie

---

<sup>104</sup> Tamże, s. 110.

<sup>105</sup> Tamże, s. 111.



Kanady przez Francję w celu znalezienia nowych terenów do kolonizacji. Podczas żeglugi odkrył kilka wysp w archipelagu Tuamotu, a następnie dotarł do Tahiti. W latach 1771–1772 ukazała się jego relacja o wyprawie *Voyage autour du monde par la frégate de roi La Bouteuse et la flute L'Étoile* (*Podróż Bougainville'a dookoła świata*). Być może dzięki tej opowieści Tahiti stały się wzorcem „alternatywnego Raju”, „innej republiki”, konkurencyjnej do republiki Francuskiej i Amerykańskiej, Raju alternatywnego wobec tego znanego z Księgi Rodzaju. „Nigdy – cytuje autora Baczeko – nie zapomnę tych rozkosznych chwil, które spędziłem wśród was; póki żyć będę, czcić będę szczęśliwą wyspę Cyterę. Jest to prawdziwa Utopia”<sup>106</sup>. Na Tahiti akt prokreacji jest aktem religijnym, a obywatel żyje w stanie całkowitej nagości. Na tej wulkanicznej wyspie otoczonej rafami koralowymi obywatel to istota, która cieszy się własnym rozkoszami lub widokiem rozkoszy innych obywateli. Tahiti to wspólnota Kalibanów – karaibskich alternatywnych Adamów. Na Tahiti człowiek przestaje się lękać być człowiekiem realizującym swoje człowieczeństwo poprzez galerię możliwych do wymyślenia pieszczot. Tu człowiek nie lęka się trzęsień ziemi – gwałtownych rozładowanie napięć w skorupie ziemskiej.

Baczeko przypomina, że Diderot fikcjonalizuje Tahiti w swym *Supplément au voyage de Bougainville* z 1772 roku, pisząc o tym ważnym tekście, że „jego utopijna wyobraźnia nie trudzi się wymyślaniem fikcyjnej krainy, lecz transformuje opis rzeczywistego ludu zamieszkującego wyspę o ściśle określonym położeniu geograficznym”<sup>107</sup>. Życie na wyspie reguluje kodeks zgodny zarówno z prawami natury, jak i sytuacja demograficzna kraju. Komunizm i darwinizm Tahitańczyków nie jest anarchizmem politycznym, bo tworzą oni wspólnotę żyjącą „poza polityką”, a ich swoboda seksualna jest także „poza Edypem”, brak własności Tahitańczyków sugeruje wreszcie, że żyją oni poza ekonomią ograniczoną. Dla Baczeki, cytującego tym razem Diderota, Tahitańczycy są „Diabłami idealnymi”.

Abraksa, Azaó i Tahiti tworzą kolejne wersje świeckiego Raju zamieszkiwanego przez preadamitów obdarzonych ciałem, w którym „żyły to strumienie światła”. Kolejnym obrazem stanie się dla wyobraźni Zachodu Haiti, gdzie w 1804 roku proklamowano republi-

---

<sup>106</sup> Tamże, s. 119.

<sup>107</sup> Tamże, s. 126.

kę. Oto piękny paradoks: prawdziwe szczęście może istnieć w takim stanie społecznym, w którym nie byłoby ani królów, ani sędziów, ani księży, ani praw, ani podziału na moje i twoje, ani żadnej własności ziemskiej, to „stan diabelnie idealnym”. Co to oznacza? Czy oznacza to, że europejską ekspansję należy ujmować w kategoriach nie podbojów, ale raczej „kolonialnych spotkań”? Czy triumwirat – rasizm–nowoczesność–kolonialność<sup>108</sup> – znajduje na Haiti swój kres? Oznacza to raczej, że ludzi cywilizowanych oświeciła ignorancja dzikich. Francja, Ameryka i Haiti stają się trzema wzorcami życia republikańskiego. Haiti od czasów de Bougainville’a i Diderota, z pominięciem Hegla, który wiedział o Haiti, ale milczał, po Susan Buck-Morss i Slavoju Žižka staje się nie tylko głównym wyobrażeniem Raju, ale też jedyną awangardą nowoczesności, to jest alternowczesnością. Tylko tam niewolnictwo przestaje być skandalem republiki. Na tej wyspie nikt nie patrzy na nikogo jak na barana, którego sprzedaje jako wełnę i mięso.

Z pewnością pokonanie drogi przez Atlantyk stworzyło możliwość myślenia alterutopijnego<sup>109</sup>, a Haiti ze swoim doświadczeniem zależności od globalnej ekonomii, walką przeciwko zachodniej polityce ludobójstwa i utworzonymi na postkolonialną i hierarchiczną modłę elitami społecznymi, ma prawo przemawiać w imieniu ludzkości. Ludzkość przecież jest „dzikim ludem”, a to, co nie jest „dzikim ludem”, jest tak nieliczne, że nie warto tego brać pod uwagę. Z pewnością też doświadczenie haitańskie było pierwszym zjawiskiem alternowczesnym, Haitańczycy byli przecież pierwszą republiką stworzoną przez niewolników, którzy sami siebie wyzwolili. Haiti to utopia nie tylko realna, ale i materialna.

Czy podobnie jest jednak z Tahiti? Czy tam jada się na co dzień „kandyzowanych cedraty i pistacje”? Haiti to nie Tahiti. Ta ostatnia wyspa miała mniej szczęścia. Po kontakcie z cywilizacją Oświecenia sytuacja demograficzna wyspy się zmieniła. Choroby „białego człowieka” spowodowały, że liczba ludności spadła o połowę. Wyspa przestała być wyspą. „Diabły idealne” przeniosły się do „prawdziwego” Raju.

---

<sup>108</sup> Michael Hardt, Antonio Negri, *Rzecz-pospolita*, przeł. Praktyka Teoretyczna, Kraków: Ha!art 2012, s. 175.

<sup>109</sup> Susan Buck-Morss, *Hegel, Haiti i historia uniwersalna*, przeł. K. Bojarska, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2014.

## Słowa władzy (władza słowa)

Związki między językiem, polityką i retoryką były przedmiotem analiz filozoficznych i socjologicznych od samego początku istnienia wszystkich trzech wielkich dyscyplin intelektualnych zaangażowanych w problem zrozumienia powiązania słowa, działania oraz życia zbiorowego, to jest retoryki, filozofii i socjologii. Filozofia Heraklita, Platona, Arystotelesa, Diogenesa Psa, Pirrona, Epikura była zawsze filozofią w obrębie pewnej polityki i nigdy nie była wolna od momentu retorycznego. Choć być może ujawnienie tego momentu było najsilniej zademonstrowane w poczynaniach sofistów, którzy w całości podporządkowali filozofię retoryce, a retorykę polityce.

Historia retoryki od Gorgiasza i Protagorasa, przez Arystotelesa, Cyserona, Kwintyliana i Senekę, aż po retoryki XX wieku z jej pytaniami o „jedność” retoryki, była osadzona w pewnym kontekście politycznym, który jej sprzyjał lub nie. Rozkwitowi sztuki wymowy na przykład sprzyjała demokracja ateńska, w której obowiązywała zasada równego prawa obywateli do przemawiania na zgromadzeniach publicznych. W Rzymie ważną rolę odegrały procesy sądowe, w trakcie których obywatele wygłaszali w swoim imieniu mowy oskarżycielskie lub obrończe. Prawnosądowe pochodzenie retoryki wyjaśnia zresztą do pewnego stopnia, dlaczego struktura mowy i teoria argumentacji oraz wiele retorycznych pojęć dostosowanych jest do idei przemówienia prawnego.

Wreszcie socjologia interakcyjna George’a Herberta Meada, antropologia społeczna Franza Boasa, a przede wszystkim projekt antropologii języka Edwarda Sapira, będący przyczynkiem dla socjolingwistyki i etnografii mówienia Della Hymesa, a następnie – strukturalizm Claude’a Lévi-Straussa, socjologia życia codziennego Ervinga Goffmana, nie wspominając nawet o teorii zmysłu praktycznego i teorii praktyki Pierre’a Bourdieu oraz współczesnej teorii dyskursu w wielości jej odmian – zawsze okazywały się teoriami społecznymi rozważanymi z punktu widzenia „żywej mowy” uczestnika „gier zbiorowych” i opisywane były za sprawą społecznego oddziaływania struktur językowych lub dyskursywnych na struktury „poza-dyskursywne” lub „nie-językowe”.

Być może jednak dopiero teoria działania komunikacyjnego Jürgena Habermasa „przetworzyła” społeczeństwo i „fakt społecz-

ny” we „wspólnotę komunikacyjną” zorientowaną na wytwarzanie warunków wolnej komunikacji. Za sprawą Habermasa filozofia na nowo przypomniła i wyartykułowała funkcjonujący już w *Państwie* Platona problem zależności życia wspólnotowego i życia komunikacyjnego. Sprawiedliwe społeczeństwo wydaje się warunkiem transparentnej komunikacji oraz równego dostępu do prawdy, ale ustanowienie tego społeczeństwa jest funkcją poznania wolnego od błędu perspektywy. Czy jesteśmy w stanie uniknąć tej podwójnej zależności społeczeństwa od komunikacji oraz komunikacji od społeczeństwa? Jak ustanowić „sprawiedliwe społeczeństwo”, posługując się retoryką „falszywej świadomości”, to jest ideologii i złudzenia perspektywistycznego? Jak wyzwolić retorykę z „pragnienia” wytwarzania pozalogicznych, opartych na emocjach i interesach oraz „mylnych wyobrażeniach” efektach perswazyjnych, skoro mowa retora (polityka) jest ciągle mową zideologizowanego społeczeństwa? Czy możliwa byłaby w ogóle retoryka czysto argumentacyjna wolna od elementu pozalogicznego – afektywnego lub etycznego? Oto pytania, które będą rozpalać namysł Baczki, niemalże na wszystkich etapach jego twórczości, od studium o *Rousseau* po *Termidora* i *Rewolucję*.

Władza słowa nad ludźmi w dziele Baczki jest stale obecna, ale stale są też obecne słowa władzy, które nie są słowami rozumu ani słowami publicystyki politycznej, słowami o władzy. „W istocie wielu ludzi pozwala – pisze Baczko – by z braku idei kierowały nimi słowa, a że rewolucje są »długie i głębokie«, słowa oznaczające partie stają się kolejno doskonałymi ramami zemsty i proskrypcji, nazwę »terrorysta« stworzono tak samo, jak dwa lata wcześniej stworzono nazwy »moderantów«, »federalistów«, »żyrondistów«<sup>110</sup>. Baczko nie pozwala, by kierowały nim słowa, w szczególności gdy ich znaczenia zostały wyznaczone decyzją partii. To Baczko nadaje sens słowom. Baczko przygląda się znaczeniom słów z uwagą i nieufnością. I nie chodzi tu tylko o uruchamianie śledztwa etymologicznego, ale nade wszystko o pełną świadomość zależności znaczenia słowa od posługującej się nim polityki. Czym zatem jest wypowiedź polityczna dla Baczki?

---

<sup>110</sup> Bronisław Baczko, *Rewolucja...*, s. 207.

Przez wypowiedź polityczną można bowiem rozumieć co najmniej trzy rodzaje wypowiedzi. Po pierwsze, może do wypowiedzi politycznej aspirować klasyczne pisarstwo polityczne Cycerona i Marka Aureliusza, które wyrażało jedność władzy politycznej i intelektualnej, z dominacją w języku hiperboli oraz *anakoinosis* – figury retorycznej, której celem jest odwołanie się mówcy do słuchaczy, w celu oddania im „sprawy” do rozstrzygnięcia. Po drugie, wypowiedzią polityczną jest koniunkturalne i sytuacyjne pisarstwo, na przykład wyrażone w języku marksistowskich metafor walki klas, liberalnym języku „wolności”, lub konserwatywnym języku rodziny i obrony wartości, podporządkowanych ustalonemu technicznemu słownikowi, z dominacją litoty, to jest figury zmierzającej do zastąpienia danego określenia zaprzeczonym wyrażeniem antonimicznym, to jest figurą osłabiającą afektywność mowy. Wreszcie, po trzecie, wypowiedzią polityczną może być pisanie rewolucyjne, którego celem jest przekształcenia świata przy użyciu emfazy jako figury wiodącej. Przemówienie Saint-Justa, który wygłosił wielką mowę za egzekucją Ludwika XVI, uzasadniając decyzję o dekapitacji faktem tyranicznej natury króla wyprowadzonej z dynastyczności jego panowania, jest tu prototypem takiej wypowiedzi. W tym przypadku efekt zdeformowania dotychczasowego układu znaczeń języka polityki, a co za tym idzie i samego świata politycznego jest najbardziej widoczny<sup>111</sup>. Podobnie książka Saint-Justa *L'esprit de la Revolution et de la Constitution de France (Duch rewolucji i konstytucji francuskiej)*, zaangażowana w projekty stworzenia nowego człowieka, podąża w kierunku przemiany społeczeństwa za pomocą słowa.

Źródłem wypowiedzi politycznej dla Baczkii nie są jednak słowa władzy, łączące kompetencję polityczną z kompetencją normatywną, ani nawet słowa doraźnej publicystyki politycznej, ani też historyczne słowa Maximiliena de Robespierre’a. Początkiem polityki jest pogłoska, plotka, a plotkowanie jest początkiem wszelkiego działania politycznego. Baczeko uwielbia pogłoski i uwielbia komentować fałszywe pogłoski, które traktuje jak fakty społeczne. Książka Baczkii *Rewolucja. Władza, nadzieje, rozterki* zaczyna się od genealogii pogłoski, poczynającej się od zapisu Hipolita Taine’a, jakoby to ko-

---

<sup>111</sup> Louis de Saint-Just, *Wybór pism*, przeł. I. Bibrowska, Warszawa: KiW 1954.

biety – „furie” lub „heroiny”, „łotrzyce” i „dziewki” – zmusiły króla Ludwika XVI 26 sierpnia 1789 roku do podpisania deklaracji praw człowiek i uznania artykułów konstytucyjnych. Przekupki miały opuścić Wersal z rewolucyjną radością i nowiną: „Ha, tośmy kurwa, zmusiły drania, żeby zatwierdził”<sup>112</sup>. Nie inaczej jest w przypadku książki Baczki *Jak wyjść z Terroru: Termidor a Rewolucja*, która jest na temat historii innej pogłoski, jakoby Robespierre chciał objąć tron po Ludwiku XVI. Baczko staje się dziejopisarzem pogłosek politycznych i słowotwórczych spisków, obelg i przekłamań publicznych, narracyjnych intryg, napięć między opinią publiczną a opinią ludu, wolnością gadatliwej prasy a milczeniem wzburzonych mas.

*Termidor a Rewolucja* jest zatem „powiastką filozoficzną” na temat „Robespierre’a rojalisty”, „Robespierre’a absurdalnego”, „Robespierre’a wyobrazonego” działającego przeciw „Robespierre’owi realnemu”. Robespierre, który zawsze zdradzał skłonność do teatralizowania swych gestów, czynów i słów, do odgrywania spektaklu, narzucającego aktorom role i kostiumy, sam pada ofiarą teatru politycznego i granej przez siebie roli. Baczko cytuje opinie na temat tej plotki, która jest powodem jej lekceważenia: „jest zbyt absurdalna, a poza tym co do joty zmyślona”<sup>113</sup>. I dodaje szorstko: „fałszywa pogłoska to realny fakt społeczny; w tym sensie zawiera ona jakąś część prawdy historycznej – dotyczącej nie wiadomości, którą przekazuje, ale warunków, które umożliwiły jej powstanie i rozgłoszenie, oraz stan ducha, mentalności i wyobrażeń tych, którzy uznali ją za prawdziwą”<sup>114</sup>. Fałszywa świadomość dla Baczki jest częścią prawdziwej rzeczywistości społecznej. „Pogłoska, prawdziwa czy fałszywa – dodaje Baczko – to integralna część informacji i wyobrażeń aktorów historycznych, którzy w nią uwierzyli i odpowiednio do tego działali; dla tych, co umieją się nią posługiwać, pogłoska jest groźnym narzędziem manipulacji i urabiania opinii”<sup>115</sup>. *Termidor a Rewolucja* to książka na temat narodzin kontrwyobrażeń, kontrwładzy, to jest końca monopolu na słowa-obrazy Klubu Jakobinów, członków Stowarzyszenia Przyjaciół Wolności i Równości.

---

<sup>112</sup> Bronisław Baczko, *Rewolucja...*, s. 62.

<sup>113</sup> Bronisław Baczko, *Jak wyjść z Terroru...*, s. 12.

<sup>114</sup> Tamże, s. 12.

<sup>115</sup> Bronisław Baczko, *Rewolucja...*, s. 64.

„Jak zdemontować Terror?” jest pytaniem „jak zakończyć Rewolucję?” To jednak jest pytanie ponownie o władzę słowa. Jak słowo może zakończyć czas pracy gilotyny? Dekapitacja króla tworzy społeczeństwo acefaliczne. To jednak cechuje się tym, że nie ma już jednego ośrodka wyłaniania się władzy słów. Głowa mówi bez ciała. Ciało nie mówi. Na pytanie „jak zakończyć Rewolucję?” pada jednak jasna odpowiedź ciała: „rewolucja francuska dobiega kresu, kiedy przestaje być uważana za absolutny początek, kiedy jej obietnice tracą blask, kiedy nie rodzi już nowych marzeń, nie rozbudza odwetowych namiętności”<sup>116</sup>. Jest to odpowiedź ściśle somatyczna. Rewolucja umiera w chwili, gdy zamiera utopia i słowo (o) utopii. Nie oznacza to jednak powtórnego połączenia głowy i ciała. Skoro rewolucja oznacza „zerwanie biegu historii”, przewagę „polityki ulicy” nad „polityką zamkniętą w gmachach” oraz „wtargnięcie mas do polityki”<sup>117</sup>, to jej zakończenie może oznaczać tylko ponowne scalenie biegu historii, powrót deliberacji z ulic do przestrzeni zamkniętych oraz wyprowadzenie z polityki mas. Koniec Rewolucji to powrót do „polityki pisma” i odwrót od oralnej polityki żywego słowa. Ponadto, skoro rewolucja zaczyna się „buntami głodowymi”, „mocną namiętnością”, „zdobywczą ideą równości”, to zakończyć się musi polityką „napełniania brzucha” oraz powrotem równie mocnej namiętności – nierówności.

Na koniec: skoro „masakry to ślepe zaułki rewolucyjnej przemocy, a więc rewolucyjnej polityki”, a same „masakry dowodzą w sposób okrutny, że odwet jest namiętnością niedającą się nasycić, namiętnością, która sama się podsycy”<sup>118</sup>, to zwielokrotnienie masakr musi zwiastować nadejście polityki pokoju i zapomnienia. Czas akcji kończy się czasem reakcji. To czas pisania prawa przez Pierre’a Charles’a Louis’a Baudina i powrót dyplomacji realizmu politycznego, oschłych sprawozdań, warunków prawnych wygaszania politycznych awantur i ustanawiania nowej konstytucji. To wreszcie także czas 18 brumaire’a Ludwika Bonaparte – niespełnionego francuskiego Waszyngtona. Czas, który odsyła do lamusa obywatelską utopię<sup>119</sup>.

---

<sup>116</sup> Tamże, s. 25.

<sup>117</sup> Tamże, s. 35.

<sup>118</sup> Tamże, s. 151.

<sup>119</sup> Bronisław Baczko, *Krajobraz końca wieku na tle ruin i Światła utopii*, przeł. W. Dłuski, „Przegląd Polityczny”, nr 132, 2015, s. 94.

W tym czasie rewolucyjna tragedia przekształca się w parlamentarną farsę i stan wyjątkowy.

Zdaniem Baczki Bonaparte to głównie idea-obraz, choć idea-obraz, która „nie zajmuje się wyłącznie wykonywaniem gestów symbolicznych: rządzi”<sup>120</sup>. Jego rządzenie zmierza do pojednania wszystkich Francuzów, nowej organizacji i administracji ludu francuskiego, to jest utopii „wiecznego pokoju”. Nie będzie już ani czapek frygijjskich, ani czerwonych obcasów, ani rewolucyjnych proskrypcji, ani restauracji monarchii<sup>121</sup>. Nie wyłoni się też Europejska Wspólnota Stanów Zjednoczonych. Europejska Wspólnota Węgla i Stali wyłoni się z innej katastrofy, w warunkach kolejnego zaćmienia Europy, to jest z innej złej „utopii”<sup>122</sup>.

Baczko, pisząc historie pewnych bajek, pogłosek, machinacji informacyjnych, retorycznych pamfletów i patetycznych deklamacji, opowiada o termodynamice politycznych namiętności. Domeną termodynamiki jest entropia. Autor *Światel utopii*, jak zwykle lakonicznie, mówi: „baśń o Robiespierze królu jest, jak wszystkie publiczne pogłoski, proteuszowo zmienna”<sup>123</sup>. Ta proteuszowo zmienna bajka „została po prostu sfabrykowana”<sup>124</sup>, przez Komitet Bezpieczeństwa Powszechnego, czyli policję, która czuwała także nad rozpowszechnieniem tej bajki. Proteusz to syn boga Posejdona, bóstwo morskie, który na zlecenie Posejdona opiekował się jego trzodą fok. Proteusz miał dar przepowiadania przyszłości i zdolność zmieniania swej postaci. Ten syn Posejdona zajmuje się manewrami dywersji politycznej obliczonej na łatwowierność ludzkości, ale też aktywnością policjantów własnej partii. Proteusz to reżyser wydarzeń politycznych. Proteusz to polityk posługujący się policją w czasach terroru, kiedy „możliwe zdaje się nie tyle wszystko, ile byle co”<sup>125</sup>.

Terror dla Baczki nie jest zwykłym „systemem władzy” ze specyficznymi mechanizmami rządzenia, nie jest także ekspresją hysterycznej osobowości Robespierre’a, nie jest jednak także „wypadkiem

---

<sup>120</sup> Bronisław Baczko, *Rewolucja...*, s. 366.

<sup>121</sup> Tamże, s. 367.

<sup>122</sup> Tony Judt, *Wielkie złudzenie? Esej o Europie*, przeł. A. Jankowski, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis 2012.

<sup>123</sup> Bronisław Bronisław, *Jak wyjść z Terroru...*, s. 13.

<sup>124</sup> Tamże, s. 24.

<sup>125</sup> Tamże, s. 32.



przy pracy” rewolucji walczącej z wrogami. Czym jest zatem terror? Jest pogłoską wcieloną! Jest słowem wypowiedzianym w warunkach społeczeństwa acefalicznego, po dekapitacji króla, gdzie głowa mówi inaczej niż ciało. Terror głowy musi zapanować nad terrorem ciała. Baczek pisze: „Tak więc jakobini przeżywają każdego dnia gorzkie doświadczenie: to, co uważali za władzę swego słowa, było tylko ubocznym skutkiem faktu, że za Terroru to oni wyrażali słowo władzy”<sup>126</sup>. U Baczki obecne jest zarówno słowo, które szuka swojego znaczenia w zdarzeniu, jak i zdarzenie, które szuka swojego sensu w słowie. To jeden z efektów nastania epoki społeczeństwa acefalicznego.

Polityka jest sferą, w której dyskurs się powtarza, rytualizuje, trywializuje i w tej rytualizacji wyczerpuje. „Powtarzany wciąż zwrot – pisze Baczek – banalizuje się. Podobnie jak pozdrowienie i braterstwo, jak »tytuł obywatela, którym się szcycimy« czy republikańskie »ty«, stanowi on część nowego stylu towarzyskiego, jakobińskiej i sankiulockiej grzeczności, czy też rewolucyjnej obyczajności”<sup>127</sup>. Oznacza to, odwołując się do przywołanych rozróżnień, że język polityki ulega w szybkim czasie inflacji i redukcji do koniunkturalnego piarstwa politycznego. Repetycja i rytualizacja to definicyjne wskaźniki tego języka. Polityka w tym języku jest po prostu serią ustalonych zdań, „wyrażeń”, „znaków”, „ornamentów”, „sygnałów”, „słów-obrazów”, które w sytuacji „wyboru politycznego” próbują wznieść się na poziom ekscytacji. Polityka, wbrew wysiłkom Cyncerona i Saint-Justa, przeradza się w szybkim tempie paplaninę, gadulstwo, mowę skonfliktowaną z samą sobą. *Acéphale*, *Aképhalos*, *Bez-głowy* – to istota bez Pana, Ojca, Wielkiego Człowieka, Króla, Generała. To istota nieskończenie samotna. *Bez-głowy* to istota milcząca.

## Utopia języka (maszyna polityczna)

W jaki sposób powstrzymać politykę przed upadkiem w powtarzalność i trywializację? Czy potrzeba do tego specjalnych warunków jej istnienia? Czy polityka musi ustanowić nowy rodzaj dys-

---

<sup>126</sup> Tamże, s. 110.

<sup>127</sup> Bronisław Baczek, *Rewolucja...*, s. 54.

kursywności? Co to jednak oznacza w praktyce? No cóż, oznacza to, że podmiot polityczny i retoryczny – pokroju Cyncerona, Saint-Justa, Robespierre’a, Marksa lub Brechta – musi stworzyć język zarazem rygorystyczny, jak i swobodny, odznaczający się estetyczną osobliwością, jak gdyby wymyślał na nowo świat i to, co zostało już powiedziane. W takim języku nowa, inna scena życia społecznego jawi się jako miejsce ustanawiania samej rzeczywistości. Tym językiem nie może być jednak mowa Boga ustanawiająca rzeczy przez ich nazywanie. Jesteśmy bowiem w środowisku bezgłowych ateistów. Dla Baczki początkiem nowej polityki jest, ponownie, pewien akt mowy – przysięga rewolucyjna stwarzająca nowego rodzaju zobowiązanie, które nie wynika już z „niebieskiego błogosławieństwa”, z władzy, która pochodzi od Boga, ale publicznego oświadczenia. „»Przysięgać« – pisze Baczko – to czasownik performatywny: spełnia działanie, które wyraża”<sup>128</sup>. Tak właśnie opisuje ten czasownik John R. Searle<sup>129</sup>, wyjaśniając na czym polega akt składania szczerych obietnic. Przysięga poselska jest stale obecnym elementem tych performatywnych aktów mowy.

To nie przypadkowo, powiada Roland Barthes<sup>130</sup>, literatura, jako pierwsza w świecie nowożytnym, przestała być zwykłym alibi samotności pisarza, jego schronieniem przed wyobcowanym światem społecznym, a stała się świadomym aktem przekształcania tego świata społecznego, to jest aktem politycznym zmierzającym do ujawnienia wiedzy na temat stanu inflacji świata. Utopia języka, o której Baczko mówi tylko w kontekście Rousseau, nie polega na stworzeniu idealności stylu, utkania ze słów swojej nierzeczywistości, przekształcenia siebie w dzieło sztuki, zaprojektowaniu idealnej wspólnoty komunikacyjnej w pełni racjonalnych podmiotów, ale na dotarciu z „mową” do „różnorodności języków” zwykłych ludzi, odtworzeniu nie tyle języka Adamowego, ile języka Tahitańczyków, „Diabłów idealnych”. Języka, w którym obraz-idea nie czułby się niezadomowiony i w którym świat nie czułby się obco. „Zwykła”, „potoczna”

---

<sup>128</sup> Tamże, s. 49.

<sup>129</sup> John R. Searle, *Czynności mowy*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: PAX 1987.

<sup>130</sup> Roland Barthes, *Stopień zero pisania*, przeł. K. Kot, Warszawa: Aletheia 2009, s. 14.

mowa człowieka-obywatela urasta do miana bajki, rozumnego bajania. Mowa staje się utopią (projektem) w chwili, gdy „pogardzana mowa” zwykłego człowieka ulega pojednaniu z „wykwintną mową” pisarza (retora) oraz fundującą porządek myślenia i działania „mową polityka”. W takiej konstelacji retoryka (dziedzina tropów i mechanizmów językowych), socjologia (dziedzina sprawiedliwego i niesprawiedliwego społeczeństwa) i filozofia (dziedzina prawomocnej i nieprawomocnej wiedzy o tym społeczeństwie) nie przeszkadzają sobie wzajemnie, ale podążają w jednym tempie i w jednym rzędzie.

Rousseau w *Umowie społecznej*, powtarzając Machiavellego, powiada, że u starożytnych widzi trzech głównych prawodawców, zasługujących na szczególną uwagę – Mojżesza, Likurga i Numę. Czym była jednak religia dla Mojżesza? W jakim sensie Mojżesz, Likurg i Numa stanowią pojęciową rodzinę? Baczko odpowiada: jeśli istnieje jakiś „cud Mojżesza”, to należy go szukać gdzie indziej, niż w cudach, które mu się przypisuje. Jedyne cud Mojżesza to cud polityczny polegający na ustanowieniu ludu wybranego – narodu żydowskiego. Religia była dla Mojżesza polityką. „Tytułem do chwały Mojżesza jest – pisze Baczko – ostatecznie biorąc, fakt, że zdołał w swym dziele sprzymierzyć religię z duchem narodu w ten sposób, że to, co święte, i to, co społeczne, zespoliło się ze sobą, tworząc więzi łączące ze sobą poszczególne jednostki i jednocząc je wszystkie z narodem”<sup>131</sup>. Przypomnijmy, że dla Mojżesza „Wszystko [Całość] jest Prawem”.

„Wzorzec Mojżesza-prawodawcy – kontynuuje Baczko – nie jest sprzeczny z wzorcem Likurga i Numy: jest raczej jego uzupełnieniem i kontynuacją. Mojżesz odgrywa szczególną funkcję w politycznym dyskursie Rousseau. Jest postacią, która pozwala z większą siłą i jasnością wypowiedzieć pewne myśli, kryjące się w uwielbieniu Rzymu i Sparty. Łącząc się z duchami Likurga i Numy, Mojżesz po prostu znalazł się wśród swoich”<sup>132</sup>. W rozdziale VI *Księcia* zatytułowanym *O nowych księstwach, zyskanych orężem własnym i męstwem* nieco komplikuje tę argumentację, twierdząc, że co prawda Mojżesz, Cyrus, Romulus i Tezeusz należą do ludzi najznakomitszych wśród

---

<sup>131</sup> Bronisław Baczko, *Hiob, mój przyjaciel...*, s. 261.

<sup>132</sup> Tamże, s. 261.

tych, którzy stali się książętami dzięki własnej działalności, a nie szczęściu, to jednak o Mojżeszu w tym towarzystwie „nie powinno się mówić, gdyż był on jedynie wykonawcą poleceń Boskich”. Mówimy o nim albowiem „zasługuje on na podziw dla tej choćby łaski, która uczyniła go godnym rozmowy z Bogiem”<sup>133</sup>. Rozmowa z Bogiem, a nawet bogami, to rozmowa, której „my, ateści”, chcemy uniknąć.

Utopia języka jest obecna w myśli Baczko za sprawą żarliwej lektury *Szkicu o pochodzeniu języków*. Rousseau rozmawiał głównie z przyrodą organiczną i nieorganiczną. Rousseau rozmawiał także sam ze sobą o pochodzeniu języka i społeczeństwa. Baczko na temat słynnego eseju<sup>134</sup> pisze następująco: „Mamy więc tutaj do czynienia nie tylko ze splotem dwóch wątków myśli teoretycznej, lecz również ze scaleniem dwóch marzeń: politycznego marzenia o Republice, w której lud suwerennie korzysta z wolności słowa, oraz marzenia lingwistycznego o języku, który zapewniałby członkom wspólnoty społecznej niczym niezakłóconą komunikację”<sup>135</sup>. Baczko zadaje kłopotliwe pytanie: kiedy Republika jest wymowna, a kiedy tylko gadatliwa?

Zdaniem Baczki politykę przenika tęsknota za językiem wolności, tęsknota za utraconym językiem, językiem-matką. Słowo jest w polityce wszechobecne, ale dziś już w formie zupełnie impotentnej lub szalonej. Społeczeństwo jest społeczeństwem acefalicznym, w tym też znaczeniu, że słowa dziś nie wiążą się z działaniem. Słowa stały się same działaniami, ale działaniami upiornymi, to jest prowadzącymi donikąd. Ciała natomiast „mówią” same, bez pomocy i mediacji słów, ciała bełkoczą. W polityce współczesnej nie znajdujemy fundatora słów, który byłby także fundatorem Prawa. „Wielki prawodawca – dodaje Baczko – nie uprawia dyskursu na temat polityki. Jego słowo jest stwórcze, stanowi prawo, tworząc je, by tak rzec, *ex nihilo*. Jest to słowo działające, ponieważ wzajemnie zwalczające się w imię swych partykularnych interesów jednostki przemienia

---

<sup>133</sup> Niccolò Machiavelli, *Książę*, przeł. W. Rzymowski, Wrocław: Ossolineum 1980, s. 23.

<sup>134</sup> Jean Jacques Rousseau, *Szkic o pochodzeniu języków*, przeł. B. Banasiak, Kraków: Aureus 2001.

<sup>135</sup> Bronisław Baczko, *Hiob, mój przyjaciel...*, s. 227.

w byt zbiorowy, jednocząc je w »osobę prawną«<sup>136</sup>. Silne duchy mówią, wzniecając czyn. Silne podmioty polityczne wytwarzają nowe reguły ceremoniału politycznego. Tu, w domenie języka, powracamy do antynomii Wielkiego Ustawodawcy i „prawa Ojca”, oraz niebezpieczeństw związanych ze skażeniem polityki językiem patriarchalnym.

Ojcem, po rewolucji, stał się „system edukacyjny”, który jest głównym aparatem ideologicznym władzy. Czyż teoria interpelacji Louisa Althussera, pomysłodawcy myślenia w kategoriach aparatów ideologicznych, nie została nam przedstawiona w formie opowieści biblijnej, w której w rolę Boga wciela się policjant, krzyżący do nas: „Hej, ty tam, zatrzymaj się!”<sup>137</sup>? Oczywiście nawet aparat edukacyjny, który symuluje Ojca nie dysponuje prawem lub regułą, zdolną jednoznacznie ustanowić moc perswazyjną słów. System publicznej edukacji nie stanowi jednak jedynie roli instrumentu służącego „obiegowi słowa”, to jest środka przekazu, jakim dysponuje Republika, żeby upowszechnić swój dyskurs. Ten system uruchamia mowę „mówiącą i pokazującą” równocześnie, to jest używa języka znaków, które w obrazowy sposób przedstawiają wzorce, wartości i normy. Aparat normalizuje i projektuje naszą możliwą podmiotowość, wzbudza w nas polityczną przytomność.

Paradoksem maszyny politycznej jest to, że polityka jest konstruowaniem spontanicznych uczuć, techniką zapewniania bezpośredniej komunikacji przez odwołanie się do istnienia mowy przeładowanej sztucznymi symbolami. Rousseau, gorliwy czytelnik Machiavellego, musi pamiętać maksymy z *Księcia*: rządzić to pozyskiwać zaufanie. W „mowie znaków” autor *Umowy społecznej* odkrywa narzędzie, którego zastosowanie pozwoliłoby powiązać „pozyskiwanie zaufania” z „rządzeniem”<sup>138</sup>. Co to oznacza? Oznacza to, że marzenie o Republice słuchającej swego własnego spontanicznego zbiorowego słowa, zakłada istnienie suflera lub reżysera dźwięku. „Polityczna i jednocześnie lingwistyczna utopia wielosłownej Republiki stanowiła przeciwwagę dla jakże realistycznego pesymizmu politycznego i histo-

---

<sup>136</sup> Tamże, s. 229.

<sup>137</sup> Louis Althusser, *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*, przeł. A. Staroń, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2006.

<sup>138</sup> Bronisław Baczko, *Hiob, mój przyjaciel...*, s. 241.

rycznego autora *Umowy społecznej*<sup>139</sup>. Nigdzie bardziej precyzyjnie Baczko nie zdefiniował stawek swojej twórczości. Jest nią koniunkcja realizmu politycznego i utopizmu językowego. To dlatego utopia jest „realną fikcją” i „fikcją realności” zarazem.

Rousseau za pomocą analizy „maszyny politycznej” próbuje ustalić kruchą i delikatną równowagę między słowem potencjalnym a słowem suwerennym, słowem zbiorowym i słowem indywidualnym. „Dla niego formuła optymalna polegałaby, być może, na osiągnięciu przy pomocy niezbędnego minimum słów maksimum porozumienia między obywatelami”<sup>140</sup>. W polityce współistnieje „słowo spontaniczne” i „słowo prześladowane”, „słowo żywe” i „słowo martwe”, „słowo-afekt” i „słowo-plotka”. „Polityczny język i polityczne słowo – pisze Baczko – odtwarzają więc na swój sposób cykl, jaki przechodzi każda społeczność, ewoluując od swobodnego rozkwitu do nieuchronnego upadku”<sup>141</sup>. Jeśli lud nie kwestionuje dawnych praw i przestrzega ich w ciszy, to jego milczenie jest istotnym „wskaźnikiem zdrowego życia”<sup>142</sup>. W życiu politycznym mamy jednak często do czynienia z nadużyciem słowa w formie wrzasku i tumultu. Być może Baczko, poszukując kategorii godzącej „wrzask” i „milczenie” mas, zgodziłby się na formułę „cichego chaosu”, „głuchego wrzasku” lub „pustego gniewu”. Maszyna polityczna to urządzenie ontologiczne do wzbudzania lub wyciszania istnienia władcy i ludu.

Paradoks polityki, będący przedmiotem śledztwa Baczki, polega na grze mowy i milczenia prawodawcy i ludu. Po dokonaniu „cudu zjednoczenia” wielości głosów w jedno „ciało moralne” ustawodawca milknie. Milczenie ustawodawcy uruchamia mowę (szmer) ludu. Odtąd przemawia lud, i każdy lud, któremu odebrano wolność słowa, jest jedynie ludem niewolników, milczącą masą. Między „ludem mówiącym” a „ludem słuchającym” nie ma żadnego ogniwa pośredniego i dzięki temu słowo może rozprzestrzeniać się bez przeszkód. Gra „maszyny politycznej” z jednej strony gwarantuje ludowi niezbywalne prawo do słowa, z drugiej zaś ma na celu stworzenie sprzyjających warunków dla ujawnienia się głosu zbiorowego, wolnego i jed-

---

<sup>139</sup> Tamże, s. 243.

<sup>140</sup> Tamże, s. 235.

<sup>141</sup> Tamże, s. 234.

<sup>142</sup> Tamże, s. 235.

nomyślnego. Taka jest właśnie utopia języka, która z „ludu” tworzy figurę językową, mechanizm legitymizacji każdej władzy. Lud jednak jest także wrzaskliwym ludem realnym. Lud, który wychodzi na ulice, jest ludem wampirycznym, jest kanibalem, „diabłem idealnym”, „rozpieszczonym” ludem z Tahiti. Wszyscy jesteście wandalami – ludem do ucywilizowania.

## Wampiry i kanibale (rzecz-totalna)

*Umowa społeczna* oraz *Szkic o pochodzeniu języków* Rousseau zestawiane są przez Baczkę z „umową społeczną Francuzów”, skonstruowaną przez Emmanuela Josepha Sieyès’a i jego wcześniejszym, pochodzącym z 1789 roku, pamfletem *Czym jest stan trzeci?* Dla Rousseau wola powszechna, stworzona przez akt ugody, nie daje się sprowadzić do zwykłej sumy woli jednostkowych, nie może być zatem pomieszana z wolą wszystkich. Czy zatem wola powszechna jest identyczna z władzą konstytucyjodawczą? Nie ma na to pytanie oczywistej odpowiedzi. Baczkę, poszukując jej w ewolucji poglądów samego Sieyès’a, zestawia dwie zasady: zasadę niezbywalnej suwerenności woli powszechnej narodu oraz zasadę sprawowania tej woli przez wybranych przedstawicieli narodu. W świetle tych zasad stan trzeci zawiera w sobie wszystko, co jest potrzebne, by być narodem.

Oto kolejna odpowiedź na problem Całości: „Wszystko [Całość] to stan trzeci”. Czy stan trzeci byłby jednak zdolny powtórzyć formułę Woltera: „Wszystko [Całość] jest znośne”? Oczywiście: nie. Sieyès pyta i odpowiada: Czym jest stan trzeci? – Wszystkim. Czym był dotychczas w ustroju politycznym? – Niczym. Czego żąda? – Ażeby stał się czymś. W świetle tej dialektyki pytań i odpowiedzi Król i jego dekapitacja, nie jest są praprzyczynami nastania epoki acefalicznej, jest On tylko pierwszym obywatelem, to jest takim, któremu przysługuje prawo bezwzględne weta, ale bez prawa reprezentowania narodu. Król reprezentuje tylko swój majestat. Król nie jest wszystkim. Stan trzeci także nie jest „wszystkim”, a zaledwie marzeniem, aby stać się „czymś”.

W roku 1795 Sieyès zastanawia się, jak definitywnie zakończyć rewolucję. Sieyès przygotowuje dwie konstytucje. Tę, która przygotowuje rewolucję – z czerwca 1793 roku, i tę, która ją kończy. Po

przewrocie 18 brumaire'a Sieyès stworzył projekt nowej konstytucji. Idee zawarte w konstytucji kończącej rewolucję znajdują swą kontynuację w dziele Nicolasa de Condorceta, autora *Życia Woltera*, ale też *Szkicu obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, książce, w której „zasada większościowa” staje się wyrazem i kompromisem między „rozumem obywatelskim” a „rewolucyjnym entuzjazmem”. Czy oryginalność Sieyèsa polega zatem na znalezieniu formuły godzącej Rewolucję rozumianą jako źródło entuzjazmu politycznego i Demokrację rozumianą jako zbiór instytucji (polityczną maszynę)?

Dla Baczki „oryginalność Sieyèsa polega na czymś innym: myśl Rousseau stanowi dla niego jednocześnie punkt wyjścia i przeszkodę. Z *Umowy społecznej* czerpie on podstawowe pytania na temat nowej przestrzeni politycznej, stanowiącej obszar nowożytnej demokracji, dając na nie swe własne odpowiedzi. Tym samym konfrontacja z tezami Rousseau ujawnia pewne dylematy właściwe tej przestrzeni”<sup>143</sup>. Tu rodzi się dla Baczki pytanie rozstrzygające: jak w kategoriach prawa pojąć rewolucję, która jest przecież zerwaniem z prawem? Carl Schmitt powtórzy to pytanie w innej retoryce i w atmosferze nie tyle gorączki rewolucyjnej, ile upadającej Republiki Weimarskiej: jak w kategoriach prawa pojąć stan wyjątkowy, który jest przecież zerwaniem z prawem? Odpowiedź Schmitta jest kategoriyczna: stan wyjątkowy jest raczej warunkiem prawa niż prawem<sup>144</sup>. Wniosek Baczki jest dialektyczny: nie ma prawowitej władzy bez suwerenności umocowanej w uniwersalności obywateli, ale nie ma też obywateli bez państwa, które otwiera przed nim dostęp do oświecenia, czyli „ucywilizowanej polityki”. Co ten wniosek oznacza dla praktyki politycznej?

Oznacza on, że rzecz-pospolita to nie jest rzecz-totalna. Systemy wychwalające suwerenność ludu i czyniące z tego pojęcia „dogmat” są jedynie projektami „klasztornej r z e c z y - t o t a l n e j”, a nie r z e c z y - p o s p o l i t e j, szkodliwej dla wolności, życia publicznego i prywatnego. System przedstawicielski ogranicza suwerenność ludu i jest wyrazem woli, by udział we władzy, a co za tym idzie we wszelkiej działalności politycznej, rozdzielić między jednostki zgodnie

---

<sup>143</sup> Tamże, s. 264.

<sup>144</sup> Carl Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, wybór, przekład i wstęp M. A. Cichoński, Kraków: Znak 2000.



z ich nierównymi z konieczności uzdolnieniami. Demokracji bezpośredniej, będącej tylko surowcem polityki, przeciwstawiona zostaje demokracja talentów i uzdolnień. Sieyès, cytowany przez Baczkę, powiada: z jednej strony suwerenny lud jest konieczny jako fundator władzy pierwotnej, z drugiej jednak jest zbyt cenny dla aktualnego sprawowania władzy. Baczko wierzy, że to rewolucja wynalazła demokrację, łącząc kult indywidualizmu z ideą politycznej jedności, a system przedstawicielski z odmową przyznania przedstawicielstwa każdemu interesowi różnemu od interesu ogólnego, wolność prasy ze stałą obsesją podejrzeń o mechanizmy manipulacji. Wyjście z Terroru rewolucji i wejście w przestrzeń demokratycznych procedur dokonuje się jednak nie poprzez rozwiązanie tej kwadratury koła i prawnych paradoksów, ale przez realne „wykluczenie terrorystów” i ustanowienie „sprawiedliwości postawionej na porządku dnia”.

Baczko odkrywa, że ta „sprawiedliwość postawiona na porządku dnia” oznacza odwet, w którym różnice indywidualne zaciera się w obrazie bandy jakobińskich łajdaków, wampirów, kanibali terroryzujących miasta. „Wampiry, kanibale: to nie są tylko epitety lub metafory: oskarżeni rzekomo naprawdę pili krew i zachowywali się jak kanibale”<sup>145</sup>. „Wandal to, by tak rzec, druga twarz »kanibala«, ludożercy kultury”<sup>146</sup>. Wracamy zatem do problemu cywilizacji i rozpoznania pewnych form życia za cywilizowane. Robespierre, w momencie termidoriański, to kanibal i wandal posługujący się intrygą słowa u władzy. Robespierre to zarazem Brutus i Katon, kanibalistyczny pasożyt i ludowy wampir spijający krew wszystkich ludzi narodzonych na ziemi francuskiej.

Wyjść z Terroru to nie tylko problem prawny, to codzienna praktyka stłumienia. Wyjść z Terroru to wyzwolić niewinne ciało ludu, ciało dziecka od wampirycznego uścisku kanibala Robespierre’a. Nie sposób zatem wyjść z Terroru bez terroru. Moment termidoriański nie jest „momentem cyceroński”, to jest chwilą odkrycia urzędnika i osoby, która stoi ponad suwerennym ludem i nieusuwalnym cezarem, o którym pisze Pierre Manent<sup>147</sup>. „Termidor to

---

<sup>145</sup> Bronisław Baczko, *Jak wyjść z Terroru...*, s. 165.

<sup>146</sup> Tamże, s. 219.

<sup>147</sup> Pierre Manent, *Przemiany rzeczy publicznej. Od Aten do całej ludzkości*, przeł. W. Dłuski, Gdańsk: Europejskie Centrum Solidarności 2014.

kluczowa chwila, kiedy Rewolucja musi dźwigać ciężar swojej przeszłości i przyznać, że nie dotrzyma wszystkich danych obietnic<sup>148</sup>. Termidor to utopia w stanie omdlenia. To także moment narodzin innej utopii. „Konwencja tworzy utopię porządku republikańskiego – pisze Baczeko – odpornego na wstrząsy dzięki mechanizmom samozachowawczym<sup>149</sup>. Immunologia to ostatnia wiara (utopia) człowieka porewolucyjnego, a naturalna selekcja jest jego ostatnim uzasadnieniem (słowem). Dla Baczki rewolucja nie jest „źródłem wiecznej młodości” i zawsze jest przedwcześnie stara; utopia jednak nie starzeje się nigdy i nawet po niespełnionej gorączce rewolucji szuka się „utopii, na czasy porewolucyjne”. Termidor to jedynie zwierciadło, w którym odbija się obraz zabijający marzenia. Baczeko jest pisarzem wampirycznym. Historia jest dla niego pochodem wampirów kolejno wypijającym krew poprzednika, czyniąc z niego postać podmiotu zbędnego.

Lud francuski 20 maja 1795 roku krzychał na ulicach Paryża „Chleba i konstytucji z 1793!”. Robotnicy w Gdańsku w sierpniu 1980 roku krzycha: „Chleba i wolnych związków zawodowych!” Rewolucja dla Baczki to nie tylko rewolucja francuska, to także samooznaczająca się rewolucja Polska czasów „Solidarności”. Rewolucja, dla Baczki, nie jest nigdy zakończona i zaspokojona. „Czy rewolucja – pyta Baczeko w kontekście polskim – której symbolika w tak istotnym stopniu związana jest z wyobrażeniami przeszłości, nie jest tym samym »tradycjonalistyczna«, »konserwatywna«, »reakcyjna«?»<sup>150</sup>. Czy jednak Baczeko byłby skłonny zaakceptować twierdzenie Alexisa de Tocqueville’a, zgodnie z którym pomiędzy państwem Ludwika XVI, władzą jakobińską i administracją napoleońską istnieje uderzająca ciągłość? Nie sądzę. Myślę raczej, że Rewolucja jest dla Baczki sposobem robienia Utopii, to jest wyspy, która pozwoli uwierzyć choć na krótko, że życie zgodne z pragnieniem jest możliwe, a słowo nie wyczerpuje się w słowie Boga lub policjanta, który powtarza słowo Boga. Moc słowa nie wyczerpuje się w rozkazie „Niech się stanie!”.

---

<sup>148</sup> Bronisław Baczeko, *Jak wyjść z Terroru...*, s. 268.

<sup>149</sup> Tamże, s. 258.

<sup>150</sup> Bronisław Baczeko, *Polska czasów „Solidarności”, czyli eksplozja pamięci*, [w:] tegoż, *Wyobrażenie społeczne...*, s. 239.

Dla Baczki, w ostatecznym rachunku, problemem nie jest sama Utopia ani sama Rewolucja, ani samo słowo w polityce, ale to jak współlistnieją ze sobą słowo i konkret, utopia i reakcja. „Podobnie jak »rewolucję czy postęp« język polityczny zapożyczył termin »reakcja« od mechaniki. Rozciągnięto go na sferę moralności”<sup>151</sup>. Pisze to ten sam Baczko, który napisał, że słowo „terrorysta” stworzono tak samo, jak słowo federalista” lub „żyrondyista”, to jest na zlecenie partii. Czyżby zatem polityka obejmowała także mechanikę?

Baczko w kontekście polskim wraca do idei pamięci „skonfiskowanej”, pisząc: „Rewindykacja prawa do przeszłości, a zatem i działanie pamięci zbiorowej, wpisują się w szerszy kontekst, jakim jest odzyskiwanie przez Solidarność przywłaszczonych przez władzę sfery symbolicznej, w której miała ona do tej pory pozycje monopolisty”<sup>152</sup>. Ponownie dla Baczki sfera symboliczna stanowi w ciągu całych szesnastu miesięcy, ale zwłaszcza w chwili narodzin „Solidarności”, stawkę i „miejsce” „rzeczywistego konfliktu” i „rzeczywistej walki”. Symbol, jeśli jest realny, jest miejscem walki. Utopie są miejscami bez przestrzeni. Utopie realne są kontrmiejscami w rzeczywistej przestrzeni. Utopie realne nie są słowami, są uwolnionymi miejscami. Utopie realne nie są obrazami, są miejscami walk o obrazy.

## Heterotopie (martwe marzenia)

Baczko przypomina, że grób Condorceta znajduje się w Panteonie w pobliżu grobów Woltera i Rousseau. Od czasów Rewolucji Panteon jest miejscem spoczynku wielu sławnych ludzi. Panteon jest miejscem spoczynku ich imion własnych. Baczko przypomina, że dwukrotnie próbowano przywrócić funkcję religijną Panteonowi, lecz od roku 1885 ostatecznie przeznaczono go na mauzoleum. Panteon jest miejscem uwolnionym od słowa i obrazu Boga. Grób i maska pośmiertna w dziele Baczki pojawiają się wielokrotnie. Znajdujemy na przykład maskę Robespierre’a w *Jak wyjść z Terroru: Termidor a Rewolucja*. Baczko staje się także archeologiem ostatnich słów

<sup>151</sup> Bronisław Baczko, *Jak wyjść z Terroru...*, s. 249.

<sup>152</sup> Tamże, s. 230.

wypowiedzianych przez Rousseau. To Baczko uczy nas nieufności wobec zeznań Teresy (Marie Thérèse Levasseur), która oświadczyła, że Jan Jakub „nie rzekł prawie niczego, jeśli nie liczyć stwierdzenia, że nie potrzebuje nikogo i chce, żeby zamknięto drzwi i otworzono okna”<sup>153</sup>. Baczko, stwierdza lakonicznie, że Ralph A. Leigh, dowiódł oszustwa. W zdumiewającym tekście *Marks i Engels nie żyją...* wprost podejmuje temat życia pośmiertnego filozofa. Autor dowodzi tam, że akt symbolicznego odtworzenia rytuałów żałobnych ma sens tylko wtedy, gdy „przedmiotem rytualnego zabójstwa jest jedna osoba, a mianowicie Ojciec – pisany, ma się rozumieć, z dużej litery”<sup>154</sup>. Marks, podobnie jak Wolter i Rousseau, z pewnością jest Wielkim Człowiekiem, Ojcem symbolicznym, fundatorem dyskursywności. W Panteonie znajdują się imiona naszych Ojców, pisanych, ma się rozumieć, dużą literą. Czy powinny one być przedmiotem naszych ćwiczeń z adoracji i zachwyty?

Baczko w sposób fascynujący łączy rozważania na temat dyskursu hagiograficznego, marksizmu i jego niejednoznacznego stosunku do śmierci. W pewnym sensie temat Ojca i śmierci podejmuje także, choć w bardziej żartobliwej formie, tekst zatytułowany *Stalin, czyli jak sfabrykować charyzmę?*, gdzie rekonstruuje mechanizm fabrykacji obrazu „Ojczulka narodów”, to jest produkcji obrazu, który zastępuje ciało i osobę Stalina<sup>155</sup>.

Wolter pisał, że żadne zwierzę poza człowiekiem nie zna pieszczot. Baczko mógłby go sparafrazować, mówiąc, że „żadne zwierzę poza człowiekiem nie zna melancholii martwych marzeń”. Martwe marzenia w dziele Baczki muszą jednak oznaczać martwą postać ludzkości, jej maskę pośmiertną. Baczko uwikłany jest w alternatywę: marzenia albo śmierć. Baczko szuka dla wciąż żywych marzeń nie tylko innych miejsc, ale także innych czasów. Inne czasy mogą być stworzone tylko za sprawą innego kalendarza. Problem kalendarza i zmiany sposobu przeliczania i rejestrowania czasu to zasadniczy problem Baczki. Wspomnijmy choćby jego zamiłowanie

---

<sup>153</sup> Bronisław Baczko, *Hiob, mój przyjaciel...*, s. 182. Ralph A. Leigh, *Correspondance Complète de Jean Jacques Rousseau*, vols. I–XLVI, 1965–1987.

<sup>154</sup> Bronisław Baczko, *Marks i Engels nie żyją...*, [w:] tegoż, *Wyobrażenia społeczne...*, s. 160.

<sup>155</sup> Bronisław Baczko, *Stalin, czyli jak sfabrykować charyzmę*, [w:] tegoż, *Wyobrażenia społeczne...*, s. 140.

do badania kalendarza rewolucyjnego przyjętego przez Konwencję 5 października 1793 roku. Ponad czterdzieści lat temu Baczeko wraz z Henrykiem Hinzem podejmuje też próbę przebadania codzienności i potoczności od strony kalendarzy, odpowiadając na pytanie, czym był kalendarz polski w drugiej połowie XVIII wieku i jakie pełnił funkcje<sup>156</sup>.

Wracam do swojego pytania z początku, z chwili gdy zaznajomiłem się z filozofią konkretności Bronisława Baczeki: czy dzisiaj, podobnie jak w rewolucyjnej Francji, „abstrakcyjność” pozostaje w służbie utopii, a „konkretność” na usługach konserwatywnej rewolucji? Czy też może nasz lęk przed utopią, a może raczej pamięć po „zrealizowanych utopiach” oraz filozoficzna świadomość pozostawiania w służbie „oderwanego od świata” intelektu oraz zwyczajny „głód konkretności” nakazuje nam szukać rewolucyjnych i progresywnych mocy w „konkretności”, by przeciwstawiać je impotentnym niemocom tego, co „abstrakcyjne”?

Michel Foucault pisze: „Najpierw są utopie. Utopie są miejscami (*emplacements*) bez rzeczywistej przestrzeni. Są miejscami, które wobec rzeczywistej przestrzeni społeczeństwa pozostają w ogólnej relacji bezpośredniej lub odwróconej analogii”<sup>157</sup>. Po utopiach nadchodzą heterotopie. Heterotopie to miejsca (*lieux*) rzeczywiste – miejsca, które wyznaczone są organizacją społeczną i polityczną i są czymś w rodzaju kontrmiejsc (*contre-emplacements*). Heterotopie to nie „abstrakcje”, ale „konkrety”, to nie „porządek wyobrażony”, ale „porządek realny” są rodzajem „efektywnie odgrywanej utopii”. Heterotopie to wcielon, odwrócone i ukonkretnione abstrakcje. Dla Rousseau obraz heterotopii zawarty jest w obrazie społeczności Clarendon, obraz zarysowany w *Nowej Heloizii*. Wolmar i Julia żyją tam „tradycją wymyśloną”, „kulturą naturalizowaną”, żyją winobraniami, które jest wiecznym świętem. W chórze *unisono* nie ma przewodników, każdy jest równy, każdy śpiewa sam, ale w tym chórze także każdy zapomina o swojej samotności<sup>158</sup>. Przebieg melodyczny utopii jest jednogłośny.

---

<sup>156</sup> Bronisław Baczeko, Henryk Hinz, *Kalendarz półstuletni 1750–1800*, Warszawa: PIW 1975.

<sup>157</sup> Michel Foucault, *Inne przestrzenie*, przeł. A. Rejniak-Majewska, „Teksty Drugie”, nr 6, 2005, s. 120.

<sup>158</sup> Bronisław Baczeko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, s. 355.

Głównymi tematami monografii Baczki z 1964 roku *Rousseau: samotność i wspólnota* są alienacja, świat pozorów oraz „natura” rozumiana zarówno jako „początek”, „to, co pierwotne” (*origines*), jak i „zasada”, „to, co racjonalne”, wreszcie jako „możliwość powrotu do źródeł”, pierwotnej oczywistości, do punktu wyjścia, do czasu młodości świata, chwili sprzed Rewolucji. *Rousseau: samotność i wspólnota* to książka na temat fantazji na temat „natury” i konieczności „denaturalizacji natury” w historii. To książka na temat fantazmatu wspólnoty agregacyjnej i możliwości rewolucji konserwatywnej, to jest romantyzmu politycznego. Ta książka jest jednak przede wszystkim na temat samotności afektywnej i intelektualnej pewnej postaci filozoficznej o imieniu Rousseau – rozumianej jako matryca wszelkiej filozofii marginesu, filozofii tułaczki, błędzenia, włóczenia się. Powiedzieć, że Rousseau w tej narracji poprzedza niemiecki ruch *Wandervogel* to być może powiedzieć coś niewłaściwego, ale powiedzieć, że staje się on prefiguracją „utopii wędrowki” wydaje się uzasadnionym sądem. Dla Rousseau wędrowka to wędrowka od „porozów siebie” do „siebie właściwego”, od filozofii teatru „nieautentyczności ja” do filozofii festynu ludowego, wspólnoty winobrania. Drogi wędrowki po Sabaudii, Włoszech i Francji są dla samotnego marzyciela tylko marszem w poszukiwaniu przeciw-pozoru, przeciw-pojęcia dla złego społecznienia, źle społeczonego świata.

Dla Baczki Rousseau jest „człowiekiem marginesu” lub raczej wszystkich marginesów, jest „prawdziwym włóczęgą”, „obcym wśród ludzi”, wszędzie poza domem<sup>159</sup>. „Ten demonstracyjnie akcentujący swe pochodzenie *citoyen de Genève* – pisze Baczko o Rousseau – jest nie mniej obcy w Genewie niż w Paryżu, a jego współcześni zarzucają mu, że wyidealizowany obraz Genewy, który sobie wyrobił, jest tylko konstrukcją nieodpowiadającą rzeczywistości”<sup>160</sup>. I jeszcze dalej dodaje: „Zerwanie z Genewą jest w równym stopniu wytworzeniem obcości, postawieniem się „na zewnątrz”, jak wkroczeniem w nowy świat”<sup>161</sup>. Wolność dla Rousseau była na zewnątrz Genewy. Rousseau to *le promeneur solitaire* poszukujący w naturze niezrealizowanych

---

<sup>159</sup> Tamże, s. 40–41.

<sup>160</sup> Tamże, s. 41.

<sup>161</sup> Tamże, s. 150.

możliwości, innych postaci świata społecznego, innych miejsc, to jest heterotopii. Rousseau nie jest filozofem przeszłości i powrotu, ale przyszłości i nieustępliwej woli jej poszukiwania. „Ewangelia Micheleta, religia ludzkości Comte’a, anarchizm tołstojowski czerpały pożywkę z myśli Rousseau”<sup>162</sup>. „Pani Bovary to ja” – mówi Flaubert. Baczeko mógłby z pewnością powiedzieć, że samotność Rousseau to jego właściwe Ja. Być może z tego powodu z książki Baczki *Rousseau: samotność i wspólnota* wieje „niejaki smutek” i przemawia przez nią „wstrzemięźliwość filozoficzna”<sup>163</sup>.

Dzieło wędrującego anachorety Rousseau jest ciągle rozświetlone światłami utopii. „Punktem dojścia – pisze Baczeko – całej wizji jest utopia przyszłości jako pełnej realizacji możliwości zawartych w punkcie wyjścia i przezwycięzenie antynomii i sprzeczności znamienych dla historii ludzkiej, pogodzenie człowieka z samym sobą, pełna realizacja możliwości gatunkowych w każdym indywiduum i w zbiorowości ludzkiej, uzyskanie pełnej autentyczności człowieka”<sup>164</sup>. Utopia Rousseau jest jednak specyficzną utopią, utopią samotną, utopią osobną. „Samotność i utopia – pisze Baczeko – są komplementarne w tym sensie, że są pewnymi próbami rozwiązania tego samego kompleksu zagadnień, ale są to próby różne, podejmowane w innych płaszczyznach”<sup>165</sup>. Ewolucja Rousseau jest ewolucją od człowieka identyfikującego się ze swym pozorem (stadium lustra), przez człowieka identyfikującego się ze wspólnotą (całością), po człowieka, który pozostaje na zawsze nie-całością, błahostką, konkretem. Rousseau stawia, w naszym pochodzie obrazów-idei Całości kolejną hipotezę: „Wszystko [Całość] jest błahostką”. Stałe przeżywanie siebie jako wspólnoty – oto sens woli powszechnej. Ale stałe przeżywanie siebie jako możliwego zakłócenia tej wspólnoty – oto sens pojedynczej wyobraźni.

Szczęścia, którego Rousseau nie może znaleźć wśród ludzi, zaczyna szukać wśród drzew i ziół. W ten sposób tworzy nie tylko zarys przyszłej „podzielonej wspólnoty”, „wspólnoty anachoretów”,

---

<sup>162</sup> Tamże, s. 233.

<sup>163</sup> Leszek Kołakowski, *Niemoc monumentalna Jana Jakuba*, s. 136.

<sup>164</sup> Bronisław Baczeko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, s. 99.

<sup>165</sup> Tamże, s. 157.

„wspólnoty, która nadchodzi”, ale także wspólnoty przekraczającej wymiar tego, co społeczne, wspólnoty „rzeczy” i „ludzi”<sup>166</sup>, wspólnoty rozumianej jako kolektyw<sup>167</sup>. Nawet Chrystus jest dla Rousseau wielkim samotnikiem, którego boskość jest tożsama z samotnym posłannictwem moralnym wśród ludzi. Rousseau nie niesie już w sobie kategorycznej potrzeby bycia ateistą. „Utopia – dodaje Baczeko – podejmuje w kategoriach politycznych, w perspektywie zasad idealnego ustawodawstwa, problem zła moralnego zrodzonego w historii”<sup>168</sup>. Utopia Rousseau nie jest jednak dla idealnych ludzi, ale dla synów Adama. Synowie Adama są także synami Noego i synami Kaina. To synowie przebudzeni poprzez trzęsienie ziemi w Lizbonie. Czy odwiedzili oni kiedyś wyspę idealnych diabłów – Tahiti?

Trzeba było Kanta – powie Baczeko – aby przemyśleć myśli Rousseau, trzeba było Hegla, aby przemyśleć triadyczny rytm wyczuwany przez Rousseau w dziejach człowieka, trzeba było romantyków, aby przemyśleć konflikt między konkretnością każdej zbiorowości a uniwersalnością każdej myśli, trzeba było Robespierre’a, aby przemyśleć abstrakcyjne formuły *Umowy społecznej*. Trzeba było wreszcie Sebald, by zrozumieć moc konkretności. W *Wyimkach*, wspominając autobiografię Vladimira Nabokova, powiada Sebald, że autor *Leśnego licha* nauczył go „uwagi do szczegółu – tego, że nie wystarczy powiedzieć, że matka żyła na uchodźctwie w Pradze, ale trzeba pamiętać, że był tam z nią również jej jamnik, który miał druciany kaganiec i był smutną imigrancką psiną”<sup>169</sup>. Konkretność pamięci Nabokova po swojej matce wyzwalana jest i poświadczana jego wspomnieniem „o obrączce”, którą matka nosiła przywiązana do swojej nitką. W tej obrączce znajdujemy „moc konkretności”, „siłę fragmentu” który jest nasieniem, mocą obiektu, który wyzwala moc myślenia poza wszelką opozycją „konkret-abstrakcja”.

---

<sup>166</sup> Giorgio Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, przeł. S. Królak, Warszawa: Sic! 2008.

<sup>167</sup> Bruno Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. K. Abriszewski, A. Derra, Kraków: Universitas 2010.

<sup>168</sup> Bronisław Baczeko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, s. 289.

<sup>169</sup> G. W. Sebald, *Wyimki*, przeł. M. Łukasiewicz, A. Pokojska, „Zeszyty Literackie”, nr 2 (118), 2012, s. 42.



Sebald nazywa ten przedmiot – będący depozytem mocy – „błahostką”. Z takich błahostek składa się nasz świat i ludzkie życie. Z takich błahostek zbudowana jest nasza pamięć, ale też takimi błahostkami posługuje się myślenie, aby „podfrunąć” lub „opaść” na poziom abstrakcji. Taką błahostką są drzwi toalety ze Stoczni Gdańskiej przypomniane przez Baczkę w tekście-pamiętniku *Polska czasów „Solidarności”, czyli eksplozja pamięci*. Baczek wraca tam do czasu od maja do września 1982 roku i w pasjonujący sposób śledzi losy pewnej „błahostki” – drzwi męskiej toalety, które posłużyły jako nosze dla ofiary protestu w Gdańsku 17 grudnia 1970 roku (czarny czwartek). Dzięki takim błahostkom nasze istnienie staje się w pełni demoniczne.

Dzieło Baczeki, podobnie jak Sebald, składa się głównie z takich „błahostek”, „upiórów tego, co realne”. Tajemnica Robespierre’a zachwaja się w jego sposobie chodzenia i sylwetce, tajemnica Napoleona Bonaparte skryta jest w jego czasie – 18 brumaire’a. Tajemnica pani de Staël skrywa się w wystroju jej salonów. Tajemnica Woltera jest częścią bohaterów jego powiastek, a tajemnica Rousseau być może jest tajemnicą ziół, drzew i kamieni. Tajemnica samego Baczeki, jego własna błahostka skrywa się w obrazie utopii konkretnej. Błahostka bowiem jest fragmentem i heterotopią, która ma moc łączenia wszystkiego ze wszystkim. Być może tę moc montażu i demontażu oddaje właśnie termin „fikcjonalizacja”.

Czym jest zatem błahostka demonstrująca złożoną grę konkretności i abstrakcji? Błahostka jest przekrętem lub jak by powiedział sam Sebald, szwindlem, to jest zawrotem głowy (*Schwindel. Gefühle*). *Schwindel* to cygaństwo, machinacja, oszustwo, szachrajstwo, i dopiero na końcu „zawrót głowy”<sup>170</sup>. Zawrót głowy spowodowany jest „przejściem” błahostki w „demonicznego upiora abstrakcji”, ale także „obsunięcie się” tego upiora w materialność rzeczy, jego ucieleśnienie. Filozofia jest właśnie takim szwindlem, zwrotem głowy, zabawą w próby wypowiedzania błahostek. Jest ona przewrotnością błahostki – „obrączki z nitką”, „drzwi toalety” i demonicznością abstrakcji – kontrmiejscem. Filozofia jest heterotopią języka, to jest

---

<sup>170</sup> W. G. Sebald, *Czuję. Zawrót głowy: powieść*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków: Wydawnictwo Literackie 1998.

poszukiwaniem innego języka i innego miejsca dla naszego języka, języka-matki. Filozofia jest zakrętem, strajkiem generalnym mowy, rewolucją i demontażem obrazów. Czyż nie z tego powodu, Burke nazywa „filozofa konkretnego” – Rousseau, „szalonym Sokratesem”, a jego filozofię „filozofią próżności”, która „wyznaje jedynie swoje zbrodnie”?

Część trzecia

## Europa albo barbarzyństwo. Od Jana Jakuba Rousseau do Krzysztofa Pomiana

### Grób w Ermenonville (tajemnica Jana Jakuba Rousseau)

Mogłoby się wydawać, że twórczość Bronisława Baczki należy wyprowadzić z dzieła samotnika Rousseau, a nie z dzieła salonowca Woltera. Mogłoby się też wydawać, że twórczość Krzysztofa Pomiana wywodzi swój rodowód z filozofii salonu i ducha Europy Woltera, a nie z filozofii ogrodu i społecznego odosobnienia Jana Jakuba Rousseau. Napięcie między orientacją na cywilizację i historię, charakterystyczne dla Woltera, oraz orientacją na źródło i naturę, charakterystyczne dla Rousseau, to z pewnością zasadnicze napięcia dzielące zarówno „filozofię utopii” Baczki, jak i „filozofię cywilizacji” Pomiana. Obie filozofie „spełniają się” i „działają” w tym samym napięciu, chodzi jedynie o dwa sposoby rozładowania konfliktu kultura–natura i cywilizacja–utopia. Mówiąc o różnicy dzielącej „filozofię natury” oraz „filozofię cywilizacji”, musimy sobie jednak natychmiast zdać sprawę, że nie ma jednego „Rousseau” i jednej wizji „natury” ani też jednego „Woltera” i jednej wizji „cywilizacji”. „Rousseau” Baczki i „Rousseau” Pomiana to nie ten sam Rousseau. „Wolter” Baczki oraz „Wolter” Pomiana to nie ten sam Wolter.

Dla Baczki Rousseau to „wszechczłowiek”, „transczłowiek”, „człowiek człowieka”, „człowiek parauniwersalny”. W recepcji/od-

czytaniu Baczki Rousseau jest jednocześnie „człowiekiem marginesu”, jak i „wielkim człowiekiem”, jest „Rousseau w Panteonie” i jest także Rousseau na winobranii w Clarens. Dla Baczki francuski filozof nie należy do żadnego stanu, raczej jest człowiekiem, który poznał wszystkie stany, poczynawszy od najniższych, a na najwyższych skończywszy. Autor *Umowy społecznej* żył na wszystkich „pozycjach społecznych” „z wyjątkiem królewskiego dworu”, co oznacza, że weryfikował ważność społecznej umowy we wszystkich możliwych kontekstach. Dla Baczki zatem Rousseau jest podmiotem, który poznał człowieka „wszędzie” – wśród ubogich, i wśród bogatych.

„Przyjmowany przez wszystkich ludzi – pisze Rousseau sam o sobie – jako człowiek bezpretensjonalny i nieuciążliwy, mogłem ich studiować do woli, gdy przestawali się maskować, mogłem porównywać człowieka z człowiekiem i stan ze stanem. Będąc niczym i nie chcąc niczego, nikogo nie kłopotalem i nie wadziłem nikomu, nie tkwiłem w żadnym miejscu i poruszałem się wszędzie, niekiedy jedząc obiad w południe z książętami, a wieczorem kolacje z chłopami”<sup>1</sup>.

Zdaniem Baczki Rousseau „cierpi margines”, co oznacza, że odaje się życiu wagabundy i wyrzutka. Sam jednak także wybiera margines, chce być marginesem i na marginesach; częściowo odrzuca ów margines – w południe obiad jada z książętami. Rousseau doświadcza marginesu poprzez wybór związku z Teresą, służącą i półanalfabatką, wreszcie porzuca swoje dzieci, tym razem to je skazując na marginalizację społeczną. Rousseau porzuca rolę ojca. Na koniec zamyka się w ogrodzie, to jest dokonuje „świadomego wyboru” odosobnienia, usuwając się w cień i określając się jako człowiek marginesu wobec świata, który się przed nim otworzył. Paryż jest dlań tylko pustynią, a park jest jedyną nieumarłą społecznością (kolektywem).

Ten sam Rousseau uruchomił mechanizm, nad którym nie jest w stanie panować. Nie jest bowiem w stanie panować nad swoją popularnością, to jest własnym obrazem społecznym. W rezultacie alienacji obrazu siebie od siebie samego autor *Rozpraw o nowej muzyce* tworzy w wyobraźni „inne towarzystwo”, „inną wspólnotę”, „inne

---

<sup>1</sup> Jan Jacques Rousseau, *Ébauches des Confessions*, cytat za: Bronisław Baczeko, *Hiob, mój przyjaciel: obietnice szczęścia i nieuchronność zła*, przeł. J. Niecikowski, M. Kowalska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2001, s. 158.

radości”. Baczeko pisze: „Cierpieć istnienie na marginesie, wybierać lub odrzucać margines to tylko różne aspekty jednej i tej samej postawy, która rodzi się i zanika przez całe jego życie i w całej jego twórczości”<sup>2</sup>. Baczeko twierdzi, że zapowiedzią przełomu w literackiej karierze Rousseau jest nawiązanie współpracy z *Encyklopedią*, a prawdziwy przełom następuje wraz publikacją pierwszej *Rozprawy*. „Człowieka, o którym mówi cały Paryż – dodaje Baczeko – i który prowadzi polemikę ze Stanisławem Leszczyńskim, byłym królem polskim, nic już nie zmusza do bycia na marginesie. Pod względem społecznym udało mu się przesunąć z »peryferii« do »centrum«”<sup>3</sup>. Bycie w centrum nie oznacza zapomnienia marginesu, oznacza raczej odkrycie marginesów w samym centrum.

Wszystko to jednak nie byłoby pełne i sprawiedliwe, gdybyśmy nie dodali, że Rousseau, odczytany przez Baczkę, jest filozofem politycznym i to filozofem ściśle politycznym. Rousseau pisze *explicit* w *Emilu*, że „Ludzkość składa się z ludu; to, co nie jest ludem, jest tak nieliczne, że nie wchodzi w rachubę. Człowiek jest taki sam w każdym stanie; jeżeli tak jest, stany najliczniejsze zasługują na największe poważanie”<sup>4</sup>. Rousseau jest filozofem ludu, to jest tego, co liczne. Baczeko dodaje rzecz dla nas kluczową – „W przeciwieństwie do Woltera, Rousseau nigdy nie zintegrował się z elitami, których częśćkę przecież stanowił. Jego wyobcowanie i jego bieda stały się symbolem jego niezależności. Jego sukces polega na tym, że rzuca swe oskarżenia z pozycji człowieka marginesu, co ze swej strony znowu spycha go na margines”<sup>5</sup>.

Co to oznacza? To, że bycie na marginesie u Rousseau podniesione zostaje do rangi moralnego wzorca. Rousseau na marginesie i w na marginesach, podobnie jak w przyszłości Karol Marks, szuka odpowiedzi na pytanie, jak istnieć w świecie i jak się wobec niego buntować?

---

<sup>2</sup> Tamże, s. 161.

<sup>3</sup> Tamże, s. 165.

<sup>4</sup> Jean Jacques Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, przeł. E. Zieliński; wstępem i komentarzem opatrzył J. Legowicz, Wrocław: Zakład im. Ossolińskich 1995, t. 2, s. 26.

<sup>5</sup> Bronisław Baczeko, *Hiob, mój przyjaciel...*, s. 174.

Bycie na marginesie nie oznacza jednak bycia w nędzy. Rousseau w południe obiad jada przecież z książętami. „Wbrew pogłoskom krążącym po Paryżu – pisze Baczeko – Rousseau nie umiera w nędzy. [...] Fałszywe są również pogłoski, że z braku pieniędzy Rousseau był zmuszony iść z Paryża do Ermenoville na piechotę. [...] Jednak wszystkie te pogłoski na temat biedy Jana Jakuba są po części prawdziwe. Jeśli w ścisłym słowa nie był biedakiem, to środki, którymi dysponował, pozwalały mu jedynie na bardzo skromną egzystencję. Od nikogo Rousseau nigdy nie przyjął w darze żadnej dożywotniej renty i żył wyłącznie z dochodów, które przynosiły mu jego dzieła i praca kopisty nut [...]. Odrzucić dary możnych, żyć wyłącznie ze swojej pracy, żyć skromnie – to świadomy wybór Jana Jakuba”<sup>6</sup>.

To, że praca miała definiować skromność Rousseau, nie brzmi już dla nas dzisiaj wiarygodnie. Szczególnie że mowa o odpłatnej pracy umysłowej. Nie wiadomo, czy „skromność” oznacza tu to, że wieczorem Rousseau kolacje jada z chłopami? A może „skromność” oznacza jednak, wierność reżymowi ubóstwa, w tym ubóstwa w zakresie tożsamości społecznej? To „ubóstwo” jest bliskie „stanowi nihilizmu”.

Polityczne znaczenie Rousseau wynika nie tylko z tego, że był protoplastą i prefiguracją Hegła i Marksa, ale nade wszystko z tego, że był „patronem Thermidora”. To dzięki „figurze Rousseau” rewolucja zdobywa protoplastę, genealogię i legitymizację intelektualną. Słowa Josepha Lakanala – „W pewnym sensie dopiero Rewolucja wyjaśniła nam umowę społeczną” – są dla Baczki słowami ustanawiającymi pozycję Rousseau jako symbolicznej postaci duchowego przodka wszelkiej Rewolucji i wszelkiej Utopii, Wielkiego Ojca anarchizmu. Pytanie brzmi, czy taki obraz Rousseau podziela także Krzysztof Pomian? Czy dla Pomiana Rousseau jest także patronem Thermidora? I czy różnica dzieląca Rousseau i Woltera, „filozofa ludu” i „filozofa wychowawców ludu”, jest różnicą przesądzającą na korzyść autora *Wiek Ludwika XIV*, tak często przywoływanego przez Pomiana? Wolter nie jada kolacji z chłopami. Wolter jada tylko z książętami i nie „cierpi marginesu”, w żadnym tego słowa znaczeniu. Wolter nigdy nie mówi, że jest niczym i niczego nie chce.

---

<sup>6</sup> Tamże, s. 179.

Czy jednak nie wzbudza zdziwienia fakt, że Karol Marks i Fryderyk Engels zachęcali robotników do czytania dzieł masona Woltera, a nie ogrodnika Rousseau?

Kim jest zatem Rousseau dla Pomiana? Filozofem, który nie tyle jest obdarzony potencjałem politycznym, ile raczej potencjałem metodologicznym. Dla Pomiana Rousseau jest nie tyle protoplastą Robespierre'a i patronem Thermidora, ile raczej antycypacją idei w pełni wypowiedzianych przez Claude'a Lévi-Straussa, strukturalistą *avant la lettre*. Baczek jest oczywiście w pełni świadom „przyszłej obecności” „Rousseau strukturalistycznego”, metodologicznego, ściśle antropologicznego. W swej niezapomnianej monografii *Rousseau: samotność i wspólnota* pisze przecież – przywołując słynny tekst Lévi-Straussa *Jan Jakub Rousseau, twórca nauk humanistycznych*, znamionujący „projekcję własnych postaw” i lęków – że koncepcja stanu natury u Rousseau jest „modelem teoretycznym” służącym jako „skala obserwacji”, do której „odnosi się pomiary”. „Odkryte »zasady« są tu skalą; dane empiryczne – prawo pozytywne, fakty historyczne, obyczaje innych narodów itd. – pomiarami”<sup>7</sup>. Wydaje się jednak, że Baczek mimo pełnej świadomości tego tropu strukturalistycznego, który jest „niezwykle instruktywny dla wniknięcia w złożoność przesłanek metodologicznych refleksji Jana Jakuba w zakresie humanistyki”<sup>8</sup>, wybiera jednak Jana Jakuba ściśle politycznego, dla którego lud jest wszystkim, a „to, co nie jest ludem, jest tak nieliczne, że nie wchodzi w rachubę”.

Pomian, przeciwnie, wybiera Rousseau ściśle metodologicznego. To nie przypadek, że Pomian jest pierwszym wielkim tłumaczem tekstów z *Antropologii strukturalnej*<sup>9</sup>. Ten sam Pomian opracowuje także wielki przewodnik po strukturalizmie – *Słownik pojęć antropologii strukturalnej*, który zamieszczony jest w posłowniu pierwszego wydania dzieła Lévi-Straussa. W *Słowniku* tym przy hasle „Natura i kultura” znajdujemy takie oto objaśnienie: „Opozycję tę wyznaczają następujące przeciwieństwa: uniwersalność/partykularność, spon-

<sup>7</sup> Bronisław Baczek, *Rousseau: samotność i wspólnota*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2009, s. 73.

<sup>8</sup> Tamże, s. 417.

<sup>9</sup> Claude Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa: PIW 1970.

taniczność/norma, bezwzględność/względność. Do natury należy zatem wszystko, co jest w ludziach obecne zawsze i wszędzie, do kultury zaś to, co występuje tylko niekiedy i w niektórych miejscach; do natury należy to, co spontaniczne, a do kultury, co podyktowane przez normę; natura stanowi całość samowystarczającą, zrozumiałą bez uwzględniania kultury, kultura natomiast nie może być rozumiana bez odniesienia do natury”<sup>10</sup>.

Twierdząc, że *Słownik* stworzony przez Pomiana w trakcie tłumaczenia dzieła Lévi-Straussa, będzie rządził jego myśleniem od *Przeszłości jako przedmiotu wiedzy* po *Krótką historię nierówności między ludźmi na przykładzie Europy*. Pomian podzielił sąd Rousseau, wielokrotnie parafrazowany przez Lévi-Straussa, zgodnie z którym główną wadą Europejczyków jest filozofowanie o początkach rzeczy wedle zdarzeń, które widzą tylko wokół siebie. Opozycja natura–kultura, pociągająca serię wszystkich wymienionych opozycji, będzie prześladowała autora *Porządku czasu* na każdym etapie jego twórczości.

Mnożąc dalej różnice dzielące Pomiana i Baczkę, dodałbym, że dla Baczki Genewa jest miastem obywateli, dla Pomiana jest ona miastem zegarmistrzów. Genewa, w dziele Pomiana, pojawia się wczesnie dzięki hasłu „Genewa”, które opracował dla *Wielkiej encyklopedii* d’Alembert, gdzie czytamy: „By powiedzieć wszystko w jednym słowie liczni pastorowie genewscy nie uznają innej religii niż jakowys socynianizm doskonały, odrzucając wszystko, co nazywa się tajemnicami i wyobrażając sobie, że pierwszą zasadą prawdziwej religii jest nie proponować do wierzenia niczego, co przeczy rozumowi”<sup>11</sup>.

Genewa to nie miasto „zaangażowanych obywateli”, ale miasto „rozumnej wiary”.

Pomian pisze w 1966 roku znakomity tekst zatytułowany *Baczko: badanie historyczne i filozofia*<sup>12</sup>, który jest zapisem jego reakcji na ar-

<sup>10</sup> Krzysztof Pomian, *Słownik pojęć antropologii strukturalnej*, [w:] Claude Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa: PIW 1970, s. 513.

<sup>11</sup> Krzysztof Pomian, *Piotr Bayle wobec socynianizmu. Przyczynek do kwestii roli socynianizmu w formowaniu się ideologii Oświecenia*, [w:] tegoż, *Drogi kultury europejskiej: trzy studia*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 1996, s. 25.

<sup>12</sup> Krzysztof Pomian, *Baczko: badanie historyczne i filozofia*, [w:] tegoż, *Filozofowie w świecie polityki. 1. Eseje 1957–1974*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2004, s. 168–190.



cydzieło Baczki – *Rousseau: samotność i wspólnota*. W tym tekście Pomian w niezwykle precyzyjny sposób rekonstruuje złożoność architektoniczną i intelektualną monografii Baczki na temat Rousseau. Reakcja Pomiana na „historię przypadku” Rousseau jest symptomatyczna, albowiem pozwala niejako „w ruchu” ujrzeć „ekran wrażliwości” Pomiana w bezpośrednim zderzeniu z „ekranem wrażliwości” Baczki. Pomian zaczyna od stwierdzenia, że każda wypowiedź jest zawsze adresowana do innych, dlatego program filozoficzny oparty na rewindykacji samotności jest z definicji antynomiczny. Z drugiej jednak strony każdy program filozoficzny rewindykujący „wspólnotę” jest również antynomiczny, ponieważ zakłada, że odosobnione jednostki osiągają pełnię swego istnienia, gdy sobie zaprzeczają, to jest roztapiają się w tożsamości mnogich innych. Pomian zauważa, że oba programy, przywołane przez sam tytuł książki Baczki, są utopijne w tym znaczeniu, że zakładają milczenie historii lub jak to mówi sam Pomian, że „historia nie będzie robiła niespodzianek”<sup>13</sup>.

Historia jednak zawsze robi niespodzianki, dlatego przyszłość nie da się wyprowadzić z terażniejszości. Teraźniejszość należy czytać nie jako funkcję przeszłości, ale otwartej przyszłości, a przeszłość jako funkcję jednej z możliwych wersji terażniejszości, to jest tej, której udało się uzyskać indeks rzeczywistości. To dlatego dzieło Rousseau, w odczytaniu Baczki, niesie wraz z sobą całą historię filozofii odbitą w ruchach mediacji, antycypacji, reaktywacji i proaktywacji. „Rousseau” Baczki nie wyczerpuje się na „osobie Rousseau”, „czasach Rousseau” lub „społeczeństwie epoki Rousseau”, ale niesie ze sobą wszystkie odczytania, interpretacje i inspiracje. Historyczność Rousseau jest zbiorem jego możliwości, antynomii, wieloznacznej koherencji i niejednoznacznego światopoglądu, który nigdy nie jest skończony. I tu docieramy, do istoty sprawy. Pomian nazywa „program badawczy” Baczki „strukturalizmem”, który jednak nie pozostaje w sprzeczności z jego zadeklarowanym historyzmem. Rousseau odczytany przez Baczkę nie redukuje się do swoich przeszłych wizerunków, lecz stanowi stałą możliwość pojawienia się wizerunków nowych. Baczko dociera do Rousseau nie poprzez czynności redukcyjne lub eliminacyjne, ale przez czynności operacyjne, to jest

---

<sup>13</sup> Tamże, s. 170.

działalność strukturalistyczną<sup>14</sup> pozwalającą mu odkrywać izomorfizmy łączące elementy światopoglądu Rousseau, zmienne epizody jego biografii, sprzeczne impulsy jego nieświadomości oraz powikłane losy społeczeństwa, do którego Rousseau starał się nie należeć. Spróbujmy usłyszeć tezę główną Pomiana na temat Rousseau Baczki: Baczko strukturalizuje historycznie zmienne zjawisko Rousseau. Tak widzi dzieło (Rousseau) Baczki Pomian.

Powiedzieć, że relacja Baczki z Rousseau będzie zapośredniczona przez Thermidora, a relacja Pomiana z Rousseau przez strukturalizm, to z pewnością przesada. W tym nadmiarze zawarty jest jednak pewien drogowskaz. Baczko nie może zaakceptować „Rousseau strukturalistycznego” ze względu na swój zmysł konkretny i wierność wobec materialności. Pomian natomiast chętnie zasymiluje Rousseau-strukturalistę, dla niego bowiem głównym problemem będzie nie „konkret”, w opozycji do abstrakcji, ale relacja między tym, co widzialne, i tym, co niewidzialne. Tak będzie w jego głównych studiach na temat historii i pamięci – *Przeszłości jako przedmiocie wiary*, ale także w jego monumentalnym studium o czasie – *Porządku czasu*, klasyfikacjach – *Zbieraczach i osobliwościach*, a nawet Europie – *Europie i jej narodach*. Czy przeszłość jest pojmowalna i poznawalna – główny problem Pomiana – jest pytaniem o relację poznania zmysłowego, dotyczącego tego, co tu i teraz, do poznania rzeczywistości bezpośrednio nieobserwowalnej, do tego, co niewidzialne. To, co niewidzialne, jest głównym demonem Pomiana.

By nie pozostać gołosłownym, dodam, że antropologia strukturalna Lévi-Straussa znajduje inspiracje w rozmaitych orientacjach teoretycznych. W rozmowach z Didierem Eribonem Lévi-Strauss twierdził, że „Marks i Freud dają mu do myślenia”, natomiast przy lekturze Jeana Jaques’a Rousseau jedynie „rozpala się”. Ten sam Lévi-Strauss w *La Potiere jalouse* napisał także, że Freud podążał tropem fałszywym, wytyczonym przez Vico, Rousseau i Woltera, tropem wyprowadzania uczuciowej strony człowieka ze zjawisk, które w rzeczywistości są fenomenami należącymi do obszaru po-

---

<sup>14</sup> Roland Barthes, *Działalność strukturalistyczna*, przeł. A. Tatarkiewicz, [w:] te goż, *Mit i znak*, red. J. Błoński, Warszawa: PIW 1970, s. 273–281.

znawczego<sup>15</sup>. To ważna deklaracja, która także będzie dzielić Baczkę i Pomiana. Ten pierwszy wybierze właśnie afektywną drogę rozumienia polityki i intelektu, ten drugi uzna, że afekty należy rozumieć przez moc strukturalistyczną ludzkiego myślenia i klasyfikowania zbiorów. Lévi-Strauss twierdzi, że Vico, Rousseau i Wolter, wreszcie Freud bronili hipotezy, że ludzie wpieryw myśleli poetycko, zanim zaczęli myśleć racjonalnie. Jednak źródeł tej poezji szukali oni pośród emocji. Zdaniem autora *Myśli nieoswojonej* jest to trop fałszywy – mimo iż metafora wyprzedza abstrakt, to jest jednak procesem intelektualnym. Podobnie jak Lévi-Strauss, Pomian programowo unika jakichkolwiek wyjaśnień odwołujących się do życia afektywnego człowieka.

Fakt, iż Rousseau poszedł tropem fałszywym, nie przeszkadza jednak twierdzić Lévi-Straussowi w *Smutku tropików*, że marksizm, freudyzm i geologia są dla niego podstawowymi szkołami myślenia, bowiem wykazują, że „rozumienie polega na sprowadzeniu pewnego typu rzeczywistości do typu innego; że prawdziwa rzeczywistość nie jest nigdy najbardziej jawna i że charakter prawdziwego przebija już w trosce, z jaką stara się ono ukryć”<sup>16</sup>.

W tak pojętym projekcie „nieświadomość” byłaby stanem pośredniczącym między *mną a drugim*. „Zgłębiając jej dane, nie przedłużamy się, jeśli można tak powiedzieć, w kierunku samych siebie.

---

<sup>15</sup> Claude Lévi-Strauss, *La Potiere jalouse*, Paris: Plon 1985, s. 23; tenże, *Jak być strukturalistą i pravicowym anarchistą?*, „Kontakt”, nr 56, 1986, s. 56. Inspiracji dla antropologii społecznej należy szukać i w teorii umowy społecznej Jeana Jacques'a Rousseau, jak i w teorii społecznej Karola Marksa, wreszcie w projekcie psychoanalitycznych Sigmunda Freuda. Axel Honneth w swym szkicu na temat Lévi-Straussa podkreśla także, że inspiracji *Antropologii strukturalnej* należy szukać w *Umowie społecznej* Rousseau, samego Lévi-Straussa zaś należy traktować jak „strukturalistycznego Rousseau”, Axel Honneth, *A Structuralist Rousseau: On the Anthropology of Claude Lévi-Strauss*, [w:] tegoż, *The Fragmented World of the Social, Essays in Social and Political Philosophy*, ed. Ch. W. Wright, New York: State University of New York Press 1995, s. 135–150. Podobnie Jacques Derrida usiłuje czytać teksty Lévi-Straussa przez pryzmat tekstów Rousseau, mając jednak świadomość niejasności kategoryalnych związanych z takim przedsięwzięciem. „Pogodzenie w sobie Rousseau, Marksa i Freuda jest trudnym zadaniem. Czy możliwe jest, w ścisłej systematyczności pojęcia, pogodzenie ich ze sobą?”, Jacques Derrida, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Warszawa: Wydawnictwo KR 1999, s. 168.

<sup>16</sup> Claude Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, przeł. A. Steinsbergowa, Łódź: Wydawnictwo Opus 1992, s. 50.

Odnajdujemy natomiast poziom, który nie wydaje się nam obcy i to nie dlatego, że obejmuje nasze najtajniejsze *Ja*, lecz dlatego, że nie wyprowadzając nas poza nas samych, umożliwia nam kontakt z formami aktywności właściwymi zarazem nam i drugim, a będącymi warunkiem wszelkiego życia umysłowego wszystkich ludzi i wszystkich czasów<sup>17</sup>. Lévi-Straussa zastępuje freudowskie *on*, zaimkiem *on*, który ma rodowód prowadzący do Rousseau.

Zdaniem autora *Rozprawy o pochodzeniu i podstawach nierówności*, odczytanego przez Lévi-Straussa, człowiek zanim ośmieli się utrzymywać, że jest jakimś *ja*, powinien najpierw się rozpoznać jako *on*. Pojmowanie ludzi i zwierząt w całości jako istot wrażliwych i żywych, jest wcześniejsze niż świadomość przeciwieństw. Poznanie samego siebie ma swe korzenie w odrzuceniu siebie w sobie. O tym fakcie poucza Lévi-Straussa doświadczenie etnologiczne, w którym obserwator używa siebie jako przyrządu obserwacyjnego. Ów wspomniany *on* jest kimś, kto się w nas myśli i nakazuje nam zwątpić w to, czy to właśnie myśli jakiegoś *ja*. „Kartezjusz sądził – pisze Lévi-Strauss – iż na »cóż ja wiem?« Montaigne’a (od którego wszystko się zaczęło), może odpowiedzieć, że wiem, iż jestem, skoro myślę. Rousseau na to odpowiada kolejnym pytaniem – »czym jestem?«, nie będąc pewnym wyniku, zwłaszcza że pytanie to zakłada, iż rozstrzygnięte zostało inne, istotniejsze: »czy jestem?«; zwłaszcza że z doświadczenia wewnętrznego wynika jedynie ów »on«, odkryty przez Rousseau i z taką przenikliwością podjęty przezeń jako temat dociekań<sup>18</sup>.”

Rousseau opisuje się w trzeciej osobie i antycypuje tym samym sławetną formułę „ja to ktoś inny”. Jednak ten sam Rousseau, w kolejnym kroku, przystąpi także do przeprowadzenia dowodu, że ktoś *inny* to zawsze jakiegoś *ja*.

Co to wszystko oznacza w naszej batalii o Rousseau-politycznego i Rousseau-strukturalistycznego? Zdaniem Lévi-Straussa w poglą-

---

<sup>17</sup> Claude Lévi-Strauss, *Wprowadzenie do twórczości Marcela Maussa*, przeł. K. Pomian, [w:] Marcel Mauss, *Socjologia i antropologia*, Warszawa: PWN 1973, s. XXXV.

<sup>18</sup> Claude Lévi-Strauss, *Jan Jakub Rousseau, twórca nauk humanistycznych*, przeł. L. Kalankiewicz, „Twórczość” nr 6, 1984, s. 85. Dysponujemy także drugim tłumaczeniem tego tekstu zawartym w: Claude Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna tom II*, przeł. M. Falski, Warszawa: Wydawnictwo KR 2001, s. 41–53.

dach Rousseau możemy po raz pierwszy doświadczyć „obrazu nowoczesnej etnologii”. Przy czym „Rousseau nie ograniczył się do tego, iż przewidział etnologię: on ją stworzył”<sup>19</sup>. Rousseau stworzył nauki humanistyczne, stworzył nowoczesną etnologię, albowiem obdarował humanistykę nową regułą metodologiczną, odnalezioną przez Lévi-Straussa w *Szkicu o pochodzeniu języków*: kiedy się pragnie badać ludzi, należy patrzeć blisko siebie, ale żeby badać człowieka, należy nauczyć się sięgać wzrokiem daleko, należy rozpoznać różnice. Pomian nie będzie robił niczego innego jak tylko sięgał wzrokiem daleko. „Nowość” tej reguły polega na tym, że autor *Umowy społecznej* nakazuje nam poszukiwać źródeł nierówności, źródeł wszelkich różnic, niezależnie od tego, czy nasze studia dotyczą języka, struktury ekonomicznej, rodziny, czasu, struktur myślowych, ideologii, kolekcji, ogrodów botanicznych, muzeów, bibliotek czy obyczajów.

Rousseau jest tu autorem podwójnego paradoksu – wola utożsamienia się z innymi, idzie w parze z upartą odmową utożsamienia się z sobą zaś stałe badanie człowieka najbardziej bliskiego, czyli siebie samego idzie w parze z zaleceniem badania człowieka najbardziej odległego – obcego. Myśl Rousseau rozwija się zatem, zgodnie z dwoma zasadami – utożsamieniem z innym, a nawet najbardziej innym – zwierzęciem, dźwiękiem, kamieniem, rośliną, i odmową utożsamienia się z sobą samym i odrzucenie wszystkich warunków akceptowalności ja. W rezultacie zastosowania tych dwóch zasad autor *Uwag nad rządem Polskim* odkrywa, że „badacz człowieka” i „badacz ludzkości” dysponują zaledwie swoim *ja*, które jest fizycznie i moralnie udręczone głodem, konfliktem, przesądem, przyzwyczajeniem. To *ja* - *p e r y s k o p* odkrywa siebie jako „sparaliżowane” i „bezwładne” z powodu przeciwności losu. Nie wiemy, co oznacza „przeciwność losu”, czy oznacza ona, że lud jest wszystkim? Niezależnie jednak, czym ona jest, „zasadą każdej kariery etnologicznej są „wyznania” – spisane lub niewyznane”<sup>20</sup>. *J a - w y z n a j ą c e* samego Rousseau jest otoczone obcymi (cywilizacją), ale obcy (cywilizacja) otaczają go na jego własne życzenie. Lud przecież jest wszystkim, a to, co nie jest ludem, jest rzadkie.

---

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Tamże.

Ważność Rousseau polega na zakwestionowaniu oczywistości ja, ale polega ona także na odkryciu, że przejście od natury do kultury, od uczucia do rozumu, od zwierzęcości do człowieczeństwa, dokonała się za sprawą uwikłania człowieka w paradoks. Ten paradoks będzie stale odnawiany przez humanistykę, od Thomasa Hobbesa po Bruno Latoura. Będzie on polegać na tym, że człowiek stale przypisuje sobie atrybuty sprzeczne, pozostając istotą całkowicie bezradną. Jediną nadzieją jest „zdolność współczucia” płynąca z utożsamieniem się z innym. Być może wszystkie fascynacje Rousseau – lingwistyka, muzyka i botanika – są jedynie sposobami przekroczenia nieznośnego „zamknięcia w sobie” i beznadziejnego „skoncentrowania na sobie”. Być może wszystkie obsesje Rousseau i cała złożoność jego sensytywnej podmiotowości są tylko osobliwością kolekcjonera, który chce zasymilować w sobie wszystko, co go otacza, poprzez brak, który wyłonił się w chwili wykluczenia siebie samego. Wszystko to znajdujemy także u Pomiana.

Tylko wykluczeniem siebie poprzez identyfikację z nieskończoną serią innych oraz strategią badania siebie poprzez innych jesteśmy w stanie wytłumaczyć, nie tylko niezliczone „podróże” Pomiana – do Chin lub Ameryki, ale także jego rzadko spotykaną gotowość do nauki języków obcych skutkującą niezmierną pracowitością translatorską. I nie chodzi tylko o tłumaczenie Lévi-Straussa, ale także – François'a Jacoba, Martina Heideggera, Jeana Paula Sartre'a, Marcela Maussa, Maurice'a Merleau-Ponty'ego. Chodzi tu także o jego niezrównane wstępy i komentarze do rozpraw klasycznych – *Rozmów zmarłych* Bernarda de Fontenelle'a, *Myśli różnych o komedie* Pierre'a Bayle'a. Chodzi wreszcie o jego prace redakcyjne w znamienitych seriach wydawniczych, jak „Symposion” lub wydawana od 1964 roku pod jego bezpośrednią opieką naukową seria „Omega” – biblioteka wiedzy współczesnej, w której ukazało się ponad 400 tomów. Serialność Pomiana to serialność jego myśli, jego biografii i jego dzieła.

Rousseau otwiera zatem wyobraźnię Pomiana, paradoksalnie, nie na rodowód afektywny, ale czysto strukturalny i encyklopedyczny. Dla Pomiana najważniejszym momentem (mutacją) w historii filozofii jest odkrycie „przedmiotów teoretycznych”, oznaczające w humanistyce schizmę na teorię i historię. Stąd ważność strukturalizmu, który w XX wieku tę schizmę legitymizował. W filozofii

nowoczesnej rozumianej jako ciąg przywoływanych przez Pomiana nazwisk – Ferdinand de Saussure, Roman Jakobson, Louis Trolle Hjelmslev, Claude Lévi-Strauss, Noam Chomsky i wreszcie René Thom – oznacza to tylko jedno: struktura jest granicą pojmovalności świata (wszystkiego), albowiem w najogólniejszym znaczeniu jest to zbiór relacji dających się opisać w postaci praw. Dlatego także nie ma poważniejszej mutacji w historii, niż ta dzięki której „struktura” zastępuje „substancję”. „W odróżnieniu od substancji – pisze Pomian – struktura zawiera jakąś wewnętrzną wielość; ponieważ chodzi o wielość relacji, struktura jest (w zasadzie) inwariantna względem swego podłoża, podczas gdy substancję definiowano właśnie jako podłoże relacji przygodnych”<sup>21</sup>.

Dlatego Pomian bardzo słusznie dopisuje, i zarazem sam siebie diagnozuje, gdy twierdzi, że strukturalizm wywodzi się z „zaburzenia” samych podstaw zachodniej ontologii, jakim było „zanegowanie realności różnych nośników, ostatnich pozostałości dawnej substancji”<sup>22</sup>. To ważne stwierdzenie, szczególnie jeśli się je porówna z intuicjami Gilles’a Deleuze’a, dla którego rewolucja strukturalistyczna polegała na wprowadzeniu porządku symbolicznego między porządek realny i wyobrażeniowy, i który główne idee strukturalizmu wyprowadza z filozofii jednej substancji Benedykta Spinozy<sup>23</sup>. Faktem pozostaje, że zaburzeniem „pozostałości dawnej substancji” i „nowej struktury” będzie żyć i oddychać filozofia Pomiana, przywołując imiona Rousseau, Lévi-Straussa i wreszcie Thoma. Z tym ostatnim zresztą będzie prowadził wspólne seminarium w Institut des Hautes Études Scientifiques w Bure-sur-Yvette.

Pytanie, które chcemy tutaj zadać, brzmiałoby zatem następująco: czy Pomian, podobnie jak Rousseau, poszukuje zaledwie i tylko towarzystwa natury, aby rozmyślać nad naturą społeczeństwa? Czy i Pomianowi towarzyszy uczucie utożsamienia z wszystkimi formami bytu, które pozwala zatracić poczucie odrębności własnej osoby? I czy jego wspaniała książka zatytułowana *Porządek czasu*, która nie

---

<sup>21</sup> Krzysztof Pomian, *Porządek czasu*, przeł. T. Stróżyński, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2014, s. 204.

<sup>22</sup> Tamże, s. 207.

<sup>23</sup> Gilles Deleuze, *Po czym rozpoznać strukturalizm?*, przeł. S. Cichowicz, [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, red. M. J. Siemek, Warszawa: Czytelnik, s. 280–330.

jest na temat historii lub chronometrii, chronografii, chronologii lub nawet chronozofii, ale na temat czasu samego, nie byłaby świadectwem takiego zatracenia? „Przedmiotem tej książki – pisze Pomian – nie jest idea czasu. Jest nim sam czas. Czas wypełniany faktami przez historyków, przyrodników i fizyków, którego topologia i kierunek zawsze budziły spory, i to nie tylko wśród intelektualistów. Zastygły i eliminowany w imię zrozumiałości w niektórych naukach przyrodniczych, społecznych, humanistycznych. Teoretycznie roztrząsany przez filozofów, teologów, uczonych. Mierzony, ujednolicany, standaryzowany i narzucany przez władze religijne, polityczne i gospodarcze jednostkom, których życie psychiczne i somatyczne bywało z tego powodu dosłownie zaburzone. Przedmiotem tej książki jest zatem czas rozpatrywany w perspektywie encyklopedycznej”<sup>24</sup>.

Czy droga przebyta od pytania – jak możliwa jest nauka o zdarzeniach, wobec których nie możemy przyjąć roli świadka? – przenikającego książkę *Przeszłość jako przedmiot wiary*, do pytania – czym jest czas poza naszą świadomością czasu? – zasadniczego dla *Porzędku czasu* – nie jest świadectwem przejścia od ograniczonej perspektywy humanistycznej do pełnej perspektywy kosmologicznej?

## Układ (jedność)

Problem można jeszcze wyartykułować w taki oto sposób. Zasadniczym problemem filozofii Kołakowskiego jest relacja między zależnością a autonomią. Zasadniczym zagadnieniem filozofii Baczkii jest relacja pomiędzy konkretem i abstrakcją. Zasadniczym zagadnieniem filozofii Pomiana jest natomiast problem relacji pomiędzy częścią i całością. I jest tak u tego ostatniego już od chwili opublikowania znaczącego i symptomatycznego zbioru zatytułowanego *Człowiek wśród rzeczy*. W wstępie do tego zbioru czytamy: „Dla samego siebie człowiek jest całością samowystarczalną; ujmowany z zewnątrz okazuje się on wszakże częścią całości”<sup>25</sup>. Niezależnie od tego, czy będzie to Kartezjusz uwikłany w antynomię pomiędzy partykularyzmem

---

<sup>24</sup> Tamże, s. 16.

<sup>25</sup> Krzysztof Pomian, *Człowiek wśród rzeczy: szkice historycznofilozoficzne*, Warszawa: Czytelnik 1973, s. 7.



indywiduum i jego nieskończoną wolnością woli a uniwersalnością nauki, Pierre Bayle argumentujący w *Rozmyślaniach o komecie* na rzecz tego, że przekonanie o zwiastowaniu przez komety przyszłych zdarzeń lub przepowiadanie przez nie skutków zdarzeń na Ziemi jest pospolitym przesądem; czy to Bernard Fontenelle, który w *Rozmowach zmarłych*, wypowiadając się „za, a nawet przeciw” wszystkiemu, będzie próbował zidentyfikować się ze wszystkimi i wszystkim, powiadając – „wszystko jest możliwe” i „wszyscy mają słusność”, Fontenelle będący inicjatorem „buntu w imię nicości, rewolty, która dobrze nie wie, czego chce, i nie wie, jak urzeczywistnić to, czego chce”<sup>26</sup>, Fontenelle narażający się tym samym na dowcip Woltera; czy też wreszcie to Søren Kierkegaard, czyniący samego siebie jedynym przedmiotem swej filozofii i twierdzący, że mediacja to chimera, a całość to tylko część przyszłej całości. Niezależnie, czy będzie to Witkacy „sprowadzony do absurdu”, opowiadający o roztopieniu rozumu w magii i demonizmie jako rodzaju „nad-zwierzęcia”, Witkacy tworzący „teatr problemów filozoficznych” rozpięty między perspektywą partykularną a uniwersalną, systemem a fabułą, jednością organizmu (automatu) i wielością zachowań cielesnych, kompozycją (zbiorowości, wielości) a portretem (postacią, twarzą), czy też będzie to Jean Paul Sartre, który nakazuje Pomianowi zastanowić się na tym, jak możliwy jest egzystencjalizm po Heglu, otóż niezależnie o czym, lub o kim Pomian pisze, pisze zawsze o relacji część-całość.

W znaczącym fragmencie tej książki Pomian twierdzi coś niesłychanie ważnego: „każda filozofia określa siebie jako filozofię przede wszystkim przez opozycję, w jakiej pozostaje do innych, współczesnych sobie prądów, które są jej prawdą w tym sensie, że ukazują to wszystko, czego ona nie mogła była dostrzec z właściwej sobie partykularnej perspektywy [...]. Z takiego punktu widzenia, pozytywizm jest prawdą dziewiętnastowiecznej myśli egzystencjalnej, którą odróżniamy tu od jej współczesnych wersji, rezerwując wyłącznie dla nich nazwę egzystencjalizm; jest prawdą, albowiem stanowi jej konieczne dopełnienie, demonstuje to, co pozostało na zewnątrz eksplorowanego przez nią obszaru”<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Tamże, s. 94.

<sup>27</sup> Tamże, s. 212.

Filozofia dla Pomiana jest wysiłkiem poszukiwania układu, to jest zasady scalania części w system, wielości w substancjalną (lub strukturalną) jedność, części w całość. Filozofia jest zawsze sztuką suplementacji, albowiem każdy jej głos pozostawia coś niewypowiedzianego, coś wykluczonego, coś, co domaga się uzupełnienia ze strony kolejnego głosu. Filozofia jest stałą i nieskończoną rozmową ze zmarłymi.

To z tego powodu Pomian pisze *inter alia*, że renesans i reformacja to dwa aspekty tej samej całości, co oznacza, że Niccolò Machiavelli i Giovanni Pico della Mirandola oraz Marcin Luter i Jan Kalwin należą do tej samej konstelacji. Jak to jednak możliwe? Co to za konstelacja? Cóż to za całość, która jest w stanie pomieścić *Historie florenckie* Machiavellego i *Rozmowy przy stole* Lutra? Czy jest to całość, która powiada, że historia świata przechodzi od porządku do nieporządku, a ten porządek do stanu pierwotnego? I czy taki sposób rozumienia historii – jako koniecznego powrotu do źródeł – nie nadaje sensu zarówno myśli Machiavellego, jak i Lutra? Niezależnie od tego, czy to źródło rozpoznawane jest w Rzymie i jego mocy, czy w Biblii i słowie Boga, jest ono zawsze inauguracją upadku. To dlatego atakując papieństwo, reformatorzy zarzucali mu sfałszowanie licznych tekstów i dokumentów, na przykład zbioru prawa kanonicznego (Luter) lub akt soboru nicejskiego (Kalwin), podobnie jak historycy renesansu pokroju Lorenzo Valla dowodzili, że Konstantyn nie mógł ofiarować Cesarstwa, Sylwester zaś nie mógł go przyjąć. Źródło jest zawsze iluzją źródła, jest mitem początku, jest inauguracją spadania.

Spójrzmy na dzieło Pomiana z szerszej perspektywy. Wczesne prace *Przeszłość jako przedmiot wiary: historia i filozofia*<sup>28</sup> z 1968 roku oraz – według chronologii – pisana wcześniej, ale opublikowana później książka *Przeszłość jako przedmiot wiedzy* (1992)<sup>29</sup>, mają za swój przedmiot właśnie relacje części i całości. Ta druga jest niezwykle intrygującą rekonstrukcją myśli renesansu i reformacji na temat jedności świata, ta pierwsza natomiast jest rekonstrukcją tego samego pro-

---

<sup>28</sup> Krzysztof Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary: historia i filozofia w myśli średniowiecza*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2009.

<sup>29</sup> Pomian Krzysztof, *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2011.

blemu, tyle że rozważanego poprzez myśl wczesnego średniowiecza. Książki *Europa i jej narody*, *Drogi kultury europejskiej: trzy studia*<sup>30</sup>, oraz *Rewolucja Europejska 1945–2007* traktują o relacji części–całość z perspektywy kulturowo–geograficznej, to jest stawiają otwarte pytanie: jak różnorodność plemion i zwyczajów europejskich, mnogość osobnych regionów cywilizacji europejskiej, wytwarza jedność w postaci fenomenu Europy? Wreszcie książki – *Zbieracze i osobliwości: Paryż – Wenecja XVI–XVIII wiek* czy *Wenecja w kulturze europejskiej*<sup>31</sup> podejmują problem część–całość z perspektywy teorii zbiorów, dylematu kolekcjonera, to jest możliwości domknięcia systemu.

Wydaje się jednak, że dopiero *Porządek czasu* zdradza prawdziwe ambicje tej filozofii, relacje mereologiczne zostały tu bowiem wyniesione na poziom najbardziej ogólny i ontologicznie pierwotny, to jest na poziom czasu, który jest zbiorem wszystkich zbiorów, jedynym ostatecznym układem porządkowania zdarzeń. Czyż Pomian nie pyta na wszystkich etapach swojej twórczości, czym jest całość, w tej formie i tej postaci, której obecnie doświadcza? Czy całość jest tylko agregacją opartą na relacji posiadania – elementy należące do całości, mogą istnieć bez niej – asocjacją, czyli trwałym powiązaniem pomiędzy obiektami danych klas, generalizacją – opartą na dziedziczeniu cech w klasach abstrakcji – czy też po prostu kompozycją (złożeniem), to jest takim związkiem typu całość–część, w którym części wprowadzone do całości należą do niej bezwzględnie, co oznacza, że okres życia części jest tożsamy z czasem życia całości?

Filozofia zawsze była filozofią części i całości. Przypominam, że Arystoteles w czwartej księdze *Fizyki* rozróżnił osiem rodzajów relacji „bycia w” lub też „części do całości”<sup>32</sup>. Dla Stagiryty podstawową kwestią było rozpoznanie, czy część jest „w” całości (lokalizacja przestrzenna), czy też jest nieodzownym elementem całości, to znaczy czy całość jest wyczerpywana przez swoje części? Leibniz powróci do tych rozróżnień w swoim pojęciu agregatu, ale to Stanisław Leśniewski wprowadzi kluczowe rozróżnienie dwóch pojęć zbioru – w sensie dystrybutywnym oraz w znaczeniu kolektywnym. W zbiorze w sensie

---

<sup>30</sup> Krzysztof Pomian, *Drogi kultury europejskiej...*

<sup>31</sup> Krzysztof Pomian, *Wenecja w kulturze europejskiej*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2000.

<sup>32</sup> Arystoteles, *Fizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa: PWN, 1968, s. 14–24.

dystrybutywnym całość jest zawsze możliwa do utworzenia z dowolnych elementów. Proces tworzenia zbioru jest zatem dokonywany „od dołu”: najpierw wybieramy elementy, a w następnym kroku grupujemy je w całość. W sensie kolektywnym natomiast zbiór to całość utworzona ze swoich części. To rozróżnienie między dwoma rodzajami całości jest powiązane z pojęciem podzielności i rozdzielania. Georg Cantor jako pierwszy rozpoznał paradoks generowany przez samo pojęcie zbioru. Zbiór liczb rzeczywistych, którego obrazem jest prosta, nigdy nie będzie zwykłą sumą swoich punktów. Tworząc zbiór, należy wziąć także pod uwagę relacje między nimi. To z tego powodu teoria zbiorów kolektywnych, nazywana zostanie „mereologią”, co oznacza, „teorią ciekawą”. Teoria ciekawości jest dla Pomiana źródłem wszystkich teorii, a nawet samego impulsu myślenia.

Dla Pomiana punktem wyjście nie jest myśl Arystotelesa, jest nią myśl Grzegorza z Nyssy, Bazylego Wielkiego, oraz Świętego Augustyna. Zgodnie z tym modelem myślenia, czynnikiem, który stanowi o tym, że całość jest całością, nie może być żadna z jej części ani wszystkie one razem.

„Z kolei tak pojmowana całość – pisze Pomian – nie może być ani sumą swoich części, ani jakąś ich organizacją zależną od nich przynajmniej o tyle, o ile ich unicestwienie pociąga za sobą nieuchronnie jej destrukcję. Absolutnie niezależna od swoich części, całość nie może już być właściwie określana tym mianem; należy raczej uznać ją za jedność, integrującą z zewnątrz jakiś zbiór heterogenicznych elementów, dla którego charakterystyczne jest to, że jest ona wielością, czyli właśnie zbiorem heterogenicznych elementów, niezdolnych do zespolenia się bez ingerencji czynnika transcendentnego względem nich”<sup>33</sup>.

Z takiej konstrukcji intelektualnej „jedności”, Pomian wyprowadza wnioski zgodnie z którym, prymatu władzy papieża nad władzą cesarską, jak również dogmatu o boskim charakterze władzy, nie można wyprowadzić z „woli mocy” lub cynicznej „woli panowania”, ale właśnie ze specyficznego myślenia o relacji jedność-wielość. Podobnie pojęcie „sztuki”, „techniki”, a nawet „natury” jest ściśle

---

<sup>33</sup> Krzysztof Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary: historia i filozofia w myśli średniowiecza*, s. 118.

powiązane z myśleniem część-całość. Nawet „czas” w tym okresie jest – zdaniem Pomiana – strukturalizowany zgodnie z zasadą „prymatu całości-jedności”: przeszłość jest bowiem stanem pierwotnego niezróżnicowania, terażniejszość charakteryzuje współlistnienie jedności z wielością, a przyszłość to jedność odnaleziona<sup>34</sup>. W tym porządku czasu daty dzienne (cuda) są ważniejsze od dat rocznych (przemijanie). Z takiej struktury czasu wynika natomiast zarówno odrzucenie wszystkich teorii cyklicznych, jak i afirmacja jednorazowości odkupienia, wreszcie uznanie inkarnacji za najważniejsze wydarzenie dziejów świata.

Rekonstruuając myśl średniowiecza, szczególnie relacje łączące naturę i sztukę, Pomian wprowadza intrygujące pojęcie „układu”. Dzięki niemu zyskuje narzędzie analizy pojęcia „przyczynowości”, „autonomii ontologicznej”, jak i wiele innych pojęć epistemologicznych. Próbuując zaksjomatyzować filozofię układów, twierdzi kolejno: (1) Żaden układ nie może przekształcać innego układu, który nie jest jego częścią. (2) Żaden układ nie może przekształcać samego siebie, co oznacza, że (3) żaden układ nie jest w stanie stworzyć lub unicestwić innego układu, który nie jest jego częścią, oraz samego siebie. Przekształcić jakiś układ oznacza tyle, co przeobrazić go w inny układ. Władza tworzenia, unicestwiania i przekształcania układów, jest zastrzeżona dla jedności względem nich nadrzędnej. Natomiast ograniczenia nałożone na funkcjonowanie ciał są następstwem tego, że są układami, to jest całościami, które są częściami innej całości. Wynika z tego, że ludzie średniowiecza, wieków XII i XIII, przeciwstawiali pojęcie całości pojęciu części przede wszystkim ze względu na opozycje: jedna-wiele, zewnątrz-wewnątrz, zależne-niezależne.

„Całość ostateczna”, „całość wszystkich cząstkowych całości” to logiczny iloczyn czterech cech: jedności, zewnętrzności, niezależności, aktywności. Przeciwnością tak rozumianej „jedności” jest pojęcie wielości, rozumiane jako iloczyn cech przeciwnych: mnogości, wewnętrzności, zależności, pasywności. „Kategoria wielości – pisze Pomian – okazuje się swego rodzaju pojęciem granicznym, które może być stosowane tylko do pewnych części; rolę podstawową zaczyna

---

<sup>34</sup> Tamże, s. 134.

odtąd odgrywać kategoria układu, a wraz z tym zmienia się rozumienie przeciwieństwa między pojęciem całości a pojęciem części”<sup>35</sup>.

Kategoria wielości jest pojęciem granicznym albowiem swój sens uzyskuje tylko poprzez umieszczenie tej wielości wewnątrz pewnej całości – układu. Pojęcie „układu” jest także obecne w książce *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, gdzie Pomian stwierdza kategorycznie: „przy myśleniu kategoriami jedności i całości (oraz jedności i substancji) mamy do czynienia z trzema siłami czy bytami, których istnienie jest przez ten sposób myślenia postulowane: z jednością, całością (lub substancją) oraz z czynnikiem aktywnym”<sup>36</sup>.

Widać z tego, że niezależnie, czy Pomian zajmuje się średnio-wieczem czy renesansem, pytanie o stosunek między czynnikiem aktywnym a całością oraz o stosunek między jednością a całością jest dla niego konstytutywny dla zrozumienia całej formacji intelektualnej tych epok.

W ten sposób docieramy do najciekawszych implikacji, jakie Pomian wyprowadza z myśli średniowiecza, formułując z a s a d ę t r a n s c e n d e n c j i i z a s a d ę i m m a n e n c j i. Jest rzeczą zdumiewającą, że Pomian formułuje obie zasady w tym samym czasie, gdy Gilles Deleuze, w samym centrum strukturalistycznej zawieruchy, pisze dopiero swoje monografie dedykowane Spinozie – *Spinoza et le problème de l'expression* (1968) i *Spinoza – Philosophie pratique* (1970), które podążają tym samym tropem, lecz w odmiennym kierunku. Dyrektywę, zgodnie z którą każda całość jest pod każdym względem niezależna od swych części, Pomian nazywa zasadą transcendencji. Właśnie kategoria układu zaprzecza tak pojętej zasadzie, albowiem „układ” jest zespoleniem części, których jest wiele i które są wewnętrznymi przyczynami jego działania, zależnymi wzajemnie od siebie oraz „jedności” (zestrojenia), którą chwilowo wytwarzają. Układ jest zatem „urządzeniem” działającym zgodnie z zasadą immanencji. Ta ostatnia stwierdza, że każda całość, która jest częścią innej całości, uczestniczy w niej jako zespół, złożony z części czynnej i biernej. „Sposób myślenia – pisze Pomian – dla którego charakterystyczne jest kierowanie się zasadami transcendencji i immanencji,

---

<sup>35</sup> Tamże, s. 195.

<sup>36</sup> Krzysztof Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, s. 21.

określimy jako „myślenie kategoriami jedności i układów”<sup>37</sup>. Zasada immanencji nakazuje uznać każdą całość, która jest częścią innej całości, za układ złożony z części czynnej i części biernej, części ogólnej i części jednostkującej. „Takim układem jest dla ludzi XIII wieku terażniejszość jako połączenie trwania i zmiany, tradycji i innowacji; jest nim wykładnia – synteza autorytetu i rozumu, teologia – synteza wiary i wiedzy, objawienia i wnioskowania; jest nim wreszcie znaczenie scalające słowo i rzecz”<sup>38</sup>.

Takim układem, w przyszłości, stanie się dla Pomiana „urządzenie Europa”, ale też „urządzenie muzeum” lub szerzej – „kolekcja”.

Dla myśli średniowiecza ważne oczywiście jest to, że istnieje najwyższy składnik hierarchii, tzn. taka całość, która nie jest częścią żadnej innej całości. Tą całość określamy mianem absolutu. Absolut albo jest najwyższym składnikiem hierarchii, albo jest zasadą (siłą) względem niej zewnętrzną. Dla myśli średniowiecza ważne jest także to, że istnieje również najniższy składnik hierarchii, to znaczy taka część, która nie jest jednością dla żadnych innych części, a zarazem jest częścią dla każdej dowolnej jedności, co oznacza, że stanowi wspólne podłoże wszystkich możliwych układów. Taką „czystą częścią” jest materia lub wielość. Z niej wyłania się każdy „element”, czyli absolutne „minimum cielesności” – połączenie miejsca, czyli „jedności” oraz dwóch jakości z serii ciepłe–zimne, suche–wilgotne. Życie w tym widzeniu jest zdolnością do ustanawiania stosunków z innymi bytami, czego szczególnym przypadkiem jest władza poruszania się i poruszania innych.

Z pewnego punktu widzenia myśl Pomiana nie jest historią idei ani nawet figur filozoficznych lub instytucji organizujących pojęcia i osoby, ale historią układów. Jest to historia „elementów”, stanowiących absolutne „minimum cielesności”, czyli wyłonienia się dowolnego układu, niezależnie, czy jest nim „sztuka”, „technika”, „demokracja”, czy „polityka”. Historia Pomiana to nie jest historia substancji i ekspresji jej własności, ale historia struktur i zmiennych okoliczności ich momentów formowania się.

---

<sup>37</sup> Krzysztof Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary: historia i filozofia w myśli średniowiecza*, s. 196.

<sup>38</sup> Tamże, s. 271.

## Europa (granice)

Pomian, retrospektywnie nadając sens swej przeszłości, w 1995 roku sugeruje, że Europa dotarła do niego przez studia nad Bayle'em i studiami nad tolerancją wyznaniową<sup>39</sup>. Bayle był świetnym pisarzem, przenikliwym myślicielem, światowcem, ale też „przestępcą” religijnym, który jak każdy, kto w XVII wieku przeszedł na katolicyzm i wrócił do wiary przodków, musiał emigrować z Francji do Holandii. Spróbujmy to sobie uświadomić: Bayle stał się „światowcem” przez to, że został uznany za „przestępcę”. Studiowanie pism Bayle'a – wspomina Pomian – skłaniało do wyjścia poza granice Francji i do zajęcia perspektywy europejskiej, a konsekwencji – do zainteresowania się Europą jako formą życia umysłowego i politycznego, co pogłębiły lektury średniowieczne związane z przygotowaniem habilitacji oraz znacznie późniejsze zetknięcie się z XIX wiekiem i zaangażowanie w politykę polską na emigracji. Wynikiem tego wszystkiego są już ogłoszone bądź powstające dopiero publikacje, które dotyczą historii Europy. Ich dojrzewanie trwało długo. Niemniej przeto są one bezpośrednim przedłużeniem przejściem się osobą i dziełem Bayle'a, a tym samym brzemiennej w skutki rozmowy z Leszkiem Kołakowskim z listopada czy grudnia 1957 roku<sup>40</sup>.

Ta rozmowa przekonała Pomiana, że lepiej studiować przeszłość niż przyszłość, i lepiej zajmować się Bayle'em niż Jeanem Paulem Sartre'em. Baczko, który przejmie pozycję mistrza po wyjeździe Kołakowskiego z kraju, zażąda od Pomiana nie tylko powrotu do przeszłości, ale także umiejętności uczynienia ją ekscytującą.

W tym wspomnieniu Pomiana wszystko jest interesujące – Europa jako forma życia umysłowego, stawanie się światowcem poprzez bycie przestępcą, szukanie tolerancji religijnej i wreszcie – szukanie Europy poprzez studia nad religią, nauką oraz archiwum. Studia nad socynianizmem, od Faustyna Socyna – włoskiego reformatora czasu reformacji, który uznał, że grzech pierworodny nie istnieje, gdyż obciążył tylko Adama, studia nad kolekcjonerstwem i narodzinami muzeum jako symptomem przemian postaw wobec kultury, w szcze-

---

<sup>39</sup> Krzysztof Pomian, *Od autora*, [w:] tegoż, *Drogi kultury europejskiej...*, s. 12.

<sup>40</sup> Tamże, s. 12–13.



gólności kultury narodowej i ludowej oraz badania rozdzielenia samoświadomości i sumienia nauki przeżywającej moralne konflikty, wprowadzają Pomiana do Europy.

Być może zatem kluczową transformacją w biografii intelektualnej Pomiana był czas, gdy dojrzał do stwierdzenia, że zachowując postawę „rewizjonistyczną”, odkrywa, że epistemologia interesuje go bardziej niż etyka, a historia kultury – bardziej niż historia filozofii<sup>41</sup>. Ta epistemologiczna i kulturalistyczna orientacja zwraca go w stronę historii i geografii cywilizacji europejskiej. Odtąd „układ Europa” przesładowuje Pomiana nieustannie i powraca niczym niespełniona idea-wyobrażenie. Wśród wszystkich układów „układ Europa” dla Pomiana jest centralny. Książka *Europa i jej narody*, pisana po francusku, ukazuje się jesienią 1989 roku, a jej „logiczna” „druga część”, napisana razem z Eliem Barnavim także po francusku, zatytułowana *Rewolucja Europejska 1945–2007*, ukazuje się w 2008 roku<sup>42</sup>. Te dwie książki nie wyczerpują jednak myślenia Pomiana o „układzie Europa”, albowiem Pomian stale myśli o Europie, w Europie, z Europą i nawet myśli „samą” Europą, i nigdy nie myśli *przeciw* Europie. „Z pewnością Europa – pisze Pomian – to pewna propozycja ideologiczna. Niech będzie od początku jasne, że tę właśnie ideologię wyznajemy”<sup>43</sup>. Jeśli się pamięta, że ideologie w rozumieniu Pomiana zastępują religie, to sprawa wygląda poważnie.

Najbardziej polska książka Pomiana – *W kręgu Giedroycia*, książka o Polsce w czasach Europy bez Polski, jest o Europie, o losach Polski jako losach Europy. „Od pierwszego numeru – pisze Pomian o misji Instytutu Literackiego z Maisons-Laffitte – »Kultura« uważała bowiem losy Polski za nieodłączne od losów Europy”<sup>44</sup>. Pomian przypomina, że patronami duchowi pisma kierowanego przez Jerzego Giedroycia byli Benedetto Croce i Paul Valéry. Pierwszy jako reprezentant ruchu antytotytarnego, drugi jako przedstawiciel klasycznej tradycji śródziemnomorskiej.

---

<sup>41</sup> Krzysztof Pomian, *Od autora*, [w:] tegoż, *Filozofowie w świecie polityki...*, s. 12.

<sup>42</sup> Elie Barnavi, Krzysztof Pomian, *Rewolucja europejska 1945–2007*, przeł. M. Kowalska, Warszawa: Wydawnictwo: PIW 2011.

<sup>43</sup> Tamże, s. 9.

<sup>44</sup> Krzysztof Pomian, *W kręgu Giedroycia*, Warszawa: Czytelnik 2000, s. 34.

Pomian, mimo że ukochał Europę afektem bezwarunkowym, nigdy jednak nie napisał słów tak kategoriycznych jak jego „mistrz niezwykły”, „ktoś, u kogo chciałoby się uczyć”<sup>45</sup> – Leszek Kołakowski w 1980 roku. Kołakowski, mimo że nie wie, kiedy się narodziła Europa, to jest nie wie, czy narodziła się z Sokratesem, Świętym Pawłem, z prawem rzymskim, z Karolem Wielkim, czy w trakcie spotkania z Nowym Światem, to wie jednak, że „Europa znajduje się pod ciśnieniem totalitarnego barbarzyństwa, którego siła wspomagana jest wahaniem Zachodu co do własnej tożsamości kulturalnej, osłabioną wolą utwierdzenia samego siebie jako kultury uniwersalnej”<sup>46</sup>. Europejska tożsamość kulturowa utwierdza się w odmowie przyjęcia jakiegokolwiek „identyfikacji zakończonej”, a zatem utwierdza się w niepewności i niepokoju. Kołakowski nie rozumie pojęcia „cywilizacji planetarnej” i jest zaniepokojony uruchomionym przez Europę schematem samozniszczenia Europy opartym na niewierze we własną tożsamość, zwątpienie we własną siłę i pogardę we własne wartości. Kołakowski otwarcie staje w obronie europocentryzmu. Dla Kołakowskiego, ktokolwiek powiada w Europie, że wszystkie kultury są równie i nie ma ochoty, by nie obcinano mu ręki, kiedy oszukuje, staje się hipokrytą.

Książka *Europa i jej narody* przywołuje dobroczynną twarz Europy. Książka *Rewolucja Europejska 1945–2007* przywołuje europejską salę tortur, w skład której wchodzi „zbrodnie przeciwko Europie”. Jednak już w „książce dobroczynnej” padają słowa sugerujące kierunek myślenia: „Państwa nowożytnie żyją wojną i dla wojny”<sup>47</sup>. Natomiast w „czarnej książce o zbrodniach przeciw Europie” przypomina się o dobroczynności – „Europa cywilizowała resztę świata”, „Europa promieniowała na cały świat”, „sprawowała dobroczynną hegemonię”<sup>48</sup> i spełniała „misję cywilizacyjną”. Jest jasne, że narody i egoizmy

---

<sup>45</sup> Krzysztof Pomian, *Od autora*, [w:] tegoż, *Filozofowie w świecie polityki...*, s. 7–13.

<sup>46</sup> Leszek Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturowego*, [w:] tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn: Aneks 1984, s.18.

<sup>47</sup> Krzysztof Pomian, *Europa i jej narody. Trzecie wydanie polskie dopełnione innymi esejami o Europie, jej historii i jej kłopotach*, przeł. M. Szpakowska, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2004, s. 96.

<sup>48</sup> Elie Barnavi, Krzysztof Pomian, *Rewolucja europejska 1945–2007*, s. 11.

narodowe to, dla Pomiana, wirusy podlegające stałym nieprzewidywalnym mutacjom, które zagrażają idei „Europy”. „Układ Europa” nie jest jednością, jest raczej agregatem, zespoleniem części, które żyją w stałym zagrożeniu rozpadu swej „ruchomej całości”.

W *Europie i jej narodach* Pomian wiąże proces modernizacyjny z modernizacją armii, a modernizację armii z narodzinami państwa-narodu, w szczególności wynalezieniem „ognia ciągłego” przez księcia Oranii Maurycego z Nassau podczas pierwszej wojny o niepodległość Zjednoczonych Prowincji. Oświecenie ofiarowało „układowi Europa” modernizację. Oświecenie jest zatem dobroczynne. To samo Oświecenie, ofiarowując Europie modernizację, daje jednak Europie także „ogień ciągły”. „Ogień ciągły” jest jednak zbrodnią przeciwko Europie. W rezultacie „Europa, która przeszła przez doświadczenia rewolucji angielskiej i francuskiej, stała naprzeciw innej Europy, która częściowo nadal żyła w *ancien régime*’ie, a częściowo pragnęła go przywrócić”<sup>49</sup>. Poza wirusem nacjonalizmu, wrogami Europy są także – „radykalny nacjonalizm” i „socjalizm rewolucyjny”. Największym zatem wrogiem Europy jest koniunkcja tych dwóch stanowisk, czyli naród i socjalizm, a zatem „narodowy socjalizm”. Pomian pisze: „w rozwiniętych demokracjach na Zachodzie skrajna lewica i skrajna prawica podzielały tę samą zapiekłą nienawiść do burżuazji oraz do jej politycznej ekspresji: liberalnej demokracji”<sup>50</sup>.

Pomian mówi nie tylko o Europie jako miejscu „szczęśliwego życia”, przestrzeni służącej pomnażaniu radości życia, ale mówi także o Europie na „glinianych nogach”, a nawet o „szaleństwie Europy”, Europie prawdziwie szalonej. Jest zatem Europa Woltera i Europa Roberta Schumana. Jest także Europa Lenina i Europa kanclerza Hitlera. Dla tego pierwszego – „Europa to Wersal. A Wersal to wróg”<sup>51</sup>. Dla tego drugiego Europa to Tysiącletnia Rzesza a „sensem wojny jest tylko Europa”, Europa zjednoczona i oczyszczona siłą z elementów obcych. Jest zatem „twierdza Europa”<sup>52</sup> i jest „układ Europa”.

---

<sup>49</sup> Tamże, s. 14.

<sup>50</sup> Tamże, s. 26.

<sup>51</sup> Tamże, s. 32.

<sup>52</sup> Patrz w sprawie „twierdzy Europa”: Étienne Balibar, *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*, przeł. J. Swenson, Princeton–Oxford: Princeton University Press 2004.

Tu też dochodzimy do kolejnej znaczącej różnicy dzielącej „filozofię cywilizacji” Pomiana i „filozofię natury” Baczki. Ta różnica wynika z ich stosunku do tradycji Rewolucji oraz polityki lewicowej w ogóle. Dla Pomiana rok 1968 jest rokiem narodzin lewicy reakcyjnej. Dla Baczki z pewnością musiał to być rok odnowienia „polityki ulicy” i „ducha Robespierre’a”. „Rewolucja społeczna – pisze Pomian – z października 1917 roku była dla nich [to jest Zachodnich rewolucjonistów oślepionych potężnym »światłem na wschodzie« – S.W.] zamknięciem cyklu, który rozpoczął się w lipcu 1789 roku rewolucją demokratyczną; Lenin dopełnił dzieła Robespierre’a; przyjęcie władzy przez rady oznaczało nadejście ery proletariatu, którego prefiguracją byli sankiuloci”<sup>53</sup>.

Z punktu widzenia Baczki różne rzeczy da się powiedzieć na temat Robespierre’a i z pewnością był on ofiarą sprzecznych poglądów, również tej, że chciał być królem, jak i czarnej legendy widzącej w nim anioła Śmierci; dla Baczki był on jednak przede wszystkim symbolem ustanowienia radykalnej demokracji<sup>54</sup>, opartej na nieograniczonej równości, która dla Pomiana jest „zawsze źle pojęta”, raz to jako „równa wolność”, czasem jako „równość w prawie karnym lub cywilnym”, czasem jako równość wobec Boga, równość w dostępie do pracy i środków produkcji lub równość wobec władcy, rzadko jako „równość polityczna”. Baczko nie pisze o konsekwencjach długiej Rewolucji Europejskiej, ale o krótkiej Rewolucji Komitetu Ocalenia Publicznego i konsekwencjach ścięcia głowy króla. Pomian powie, że eksperyment Komitetu Ocalenia Publicznego w postaci wolnych wyborów, nie zostanie powtórzony<sup>55</sup>.

Kluczowe pytanie brzmi zatem: jak Krzysztof Pomian pisze o Europie? Czym jest Europa w opowieściach Pomiana? Czy jest ona tylko kontynentem, regionem geograficznym o niejasnych granicach, czy też wspólnotą pewnych obyczajów lub politycznych postanowień? Pomian pisze przecież już w drugim akapicie swej „dobroczynnej książki” „Historia Europy jest historią jej granic”<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> Elie Barnavi, Krzysztof Pomian, *Rewolucja europejska 1945–2007*, s. 32.

<sup>54</sup> Bronisław Baczko, *Jak wyjść z Terroru...*; Bronisław Baczko, *Rewolucja...*

<sup>55</sup> Krzysztof Pomian, *Krótką historią nierówności między ludźmi na przykładzie Europy*, Kraków–Warszawa: Instytut Książki 2015, s. 45.

<sup>56</sup> Krzysztof Pomian, *Europa i jej narody*, s. 7.

Granica – dla Pomiana – musi być naznaczona nie tylko sensem geograficznym, ale nade wszystko politycznym. Pomian pisze przecież o tym otwarciu, wspominając swoją osobistą historię przekraczania granic Europy w trakcie wędrówki z północnego Kazachstanu, z granicą na Woldze, przez Warszawę, która była przestrzenią gruzów, Pragę – pierwsze miasto z neonami, aż po Brukselę i Paryż – miasta, w których Pomian w różnych momentach swego życia mieszkał, lub Wenecję i Florencję – miasta, które Pomian badał, oraz Rzym – miasto, które wydaje się być dla niego „początkiem Europy”. Europa jest dla niego nie tylko środowiskiem kulturowym, w którym dojrzewa, jest nade wszystko częścią osobistego doświadczenia, ważnym fragmentem jego osobistej biografii.

Odpowiedź najbardziej prowizoryczna na pytanie o styl pisania o Europie i „układzie Europa” brzmi następująco. Autor *Wenecji w kulturze europejskiej* pisze o Europie z perspektywy historyka długiego trwania. Pomian ma tego pełną świadomość, wyznając: „dzieje integracji europejskiej należy, naszym zdaniem, mierzyć stuleciami, a nawet tysiącleciami; inaczej mówić – dają się one ująć tylko w długim trwaniu”<sup>57</sup>. Pomian pisze o Europie niczym „archeolog, który zdejmuje jedna po drugiej warstwy pozostawione przez kolejnych mieszkańców jakiegoś miejsca, nim dojdzie do tej, która uznać może za punkt wyjścia, choćby umowy”<sup>58</sup>. Tym punktem wyjścia jest, jak powiedziałem, nieprzemijalne miasto Rzym, które rzeczywiście składa się z warstw i w tym znaczeniu daje się czytać. Czas Europy liczy się *od założenia miasta*.

W pisaniu Pomiana o Europie nie ma nic koniunkturalnego, nic aktualistycznego, nic czysto propagandowego. W książce *Europa i jej narody* pisze: „wojny spowodowane przez Rewolucję i Napoleona otwierają w Europie ostatni rozdział epigenezy narodów, która rozpoczęła się ponad tysiąc lat wcześniej, gdy barbarzyńcy przekroczyli *limes*. Przebiegała ona zarazem w dwóch wymiarach: poziomym, gdzie każdy naród samookreśla się wobec innych, zwłaszcza wobec tych, które nad nim panują lub nad którym sam panuje albo wobec obu naraz albo też wobec tych, które są po prostu jego sąsia-

---

<sup>57</sup> Tamże, s. 205.

<sup>58</sup> Elie Barnavi, Krzysztof Pomian, *Rewolucja europejska 1945–2007*, s. 168.

dami; i pionowym, gdzie z kolei każdy rozwiązuje konflikty między tworzącymi go grupami – konflikty rozwiązane lub wywołane przez innowacje gospodarcze i techniczne – wyłączając własne elity z kultury ponadnarodowej i rozciągając się tak, by ogarnąć również tych, którzy zajmują na drabinie społecznej najniższe miejsce”<sup>59</sup>.

Autor *Dróg kultury europejskiej* pisze o Europie jak geomorfolog, przyglądając się ścieraniu kulturowych płyt tektonicznych tworzących kontynent pozbawiony jasnych granic, choć posiadający główne siły tarć. W tekście *Europa i jej obszary* tworzy fascynującą historię przemieszczania się *limes* Europy od panowania Klaudiusza (41–54 n.e.) przez Karola Wielkiego aż po czasy pierwszej wojny światowej, to jest strzały w Sarajewie. Te przemieszczające się granice są stale obecne w teraźniejszości Europy.

„Wystarczyło siedem strzałów w Sarajewie – pisze Pomian – by koncert europejski, w którym i tak pobrzmiwały fałszywe nuty, przerodził się w gwałtowną kakofonię i by Europejczycy nie znaleźli innego wyjścia, niż prowadzenie między sobą wojny, jakiej do tej pory nie znali, innej niż wszystkie wojny dziewiętnastowieczne”<sup>60</sup>. Pomian pisze o nieświadomości Europy, nieświadomości, która jest strukturalizowana jak język.

## Bieguny (największe fałszerstwo)

Europa jest dla Pomiana przestrzenią niejednorodną i to niejednorodną w dwóch znaczeniach tego słowa – historycznym (czasowym) i geograficznym (przestrzennym). Pomian ma całkowitą świadomość tego, że Europa jest nade wszystko swoją historią, co oznacza, że jest stale prześladowana pamięcią o sobie i nigdy nie wyczerpuje się w swej teraźniejszości. Europa jest także podzielona geograficznie na Północ, które preferuje nomadyzm, wieś, pluralizm językowy, kulturę wojownika, żyto, masło i piwo oraz Południe, które wybiera miasto, pismo, kamienną architekturę, kulturę urzędnika, pszenicę, oliwę i wino. Europa to wreszcie podział na „bizantyjski wschód” i „rzymski zachód”. Europa jest przestrzenią podziałów.

<sup>59</sup> Krzysztof Pomian, *Europa i jej narody*, s. 125.

<sup>60</sup> Elie Barnavi, Krzysztof Pomian, *Revolucja europejska 1945–2007*, s. 17.

W narracji Pomiana Europa stale, od samego początku, poszukuje swej zasady jednoczenia. Pierwszą prefiguracją jedności Europy jest „Europa karolińska”. Karol Wielki podejmuje pierwszą wielką próbę politycznego zjednoczenia obszaru, którego jeszcze „nie można nazwać Europą”, ale który stanie się jej załącznikiem. „Obszar karoliński stał się zaczątkiem Europy – pisze Pomian – nie tylko dlatego, że pod pewnymi względami był jej prefiguracją w miniaturze. Również dlatego, że narzucił jej organizację dwubiegunową, z papieżstwem po jednej stronie i z Cesarstwem po drugiej, wyznaczając tym samym główną oś konfliktów, które będą ją rozdzierały w następnych wiekach”<sup>61</sup>. To bardzo intrygujące stwierdzenie, którego znaczenie jest trudne do przecenienia: w chwili wynalezienia mitu jedności Europy odkryta została jednocześnie zasada jej podziału. To ponownie zdradza strukturalizm Pomiana i jego myślenie kategoriami teorii katastrof, w świetle której tylko zmiany są stabilne<sup>62</sup>. Niezależnie do efektów retorycznych mitu jedności Europy cywilizacja europejska, na dobre i złe, rozpięta była między dwoma biegunami – biegunem biblijno-patrystycznym i biegunem retoryczno-filozoficznym.

Blizny Europy to nie tylko wojny, ale nade wszystko fałszerstwa. Nawrócenie Konstantyna i uczynienie chrześcijańską samej władzy cesarskiej zmienia charakter konfliktu między chrześcijaństwem a państwem oraz Kościołem i herezjami, wreszcie władzą świecką i władzą kościelną. Niejako jednak z konsekwencji tego „nawrócenia” wyłania się problem wielokrotnie analizowany w tekstach Pomiana, to jest problem „najsłynniejszego i największego fałszerstwa w dziejach Zachodu”<sup>63</sup>, który dokonuje się w Rzymie na początku drugiej połowy VIII wieku, znany jako *Constitutum Constantini* (*Donacja Konstantyna*). Śledztwo w tej sprawie przypisuje Konstantynowi sfałszowanie aktu darowizny, mocą którego papież miałby sprawować pełnię władzy nad Zachodem i stać się posiadaczem znacznej części Włoch. Zgodnie z treścią *Constitutum Constantini* cesarz ma wybudować na wschodzie nową stolicę, której nada swoje imię, a w samym Rzymie zlikwiduje administrację państwową, gdyż jest niewłaściwym,

---

<sup>61</sup> Krzysztof Pomian, *Europa i jej narody*, s. 24.

<sup>62</sup> René Thom, *Parabole i katastrofy. Rozmowy o matematyce, nauce i filozofii*, przeł. R. Duda, Warszawa: PIW 1991.

<sup>63</sup> Krzysztof Pomian, *Europa i jej narody*, s. 22.

by świecki władca sprawował władzę tam, gdzie Bóg ustanowił rezydencję głowy religii chrześcijańskiej. W śledztwie nad tym fałszerstwem dla Pomiana kluczowa jest diatryba „detektywa” Lorenza Valli, *De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio* z 1440 roku, choć wydrukowana dopiero w roku 1517, która jako pierwsza zakwestionowała autentyczność *Donacji*. Argumentacja Valli będzie przez Pomiana wielokrotnie rekonstruowana, co oznacza, że stanowi dla niego ważny wzorzec śledztwa historycznego.

Pomian pisze: „Wylanianie się Europy: to znaczy w tym stadium potrójne nawrócenie – na chrześcijaństwo rzymskie, na łacinę i na pismo – ludów, które żyły na zewnątrz dawnego *limes*, poczynając od ich książąt, możnowładców i wojowników. Przekreśla ono na zawsze samo rozróżnienie Rzymian i barbarzyńców i jednoczy religijnie wielość ludów, a zarazem wpaja im świadomość wspólnego pochodzenia, która winna przedłużyć wspólna przynależność do jednego Kościoła powszechnego i do jednej kultury świeckiej”<sup>64</sup>. Tak kształtuje się nowa jedność Europy i tak Europa po raz pierwszy przekracza swoje granice. Przekraczaniu granic towarzyszy proces cywilizacyjny przeobrażania wojowników w rycerstwo, a rycerstwa w dworzan<sup>65</sup>. I tu wracamy do problemu równości, albowiem nowym wynalazkiem jest pojawienie się społeczności złożonych z równych sobie osobników odwołujących się do podobnej „gramatyki cywilizacyjnej” regulującej najbardziej elementarne ludzkie zachowania, takie jak spanie, rytuały towarzyskie, zaloty, praktyki kulinarne, nawyki konsumpcyjne. Jest to kolejne rozumienie złożonej semantyki słowa „równość” – „równości w obyczajach”.

Pomian nie byłby jednak sobą, gdyby nie pomyślał o „gramatyce cywilizacyjnej” przemawiającej wieloma kulturami, mnogimi gramatykami, gdyby nie uruchomił żywiołu różnorodności. Autor *Wenecji w kulturze europejskiej* uwrażliwia nas na to, że „kultura klasztorna” musiała stawiać czoła i walczyć z „kulturą wojowników”, natomiast „kultura scholastyczna” współistniała z „kulturą rycerstwa”. To, co znacząco różni analizy Pomiana i innego wielkiego archeologa ludz-

---

<sup>64</sup> Tamże, s. 26.

<sup>65</sup> Norbert Elias, *O procesie cywilizacji. Analizy socjo- i psychogenetyczne*, przeł. T. Zabłudowski, K. Markiewicz, Warszawa: Wydawnictwo WAB 2011.



kich obyczajów – Norberta Eliasa, to fakt, że Pomian nigdy nie widzi ewolucji liniowej, od – do, ale zawsze myśli wielością i punktami rozwidleń (bifurakcji), myśli strukturalnymi katastrofami. Podobnie „kultura chłopska” pozostaje – dla Pomiana – w permanentnym konflikcie z „kulturą miasta”. „Każdy lud – pisze Pomian – żyje zatem w wielu kulturach”<sup>66</sup> – kulturze kleru i rycerzy, kulturze mieszczan i chłopów, kulturze wysokiej pisma literatów i niskiej dnia codziennego, kulturze humanistów Erazma z Rotterdamu i kulturze anty-humanistów Tertuliana, kulturze „odnowy” i kulturze „stagnacji”. Wracając zatem do naszych wcześniejszych rozróżnień, należałoby powiedzieć, że „układ Europa” jest „wielością”, a zatem „pojęciem granicznym”. Europa poszukuje swoich granic, ale też Europa jest mechanizmem wytwarzania mnogich granic. Europa nigdy nie jest dana, ale zawsze re-fundowana.

## Allotopia (*ghetto*)

Pomian twierdzi, że od XII wieku Europa jest rzeczywiście jednością o zasięgu zbliżonym do zasięgu chrześcijańskiej społeczności łacińskiej. Nie jestem pewien, czy Pomian, używając słowa „jedność” w tym kontekście, pamięta o swoich metafizycznych wywodach na temat „jedności” w *Przeszłości jako przedmiocie wiary*. Przyjmijmy, że jest to jedność umowna. Ta jedność ma stale swoje centrum duchowe w Rzymie. Ma to swoje konsekwencje. „Od Portugalii po Polskę i do południowych Włoch po Norwegię kroniki wszystkich ludów wywodzą je od Jafeta i od Trojan, co każdemu z nich zapewnia miejsce w obu historiach powszechnych”<sup>67</sup>. Co to oznacza?

Każde plemię, pragnąc dowieść tego, że nie jest plemieniem barbarzyńskim, czuje powinności wyprowadzenia swej genealogii z cywilizowanego plemienia czasów przeszłych. To jednak oznacza, że Europa jest mitem. Jak każdy mit, próba stworzenia jedności Europy na fundamencie religijnym ponosi klęskę, albowiem już na początku XVII wieku Europa, po latach wojen, okazała się podzielona na cztery wielkie wyznania – katolicyzm, kalwinizm, anglikanizm, lute-

---

<sup>66</sup> Krzysztof Pomian, *Europa i jej narody*, s. 48.

<sup>67</sup> Tamże, s. 43.

ranizm. „Jedność Europy – pisze Pomian – zbudowana na tej samej wierze, tej samej liturgii, tym samym kalendarzu obrzędowym i tej samej przestrzeni sakralnej bez granic wewnętrznych i z Rzymem jako stolicą – jedność ta przestała istnieć”<sup>68</sup>.

Układ Europa okazuje się zatem kalejdoskopem, to jest urządzeniem, które dzięki wielokrotnym odbiciom obrazów, w odpowiednio rozmieszczonych zwierciadłach, wytwarza różnobarwne, symetryczne figury, zmieniające się przy obracaniu urządzenia, które wywołuje kolejne przemieszczanie obrazów. W „układzie Europa” pozostaje jedynie wspólnota pamięci, wspólnota obrazów, wspólnych części, które, wedle analiz metafizycznych, nie stanowią żadnej samodzielnej całości. To dlatego we wstępie do nowego wydania *Przeszłości jako przedmiotu wiary* Pomian dodaje, że pracując nad książką, uświadomił sobie „znaczenie średniowiecza chrześcijańskiego i łacińskiego jako fundamentu kulturowej jedności Europy, której nie zrujnowały nawet dwa wieki wojen religijnych”<sup>69</sup>. Jednak i ten fundament zostanie zrujnowany przez nowe „zbrodnie przeciwko Europie”.

Drugie zjednoczenie europejskie dokonuje się pod hasłem *la république des lettres*. Ta wolna republika, wyobrażona wspólnota wolnych duchów, wielkoduchów, znajduje swój początek w wojnach religijnych i nietolerancji. Kiedy bowiem wolność religijna zakończyła się we Francji, u schyłku XVII wieku hugenoci opuszczają Francję, szukając schronienia w Zjednoczonych Prowincjach, w Anglii, Prusach, Skandynawii. Nie inaczej postępuje jeden z faworytów Pomiana – wyznawca kalwinizmu, autor *Komentarza filozoficznego słów Jezusa Chrystusa „Przymuś ich, aby weszli”* – Pierre Bayle, który ucieka przed prześladowaniami z Francji dwa razy, raz chroniąc się w Genewie, a raz w Rotterdamie. „Do środowiska uchodźców hugenockich – pisze Pomian – należy Pierre Bayle, którego rolę w *République des Lettres* można porównać z tą, jaką Erazm odgrywał w *Respublica Litteraria*: jest jej teoretykiem i prawodawcą”<sup>70</sup>.

W tej sytuacji „uogólnionej nietolerancji” i zbiorowych podejrzeń tworzy się po raz pierwszy idea wspólnoty ponadwyznaniowej, która

---

<sup>68</sup> Tamże, s. 64.

<sup>69</sup> Krzysztof Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary: historia i filozofia w myśli średniowiecza*, s. 21.

<sup>70</sup> Krzysztof Pomian, *Europa i jej narody*, s. 74.

zostawia na zewnątrz zarówno swą przynależność religijną, wierność wobec kraju, narodu, a nawet rodziny. Tu po raz pierwszy rodzi się idea Europy jako pewnej „formy życia intelektualnego”<sup>71</sup>. Problem nietolerancji i Europy wyznaniowej pojawia się u Pomiana także w kontekście antysemityzmu, choć nie jest on nigdy dla Pomiana centralny. „Jako ofiary segregacji inspirowanej przez kościół, Żydzi od XIII wieku muszą mieszkać tylko przy wskazanych ulicach, w oddzielnych dzielnicach – *juiveries*, *Judengasse* – lub w wioskach przeznaczonych tylko dla nich; w XVI wieku w Wenecji pojawia się nazwa *ghetto*”<sup>72</sup>. Getto jest miejscem pozbawionym ładu, ale *ghetto* w szesnastowiecznym dialekcie weneckim oznaczało „huta”. Pierwsze ghetto powstało bowiem na weneckiej wyspie Ghetto Nuovo w 1516 roku, gdzie znajdowała się huta. Getto to zatem wyspa (utopia). *Ghetto* to jednak także *borghetto*, czyli miasteczko.

I tu dochodzimy do kolejnej ciekawej asymetrii dzielącej „filozofię cywilizacji” Pomiana i „filozofię natury” Baczki. Zdaniem Pomiana bowiem odkrycie ponadwyznaniowej Europy jest synchroniczne z odkryciem utopii, będącej dla Pomiana „igraszką humanistyczną”, „imaginacyjną podróżą”, wreszcie „platonizującą medytacją nad społeczeństwem stabilnym i dzięki temu mogącym zapewnić szczęście jednostkom. Wyda ono liczne potomstwo w XVII i XVIII wieku”<sup>73</sup>. Baczko podpisałby się tylko pod tym ostatnim zdaniem. Dla Baczki utopia jest zawsze utopią realną, a nie „imaginacyjną igraszką”. Jest tak z jednego podstawowego powodu. Pomian nie poszukuje utopii, getta (wyspy) w Europie lub poza Europą. Dla Pomiana Europa jest nie tyle dystopią, heterotopią, ile raczej allotopią. To Europa jest wyspą, gettem, to jest jest „konstrukcją” świata, w której świat jest stworzony tak, że wydaje się bardziej realny od świata rzeczywistego. Przy kreacji allotopii autor (odkrywca) powinien mieć mocne przeswiadczenie przedstawienia go tak, jakby był jedynym, prawdziwie realnym obszarem<sup>74</sup>. Allotopię wyróżnia zatem to, że gdy już wykre-

---

<sup>71</sup> Tamże, s. 75.

<sup>72</sup> Tamże, s. 155.

<sup>73</sup> Tamże, s. 77.

<sup>74</sup> Umberto Eco, *Nauka i fantastyka*, [w:] R. Handke, L. Jęczyk, B. Okólska (red.), *Spór o SF: antologia szkiców i esejów o science fiction*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 1989, s. 171.

owany zostanie świat fantastyczny, autora nie interesują jego związki ze światem zewnętrznym.

Allotopia to miejsce inne, różne, obce, odmienne, rzadkie, osobliwe, a jednak jedyne realne. Allotopia to miejsce zamieszkane przez zbieraczy osobliwości. Jeśli przyjmiemy, że wszystkie cywilizacje są „konstrukcjami” to wybór pomiędzy nimi nie jest wyborem między „byciem” a „pozorem” lub między prawdą a fałszem, lecz wyborem między potencjalnie równoprawnymi wersjami porządku realnego zależnymi od rozmaitych preferencji. Domem zamieszkanym przez Pomiana nie jest Paryż, Bruksela, Warszawa czy Lublin, ale „getto Europa”. Tylko wyspa Europa mogła na stałe zaspokoić pragnienia „kolekcjonera Pomiana”, lokatora Muzeum Europy w Brukseli. „Na początku XVIII wieku *Respublica Litteraria* – pisze Pomian – trwa jeszcze, a *République des Lettres* zachowuje swą wyróżnioną pozycję. Ale obok nich do uczonej Europy należą teraz na tych samych prawach *Republic of Learning*, *Republica dei Letterati* i *Gelehrtenrepublik*”<sup>75</sup>. Allotopia to wyspa kolekcjonerów. To wreszcie getto, czyli „nowe miasteczko” w obcym świecie. To huta, w której wytapia się i przetapia nowe idee.

W jednej sprawie panuje jednak zgoda między Baczko i Pomianem: salon jest także utopią. Salon jest także hutą. Baczko analizuje utopię salonu, przyglądając się działalności Madame de Staël – córki genewskiego bankiera, ministra finansów króla Ludwika XVI – Jacques’a Neckera. Pomian w salonie dostrzega początek społeczeństwa spektaklu i obrazu, społeczeństwa imitacji. „Od Hampton Court po Kuskowo i od La Granja i Caserty po Drottningholm i Peterhof, przez Schönbrunn, Nymphenburg, Poczdam i wiele innych, wszędzie w Europie buduje się imitacje Wersalu, gdzie rozmawia się po francusku, nosi się z francuska, czyta pisarzy francuskich, listy z Paryża i *correspondances littéraires*; i dokąd z Francji sprowadza się architektów, malarzy, dekoratorów, aktorów, nauczycieli tańca, kucharzy, krawców, i perukarzy”<sup>76</sup>. Londyn, Moskwa, Walencja, Neapol, Sztokholm, Petersburg, Wiedeń i Monachium uczestniczą w tym samym procesie globalnego mimetyzmu.

---

<sup>75</sup> Krzysztof Pomian, *Europa i jej narody*, s. 81.

<sup>76</sup> Tamże, s. 85.

Pomian wierzy głęboko, że mimo konfliktu dzielącego „Europę *République des Lettres*” i „Europę salonu”, nowa kultura elit rodzi się w XVII wieku ze spotkania tych dwóch kultur – kultury słowa i kultury miejsca, to jest kultury konwersacji. Ta kultura przetrwa do wieku XIX. Być może twarzą tej nowej kultury, która jest efektem zmieszania salonu (getta) i listów (erudycji) jest twarz Woltera. „Lub inaczej: której twarze są twarzami Woltera, tak dalece jest on wieloraki i nieuchwytny. Bliski dworów i zarazem pogromca przesądów, bywalec salonów, akademik i podziemny wydawca, poeta, dramatopisarz, prozaik i uczonek – Wolter uosabia Filozofię w całej różnorodności jej przejawów, a jego życie, jego korespondencja i bieg jego dzieł czynią go osobistością europejską, jaką nikt – nawet Bayle – nie był od czasów Erazma. Filozofia pojmowana w duchu Woltera przesądza o wszystkich zasadniczych rysach kultury Oświecenia”<sup>77</sup>. Nie może być inaczej: Wolter jest bestią o wielu twarzach, jest kalejdoskopem, albowiem jego Europa jest już „gabinetem kolekcjonera”, jest społeczeństwem spektaklu. Być może jest także nową hutą przetwarzającą stare idee na nowe praktyki życia.

## Stany Zjednoczone Europy (totalitaryzm)

Gdy pada jednak imię Woltera powracają wszystkie znaczące różnice dzielące Baczko i Pomiana i te różnice związane są z nazwiskiem Rousseau. Rousseau nie jest filozofem elit, Rousseau nie jest zwolennikiem kultury pisanych listów, wspólnoty czytających siebie przyjaciół. Rousseau jest filozofem suwerennego, umęczonego, cierpiącego, marginalizowanego ludu. Uniwersalizm Woltera zyskuje przeciwwagę w regionalizmie Rousseau. „Wszystko, co głosiła filozofia w stylu Woltera – pisze Pomian – wyjąwszy kult starożytności, zostaje stopniowo odrzucone w imię dwóch zasad, z których pierwsza głosi suwerenność ludu, druga zaś uznaje lud za nosiciela jemu tylko właściwej kultury, czyli za naród. Odrzucenie ześwieczonych, elitarystycznych, kosmopolitycznych i zwróconych ku przyszłości Aten dokonuje się teraz nie na rzecz Jerozolimy, lecz na rzecz Spar-

---

<sup>77</sup> Tamże, s. 88–89.

ty”<sup>78</sup>. Pieśni, tańce, baśnie, opowieści, obyczaje ludu zostają wyniesione do wzorca wszelkiej autentycznej twórczości. Wolter staje się zatem symbolem kosmopolitycznej Europy, Rousseau symbolizuje natomiast narody Europy z ich regionalnymi zwyczajami. Spójrzmy na dynamikę tej różnicy.

Epigeneza narodów, rozpoczęta z chwilą, gdy barbarzyńcy przekroczyli *limes*, kończy się dla Pomiana w wieku XIX, gdy plemiona na równi z monarchiami stają się narodami. Drogi, które łączą punkt wyjścia z punktem dojścia, plemiona z narodami, są wypadkowymi gry sześciu sił, już to współdziałających, już to ścierających się w różnych kombinacjach. Oto one: (1) Dynastie panujące, uosabiające kraj w oczach jego mieszkańców i zagranicy, które, często traktowane jako święte, budzą przywiązanie i wierność i wokół których krystalizuje się poczucie zbiorowej tożsamości. (2) Państwa, czyli aparaty administracyjno-militarne z ich hierarchiami, z ich własnymi tradycjami i symbolami, posługujące się zorganizowaną przemocą i przymusem i sprawujące kontrolę nad poddanyymi. (3) Związki terytorialne – miasta, prowincje, kantony – gdzie pewne uprawnienia należą do ogółu mieszkańców lub do instancji wybieralnych i gdzie poczucie tożsamości zbiorowej skupia się nie wokół osób, lecz wokół zwyczajowych form życia społecznego. (4) Elity i instytucje kulturalne, w tym piśmiennictwo, wiedza i sztuka, które wytwarzają uprzedmiotowione i trwałe nośniki zbiorowej pamięci, zbiorowych wyobrażeń, poczucia wspólnoty języka, terytorium, przeszłości i przyszłości. (5) Instytucje i autorytety religijne – Kościół katolicki ze swoim centrum i lokalnymi odgałęzieniami, Cerkwie prawosławne, Kościoły protestanckie, rabini. (6) Wreszcie same narody lub pewne ich składniki, które od czasów plemiennych reagują na naciski z zewnątrz i naciski własnych instytucji, a niekiedy, przejmując inicjatywę, stają się współtwórcami własnych dziejów, a nie tylko biernym przedmiotem<sup>79</sup>.

Proces, który Pomian próbuje opisać w sposób geopolityczny i strukturalistyczny, Hannah Arendt opisuje w kategoriach konstelacyjnych i określa jako „podbój państwa przez naród”, czyli uczy-

---

<sup>78</sup> Tamże, s. 91.

<sup>79</sup> Tamże, s. 126.

nienie z państwa „naczelnej instytucji prawnej” sprawującej kontrolę nad populacją danego terytorium. Tak rodzi się Europa, która nigdy nie brała pod uwagę potrzeb co najmniej jednej trzeciej populacji ani też nigdy nie starała się ich zaspokoić. Ta Europa to Europa osób przemieszczanych, uchodźców, bezpaństwowców, *displaced persons*. Samo znaczenie słowa „człowiek” zostaje w niej zawężone do znaczenia słowa „obywatel” danego państwa. Nieszczęście polega na tym, że spośród wszystkich narodów Europy tylko Żydzi byli jedynym pozbawionym własnego państwa<sup>80</sup>. Rodzi się też nowe znaczenie słowa *ghetto* nowe znaczenie słowa „zbrodnia”. Zbrodnia przeciwko Europie staje się zbrodnią przeciwko ludzkości. Getto natomiast staje się miejscem eksterminacji.

Mamy „Europę chwiejnej równowagi”, w której żadne państwo nie może uzyskać trwałej przewagi, dlatego musi nauczyć się żyć we wspólnocie państw, szukając w tej wspólnocie maksimum korzyści dla siebie. Jest to Europa upaństwowionych narodów. Same narody uchodzą w tym systemie chwiejnej równowagi za najwyższą formę ludzkiego uspołecznienia. „Europa jako wspólnota wartości jest w stanie kryzysu”<sup>81</sup>. Kryzys rodzi myślicieli kryzysu. To myśl Nietzschego zogniskowała wszystkie sprzeczności Europy, aż stały się one nie do zniesienia<sup>82</sup>. Pewnym antidotum i lekarstwem na kryzys Europy jest trzecie zjednoczenie Europy w postaci Wspólnoty Europejskiej. „Wspólnota Europejska – pisze Pomian – utożsamia się niekiedy z Europą. Przedwcześnie. [...] aby stać się Europą, Wspólnota musi przede wszystkim przystosować się do ponownej jedności Niemiec, która stwarza nowy układ sił między krajami członkowskimi”<sup>83</sup>. W pierwotnej formie Wspólnoty Europejskiej nie znalazło się miejsce dla Portugalii Salazara, Hiszpanii generała Franco i Grecji czarnych pułkowników. Pierwotna forma Wspólnoty Europejskiej była jednak Wspólnotą Węgla i Stali, była czystym interesem.

Wydaje się, że dla Pomiana od XIV wieku słowo „Europa” zaczyna funkcjonować jako świecki synonim *christianitas*, a potem jedynie

---

<sup>80</sup> Hannah Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. M. Szawiel i D. Grinberg, Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza 1993, t. 1.

<sup>81</sup> Krzysztof Pomian, *Europa i jej narody*, s. 171.

<sup>82</sup> Tamże, s. 172.

<sup>83</sup> Tamże, s. 183.

rozszerza swe znaczenie. W następstwie wojen do XVIII wieku „Europa” zacznie wchodzić do języka dyplomatów i polityków, filozofów, ludzi z towarzystwa, by w wieku XIX stać się równowagą sił europejskich narodów. Jednak to, co konstytuuje „Europę” dla Pomiana i stanowi jej cechę deficycyjną jest to, że jako jedyna cywilizacja uznała konfrontację z Rzymem za konstytutywną dla swej tożsamości. Rzym, powtarzam raz jeszcze, jest jedynym miejscem, które odmierza czas. Pomian pamięta, że dwaj wielcy Europejczycy, którzy stanowią dla niego zasadnicze punkty odniesienia różnie pamiętali Europę. „Erazm z Rotterdamu niemal nie wspominał o Europie; układem odniesienia była dla niego społeczność chrześcijańska ujmowana zresztą bardziej jako ogół naśladowców Chrystusa niż jako zespół instytucji. A Machiavelli nie znał słowa *cristianità*; jedyną realnością była dla niego Europa”<sup>84</sup>. Machiavelli stale jednak mówi i myśli o Rzymie, czego dowodem są *Rozważania nad pierwszym dziesięcioleciem historii Rzymu Tytusa Liwiusza*. Erazm z Rotterdamu nie myśli o Rzymie, to raczej Rzym stale myśli o księciu humanistów, zaliczając wszystkie jego dzieła do pierwszej kategorii ksiąg zakazanych.

Nowe znaczenie słowa *getto* nie przeszkadza Pomianowi bronić Europy Woltera, Europy oświeconej. Przeciw Zygmuntowi Baumanowi broni on Oświecenia, nie godząc się na prostą relację przyczynową między Oświeceniem a Zagładą<sup>85</sup>. Pomian zwraca uwagę, że tylko trzy kraje zostały wystarczająco głęboko przebudowane przez Oświecenie, aby nie popaść w pokusę tyranii. Te państwa to Wielka Brytania, Stany Zjednoczone i Francja. „Otóż są to kraje, w których totalitaryzm nigdy nie zdołał się zakorzenić”<sup>86</sup>. I dalej Pomian dodaje: „Totalitaryzm zwyciężył natomiast, opierając się na siłach wewnętrznych, tylko w Rosji, we Włoszech i w Niemczech, czyli w krajach, o których można powiedzieć z sensem wiele różnych rzeczy, tylko nie to, że zostały one do imentu przeorane przez Oświecenie”<sup>87</sup>.

Związek Europy i Oświecenia w myśleniu Pomiana jest tak silny, że zgaśnięcie światła w Europie, u progu pierwszej wojny światowej,

---

<sup>84</sup> Tamże, s. 258.

<sup>85</sup> Zygmunt Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, przeł. F. Jaszński, Warszawa: Fundacja Kulturalna Masada 1992.

<sup>86</sup> Krzysztof Pomian, *Europa i jej narody*, s. 279.

<sup>87</sup> Tamże, s. 279.



jest dla niego równoznaczne jest wygaśnięciem Oświecenia: „tym, co zaiste gasło w Europie było Oświecenie”<sup>88</sup>. Po zgaśnięciu świateł żyjemy obecnie w Europie, w której współzależność między przewidywalną długością życia, przyczyną śmierci i przynależnością dla klasy społecznej jest większa niż kiedykolwiek w przeszłości. Jest to także jedna z konsekwencji nieoświetlonego Oświecenia. W Paryżu – stolicy XIX wieku – światła zgasły ponownie w wieku XXI, po zamachu na redakcję tygodnika „Charlie Hebdo” 7 stycznia 2015 roku, a potem raz jeszcze po serii zamachów 13 listopada 2015. Paryskie pasaże – wedle Waltera Benjamina – miały być „widownią pierwszego oświetlenia gazowego”<sup>89</sup>, stały się jednak widownią mroków miasta.

Zdaniem Pomiana przekonanie o „realności Europy” jako wspólnoty kulturowej sięga Wilhelma Orańskiego i *Chwalebnej rewolucji* (*Glorious Revolution*) z 1689 roku, będącej podstawą do wydania Deklaracji praw (*Bill of Rights*), z której Leibniz uczynił podstawę swego zbioru traktatów i dokumentów dyplomatycznych, docenionych przez Monteskiusza i Woltera. Wydaje się, że nieufność Pomiana wobec Habermasowskiej idei europejskiego patriotyzmu konstytucyjnego<sup>90</sup>, który jest pozbawioną odwołania do praktyki życia, miłością abstrakcyjną do „abstrakcyjnej konstytucji”, wynika z tych samych źródeł, z powodu których słowo „Bruksela” w uszach większości Europejczyków oznacza ideału „abstrakcyjnej administracji”, kierującej się racjonalnym rachunkiem, a zatem jest kontynuacją dzieła oświeconych monarchów – Katarzyny, Fryderyka, Marii Teresy i Józefa II. Czy ta „abstrakcyjna miłość” nie wywołuje zresztą powrotu choroby nacjonalizmów nienawidzących abstrakcji?

Wydaje się także, że Pomian nie ma ochoty zaakceptować prowincjonalności zjawiska „Europa”<sup>91</sup>, tak jak nie ma ochoty przyjąć do wiadomości, że Wspólnota Europejska, która była pierwotnie

---

<sup>88</sup> Elie Barnavi, Krzysztof Pomian, *Rewolucja europejska 1945–2007*, s. 18.

<sup>89</sup> Walter Benjamin, *Paryż II Cesarstwa według Baudelaire’a*, przeł. H. Orłowski, J. Sikorski, [w:] tegoż, *Twórca jako wytwórca*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 1975, s. 218.

<sup>90</sup> Jürgen Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa: rozważania nad przyszłością Europy*, przeł. B. Markiewicz, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 1993.

<sup>91</sup> Dipesh Chakrabarty, *Provincjonalizacja Europy: myśl postkolonialna i różnica historyczna*, przeł. D. Kołodziejczyk, T. Dobrogoszcz, E. Domańska, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2011.

Wspólnotą Węgla i Stali, a zatem wspólnotą ufundowaną na symbiozie niemieckich kopalń i francuskich stalowni, staje się wspólnotą, w której węgiel może mieć moc dzielenia, a nie łączenia. Europa dla Pomiana była ideą, faktem i wreszcie odczuwaną na co dzień rzeczywistością. Czy jednak „rzeczywistość Europy” nie rozmija się z jej realnością? „Oto mit założycielski – pisze Tony Judt – współczesnej Europy: Wspólnota Europejska była i jest jądrem szerszej, paneuropejskiej wizji”<sup>92</sup>. Ten sam Judt, który z wizji Europy czyni mit, ma jednak świadomość, że „niełatwo być „Europejczykiem” we wschodniej Europie”<sup>93</sup>, szczególnie jeśli towarzyszy nam świadomość, że obywatel ze wschodu Europy niewiele znaczy dla Europy Karola Wielkiego. Pomian nie pragnie Europy nadrealnej ani ultra-realnej, ale zwyczajnie realnej. Europa będzie „rzeczywistością przeżywaną na co dzień”<sup>94</sup>, albo nie będzie jej wcale. Czy jednak „Europa przeżywana” jest Europą „do imentu przeoraną przez Oświecenie”?

## Kolekcje (niewidzialne)

„Zbieracz – pisze Pomian – to niegroźny szaleniec, spędzający życie na porządkowaniu znaczków pocztowych, przyszpilaniu motyli czy rozkoszowaniu się rycinami erotycznymi”<sup>95</sup>. Kilka stron dalej Pomian dodaje, że to niegroźne szaleństwo katalogowania ma tylko jeden cel. „Wszystko to zdaje się służyć jednemu tylko celowi: gromadzeniu przedmiotów, by następnie wystawić je do oglądania”<sup>96</sup>. Wszystkie te tropy uruchomiane przez Pomiana – trop rozkoszy, trop posiadania, wystawiania na widok publiczny, skrytego oglądania, uruchamiają oczywiście psychoanalityczne i ekonomiczne interpretacje.

Kolekcjonowanie odbywa się w dwóch rejestrach, dwóch przedsiębiorczościach – gromadzenia i wystawiania; jest zatem koniunkcją pod-

---

<sup>92</sup> Tony Judt, *Wielkie złudzenie? Esej o Europie*, przeł. A. Jankowski, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis 2012, s. 51.

<sup>93</sup> Tamże, s. 86.

<sup>94</sup> Krzysztof Pomian, *Europa i jej narody*, s. 325.

<sup>95</sup> Krzysztof Pomian, *Zbieracze i osobliwości: Paryż – Wenecja XVI–XVIII wiek*, przeł. A. Pieńkos, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2012, s. 9.

<sup>96</sup> Tamże, s. 20.

miotowości analnej i ekshibicjonistycznej. Kolekcjoner to *antiquario pubblico*, czyli starożytnik publiczny. Pomian szybko odrzuca tropy psychoanalityczne, pisząc: „Kolekcjonerzy i kustosze zachowują się jak strażnicy skarbów”. I jeszcze dalej dorzucając – „Nie można traktować tworzenia kolekcji jako zwyczajnego inwestowania. Tym niemniej można je traktować jak muzea”<sup>97</sup>. Co to za strażnicy-szaleńcy, którzy rozkoszują się nie swoją rozkoszą, stale odraczaną i zwielokrotnianą poprzez pragnienie kompletności? Co to za dziwna inwestycja, która nie oczekuje zysku, a może nawet problematyzuje samo pojęcie zysku? Inwestycja zawsze wiąże się z przywiązaniem do przedmiotu inwestycji, co rodzić może podmiotowość zależną. Dla Freuda przecież inwestycja oznacza nade wszystko obsadzenie przedmiotów przez wolne libido. Czym jest zbiór wszystkich przedmiotów? Czym jest libido, które roztrwania się w takim zbiorze? Czy ten zbiór jest całością to jest czasem i przestrzenią, czy też może czas i przestrzeń jest warunkiem istnienia takiego zbioru? Czy zbiór wszystkich zbiorów, o których Pomian opowiada od samego początku, jest absolutnym układem, to jest ostatecznym powiązaniem inwestycji cząstkowych? I czy takie absolutne powiązanie jest rodzajem śmierci, to jest znieruchomienia wszelkiego libido wolnego?

Pomian odpowiada: „Paradoks jest taki: z jednej strony składniki kolekcji utrzymywane są czasowo lub trwale poza obszarem czynności gospodarczych, z drugiej zaś – otoczone są szczególną opieką, z czego wynika, że uchodzą za cenne. I zaiste są takie, ponieważ każdemu z nich odpowiada pewna suma pieniędzy. Paradoks polega więc na tym, że posiadają one wartość wymienną, nie mając wartości użytkowej. Nie można przecież przypisywać im wartości użytkowej, jako że kupuje się je nie po to, by się nimi posługiwać, ale by je wystawiać do oglądania”<sup>98</sup>. Paradoks polega zatem na tym, że kolekcje i przedmioty będące ich składnikami nie posiadają wartości użytkowej, zachowując jednak wartość wymienną. Więcej: przedmioty kolekcji uzyskują wartość poprzez wycofanie ich z obiegu zwyczajnej wymiany handlowej.

Wydaje się, że Pomian, pisząc w ten sposób, unika niebezpieczeństwa, którego nie udało się uniknąć tak wytrawnemu pisarzowi

---

<sup>97</sup> Tamże, s. 21.

<sup>98</sup> Tamże, s. 23.

jak Umberto Eco, który w swej książce *Szaleństwo katalogowania* zmierza do odtworzenia podobnego procesu szaleństwa ludzkiej obywatelskości<sup>99</sup>, ale nie poprzez ograniczenie regionu swych własnych inwestycji, ale ich uogólnienie. Eco sam pada łupem katalogowania kolekcjonerów, pragnie bowiem stworzyć zbiór zbiorów, w którym zmieściłyby się wszelkie możliwe zbiory, począwszy od serii możliwych do odnalezienia w *Gargantui i Pantagruelu* Rabelais'go, gdzie wylicza się choćby serie (sposoby) podcierania zadka, po zawartość szuflady Leopolda Blooma – bohatera *Ulissesa* Jamesa Joyce'a i zbiór obiektów wypełniających plac Saint-Sulpice w Paryżu, który skatalogował Georges Perec, po ogrody botaniczne i zoologiczne wszystkich miast Europy.

*Szaleństwo katalogowania* Eco jest owocem odkrycia „złej nieskończoności”, nieskończoności aktualnej, to jest potencjalnie przeliczalnej, ale fizycznie w terażniejszości niewykonalnej. Ta zła i aktualna nieskończoność rodzi „retorykę wyliczania” – niedomknięte wykazy i niezakończone listy. Średniowieczne wykazy boskich atrybutów, męczenników, Aniołów lub imion Diabłów staną się praformą dla nowożytnych list rzeczy potocznych – nazw miejsc, wymarłych języków, niezrealizowanych możliwości, skonsumowanych posiłków, wyróżnionych w tekście przypisów, psychotycznych urojeń, neurotycznych traum, oszołomień. Eco cytuje Pomiana raz, w kontekście centralnego pojęcia semioforu, z którego nie czyni większego użytku<sup>100</sup>.

Wspomniane wcześniej nazwisko Georges'a Pereca jest tu szczególnie znaczące, jeśli pamięta się o jego *Gabinecie kolekcjonera* – książce-obrazie, która znajduje swój początek w obrazie Heinricha Kürza, odnalezionym w Brukseli i która sama w sobie jest muzeum-obrazem, to jest przedstawieniem serii obrazów, na których znajdowały się obrazy, przedstawiające serię kolejnych obrazów *et caetera*<sup>101</sup>. Wracam do pytania: czy kolekcjoner zatem to jedynie miłośnik powielania kolejnych odbić tego samego obrazu? Czy kolekcjoner jest maszyną do gromadzenia, powielania, zatrzymywania i eksponowa-

---

<sup>99</sup> Umberto Eco, *Szaleństwo katalogowania*, przeł. T. Kwiecień, Poznań: Rebis 2009.

<sup>100</sup> Tamże, s. 170.

<sup>101</sup> Georges Perec, *Gabinet kolekcjonera*, przeł. M. P. Markowski, Warszawa: Wydawnictwo KR 2003.

nia? Czy kolekcjoner jest podmiotem, który żywi nadzieję, że jeśli na jednym obrazie zgromadzi obrazy Van Eycka, Halsa, Holbeina, Giorgionego, Delacroix, Poussina i Bonnard, to doświadczymy ostatecznej kompensacji, to jest wypełnienia i napełnienia, nasycenia i przesylenia swego pierwotnego braku? Czy kolekcje pojawiają się tak jak słowa i obrazy – zamiast świata, zastępując materialność rzeczy dobroczynnością zamkniętych zbiorów? To ostatnie sugeruje Michał Paweł Markowski w swym komentarzu do Pereca<sup>102</sup>. Czy Całość, a zatem kolekcja, jest fikcją? Czy też może chodzi o prosty zabieg „pomniejszania świata”, dający na nowo poczucie panowania nad nim? Procesy wchłaniania i kradzieży, gromadzenia i przetrzymywania są przecież możliwe tylko poprzez pomniejszanie. Czy kolekcjoner, pomniejszając świat, powiększa siebie samego? I czy *Podróże Guliwera* Jonathana Swifta nie stanowiłyby w naszej kulturze takiego paradygmatu „pomniejszającego powiększania” dla przetrzymywania, a zatem uprowadzenia obiektu do obozu, który nie jest ani państwem, ani klasztorem, ani przestrzenią skoszarowania, ale miejscem internowania?

Pomian nie opowiada historii szaleństwa katalogowania. Pomian odmawia odwzorowania struktury podmiotu kolekcjonerskiego pragnienia. Autor *Zbieraczy i osobliwości* opowiada tylko o zbiorach, opowiada o zimnej strukturze bez inwestycji, bez obsadzenia. „Oczywiście – pisze Pomian – w każdym przypadku mamy do czynienia z zespołem przedmiotów, który spełnia, z pewnymi zastrzeżeniami, warunki podane w definicji kolekcji. Czyż jednak przyrównując do siebie zespoły przedmiotów na pozór tak różnorodne, nie idziemy w ślady owego szaleńca, powołanego do życia przez Julio Cortazara, który wszędzie widział kolekcje? Biuro było dla niego kolekcją urzędników, szkoła – kolekcją uczniów, koszary – kolekcją żołnierzy, więzienie – kolekcją skazańców. Z anegdoty tej wynika morał: utożsamienie instytucji, które zdają się być bardzo różnorodne, jest uprawnione wtedy jedynie, gdy opiera się nie na zewnętrznych podobieństwach, ale na homologii funkcji”<sup>103</sup>. Każdy zbiór ma być

---

<sup>102</sup> Michał Paweł Markowski, *Perekreacja*, [w:] Georges Perec, *Gabinet kolekcjonera*, s. 159.

<sup>103</sup> Krzysztof Pomian, *Zbieracze i osobliwości...*, s. 34–35.

jednoznacznie wyznaczony przez jego składowe nazywane jego elementami. Te elementy jednak „szukają” swego zbioru nie poprzez listę podobieństw między sobą, ale listę podobnych funkcji. Pomian przygląda się kolekcjom tak jak Darwin przyglądał się funkcjom różnych narządów zwierząt na pierwszym rzucie oka znacząco od siebie oddalonych czasowo i genetycznie.

Czym jest zatem zbiór dla ultrastrukturalisty Pomiana? Jak jest jego definicja projektująca? Czy prototypem zbioru jest dla niego, tak jak dla Rousseau, zielnik, herbarium – kolekcja opisanych rycin lub zasuszonych roślin? Pomian nie zasusza zbioru, ale doprowadza go do granicy. Definicja rozumiana etymologicznie, to proces doprowadzenia znaczenia do granicy, samego końca; *definire* to *de plus finire*. Kolekcja to – powtórzmy tę granicę semantyczną za Pomianem – zbiór przedmiotów utrzymywanych poza obiegiem gospodarczym, poddanych szczególnej ochronie w miejscach przystosowanych do tego celu i wystawionych do oglądania. Kolekcja to zatem zbiór przedmiotów przetrzymywany w odosobnieniu w celu wtórnego upublicznienia. Stąd paradoks: kolekcja jest zbiorem wycofanym ze świata, po to jednak, by go na nowo do świata wprowadzić, ale już pod innym znaczeniem. Kolekcja jest zatem uprowadzeniem przedmiotu. Uprowadzenie to występki, bezprawne pozbawienie wolności. Kolekcja jest mrokiem, który jednak jest rozjaśniany światłem spojrzenia. Kolekcje są niemożliwe w świecie, gdzie światła zgasty. Stąd ważność odpadów i światła. Przedmiot poręczny i użyteczny musi stać się odpadem, aby w procesie cudownej przemiany, stać się semioforem. Na śmietniku przedmiot gaśnie, w kolekcji ponownie wystawiony jest na światło. Sam kolekcjoner to szczególny podmiot zniewalający – uprowadzając przedmioty, zniewala sam siebie ich obecnością i ich znaczeniem, a gasząc światło w swym pokoju, zapala je w przestrzeni publicznej.

Pomian zauważa, że szczególnymi kolekcjami są biblioteki. Pragnienie gromadzenia manuskryptów, książek jest trudne do wyjaśnienia, albowiem książki stale, nawet po wyłączeniu z obiegu handlowego, posiadają funkcje użytkowe. „W początkach XVII w. w Europie istniały tylko trzy wielkie biblioteki publiczne”<sup>104</sup> – Oksfordzie, Rzy-

---

<sup>104</sup> Krzysztof Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, s. 136.

mie i Mediolanie. W 1643 roku otwarta została w Paryżu Biblioteka Giulia Raimonda Mazariniego – pierwszego ministra Francji zwolennika merkantylizmu i władzy absolutnej. Mazarini przeczuwał, że upublicznienie archiwów musi grozić deprecjacją ich wartości. Przy zgaszonym świetle książki są jednak bezużyteczne. Książki stają się częścią kolekcji za cenę nie tylko ich wyłączenie z obiegu ekonomicznego, ale nade wszystko komunikacyjnego. Książka staje się semioforem tylko wówczas, gdy jest całkowicie nieczytelna. Zbieranie nieczytelnych książek może być zatem szczególnym rodzajem kolekcjonerstwa, nie służy bowiem ich przywróceniu mowie, ale nadaniu im nowej funkcji semiotycznej, poprzez ograbienie ich z wszelkiej funkcji semantycznej i gramatycznej.

Czy kolekcjoner jest zatem człowiekiem szalonym? Oczywiście nie jest, albowiem jest on wyrafinowanym inwestorem, dokonującym przeciwinwestycji. „Kupowanie semioforów – pisze Pomian – jest równoznaczne z nabywaniem biletu wstępu do zamkniętego środowiska, do którego można się dostać tylko przez wycofanie części swych pieniędzy z obiegu użytkowego”<sup>105</sup>. Kolekcjoner dokonuje przeciwinwestycji, co oznacza, że odkleja zastane użyteczne obsady z przedmiotów i skleja je z obsadami ostentacyjnie nieużytecznymi. Kolekcjoner to podmiot szczególnej perwersji, perwersji zmieniania indeksów naklejonych na zbiór przedmiotów. Mogłoby się wydawać, że w ten sposób Pomian akceptuje hipotezę prestiżu i podnoszenia statusu społecznego kolekcjonera przez inwestycję w kolekcje. Nie chodzi tu jednak o kupienie biletu pozwalającego na dostanie się do „ekskluzywnej kolekcji” ludzi próżnujących, to jest klasy próżniaczej. Nie chodzi o próżnowanie i nicnierobienie podmiotów, ale próżnowanie i nicnierobienie przedmiotów. To przedmioty odbierają wolność kolekcjonerowi. Kolekcjoner nie kupuje obrazów by wypełnić pustkę ścian, ale raczej wznosi ściany, by wieszać na nich nowe obrazy.

Kolekcjoner przesiaduje w pinakotece, czyli galerii przyczepionych obrazów, *pinakothēke* to *pínakos*, czyli „obraz” oraz *thēkē*, czyli „zbiornik”. Kolekcjoner nie zamyka obrazów w grocie, raczej to on zatapia się zbiorniku obrazów. Pomian poświęca niewiele miejsca „filozofii pieniądza” i chyba w żadnym miejscu nie zastanawia się

---

<sup>105</sup> Tamże, s. 58.

nad statusem tego dziwnego „obiekту”. Szkoda, albowiem odkrycie, że banki rodzą się w Wenecji w chwili narodzin kolekcji, mogłoby go natchnąć przeczuciem, że należą one do tego samego procesu kre-  
dytowania.

## Meblowanie (koneser)

„Namiętność” i „konstytucja” kolekcjonera na długo przed Pere-  
kiem, Eco i Pomianem została zdiagnozowana przez Waltera Ben-  
jamina i powiązana z narodzinami mieszczkańskiej skorupy, groty,  
jaskini – mieszkania. „Zbieracz jest prawdziwym lokatorem – pisze  
Benjamin. – Stawia sobie za cel przemienianie rzeczy. Podejmuje  
trud Syzyfa, usiłując przez posiadanie rzeczy odrzeć je z cech towa-  
ru”<sup>106</sup>. Benjamin zdaje sobie sprawę z tego, że ta próba uratowania  
„rzeczy” jest niemożliwa, dlatego zamiast wartości użytkowej ko-  
lekcjoner nadaje rzeczom tylko „wartości dla amatora”. Mieszkanie  
w mieszczkańskim świecie jest futerałem prywatności oraz etui dla  
rzeczy – pospolitych przedmiotów codziennego użytku. Powieść de-  
tektywistyczna rodzi się właśnie jako rezultat uprowadzenia przed-  
miotów do skorupy mieszkania, to jest jako próba zrekonstruowania  
śladów, które zdradzają zbrodnię kolekcjonera. Ta zbrodnia polega  
na próbie umeblowania się w miejscu, które nie pozwala już na żadne  
umeblowanie oraz zamrożeniu w skorupie domu wszelkich dalszych  
transakcji.

Mieszczanin-kolekcjoner uparł się, że ocali ślady życia oraz nar-  
zędzia codziennego użytku przed ostateczną i nieuniknioną zatrą-  
tą. To dlatego mieszczanin-kolekcjoner wymyśla pokrowce, futerały,  
narzuty, które przechowują każdy odcisnięty ślad próby nawiązania  
kontraktu z rzeczą (przedmiotem). Filozofia mieszczanina to filo-  
zofia nie tyle umeblowania, przemeblowania lub za-meblowania,  
ile filozofia rekwizytu, to jest praktyka uczynienia z mebla rekwizy-  
tytu – niemego świadka swojego rozproszenia w życiu. „Być może  
najgłębszą motywacją kolekcjonera – pisze Benjamin – dałoby się

---

<sup>106</sup> Walter Benjamin, *Pasaże*, przeł. I. Kania, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2005, s. 40



zdefiniować następująco: podejmuje on walkę z rozproszeniem<sup>107</sup>. Kolekcjoner jest uwikłany z pewnością w rodzaj fetyszyzmu, rozumianego zarówno jako „oprotezowanie” własnego życia, „kult bepośredni” Rzeczy, „czarodziejski środek” (*Zaubermittel*) – cudowny pośrednik między światami, wreszcie rodzaj miłości opartej na „przecenianiu” (*Sexualüberschätzung*), który czyni ze świata miejsce przedmiotów bezużytecznych (przeciwtowary) i niewartych miłości.

Czymże jest kompletność? – pyta Benjamin we fragmentach *Pa-saży* poświęconych kolekcjonerowi – i odpowiada: „Otóż jest pełną rozmachu próbą przewyciężenia całkowitej irracjonalności nagiego bytu poprzez połączenie go w historycznie nowy, specjalnie ukształtowany system – kolekcję<sup>108</sup>. To dlatego przez umieszczenie przedmiotu w kolekcji, staje się on częścią encyklopedii wszechświata. Przedmiot odnajduje wreszcie swoje miejsce, to jest dom. Jedy-ną fascynacją i realną obsesją kolekcjonera jest wpisywanie rzeczy w magiczny krąg, w którym rzecz zastyga jako ślad swego własnego istnienia, rodzaj indeksu rzeczowego. Kolekcjoner ponad symbole, ikony i diagramy, ceni indeksy. Kolekcjonerstwo to nie tylko praktykowanie pamięci, ale także praktyka katalogowania pamięci poprzez uwolnienie obiektu od wszystkich swoich pierwotnych funkcji i pozostawienia go w polu jedynej możliwej bliskości z nim. Kolekcjoner pragnie jedynie dotyku. Ten jednak jest niedostępny.

Film Giuseppe Tornatore *La Migliore offerta* (*Koneser*) z 2013 roku znakomicie obrazuje ten dylemat nawiązania bliskości z rzeczą przez konesera. Żyjący w świecie krystalicznej samotności Virgil Oldman, dyrektor domu aukcyjnego, który wszystko dotyka przez rękawiczki, i tylko wycenia towary, obcuje jednak z tym, co zostało przez niego wprowadzone do za-meblowanej kapsuły (mieszkania) i co podlega stałemu przecenianiu dla dewocyjnej miłości. Oldman usiłuje przez posiadanie (uwięzienie) rzeczy odrzec rzecz z cech towaru. Czyniąc to, sam staje się przedmiotem transakcji nieoczekiwanej wymiany – towarem. Czy Pomian tych wszystkich zależności i transakcji jest świadomy. Z pewnością! Jestem przekonany, że Pomian znakomicie rozpoznałby się w obrazie Konesera – Oldmana.

---

<sup>107</sup> Tamże, s. 239.

<sup>108</sup> Tamże, s. 232.

Wróćmy jednak do optyki darwinowskiej, zgodnie z którą zbiór to pewna grupa obiektów zestawionych ze sobą ze względu na jakąś wyróżnianą i przypisywaną im cechę. Zbiór to gatunek, czyli grupa „przedmiotów” pochodząca od podobnych do siebie rodziców i zdolnych do swobodnego krzyżowania się. Gatunki nie są jednak niezienne, cechuje je zmienność cech w czasie i przestrzeni. Z tego powodu zbieranie oznacza czynność polegającą na gromadzeniu czegoś, co z definicji musi być rozproszone i niejednorodne, choć zdolne do krzyżowania się, to jest rozrastania. Jeśli ktoś zbiera motyle, to musi ustalić stopień pokrewieństwa w obrębie tej niehomogenicznej grupy, co pozwoli mu odtworzyć w zbiorze możliwie największą różnorodność tego gatunku, jak i zachować reprezentatywność zbioru.

Pragnienie kolekcjonera to nie jest proste pragnienie posiadania ani nawet gromadzenia, nie jest też ono pochodną rozkoszy czerpanej z obcowania ze zbiorem, nie chodzi także o prestiż. Kolekcjonerem kieruje pragnienie Całości (kompletności). I jest to pragnienie najbardziej zwodnicze z możliwych, albowiem kompletność, w świetle teorii zbiorów, jest niemożliwa. Teoria mnogości Georga Cantora odbiera nam nadzieję na posiadanie zbioru kompletnego. Zbiór rozumiany jako spojenie w całość określonych części, które nazywamy elementami danego zbioru, jest zbiorem nienasyconym. Kompletność jest jedynym występkiem. Zielniki, które pojawiają się w Europie w XVI wieku, zwano początkowo suchymi ogrodami (*hortus siccus*), żywymi zielnikami lub ogrodami zdrowia (*herbarium vivum*), ale też ogrodami zimowymi (*horti hiemales*). Zielniki jednak nigdy nie dodawały zdrowia, one je odbierały. W zielniku zioło stawało się swoim znakiem, a jego właściciel dawcą nazw, które nie były początkiem, ale inauguracyjnym końcem. Całość to koniec. Całość to inne imię śmierci.

Kolekcje ponownie pozwalają Pomianowi powrócić do jego źródłowej obsesji, to jest relacji część–całość. Kolekcje uwikłane są w fundamentalną antynomię: kolekcjoner pragnie odzwierciedlić w swym zbiorze cały świat, w całej jego różnorodności, „w miniatuże” – jak botanik – pragnie zachować bogactwo świata. Z drugiej jednak strony musi ten świat w jego bogactwie ograniczyć jedynie do niezbędnych próbek, egzemplarzy, zasad, nazw. Kolekcjoner działa i stale gromadzi przedmioty w nadziei, że „pewnego dnia mieć

będzie egzemplarze wszystkich istniejących gatunków”<sup>109</sup>, jednak popęd gromadzenia nakazuje mu klasyfikować, upraszczać, stosować zabiegi „zdolne zredukować pozorną różnorodność i odsłonić ład będący porządkiem, jeśli nie samej natury, to przynajmniej umysłu ludzkiego: do zabiegów metodycznych”<sup>110</sup>. Kolekcjoner to semantyk, leksograf. To dzięki botanice i zielnikom, Rousseau podejmuje problem pochodzenia języka w ogóle.

Kolekcje, powtarzam, to nie ogrody życia, ale ogrody śmierci. To dlatego źródeł kolekcjonerstwa Pomian poszukuje w obfitym wyposażeniu dawnych grobów, ale też w przedmiotach ofiarnych, darach i łupach wojennych, relikwiach, sakralnych kolekcjach ciał świętych. Kolekcje funkcjonując poza ekonomią ograniczoną próbują ufundować ekonomię ogólną, poprzez ustanowienie pewnej homologii i wymiany pomiędzy dwoma światami – sferą widzialną i niewidzialną. I tu, w rozważaniach nad mnogościowym porządkowaniem zdarzeń, powraca zmysł strukturalny w myśleniu Pomiana.

Wynalezienie „wirtualnego podmiotu percepcji”, co dokonuje się poprzez akt składania kolekcji przedmiotów w grobie-zbiorze, stanowi tu wynalazek o zasadniczym znaczeniu. „Niewidzialne – pisze Pomian – jest wszystko, co bardzo odległe w przestrzeni: po drugiej stronie horyzontu, jak również bardzo wysoko lub bardzo nisko. I wszystko to, co jest odległe w czasie: co należy do przeszłości bądź przyszłości”<sup>111</sup>. Jakie jest zatem znaczenie kolekcji w naszym rozumieniu śmierci i naszym rozumieniu języka? Czy kolekcje pozwalają nam zrozumieć, że znak i śmierć należą do tego samego zbioru i tej samej epoki? W jakim sensie mediatyzują one relacje między „tym, co widzialne” i „tym, co niewidzialne”?

„Kolekcje [...] – pisze Pomian – stanowią jeden tylko składnik wachlarza środków mających zapewnić łączność między dwoma światami i jedność Kosmosu. [...] Wszystkie badane przez nas kolekcje spełniają tę samą funkcję, to znaczy pozwalają tworzącym je przedmiotom grać rolę pośredników między tymi, którzy je oglądają, i mieszkańcami świata dla nich niedostępnego [...]. Funkcja

---

<sup>109</sup> Krzysztof Pomian, *Zbieracze i osobliwości...*, s. 323.

<sup>110</sup> Tamże.

<sup>111</sup> Tamże, s. 40.

ta jednak różnicuje się w mnogości zbieżnych ze sobą funkcji”<sup>112</sup>. Skoro tak istotna jest sfera tego, co niewidzialne, pytanie brzmi, co wytwarza tą niedostępną zmysłom przestrzeń? Co pozwala odgrywać pewnym przedmiotom rolę pośredników między światami? Co pozwala pewnym „częściom” ustanawiać jedność kosmosu? Czy przypadkiem status przedmiotów kolekcji nie jest porównywalny do obiektów częściowych w teorii Melanie Klein? Obiekt częściowy nie jest przecież ani obiektem pierwotnym, czyli pierwszym obiektem popędu, ani obiektem przejściowym, czyli substytutem, ani tym bardziej obiektem całościowym (matką)?

Odpowiedź Pomiana jest ponownie strukturalistyczna i ponownie odsyła do narodzin języka. To, co niewidzialne, jest bowiem wytworem języka. „Język wytwarza więc – pisze Pomian – to, co niewidzialne, ponieważ samo jego funkcjonowanie w świecie, gdzie występują urojenia, gdzie umiera się i gdzie zachodzą zmiany, narzuca przekonanie, że to, co się widzi, jest jedynie częścią tego, co jest. Rozróżnienie sfery niewidzialnej i widzialnej oddziela przede wszystkim to, o czym się mówi, od tego, co się postrzega, wszechświata mowy od świata wzroku”<sup>113</sup>. Do tej relacji pomiędzy tym, co widzialne, i tym, co niewidzialne, Pomian powraca nieustannie i nieustępliwie. W książce *Europa i jej narody* Pomian dopisze: „Od czasów Kartezjusza obok bytów widzialnych i niewidzialnych pojawia się trzecia kategoria: byty uchwytny dla obserwacji; wśród bytów niewidzialnych natomiast apodyktyczną oczywistość zachowują od-tąd tylko te, których rzeczywistość udowodniono, jak pisał Spinoza, *more geometrico*”<sup>114</sup>. Problem polega jednak na tym, że początki języka pozostają dla Pomiana, podobnie jak dla Rousseau, tajemnicze.

Tematem *Szkicu o pochodzeniu języka* Rousseau jest geneza i zwyrodnienie języka, ale też stosunki między mową i pismem, oraz różnica w powstawaniu języków Północy i języków Południa, wreszcie w *Szkicu* mowa jest o melodii i naśladowaniu muzycznym<sup>115</sup>. Rousseau wychodzi nie od Boga i jego słowa, ale od równoczesnego

---

<sup>112</sup> Tamże, s. 41.

<sup>113</sup> Tamże, s. 42.

<sup>114</sup> Krzysztof Pomian, *Europa i jej narody*, s. 78.

<sup>115</sup> Jean Jacques Rousseau, *Szkic o pochodzeniu języków*, przeł. B. Banasiak, Kraków: Aureus 2001.

pojawienia się społeczeństwa i języka, wyjścia „w języku” i „poprzez język” natury poza siebie samą. Dla Rousseau irupcja, nieprzewidziany przewrót, naturalna denaturalizacja, który umożliwił język wcielając się w instytucję, artykulację i arbitralność były możliwe tylko dlatego, że wirtualnie język już był obecny w stanie natury. Droga Baczkii, czytającego Rousseau, to droga alienacji i denaturalizacji – od społeczności natury do natury społeczeństwa. Droga Pomiana, czytającego Rousseau, to droga wtórnej naturalizacji i semiotyzacji – od paranatury cywilizacji do parasocjalności natury.

## Szperacze (szlachecki libertynizm)

Można by twierdzić, że Pomian przez całe swoje życie wyprowadza rodowód słowa „humanista” lub znaczenie „wspólnoty uczonych humanistów”. Pomian w *Przeszłości jako przedmiocie wiedzy* zwraca uwagę, że słowo „humanista” (*umanista*) pojawia się w tekście z 1440 roku i zostało ukute na wzór słów takich jak *legista*, *iurista*, *canonista*, a określa zawodowego nauczyciela *studia humanitatis*<sup>116</sup>. Humanista stanie się wkrótce częścią republiki uczonych – *respublica literaria*, ludzi rozmiłowanych w *bonae literare*. *Respublica literaria* przekształca się z czasem w *La République des Lettres*, *the Learned Republic*.

Republika uczonych to republika wyobrażona, to republika, w których wymiana listów – listów-rozpraw, listów-gazet, a nie listów-dzienników intymnych – zastępuje wymianę towarów. Kolekcjoner wyłącza przedmioty z obiegu handlowego i sam przekształca się w optycznego nadzorcę (więźnia), humanista wyłącza siebie z biegu życia i przekształca siebie w maszynę do czytania i pisania, by w ten sposób wpisać siebie w bieg listów. „Korespondencja erudytów – pisze Pomian – tym bowiem różni się od twórczości epistolarnej humanistów i ich epigonów, że pozbawiona jest na ogół charakteru literackiego i podporządkowana naukowym zainteresowaniom jej autorów”<sup>117</sup>.

*La République des Lettres* jest być może pierwszą republiką, która pozostaje w otwartym napięciu z republiką rzeczywistością. „To przeci-

<sup>116</sup> Krzysztof Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, s. 60.

<sup>117</sup> Tamże, s. 222.

wieństwo między wspólnotą uczonych a realnymi społecznościami występowało na jaw już choćby w tym, że inaczej niż owe społeczności i wbrew głoszonym przez nie zasadom wspólnota uczonych była międzynarodowa i międzywyznaniowa. Korespondencja erudyków nie liczyła się ani z granicami państw, ani z barierami konfesji, i miała własne stolice, w których zbiegały się informacje z całej uczonej Europy, aby rozejść się następnie do zainteresowanych”<sup>118</sup>. *La république des lettres* miała swoje centrum na poczcie.

Do epistolarnego państwa, *république des lettres*, należy szczególnie kasta, kasta szperaczy (*les curieux*). Szperacze oddają się perwersyjnemu pragnieniu przeszukiwania papierów. Szperacze podnieca sam szmer papieru, szmer wszystkiego, co należy do *l’Empire des bonnes lettres*. Szperacze poruszają się głównie wśród dwuwymiarowego papierowego świata kartek, nie znają trzech wymiarów. Po śmierci pewnego szperacza – astronoma i antykwariusza Nicolasa Claude’a Fabri de Peiresca pozostaje 10 tysięcy listów. Szperacze traktują się jak bracia, których łączy nie tyle wspólnota krwi lub genów, ale wspólnota pisma. To nie przypadek, że to w formie „listów do redakcji” Bayle publikował w „Nouvelles de la République des Lettres”, to jest pierwszym prawdziwie kosmopolitycznym czasopiśmie naukowym Europy, własne refleksje filozoficzne broniące ateizmu. W tym naukowo-literackim czasopiśmie publikowali do czasu jego zamknięcia w roku 1685 – Leibniz, Fontenelle, Catelan czy Leuwenhoek. Jednak to dopiero drugie pokolenie „braci w piśmie”, pokolenie Gustave’a Flauberta, Anatole’a France’a, Victora Hugo, Émile’a Zoli, oraz Honoré de Balzaca uczyni z *république des lettres* organ wypowiedzi ściśle literackich, a nie naukowych. Balzac posługuje się zwrotem *république des lettres*, który odróżnia już od *monde savant*.

Tu jednak dochodzimy do kolejnej kwestii, która wydaje się być kluczowa. Analizując tę wyobrażoną wspólnotę uczonych, Pomian dociera do jej niejednorodności, do osobnych sekt tej epistolarnej przestrzeni komunikacji. Jedną z takich sekt jest libertynizm szlachecki, który odnosi się z pogardą zarówno do tłumu, ludu – ofiary zabobonów i namiętności, jak i szlachty – ofiary swego pochodzenia.

---

<sup>118</sup> Tamże, s. 227.

Przedstawicielami tej formy libertynizmu są między innymi poeta i dramaturg Théophile de Viau, francuski epikureista seigneur des Barreaux, Chevalier de Méré – autor *L'honnête homme* oraz *Discours de la vraie honnêteté*.

Kluczowe słowo *honnêteté* tłumaczymy tradycyjnie jako ogląda, uczciwość, lojalność, przyzwoitość, stosowność, ale też szczerść. Pogarda dla tytułów i zaszczytów, lekceważenie sławy i afirmacja życia prywatnego to jedyne wyznaczniki postępowania *honnêteté homme*. Wśród „braci literatów” panuje nierówność dzieląca „mędrca” od „motłochu”, oraz „mędrca” od „szlachcica”. Nierówność, o której tu mowa, to nierówność nie tyle pochodzenia, ile „wytworów pracy”. Jedynym celem życia mędrca jest maksimum przyjemności, a zatem szczęście, które ma charakter społeczny, i może być osiągnięte tylko w życiu prywatnym. Rozum jest tu jedynie techniką – narzędziem uprawiania konwersacji i maksymalizowania przyjemności. Pomian powie lakonicznie, że *république des lettres* przeciwstawia się zarówno ideałom społecznym szlachty i Kościoła. Obywatel tej idealnej wspólnoty nie jest obywatelem stanowym i nie jest obywatelem wyznaniowym, jest „obywatelem z wyboru”, jest obywatelem świata, to jest międzynarodowej i międzywyznaniowej wspólnoty *honnêteté gens*.

Jest jednak druga sekta „braci literatów”. Nicolas Malebranche, Pierre Gassendi, a potem ich kontynuatorzy – ulubieńcy Pomiana – Pierre Bayle oraz Bernard de Fontenelle, to przedstawiciele drugiej sekty „libertynizmu erudycyjnego”. Tu „mędrzec” to człowiek, który zapanował nad wszelkimi namiętnościami, zarówno społecznymi – dążeniem do zaszczytów, jak i popędami zmysłowymi – zasadą rozkoszy. Szczęście w tym wariacie polega na ataraxji, na umiejętności wyrzeczenia, sztuki obojętności. Pomian komentuje: „mędrzec libertynów szlacheckich wydaje się bardziej zgodny z logiką doktryny”<sup>119</sup>. Rozum bowiem nigdy nie może wyzwolić się z logiki namiętności, logiki afektów. Tak oto wygląda monachomachia libertynów z punktu widzenia Pomiana.

Wolność libertyna pozostaje zatem w służbie albo zasady przyjemności, albo zasady rzeczywistości. Specyfika filozofii Kartezjusza

---

<sup>119</sup> Tamże, s. 325.

w tym konflikcie polega na tym, że odrzuca on ze wszystkimi konsekwencjami ideę społeczeństwa jako kolektywnego podmiotu poznania. Kartezjusz odrzuca zarówno „społeczeństwo konwersacji”, jak i „handlowe społeczeństwo obiegu towarów”. Ten zabieg puryfikacji skazuje go na samotność bez wspólnoty, samotność, której nie znał nawet Rousseau. Jedyna dostępna człowiekowi „więź społeczna” z punktu widzenia autora *Rozprawy o metodzie* polega na namiętnościach i popędach, czyli na „kolektywnym obłądzie” ludzkości. Dlatego utopia Kartezjusza musi polegać na umieszczeniu podmiotu poznania poza społeczeństwem i światem.

Wydaje się, że istotna jest jednak inna uwaga Pomiana na temat konsekwencji tak pojętej konstrukcji wspólnoty *honnêteté gens*. „W ten sposób – pisze Pomian – dokonuje się rehabilitacja zmysłowości i namiętności, jako porywu angażującego zarazem duszę i ciało, rehabilitacja, którą doprowadzi do końca Oświecenie”<sup>120</sup>. Co oznacza ta rehabilitacja zmysłowości, którą doprowadzi do końca Oświecenie? Kluczowa jest tu różnica pomiędzy doprowadzeniem do końca Oświecenia przez rehabilitację zmysłowości oraz doprowadzeniem do końca zmysłowości, rehabilitację zmysłów, poprzez ideologię Oświecenia. Pomian mówi tu coś nieoczywistego, sugerując, że Oświecenie „ucieka w rozrywkę”, Oświecenie używa mechanizmu ucieczkowego. Dlaczego używa tego mechanizmu? Dlaczego Oświecenie ucieka? Przed czym ucieka Oświecenie? Dlaczego salon i konwersacja oraz zmysłowość i świat prywatny stają się ostatecznymi i jedynymi utopiami Oświecenia? Czy z trzech wielkich wartości – Bóg, nauka i rozrywka, w *république des lettres* ostaje się tylko jedna – rozrywka? I czy dzieje się tak, dlatego że w Akademii, w wolnej oświeconej *république des lettres*, znajdujemy tylko uchodźców ze stanu trzeciego, „około 58% badanej zbiorowości stanowią synowie urzędników, prawników i lekarzy”<sup>121</sup>? Czy wiedza w dobie Oświecenia potrzebna jest tylko dla celów towarzyskich (rozmowy) i medycznych (długiego życia pełnego rozkoszy)?

Odpowiedź Pomiana jest szorstka. Tak, utopia *honnêteté gens* i utopia *république des lettres* jest jedyną utopią, jaką jest w stanie

---

<sup>120</sup> Tamże, s. 334.

<sup>121</sup> Tamże, s. 337.



wydać z siebie mieszczaństwo. Utopijność tego projektu nie wynika z tego, że przeciwstawia się realnej rzeczywistości wynik zbiorowego wysiłku, lecz coś, co dane jest „w postaci gotowej” – salon konwersujących ze sobą libertynów. I ponownie Pomian, by wyjaśnić utopię mieszczańską, wraca do relacji część–całość, pisząc, że w kategoriach jedności i całości, wszelka całość, w tym całość społeczeństwa, jest człowiekowi zawsze dana. „Łatwo wykazać – dodaje Pomian, – że zasada ta jest również obecna w utworach literackich zaliczanych do gatunku określonego mianem utopii; jakoż zarówno w dziele Morusa, jak w *Państwie Słońca* Campanelli, *Nowej Atlantydzie* Bacona czy *Królestwie Sewarambów* Vairasse’a, najciekawszego z francuskich utopistów drugiej połowy XVII wieku, państwo doskonałe jawi się jako znajdujące przez ludzi w postaci gotowej, gdyż nie uległo żadnym przeobrażeniom od czasu, gdy utworzone zostało przez genialnego ustawodawcę, obdarzonego cechami, które czynią zeń więcej niż człowieka”<sup>122</sup>. Bayle, Rousseau, Kant i Cabet będą należeć do najwnikliwszych czytelników opowieści Vairasse’a.

Powtórzmy zatem: utopia dla mieszczaństwa nie jest ustanowieniem idealnego społeczeństwa przeciwstawionego społeczeństwu aktualnemu, ale ucieczką od tego realnego społeczeństwa do innego już ustanowionego „społecznego raju”. Stąd konieczność podróży i poszukiwania wysp. Nazwisko Donatiena Alphonse’a François’a de Sade’a, w dziele Pomiana nie pada, ale czy jego dzieło nie byłoby doskonałą syntezą mieszczańskiej utopii konwersacji i rozkoszy, konwersującej rozkoszy, rozkosznej konwersacji: świat prywatny kilku libertynów zamknięty w zamku, którzy poszukują dróg intensyfikacji swojego prawa do rozkoszy. Dla Pomiana utopia to allotopia, utopia realna, a nie utopia konkretna.

## Znieruchomienie (wyjść „poza Woltera”)

Pomian twierdzi, że dwie lektury okresu dojrzewiania *Traktat o naturze ludzkiej* Hume’a i *Krytyka czystego rozumu* Kanta zadziałały jak bomby z opóźnionym zapłonem, zaowocowały dopiero pod ko-

---

<sup>122</sup> Tamże, s. 339–340.

niec lat siedemdziesiątych w książce o czasie<sup>123</sup>. Sam książkę Pomiana zatytułowaną *L'ordre du temps* (1984) porównałbym do *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* Michela Foucaulta<sup>124</sup>. Pomian bowiem, podobnie jak Foucault z tamtego okresu, patrzy na planetę Ziemia z perspektywy oddalenia o wiele lat świetlnych. Być może jednak Hume i Kant w swych głównych traktatach wybierają tę samą perspektywę nieskończonego oddalenia od naszej planety. To oddalenie musi rodzić poczucie znieruchomienia.

Pomian pisze: „Sam czas też jest obiektem czasowym”<sup>125</sup>. To uruchamia trudność pierwszą: jak możliwe jest poznanie czasu w procesie, który sam jest temporalny? Trudność druga jest taka, że w obrębie formy czasu (porządku czasu) mamy wielość czasów. Czas dzieli się bowiem na czas świecki i sakralny oraz czas polityki i cywilizacji, czas to także czas religii, który jest zasadniczo czasem odwracalnym i niejednorodnym. „Utożsamienie czasu historii – pisze Pomian – z czasem liniowym, kumulacyjnym i nieodwracalnym usprawiedliwia europocentryzm”<sup>126</sup>. Europocentryzm definiuje jednak Europę. Skoro jednak to pewna forma czasu uzasadnia europocentryzm, oznacza to, że Europa ma swój czas. Ten czas to czas polityki i cywilizacji zwany „postępem”. To czas, który może zostać odwrócony tylko pod szyldem barbarzyństwa, czyli antyutopii. Z drugiej jednak strony po czasie słonecznym (biologicznym), czasie liturgicznym, czasie politycznym oraz użytkowym czasie zegarów nadchodzi ultradługi i ultradokładny czas nauki, który wydłuża czas świata poza granice naszej wyobraźni na temat czasu. Czy nie jest to także forma barbarzyństwa, skazująca nas na nieskończone trwanie lub raczej nieskończoność trwania?

Czas to nade wszystko porządek zdarzeń. Pomian od samego początku, pyta o możliwość stworzenia historii niezdarzeniowej? Tu wraca przede wszystkim szkoła Fernanda Braudela, dla której istnieje „czas krótki”, czyli czas zdarzeń, ale też „czas cykliczny”, wy-

---

<sup>123</sup> Krzysztof Pomian, *Od autora*, [w:] tegoż, *Filozofowie w świecie polityki...*, s. 12.

<sup>124</sup> Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris: Gallimard 1966. Polski przekład: Michel Foucault, *Słowa i rzeczy: Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2005.

<sup>125</sup> Krzysztof Pomian, *Porządek czasu*, s. 17.

<sup>126</sup> Tamże, s. 78.

rażany pod różnymi szyldami, począwszy od idei powrotu, odnowy, odrodzenia, po pojęcie cykli gospodarczych charakterystycznych dla ekonomii kapitalistycznych, oraz „czas długiego trwania”, charakterystyczny dla dziejów cywilizacji. Duch Braudela jest ważny z tego względu, że mediatyzuje, w ewolucji poglądów Pomiana, przejście od Lévi-Straussa do René Thoma i pozwala zapytać o możliwość historii strukturalnej. „Odkrycie całego nowego wymiaru historii – historii strukturalnej, bardzo powolnej, »prawie nieruchomej [...] złożonej częstokroć z uporczywych nawrotów, wciąż zaczynających od nowa cykli« – jest jednym z największych wkładów Morza Śródziemnego w myśl historyczną naszych czasów”<sup>127</sup>. Co oznacza to odkrycie? Oznacza ono odkrycie zimnego czasu struktur i gorącego czasu rewolucji, wreszcie niestabilnego czasu koniunktur. „Struktury, a raczej strukturom, podlegają fakty geograficzne, ekologiczne, techniczne, gospodarcze, społeczne, polityczne, kulturowe, które pozostają w bardzo długim okresie stałe lub ewoluują tylko niemal niezauważalnie. Koniunktura to fluktuacje rozmaitych amplitud, które ujawniają się w tych ramach”<sup>128</sup>. Czas struktur jest zatem nieruchomy, jest to czas stojący w miejscu, jest to antyczas. Obok niego jest czas rewolucji, mutacji, nieodwracalnych przekształceń samych struktur.

Wraca tu także Niccolò Machiavelli z *Historii florenckich* ze swoją ideą czasu porządkowanego na okresy cnoty i gnuśności. Wraca tu jednak przede wszystkim charyzmatyczna postać Woltera, który nie jest już, jak u Baczki, autorem opowiadań filozoficznych, ale nade wszystko historykiem, autorem – *Historii Karola XII, Wieku Ludwika XIV* oraz *Szkicu o obyczajach i duchu narodu*. „Według Woltera – pisze Pomian – to, co opowiada się o władcach i możnych, o ich pobudkach i dziełach, to anegdoty, które mają ograniczoną i krótkotrwałą wartość. Nie gardzi nimi wszakże ani w *Historii Karola XII*, ani później w *Anegdotach o carze Piotrze Wielkim* czy w anegdotach o Ludwiku XIV. Zdaje sobie jednak doskonale sprawę z zasadniczej różnicy między anegdotami a „prawdziwą historią”. Albowiem „prawdziwa historia” to historia wielkich wydarzeń, „które zdecydowały o losie imperiów”, oraz historii umysłu ludzkiego, którego

---

<sup>127</sup> Tamże, s. 92.

<sup>128</sup> Tamże, s. 94.

postępy przejawiają się nie w polityce, lecz w sztukach i naukach, handlu i manufakturach, prawach i obyczajach”<sup>129</sup>. Wolter chce pisać historię umysłu ludzkiego, która opisuje i rozświetla drogę „od błędu do błędu, od przesądu do przesądu, skutku ludzkich namiętności”<sup>130</sup>. Pytanie, które stawia Pomian, brzmi zatem, jak wydostać się z gorących historii powiastek lub anegdot i dostać się do nieruchomych historii struktur i praw umysłu? Jak osuszyć historię z afektów? Pytanie, które jednak należy postawić samemu Pomianowi, brzmi, czy takie „osuszenie historii”, „unieruchomienie czasu” nie jest depolityzacją historii, nie jest depolityzacją ekonomii, i depolityzacją samej kultury?

Pytanie o stosunek Woltera do zdarzenia, jest pytaniem kluczowym i Pomian wraca do niego wielokrotnie. „Bitwa, traktat pokojowy, koronacja, wizyta posła – dla Woltera, na przykład – dodaje Pomian – nie ma innego wydarzenia niż polityczne. Toteż stara się on usilnie przekroczyć tę jednostronną wizję historii, uwzględniając zmiany ludnościowe, gospodarcze, obyczajowe, prawne *etc.* Głęboko odnowiony w swych zarysach i zawartości obszar niewidzialnego [...] jest dla Woltera [...] immanentnie związany nie tylko z uprzywilejowanymi jednostkami; jest również – i przede wszystkim – immanentnie związany z bytem zbiorowym, jakim jest ludzkość traktowana jako pewna całość”<sup>131</sup>. Pomian wyjdzie znacznie „poza Woltera”, dopominając się historii nie tylko ludzkości, ale całego wszechświata. Fluktuacje dochodów, demografia, ceny, postawy wobec śmierci, seksualność, alfabetyzacja, stosunki panowania, zmiany klimatyczne, to elementy nowego, odnowionego obszaru niewidzialnego. Opatrzność, fortuna, gra indywidualnych namiętności, duch świata, sprzeczności gospodarcze i polityczne, woła mocy – oto niewidzialne obiekty wykorzystywane do nadawania sensu obiektom widzialnym przed wynalezieniem historii strukturalnej.

W tej nowej perspektywie „zdarzenie” nie oznacza koronacji króla, dnia wybuchu wojny, daty przyjęcia chrztu, ale raczej punkt, w którym krzywa zmienia kierunek, zdradza brak ciągłości, zała-

---

<sup>129</sup> Tamże, s. 20.

<sup>130</sup> Krzysztof Pomian, *Zbieracze i osobliwości...*, s. 239.

<sup>131</sup> Krzysztof Pomian, *Porządek czasu*, s. 38.

manie koniunktury, narodziny rewolucji. „Otóż rewolucja – pisze Pomian – nie jest niczym innym jak tylko kaskadą zdarzeń, falą uderzeniową, która rozchodzi się w przestrzeni i czasie”<sup>132</sup>. Z pewnością dla Woltera „nie ma innego wydarzenia niż polityczne”, podobnie jak dla Baczki; dla Pomiana historia jest niepolityczna. Wyjść „poza Woltera” oznacza zatem wejść w świat historii, w której ciągłość odnajdujemy pod pozornymi nieciągłościami, ale także masę nieciągłości odnajdujemy pod pozorem wielkiej ciągłości.

## Fałszywa wieczność (wędrówki, czyli periodyzacje)

Pytanie o Woltera jest także pytaniem o możliwe periodyzacje historii. Zdaniem Woltera wszystkie czasy stwarzały herosów – Adama, Noego, Mojżesza, Salomona, Romulusa, Cyrusa, Scypiona, Jezusa Chrystusa, Konstantyna, Karola Wielkiego, lecz „ktokolwiek myśli” i „ma trochę smaku” wyliczy tylko cztery wieki w historii świata – wiek Filipa i Aleksandra (Grecja), wiek Cezara i Augusta (Rzym), wiek po zdobyciu Konstantynopola przez Mahometa II (Florencja), oraz Wiek Ludwika XIV (Paryż). Jedyne pytanie, które zadaje Pomian w kontekście tej periodyzacji brzmi: dlaczego Wolter dzieli na dwa okresy zarówno starożytność, jak i czasy nowożytne.

Zdaniem Pomiana wynika to z potrzeby kontrastowego przedstawienia punktów wyjścia i punktów dojścia, co umożliwia przedstawienie argumentów na rzecz wyższości czasów nowożytnych nad starożytnością. Wolterowska historia opowiada zatem o czymś, co Wolter określa mianem obyczajów, opowiada o walce między cywilizacją a barbarzyństwem. „Prawdziwy punkt wyjścia jego historii to czas Konstantyna, który jego zdaniem, podobnie jak zdaniem Vasario, odpowiada za upadek Rzymu”<sup>133</sup>. Upadek Rzymu, który jest jedynym miastem odmierzającym czas, to chwila, gdy Konstantyn złożył w ofierze Zachód Orientowi. „Cała Europa gnije w tym upodleniu – pisze Wolter cytowany namiętnie przez Pomiana – aż do XVI stulecia i wychodzi z niego w straszliwych konwulsjach”<sup>134</sup>.

---

<sup>132</sup> Tamże, s. 43.

<sup>133</sup> Tamże, s. 127.

<sup>134</sup> Tamże, s. 128.

W rezultacie Wolter nadaje nowe znaczenie dacie 1453, nadaje też nowe znaczenie słowu „Europa”. Tym razem jest to „Europa gniąca”.

Periodyzacja Woltera jest tak istotna, albowiem pozwala Pomianowi przejść od filozofii i historii anegdotycznej Woltera do filozofii historii Hegla. Tak jak dla Baczki Hegel jest niemożliwy bez Rousseau, tak dla Pomiana Hegel jest trudny do pomyślenia bez Woltera. Co mówi Hegel? Hegel mówi coś ważnego o geografii historycznej. Wschód, wedle Hegla, „wiedział”, że w państwie tylko jeden człowiek może być wolny. Grecy i Rzymianie „wiedzieli”, że wolni mogą być tylko nieliczni. Świat germański „wie”, że wolni mogą być wszyscy. Oznacza to, że istnieje zasadnicza różnica dzieląca Woltera i Hegla. U Woltera wędrówka historii ze Wschodu na Zachód, jest pochodem ekstensywnego rozumienia powszechności. U Hegla ta wędrówka wynika z próby „przekroczenia konfliktu między ekstensywnym i intensywnym punktem widzenia dzięki mediacji, jaką ma być pojęcie narodu powszechnodziejowego”<sup>135</sup>. Hegłowska uniwersalność państwa zastępuje powszechność cywilizacji Woltera.

To jednak nie Hegel, ale Wolter jest cytowany jest przez Pomiana namiętnie i w coraz bardziej ciekawych kontekstach. „W 1744 roku – pisze Pomian – w którym umarł Vico i ukazało się drugie wydanie *Scienza Nuova seconda*, Wolter ogłasza *Nouvelles Considérations sur l’histoire* [*Nowe rozważania o historii*], gdzie proponował tym, którzy się tym interesowali, nowy kwestionariusz: „Można będzie się dowiedzieć, ile w jakich latach Europa liczy faktycznie ludności; albowiem w niemal wszystkich dużych miastach ogłasza się liczbę urodzeń na koniec roku, i zgodnie ze ścisłą i pewną regułą, którą sformułował pewien równie sprytny, co niestrudzony Holender, wiadomo, jaka jest liczba mieszkańców, na podstawie liczby urodzeń”<sup>136</sup>. Pomian komentuje ten fragment z Woltera następująco: „Demografia, gospodarka, wykorzystywanie statystyki – wyrażając ówczesne zainteresowania, Wolterowski program proponuje historii wychodzenie z tego, co widzialne, ku temu, co nie da się ogarnąć wzrokiem,

---

<sup>135</sup> Tamże, s. 137.

<sup>136</sup> Tamże, s. 65.

a więc co można uchwycić jedynie przez rekonstrukcję na podstawie źródeł<sup>137</sup>. Sprytny i niestrudzony Wolter przechodzi zatem, w rozumieniu Pomiana, na stronę ducha; anegdotalny i dowcipny Wolter przechodzi na stronę wysuszonych struktur.

Głównym pytaniem Pomiana będzie nie tylko pytanie przedmiotowe – co to jest zdarzenie, ale nade wszystko pytanie metodologiczne – jaki jest mechanizm odtwarzający opozycję dzielącą opowiadanie zdarzeń a „prawdziwą historię”. Tu ponownie wraca problem relacji między tym, co widzialne a niewidzialne. W innej jednak postaci, albowiem nie chodzi już o określenie relacji widzialnego zdarzenia do niewidzialnych mechanizmów, ale zdiagnozowanie relacji między brakiem ciągłości (nonsensem), a tym, co ciągłe (sensowne). Aby móc być dostrzeżoną, „zmiana” musi być „dostrzegalna”. Zdarzenie jest zawsze zdarzeniem dla kogoś, stąd pytanie, które zadaje się historykowi, brzmi: jakim prawem mówisz o wydarzeniach, przy których sam nie byłeś obecny? Czy niewidzialne jest zawsze pojmowane jako obejmujące widzialne? Czy istnieje choć jeden historyk od Tukidydesa po Foucaulta, który napisał historię ściśle zdarzeniową?

Zwraca uwagę nieobecność w pismach Pomiana myśli Nietzschego, w szczególności jego krytyki orientacji historycznej w filozofii<sup>138</sup>. Pomian odnosi się z obojętnością, jeśli nie nieufnością wobec nieufności historycznej Nietzschego wobec trzech wzorców uprawiania historii: monumentalnemu, antykwarycznemu i krytycznemu. Pomian nie domaga się także historii genealogicznej, czyli historii realnej. Nie domaga się jej, albowiem w nią nie wierzy. Nieufność Pomiana wobec Nietzschego jest porównywalna tylko z nieufnością Baczki wobec myśli psychoanalitycznej i wszystkich prób dokonywania psychoanalizy na wielkich figurach myśli, z Rousseau na czele.

Jest czymś niezwykle intrygującym, że zainteresowania i fascynacje Pomiana podlegają pewnej przemianie od zainteresowania teorią Lévi-Straussa po fascynację teorią katastrof René Thoma i próbę jej wykorzystania w historiografii. W kontekście tej ostatniej teorii Pomian pisze: „Modelowanie bowiem nie jest niczym innym jak

---

<sup>137</sup> Tamże.

<sup>138</sup> Friedrich Nietzsche, *O korzyściach i szkodliwości historii dla życia*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] tegoż, *Niewczesne rozważania*, Kraków: Wydawnictwo Znak 1996.

przenoszeniem jakiejś formy (lub tylko jej cech relewantnych) na inne podłoże niż to, które było jej podłożem początkowym – jest to abstrahowanie od podłoża urzeczywistniane w praktyce. [...] Wystarczy tu zauważyć, że teoria Thoma, właśnie dlatego, że odrywa formy od podłoża i tworzy ich wyobrażenie geometryczne, czyni pod pewnymi warunkami rozumiałą więź między ciągłymi zmianami przyczyn a nieciągłymi cechami skutków”<sup>139</sup>. Lévi-Strauss w *Porządku czasu* pojawia się jako symbol historii bez kierunku i ciągłości, historii rozumianej jako loteria lub ruletka, apologia przypadku, rzutu kośćmi, historii, w której wyniki rzadko się sumują, dając korzystną kombinację (kumulację). W historii ludzkości takie zbiorowe wygrane (kumulacje) zdarzyły się tylko dwa razy, podczas rewolucji neolitycznej i rewolucji przemysłowej. Pomian stwierdza: „*Rasa i historia Lévi-Straussa zwraca się ku przeszłości, aby wyrzucić wpływ na przyszłość*”<sup>140</sup>. Nie jest to lektura retroaktywna, ale raczej proaktywna. Nie jest to archeologia przeszłości, ale przyszłości.

Strukturalizm czyni z historii sferę niezrozumiałości. „Strukturalizm – dodaje Pomian – w swoim poszukiwaniu pojmovalności, może jedynie historię rozpuścić. Nie musi jednak bynajmniej usuwać z tego powodu czasu”<sup>141</sup>. To Thom uczy Pomiana na nowo racjonalności historii, to jest uczy go, że katastrofy mogą być stabilne oraz że w danych okolicznościach natura urzeczywistnia najmniej złożoną morfologię. To samo zresztą nauczył Pomiana Rousseau i jego *Szkic o pochodzeniu języków*. Historia języka i jej możliwość jest tu ponownie zasadniczą stawką. Nadzieje na taką naturalną historię języka niweczy, do pewnego stopnia Noam Chomsky ale nadzieję na nią przywraca Wilhelm Humboldt. Pomian zaczyna przeczuwać, że być może każde zjawisko naturalne jest źle rozumianym językiem, ale tylko historia języków daje nam wgląd w ogólną wizję języka, albowiem rozszerza nasze pojęcie języka ograniczone do pewnej rodziny języków.

Tu dochodzimy do prawdziwej granicy, która jest czymś więcej niż granicą cywilizacji, dochodzimy do wieczności. Pomian wychodzi

---

<sup>139</sup> Tamże, s. 45.

<sup>140</sup> Tamże, s. 161.

<sup>141</sup> Tamże, s. 191.



od rozważań Arystotelesa, dla którego czas był tylko „sobowtórem ruchu” (*Fizyka*), Platona, dla którego czas jest „ruchomym obrazem wieczności” (*Timajos*), oraz stoików, którzy umieszczają czas „tuż obok niebytu” (Proklos). Punktem dojścia dla Pomiana jest jednak czas Henri Bergsona (czas jako widmo przestrzeni z jedyną realnością trwania), Ernsta Macha (czas jako powiązanie rzeczy, wzajemna zależność ruchów), czas Henri Poincarégo (czas metrycznie bezpostaciowy) i wreszcie Alberta Einsteina (czas jako wyraz sądu o równoczesności zdarzeń). Po nich następują już tylko wielcy filozofowie czasu – Hans Reichenbach (czas kierunkowy i niesymetryczny), Edmund Husserl (czas przeżywany w obrębie wewnętrznej świadomości czasu), Martin Heidegger (stale upadający czas jestestwa). Te rozważania o destrukcji czasu Pomian kończy pytaniem: jak można uczynić pojmowalnym czas, co do którego zakłada się, że jest anizotropowy, asymetryczny i nieodwracalny. Czy Ludwig Boltzmann i jego funkcja rozkładu energii jest ostatnim słowem w sprawie czasu?

Pomian niechętnie mówi i pisze o historii w kategoriach walk klasowych o „czas wolny”. Karol Marks jest dla niego jedynie podmiotem, który spojrział na czas i historię z perspektywy całości stąpającej różnymi drogami do tego samego miejsca postoju. „Gdyby było inaczej – pisze Pomian – to słowo „ludzkość” nie pojawiłoby się pod piórem Marksa, który nie pisał od ręki i nie miał w sobie nic z improwizatora”<sup>142</sup>. To dlatego Pomian woli otwarty partykularyzm Woltera od utajonego uniwersalizmu Marksa, nawet jeśli ten pierwszy obsuwa się na pozycję jawnego etnocentryzmu. Jeszcze w książce *Przeszłość jako przedmiot wiary*<sup>143</sup> Pomian zwraca uwagę, że wczesnośredniowieczny podział na wieczność i czas (przemijanie), *aeternitas* i *tempus*, został w dziele Świętego Tomasza z Akwinu, zastąpiony podziałem trójkowym, na wieczność, przysługująca jedynie Bogu, czas, który jest nieodłączny od zmienności, oraz szczególny sposób trwania, określanym mianem *aevum* – „fałszywa wieczność”, „niewłaściwa nieruchomości”, ale też „wieczna zmienność”. W *aevum* tkwią Aniołowie – niezmiennie w swej istocie i zmienne w zakresie

---

<sup>142</sup> Krzysztof Pomian, *Porządek czasu*, s. 140.

<sup>143</sup> Krzysztof Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary: historia i filozofia w myśli średniowiecza*, s. 224.

dokonywanego wyboru, ale też ciała niebieskie – niezmiennie w swej naturze, choć zmienne w swym położeniu. W chwili śmierci ciała, kiedy ulega zagładzie jego „czas materialny”, dusza może doświadczyć *aevum* – zatrzymania doświadczenia na wieczność. Dusza nie znajduje się wtedy na wyspie ostatecznej radości, ale na półwyspie fałszywej wieczności.

## Osobliwości (amator)

Początek namiętności do osobliwości wiąże się z odkryciem dokonanym przez André Leroi-Gourhana, który odnalazł całą serię „przedmiotów osobliwych”, zebranych przez tubylców groty Hieny we Francji, składającą się z wielkiej spiralnej muszli mięczaka z ery mezozoicznej, kulistego polipa z tego samego okresu oraz kawałka pirytu o dziwnym kształcie. Te twory przyrody zatrzymały uwagę naszych przodków, do tego stopnia, że wszystkie późniejsze kolekcje złożone z muszli, kawałków pirytu, skamielin, kryształów kwarcu i galeny będą już tylko kontynuacją tej pierwotnej skłonności do zamykania zbioru naturalnego w zamkniętej przestrzeni groty. Tym razem to nie kolekcja więzi elementy zbioru, ale grotę zamyka w ciemności obiekty natury.

Leroi-Gourhan szczególnie w swej książce z 1943 roku *L'Homme et la matière*, formułuje teorię tak zwanych tendencji technicznych, czyli uniwersalnego „popędu” zarządzającego dynamiką technicznych działań niezależnych od cech regionalnych i charakterystycznych dla różnorodnych grup etnicznych umiejętności. Materializacja „tendencji technicznych” w danej grupie nadaje sens samemu „faktowi technicznemu”<sup>144</sup>. Pomian dodaje: historia rzeczy mieści się w czasie geologicznym, natomiast historia ludzkich fascynacji rzeczami jest nieporównywalnie krótsza. Zrozumiemy ten fakt, tylko wówczas, gdy uświadomimy sobie, że obok przedmiotów posiadających jednoznaczny cel praktyczny – poręczność (młotek), mamy także przedmioty pozbawione użyteczności. Te ostatni nazywane są przez Pomiana semioforami.

---

<sup>144</sup> André Leroi-Gourhan, *L'Homme et le Matière: Évolution et Techniques*, Paris: Albin Michel 1948.

Zdaniem Pomiana świat rzeczy jest dychotomiczny – albo rzeczy posiadają tylko użyteczności i nie posiadają znaczenia, albo posiadają znaczenie i nie posiadają użyteczności. Choć jest jeszcze jedna możliwość – przedmioty, które nie posiadają ani użyteczności, ani znaczenia. Wtedy stają się odpadami. Otwartym pytaniem jest, czy jeden i ten sam przedmiot może pełnić zarazem funkcję semiotyczną i użytkową? Dla Pomiana nie jest to możliwe. Dowodem na to jest istnienie gospodarek, w których semiofory nie podlegają wymianie na rzeczy użytkowe. Włoch Federigo Contarini, który w XVI stuleciu jako jeden z pierwszych uległ encyklopedycznemu pragnieniu skatalogowania wszystkiego, tworzy inwentarz, w skład którego wchodziły – korale, kryształy, „orzeczy z Indii”, skamieliny, minerały, rogi, zęby, pazury różnych zwierząt, ostrygi z perłami, które sąsiadowały z posągami, medalami, obrazami. W jakim sensie był to zbiór? Co łączyło taki zbiór osobliwości z ideałem kolekcji, o którym mówiliśmy wcześniej, poza rozpasaną ciekawością jej autora?

Słowo „osobliwość” nie jedno ma znaczenie. W astronomii oznacza ono punkt załamania się praw przyrody, ale także punkt początkowy kosmosu. Osobliwość, dla Pomiana, oznacza przede wszystkim „rzadkość”. Muzeum osobliwości to muzeum rzeczy rzadkich. To mikrokosmos rzeczy wymarłych i odklejonych od świata. Mikrokosmos to kosmos w pomniejszeniu. „Albo inaczej – pisze Pomian w kontekście gabinetu Pierre’a Borela, XVII wiecznego lekarza z Castres – jest cmentarzyskiem, gdyż zawiera liczne zwłoki. Właściwym określeniem byłyby jednak Pola Elizejskie, zmarli są tu bowiem przywracani do życia za sprawą dozwolonej nekromancji”<sup>145</sup>. Pola Elizejskie pierwotnie to kraina nad Oceanem, na zachodnich krańcach świata, miejsce wiecznej szczęśliwości i wiecznej wiosny. Na Polach Elizejskich dusze odpoczywają od pragnienia, ogarnięte muzyką niewidzialnych lir.

Tu wracamy do pojęcia „pragnienia” oraz „całości”. Pragnienie posiadania wszystkiego w skali rzeczywistej jest nierealne, ale pragnienie zebrania wszystkiego w jednym miejscu i w pomniejszeniu jest już realne. „Wątek całości i wątek pożądania, niezależne od sie-

---

<sup>145</sup> Krzysztof Pomian, *Zbieracze i osobliwości...*, s. 67.

bie, ale bardzo często ze sobą splecione w obrazach, [...] znalazły także wyraz w słownictwie używanym, przynajmniej w języku francuskim, na określenie osób zajmujących się zbieraniem przedmiotów i tworzeniem gabinetów<sup>146</sup>.

Amator to fetyszysta, który przecenia własną kolekcję. To ktoś, kto próbuje zameblować własną śmierć. Zameblować własną śmierć oznacza zamknąć ją w mieszczańskiej skorupie mieszkania. „»Amator« (*Amateur*) m lp. Kto miłuje coś – przypomina Pomian definicję wypożyczoną ze *Słownika* Antoine’a Furetière’a z 1690 roku. – Nie stosuje się do przyjaźni (*Amitié*) ani osób. Jest amatorem (miłośnikiem) studiów, osobliwości, obrazów, muszli, amatorem Muzyki, Sztuk Pięknych lub miłośnikiem nowości<sup>147</sup>. Zacznijmy od stwierdzenia, że amator to miłośnik rzeczy, a nie ludzi. Amator urzeczowia, a miłość amatora jest miłością urzeczowiającą. Miłość amatora jest miłością kuriozalną, od – *curieux* – ciekawy. Amator kocha na śmierć i kocha śmierć.

Należałoby kiedyś prześledzić historię znaczenia słowa „amator”, które ewoluje od „znawcy”, „wtajemniczonego” do „nieprofesjonalisty”, „hobbysty”, „nieuczonego uczonego”. Wydaje się, że tej ewolucji towarzyszy ewolucja naszego rozumienia samego „podmiotu wiedzy”, od namiętnego, zaciekawionego miłośnika przyrody, po beznamiętnego, zimnego, pozbawionego afektów podmiotu wiedzy bez podmiotu poznającego. *Curiosité* to ciekawość i osobliwość równocześnie, pragnienie ujrzania czegoś rzadkiego, pragnienie spojrzenia na osobliwość. Zbieracze oddają się zatem rzeczom kuriozalnym, ciekawym, a anatomia zbieracza jest „anatomią ciekawości”. W tym sensie nauka o osobliwościach i zbieraczach osobliwości zbliża się do nauki tajemnej, takiej jak kabała, chiromancja, geomancja. Dopiero w XV wieku gabinety osobliwości przeistaczają się w muzea historii naturalnej, podporządkowane ścisłym badaniom naukowym.

Wydaje się, że – zdaniem Pomiana – przełomowym momentem historii jest chwila, w której osobliwości zostają strywalizowane i zdegradowane do zwyczajnych, normalnych, stanów przyrody. Osobliwości przestają być stanami wyjątkowymi przyrody, a stają się

---

<sup>146</sup> Tamże, s. 78.

<sup>147</sup> Tamże.

tylko ciekawymi rozbłyskami praw przyrody. Przyroda przestaje być rozrzutna, nie jest zdolna rodzić form nieznanych geometrii, jest posłuszna swej tępej gramatyce produkującej formy pospolite. „Choć spotyka się niekiedy – pisze Pomian – formy nieożywione podobne do istot żywych lub wyrobów, nie wolno już nadawać im znaczeń. Ciekawość zostaje więc poddana dyscyplinie, zmuszona do postępowania zgodnie z metodą, a liczne dotychczas dozwolone pytania okazują się teraz niedopuszczalne”<sup>148</sup>. Kolekcje zatem przeobrażają się, „przemieszczając” zainteresowanie kolekcjonera od tego, co nadzwyczajne, do tego, co zwyczajne, od tego, co wyjątkowe, do tego, co prawidłowe, od tego, co egzotyczne, do tego, co swojskie.

Chwile zmiany koniunktury kolekcjonerskiej są głównym przedmiotem ciekawości Pomiana. Autor pisze na przykład, że „po 1720 r., a zwłaszcza jak się wydaje po roku 1730, kolekcjonerzy paryscy zaczynają się odwracać od medali”<sup>149</sup>. Pogłębiającemu się spadkowi zainteresowania medalami towarzyszy jednak wzrost zainteresowania muszlami i zbiorami historii naturalnej w ogóle. Kolekcjonuje się medale, ponieważ posiadają one dla historyka wartość faktograficzną źródła lub ze względów estetycznych jako pomniki chwały dawnych władców. Numizmatyka jest słowem pochodzącym zarówno z łacińskiego *nummus*, jak i greckiego *nomisma*. Dla Arystotelesa *nomos* to przecież to, co nie istnieje z natury, ale z prawa. Kultura numizmatyczna jest kulturą instytucjonalną, istnieje z naturalizacji prawa, a nie z socjalizacji natury.

Pomiana interesuje chwila, w której przyroda staje się przedmiotem dyskusji salonowych, moment, w którym natura staje się tematem światowym. Pomian twierdzi, że przed 1750 rokiem skamieliny, muszle, egzemplarze fauny nie były przedmiotem zbiorowych konwersacji. Pod datą 1750 należy czytać podpisanie traktatu madryckiego między Hiszpanią i Portugalia, ustanawiającego nowy podział posiadłości w Ameryce Południowej, co odpowiadało stanowi rzeczywistego panowania tych ziem przez kolonistów z Europy. Po tym podziale Nowego Świata „przyroda” staje się światowa, a historia prowincjonalna.

---

<sup>148</sup> Tamże, s. 146.

<sup>149</sup> Tamże, s. 171.

Odwołując się do naszej początkowej nomenklatury, powiedzieliśmy, że tematy Woltera schodzą ze sceny, by ją zluzować dla tematów Rousseau. „Także wiejskie wakacje („villeggiatura”), wypełnione płochymi zabawami pobyty na letnisku, ośmieszane przez Goldoniego, służą również zbieraniu wytworów natury w okolicy, dyskusjom na temat geologii lub też opracowaniu dzieł poświęconych historii naturalnej. Postawa poznawcza wobec przyrody wpisuje się tedy w całość życia towarzyskiego, a owoce dalekich podróży albo spacerów w bliskim sąsiedztwie [...] dostarczają tematów do wymiany, w rozmowach bądź listach, która buduje sieć obiegu tekstów i przedmiotów”<sup>150</sup>. Nauki przyrodnicze uzyskują nowy status, a botanika traci swoją uprzywilejowaną pozycję na korzyść mineralogii i geologii. Trywialność zastępuje egzotykę. Uprawa roślin, hodowla zwierząt, torfowiska, wody lecznicze, warstwy gleby zastępują muszle i ceramiczną skorupę inkrustowaną gąbkami morskimi. Oto czas zielnika nad którym pochylił się z filozoficzną rozważką Rousseau. To czas amatorów rozkoszujących się beczasem na Polach Elizejskich.

## Oceany (inaugurujący upadek)

Elizjum to – powtarzam – kraina „nad Oceanem”. Europa jest jednak raczej krainą „przed oceanem” lub „za oceanem”, co ponownie oznacza, że Europa uwikłana jest w niejedną granicę i niejedną linię podziału. Oczywiście jest granica zewnętrzna Europy, o którą trwają ciągle spory. Pomian, prawdopodobnie, musiał się poczuć zdumiony, gdy usłyszał niedawno z ust polityków europejskich, że to Turcja ma stać się nowym krajem Układu Europa, który będzie bronił Europy przed zalewem uchodźców z Afryki, uchodźców będących być może tylko bronią w rękach prezydenta Federacji Rosyjskiej. „Celem Schengen – pisał już w 1996 roku Tony Judt – jest utworzenie z Polski, Czech, Słowacji, Węgier, Chorwacji i Słowenii oraz Morza Śródziemnego czegoś w rodzaju demograficznego *limesu*, państw tamponowych, które będą wchłaniać i powstrzymywać przemieszczanie się na zachód i na północ zdesperowanych narodów – własnych lub

---

<sup>150</sup> Tamże, s. 301–302.

żyjących na wschód i południe od nich”<sup>151</sup>. Europa zatem jest czymś więcej niż pojęciem geograficznym, ale czymś mniej niż odpowiedzią. Europa odkrywa jednak granice także wewnątrz samej siebie, swe wewnętrzne pęknięcia, swoją dawną pamięć, traumę wyparcia, *limes*, który wydawał się zapomniany. Europa stale pamięta *limes* – granicę podziałów między wpływami Rzymu i Konstantynopola, katolickim i protestanckim Zachodem i prawosławnym Wschodem, Europa pamięta Europę Germanów i Europę Gallów, Europę, która przyjęła plan Marshalla, oraz Europę, która ten plan odrzuciła. Europa stale pamięta podział Berlina i Niemiec, tak jak pamięta Europę dotkniętą szaleństwem kultu Stalina i Europę wolną od gnozy politycznej. Jest zatem Europa „rewolucji europejskiej” i jest Europa europejskiej kontrrewolucji. Europa potrzebuje tamponów, choć nie jest krainą „nad Oceanem”. Europa jest krainą „za Oceanem”.

Europa jest w stanie niepoahamowanej ekspansji. „Europa pod koniec XV wieku – pisze Pomian – rusza na podbój oceanów”<sup>152</sup>. Ameryka, nazywana jest przez Pomiana „nową Europą”. „Stany Zjednoczone Ameryki, Kanada, kraje amerykańskie Łacińskiej, Australia, Nowa Zelandia były przedłużeniem Europy poza Europą”<sup>153</sup>. Ekspansja jednak nie jest wartością samą w sobie, nawet dla Aten opisanych przez Tukidydesa. Wartością samą w sobie nie jest rozszerzanie Europy, ale jej pogłębianie. Pomian opisuje konstelację europejskich wartości, to jest Europę intensywną, a nie ekstensywną. Tę konstelację tworzą – orientacja polityki na osiągnięcie pokoju i wyrzeczenie się polityki otwarcie konfrontacyjnej, preferowanie przedsiębiorczości przy zachowaniu troski o solidaryzm społeczny, dbałość o demokrację rozumianą jako wierność procedurom demokratycznego wyboru, praworządność i potrzeba ustanowienia państwa prawa i sprawiedliwego porządku społecznego, świeckość przy zachowaniu wolności religijnej, równość wobec prawa i docenienie indywidualnej autonomii, wyrzeczenie się kary śmierci jako sankcji prawnej, przyjęcie doktryny praw człowieka, altruizm. Wszystko to czyni Europę „cywilizacją życia”, a nie „cywilizacją śmierci”<sup>154</sup>.

<sup>151</sup> Tony Judt, *Wielkie złudzenie? Esej o Europie*, s. 140.

<sup>152</sup> Krzysztof Pomian, *Europa i jej narody*, s. 65.

<sup>153</sup> Elie Barnavi, Krzysztof Pomian, *Rewolucja europejska 1945–2007*, s. 12.

<sup>154</sup> Krzysztof Pomian, *Europa i jej narody*, s. 271–281.

Jest jednak obecna u Pomiana, przypomnijmy to raz jeszcze, Europa, która widzi coraz wyraźniej „granice swej potęgi”. Europa, która wie już, że jest śmiertelna, „Europa, stara i zmęczona, pogrążająca się w czarnej melancholii”<sup>155</sup>. Pomian cytuje też z przejęciem słowa Luciena Febvre’a – „Europa nie jest już Europą”, „Problem Europy przerósł samą Europę”. To „nowa Europa” – „Stany Zjednoczone Ameryki”, ustami Henry’ego Kissingera zapyta: „Europa? Jaki to numer telefonu?”<sup>156</sup>. Europa nigdy nie była krainą „nad Oceanem”, ale może stać się lądem „pod Oceanem”.

Pomian z pewnością odczuwa stałą nostalgię za Europą, nostalgię, która wedle Milana Kundery ma być cechą definicyjną europejskości. Być może protoplastą idei paneuropejskich, kwintesencją Europy i pierwszym zdeklarowanym Europejczykiem był – dla Pomiana – hrabia Richard Nikolaus Coudenhove-Kalergi, syn Japonki Mitsu Aoyama i dyplomaty austro-węgierskiego, autor manifestu *Ein Leben für Europa* i redaktor naczelnego czasopisma „Paneuropa”, gdzie głosił się potrzebę zjednoczenia wszystkich państw europejskich „od Polski po Portugalię”. Niestety „Pan-Europa” hrabiego Coudenhove-Kalergi została przejęta i wchłonięta przez ideę „twierdzy Europy” Josepha Goebbelsa. Hrabia Coudenhove-Kalergi twierdził, że „człowiek przyszłości będzie z rasy mieszanej”, twierdził także, że „każda wielkie polityczne wydarzenie zaczyna się jako Utopia, a kończy jego Rzeczywistość”.

Pomian pisze w stylu pocieszenia, że „Coudenhove-Kalergi przeżył. Idea europejska również”<sup>157</sup>. Hrabia Coudenhove-Kalergi w istocie przeżył wojnę o „Europę-twierdzę” i zmarł dopiero 27 lipca 1972 roku. Niejasne są jednak okoliczności śmierci hrabiego. Oficjalnie przyjmuje się, że przyczyną śmierci był udar mózgu, choć jego sekretarka pisała, w swym pamiętniku, o jego samobójstwie. Czy życie hrabiego Coudenhove-Kalergi nie jest jednak przestrożą, że „feudalną arystokrację miecza”, do której chcieli należeć Goebbels, Bormann czy Hess oddziela tylko jeden krok od „arystokracji społecznego ducha”, do której należą Paul Valéry, Paul Claudel, Ra-

---

<sup>155</sup> Elie Barnavi, Krzysztof Pomian, *Revolucja europejska 1945–2007*, s. 24.

<sup>156</sup> Tamże, s. 88.

<sup>157</sup> Tamże, s. 29.



iner Maria Rilke, Thomas Mann, Albert Einstein, Sigmund Freud, Miguel de Unamuno czy José Ortega y Gasset, a potem także Denis de Rougemont, Jean Monnet, Robert Schuman, Paul Henri Spaak i Krzysztof Pomian.

Europa jako arystokracja ducha stawia pytanie o rodowód ducha, o genealogię ducha. Powróćmy zatem do początku, a początkiem, dla Pomiana, była książka *Przeszłość jako przedmiot wiary*, która powstała z potrzeby przemyślenia własnego „nierozumienia historii”. Ta książka jest analizą dwóch kronik średniowiecznych, a zarazem dwóch fantastycznych politycznych rodowodów, wyobrażonych legend etnogenetycznych<sup>158</sup>. Pomian pokazuje mianowicie, jak w VI wieku *Getica* (*O pochodzeniu i czynach Gotów*) wpisywała dzieje Gotów i Scytów w narrację biblijną, czyniąc ich potomkami Mago-ga, syna Jafeta, i jak w wieku VII kronika Fredegara – *Historia Francorum* – wywodziła z kolei Franków od trojańskiego króla Priama. Pomian powie – „Historyk wczesnośredniowieczny nie zna pojęcia »źródła«, rozumianego tak, jak jest to przyjęte w nauce nowożytnej gdzieś od XVII w., zamiast źródeł ma on przekazy emanujące od osób czy instytucji, którym przysługuje *auctoritas*”<sup>159</sup>. Pomian wobec tych fantastycznych kronik, bajecznych opowieści, pozostaje krytyczny i demistyfikatorski, próbuje jednak jednocześnie zrozumieć cały paradygmat kronik genealogicznych, by nadać mu sens.

„Wydaje się, że interpretowanie tekstów historycznych – pisze Pomian – oraz fabrykowanie dokumentów, mających rzekomo pochodzić z dawnych czasów, nie było dla ludzi wczesnego średniowiecza uprawianiem fałszerstwa, lecz uzasadnionym – z perspektywy danej instytucji i utożsamiających się z jej interesami indywiduów – projektowaniem wstecz sytuacji aktualnej, umożliwionym przez ciągłościowe rozumienie czasu dziejów”<sup>160</sup>. To ćwiczenie z cierpliwości i wrażliwości, ćwiczenie z przyjaźni i miłości bliźniego, uprawiane, mimo jawnej wierności Oświeceniowi, uświadamia Pomianowi, trudność w ustanowieniu społeczeństwa na czysto racjonalnym gruncie. Twierdzą, że Pomian już wtedy, w latach sześćdziesiątych uświada-

---

<sup>158</sup> Krzysztof Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary: historia i filozofia w myśli średniowiecza*, s. 20–44.

<sup>159</sup> Tamże, s. 80.

<sup>160</sup> Tamże, s. 168.

mia sobie, że ustanowienie społeczeństwa „bez mitu” tego społeczeństwa jest trudne. „Obecność mitu” jest obecnością trwałą, nawet jeśli ten mit został strukturalistycznie zdekonstruowany i strukturalizm zaczyna myśleć mitem samoprzejrzystego i samopowołującego się społeczeństwa. Ten sam problem „obecności mitu” prześladować będzie także twórczość Leszka Kołakowskiego i Bronisława Baczki.

Jedna z istotnych konsekwencji odmienienia stosunku w myśleniu o relacji część-całość w myśli średniowiecza – przypomina Pomian – jest przekształcenie ontologii świata społecznego. Społeczeństwo, gdzieś od XII wieku, zaczęło być traktowane jako wspólnota zespalana przez działanie czynnika immanentnego, którym jest dana każdemu człowiekowi „z natury” potrzeba współzycia z innymi ludźmi. „Więź społeczna – pisze Pomian – w świetle nowych poglądów jawi się zatem jako rezultat działania natury obecnej w każdej jednostce i w społeczeństwie jako całości; odpowiednio do tego uzasadnieniem jej przestaje być wspólne pochodzenie wszystkich ludzi od Adama, staje się nim natomiast aktualnie istniejący popęd do stowarzyszenia się”<sup>161</sup>. Pomian, w przeciwieństwie do Baczki, nie odwołuje się do dyskusji na temat preadamitów, ogranicza się jedynie do stwierdzenia zgonu pewnego paradygmatu, paradygmatu człowieka jako „dziecka bożego”, wnuka Adama. Mimo że nazwisko Bernarda le Bovier de Fontenelle’a, w dziele Pomiana jest wielokrotnie przywoływane, jego *Republika filozofów, czyli historii ludu Ażao* nie jest przypomiana.

Skoro nowa wizja stowarzyszenia mówi o naturalnej potrzebie więzi społecznych, wróćmy do Rousseau, czyli do źródła. Jednak do jakiego Rousseau? Do jakiego źródła? Jest przecież Rousseau Lévi-Straussa, który odmówił identyfikacji ze sobą, aby zidentyfikować się z każdym napotkanym na swej drodze cierpieniem. Jest także Rousseau Baczki, który wikła się w antynomie pozoru i rzeczywistości, samotności i wspólnoty, natury i społeczeństwa, źródła jako pochodzenia zasady i źródła jako początku, wreszcie alienacji i pragnienia powrotu do siebie w akcie odstąpienia od umowy społecznej. Jest jednak także Rousseau Jeana Starobinskiego<sup>162</sup> oddający się

---

<sup>161</sup> Tamże, s. 260.

<sup>162</sup> Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda*, przeł. J. Wojcieszak, Warszawa: Wydawnictwo KR 1999.

„niebezpiecznej refleksji”, Rousseau awanturnik, marzyciel, filozof, antyfilozof, teoretyk, polityk, muzyk, człowiek prześladowany, ofiara pragnienia przejrzystości i przeszkód dla realizacji tego pragnienia, jednym słowem – „pomieszanie egzystencji i idei”, „podmiotowość sensorytwna”. Ważne jest, że to także Starobinski próbuje zrozumieć pojednanie Woltera z Rousseau. „Tak można – pisze Starobinski – wyjaśnić pośmiertnie pojednanie Rousseau i Woltera, ich wspólną apoteozę, wyniesienie ich do rangi bóstwa o dwu obliczach lub opiekuńczej diady. W sztychach ludowych zostaną uwiecznieni obok siebie, przebrani w niosących światło geniuszy z pochodniami w rękę, którzy niosą oświaty kaganek, promieniejąc lucyferycznym blaskiem”<sup>163</sup>. Lucyferycznym blask bóstwa o dwu obliczach – Rousseau i Woltera, to blask zdenaturalizowanego społeczeństwa i zdesocjalizowanej natury. To dlatego Gilles Deleuze i Felix Guattari piszą: „U Rousseau przejście od stanu natury do stanu obywatelskiego przypomina skok w miejscu, beczcielsense przekształcenie dokonujące się w chwili zero”<sup>164</sup>. Chwila zero to beczcielsense przekształcenie „ciała Rousseau” w „figurę Woltera”.

Jest wreszcie Rousseau Jacques’a Derridy, który odgrywa wszystkie wcześniejsze wizerunki Rousseau, w szczególności wizerunek Rousseau odmalowanego przez Lévi-Straussa<sup>165</sup>. Rousseau Derridy to nade wszystko Rousseau rozmyślający o pochodzeniu nierówności z ducha pisma. Pismo i nierówność są tak samo stare. Ten sam Rousseau, który odkrywa nierówność w literze, zagłębiając się w sobie odkrywa tylko nierówne litery wyryte w samotnej duszy. Rousseau staje się w ten sposób filozofem „tyranii litery”, „natury, która sama się zniekształca” i społeczeństwa, które samo się denaturalizuje. Derrida wzywa, poprzez czytanie Rousseau, do dekonstrukcji „największej całości” – języka i jego fantomów, natury i fałszywych powidoków jej źródeł, samej zasady podziału na „ludzkość z pismem” i „nie-ludzkość bez pisma”, to jest podziału świata na „jąkających

---

<sup>163</sup> Tamże, s. 33.

<sup>164</sup> Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Tysiąc plateau. Kapitalizm i Schizofrenia II*, przeł. S. Królak, P. Laskowski, M. Janik, Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana 2015, s. 95.

<sup>165</sup> Jacques Derrida, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Warszawa: Wydawnictwo KR 1999.

się”, „niemych” i „nazywających niemych i jękających się” w pierwotnym akcie nazwania, czyli przemocy.

Rousseau Derridy to także Rousseau szukający swych uzupełnień, pieszczący i całujący łóżko swej matki rozumianej jako pierwotna całość, to Rousseau, który znajduje w „Teresie bez pisma” swe jedyne znaczące uzupełnienie. Dla Rousseau – pisze Derrida – istnieje tylko ekonomia litości, która opowiada o stawaniu się poprzez litość czymś ludzkim. To Rousseau „opisuje źródło jako początek końca, jako inaugurujący upadek”<sup>166</sup>. „Człowiek zwie się człowiekiem – dodaje Derrida – tylko wówczas, gdy wyznacza granice wykluczające jego innego z gry uzupełniania: czystości natury, zwierzęcości, pierwotności, dzieciństwa, szaleństwa, boskości”<sup>167</sup>. Być może oznacza to, wracając do naszej terminologii, że człowiek zwie się człowiekiem tylko wówczas, gdy przestaje być obiektem częściowym.

Pomian przypomina, że w 1753 roku Akademia z Dijon postanowiła przyznać medal wartości trzydziestu pistoli najlepszej odpowiedzi na pytanie: *Jakie jest źródło nierówności między ludźmi i czy jest ona dozwolona przez prawo naturalne?* Dla Rousseau to zaproszenie będzie kluczową chwilą życia, równie ważną jak obserwacja epizodów spekulacyjnych dla Monteskiusza. *Krótką historią nierówności między ludźmi na przykładzie Europy* Pomiana, która zaczyna się od słów – „Rzekomo wszyscy jesteśmy sobie równi. Ale nierówności biją w oczy na każdym kroku”<sup>168</sup>, musi być czytana w kontekście słynnego eseju Rousseau *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, który zaczyna się od „odrzucenia wszelkich faktów” i stwierdzenia, że badanie źródeł nierówności to „trudne do przeprowadzenia badanie, o których tak mało dotąd myślano”<sup>169</sup>. Dla Rousseau pochodzenie nierówności jest pochodzeniem wszystkich ludzkich instytucji. Gdy człowiek zauważył, że „zapas dla dwóch” daje korzyść dla jednego, równość znikła, a nastąpiła epoka własności

---

<sup>166</sup> Tamże, s. 267.

<sup>167</sup> Tamże, s. 323.

<sup>168</sup> Krzysztof Pomian, *Krótką historią nierówności między ludźmi na przykładzie Europy*, s. 7.

<sup>169</sup> Jean Jacques Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, [w:] tegoż, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. H. Elzenberg, Warszawa: PWN 1956, s. 130.

i pracy. Tak, zgódźmy się z Pomianem, uczniem Rousseau, „o równości mówi się wtedy zwłaszcza, gdy nierówności stają się nie do zniesienia”<sup>170</sup>. Co to oznacza? Czym jest ta chwila „nierówności nie do zniesienia”? Oznacza to, że „hierarchia nierówności uległa wydłużeniu nie tylko z powodu osunięcia się najniższych pięt. Również góra nie tkwi w miejscu, ale jej ruch jest zwrócony wwyż: wywyższeni oddalają się od reszty”<sup>171</sup>. Czym jest jednak reszta? Reszta jest ludem, a to, co nieludem, jest tak nieliczne, że nie wchodzi w rachubę. Reszta nie składa się z towarów ani także semioforów, ale z odpadów. Reszta jest ostateczną Nie-Całością.

Daje do myślenia, że *Krótką historią nierówności* Pomiana zaczyna się od mitycznego opisu wyłaniania się hierarchii społecznych z ducha płodności, pierwotnego matriarchatu, „z czeluści, gdzie znajdują się źródła płodności”. „Istoty zamieszkujące świat widzialny – pisze Pomian – wychodzą na jaw z niedostępnych normalnemu wzrokowi wnętrzy: wyłaniają się z gleby albo narządów rodnych, jak ciała niebieskie z mroku, a dni – z nocy”<sup>172</sup>. Rewolucja neolityczna daje początek monarchiom sakralnym, w których władca jest bogiem, a zatem – pierwszemu porządkowi społecznemu opartemu na władzy pisma, sztuce kaligrafii. Pomian powtarza Rousseau: „Barbarzyńcy nie umieli pisać”<sup>173</sup>. Rousseau, będąc niczym i nie chcąc niczego, kolekcjonuje wszystko i tworzy zielnik z wszystkich napotkanych ziół (chwastów). Rousseau tworzy zielnik z barbarzyńców.

Czy z wszystkich tych powodów na brzegu oceanu, na granicy Europy, Pomian nie powinien dostrzec sylwetki Rousseau-kolekcjonera pochylającego się nad swym zielnikiem i marzącego o innym pojęciu zbioru, o innej wspólnotcie, o zbiorach, które nie byłyby zbiorami w sensie kolektywnym, ale nie byłyby też zbiorami dystrybutywnymi? Czy spotykamy tu, w miejscu rozchwiania wszelkich wspólnot, Rousseau-teoretyka zbiorów, Rousseau-strukturalistę dowodzącego, że nie może istnieć zorganizowany system (wspólnota) bez zamknięcia i żaden system (zbiór/wspólnota) nie może zostać

---

<sup>170</sup> Krzysztof Pomian, *Krótką historią nierówności między ludźmi na przykładzie Europy*, s. 30.

<sup>171</sup> Tamże, s. 67.

<sup>172</sup> Tamże, s. 10.

<sup>173</sup> Tamże, s. 18.

zamknięty wyłącznie przez elementy należące do systemu (zbioru/wspólnoty)? Czy rządzenie kolektywu przez siebie – ludem przez lud – jest operacją logicznie sprzeczną? A niezupełność społeczeństwa (Europy zbieraczy osobliwości) oznacza, że zbiór nie może, z definicji, być substancją, to jest czymś, co istnieje w sobie i jest pomyslane przez siebie? Czy wspólnoty mogą być zorganizowane tylko pod warunkiem, że są ufundowane na czymś innym niż one same, to jest czymś poza ich definicją lub granicą? Czy wspólnota, podobnie jak każdy inny zbiór, wymaga zewnętrznej przyczyny i sama nie może być swoją sprawczynią?

Z pewnością każda całość jest różna od zbioru swych części. Być może możliwa jest też całość nieposiadająca części. Jeśli jednak dla każdego przedmiotu „być całością” to tyle, co „być tożsamym z jakimś zbiorem części”, to bycie całością jest uzależnione od istnienia owego zbioru części. Jeśli natomiast dla każdego przedmiotu „być całością” to tyle, co „posiadać jakieś części”, to całość okazuje się także uzależniona od istnienia części. Z drugiej jednak strony każda całość musi być zewnętrzna względem zbioru swoich części, gdyby bowiem zawierała się w nim, toby zależała od jednej ze swych części, od tej mianowicie, którą byłaby sama. Oto antynomie nie tylko myśli średniowiecznej, ale każdej dowolnej myśli.

## Historyczność albo alienacja. Od Georga Wilhelma Friedricha Hegla do Marka J. Siemka

### Od Spinozy, Woltera i Rousseau do Hegla

Nie wiem, czy celem historii idei w wydaniu Bronisława Baczki była – parafrazując wyrażenie Fichtego – próba zrozumienia Rousseau lepiej, niż on sam siebie rozumiał, i doprowadzenie go do pełnej zgody z nim samym oraz z naszym pojęciem aktualności filozoficznej, wiem jednak, że rozumienie „filozofii Rousseau” umożliwiło Baczce rozumienie „całej filozofii”. Za kluczowy uznaję tekst datowany na 1958 rok, zatytułowany po prostu *Hegel a Rousseau*<sup>1</sup>. Ten tekst pozwala nam zrozumieć relację nie tylko między filozofią Rousseau i Hegla, nie tylko decyzję identyfikacyjną Baczki i Siemka, ale także złożoną mediację między Baczko a Siemkiem.

Fotografia Baczki była jedynym „portretem” wiszącym na ścianie w gabinecie profesora Marka J. Siemka. Co to oznacza? Oznacza to stałą obecność Mistrza w gabinecie ucznia. Oznacza to stałą pamięć po pracy Mistrza. Kontynuacja przez Hegla wątków „wspólnoty”, „dojrzewania”, „alienacji”, „ustanowienia podmiotowości” odnalezionych u Rousseau, jest przykładem „filozoficznego przejścia” i „rozwinienia”, to jest eksplikacji pojęć zwartych *in nuce* gdzie indziej.

---

<sup>1</sup> Bronisław Baczko, *Hegel a Rousseau*, [w:] tegoż, *Człowiek i światopoglądy*, Warszawa: PWN 1965, s. 101–212.

Nie inaczej jest z Wolterem i jego recepcją dokonaną przez Pomiana i Baczkę równocześnie. W szczególności studia nad historią i cywilizacją w wykonaniu autora *Traktatu o tolerancji* umożliwia mediację w stronę Hegla i zrozumienie jego pojęcia „historyczności”. „Interpretacja – pisze Baczkę – a tym bardziej świadomie podjęta kontynuacja systemu z reguły jest już wykroczeniem poza całościową strukturę myślową, którą jest, jeśli nie wszelki, to przynajmniej wszelki doniosły system filozoficzny”<sup>2</sup>.

Filozoficzna eksplikacja jest zatem zawsze intelektualnym wykroczeniem i wkroczeniem na nowe terytorium. I w przypadku dokonania Siemka z pewnością mamy do czynienia z „doniosłym systemem filozoficznym”. Filozofia terytorium i terytorium filozofa pozostają zawsze w relacji jak Bóg i świat u Mikołaja z Kuzy – świat jest zawsze *explicatio*, to jest rozwijaniem, rozpościeraniem, rozkładaniem, a Bóg jest zawsze *complicatio* – zwijaniem, składaniem, kurczeniem. Terytorium Siemka (Hegla) jest reterytorializacją obszaru zamieszkanego przez Baczkę (Rousseau) i Pomiana (Woltera), ale ci deterytorializują się i przepoczwarzają w Siemka (Hegla) przy użyciu Kołakowskiego (Spinozy). Lub w innym przebraniu, jawnie wyrażającym język Gilles’a Deleuze’a i Féliksa Guattariego<sup>3</sup>: Spinoza w myśli Kołakowskiego deterytorializuje się poprzez „obraz” Baczki (Rousseau), tworząc ideę Hegla (Siemka). Z drugiej jednak strony Hegel (Siemek) reterytorializuje się poprzez „obraz” Baczki (Rousseau) w Spinozę (Kołakowskiego), a w zasadzie „niemiecką recepcję” Spinozy.

Sam Hegel w *Fenomenologii ducha* odnosi się w znaczącym fragmencie *Przedmowy* do Spinozy, pisząc: „Jeśli ujmowanie Boga jako jedynej substancji tak bardzo oburzyło pokolenie, za którego życia określenie to zostało sformułowane, to przyczyna tego leżała w tym, że instynktownie wyczuwało, iż w tej koncepcji samowiedza nie może się utrzymać i ginie”<sup>4</sup>. Skąd jednak to odczucie? Dlaczego pewne pokolenie przeczuwało zatrącenie samowiedzy w Spinozie – geome-

---

<sup>2</sup> Tamże, s. 102.

<sup>3</sup> Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Tysiąc plateau. Kapitalizm i Schizofrenia II*, przeł. S. Królak, P. Laskowski, M. Janik, Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana 2015, s. 10.

<sup>4</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, Warszawa: PWN 1963, t. 1, s. 25.



trycznej pustyni? Skąd to przeczucie? Czym było ono uzasadnione? Czy „ujmowanie Boga jako jedynej substancji tak bardzo oburzyło” mieszczaństwo, że zrodziło podejrzenie jakoby spinozjańska substancja była nieporóżniona z sobą samą, albowiem samą negacją uznała za fikcję, a rozróżnienie (dyferencjację) za wszystko? A może dlatego, że nieskończoność dla Spinozy jest zawsze nieskończonością realną, to jest pozostającą w akcji, a wszystko, co nieokreślone, istnieje dla niej tylko abstrakcyjnie?

Hegel Spinozjańskiej formule „Bóg albo natura” przeciwstawia formułę „upodmiotowienia substancji”. To upodmiotowienie jest jednak upodmiotowieniem pojęcia, które poszukuje swojej eksterioryzacji. Spinoza nie przeciwstawia programowi „upodmiotowienia substancji”, program „naturalizacji podmiotu”, ale raczej program „upodmiotowienie natury”, w którym to programie „cała przyroda jest jedną jednostką, której części, to znaczy wszystkie ciała, na nieskończenie wiele sposobów zmieniają się bez jakiegokolwiek zmiany całej jednostki”<sup>5</sup>. To upodmiotowienie natury pozostaje na zawsze u Spinozy zagadkowe i problematyczne skoro u autora *Etyki*: „Nie ma już podmiotu, a jedynie aktywne i indywidualujące stany anonimowej mocy”<sup>6</sup>.

Zasadniczym pytaniem tej części moich rozważań jest pytanie o relację w jakiej filozofia Siemka pozostaje wobec filozofii „historyczności” i „uspołecznienia” Hegla? Przyjąłem, że „romans filozoficzny” w jaki uwikłany jest „Kołakowski ze Spinozą”, polega na stłumieniu swej pierwotnej identyfikacji z autorem *Etyki* i próbie redefiniowania swej tożsamości filozoficznej w kategoriach negacji spinozjanizmu, co powoduje, że Spinoza zaczyna urastać do miana „Nie-Ja” Kołakowskiego. Relacja Pomian-Rousseau oraz Baczkowolter jest o tyle bardziej złożona, że założyłem iż Rousseau i Wolter, winni być traktowani jako jedno bóstwo, jeden „fetysz” o dwu obliczach lub rodzaj opiekuńczej diady, z którego promieniuje blask „zdenaturalizowanego społeczeństwa” (Rousseau) i „zdesocjalizowanej natury” (Wolter). Pomian, identyfikując się z Rousseau, czyni

---

<sup>5</sup> Tamże, s. 89.

<sup>6</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza: filozofia praktyczna*, przeł. J. Brzeziński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2014, s. 207.

autora *Emila* „strukturalistą” *avant la lettre*, co pozwala mu przejść na stronę filozofii cywilizacji i historii Woltera, a potem za sprawą teorii katastrof René Thoma, ponownie wrócić do natury, przekształcając refleksję o historii w refleksję nad samą naturą czasu. Inaczej Baczeko, który pozoruje identyfikację z „filozofią początku” Rousseau, *de facto* od początku stojąc po stronie zabiegów „fikcjonalizacji” życia społecznego dokonywanych przez Woltera. Baczeko zatem myśli tematami i problemami Rousseau za pomocą konstrukcji intelektualnych Woltera. Pomian myśli tematami i problemami wyartykułowanymi przez Woltera, za pomocą metodologii sformułowanej przez Rousseau. Różnica między Rousseau i Wolterem odkłada się, to jest nadal pozostaje żywa w różnicy między Baczeko i Pomianem.

W tej serii mediacji i translacji ważność Siemka wynika z tego, że kończy i podsumowuje on całą serię tej „komedii omyłek”. W nim mediacje uzyskują swój kres. Siemek nie tylko przenosi wątki filozofii politycznej, społecznej i kulturowej obecne u Kołakowskiego, Baczeki i Pomiana z poziomu epistemicznego na epistemologiczny, „wynosząc” je w rejony filozofii transcendentalnej, ale także reorganizuje je w „inną strukturę”. Identyfikacja Siemka z Heglem, pogłębiana przez mediacje poprzez Kanta, Marksa, Nietzschego, Freuda, nie tyle otwiera nowe terytoria, ile pogłębia już otwarte dziedziny myślenia sformułowane w postaci dotychczasowych alternatyw – „Bóg kontra idolatria”, „Utopia kontra dystopia”, „Europa kontra barbarzyństwo”, ale także umożliwia kolejne mutacje pojęć szczegółowych takich jak – alienacja, rewizja, fetyszyzm, wspólnota, nowoczesność, racjonalność, ułomność, mit, całość czy polityka, to jest pozwala o nich myśleć w nowych układach, w których zasadniczą rolę odgrywa „historyczność” i „uspołecznienie”.

Zdaniem Baczeki każdy system lub doktryna filozoficzna ma swoje miejsce niedookreślone, anomalie, znak zapytania, który jest często wynikiem zmiennej treści samych pojęć filozoficznych. Historia filozofii to proces dookreślania tej nieokreśloności, ale też propagowania kolejnej anomalii. „Dookreślanie systemu jest procesem historycznym, historycznie uwarunkowanym i oznacza już, w mniejszym lub większym stopniu, wykraczanie poza system”<sup>7</sup>. To dookreślanie systemu rozpoczyna też swoiste „drugie życie” doktryny, pozwalające

---

<sup>7</sup> Bronisław Baczeko, *Hegel a Rousseau*, s. 103.

zobaczyć system pełniej, ujawnić jego potencjalność, wyprowadzić wszystkie elementy założone, niewypowiedziane, jedynie postulowane, przeczuwane lub milcząco założone.

Siemek przypomina, że krytyka Kołakowskiego skierowana w stronę Luciena Goldmanna i jego metody strukturalno-genetycznej dla badania historii filozofii i literatury dotyczyła tego właśnie, że zakładała ona „ekspresję czystą”, to jest najbardziej reprezentatywne „wyrazy” epoki, „pełne przedstawienia” wizji świata, klasy lub warstwy. Zdaniem Kołakowskiego takich reprezentatywnych ekspresji nie ma. Podobnie pisze Baczeko, który myśli głównie „marginesami”. „Profesor Bronisław Baczeko – dodaje Siemek – twierdzi, że to nie historia wielkiej kultury, ale tej »małej« jest najciekawsza<sup>8</sup>; chodzi tu głównie o kulturę „codziennosci”. To z powodu „codziennosci” ponad czterdzieści lat temu Bronisław Baczeko i Henryk Hinz podejmują brawurową próbę przebadania „potoczności” od strony kalendarzy, usiłując odpowiedzieć na pytanie, czym był kalendarz polski w drugiej połowie XVIII wieku i jakie pełnił funkcje? Kalendarz – przeczuwa Baczeko – niemalże wraz z wynalezieniem druku staje się niezbywalną częścią kultury masowej; jest dziełem „zaczytywanym na śmierć” a z pewnością czytany intensywniej niż wszelkie „uczone encyklopedie” filozofów Oświecenia<sup>9</sup>. Historia, w tym historia filozofii, to zatem – dla Baczeki – historia marginesów i przypisów do marginesów.

Spinoza, Rousseau i Wolter pojawiają się w dziele autora *Ideji transcendentalizmu u Fichtego i Kanta* rzadko. Bardzo rzadko. Spinoza na przykład, zgodnie z moją wiedzą, pojawia się tylko trzy razy. Jednak jak istotne są to wtargnięcia. Spinoza pojawia się u Siemka niczym zjawą. To zjawą wykluczona z dzieła Kołakowskiego. Po raz pierwszy Spinoza zjawia się w kontekście rozważań nad interpretacją myśli Johanna Gottlieba Fichtego, gdy Siemek przypomina zarzut „idealizmu” i „spinozizmu na odwrót”, który wysuwał przeciw Fichtemu Friedrich Heinrich Jacobi<sup>10</sup> oraz kryzysu religijnego, któ-

<sup>8</sup> Marek J. Siemek, *Wykłady z filozofii nowoczesności*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2012, s. 123.

<sup>9</sup> Bronisław Baczeko, Henryk Hinz, *Kalendarz półstuletni 1750–1800*, Warszawa: PIW 1975.

<sup>10</sup> Marek J. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Warszawa: PWN

ry przytrafia się Fichtemu częściowo na skutek odkrycia panteizmu Lessinga i Spinozy<sup>11</sup>.

W największym skrócie – „panteizm Spinozy” jest przyczyną „deizmu Fichtego”. Niewykluczone jednak, że pod tym samym wpływem Fichte pisze dwa najbardziej wyostrozony politycznie teksty zatytułowane: *Żądanie pod adresem władców Europy, by przywrócili dławioną dotąd wolność myślenia* z roku (*Zurücktorderung der Denkfreyheit von den Fürsten Eurapens, die sie bisher unteidrücken*) oraz *Przyczynek do sprostowania sądów publiczności o Rewolucji Francuskiej* (*Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolulion*), oba z 1793 roku. W tych tekstach, jak i innych rozważaniach Fichtego z tego okresu, polityczna problematyka jego epoki, w postaci pytań nasuwanych przez rewolucję francuską, staje się wreszcie prawomocnym przedmiotem refleksji filozoficznej. Intrygujące jest też to, że tak zwany spór o ateizm pogłębił konflikt Fichtego z Schellingiem, który jest przyczyną „drugiej wizyty” zjawy Spinozy.

Po raz drugi zatem Spinoza pojawia się niczym nieproszony gość w kontekście rozważań nad filozofią absolutu Schellinga, która – wedle słów Siemka – „w całości zmierza do tego, by wywodzącą się od Spinozy realistyczną metafizykę absolutnego bytu jako „substancji” pogodzić z ufundowanym przez Kanta i Fichtego transcendentalnym idealizmem ludzkiej wolności”<sup>12</sup>. Schelling pozwala zrozumieć, jak pogodzić zależność wszystkich rzeczy od Absolutu (immanencja rzeczy w Bogu) oraz ontyczną samoistność wszystkiego, co istnieje, którą należy założyć, by uchronić samo pojęcie wolności. Ta sama „zjawia”, odpowiedzialna za „niesłychanie ważną inspirację” młodego Schellinga systemem Spinozy, powraca w *Wykładach z klasycznej filozofii niemieckiej* w wykładzie szesnastym. W tym wykładzie Siemek przypomina, że myśl Spinozy dopiero w późnym Oświeceniu niemieckim przeżywa swój renesans, a wcześniej przez trzy dekady XVIII wieku, w europejskiej kulturze filozoficznej w ogóle nie była

---

1977, s. 128.

<sup>11</sup> Tamże, s. 132.

<sup>12</sup> Marek J. Siemek, *Immanencja i transcendencja w Schellinga ontologicznym pojęciu wolności*, [w:] tegoż, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Warszawa: Oficyna Naukowa 2002, s. 132.

obecna<sup>13</sup>. „Jest to myśl – mówi Siemek – całkowicie zmarginalizowana, co się wiąże z głównym grzechem pierworodnym tej myśli, mianowicie z tym, że jest to filozofia, której żadną miarą nie da się określić jako chrześcijańską, w jakimkolwiek najszerszym sensie tego słowa”<sup>14</sup>. Ateizm nie jest z pewnością postawą chrześcijańską. Ateizm daje się pogodzić z doktryną chrześcijańską tylko w obrębie liberalno-konserwatywnego socjalizmu.

Po raz trzeci imię „Spinoza” pojawia się we wspomnianych *Wykładach* w kontekście Jacobiego i Johanna Wolfganga Goethego. Siemek na koniec trzeciego wykładu przypomina, że w tradycji niemieckiego Oświecenia znajdujemy także żywy nurt „spinozjańsko-goetheański przywołujący hasło *deus sive natura* – »Bóg albo przyroda« czy też »Bóg czyli przyroda«<sup>15</sup>”. Siemek przywołuje fragment z Goethego, który jest swoistym hymnem do przyrody, zatytułowany *Natura*, stanowiący w jego mniemaniu „poetyckie streszczenie” całej filozofii Jacobiego. W naturze Goethego nie ma już osobowego Boga chrześcijańskiego, jest to natura prawdziwa, *natura naturans*, a nie *natura naturata*, kreatywna, spontaniczna moc życiowa i życiodajna, która tryska ze swojego nieograniczonego źródła. Spinoza ponownie wraca do źródła. „Zjawa” powraca jako „życiodajne tryskające źródło”.

Dla Siemka Spinoza nie był ateistą, był człowiekiem „głęboko religijnym”, ale „religijnością osobliwą”. Siemek głośno zapomina o lekturze Spinozy dokonanej przez Kołakowskiego. Spinozie Siemka „w warstwie konceptualnej” „jest dość blisko do stoików”. Siemek nie ma jednak ze Spinozą relacji bezpośredniej, jest upośredniczony w tej relacji z „uczonymi Niemcami”. Siemek rozmawia ze Spinozą (źródłem) przez mediatorów. Pierwszym w kulturze niemieckiej, który zaczyna „czytać” Spinozę, jest Gotthold Lessing, który prowadzi intensywne boje o autora *Etyki* z Mosesem Mendelssohnem, głównym przedstawicielem haskali – hebrajskiego oświecenia. Mendelssohn zażarcie zwalczał poglądy Spinozy, uznając je słusznie za główne zagrożenie dla „nieśmiertelności duszy ludzkiej”. Dopiero praca Jacobiego z 1785 roku zatytułowana *Über die Lehre des Spinoza*

---

<sup>13</sup> Marek J. Siemek, *Wykłady z klasycznej filozofii niemieckiej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2011, s. 224.

<sup>14</sup> Tamże, s. 224.

<sup>15</sup> Tamże, s. 54.

in *Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* oddaje na nowo wartość doktryny Spinozy jako nauki głęboko etycznej i ontologicznie przenikliwej. Spinoza powraca do łask, dzięki czemu Schelling nie tylko „czyta” Spinozę, ale go również „przeżywa”. Schelling „czyta” i „przeżywa” *Etykę* tak, że w końcu „wywraca” Spinozę na prawą, podmiotową stronę, zupełnie tak, jak Marks wywraca Hegla na stronę lewą – przedmiotową.

Podobną formułę Siemek powtórzy w swych *Wykładach z filozofii nowoczesności*, gdzie, ponownie, z pewnym wahaniem będzie mówił o „religijności” Spinozy. Bóg Spinozy nie jest tu „bogiem teistów, czy to chrześcijańskich, czy żydowskich, czy muzułmańskich, lecz raczej bogiem panteistycznym, czyli przyrodą, pełną tożsamości absolutu i natury, prawdziwą *natura naturans*, która nie ma już nad sobą niczego, co by ją samą z kolei »naturowało«, jeśli trzymać się tego terminologicznego dziwoląga”<sup>16</sup>. Spinoza stąpa tu po cienkim pograniczu „mystycyzmu” oddającego się równoczesnemu kultowi tego, co Absolutne i bezwarunkowemu zaufaniu w siły rozumu. Bóg Siemka to nie jest ani „Bóg rezonerów”, „Bóg mistyków”, ani też „Bóg pokonanych przez życie”, ale raczej Bóg uwolniony od trosk i kłopotów związanych ze światem. Jest to rodzaj teologii bez tajemnic. Spinoza poszukuje ewidencji (pewności) „w” i „o” Absolutcie. Jest to Bóg zapomnianego źródła, samej natury, która nie potrzebuje już niczego, co by ją „naturowało”. To filozofia niemiecka, nierozumiejąco czytająca Spinozę, staje się „pojęciowym dziwolągiem”.

Zjawia „Rousseau” natomiast pojawia się u Siemka w towarzystwie „społecznej towarzyskości” Kanta. Jest to zjawia, która unika ludzi. To właśnie Rousseau dzięki śmiałości i dalekowzrocznemu rozpoznaniu ujrzał, że równoczesna zbieżność skonfliktowanych partykularnych interesów jednostkowych nie jest barierą i przeszkodą dla umowy społecznej, ale przeciwnie: jest właściwą i niezbywalną formą czysto społecznej więzi międzyludzkiej, poprzedzającej i umożliwiającej „ukonstytuowania”, „ufundowania” samych jednostek oraz „inne formy uspołecznienia”<sup>17</sup>. Wreszcie jedyny ślad po Wolterze znajduję

<sup>16</sup> Marek J. Siemek, *Wykłady z filozofii nowoczesności*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2012, s. 177.

<sup>17</sup> Marek J. Siemek, *Filozofia wobec wyzwań społecznej modernizacji*, [w:] tegoż, *Hegel i filozofia*, Warszawa: Oficyna Naukowa 1998, s. 162.

w rozważaniach Siemka o „nauce” i „naukowości” jako kategoriach ideologicznych. Siemek przypomina, że „filozof Voltaire był tym, który w dobie Oświecenia nader skutecznie rozpropagował podstawowe idee mechaniki Newtona w książce zatytułowanej *Elementy filozofii Newtona*”<sup>18</sup>. Wolter jest pierwszym filozofem, który rozumie, że nauka potrzebuje polityki (propagandy). Wolter, jak nikt inny, rozumie znaczenie wyrażenia „polityka idei”.

Podsumowując, należałoby powiedzieć, że nazwisko „Spinoza” w dziele Siemka inauguruje problemy z „wolnością” nowoczesnego podmiotu, nazwisko „Rousseau” problemy z „towarzystwością” i „uspołecznieniem”, a nazwisko „Wolter” problemy z „wiedzą” i „nauką”. Spinoza był filozofem „źródła”, Rousseau „innego uspołecznienia”, Wolter natomiast filozofem propagandy „nowej nauki”. Wszystkie te problemy (zjawy) osiągną swe apogeum i konceptualne rozwiązanie u Schellinga, Kanta, Fichtego i Hegła. To dlatego Siemek przenosi i wynosi wszystkie problemy już wcześniej rozpoznane przez Kołakowskiego – problem Boga i idolatrii, nieskończoności i jednostkowości, Baczkę – problem samotności i wspólnoty, przemocy i prawa, oraz Pomiana – problem cywilizacji i barbarzyństwa, granicy i jej domniemanej obecności, historyczności i czasowości z poziomu rozważań ontycznych i epistemicznych na poziom filozofii ściśle ontologicznej i epistemologicznej, filozofii transcendentalnej. „W Siemku” i „przez Siemka” następuje kulminacja i kumulacja problemów zgromadzonych w obrębie polskiego rewizjonizmu intelektualnego, polskiego fermentu, polskiego chaosu.

## Problem (kryptoproblem, pseudoproblem)

Być może filozofia jest dziedziną myśli ludzkiej, która medytuje nad pytaniem, co jest w ogóle problemem? Być może tylko filozofia zastanawia się nad tym, o czym w ogóle warto myśleć? Tylko filozofia widzi powody, aby odróżnić problemy, kryptoproblemy i pseudoproblemy. Pojęcie „kryptoproblemu”, które Siemek uznał za jeden z najbardziej płodnych instrumentów analizy historyczno-filozoficznej,

---

<sup>18</sup> Marek J. Siemek, „*Nauka*” i „*naukowość*” jako ideologiczne kategorie, [w:] tegoż, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, s. 180.

rozumie Siemek w tym sensie, w jakim wprowadził je do literatury filozoficznej Baczko w swym szkicu *Kryptoproblemy i historyzm*<sup>19</sup>.

W pojęciu tym ważne są dwa momenty: po pierwsze, kryptoproblem jest problemem rzeczywistym, a nie pozornym lub „pseudoproblemem”; oraz po drugie, jest to rzeczywisty problem w swej postaci teoretycznie nieadekwatnej. Ta nieadekwatność jest obiektywna, to znaczy bierze się nie z błędów lub niedostatków myślenia, lecz wypływa ze strukturalnych warunków rzeczywistości teoretycznej, w ramach której myślenie to funkcjonuje. Problem jest rzeczywisty i adekwatny, kryptoproblem jest rzeczywisty i nieadekwatny, a pseudoproblem nierzeczywisty i nieadekwatny. Co to jednak znaczy, że problem jest nierzeczywisty i nieadekwatny? Czy pojęcie „nierzeczywistości” i „nieadekwatności” nie pojawia się w filozofii tylko po to, by zdyskredytować myśl przeciwnika, jako infantylną i nierealną? Czyż nie dlatego cała myśl przed Kantem, myśl Spinozy, Rousseau i Woltera musi zostać uznana za „zjawiskową”, „pozorną”, „naiwną”? Czyż nie z powodu dojrzałego pojęcia „problemu” problemy Spinozy, Rousseau i Woltera muszą zostać uznane za „upiorne” kryptoproblemy?

Pojęcie kryptoproblematyki pojawia się w książce Siemka *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta* i pojawia się tam dla zasygnalizowania pewnej trudności w obrębie całej filozofii przedkantowskiej. Zdaniem Siemka osobliwość całej klasycznej metafizyki poznania – Kartezjusza i Malebranche’a, Spinozy i Hobbesa, Leibniza i Locke’a – polega na tym, że nie może ona sformułować pytania, na które faktycznie próbuje udzielać odpowiedzi<sup>20</sup>. Zdaniem Siemka myślenie naiwnie metafizyczne XVII wieku usiłuje ująć całość relacji epistemicznej. Jednak ponieważ samo pozostaje na wewnętrznym poziomie tej relacji, może ją ująć tylko jako sprowadzalną do jednego z jej członów – mianowicie do „bytu” pojętego substancjalnie, czyli w sposób przedmiotowy. Intencja ontologiczna urzeczywistnia się tylko pod postacią metafizyki. Tym właśnie różni się swoiście „teoriopoznawczy” i „krytyczny” racjonalizm Oświecenia od metafizycz-

---

<sup>19</sup> Bronisław Baczko, *Kryptoproblemy i historyzm*, [w:] tegoż, *Człowiek i światopoglądy*, s. 373–419.

<sup>20</sup> Marek J. Siemek, *Idea transcendentalizmu...*, s. 24.



nego racjonalizmu wielkich systemów filozofii osiemnastowiecznej: poznające myślenie wyraźniej dostrzega tu już czysto „podmiotowy” charakter własnej aktywności poznawczej. Tym samym przestaje żywić złudzenia co do jej charakteru „substancjalnego”; „wiedza” odgranicza samą siebie od „bytu”, pełniej rozpoznając własny status i własną tożsamość „reakcji na byt”.

Kryzys myślowy, w jakim za sprawą „teorii poznania” znalazła się cała filozofia XVIII wieku, stanowi bezpośrednią przesłankę teoretyczną i historyczną rewolucji kantowskiej. Jest to rewolucja, albowiem Kant jako pierwszy dostrzega, że filozofia uwikłana jest w strukturalny kryzys myślenia operującego w epistemicznym polu teorii i że jego przezwyciężenie musi być równoznaczne z radykalnym wyjściem poza samo to pole. Od początku Kantowi chodzi zatem o ustalenie, co jest w ogóle „problemem” dla filozofii, idzie tu o wyłączenie pseudoproblemów i kryptoproblemów spoza „nowej struktury”, o wykluczenie „nie-problemów”, a nawet więcej, o ujawnienie właściwego i najbardziej podstawowego „problemu”, problemu „nie-widzenia”, który warunkuje samą strukturę epistemologii, umożliwiając dopiero wszelkie „widzenie-czegoś”.

Kant pyta o warunki możliwości wiedzy w ogóle. Samo takie pytanie zakłada jednak, że wiedza „jest” i fakt jej istnienia obala nie tylko wyniki, ale przede wszystkim przesłanki całej epistemicznej refleksji „teoriopoznawczej”. U Davida Hume’a na przykład schemat rozumowania jest odwrotny: poznanie naukowe we właściwym sensie słowa jest niemożliwe, niepodobna bowiem nawet pomyśleć, by ludzka wiedza mogła być zarazem aprioryczna i nieanalityczna, to jest ogólna i niepusta, konieczna i przedmiotowo ważna. W rezultacie to, co podaje się za „naukę”, w rzeczywistości nią nie jest. U Kanta natomiast mamy do czynienia z myślą o innej strukturze: poznanie naukowe istnieje i to jako naukowe. Oznacza to, że przesłanki, w ramach których jego możliwość „nie daje się pomyśleć”, muszą być fałszywe. Najważniejszym celem Kanta jest jednak pomyślenie samej niemożliwości pomyślenia faktów skądinąd oczywistych, to znaczy namysł nad „warunkami możliwości tej niemożliwości”. To zaś oznacza, powtórzmy to raz jeszcze, że właściwym przedmiotem refleksji staje się całościowa struktura samego pola teorii, w którym filozoficzny problem w ogóle się pojawia. Od tej

chwili to Kant będzie miał monopol na definiowanie problemu filozoficznego. Siemek znakomicie to przeczuwa. Kant posiada test na infantylizm filozofa. Siemek nie chce trafić do zbioru filozofów infantylnych.

„Teoria poznania” i epistemologia – w proponowanym przez Siemka znaczeniu – różnią się nie zakresem ani przedmiotem, lecz „całościową strukturą rzeczywistości teoretycznej”, do której należą. Różnią się zatem, po pierwsze, sposobem samego wyodrębnienia problemu wiedzy i jego lokalizacji w rzeczywistości teoretycznej danego obszaru; oraz, po drugie, wynikającym stąd sposobem potraktowania tak wyodrębnionego z terytorium „problemu”. „Krytyka” dla Kanta nie jest przyszłym „systemem” – ale też nie jest tą w gruncie rzeczy ateoretyczną, czysto dyrektywną procedurą „metodycznego wątpienia”. „Krytyka” jest tu probierzem i próbą systemu, myśleniem bezpośrednio wytyczającym nowy obszar teorii, a więc geometrycznym, kartograficznym, tworzącym podstawy nowego „systemu”, który jest ostateczną artykulacją i pełnym rozwinięciem tego „planu”, tej „mapy”, którą krytyka zarysowuje „w sposób architektoniczny”. „Krytyka” jest geografią i kartografią, diagnostyką i geodezją. „Krytyka” jest „systemem” w zarodku, domagającym się tylko swego rozwinięcia.

„Krytyka” pyta o warunki naszego poznawania przedmiotów, ale tylko o ile są one zarazem warunkami bycia samych tych przedmiotów. Idea „transcendentalizmu”, o którą Siemek się upomina nie oznacza niczego innego jak tylko tę nową perspektywę myślową, którą sam nazywa „stanowiskiem epistemologicznym”. W istocie jest to diagnostyka, pragmatyka eliminacji problemów, technika zakreslania terytorium filozofii. To dlatego, Siemek próbuje zrozumieć czym jest „transcendentalizm” Kanta, odczytując bardziej to, co myśl Kanta bezpośrednio „robi” i czym „jest”, niż to, co o sobie samej wprost „mówi”<sup>21</sup>.

W całym tekście *Krytyki czystego rozumu* Kanta idea „transcendentalizmu” jest wyraźnie przeciwstawiona dwóm rodzajom pytania nietranscendentalnego: pytaniu empirycznemu i metafizycznemu. Wyrażenia: „empiryczny” i „metafizyczny” jako opozycje semantyczne terminu „transcendentalny” znaczą jednak dla Kanta coś innego

---

<sup>21</sup> Tamże, s. 54.

niż te proste delimitacje zakresowe lub charakterystyki metodologiczne rozmaitych rodzajów wiedzy. Dla Kanta „empiryczne” są nie tylko bezpośrednie przedstawienia w przestrzeni (i w czasie), czyli same treści doświadczeniowe, dane zawsze *a posteriori*, lecz także samo „zastosowanie przestrzeni do przedmiotów”. W tym sensie nawet samo *a priori* przestrzeni, wraz z całą zajmującą się nim „czystą” nauką – geometrią, jest „empiryczne”, a nie „transcendentalne”. „Transcendentalna” jest dopiero refleksja, która staje się „*a priori* tego *a priori*” – to znaczy rozpoznaje właśnie to, że przestrzeń stanowi konieczną formę wszelkiej empiryczności. Analogiczna różnica poziomów istnieje między pytaniem „transcendentalnym” a „metafizycznym”. W pytaniu „transcendentalnym” ważny jest nie sam sposób istnienia, jaki przysługuje przestrzeni i czasowi „jako takim”, lecz raczej ich konstytutywna funkcja, która sprawia, że czas i przestrzeń są także koniecznymi formami umożliwiającymi poznanie rzeczowych przedmiotów.

Co to przeciwstawienie idei „transcendentalnej” idei „metafizycznej” i „empirycznej” oznacza? Otóż oznacza to, że osobliwością myślenia epistemologicznego jest samo rozumienie „problemu” i „pytania”, które nie jest już zewnętrzne wobec swego przedmiotu, tak jak przedmiot nie jest niezależny od „pytania”, „problemu”. „Pytanie” zmienia „przedmiot”, a właściwie dopiero „wytwarza” go jako taki. To właśnie transcendentalna perspektywa pytania przekształca tu dawny problem „poznania” w nowy problem „apriorycznych warunków możliwego doświadczenia”. W tej perspektywie tradycyjny „idealizm”, podobnie jak niekrytyczny „realizm”, jest jednym z członów opozycji, w jakiej artykułuje się pogląd na *episteme* dostępny „od wewnątrz” obszaru możliwego doświadczenia. Transcendentalna epistemologia Kanta jest więc teorią terytorium i struktury sporu, a nie kolejnym jednym stanowiskiem na gruncie starego terytorium. Transcendentalizm nie jest także stanowiskiem „pośrednim” czy „godzącym przeciwieństwa”. Transcendentalizm jest ucieczką filozofii na inne terytorium, a być może nawet impulsem do zbudowania nowej geografii nieznanego terytorium.

## Zależność epistemiczna (wykrawanie terytorium)

W obrębie tej nowej geografii ludzkie poznanie nie jest jedynym możliwym poznaniem. Nowożytna nauka nie jest absolutną postacią wiedzy jako takiej i nie może być z nią po prostu utożsamiana. Nauka, czego nie uświadamia sobie Wolter, jest pewnym określonym kształtem wiedzy, a jej zrozumienie jako takiej właśnie wymaga „wyjścia” poza nią samą i zbudowania pewnej ontologii nauki. Problem nauki nie jest problemem w obrębie terytorium nauki. „Problem nauki” jest to problem epistemologiczny, podczas gdy sama nauka stanowi tylko najbardziej rozwiniętą formułę teoretyczną poznania epistemicznego.

Kantowski transcendentalizm nie jest jedynym stanowiskiem metakartograficznym, to jest jedyną techniką myślenia na poziomie epistemologicznym teorii, tak samo jak nie jest jedynym historycznie rzeczywistym. Zdaniem Siemka na tym samym metakartograficznym poziomie teorii operują również takie koncepcje teoretyczne jak dialektyka Hegla i Marksa, fenomenologia Husserla i analityka Heideggera, oraz niektóre stanowiska w zakresie teorii języka i poznania zaliczane do strukturalizmu. Pewne wątki myślenia epistemologicznego dają się też odnaleźć w psychoanalizie Freuda, a jeszcze wcześniej w filozofii Nietzschego<sup>22</sup>. Fichte natomiast jest pierwszym filozofem pokantowskim we właściwym, teoretycznym sensie tego określenia. Fichte filozofuje zawsze „po Kancie”, „za Kantem” i „wobec Kanta” i oczywiście „wraz z Kantem”. Fichte jest pierwszym nieinfantylnym filozofem nowego świata.

Na czym zatem polega dojrzałość w filozofii, która umożliwia formułowanie „problemów”? „Transcendentalna” krytyka (kartografia) pozorów, jakimi żyje empiryczna świadomość przedstawiająca – zwłaszcza krytyka podstawowego złudzenia tej świadomości, które polega na tym, że jako źródło i przyczyna własnych przedstawień jawi się jej jakaś zewnętrzna, od niej samej niezależna obiektywność „rzeczy” – uprawomocnia to złudzenie jako „pozór konieczny”. „Transcendentalna” krytyka (kartografia) sankcjonuje ważność „pozoru” i „kryptoproblemu” dla terenu „rozumu” i na terenie „rozumu”. „Pozór” jest bowiem pozorem tylko dla transcendentalnego stano-

---

<sup>22</sup> Tamże, s. 82.

wiska refleksji, na ściśle transcendentálním terytorium, na którym zostaje dopiero rozpoznany jako „pozór”, „zjawą”. Natomiast dla bezpośredniej świadomości empirycznej jest on zawsze nieprzekraczalną realnością jej własnego bytu. Transcendentalna krytyka (diagnostyka) tej realności nie obala, lecz przeciwnie, właśnie w pełni ją „potwierdza” i „rozumie”. Jak działa ta diagnostyka?

Otóż działa ona poprzez demonstrację, jak i dlaczego świadomości empirycznej musi jawić się to, co jej się właśnie jawi jako obiektywne i niezależne od niej istnienie „rzeczy” jako przedmiotów przedstawień. Ponadto ta diagnostyka demonstruje, dlaczego sama świadomość nie może wiedzieć, dlaczego z konieczności „nie rozumie” siebie samej<sup>23</sup>. Transcendentalna krytyka umożliwia wreszcie efektywne tropienie zjaw. Transcendentalna krytyka to psychoanaliza filozofii. Jej diagnostyka wyjaśnia, skąd biorą się zjawy, dlaczego są one konieczne i dlaczego zjawą nie rozumie siebie jako zjawy tylko jako „rzecz”. Prawdziwy „realizm” jest więc możliwy dopiero jako wynik „transcendentalnej krytyki” realizmu. Destrukcyjna „naturalistycznego złudzenia” świadomości potocznej jest najpierwszym warunkiem wszelkiej filozofii jako takiej, a zwłaszcza filozofii epistemologicznej, i filozof musi skupić swą uwagę właśnie na tym wstępnym warunku. Filozof staje się tropicielem zjaw. W filozofii zaczynają się czasy egzorcyzmów, a Siemek to oczywiście pogromca duchów.

Siemek pisze: „Zakładam, że istnieje coś takiego jak teoretyczna rzeczywistość filozofii i że ma ona swą własną historię, niesprowadzalną do historii filozofów”<sup>24</sup>. Co to oznacza? Oznacza to, że chronologiczna historia filozofii nie wyjaśnia nam logiki pojęć. Ta logika jest okrutna. Jej okrucieństwo polega na przyspieszonej starości niektórych chronologicznie „młodych” teorii. Szczególne okrucieństwo w podstarzaniu teorii związane jest z nazwiskiem Kanta. Niemała część literatury filozoficznej, która powstała po Kancie – zdaniem Siemka – zgodnie z logiką historii filozofii, w porządku teorii, należy do przedkantowskiej rzeczywistości. Kant dokonał zasadniczego przekształcenia całej konfiguracji istniejącej rzeczywistości teore-

---

<sup>23</sup> Tamże, s. 234.

<sup>24</sup> Marek J. Siemek, *Transcendentalizm jako stanowisko filozoficzne*, [w:] tegoż, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Warszawa: PIW 1982, s. 58.

tycznej, dokonał odsłonięcia i ukonstytuowania jej zupełnie nowego obszaru. To odsłonięcie ujawnia także naiwność wszystkich teorii, które żyją w nieświadomości istnienia Kanta. Co odsłania zatem Kant? Najprościej należałoby odpowiedzieć, że Kant odsłania ideę transcendentalizmu.

Naiwność wszystkich przedkantowskich teorii wynika z tego, że refleksja teoretyczna przenosi na swój przedmiot, którym jest „wiedza”, jako sfera odróżniona od „bytu”, ten sam schemat zależności epistemicznej, jaki w całym tym pole teorii właściwy jest relacji między wiedzą w ogóle a jej przedmiotem. W ramach tego schematu poznanie jest zawsze medium, instrumentem, narzędziem umożliwiającym dotarcie do bytu i zawładnięcie nim, ale wobec samego bytu zewnętrznym i niemającym na jego kształt żadnego wpływu. Byt jest także tym, co ontyczne, to znaczy alogiczne, obojętne wobec poznania i równe samemu sobie bez względu na to, czy i jak jest poznawane. Jediną miarą dotarcia do bytu w tym naiwnym wariacie jest adekwatność poznania, czyli wierność i zgodność, z jaką obiektywny, ontyczny porządek bytu odzwierciedla się w subiektywnym, poznawczym porządku. Poznanie jest tu zawsze poznaniem bezpośrednim, czyli wiedzą o przedmiocie, natomiast „wiedza o wiedzy”, o ile w ogóle się pojawia, stanowi zawsze margines i z punktu widzenia teorii przedmiotowej jest elementem dodatkowym i w zasadzie niezrozumiałym.

Epistemologia jako „ontologia wiedzy”, musi od początku inaczej „wykroić” swój przedmiot, swoje terytorium: nie będzie już nim poznanie, jako oddzielna od rzeczy część pola epistemicznego, lecz właśnie relacja poznania i rzeczy, a więc samo to terytorium w swej całościowej i nierozkładalnej strukturze. To nowe terytorium pojawia się tylko wtedy, gdy zapytamy o warunki wszelkiej możliwej na tym poziomie widzialności. Idea transcendentalizmu jest zatem wezwaniem do podjęcia refleksji nad samą organizacją teoretycznej przestrzeni jako koniecznego miejsca, w którym pojawiają się możliwe pytania o warunki wiedzy. „Przed Kantem – pisze Siemek – filozoficzne pytania o wiedzę sytuowały się wyłącznie w epistemicznym polu teorii. Kant pierwszy wytworzył epistemologiczny poziom teorii – właśnie dzięki temu, że dał radykalnie nowe sformułowanie filozoficznego problemu wiedzy”<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Tamże, s. 66.

Radykalizm Kanta to nie jest radykalizm gorący, ale radykalizm chłodny, radykalizm krytyczny, a krytyka poznania nie jest dla Kanta działem filozofii, lecz filozofią samą. Krytyka nie stanowi jakiejś wydzielonej nauki po poznaniu, która byłaby ściśle odgraniczona i niezależna od pozostających poza jej obrębem nauk o samej rzeczywistości. W rezultacie myślenie epistemologiczne znosi dopełniające się dziedziny tradycyjnej filozofii, czyli wiedzę o bycie (ontologię) i teorię poznania, czyli „wiedzę o wiedzy”, klasyczną metafizykę i klasyczną teorię poznania. „Badanie transcendentalne” to określenie perspektywy myślowej, którą Siemek nazwał badaniem „epistemologicznym”, jako przeciwstawnemu badaniu epistemicznemu.

Siemek pyta: „Co właściwie nowego »widać« na terytorium ściśle epistemologicznego?”, i odpowiada: „»Widać« sam byt epistemicznego poziomu teorii, jego wewnętrzną strukturę i organizację, a także jego całościowy sposób istnienia”<sup>26</sup>. Nauka Kanta o „fenomenach i noumenach”, rozważana jako szczególny twór myślenia epistemologicznego, głosi więc względność i problematyczność tego kształtu wiedzy, jaki faktycznie urzeczywistnił się w nowożytnej nauce. Ponadto Kant demonstruje nie-absolutny charakter wiedzy jako takiej, zawsze wtórnej wobec sensotwórczych praktyk. Transcendentalizm odsłania zatem historyczność wiedzy, a zarazem rozpoznaje wiedzę jako jedną z form przejawiania się historyczności. Termin „historyczność” nie pojawia się jako główny u Kanta, wymaga domyślenia i dopisania. Do rzeczywistego myślenia filozoficznego wprowadzają go dopiero Hegel, Marks i Heidegger.

## Drugie życie (dialektyka)

Duchów nie przegania się łatwo i bezboleśnie. Zjawy i upiory czerpią swą upiorność z tego właśnie, że wymagają środków nadzwyczajnych. Zjawy poszukują zawsze swego drugiego życia, drugiej szansy. Doktryna Rousseau swoje drugie życie uzyskuje przed wszystkim w dniu rewolucji, to jest w chwili, gdy „sam termin „rewolucja” uzyskał nowożytne znaczenie 14 lipca 1789 roku, a w zasadzie, gdy Hegel przemyślał je w taki sposób, że epoka „po rewolucji” uzy-

---

<sup>26</sup> Tamże, s. 70.

skąła wreszcie samoświadomość. Dialektyka Hegła jest tylko „algebrą rewolucji”. Przed uzyskaniem tej nowej samoświadomości słowo „rewolucja” służy raczej do oznaczenia wszelkiej przemiany zarówno w przyrodzie, jak i w historii.

Rozum i rewolucja, Oświecenie i alienacja, cywilizacja i granica, Bóg i emancypacja to terminy, które na dobre i złe związują doktrynę Rousseau i Hegła, Woltera i Hegła, a wreszcie Spinozy i Hegła, węzłami pokrewieństwa lub przynajmniej powinowactwa z wyboru. Rousseau i Wolter, Kant i Hegel, Marks i Nietzsche – te nazwiska wskazują więc rzeczywisty rodowód teoretyczny myśli współczesnej. I właśnie dlatego już samo ich wyliczenie wyjaśnia także po części jej osobliwą sytuację historyczną. Zdaniem Siemka myśl ta mianowicie jest pozbawiona przeszłości bezpośredniej. Jej wczoraj nie istnieje, ma ona tylko swe „przedwczoraj”<sup>27</sup>. To właśnie Siemek opisuje jak Kant i Hegel poddani zostali przystosowawczej obróbce przez neokantyzm i neoheglizm; Marks został wymodelowany przez materialistów II Międzynarodówki, a Nietzsche przez modernistycznych filozofów życia. Siemek podobnie jak Kołakowski, Baczek i Pomian dopomina się historii filozofii opartej na bliskim, intymnym czytaniu, czytaniu tego, co nigdy nie zostało dostatecznie przeczytane i nigdy nie zostało odczytane. Kołakowski, Baczek, Pomian i Siemek wprowadzają nas do biblioteki nieczytanych książek. Jednak tylko Siemek w tej serii nazwisk wzniesie się na poziom de-demonizacji. Egzorcyzmy Baczki okażą się tylko, w świetle tej de-demonizacji, zwykłą pogonią za duchami.

Wróćmy jednak do problemu pierwotnej identyfikacji. Pytam raz jeszcze: co oznacza identyfikacja z Hegłem, którą odnajdujemy w myśli Siemka? Otóż jest ona nade wszystko identyfikacją z pewną jeszcze wyższą formą myślenia – dialektyką. Po transcendentalizmie nadchodzi dialektyka; nie odwrotnie. Dialektyka Hegła otwiera Siemkowi zupełnie nowy poziom teorii i ujawnia odpowiadającą mu „realność”. Tą nową „realnością” jest historyczność i społecznienie. Historyczność stanowi prawdziwie onto-logiczną substancję ludzkiego świata społecznych, podmiotowo-przedmiotowych działań

---

<sup>27</sup> Marek J. Siemek, *Myśl drugiej połowy XX wieku*, [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, red. M. J. Siemek, Warszawa: Czytelnik 1978, s. 34.



i stosunków. Marks uzupełni jedynie Hegla wskazaniem rzeczywistego nosiciela sensu i rozumności, to jest procesu stawania się w czasie. Nową całością, po transcendentalizmie, jest historyczny proces samorozwoju świata społecznego, realizującego się poprzez ludzi i ich wytwory. Dialektyka natomiast jest spekulatywną teorią tego historycznego świata i „metodą” zdobywania wiedzy o nim.

Ważną zdobyczą Siemka wywalczoną u Hegla jest również kolejna zdolność diagnostyczna – odróżnienia dialektyki od nie-dialektyki. Po stronie nie-dialektyki jest przyroda. W rezultacie, po tej stronie musi też znajdować się Spinoza. Całość nazywana teraz także za Lukácsem *Totalität* jest nosicielem antyscjentystycznej zasady wolnego myślenia – czystej spekulacji. Ten punkt widzenia „całości” nosi jeszcze jedną implikację: dostępny jest on tylko podmiotowi kolektywnemu, i to takiemu, który jest zarazem podmiotem kolektywnego działania. Całość, praktyka, kolektywność – oto nowe wyznaczniki filozofii Siemka. W tej nowej konstelacji dialektyka staje się „epistemologią całości”, to jest obszaru, w którym ujawnia się historyczność jako rzeczywisty żywioł ludzkiego „upadania”, „rozpadania”, „przepadania” i ponownego „tryumfowania”. Jest to także terytorium „uspołecznienia” i „przestrzeń”, która definiuje materialne parametry tego upadku. Siemek podkreśla: „Rzeczywistość poznana jako całość – tutaj: jako konkretny proces społeczno-historyczny – jest rzeczywistością inną, niż byłaby bez tego poznania”<sup>28</sup>. Przedmiot dialektyki – „całość”, nie jest niezależny od jego „widzenia”, albowiem „widzenie” nie jest czymś obojętnym i zewnętrznym wobec samej rzeczywistości, lecz zmienia jej przedmiotową postać. Dialektyka zmienia świat nie mniej niż transcendentalizm.

Przyroda nie może być dialektyczna i nie ma czegoś takiego jak „dialektyka przyrody”. Przyroda nie może być dialektyczna, gdyż jest tylko jednym z członów dialektycznej relacji, na której gruncie dopiero staje się odróżnialna jako taka. Przyroda nie posiada decydujących określeń dialektyki, którym są – wzajemne oddziaływanie podmiotu i przedmiotu oraz jedność teorii i praktyki. Przyroda nigdy nie jest podmiotem dialektyki, ale co najwyżej jej elementem i jej

---

<sup>28</sup> Marek J. Siemek, *Dialektyczna epistemologia Lukácsa*, [w:] tegoż, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, s. 172.

przedmiotem. Z tego względu Siemek w „okresie dialektycznym” jeszcze bardziej niż „transcendentalnym” milczy na temat Spinozy, który jest po stronie natury. Podobnie Siemek tylko w początkowej fazie swego myślenia z rzadka wspomina zjawę „Rousseau”, który tworzy narracje na temat uspołecznienia natury oraz odspołecznienia społeczeństwa.

Dzięki Siemkowi droga rozpoczęta przez „doskonałość początku”, to jest książkę Kołakowskiego *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, „doskonałość mediacji”, to jest pracę Baczkę *Rousseau: samotność i wspólnota*, wreszcie „doskonałość rozwinięcia”, to jest pracę *Przeszłość jako przedmiot wiary: historia i filozofia w myśli średniowiecza* Pomiana, dociera do zwieńczenia gmachu warszawskiej szkoły historyków idei w postaci jego pracy *Hegel i filozofia*<sup>29</sup>. Ta praca jest „doskonałością końca”, w którym wszystko znajduje spełnienie i swoją kulminację. Książka *Hegel i filozofia* zaczyna się od dedykacji – „Mojemu Nauczycielowi Bronisławowi Baczce” oraz stwierdzeniem: „Świetna tradycja badań i przemyśleń nad Hegłowskim dziedzictwem, którą w polskiej filozofii powojennej stworzyli Tadeusz Kroński (*Rozważania wokół Hegla*, 1960) i Bronisław Baczko (*Człowiek i światopoglądy*, 1965), przez ostatnie trzydziestolecie znacznie osłabła”<sup>30</sup>. Książka *Hegel i filozofia* jest próbą odparcia i zakwestionowania karykatury Hegla, w takim samym znaczeniu jak *Jednostka i nieskończoność* jest próbą zakwestionowania i odparcia karykatury Spinozy, a *Rousseau: samotność i wspólnota* jest próbą zakwestionowania i odparcia karykatury autora *Umowy społecznej*. To, co łączy te trzy monografie, to fakt, że mimo iż zogniskowane są one w trzech filozoficznych postaciach, to w tych postaciach odbija się i przygląda cała historia filozofii.

Demon jednak nigdy nie umiera. *Daimon* to „ten, który coś rozdziela” lub „ten, który coś przydziela”, to „nadprzyrodzona potęga” czuwająca nad losem, potęga drwiąca ze śmierci naturalnej. Los przydziela Siemkowi zadanie (moc) rozdzielania. „Recepcja Rousseau przez Hegla – pisze nauczyciel Siemka Baczko – to niewątpliwie jeden z najciekawszych i najbardziej płodnych etapów „drugiego ży-

---

<sup>29</sup> Marek J. Siemek, *Hegel i filozofia*.

<sup>30</sup> Tamże, s. 4.

cia” doktryny Rousseau. Zarazem jest to sprawa o dużej doniosłości dla interpretacji myśli heglowskiej. [...] Warto przy tym pamiętać, że sprawa stosunku Hegła do Rousseau jest jedynie fragmentem problemu znacznie szerszego i donioślejszego dla analizy heglizmu, mianowicie stosunku Hegła do Oświecenia jako określonej całości kulturowej i społecznej<sup>31</sup>. Ta recepcja Rousseau przez Hegła jest nie tylko najciekawszą i najbardziej płodną chwilą w filozofii, jest to także proces najważniejszego procesu translacji, jaki dokonał się w toku jej historii.

Baczko ma racje, kiedy pisze, że sprawa stosunku Hegła do Rousseau jest fragmentem problemu znacznie szerszego, to jest stosunku Hegła do Oświecenia jako określonej całości intelektualnej. Oznacza to jednak, że jest to także stosunek Hegła do Woltera i Spinozy. Ten proces translacji, proces przemiany nie tylko znaczeń kluczowych terminów, ale nade wszystko przekształcenia całego pola programowego filozofii przygotowanego przez Spinozę, Woltera i Rousseau, wyodrębnienia jej nowego „przedmiotu” i „podmiotu”, będzie źródłem myślenia dla Siemka. Bez wątpienia Spinoza wyzwala samorozumienie Kołakowskiego, Rousseau pozwala Baczce rozumieć siebie samego, Wolter zezwala na odgadnięcie i pogłębianie swej przynależności kulturowo-historycznej Pomianowi. Hegel jednak, który nazwał filozofię „swoją własną epoką ujętą w myślach”<sup>32</sup>, nie mógł przypuszczać, że tym, co zostało przez jego własną filozofię „ujęte w myślach”, nie jest jego własna epoka, ale „epoka nowoczesna”, sama konstytucja nowoczesności, konstrukcja i struktura podmiotowości myślącej, która stawał się także sam Siemek.

„Nie trzeba dodawać – dodaje Baczko – że w każdym wypadku badania komparatystyczne niezmiernie utrudnia odrębność, a nawet przeciwstawność stylów myślenia – filozofowania i pisarstwa – autora sentymentalnej *Norwej Heloizy* i wyznań oraz twórcy *Nauki logiki* i *Encyklopedii nauk filozoficznych*. Obraz wschodzącego słońca, w którego blasku wikary sabaudzki czyni swoje wyznanie wiary, odczuwając bezpośrednią obecność Boga i swe miejsce w ładzie świata,

---

<sup>31</sup> Bronisław Baczko, *Hegel a Rousseau*, s. 110.

<sup>32</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa: PWN 1969, s. 19.

i ulubione powiedzenie Hegla, że czytanie gazet jest współczesną realistyczną modlitwą poranną, pozwala nam bowiem znaleźć swe miejsce wobec Boga i świata – to zestawienie umożliwia w jakimś skrócie uprzytomnienie sobie tej odrębności<sup>33</sup>. Ta różnica w językach oraz retorykach wypowiedzi Rousseau i Hegla, Spinozy i Hegla, Woltera i Hegla, nie będzie jednak żadną przeszkodą dla przenikliwych diagnozyk Siemka.

Autor *Hegla i filozofii* nie ulegnie „złudzeniu powierzchni”, zbyt pogłębione są jego studia nad strukturami głębokimi filozofii, by mógł się nabrać na chwilowy efekt perswazyjny. Hegel, w latach młodości, pełen entuzjazmu dla Rousseau, w wieku dojrzałym dostrzega w doktrynie autora *Umowy społecznej* jedynie kontynuatora zasady Lutra, zasady wolności ducha. Autor *Nauki logiki* zarzuca filozofom francuskiego oświecenia, abstrakcyjność, choć stwierdza jednocześnie, że abstrakcje te były tylko negacją strasznej rzeczywistości przedrewolucyjnej Francji. Ci sami Francuzi, mimo abstrakcyjnego rozumienia wolności, tworzą jednak przesłanki dla takiego pojmowania struktury społecznej, które Hegel łączy z ideą konkretnej jedności powszechnej. Oznacza to, że od Rousseau prowadzi droga do Kanta i całej niemieckiej filozofii klasycznej. Siemek tą filozofię wyprowadzi jeszcze dalej – w kierunku – Nietzschego, Marksa, Freuda, Lukácsa i całej konstelacji filozofii współczesnej, która zna tylko swoją zaprzesłość, choć nie zna swej przeszłości bezpośredniej<sup>34</sup>. Siemek, w przeciwieństwie do swojego mistrza i nauczyciela – Baczki, nie będzie filozofem kontynuacji, ale stanie się filozofem dyskontynuacji, zerwania, pęknięcia, całościowej przemiany struktury pola epistemologicznego. Siemek to *daimon*, czyli „ten, który coś rozdziela”.

## Serie (nadprodukcja figur ducha)

Pisząc o Kołakowskim, stanęliśmy wobec dylematu: Spinoza albo Hegel. Pisząc o Baczce, stanęliśmy wobec sekwencji: Spinoza, a potem Hegel. Pisząc o Pomianie, stanęliśmy wobec długiej serii (wstę-

---

<sup>33</sup> Tamże, s. 112.

<sup>34</sup> Marek J. Siemek, *Mysł drugiej połowy XX wieku*, 1978.

gi): św. Augustyn – Vasari – Wolter – Hegel – Marks – Lévi-Strauss. Pisząc o Siemku stajemy wobec serii: Spinoza – Schelling – Hegel. Jest jednak jeszcze jedno imię z którym dziś imię „Spinoza” jest zestawiane swobodnie i jest to imię „Marks”<sup>35</sup>. Czy Siemek równie swobodnie zestawi imiona Hegla i Marksa, czy też raczej ustawi relację binarną: Spinoza i Hegel? Czy krótka seria: Spinoza – Hegel – Marks jest w ogóle wyobrażalna? Czy też w tej serii zawsze kogoś brakuje?

Zdaniem Siemka historia uczasowienia filozofii zaczyna się już u Kanta, który przenosi filozofię z terytorium epistemicznego na terytorium epistemologiczne. Kant jako pierwszy zrozumiał, że należy przemyśleć nie sam problem wiedzy, ale bardziej fundamentalną strukturę, która funduje opozycję przedmiot–podmiot. Autor *Krytyki czystego rozumu* „sposrzęga” „wiedzę” nie tak jak wiedza „sposrzęga” „przedmiot”, ale jak część większego terytorium. To jednak Hegel przedstawił i przestawił kantowskie „terytorium *a priori*” nie jako zastaną, nieruchomą i trwałą strukturę możliwych form sensowności, lecz jako proces samowytwarzania się w racjonalizującym wysiłku kulturotwórczej pracy ducha. Hegłowska dialektyka jest pierwszą i zarazem najdalej idącą próbą rozumiejącego opisu poszczególnych form epistemicznych nie tylko w systemowym porządku ich struktury, ale także w fenomenologicznym procesie ich genezy. W tym procesie produkcji figur ducha każda forma „bezpośredniości” danej świadomości ujmuje w koniecznym, ale dla niej samej nieprzejrzywym i wyobcowanym stosunku, powiązania i ruch wzajemnego oddziaływania z jej przedmiotem, i która dopiero w takim zapośredniczeniu, odnosząc ich wzajemne relacje do całości, odnajduje wspólną prawdę historii. Tu wreszcie mamy serię jako strukturę.

Marks będzie kontynuował ten proces produkcji figur ducha, wydobywając na jaw ukrytą w wewnętrznych sprzecznościach procesu pracy pierwotną realność wszelkiego społeczeństwa, wewnątrz której dopiero wtórnie artykułują się historycznie określone formy lokalnego istnienia terytorialnego. Dla Marksa nie ma żad-

---

<sup>35</sup> Frédéric Lordon, *Kapitalizm, niewola i pragnienie. Marks i Spinoza*, przeł. M. Kowalska, M. Kozłowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa 2012.

nej bezpośrednio danej formy wyobcowania mieszczańskiej *episteme*, lecz całościowy system pojęć i wartości, z którego wszystkie te formy wyrastają. „Uspołecznienie”, które obok „historyczności” jest dla Siemka kategorią prymarną, oznacza zatem intersubiektywną realność stosunków zawiązujących się w procesie społecznym – w procesie pracy, mowy i reprodukcji życia. To „uspołecznienie” jest pierwotne względem zarówno realności materialnych wytworów tego procesu, jak też subiektywnej egzystencji i samowiedzy jego jednostkowych podmiotów. W tym układzie Kant ponownie z wyróżnionej pozycji „widzącego podmiotu” wraca na pozycję „oślepionego przedmiotu”.

W interpretacji Siemka Marks nie jest piewą antropologii mówiącej o człowieku poszukującym powrotu do domu, co było przedmiotem studiów ateistycznego deisty Kołakowskiego. Marks Siemka, podobnie jak Kant i Hegel, dokonuje kontestacji pozornej oczywistości bezpośredniego widzenia. „W tym sensie – pisze Siemek – marksistowska dialektyka jest »lekturą« *par excellence*; kunsztem czytania i zarazem czytaniem samym, składaniem wielości znaków w przejrzystą całość znaczącego »tekstu«. [...] »Czyta się« tu nie samo słowo, znaczenie, *logos* – lecz wstępne, prelogiczne i presemantyczne warunki jedności słów i rzeczy, znaczeń i ich przedmiotów, *logosu* i *praxis*. Czytanie tekstu jest tu zawsze ujawnianiem jego przeciw-tekstu – czyli tej historycznej formy przedmiotowości, z której dany tekst wyrasta, ale którą właśnie dlatego pomija i przemilcza, czyli swym dyskursem właśnie w dosłownym sensie zakrywa”<sup>36</sup>.

Ponownie wracamy do zwiększenia zdolności rozdzielczej ludzkiego widzenia i uczynienie z „niewidzenia” „widzenia”. „Widzący” Marks tak czytał „niewidzących” angielskich ekonomistów i tylko „trochę widzącego” Hegla. Podobnie „nadwidzący” Lenin czytał „ślepych” narodników i „półślepego” Plechanowa, Gramsci Crocego, Lukács rewizjonistycznych teoretyków II Międzynarodówki, a Brecht propagandowe enuncjacje ideologów faszyzmu. Wszędzie stawką jest odkrycie prelogicznych warunki jedności słów i rzeczy. I tylko

---

<sup>36</sup> Marek J. Siemek, *Marksizm a tradycja hermeneutyczna*, [w:] tegoż, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, s. 77.

teologiczny rodowód hermeneutyki oraz błędna naturalistyczna samoświadomość marksizmu przeszkadzały w rozpoznaniu w Marksie tradycji hermeneutycznej, transcendentalnej i dialektycznej. Różnica wobec interpretacji Kołakowskiego jest znacząca, ale nie przesadna. Podobnie jak Kołakowski Siemek wraca do wątku kryptoteologicznych u Marksa. Nie jest to jednak „teologia człowieka”, ale „teologia lektury”, teologiczna praktyka czytania.

Ten teologiczny rodowód hermeneutyki będzie zresztą obcy samemu Marksowi. Dla hermeneutyki bowiem pozostaje zawsze pewne *residuum* „spraw ostatecznych”, gdzie hermeneutyka przestaje mówić i już jedynie wsłuchuje się w siebie tylko znane Słowo. „Marksizm – pisze Siemek – nie zna brzmienia tego wewnętrznego Głosu religijnej transcendencji, ale też nikomu nie odmawia prawa do jego słyszenia i słuchania. Natomiast w tym, co wypowiedzieć można, co jest słyszalne i przekazywalne w publicznej jawności dyskursu, głosy hermeneutyki i marksizmu, dotąd zbyt długo „mówiące” obok siebie, mogą i powinny stać się prawdziwą rozmową”<sup>37</sup>. Siemek porzuca nas tutaj z dylematem, który mamy rozstrzygnąć sami, czy to przejście hermeneutyki przez materializm Marksa, oznacza ostateczną sekularyzację tradycji teologii, czy może raczej kotrreformacyjną dążność do zapewnienia jej hegemonii w nowej formie i nowych warunkach? Hermeneutyka i marksizm zbyt długo „mówiły” obok siebie, ale czy są w stanie mówić do siebie, nie raniąc siebie?

Do Boga Siemek zbliża się najmocniej przez Schellinga, jest to z pewnością Bóg żywych, a nie martwych. Jest to ponownie, powtarzam, Bóg Spinozy. Mimo bliskości Schellinga, i woli myślenia nie tylko „obok”, ale też „wraz” z hermeneutyką, Siemek pozostaje „po stronie” Hegla, a nie Schellinga, albowiem dla tego ostatniego historyczne posłannictwo człowieka polega na przewyciężeniu samej „historyczności” poprzez powrót do absolutu, który wykracza poza wszelką czasowość. Hegel nie buduje Absolutu, ale strukturę dynamiczną – strukturę wszelkich struktur, w nim wszelkie serie nigdy nie obumierają, a jedynie wyczerpują się w swym inno-bycie. Dla Hegla i w rezultacie Siemka Absolut jest nieodwołalnie rzucony w historię, i historia nigdy nie gaśnie w Absolucie.

---

<sup>37</sup> Marek J. Siemek, *Marksizm a tradycja hermeneutyczna*, s. 99.

Siemek, po raz drugi, zbliży się do religii i mitu, czytając *Dialektykę oświecenia*, *Minima moralia* oraz *Dialektykę negatywną* Theodora Adorno, gdzie przeczyta, że „mit jest oświeceniem oraz oświecenie obraca się w mitologię”. Wtedy też Siemek dowie się, że Całość nie jest ani Prawem, ani Miłością, ani Naturą, ani Pieniędzem, ani Rozkoszą, ani wreszcie Historią, ale jest Nieprawdą<sup>38</sup>. Po stronie fragmentu, który jest „wtargnięciem śmierci w dzieło”, będzie sytuował swoje myślenie utopista i mistrz Siemka – Baczek. Sam Siemek wybierze „wtargnięcie dzieła w życie” – Nieprawdę Całości<sup>39</sup>.

Siemek tworzy zatem kolejną serię, lub raczej kolejne serie serii. Tym razem jest to seria: Hegel – Marks – Heidegger – Lukács. Autor *Hegla i filozofii*, podążając tropem analiz Luciena Goldmana<sup>40</sup>, zwraca uwagę, że termin poręczność (*Zuhandenheit*) u Heideggera ma swój odpowiednik w postaci *praxis* u Marksa i Lukácsa<sup>41</sup>. Obydwa terminy określają ten sam porządek nieświadomych, ale celowych działań, które wyznaczają i artykułują prerefleksyjny sens ludzkiego świata. Podobnie Heideggerowska kategoria *Vorhandenheit* – „obecność” oznacza to samo, co „urzeczowienie” lub „reifikacja” (*Verdinglichung*). Lukács powie „całość” tam, gdzie Heidegger użyje słowa „bycie”; Lukács napisze „człowiek”, tam gdzie Heidegger tworzy termin „przytomne bycie”; i wreszcie – *praxis*, gdzie Heidegger używa terminu *Zuhandenheit*, „poręczność”.

Siemek tłumaczy: „*Zuhanden* jest coś, co jest poręczne – co najważniejsze – sytuuje się w przeciwieństwie do i w odróżnieniu od wszystkiego, co jest tylko *vorhanden*. To jest już nieprzetłumaczalne. *Vorhanden* jest wszystko to, co po prostu jest, istnieje. Istnieje jako coś, co jest dane, co się zastaje. W tym sensie *vorhanden* są wszystkie różne rzeczy, które jako istniejące domagają się odpowiedniego traktowania, czyli zaskakują nas, zmuszają do jakiegoś względu na ich własną przedmiotowość, na ich wewnętrzną naturę. Natomiast

<sup>38</sup> Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Refleksje z pobaratanego życia*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków: Wydawnictwo Literackie 1999.

<sup>39</sup> Marek J. Siemek, *Wczesny romantyk późnej nowoczesności*, [w:] tegoż, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, s. 297–306.

<sup>40</sup> Lucien Goldman, *Lukács i Heidegger*, przeł. B. Markiewicz, [w:] *Marksizm XX wieku*, cz. II, Warszawa: 1991.

<sup>41</sup> Marek J. Siemek, *Goldmann i epistemologia sensotwórczej intersubiektywności*, [w:] tegoż, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, s. 274.



*zuhanden* – poręczne – są wszystkie rzeczy, które całkowicie już utraciły swoją nieprzezroczystą naturę wewnętrzną czy własną i w całości sprowadzają się w swoim istnieniu do heglowskiego środka, poręcznego, przydatnego i sprawnego instrumentu”<sup>42</sup>.

Z pewnością myśl Siemka jest zarówno *zuhanden* – sprawnym instrument interpretacji filozoficznej, ale jest też *vorhanden* – domaga się odpowiedniego traktowania, zaskakuje nas, zmusza do uznania swej wyjątkowości i podmiotowości. Poręczność i wyjątkowość Siemka ujawnia się nie tylko w budowaniu serii, ale nade wszystko w ich dekomponowaniu i problematyzowaniu, to jest odkrywaniu nazwisk w innych nazwiskach, treści w cudzych ciałach. Siemek odkrywa Kanta w Heglu, Hegla w Marksie, Marksa w Heideggerze, Heideggera w Lukácsu.

## Imię Marksa (ontologia życia społecznego)

Spójrzmy jak Hegel pracuje w Marksie i przemawia przez *Kapitał*. Spójrzmy co skrywa pod sobą powłoka słowa „Marks”? Dialektyka była dla Marksa ruchem poznawania całości samego poziomu epistemologicznego we wszystkich konstytutywnych opozycjach i rozdzioleniach, a więc myśleniem epistemologicznym. Dialektyka była też filozofią praktyki (Gramsci), która zarazem stawała się teorią wszelkiej teorii (Lukács). W tej dialektyce sama przyroda przeistoczyła się w „fakt społeczny”, co oznacza, że „historyczność” i „uspołecznienie” w świadomości przeżywającej świat i wyposażającej go w sensy widzi się nie epifenomen, wytwór czy refleks jednej substancji, lecz niezbywalny element samej ontologicznej struktury świata. Wszystko to oznacza, że w „czytaniu świata” Marks posługuje się hermeneutyczną perspektywą „całości”, która jest tu traktowana jako struktura pierwotna nadająca sens wszelkim elementom oraz wzajemnym odniesieniom. Kapitał, towar, formacja społeczna, walka klasowa, interes klasowy, ideologia – to są dla Marksa „przedmioty epistemologiczne”.

„Przedmioty epistemologiczne” są obecne nie tylko u Marksa. Są obecne także u Freuda i jego hermeneutyki „drugiej strony” – nie-

---

<sup>42</sup> Marek J. Siemek, *Wykłady z filozofii nowoczesności*, s. 386.

świadomości, w której problem rozumienia został powiązany z problemem niemożliwości porozumienia. Te „przedmioty” są także ujawniane przez Rolanda Barthesa i jego „semiologii” – dyscypliny jawnie przeciwstawnej „semiotyce”, albowiem nakierowanej na „epistemologię znaku”, to jest refleksję nad strukturalnymi warunkami samej możliwej sensowności, tożsamą z formą pierwotnej relacji uspołecznienia. Wreszcie są obecne w „hermeneutycznym szczepie na drzewie fenomenologii” w postaci analizy *Dasein* Heideggera, tworzącej rodzaj „hermeneutyki ontologicznej”, w której pytanie o byt jest pytaniem o jego rozumienie oraz ponownie – „historyczność” (*Geschichtlichkeit*). Wszystkie te filozofie towarzyszą Marksowi w rozumieniu dwóch wyróżnionych pojęć – „historyczności” i „uspołecznienia”. Pytanie ponownie brzmi: czy tylko towarzyszą, stąpając „obok” Marksa, czy też mu towarzyszą, aktywnie w niego „interweniując”?

Dla Marksa, Freuda, Heideggera i Barthesa „rozumienie” zostaje powiązane z u-ja-wnianiem i wy-ja-wianiem się prawdy, wy-i-stoczeniem pierwotnego sensu, które dokonuje się tylko w dziejowości. *Geschichtlichkeit* – dziejowość, tłumaczona także jako „historyczność” wyrasta zatem na fundamentalną strukturę, miejsce, w którym bezpośrednio urzeczywistnia się „jawność bycia”. Dziejowość jest jedyną formą, w której dzieje się urzeczywistnienie czegoś, czego nie mamy już prawa nazwać „człowiekiem”. To dlatego wzorem Heideggera filozofie Marksa, Freuda i Barthesa są tak wrażliwe na bogactwo odmian czasu, w którym zanurzona jest wszelka znacząca historyczność: czas dialogu i czas wyobraźni, czas pamięci i czas zapomnienia, uprzedmiotowiony czas naukowej kwantyfikacji świata i wieczny czas mitu lub poezji, wreszcie ulotny czas marzenia i beczczas marzenia sennego, czas akumulacji kapitału i czas inflacji, czas konsumpcji dóbr i czas marnotrawstwa. Te wszystkie czasy, jak pamiętamy, znajdują swój czas opisu w pięknej książce Pomiana *L'orde du temps*.

Historyczność Freuda, Heideggera czy Barthesa zostaje jednak „u Marksa” i „przez Marksa” wyposażona w wymiar „materialnej konkretności” określanej i definiowanej przez „z pozoru” mało hermeneutyczne modalności istnienia, takie jak potrzeby, praca, walka. To dzięki tym modalnościom problem sensu staje się problemem sensotwórczej praktyki historycznego podmiotu, artykułującego znaczenia w opornym tworzywie nonsensu. W tym właśnie miejscu

Siemek, wraca do pojęcia „działalności strukturalistycznej”, do której odwoływał się także Kołakowski pisząc *Świadomość religijna i więź kościelna*<sup>43</sup>. Dla Siemka demitologizująca działalność strukturalistyczna w zastosowaniu praktycznym „żywo przypomina Marksowską krytykę »fetyzysizmu towarowego« lub »niemieckiej ideologii«”<sup>44</sup>.

Imię Marksa urasta w słowniku Siemka do miana symbolu ontologii życia społecznego. Celowo nie piszę „bytu”, ale „życia”, aby wzmocnić witalizm Marksa przeciw jego domniemanemu „mechanicyzmowi”. Siemek tłumaczy, że filozofia Marksa to nade wszystko krytyka i dialektyka. Krytyka oznacza moment radykalnego dystansu wobec ekonomii, wobec całej problematyki i metody tej nauki jako takiej, a zarazem wobec badanego przez nią obszaru przedmiotowości. Oznacza to, że *Kapitał* nie jest dziełem z zakresu ekonomii politycznej, co jasno sygnalizuje jego podtytuł: *Kritik der politischen Oekonomie*. Jednak Siemek pisze dalej, w polemice z Baczką, że krytyka, jest, po pierwsze, antyutopijna, ponieważ nie przeciwstawia ona „rzeczywistości” jakiegoś abstrakcyjnego „ideału moralnego”, lecz dąży do tego, by „rozumność” i „sens” wydobyć z „rzeczywistości” samej; i, po drugie, jest demistyfikująca, gdyż polega na „spowiedzi”, na wysiłku wydobywania na jaw i uświadamiania ludziom rzeczywistego sensu ich myśli i działań, to znaczy usuwa „fałszywą świadomość”, jaką ludzie mają o sobie samych. Krytyka dialektyczna ponownie jest „nad-widzeniem”.

Krytyka, rozumiana jako krytyka ideologicznych form świadomości, nie jest już myśleniem „w tych formach”, lecz myśleniem „samych tych form”, i to właśnie w ich koniecznym powiązaniu ze społeczną całością, do której należą. „Właściwym przedmiotem takiej krytyki – pisze Siemek – nie jest więc już sama świadomość (jej treść, jej bezpośrednio jawna *episteme*), lecz złożony i dwoisty stosunek, jaki zachodzi między świadomością a jej światem, to jest nieświadomym bytem społecznym, który świadomość ta na swój sposób oznacza i wyraża, ale zarazem deformuje i przesłania”<sup>45</sup>. Co to oznacza?

<sup>43</sup> Leszek Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*, Warszawa: PWN 1965.

<sup>44</sup> Marek J. Siemek, *Marksizm a tradycja hermeneutyczna*, s. 99.

<sup>45</sup> Marek J. Siemek, *Materializm historyczny jako filozofia marksizmu*, [w:] tegoż, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, s. 104.

Ta nowa krytyka dialektyczna oznacza, że „krytyka” jest także krytyką filozofii. To natomiast oznacza, że pracuje ona już nie „w filozofii”, lecz „nad filozofią”. Marks, podobnie jak kiedyś Kant i Hegel, zdobywa dla filozofii nowy „przedmiot” i dzięki temu „ideologiczna”, naiwna krytyka ideologii przekształca się w materializm historyczny, czyli krytykę ideologii prawdziwie metafizyczną.

## Praca (poprawianie ekonomistów)

Tym, co różni punkt widzenia Marksa od stanowiska klasycznej ekonomii, nie jest więc odmienność „metody”; odmienny jest ich „przedmiot”. „Przedmiotem” Marksa nie jest już wcale „przedmiot” ekonomii, lecz „ekonomia” sama, i to wzięta w całości, jako swoisty „znaczący fakt” rzeczywistości społecznej, do której należy i którą reprezentuje. Marks ponadto pyta nie o to, co ekonomia jako nauka wprost mówi, ale o to, co sama milcząco robi i w rezultacie czym naprawdę jest. Marks „poprawia” ekonomistów już w punkcie wyjścia, stwierdzając, że towar jako taki nie jest rzeczą, przedmiotem, lecz stosunkiem, to jest formą towarową. Bycie towarem nie jest żadną naturalną właściwością samych rzeczy, lecz ich cechą czysto relacyjną, fantomową, zjawiskową. Forma towarowa rzeczy jest efektem pewnej całościowej struktury, pewnego systemu stosunków, jakie zawiązują między sobą właściciele towarów jako ich wytwórcy i konsumenci. Wniosek Siemka na temat fetyszyzmu jest jednak niespodziewany: forma towarowa jest bowiem symptomem tego, że gospodarka zakłada wysoki stopień uspołecznienia, a więc także zróżnicowania miejsc i funkcji działalności produkcyjnej w obrębie społeczeństwa. Powstaje ona dopiero wtedy, gdy znika naturalna forma gospodarki, w której każdy podmiot gospodarczy był samowystarczalny i na tyle wszechstronny, że mógł zaspokajać wszystkie swoje potrzeby, pracując tylko dla siebie.

Marks powtarza do znudzenia: towar nie jest rzeczą, lecz stosunkiem, czysto społecznym stosunkiem, który tylko przybiera zewnętrzną formę rzeczy, to znaczy w tej formie się ucieleśnia. Tu dochodzimy do ważnego punktu, to jest fetyszyzmu towarowego, który pojawiał się już w tym tekście za sprawą Kołakowskiego i Baczkii, których Siemek koryguje. Siemek pozornie zgadza się z Kołakow-

skim i Baczko, jakoby Marks twierdził, że fetyszyzm towarowy oznacza pewne „złudzenie optyczne”. Nie zgadza się jednak z sugestią, że na tym złudzeniu i odwróceniu formuła fetyszyzmu się wyczerpuje. „Fetyszyzm towarowy – pisze Siemek – stanowi pierwotne źródło wszystkich form urzeczowienia świadomości. Struktura towarowa nie tylko określa tu całość społecznych stosunków, ale jest także na tę całość niejako wtórnie rzutowana przez samą świadomość społeczną”<sup>46</sup>. U Marksa widzenie tego „złudzenia” („złego widzenia”), to jest fetyszyzmu towarowego jest „widzeniem” całościowej „formy widzenia” siebie przez historycznie ukształtowany typ stosunków społecznych, jako konieczna forma samowiedzy podmiotu, który jest jej nośnikiem i wcieleniem. Nie zrozumiemy tej formy, nie rozumiejąc, że schemat klasycznej ekonomii – „kapitał – praca – ziemia” to w rzeczywistości schemat – „zysk – płaca robocza – renta gruntowa”. Krytyka złego widzenia klasycznej ekonomii politycznej odkrywa zatem, że za „faktami” i „kategoriami” ekonomii kryją się społeczne struktury i stosunki, które określają samą formę najbardziej pierwotnego społecznienia.

Odrzucenie antropologicznej lektury Marksa, dokonanej przez Kołakowskiego, wiąże się równocześnie z przywróceniem ważności strukturalistycznej lektury Marksa dokonanej przez „filozofa niepopularnego” Louisa Althussera<sup>47</sup>. „Althusser świadomie i programowo – pisze Siemek – uprawia refleksję filozoficzną w sposób demonstracyjnie niezgodny z wszelkimi regułami bon tonu filozofii popularnej”<sup>48</sup>. Nieumiarkowanie i bezkompromisowość filozofii Althussera stało się dla Siemka symbolem walki z wszelką filozofią popularną, zdroworoządkową, niekrytyczną, niemyślącą, masową, która w niemieckim Oświeceniu zyskała właśnie nazwę *Popular-Philosophie*. Niepopularność to ponownie skutek „popularności” opartej na „złym widzeniu” obiektów (towarów) „przez” i „w” społeczeństwie złego spektaklu.

Siemek nigdy nie zasugerował tego, co wypełnia i jest naczelną tezą *Głównych nurtów marksizmu* Kołakowskiego, a mianowicie,

---

<sup>46</sup> Tamże, s. 116-117.

<sup>47</sup> Marek J. Siemek, *Filozof niepopularny*, [w:] tegoż, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, s. 174.

<sup>48</sup> Tamże, s. 183.

że antropologia Marksa stanowi formę myślenia autora *Kapitału*. Siemek pisze: „proces pracy i zespół związanych z nim stosunków ekonomicznych rozpatrywany jest przez młodego Marksa w kategoriach antropologiczno-etycznej filozofii, której zasadniczą strukturę wyznaczają jeszcze feurbachowskie i młodoheglowskie opozycje alienacji i emancypacji, ludzkiego i »niehumanistycznego« świata, to jest w ostatecznym rachunku rzeczywistego bytu i moralnej powinności. Ta właśnie perspektywa osiąga swój najpełniejszy wyraz w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych* z roku 1844. Zarazem jednak w tym samym tekście można dostrzec zaczątki jej rozpadu”<sup>49</sup>. Zdaniem Kołakowskiego ten „rozpad” oznaczał rozpad całego marksizmu, ale nie rozpad doktryny Marksa, która pozostała do końca wierna „odyssey” człowieka wyalienowanego. W *Rękopisach* obserwujemy jeszcze wahanie Marksa, który nie może się „zdecydować”, czy prywatną własność środków produkcji oraz podział pracy uznać za przyczynę wyobcowania pracy, czy też raczej za jego skutek lub przejaw.

Będzie musiało upłynąć jeszcze kilka lat, by Marks ustalił, że własność prywatna środków produkcji i podział pracy należą, jako pojęcia teoretyczne, do zupełnie innego porządku niż kategoria alienacji. Antropologiczny i etyczny sens pracy zostaje zastąpiony sensem społeczno-biologiczno-ekonomicznym. Siemek mówi wyraźnie: Marks szuka nieantropologicznego, materialnego i społecznego zarazem pojęcia pracy. W tym nowym pojęciu praca nie jest już zmysłową działalnością „człowieka gatunkowego”, świadomie i celowo przekształcającego przyrodę dla swoich potrzeb, lecz jest pierwotnie społeczną działalnością ludzi, w której wraz z przedmiotami materialnymi wytwarzają oni – nieświadomie i wbrew swoim subiektywnym intencjom – zespół społecznych stosunków, określających charakter całego procesu materialnej produkcji. Oznacza to, że społeczny charakter pracy ma dla Marksa zawsze dwa aspekty łącznie – materialno-techniczny i społeczno-polityczny. Pierwszemu z nich odpowiada pojęcie sił wytwórczych, a drugiemu kategoria stosunków produkcji. Można się zastanawiać nad zasadnością tej interpretacji Marksa dokonanej przez Siemka przeciw interpretacjom mistrzów – Kołakowskiego i Baczki. Nie można jej jednak odmówić

---

<sup>49</sup> Marek J. Siemek, *Materializm historyczny jako filozofia marksizmu*, s. 125.

brawurowego nowatorstwa. Siemek, pisząc w ten sposób, antycypuje interpretacje, które nadejdą dopiero w XXI wieku – „równoległe lektury Spinozy i Marksa” dokonane przez Antonio Negriego i Michaela Hardta w ich znanej trylogii<sup>50</sup>.

Kapitalizm jest pierwszą formacją, w której dokonuje się pełne uspołecznienie (*Vergesellschaftung*) życia. Struktura towarowa, pieniądz, kapitał i światowy rynek znoszą wszelkie bariery i eliminują wszelkie etniczne stosunki między ludźmi, homogenizują rzeczywistość i podporządkowują ją przejrzystej, racjonalnej, wyliczalnej formule. W *Manifestie komunistycznym* Karol Marks powiedział, że burżuazja nie może istnieć bez nieustannego rewolucjonizowania narzędzi produkcji, a co zatem idzie stosunków produkcji. Ten właśnie fakt znacznie różnicuje tę klasę społeczną od innych formacji, albowiem pierwszym warunkiem istnienia wszystkich wcześniejszych klas społecznych było zachowanie bez zmian starego sposobu produkcji. Ustawiczne przewroty, bezustanna rewolucja technologiczna, ekspandujący ponad miarę i poza każde zastane terytorium wzrost – to cechy kapitalistycznego sposobu produkcji. Marks zapowiedział, że wszystkie stosunki społeczne, wraz z nieodłącznymi od nich uświęconymi pojęciami, poglądami, rytuałami, instytucjami ulegną rozkładowi. Marks pisał, a raczej prorokował – „Wszystko, co stanowe i zakrzepłe, ulatnia się, wszystko, co święte, ulega sprofanowaniu i ludzie muszą wreszcie spojrzeć trzeźwym okiem na swoją pozycję życiową, na swoje wzajemne stosunki”<sup>51</sup>. Wreszcie mamy tu żądanie trzeźwego, a nie transcendentalnego spojrzenia.

Ten nowy materialno-społeczny charakter procesu pracy stanowi źródło i podstawę wszelkich innych procesów, stosunków, a nawet bytów, które w nim i poprzez niego są dopiero wytwarzane. Z tego punktu widzenia nie tylko „przyroda”, lecz także „człowiek” – jako jednostka i jako istota gatunkowa – jest już pewnym wytworem społecznego procesu pracy, oznaczającego proces uspołecznienia.

---

<sup>50</sup> Michael Hardt, Antonio Negri, *Imperium*, przeł. S. Ślusarski, A. Kolbaniuk, Warszawa: W.A.B. 2005; Michael Hardt, Antonio Negri, *Rzecz-pospolita*, przeł. Praktyka Teoretyczna, Kraków: Ha!art 2012; Michael Hardt, Antonio Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, New York: Penguin Press 2004.

<sup>51</sup> Karol Marks, Fryderyk Engels, *Manifest Partii Komunistycznej*, [w:] MED, t. 4, wydanie drugie poprawione, Warszawa: KiW 1986, s. 667.

Nowe pojęcie „pracy” zmienia także znaczenie pojęcia „alienacji” i cały sens dawnej antropologicznie zogniskowanej problematyki alienacyjnej. „Problem alienacji – pisze Siemek – między Człowiekiem a Przyrodą lub między ideałem ludzkiej Istoty Gatunkowej a rzeczywistością człowieczeństwa przestaje być antropologicznym zagadnieniem stosunku empirycznego. Przekształca się on w zespół bardziej prozaicznych pytań o wewnętrzne sprzeczności społecznego procesu pracy w jego rzeczywistej historii”<sup>52</sup>. Tym samym tradycyjnie pojęta antropologia filozoficzna przechodzi, dzięki krytyce ekonomii politycznej, w krytyczno-filozoficzną teorię społeczeństwa kapitalistycznego jako całości. Nie wiem, czy są to pytania bardziej prozaiczne. Nie jestem też pewien, czy uruchamiają trzeźwe spojrzenie. Z pewnością jednak inaczej konfigurują one znaczenie materialnych warunków produkcji. Być może odmieniają także znaczenie samego pojęcia „materialności” i jego stosunku do tego, co „społeczne”.

Siemek mówi jednak jeszcze więcej, mianowicie, że wszystkie interpretacje Marksa jednokierunkowo podporządkowujące nadbudowę bazie, a z kolei w ramach bazy absolutyzujące priorytet sił wytwórczych jako czynnika determinującego w ostatniej instancji, oparte są na niemarksowskim i przez Marksa krytykowanym rozumieniu stosunków ekonomicznych. Sfera tego, co ekonomiczne, jest w tych interpretacjach sfetysyzowana dokładnie tak samo jak w burżuazyjnej ekonomii politycznej: „to, co społeczne” okazuje się tu jedynie epifenomenem „tego, co ekonomiczne”. W rzeczywistości dla Marksa baza to tyle co społeczny sposób produkcji – nierozdzielna jedność, ale też antagonizm stosunku ekonomicznego i politycznego. „To, co społeczne” nie jest tu żadnym wytworem ani epifenomenem „tego, co ekonomiczne”, lecz jego istotą. Ponadto w „tym, co społeczne” zawsze już od początku zawarty jest czynnik polityczny. Reifikacja (*Verdinglichung*) to w tym ujęciu zmistyfikowana forma uspołecznienia, na gruncie której nawiązywane za pośrednictwem rzeczy społeczne stosunki między ludźmi przybierają postać naturalnych, czysto przyrodniczych stosunków między rzeczami. Społeczna *praxis* zastępowana jest fałszywą *pseudopraxis*.

---

<sup>52</sup> Marek J. Siemek, *Materializm historyczny jako filozofia marksizmu*, s. 129.



Siemek ustanawia kolejną serię tym razem jako autor tekstu *Poznanie jako praktyka*, który stanowi pewnego rodzaju genealogię ufundowania prymatu praktyczności w samej filozofii od czasów Arystotelesa, przez Kanta, Fichtego po Hegla i Marksa<sup>53</sup>. Siemek, który doskonale zdaje sobie sprawę, że pojęcie „praktyki” znajduje się w centrum filozoficznego myślenia, przeciwstawia się „mitycznej praktyce” i wszelkim próbom mitologizowania praktyki. Zdaniem autora *Idei transcendentalizmu u Fichtego i Kanta* myślenie, które „praktykę” przeciwstawia „poznaniu” i chce to ostatnie podporządkować tej pierwszej, a nawet nią zastąpić, po prostu przestaje być myśleniem filozoficznym, to jest rezygnuje z wszelkich roszczeń do tego, by rozumieć siebie jako myślenie, a swój wytwór jako „wiedzę”. Zdaniem Siemka trzeba nie tylko pojąć konieczny związek, w jakim „poznanie” zawsze pozostaje z „praktyką” jako swym warunkiem, lecz samo „poznanie” także trzeba ująć jako „praktykę”, jako jedną z form społecznej aktywności ludzi w ich historycznym świecie.

To Hegel ponownie był pierwszym filozofem, który poznanie rzeczywistości pojął jako działanie, jako realną i rozumną formę życia, konieczną postać samej egzystencji ludzi. Marks spróbował ten motyw potrzymać i rozwinąć. Rzecz jednak w tym, by nie tylko rozwijać i pogłębiać nasze rozumienie „praktyki”, o czym pisze jasno Marks w *Tezach o Feuerbachu*, lecz przede wszystkim rozpoznać praktykę pojmowania i myślenia jako pewną epistemologię i produkcję wiedzy, by następnie włączyć jej sens do filozoficznego pojęcia praktyki. Tylko taka subsumpcja „teorii” przez „praktykę” jest akceptowalna dla teoretycznej praktyki, teorii jako praktyki kulturowania pewnych form życia.

## Historyczność (uspołecznienie)

Powiedzieć, że myśl Siemka zakotwiczona jest w lekturze Hegla, to oczywiście nic nie powiedzieć. Ta diagnoza staje się interesująca dopiero wówczas, gdy odpowiemy sobie na pytanie, kogo Siemek widzi w Heglu? Jaki Hegel inspiruje Siemka do myślenia? Kim jest

---

<sup>53</sup> Marek J. Siemek, *Poznanie jako praktyka. Prolegomena do przyszłej epistemologii*, [w:] tegoż, *Hegel i filozofia*, s. 19–34.

Hegel w lekturach Siemka? Co Hegel robi Siemkowi i co Siemek robi z Heglem? Otóż Siemek nie widzi w Heglu filozofa genezy i struktury lub logiki egzystencji (Jean Hyppolite), nie dostrzega w nim także teoretyka końca historii i zmięczenia tego, co ludzkie (Alexandre Kojève). Hegel w lekturze Siemka nie jest nawet filozofem rewolucji (Herbert Marcuse, Joachim Ritter) ani teologiem (Michael Theunissen), nie jest także filozofem metapolityki (Manfred Riedel) ani nawet pracy, interakcji i komunikacji (Jürgen Habermas). Być może najbliższym odniesieniem byłby dla Siemka Hegel – teoretyk nowoczesnych form upodmiotowienia (Charles Taylor), nowoczesnych form organizacji państwa (Shlomo Avineri) i wreszcie nowoczesnego prawa (Friedrich Fulda). Jednym słowem Siemek widzi w autorze *Fenomenologii ducha* myśliciela myślącego i pozwalającego przemyśleć nowoczesność we wszystkich jej formach i przejawach. „Nowoczesność” – należy natychmiast powtórzyć – jest tu myślana jako zbiór nowoczesnych form społeczeństwa i upodmiotowienia. Te jednak okazują się funkcjami nowoczesnych wynalazków – instytucji, polityk upośrednienia i narzędzi mediacji. Hegel Siemka to zatem Hegel socjaldemokrata, filozof instytucji i logiki instytucji, to jest powolnej racjonalizacji świata powszechnej przemocy.

Już wczesna książka Siemka zatytułowana *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta* zapowiada, że jest ona na temat historyczności pewnej idei filozoficznej lub obiektywnej rzeczywistości sensów wytwarzanych w dyskursie myślenia filozoficznego<sup>54</sup>. Siemkowi nie chodzi o opis krótkiego i już odległego epizodu z dziejów klasycznej filozofii niemieckiej ani o lokalizację tego epizodu w zewnętrznym, czysto historycznym porządku historii filozofów, ale o rekonstrukcję przełomu, jakiego dokonało za sprawą klasycznej filozofii niemieckiej samo myślenie, przetwarzając całość istniejącej konfiguracji sensów i nadając nową postać strukturze „rzeczywistości spekulatywnej”. Fichte ze swą *Wissenschaftslehre*, Kant z ideą filozofii krytycznej oraz Hegel z nowoczesnymi formami społeczeństwa są dla Siemka jedynie przykładami tych przekształceń i tych odkryć. Wydarzenie Fichtego, Kanta i Hegla to wydarzenie zorganizowania innego miej-

---

<sup>54</sup> Marek J. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*.

sca, z którego dyskurs filozoficzny „przemawia”, sformułowania innego „punktu stania”, innego „punktu widzenia”, z którego „widać” już inny przedmiot i zarazem „widać” inaczej inne terytorium.

Siemek mówi otwarcie: „Nie istnieje żadna obiektywna, ponadczasowa esencja Filozofii, do której można byłoby się odwoływać jako arbitra w konkretnych filozoficznych sporach. Jedyłą rzeczywistością filozofowania jest jego własna historyczność”<sup>55</sup>. Historyczność jest dla Siemka-filozofa jedyną „rzeczywistością”. Rodzi to jednak pewną trudność. Przede wszystkim należy się spytać, czym jest owa „historyczność”? Czym „historyczność” różni się od historii? Jeśli „historyczność” to coś więcej niż historia, to czym jest ów „nadmiar”, „dodatek” do historii, który z historii czyni „historyczność”? Czym jest sam byt historyczny? Czy samo przebywanie w czasie i bycie podmiotem w czasie, podmiotem przed-czasem, po-czasie, nie-na-czasie pozwala także mówić o historyczności tego podmiotu? Czy podmiot przyspieszenia, który stale wyprzedza zdarzenia, i podmiot opóźnienia, który stale spóźnia wydarzenia, jest takim samym podmiotem historycznym jak podmiot wiecznie punktualny, to jest będący na czasie?

Historyczność jest dla Siemka wartością tak bezwzględną i podstawową, że nawet strukturalizm jest skłonny interpretować nie jako zawieszenie owej historyczności, ale wprost przeciwnie jako jej intensyfikację. To teza, która go odróżnia od diagnozy Pomiana, sugerującego coś nieco innego: strukturalizm wywodzi się z „zaburzenia” samych podstaw zachodniej ontologii<sup>56</sup>. Nie kłóci się jednak z nią zupełnie. „Strukturalizm – pisze Siemek – przynajmniej o ile jest i chce być filozofią – jest właśnie filozofią historyczności *par excellence*, i to w swym głównym zamyśle silnie zbieżną z obydwoma najważniejszymi dziś nurtami takiej filozofii, to jest marksizmem i transcendentálną fenomenologią Husserla, Heideggera i Merleau-Ponty’ego”<sup>57</sup>. Strukturalizm jest filozofią historyczności *par excellence*, jeśli staje się morfogenezą i nieprostą reifikacją struktur. Z tym

---

<sup>55</sup> Marek J. Siemek, *O przedmiocie filozofii*, [w:] tegoż, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, s. 8.

<sup>56</sup> Krzysztof Pomian, *Porządek czasu*, przeł. T. Stróżyński, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2014, s. 204.

<sup>57</sup> Marek J. Siemek, *O przedmiocie filozofii*, s. 15.

twierdzeniem, czytający teorię przejść nieciągłych René Thoma, Poman prawdopodobnie by się zgodził.

„Zrozumieć historię (także własną) – pisze Siemek – czyli wyposażyć ją, jako całość, w pewien sens – to znaczy zawsze: wykroczyć poza nią, usytuować się tak czy inaczej na zewnątrz niej. Z tego punktu widzenia każda filozofia jest jakimś sprzeciwem wobec historii: jest niezgodą na faktyczność tego, »że tak się zdarzyło«; jest żądaniem racji dla tego, co »tylko dane«, poszukiwaniem koniecznej jedności w tym, co wielorakie i zmienne, pogonią za trwaniem poprzez to, co przypadkowe i przemijające”<sup>58</sup>. Czy w świetle tego sprzeciwu wobec historii i jej faktyczności oraz równoczesnej apologii „historyczności” rozumienie historii należy rozumieć jako rozumienie „całości”, które jest zawsze tylko zajęciem jakiejś częściowej pozycji? Siemek mówi otwarcie: rozumienie jest rozumieniem całości, ale całość jest zawsze częściową całością. Nie mówi jednak nigdy, że jest obiektem częściowym. Czy zatem filozofię można jedynie zdefiniować jako uporczywy wysiłek realizacji tego, co niemożliwe? Czy filozofia jest rodzajem kwadratury koła – próbuje zrozumieć strukturę, której sama jest częścią, jedynie imaginując sobie, że może wyjść poza strukturę historyczności i historyczność struktury?

Zacieranie śladów własnej historyczności jest być może procederem niezbędnym do funkcjonowania nauki jako instytucji zorientowanej na zadania aktualne, jednak jest to mistyfikacja, która czyni z nauki bogatszego krewnego ubogiej ideologii. Wszelkie próby przekształcania historii w naturę, faktyczności w oczywistość, sensu własnego w sens absolutny są ideologiczne z definicji. Natomiast anomalność filozofii jest wyrazem zdrowia. Filozofia jest antynomią podmiotu świadomego serii dwoistości wypełniającej refleksję. Jest świadoma tego, że każdy historyczny dyskurs, który chce zrozumieć siebie jako historyczny właśnie uwikłany jest w antynomie systemu i zdarzenia, synchronii i diachronii, struktury genezy. „Filozofia szuka systemu – dodaje Siemek – bezwzględного, obejmującego całość wszelkich rzeczywistych (i możliwych systemów). Jest więc jak gdyby hermeneutyką różnych hermeneutyk, faktycznie obecnych w kul-

---

<sup>58</sup> Tamże, s. 9.

turze i historii”<sup>59</sup>. Filozofia szuka systemu, jednak dokonuje głównie rozbiórki zastanych historycznie znanych systemów.

Wracam do swego pytania: co oznacza termin „historyczność”? Siemek odpowiada: świadomość, że nie tylko „mamy” historię, ale także „jesteśmy” historią i to tylko dzięki temu, że każdy znaczący fakt życia sytuuje się w dialektycznej i dynamicznej przestrzeni, która z jednej strony jest zawsze zamknięta przez zastany kształt kultury, ale z drugiej otwarta ku możliwości jeszcze-nie-realnej, jeszcze-nie-spełnionej. Każdy konkretny projekt jest zawsze decyzją i propozycją zamknięcia puli możliwości i jest pod tym względem negatywny, to znaczy wyłączający i uciszający inne możliwości systemowe. Każdy system (sens, struktura), także filozoficzny, ale też naukowy, literacki, artystyczny, ideologiczny jest krytyczny tylko „wstecz”, to znaczy uświadamia sobie i wskazuje jedynie tę faktyczność i realność, którą odrzuca. Jedyna dostępna lektura w filozofii to lektura retroaktywna. Z drugiej strony każdy system (sens, struktura), w tym nawet ten „krytyczny” i „nieufny”, nie uświadamia sobie niekonieczności własnej oraz możliwości, z których rezygnuje lub które wyklucza, nie przeczuwa innej jednoczesności zdarzeń, innej terażniejszości, innej lektury. W tym sensie każdy system jest równocześnie „dogmatyczny” wobec siebie i „krytyczny” wobec tego, co leży na zewnątrz jego samego. Wyróżnikiem myślenia filozoficznego będzie wynajdywanie nie tylko nowych problemów lub nowych metod, ale nowych dziedzin realnego. Siemek uświadamia sobie, że widzenie jest zawsze nie-widzeniem. Nawet widzenie transcendentalne, nawet krytyka dialektyczna, praktyka epistemologiczna pozostawia zawsze pewne „wykluczone nie-do-widzenie”, pewien milczący warunek.

Siemek sugeruje, że jedyną możliwą reakcją immunologiczną na dogmatyzm jest świadomość napięć, które rządzą naszym myśleniem. Jest to nade wszystko świadomość napięcia między strukturą a krytyką, absolutem a mnogością, statycznego bytu i dynamicznej historii, wreszcie *logosu* i *praxis*. „Przesunięcie problematyki – pisze Siemek – od systemów ku krytyce, od filozofii absolutu ku filozofii alternatywy, od Bytu ku Historii, wreszcie od filozofii *logosu* ku filozofii *praxis* niewątpliwie pokrywa się zarazem z ogólną tendencją

---

<sup>59</sup> Tamże, s. 15.

historycznego rozwoju filozofii – od tradycyjnej do nowożytnej, od nowożytnej do ściśle współczesnej – a także z wyraźnym kierunkiem zmian w strukturze pytań, wysuwanych przez kulturę pod adresem filozofii<sup>60</sup>. Filozofia staje się tu już tylko „przesunięciem problematyki”, ale niecałkowitą i nieodwracalną mutacją pola problemowego. Myślenie filozoficzne nigdy nie jest linearne, dąży przynajmniej do modalności dwuwymiarowej, nie jest w pełni aktualistyczne ani nawet retroaktywne, ale perspektywne – obejmujące przyszłość, której jeszcze nie ma, oraz lateralne – otwarte na heterogeniczność, czyli historię szans niewykorzystanych.

Pełna jedność struktury i historii byłaby osiągalna tylko w obrębie filozofii absolutnej, która być może nosi imię Spinozy oraz Schellinga. Filozofia w rezultacie stale oscyluje pomiędzy monizmem koniecznych zasad pierwszych (Spinoza), a pluralizmem rozumianym w kategoriach wykluczających się alternatyw (Hegel). Filozofia kluczy ruchem konika szachowego między pragnieniem pokonania historii poprzez nadanie jej ostatecznego sensu (Hegel), a uwikłaniem w historię empiryczną i realną, która pozwala tylko na częściowe i fragmentaryczne sensory (Nietzsche). Umiłowaniem *logosu* lub czystego myślenia wyłączonego z przygodności świata (Kartezjusz, Husserl), a umiłowaniem praktyki, *praxis*, która zawsze wyprzedza dyskurs i mu się wymyka, przez co *logos*, dyskurs i mowa artykułowanych znaczeń nie może zamknąć swego kręgu w pełny pierścień sensu ostatecznego. Filozofia staje się filozofią całości otwartej, niezupełnej i w jakimś sensie ułomnej. Punktem wyjścia jest zawsze, dla Siemka, pewien całościowy system stosunków, który poprzedza i dopiero umożliwia pojawienie się społecznie ustalanych faktów, wartości i znaczeń. Człowiek – historycznie określona podmiotowość – w takim systemie jest także wytworem, a nie twórcą. Być może w tym miejscu Siemek godzi się z filozofią Kołakowskiego, która w znacznej części jest filozofią człowieka ułomnego, wybra-kowanego, oprotezowanego.

Siemek powtarza: historyczność, a nie historia, jest rzeczywistością ściśle spekulatywną<sup>61</sup>. Nie chodzi o spekulatywną filozofię

---

<sup>60</sup> Tamże, s. 22.

<sup>61</sup> Marek J. Siemek, *Dialektyczna epistemologia Lukácsa*, s. 142.

dziejów ani metodę naukowej historiografii empirycznej, ani nawet instrument hermeneutycznego rozumienia konkretnych wydarzeń historycznych w niepowtarzalnej pełni ich własnego, pierwotnego sensu. Chodzi o teorię uczasowienia podmiotu, teorię struktury samego bycia w historii lub posiadania historii lub bycie historią. „Tę właśnie strukturę – pisze Siemek – określam tu, z braku lepszego terminu, mianem historyczności. Historyczność bowiem [...] ma zawsze za swą własną treść »bycie w społeczeństwie«, co należy rozumieć dosłownie jako »bycie-czymś-społecznym«”<sup>62</sup>. Dla Siemka, w rezultacie, nawet Kantowska natura jest kryptonimem historyczności ludzkiego uspołecznienia. Całość jako prawda zaczyna się rozpadać pod wpływem wirusa całości jako Nie-prawdy.

## Stan natury (mnożenie sprzeczności)

Problem genezy i charakteru więzi społecznych wprowadza nas w samo sedno problemu kontrowersji Hegla z Rousseau. Tylko stereotypy na temat Oświecenia i *cliché* na temat filozofii nakazują nam uznać, że Oświecenie to dominacja ahistorycznej, prawnatomistycznej wizji relacji społecznych, a filozofia ducha Hegla to „totalizacja” tego, co społeczne, posługująca się dynamicznym i historycznym oraz ponadindywidualnym i kompletnym pojęciem „społeczeństwa”, w którym „całość” jest jedyną świętością. Wynalazkiem Rousseau – zdaniem Baczki – nie jest potraktowanie „stanu natury” jako stanu czysto fikcyjnego i hipotetycznego, ale to, że Rousseau spostrzega jednostkę w tym stanie jako przed-społeczną, przed-kulturową, przed-polityczną, to jest całkowicie izolowaną i pozbawioną wszelkich oznak socjalizacji. Izolowana jednostka – „czyta” Rousseau Baczko – w stanie naturalnym pozbawiona jest wszelkich uczuć moralnych, nie umie myśleć, porównywać, nie rozpoznaje człowieka w innym indywiduum ludzkim – nie zna bowiem pojęcia gatunku, nie posiada uczuć religijnych, jest „niczym, tylko zwierzęciem”. Świat przyrody Rousseau to nie jest jednak świat „zapomnianego źródła”, „samej natury”, która nie potrzebuje już niczego, co by ją – posłużmy się raz jeszcze tym dzwolągim – „naturowało”. Przyroda Rousseau to nie natura Spinozy.

---

<sup>62</sup> Tamże.

Zasadniczym problemem filozofii społecznej Rousseau jest pytanie: jak wyjaśnić, że izolowana jednostka, która była niczym, „tylko zwierzęciem”, została rozpoznana i uznała za człowieka przez inną „izolowaną jednostkę”, z którą nie utrzymywała żadnych stosunków. Innymi słowy: jak możliwa jest więź społeczna, skoro, wedle hipotezy samego Rousseau, żadna instytucja społeczna i więź społeczna nie jest przypisana naturze ludzkiej? Dla Rousseau człowiek nie jest ani istotą społeczną, ani istotą polityczną. Jest istotą naturalną. Wszystkie jego aspiracje wiodą jednak ku „uspołecznieniu” i „upolitycznieniu” życia. Cóż to jednak w ogóle jest „stan naturalny”? Cóż to jednak w ogóle jest „stan polityczny”? Czy „stan naturalny” to stan przed istnieniem cywilizacji, okres przed istnieniem państwa i prawa, stan, który charakteryzuje naturalna izolacja ludzi, okres, w którym panuje „bezmyślna niewinność” człowieka? I czy „stan polityczny” to stan „po naturze”, okres po istnieniu przyrody, stan, który charakteryzuje nie-naturalna więź ludzi, okres w którym panuje „krytyka” i „cynizm” człowieka?

Opowieść Rousseau nie jest na temat „uspołecznienia”, ale na temat tego, jak człowiek „naturalny” się denaturalizuje. To odwrotność procesu „naturowania” u Spinozy. Człowiek jest zatem produktem procesu, w którym „twórca tego procesu” i „społeczny produkt” jego działania nawzajem na siebie oddziałują, wzajemnie się warunkują. „»Natura człowieka« zawiera w sobie – pisze Baczko – jeśli nie konieczność, to przynajmniej możliwość historii człowieka. [...] Historia, w swym faktycznym przebiegu, jest zarazem realizacją możliwości zawartych w naturze, jak i ich negacją. »Natura ludzka« daje się pomyśleć bez historii i poza historią – ale samo myślenie o naturze, refleksja nad nią, jest produktem historycznym. »Natura« nie jest dla człowieka problemem – z »natury« jest on dobry, a nie skłonny do refleksji. Człowiek staje się dla siebie problemem o tyle, o ile uległ zmianom w toku historii. Problemem staje się sam sens tej historii i wytworzonej w jej toku kultury”<sup>63</sup>. Co to oznacza? Oznacza to, że proces antropogenezy, czyli dla Rousseau denaturalizacji, jest wewnętrznie sprzeczny, albowiem z jednej strony jest procesem postępu intelektualnego, z drugiej – przyczyną deprywacji moralnej.

---

<sup>63</sup> Bronisław Baczko, *Hegel a Rousseau*, s. 126.



Człowiek „w naturze” istnieje tylko „dla siebie” i „przez siebie”, człowiek „w społeczeństwie” istnieje tylko „dla innych” i „przez innych”. W społeczeństwie jesteśmy sami częściami całości, ale poczucia jedności z nią nie mamy. Człowiek uspołeczniony zawsze znajduje się poza sobą. W społeczeństwie także „miłość samego siebie” (*amour de soi*), uczucie w pełni moralne, związane z dążeniem do samozachowania, przekształca się w „miłość własną” (*amour propre*), uczucie sztuczne, polegające na tym, że każdy przygląda się innym i pragnie, by jemu się przyglądano. Człowiek społeczny rozplywa się zatem w pozorze, w spojrzeniu, w egoizmie. U Rousseau nie mamy spojrzenia transcendentnego Kanta ani spojrzenia trzeźwego Marksa, ani nawet historycznego Hegla, ale spojrzenie kolektywu egoistów i cynków. U Rousseau nie mamy jednego spojrzenia, ale krzyżujące się mnogie i sprzeczne spojrzenia.

Jak ponownie poucza nas Baczek, Rousseau swą kontrowersję z Wolterem w sprawach teodycei sprowadził do opozycji dwóch stanowisk: wszystko jest dobre (*tout est bien*) oraz całość jest dobra (*le tout est bien*)<sup>64</sup>, dla Hegla powstanie społeczeństwa i jego rozwój oznacza także denaturalizację człowieka, ale tym razem denaturalizację rozumianą jako „szansa na indywidualizację” przez „socjalizację”. Nieprawdą jest, że wszystko jest dobre, i nieprawdą jest, że całość jest dobra. To niedoskonała całość natury ma przekształcić się w doskonałą się całość społeczeństwa. Hegel przechwytuje i przekształca wątki obecne już u Rousseau i przekierowuje je w zupełnie inną stronę. Nie chodzi tylko o to, że Hegel posługuje się inną aparaturą pojęciową i że działający podmiot przybiera w jego systemie kształt „idei”. „Znacznie ważniejsze jest to – pisze Baczek – że specyficznie heglowska aparatura pojęciowa związana jest z odmienną w wielu sprawach od russowskiej perspektywą filozoficzną i socjologiczną, że wątki russowskie funkcjonują w ramach innej struktury i że – w związku z tym – te same procesy i zjawiska są inaczej wartościowane”<sup>65</sup>. Cóż to za inna struktura, która modyfikuje samą aparaturę filozoficzną i jej zasadnicze pojęcia? Otóż Hegel poddaje krytyce koncepcje „umowy społecznej” i pojęcie „prawa naturalnego”, którym

---

<sup>64</sup> Bronisław Baczek, *Hiob, mój przyjaciel...*

<sup>65</sup> Bronisław Baczek, *Hegel a Rousseau*, s. 136.

jeszcze posługuje się Rousseau, uważając je za przeciwstawne całemu swemu rozumieniu zarówno współczesności, jak i procesu historycznego. Pojęcie „stanu naturalnego” przez Hegla nie jest jednak tak po prostu „porzucone” lub „odrzucone”. Rousseau podrzuca Hegłowi bardzo zręcznie pojęcia do wyjęcia.

Rousseau w *Rozprawie nierówności* formułuje hipotetyczną historię na temat wyjścia człowieka ze stanu natury<sup>66</sup>. Powstanie państwa w tej historii sankcjonuje jedynie już wytworzoną nierówność społeczną, sztuczne potrzeby, a nawet samą sytuację alienacyjną. Wiek złoty ludzkości znajduje się gdzieś między hipotetycznym stanem naturalnym, a nie mniej hipotetycznym momentem powstania nierówności. U Hegla punkt ciężkości zostaje przeniesiony na realny proces dziejowy, który dokonuje się w ramach państwowości. Ponadto „stan natury” dla Rousseau jest punktem wyjścia dla konstrukcji „umowy społecznej”, dla Hegla natomiast konstrukcja taka jest trudna do przyjęcia. Państwo nie jest, według Hegla, produktem umowy i nie posiada umowy jako swej przesłanki. Państwo tworzą bohaterowie w sensie antycznym, a wiek kreacji państwowości i prawa jest wiekiem bohaterów. Epos grecki zastępuje fikcję „stanu natury” i „dobrego dzikusa”. W eposie, w szczególności u Homera, „wiek bohaterów” znajduje swój głębszy wyraz estetyczny i polityczny. Państwo, według Hegla, może powstać tylko w rezultacie działania „dobrej przemocy”, siły, w wyniku której bohaterowie narzucają innym państwowość i prawo. Wreszcie docieramy do „przemocy”, która dotąd była skrywana dyskursem o widzeniu i wzajemnej społecznej pomocy.

Fundator państwa działa siłą, a nie perswazją, jest despotą jak Tezeusz w Atenach. Tylko posłuszeństwo wobec tyrana przygotowuje ludzi do posłuszeństwa wobec prawa. Przemoc bohatera występuje wobec ludzi jako siła zewnętrzna, ale jest równocześnie wyrazem potencjalnie zawartej w nich wolnej i rozumnej istoty człowieka, powołania człowieka do rozumnej organizacji własnych stosunków społecznych. Żywiołem bohatera jest historia, ale jest nim także los. Nad bohaterem ciąży los, nieuchronna siła procesu, z którym jest on

---

<sup>66</sup> Jean Jacques Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, [w:] tegoż, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. H. Elzenberg, Warszawa: PWN 1956.

sprzęgnięty<sup>67</sup>. Los, *ananke*, jest siłą działającą w eposie, wyznaczającą koleje życia bohaterów, ich wzloty i upadki, aby wreszcie nad nimi zatriumfować. Gdy nad interesem ludzkim i żywiołem ludzkich działań zaczyna panować „proza życia” i uogólnione regulacje nad życiem, miejsce eposu zajmuje dramat, a nowym losem staje się polityka. Racjonalizacja stosunków międzyludzkich może się dokonać tylko w toku procesu historycznego, a jednostki w tym procesie występują jedynie jako elementy narodu. Hegel pisze zatem pochwałę przemocy w imię racjonalizacji przyszłej wizji społeczeństwa. Ta apoteoza przemocy i racjonalności nie mogłaby uzyskać aprobaty w oczach Rousseau. Aprobata Spinozy uzyskałaby warunkową: tylko jako przemoc konieczna samej natury. Aprobata Woltera uzyskałaby czysto polityczną: tylko jako narzędzie oświeconego władcy.

Tu być może docieramy do najbardziej dramatycznej różnicy dzielącej dramat powrotu człowieka do siebie, domu-natury u Rousseau, a odmowę takiego powrotu u Hegla. Odmowy, która skutkuje również w doktrynie Marksa, o czym zdaje się zapominać Kołakowski, szukając w Marksie opowieści o powrocie ludzkości do pierwotnej *Heimat*. Nawet jeśli ta *Heimat* tak jak u Heideggera znajduje swoje terytorium w języku, nawet jeśli *Heimat* to *Ursprache* (*Grundsprache*) poetów. Rzecz sprowadza się do Hegłowskiego pojęcia wolności. Wolność jest dla Hegla określeniem swoistej modalności „bycia-u-siebie-w-czymś-innym”, a zarazem „współ-bycia-z-innymi”, jak charakteryzuje pojęcie, czyli – jak powiada sam Hegel – „substancję, która stała się *podmiotem*”<sup>68</sup>. Dla Hegla „duch subiektywny” staje się rzeczywiście podmiotowym dopiero wtedy, gdy przestaje być „subiektywny”, to jest gdy przechodzi w „ducha obiektywnego”. To jednak oznacza roztrwonienie siebie w świecie, stałe bycie nie-u-siebie. Nie ma innej wolności niż wolność eksterioryzacji polegająca na „bycia-u-siebie-w-tym-co-inne”. Nawet przypominanie sobie (*Erinnerung*) takiego rozwiniętego i zwiniętego podmiotu jest powrotem-do-siebie-samego od tego, co inne. U-siebie można być tylko w czymś innym, to jest poza-sobą.

---

<sup>67</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wykłady o estetyce*, przeł. A. Landman, J. Grabowski; Warszawa: PWN 1964.

<sup>68</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, Warszawa: PWN 1963.

Eksterioryzacja, alienacja, wyzbywanie-się-siebie i wyobcowanie (*Entäußerung*, *Entfremdung*), dzięki którym podmiot jako podmiot działania w ogóle się urzeczywistnia, są procesami niezbędnymi, a nawet koniecznymi. Ich nieobecność byłaby równoznaczna ze zniknięciem samej struktury podmiotowości. Dla Hegla nie ma wolności bez historii, bez jej dziejów wraz z tym wszystkim, co się w nich „się dzieje”, a „duch”, historyczny świat kultury, stopniowo tworzy się w dziejowym procesie denaturalizacji. Substancją, która staje się podmiotem, jest empiryczny człowiek, a właściwym terenem jego stawania są dzieje powszechnie. Wolność nie jest przesłanką, ale wynikiem tego procesu. Na tym polega ostateczne odczarowanie pojęcia „alienacji”. „Alienacja” znaczy „człowiek”.

## Więzi (egzystencja wiązana)

Siemek, podążając milcząco drogą uторowaną przez Baczkę, przypomina: „Rousseau powiada: niejeden uważa się za pana innych ludzi, a sam jest bardziej od nich niewolnikiem; mógłby powiedzieć z jeszcze większą słusznością: każdy, kto uważa się za pana innych ludzi, sam jest niewolnikiem”<sup>69</sup>. Siemek przypomina, że Rousseau z góry wyklucza wszelkie panowanie jednych ludzi nad innymi jako źródło nieludzkiego zniewolenia wszystkich. Rousseau pragnie wspólnoty wolnego dawania i brania. Taki rodzaj pragnienia powróci u Kanta i Fichtego.

U Rousseau, w rozważaniach na temat wielkiego ustawodawcy, które pisane były pod wpływem Machiavellego, odnajdujemy jednak główne przesłanki heglowskiego schematu. Wielki ustawodawca zespała bowiem konstrukcje prawnopolityczne z historiozofią i religią. Wielki ustawodawca – przypomina Baczko – rozwiązuje zadanie zjednoczenia rozproszonych indywidualiów, kierujących się egoistycznymi i antagonistycznymi interesami, w całość społeczną, w ramach której mają oni przeobrazić się w obywateli. Zadanie polityczne wielkiego ustawodawcy, jest nie mniej paradoksalne niż księcia Machiavellego, ma on bowiem zjednoczyć ludzi na mocy ich dobrowol-

---

<sup>69</sup> Marek J. Siemek, *Dwa modele intersubiektywności*, [w:] tegoż, *Hegel i filozofia*, s. 177.

nego przyzwolenia, ale w myśl zasad, których oni sami nie rozumieją i do których mają dopiero „wznieść się moralnie”. Rousseau powiada zatem: potrzebujemy bogów, aby tworzyć prawa dla ludzi. Dlatego zamiast do boskiej „przemocy”, wielki ustawodawca odwołuje się do „podstępu”. U Rousseau wielki ustawodawca nie jest wyłaniany i wywoływany na scenę dziejów przez historię, historia bowiem u Rousseau nigdy nie występuje jako autonomiczny podmiot. Hegłowski bohater, w przeciwieństwie do wielkiego ustawodawcy Rousseau, nie działa ani ponad historią, ani wbrew niej, to historia działa przez niego. Nie emancypuje on ludzi od historii, lecz włącza do niej. Jeśli jednostka – wyprowadza ostateczny wniosek Hegel – posiada byt kolektywny, jeśli występuje jako część całości, to punktem wyjścia analizy społeczeństwa musi być jednak „całość”, a przemiana jednostek, typ społecznej indywidualności jest zależny od procesu historycznego. Jednostka jest elementem przemian ponadindywidualnych całościowych struktur społecznych.

Zdaniem Hegla, szczególnie z *Estetyki*, najistotniejszą władzą współczesnego świata jest władza więzi (*Macht des Zusammenhanges*) ponadindywidualnej i pozaosobowej. Jest to więź, która konstituuje całość. Przyrodniczą, naturalną egzystencję człowiek zamienia na egzystencję związaną (*gebundene Existenz*). Bezpośredni kontakt z przyrodą ustępuje miejsca więzi za pośrednictwem wielokrotnych mediacji – narzędzi, mediów, środków, urządzeń, regulacji. Zależność od przyrody ustępuje miejsca zależności ludzi od siebie nawzajem. Punktem zwrotnym w tym procesie duchowej przemiany człowieczeństwa jest „przyswojenie rzeczy” poprzez akt posiadania. Obejmując rzecz w posiadanie, człowiek wykazuje niesamoistny, podporządkowany charakter przyrody, i sam siebie stawia w centrum przyrody. „Posiadanie” musi być jednak przekształcone we „własność”. Powstanie „własności” opartej na „więzi prawnej” oznacza wydzielenie kręgu rzeczywistości związanego z jednostką już nie tylko na mocy „zagarnięcia bogactwa przyrody”, ale na skutek usankcjonowania tego „zagarnięcia” przez innych. Powstanie „własności” jest zatem punktem zwrotnym w historii człowieka i jego samoświadomości<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*.

„Prawa historii” dla Hegla, w odróżnieniu od „praw przyrody” Spinozy, są tylko pewną „tendencją”, co oznacza, że historia realizuje się poprzez działanie wolnych jednostek. Proces historyczny jest zawsze historią świadomości wolności, a determinizm historii jest determinizmem wolności. „I Hegel, i Rousseau [...] uznają wolność jednostki – pisze Baczko – za postulat nieodłączny od „istoty człowieka” i ideału racjonalnego społeczeństwa. Ale w każdym wypadku mamy do czynienia z innym ideałem jednostki i innym ideałem wolności”<sup>71</sup>. Rousseau określa negatywnie wolność jednostki w społeczeństwie jako brak zależności od innych ludzi. Człowiek wolny ma być zależny od „całości”, ale nie od poszczególnych jednostek. Stała, regularna zależność stwarza sytuację równowagi między człowiekiem a jego środowiskiem, co jest warunkiem wewnętrznej harmonii jednostki i społeczeństwa. Naruszenie tej równowagi jest źródłem nierównowagi, braku wolności, i ludzkich nieszczęść. Sztuczne potrzeby rodzą miłość własną i tworzą nierówność społeczną. „Wytwarza się – pisze Baczko – sytuacja paradoksalna. Wolność jest nieodłączna od »natury ludzkiej«, ale ludzie nieustannie podkopują podstawy swej wolności i swego własnego człowieczeństwa”<sup>72</sup>. Filozofia Rousseau cechuje się zatem nieufnością i stałym poczuciem nietrwałości, niewystarczalności i niestabilności instytucji społecznych. Paradoksem jest zatem to, że Rousseau i Hegel powołując się na ten sam mechanizm i podobny „warsztat” historycznej produkcji człowieka, inaczej opisują i wartościują efekt tej produkcji. Hegel – jako jedyny możliwy i uwalniający. Rousseau – jako skandaliczny i człowieka zniewalający.

Czy Hegel zna w ogóle pojęcie natury? Czy też wszystko, w tym natura, jest u niego od zarania „uspołeczniona”? Jak natura jest asymilowana przez społeczeństwo? U Hegla – jak pisze Siemek – „za »naturalną« skłonność człowieka »w ogóle« trzeba by raczej uznać »pożądanie niehamowane«, tzn. właśnie nieodpartą dążność do natychmiastowego »pożerania« przedmiotów, które w danym momencie zaspokajają jakieś jego potrzeby”<sup>73</sup>. Skoro jednak człowiek mimo

---

<sup>71</sup> Bronisław Baczko, *Hegel a Rousseau*, s. 155.

<sup>72</sup> Tamże, s. 157.

<sup>73</sup> Marek J. Siemek, *Wolność jako zasada świata nowoczesnego*, [w:] tegoż, *Hegel i filozofia*, s. 77.

tej skłonności w ogóle pracuje i „odkłada”, i akumuluje, to znaczy hamuje swoje naturalne potrzeby i naturalny przymus, to czyni to niedobrowolnie, pod przymusem. Pierwotnie nigdy nie pracuje się dla siebie, lecz zawsze dla kogoś innego, i zamiast niego. Pierwotna przemoc jest dla Hegła tak samo naturalna, jak „zasada wolności”. Przemoc stanowi integralną częścią społecznienia, w której ludzkość rodzi się i odtwarza w społecznym procesie pracy. Wolna praca najemna byłaby niewyobrażalna bez stadium fazy pracy przymusowej.

Filozofia Hegła jest afirmacją nieustannego zakłócania równowagi w społeczeństwie oraz wyrazem wiary w racjonalność rosnącej komplikacji społecznych zapośredniczeń i ich komplikacji, władzy procesów skomunikowania jednostki z resztą świata i siły rozszerzających się powiązań. Dla Hegła zależność od rzeczy jest nie do pogodzenia z wolnością, dopiero emancypując się od przyrody, człowiek staje się wolny. Dla Hegła duch jest przeniknięty negatywnością, a ludzkość stale musi wykraczać poza istniejący stan rzeczy. Przeciwnie u Rousseau, który nie szuka rozszerzających się łańcuchów skomunikowania i zakłócania, ale osobności i bezpośredniości.

## Pan (rozdwojenie)

Człowiek, w doktrynie Rousseau, jest *homo duplex*. Jest on rozdarty przez dwa wrogie sobie pierwiastki – jeden wzywa go do badania prawd wiecznych, wzbudza miłość do sprawiedliwości i dobra, drugi – ściąga go w dół, zamyka w sobie, poddaje władzy zmysłów i posiadania. Świat kultury uruchamia tę drugą stronę, ale nie oznacza to, że niszczy lub likwiduje pierwszą, raczej pogłębia rozdarcie człowieka. Ta dwoistość łączy, a nie dzieli doktrynę Rousseau i Hegła, „Dwoistość i rozdarcie [*Zweiheit und Zerrissenheit*] występowały również – pisze Baczeko – [...] w heglowskiej charakterystyce egzystencji społecznej człowieka. Nie przerażały jednak w wizję metafizycznego tragizmu człowieka ani nie prowadziły do koncepcji samotności, izolacji jednostki. Przeciwnie – teza ta stanowiła filozoficzną przesłankę afirmacji nieustannej aktywności społecznej jednostki, nieustannego naruszania przez nią zgody z samą

sobą”<sup>74</sup>. Wewnętrzne sprzeczności uzna Hegel za nieodłączne od świata kultury. Dla Hegla sprzeczności są dobroczynne i produktywne. Świat pozorów nie jest przeciwny wolności jednostki, jest raczej historycznym kształtem jaki przybiera proces realizowania się tej wolności. Stwierdzenie „człowiek jest wolny” dla Hegla oznacza tylko „abstrakcyjny”, „absolutny” punkt dojścia, ale ów sąd nigdy nie istnieje poza procesem, w którym człowiek staje się wolny, w którym wolność nabiera konkretnego kształtu.

Zasadniczą jednak kwestią jest obecna u Rousseau w załączku, a u Hegla wyartykułowana wprost – dialektyka pana i niewolnika. Kulminacyjnym bowiem punktem procesu denaturalizacji jest „walka o uznanie” oraz nieodłączna od tej walki „dialektyka pana i niewolnika”. Każde z indywiduów, które uczestniczy w walce, posiada już elementarną samoświadomość w sensie wyodrębniania siebie ze świata przyrody. Jednostka całą przyrodę uważa za sferę swego posiadania tak długo, jak długo nie napotyka innego indywiduum, które tak samo pretenduje do nieograniczonego panowania nad przyrodą. Te uwolnione z przyrody jednostki nieuchronnie muszą się ze sobą zetrzeć. Zwycięzca tego starcia, który nie ulęknie się wystawić na szalę swego życia, stanie się „panem” i zmusi przegranego do zajęcia pozycji „niewolnika”, „sługi”. „Niewolnik”, „sługa”, będzie od tego momentu upośredniczał relację „pana” z przyrodą. Zależność „niewolnika” od „pana” jest jednak tylko pozorna. „Niewolnik”, opanowując przez pracę przyrodę, utwierdza swoją samoświadomość oraz zakres zdolności, przez co uzależnia „pana” od siebie. Dialektyka stosunku „pana” i „niewolnika” prowadzi w rezultacie do tego, że tylko poprzez wyzwienie „niewolnika” „pan” staje się jednostką prawdziwie wolną.

W przeciwieństwie do Rousseau Hegel, mimo że rozpoznawany jest jako „filozof syntezy”, a nawet „wszelkich syntez” rozumianych jako praforma wszelkich ideologii<sup>75</sup>, otóż ten Hegel twierdził, że istota człowieka nie polega wcale na harmonii wewnętrznej, albowiem człowiek jest istotą, która pozostaje w stałej niezgodzie z samym sobą. Tylko zwierzę żyje w zgodzie z sobą samym i z rzeczami

---

<sup>74</sup> Bronisław Baczek, *Hegel a Rousseau*, s. 168.

<sup>75</sup> Theodor W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, współpraca S. Krzemień-Ojak, Warszawa: PWN 1986.



wokół siebie, natomiast duchowa natura człowieka wywołuje jego nieustanne rozdarcie i rozdwojenie (*Zwieheit und Zerrissenheit*), nieustanne sprzeczności, w ogniu których pozostaje. System Hegla jest zatem paradoksalny, ale to nie Hegel, ale Rousseau myśli paradoksalami. Gdy na drodze do Vincennes wpadł mu do ręki anonis konkursu akademii w Dijon zawierający pytanie, „czy odrodzenie nauk i sztuk przyczyniło się do naprawy obyczajów?“, ujrzał przecież wszystkie sprzeczności systemu społecznego, który go otacza i który sytuację człowieka czyni paradoksalną<sup>76</sup>. Człowiek jest dobry, ludzie źli; człowiek jest wolny, ludzie są w kajdanach; człowiek jest przeznaczony do życia społecznego, a Emila trzeba wychowywać jak dzikiego do życia w miastach. Trzeba być Bogiem, by stanowić prawa dla ludzi, ale tylko ludzie stanowią prawa dla bogów. Główny paradoks Rousseau, jak się zdaje, polega na tym, że dla jednostki przyswojenie sobie dorobku nauki, kultury może być moralnie pozytywne, służyć jej doskonaleniu. Natomiast to samo zjawisko jest destrukcyjne dla społeczeństwa jako całości. Filozofia i nauka jest zawsze filozofią i nauką świata ludzi bogatych. To znakomicie rozumie Wolter – filozof propagandy.

Dla Rousseau człowiek jako gatunek, to jest jako ludzkość i jako idea człowieczeństwa, jest jeden, co oznacza, że potencjalnie jest zawarty w każdej jednostce. Człowiek jest wprawdzie jeden, ale jest to zawsze człowiek modyfikowany przez rządy, religię, przesady, obyczaje, przez co staje się różny od samego siebie. Człowiek rodzi się wolny, ale jako „rozproszona ludzkość” zawsze jest znajdowany i sam siebie znajduje „w kajdanach”. Rozdźwięk między istotą człowieka, a jego społeczną i polityczną egzystencją, znamionuje sprzeczność współczesnego świata. Gatunkowe cechy człowieka mogą się urzeczywistnić tylko przez denaturalizację. Człowiek znajduje się wobec problemu ukształtowanej w toku historii niezgodności jego istoty z jego istnieniem. Dla Rousseau człowiek nie jest tylko produktem wychowania, obyczajów, warunków i praw. Dla Rousseau człowiek nie jest także redukowalny do swojej refleksji o człowieku. Redukcja „człowieka” do „refleksji” zubaża go i wynaturza, czyni zeń człowieka „kalkulującego”, „przewidującego”, „żyjącego poza sobą”.

---

<sup>76</sup> Bronisław Baczko, *Hiob, mój przyjaciel...*

Afektywność człowieka, w której dany jest świata, posiada swą wartość poznawczą i moralną. Afekt w doktrynie Rousseau nie jest defektem. Afekt to *affectus* lub *adfectus*, czyli „wpływ”, „zarażenie”, „epidemia”, „ustawienie”. Afekt nie jest uczuciem czy doznaniem. Afekt to nieludzkie stawa-nie-się czymś innym niż „społeczeństwo”. *Fectus* to samotna przechadzka. Marzyciel to sobowtór *ego cogito* – istoty komunikatywnej i w pełni poczytalnej. Marzyciel to „światłocien istoty myślącej”, „płomień świecy”, który znajduje w marzeniach pewność egzystencji<sup>77</sup>. Marzyciel spala się w płomieniu mnogich afektów.

## Wychowanie (marzenia)

Zdaniem Baczkki stosunek Hegla do doktryny Rousseau jest dwoisty. „Za podstawową zasługę autora *Umowy* uznaje on to, że przyjął jako zasadę państwa racjonalną wolę, a nie „instynkt społeczny” lub „autorytet boski”. Ale równocześnie stwierdza, że Rousseau uważa państwo za twór umowy, uzależnia je zatem od „samowoli” (*Willkür*) jednostek, co oznacza „pomieszenie państwa za społeczeństwem obywatelskim” i uznanie interesu jednostki za cel naczelný państwa”<sup>78</sup>. Wbrew twierdzeniu Hegla, Rousseau rozróżnia jednak *agregation* – zwykle zbiorowisko ludzi, tłum, od *association* – wspólnotę posiadającą wewnętrzną organizację i spójność. Podobnie odróżnia on „prawo” jako wyraz „woli powszechnej”, która jest wyrazem ponadindywidualnej całości, od zwykłej „woli wszystkich”. Wielki ustawodawca ma za zadanie właśnie przekształcić zbiór samotnych jednostek we wspólnotę solidarnych obywateli. Umowa społeczna u Rousseau nadaje zobowiązaniu jednostki kształt odmienny od tego, który występował w klasycznych doktrynach umowy społecznej. Nie jest to umowa między jednostką i suwerenem, jak u Hugona Grocjusza, ani też zobowiązaniem wobec pozostałych uczestników kontaktu, jak u Thomasa Hobbesa, nie jest nawet zobowiązaniem jednostek wobec samych siebie.

---

<sup>77</sup> Gaston Bachelard, *Płomień świecy*, przeł. J. Rogoziński, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 1998, s. 13.

<sup>78</sup> Bronisław Baczko, *Hiob, mój przyjaciel...*, s. 183.

Zobowiązuje się ona wobec całości, której jest częścią. Hegel zdaje się tych różnic pomiędzy całą paletą teorii umowy społecznej nie dostrzegać.

Hegel operuje ponadto doświadczeniem historycznym, którego Rousseau nie posiadał. Hegel spogląda na ideał państwa poprzez pryzmat realiów rzeczywistości porewolucyjnej, a nie z punktu widzenia nadziei i marzeń rzeczywistości przedrewolucyjnej. Autor *Fenomenologii ducha* jest o tyle bardziej „realistyczny”, o ile jego koncepcja wolności jednostki zrośnięta jest z realiami społeczeństwa obywatelskiego. Podstawowa sprzeczność dotyczy zatem „marzycielstwa” i „utopijności” Rousseau oraz „realizmu” Hegla. Dla Hegla państwo jest rzeczywistością wolności konkretnej, a nie abstrakcyjnej. *Association* Rousseau realizuje interes woli powszechnej, a zatem abstrakcyjnej. U Hegla mamy już zgodę na biurokratyzację i spirytualizację państwa.

Kluczowym terminem dla Hegla jest *Bildung*. *Bildung* to zarówno „kultura”, jak i „kulturação”, „wychowanie”, „wykształcenie”, „kształcenie się”, „kształtowanie”. *Bildung* to duch, który wyobcował się z siebie. *Bildung* wreszcie to próżność wykształcenia. Proces wychowania prowadzi bowiem do dwuznacznych rezultatów. Z jednej strony jest to proces kształtowania indywidualności, odrębności, proces kształtowania wolnej i rozumnej woli, szeroko pojętej autonomii. Z drugiej jednak jest to proces wychowania, który prowadzi do integracji jednostki ze światem społecznym. Jest to proces przyswajania tradycji, norm, uświadamiania sobie swego miejsca w świecie społecznych rang. Dla Hegla zatem ludzkość sama siebie wychowuje w trakcie dziejów.

Świat przedstawiony przez Diderota w *Kuzynku mistrza Rameau* oraz przez Woltera w *Światowcu*, to świat „wyobcowanego ducha”. Duch kultury musi zawrócić ze stanu chaosu i zdobyć nową świadomość. Jednym ze sposobów wyjścia z tego chaosu jest przeistoczenie się za sprawą „ducha narodu”. Dla Rousseau państwo jest tylko jednym z możliwych sposobów wyjścia ze „stanu pozorów”. Dla Rousseau figurą kluczową nie jest „duch narodu” i „państwo”, ale raczej figura „samotnego marzyciela” wytwarzającego sobie swój świat marzeń oraz równoczesną świadomość uczestniczenia w „innym ładzie” niż ów „pozór ładu”, który ludzie stworzyli na ziemi. „Teodycea Rousse-

au – pisze Baczek – odwoła się do indywidualnego sumienia i »głosu serca«, do nieśmiertelności duszy i do Boga. Od Rousseau droga prowadzi nie tylko do Hegla, ale również do Kanta i do romantyzmu<sup>79</sup>. Pytanie jednak brzmi, czy Rousseau ma w ogóle zamiar wyjść ze „stanu pozorów” poprzez nie-pozór państwa. Rousseau nigdzie nie „wychodzi”, albowiem nigdy nigdzie nie „wszedł”. Rousseau poddał się wychowaniu, ale poddał się tylko jako pozór, jako jeden ze swoich obrazów. Sam wycofał się ze wszelkiego kalkowania, wszelkiego obrazowania i zamknął się w „obrazie” samotnego wędrowca.

Samotnictwo i ucieczka od świata są dla Rousseau zawsze formą protestu wobec świata pozorów, w imię wartości uniwersalnych. Jest to zatem rezygnacja z działania w świecie w imię przeciwstawienia mu wartości intensywnych. Samotność i ucieczka od świata przybierają paradoksalnie, charakter pełnienia misji wobec świata upadłego, czasu świat-obrazu. Do tego wątku nawiązuje Hegel w *Fenomenologii ducha*, który dotyka paradoksów „pięknej duszy” i jej bezsiały. Pięknej duszy brakuje właśnie siły eksterioryzacji i przez ten brak poprzestać musi na obiektywizacji swych intencji w świecie słów. Paradoksy pięknej duszy doprowadzają podmiot pielęgnujący jej antynomie do czystego szaleństwa<sup>80</sup>. Psychoza oparta na reprezentacjach słownych Rousseau zostaje tu przeciwstawiona nerwicy natręctw Hegla odwołującej się do namiastek reprezentacji przedmiotowych. Rousseau, przeżywając i przeżuwając słowa, marzy o innym wychowaniu o innym *Bildung*. Hegel, przechowując w głowie obrazy świata, kalkuluje jak wprowadzić w *Bildung* także marzyciela. Daje do myślenia fakt, że mimo wielokrotnie podkreślanej fascynacji Hegla kulturą francuskiego Oświecenia, *Kuzynek mistrza Rameau* Diderota jest jedynym dziełem z czasów nowożytnych cytowanym przez Hegla, choć bez podania nazwiska autora, w całej *Fenomenologii ducha*<sup>81</sup>.

<sup>79</sup> Tamże, s. 181.

<sup>80</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, Warszawa: PWN 1965.

<sup>81</sup> Zwraca na to uwagę Lukács, *Młody Hegel: o powiązaniach dialektyki z ekonomią*, przeł. M. J. Siemek, Warszawa: PWN 1980, s. 875.

## Umowa (pojęcie prawa i zasady prawa)

Wizja świata społecznego, w rozumieniu Rousseau, wygląda następująco: tylko wyjątkowo, na skutek zbiegu serii przypadków i koincydencji, życie ludzi cechuje się zgodnością interesów, będącą podłożem społecznej harmonii. W rzeczywistości życie społeczne jest grą sprzecznych interesów, i ludzie, aby współżyć ze sobą, muszą się wzajemnie oszukiwać, zdradzać i niszczyć. Każdy, działając w imię własnego interesu i własnej korzyści, musi się przeciwstawiać innym, realizować własny interes kosztem innych oraz kosztem interesu społeczeństwa jako całości. Ład społeczny jest zatem ładem pozornym, który faktycznie jest destrukcyjny wobec wszelkiego ładu, ładem pozornym, który maskuje najbardziej okrutny bezład<sup>82</sup>.

Społeczeństwo dla Rousseau jest siecią krzyżujących się interesów indywidualnych, grupowych lub stanowych, to znaczy jest światem panowania nierówności społecznych, ucisku jednych przez drugich. Sprzeczność interesów powoduje, że nikt nie pragnie dobra publicznego, jeśli nie zgadza się ono z jego własnym, choć wszyscy udają, że pragną poświęcić interes własny dla publicznego. Prawo i państwo, które powinny być wyrazem woli powszechnej, stają się jedynie narzędziem panowania możnych, panowania klasowego, jak później powie Marks. Poprzez narastanie zależności człowieka od człowieka świat społeczny komplikuje się oraz sprzyja sytuacji wytwarzania „sztucznych potrzeb” i panowania „opinii”, w rezultacie czego człowiek indywidualny ekspanduje poza siebie i nieustannie rozprzestrzenia swój egoizm, swoje „ja niekooperacyjne”<sup>83</sup>.

Socjologia Rousseau jest socjologią krytyczną. Jednak krytyka społeczna Rousseau dotyczy nie tylko nierówności, ale także „bezkresnej pustyni” świata miasta, „urzeczowiającego spojrzenia innego” oraz krytyki teatru jako głównej sztuki świata pozorów. Socjologia Rousseau jest socjologią krytyki społeczeństwa jako pozoru ładu, rzeczywistości i dobra wspólnego. Społeczeństwo na poziomie realnym, a nie wyobrażeniowym, jest dla Rousseau „bezładem”, „pozorem” i „antytezą dobra wspólnego”. Filozofia Rousseau jest otwartą krytyką fantomów społecznych i fantomowej struktury społecznej.

---

<sup>82</sup> Bronisław Baczko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, s. 34.

<sup>83</sup> Richard Sennett, *Razem. Rytuały, zalety i zasady współpracy*, przeł. J. Dzierzowski, Warszawa: Wydawnictwo Literackie Muza 2013.

W pozornym, beładnym i egoistycznym społeczeństwie człowiek przywłaszcza sobie wszystko, ale najważniejsze staje się dla niego przywłaszczenie i zapanowanie nad drugim człowiekiem. To poczucie zależności „każdego od wszystkich” jest początkiem procesu alienacyjnego, który skutkuje nieustannym poczuciem bycia poza sobą. Nadmiar sił człowieka jest przyczyną jego cierpień. Każdy dowiaduje się o swym losie od innych i dowiaduje się o tym ostatni. Ugruntowana na nierówności wzajemna zależność pozbawia człowieka wolności. Nie jest wolny sługa zależny od swego pana ani też pan zależny w każdej chwili od swych sług. W urządzeniach ludzkich wszystko jest obłudą i sprzecznością. Świat społeczny jest irracjonalny, choć nosi w sobie pozory i znamiona racjonalności.

Rousseau zaleca zatem jako ideał etyczny „powrót do samego siebie” i „odwrót od pozoru siebie”. „Być sobą”, „powrócić do siebie” to przede wszystkim zaprzestać egzystować na wzór pająka, który rozciąga swą sieć na wszystko, co go otacza, tak że najdrobniejsze dotknięcie nitki wprawia go w ruch i umarłby, gdyby pozostawiono go w spokoju, a gdy rozrywa się ją placem, umarłby raczej z wyczerpania, niż zrezygnował z jej odtworzenia. Pytanie zatem brzmi: co jest kwaterą główną *ego* Rousseau. Gdzie zamierza on uciec, skoro nawet w kwaterze głównej głowa żyje głównie z pozorów, dla pozorów i wobec pozorów, posługując się tylko przedstawieniami? Kwaterą główną jest język, do którego *ego* Rousseau się w końcu zwraca, język jako maszyna unicestwienia reprezentacji przedmiotowych. Ciekawe, że ten sam język nie jest dla Rousseau maszyną stanowienia prawa, to jest maszyną ustanowienia dyktatury porządku symbolicznego, imienia Ojca. Język, dla Rousseau, jest maszyną odosobnienia.

Siemek wielokrotnie przypomina, że kluczem do zrozumienia Hegłowskiego pojęcia uspołecznienia jest jego pojęcie prawa (*das Recht*), „słusznego prawa”, „świętego prawa”, po prostu „prawa”. U Hegła jednak Siemek znajduje co najmniej dwa pojęcia prawa – prawo jako uniwersalna podstawa etyczności oraz prawo jako instrument wcielania w ciała etyczności prawa<sup>84</sup>. Kafka ze swoją technologią wcielania prawa jest tylko egzemplifikacją tego drugiego

---

<sup>84</sup> Marek J. Siemek, *Prawo etyczności i etyczność prawa*, [w:] tegoż, *Hegel i filozofia*, s. 89–107.

rozumienia „maszyny prawa”<sup>85</sup>. Otóż, z jednej strony, Hegel podkreśla, że to „korporacja” i „policja” dba, by nie tylko „ogólność prawa”, lecz także „konkretne dobro” traktowane było i urzeczywistniane zostało jako prawo. Prawo bez policji byłoby impotentne i nieme. Z drugiej jednak strony nakazem prawa jest formuła: bądź osobą i respektuj innych jako osoby.

Pierwotna przemoc została zastąpiona przez komunikacyjną wzajemność dialogu, uznania i porozumienia. Zamiast walczących ze sobą przeciwników, panujących i uzależnionych, występują rozmawiający ze sobą partnerzy, interlokutorzy, którzy we wspólnocie mówienia i słuchania, wezwań i odpowiedzi, nawzajem respektują siebie tylko dlatego, że swój własny interes mogą realizować tylko za pośrednictwem dobrowolnej zgody innych. „Pierwotną przemoc – pisze Siemek – walki wypiera i zastępuje intersubiektywna logika i etyka wspólnej gry”<sup>86</sup>. Przemoc musi być zastąpiona zasadą prawa (*Rechtssatz*), a stosunek oparty na wykorzystywaniu – stosunkiem opartym na prawie (*Rechtsverhältnis*). Monologiczna racjonalność walki i panowania, nawet jeśli mielibyśmy ją przyjąć za faktyczny historyczny początek panowania, mocą swej własnej logiki i gramatyki nieuchronnie przechodzi w komunikacyjną strukturę intersubiektywnego dialogu. Siemek wierzy w przekształcenie żywiołu „wzajemności przymusów” w racjonalny „przymus wzajemności”. Należałoby zadać oczywiście dwa pytania materialne – o „genezę”, „logikę” i „gramatykę” opisanego przez Hegla „przekształcenia” oraz o jego późniejszą legitymizację. Jacques Derrida, szukając elementu przemocy, który nadal skrywa się pod maską prawa, zadaje pytanie o to, co znajduje się „przed prawem”<sup>87</sup>.

Siemek takiego pytanie nie zadaje. Zamiast pytać pisze: „Otóż prawo abstrakcyjne w rozumieniu Hegla nie jest niczym innym jak skodyfikowanym systemem właśnie normatywności tych intersubiektywnych reguł społecznej gry, które jako powszechnie ważne

---

<sup>85</sup> Franz Kafka, *Kolonia karna*, [w:] tegoż, *Wyrok*, przeł. J. Kydryński, Warszawa: PIW 1975.

<sup>86</sup> Marek J. Siemek, *Prawo etyczności i etyczność prawa*, s. 101.

<sup>87</sup> Jacques Derrida, *Przed prawem*, przeł. J. Gutorow, [w:] *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, red. A. Burzyńska, M. P. Markowski, Kraków: Wydawnictwo Znak 2007.

stopniowo wytwarza pierwotnie ekonomiczna dia-logika nowoczesno-obywatelskiej formy uspołecznienia”<sup>88</sup>. Cóż to jednak oznacza? Oznaczać to może, że prawo jest skodyfikowanym i sformalizowanym zbiorem zasad regulujących grę życia ekonomicznego, po prostu jej racjonalizacją i formalno-logicznym opisem strategii gry rynkowej. Oznaczać to też może, że prawo jest zbiorem zasad hamowania zasady pierwotnego egoizmu rynkowego i trudnego do ograniczenia zasady maksymalizacji własnego zysku. Prawo jest próbą zapanowania nad bezprawiem ludzkiej woli zysku. Siemek nie daje nam jasnego rozwiązania dylematu prawa jako racjonalizacji „bezprawia ekonomii” i „jej zewnętrznej regulacji”. Dodaje jedynie, że „główne kategorie nowoczesnego prawa prywatnego, takie jak osoba, własność i umowa, ucieleśniają jednocześnie nieusuwalną podstawę interpersonalnej przestrzeni publicznego życia społecznego”<sup>89</sup>. Wydaje się zatem ostatecznie, że Hegel uznaje, w niezgodzie z nostalgią Rousseau, że substancjalny etos Greków należy nieodwołalnie do przeszłości.

Wynika z tego, że społeczeństwo etyczne nie jest czysto ekonomicznym, lecz głęboko etycznym fenomenem ludzkiego świata. Istnienie prawa abstrakcyjnego wskazuje bez wątpienia na nieodwracalny fakt, że substancjalna totalność etyczna dawnych wspólnot – o jakiej marzył Rousseau – już się rozpadła, a nawet więcej, to prawo jest niczym innym jak produktem tego rozpadu. Nowoczesny etos opiera się na mocy zapośredniczania, który jest ściśle powiązany z narodzinami społeczeństwa obywatelskiego. To ostatnie wedle słów samego Hegla, „jest różnicą, która występuje pośrodku między rodziną a państwem”<sup>90</sup>. Zdaniem Siemka ta różnica, środek, mediacja, to jest społeczeństwo obywatelskie, nie tylko umożliwia i wytwarza mieszczańską „małą rodzinę”, ale uwalnia jednostki od władzy rodziny dla władzy samostanowienia. Z drugiej strony ta różnica, środek, mediacja, to jest społeczeństwo obywatelskie, tworzy także nowe państwo, a nowe państwo jest państwem społeczeństwa obywatelskiego, ściśle i jednoznacznie mu podporządkowane<sup>91</sup>.

---

<sup>88</sup> Tamże, s. 104.

<sup>89</sup> Tamże, s. 105.

<sup>90</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*, s. 397.

<sup>91</sup> Marek J. Siemek, *Prawo etyczności i etyczność prawa*, s. 124.



W podobnym kierunku Siemek czyta znane dzieło Ferdinanda Tönniesa<sup>92</sup> i jego słynne rozróżnienie *Gemeinschaft* i *Gesellschaft* oraz równie znane dzieło Émile'a Durkheima<sup>93</sup> i jego nie mniej znaczące rozróżnienie „solidarności mechanicznej” i „organicznej”. Siemek czyta klasyków socjologii, używając w swej lekturze Hegla, w celu zrozumienia natury nowoczesnych więzi społecznych oraz nowoczesnej formuły umowy<sup>94</sup>. W tym kontekście Siemek powiada, że nowoczesne formy przymusu nie mają już charakteru represyjnego, lecz restytucyjny, co oznacza, że ich celem nie jest odwet i kara, lecz przywrócenie naruszonego stanu prawnego. W tej nowej sytuacji człowiek znajduje się w polu nieusuwalnego napięcia między potrzebą i wolą jednostkowego samopotwierdzenia, które wyzwala go od wszystkich zastanych form zależności, a równie silnym dążeniem do tego, by poddać się opiece ponadindywidualnej mocy i by roztopić się w ponadosobowej całości.

Siemek kontrastuje ze sobą dwa modele intersubiektywności i uspołecznienia – jeden wywodzący się od Fichtego, zakładający istnienie popędu społecznego, który nie zmierza do subordynacji, ale koordynacji, oraz drugi, wywodzący się od Hegla, oparty nie na dialogicznej wzajemności wezwań i odpowiedzi, ale na walce „na śmierć i życie”<sup>95</sup>. Podobnie kontrastują ze sobą dwa modele uspołecznienia – „pierwotne uspołecznienie” kolektywistyczne, naturalne, oparte na więzach krwi oraz „uspołecznienie wtórne”, sztuczne, pośrednie związane z istnieniem społeczeństwa obywatelskiego. Nowoczesne formy uspołecznienia, które Siemek uznaje za jedyne obecnie możliwe, preferują uspołecznienie wtórne. Wszystkie filozofie, w tym filozofia Rousseau, które reaktywują pierwotne formy uspołecznienia przeciw wtórnym upośredniczonym, Siemek uznaje

---

<sup>92</sup> Ferdinand Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: PWN 1988.

<sup>93</sup> Émile Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, przeł. K. Wakar, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1999.

<sup>94</sup> Marek J. Siemek, *Filozofia wobec wyzwań społecznej modernizacji*, [w:] tegoż, *Hegel i filozofia*, s. 132–172.

<sup>95</sup> Marek J. Siemek, *Dwa modele intersubiektywności*, [w:] tegoż, *Hegel i filozofia*, s. 172–202.

za reakcyjne i atawistyczne. Co więcej, wzorem Kanta, uznaje, że to sama przyroda zmusza człowieka do zrealizowania idei społeczeństwa obywatelskiego rządzącego się prawem, albowiem tylko w takim społeczeństwie panuje największa wolność pociągająca za sobą największy antagonizm jego członków przy jednoczesnym ścisłym zdefiniowaniu granic tej wolności.

Dla Siemka wreszcie, wzorem Hegla, nowoczesna, a więc w swym charakterze ambiwalentna forma uspołecznienia jest jego jedyną, a więc nieprzekraczalną i nieodwracalną realnością społeczną i polityczną. Każda próba przeprowadzenia kontrrewolucji, rewolucji konserwatywnej, w imię przywrócenia form uspołecznienia naturalnego, musi skończyć się katastrofą. Rousseau staje się symbolem pragnienia takiej katastrofy.

## Alienacja i jej losy (odwrócenie i chytryść)

Uświadomiwszy sobie rolę „wychowania” i „marzycielstwa” oraz „zasady prawa”, wróćmy do kluczowego pojęcia „alienacji”, które pozwoli nam zrozumieć ruch od Rousseau przez Hegla do Marksa. Ruch, który jest ruchem unieważnienia doktryny Rousseau przez Hegla. Swoją monumentalną monografię *Rousseau: samotność i wspólnota* Baczko zaczyna od rozdziału zatytułowanego *Alienacja i „świat pozorów”*, gdzie czytamy: „Rousseau używa [terminu alienacja – *S.W.*] w sensie etymologicznym i w kontekście ustalonym tradycyjnie w teorii prawa: »alienacją« jest dlań akt odstąpienia lub sprzedaży, który może dotyczyć bądź rzeczy, bądź określonych praw człowieka, akt leżący między innymi u podstawy umowy społecznej»<sup>96</sup>. Alienacja w szerszym znaczeniu byłaby aktem odstąpienia od umowy społecznej, aktem wyjścia poza życie społeczne regulowane zbiorem przepisów prawa. Jednak zważywszy, że dla Rousseau same te przepisy mają charakter alienacyjny, wyjściem poza społeczeństwo i odmowa dalszego udziału w życiu społecznym opartym na „umowie” jest wyjście poza środowisko alienacyjne i poza świat człowieka. Temu ekonomicznemu rozumieniu pojęcia „alienacji” nie sekunduje

---

<sup>96</sup> Bronisław Baczko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, s. 9.

Siemek, który pisze już w kontekście Hegla: „Wyobcowanie (*Entfremdung*) tkwi więc u podstaw całej nowoczesnej kultury z jej »wyszktałeniem«, i od początku wszędzie ją przenika. [...] Albowiem »wyobcowanie« czy też »alienacja« (*Entfremdung*) od samego siebie bynajmniej przecież nie jest dla Hegłowskiego »ducha« czymś naprawdę obcym, zewnętrznym. Przeciwnie, raczej nieodłącznie doń należy, stanowiąc wręcz jego najgłębszą istotę”<sup>97</sup>. Wyobcowanie u Hegla tkwi u podstaw ruchu tworzącej się „kultury”. Termin „alienacja” i „wyobcowanie” są tu ujmowane jako synonimiczne przekłady niemieckiego *Entfremdung*.

Baczko twierdzi, że problem alienacji jest kluczowy dla zrozumienia zarówno doktryny Rousseau, jak i pism Hegla i Marksa. Jest kluczowe dla całej nowożytnej filozofii. Dlaczego jest kluczowe? Dlatego że to pojęcie nie łączy, a dzieli filozofów. Stosunek do alienacji i jej rozumienie ujawniają także główne inspiracji polityczne filozofa. Rozważania o alienacji stają się w szybkim tempie głównym nurtem rozważań filozoficznych. Dla Hegla Oświecenie stanie się czasem „świata wyobcowanego ducha”, a zatem światem globalnej alienacji. Rousseau będzie rozmyślał tylko nad tym, jak wyjść z alienacji. Marks natomiast zada pytanie, jak to się dzieje, że stosunki społeczne i formy życia usamodzielniają się wobec życia samego, by w końcu zdobyć panowanie i władzę nad życiem samym. To forma towarowa – odpowie Marks – alienuje człowieka od jego człowieczeństwa, to jest od jego gatunkowego powołania. Filozofia Kierkegaarda ze swoim sprzeciwem wobec pojęcia „systemu” i domknięcia myślenia w figurze „całości”, myśl Nietzschego i jej sprzeciw wobec kultury fetyszy, ontologia Heideggera i jego analiza sposobów upadania bycia przytomnego i zapadania się w anonimowość i bezwład „się”, mechanizmy ucieczkowe Ericha Fromma, zewnętrzność „samotnego tłumu” w socjologii Davida Riesmana, nieprzenikliwość egzystencji bytu-w-sobie oraz zła wiara (*mauvaise foi*) bytu dla siebie w fenomenologii Jeana Paula Sartre’a, porwanie ciała w przypadku Józefa w opowiadaniach Kafki – to wszystko dla

---

<sup>97</sup> Marek J. Siemek, *O dialektyce „kultury” w Hegłowskiej Fenomenologii ducha*, [w:] tegoż, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, s. 149.

Baczki świadectwa tego jak bardzo problematyka alienacji przenika myśl współczesną<sup>98</sup>.

Ani Rousseau, ani Hegel, ani tym bardziej Marks nie mają monopolu na wyczerpanie problematyki alienacji i nie mają też monopolu na jej wyjaśnienie, choć mają pewną przewagę nad „wyzwalaniem” praktyk wychodzenia poza dominację „formy towarowej” górującej nad ludzkim życiem. „Dezalienacja człowieka – pisze Baczko o Marksie – nie może być rezultatem tych lub innych cząstkowych przekształceń społecznych, lecz jedynie wynikiem aktu negacji całości kształtu wyalienowanych stosunków społecznych, przede wszystkim przez rewolucyjne przekształcenie struktury ekonomicznej i politycznej społeczeństwa burżuazyjnego”<sup>99</sup>. Czy taki ruch totalnej negacji całości kształtu wyalienowanych stosunków społecznych mógłby być w ogóle wykonalny? I nade wszystko czym on mógłby i musiałby być? Skoro „alienacja” to inne imię „człowieka”, to czy nie byłby on zniesieniem samego „człowieczeństwa”?

Baczko pyta Rousseau, Hegla i Marksa ciągle o to samo: potencjalny ruch znoszenia alienacji i wizję idealnego stanu postalienacyjnego, to znaczy „kres alienacji”. Kapitalizm stwarza przecież niezbędne „założenia” praktyczne dla zniesienia alienacji; rodzi on klasę ludzi pozbawioną własności i znajdującą się w sprzeczności z istniejącym światem bogactwa i wykształcenia. Dla Rousseau będą to ludzie marginesu, dla Marksa – proletariat – substancja historii, która z czasem staje się podmiotem. Dla Nietzschego będzie to po prostu figura ostatniego człowieka. Przewaga Marksa nad poprzednikami wynika z jego materializmu. Rozwój sił wytwórczych jest niezbędny, z tego powodu, że bez niego ludzkość nie miałaby szans wydostania się z globalnego niedostatku i powszechnej nędzy. Dynamika kapitalizmu wynika zatem z podwójnego ruchu – wydostania się człowieka z początkowego niedostatku oraz ruchu zniesienia samego siebie i wyzwolenia człowieka z formy towarowej opartej na własności prywatnej poprzez uogólnienie proletariatu jako „klasy poza klasą”, klasy kontestującej samo pojęcie klasy. Dla Marksa klu-

---

<sup>98</sup> Bronisław Baczko, *Wokół problemów alienacji*, [w:] tegoż, *Człowiek i światopoglądy*, s. 419–476.

<sup>99</sup> Tamże, s. 440.

czowy jest zatem wysiłek przezwycięzania i ograniczania działania wyalienowanych wobec człowieka sił. Czy jest to powrót człowieka do samego siebie? Nie wydaje się, albowiem nie ma czegoś takiego jak „dom człowieka”. Człowiek to istota pozbawiona terytorium, to istota bez domu.

Ponownie i po raz ostatni wracamy do opowieści, która wypełnia *Główne nurty marksizmu* Kołakowskiego. Swoją wersję tej historii posiada także Baczek. Siemek będzie znał doskonale treść obu tych opowiadań. Zapytajmy zatem raz jeszcze i po raz ostatni: co oznacza „alienacja” dla Marksa. Dla autora *Kapitału* alienacja oznacza zapomnienie rzeczywistego źródła idei, ale również odwrócenie „rzeczywistego” stosunku między jednostką a wspólnotą. Następtwem „rozdarcia” rzeczywistej wspólnoty jednostek jest „rzutowanie” i „przekład” stosunku społecznego na jakąś „rzecz” zewnętrzną, na trzeci termin. W jednym przypadku tą rzeczą jest „idol”, abstrakcyjne wyobrażenie, które samo przez się zdaje się istnieć w niebie idei – wolność, sprawiedliwość, ludzkość, prawo, a w drugim jest nią „fetysz” rzecz materialna, która zdaje się przynależać do świata ziemskiego, do przyrody, sprawując nad jednostkami nieodpartą władzę – towar, a przede wszystkim pieniądz.

*Hegla i filozofię* Siemka oraz *Rousseau: samotność i wspólnotę* Baczki dzieli 24 lata, i na pierwszy rzut oka te lata niewiele zmieniają w rozumieniu wolty młodego Marksa z 1843 roku. „To, co Marks faktycznie robi – pisze Siemek – nie jest niczym innym jak tylko zastosowaniem Feurbachowskiego schematu „odwrócenia” od Hegłowskiej nauki o prawie, społeczeństwie i państwie”<sup>100</sup>. Taka bepośrednia i naiwna lektura, powtarzam raz jeszcze, byłaby jednak mylna i po prostu nieprawdziwa. Dla Siemka bowiem alienacja nie już niczym, z czego należy się wyzwolić. To fantazja na temat wyzwolenia się z alienacji jest najgorszą ludzką fantazją.

To Hegel i tylko Hegel wyzwala pojęcie „alienacji” z negatywnych konotacji. Kultura (*Bildung*) dla Hegla jest synonimem nowoczesnego ducha, który nieodwracalnie wyobcował się z siebie. „A „wyobcowanie” – dodaje Siemek – czy też alienacja (*Entfremdung*) nie jest wszak dla Hegłowskiego »ducha« czymś ubocznym

---

<sup>100</sup> Marek J. Siemek, *Co Hegłowi jest winien marksizm*, s. 10.

ani przygodnym, lecz przeciwnie, należy do samej jego istoty”<sup>101</sup>. Siemek przypomina słowa Hegla z *Wykładów z filozofii dziejów*: „Tym, czego chce duch, jest osiągnięcie własnego pojęcia, ale on sam zasłania je przed sobą, dumny i rad z tej alienacji”<sup>102</sup>. Czy można sobie wyobrazić bardziej gwałtowną opozycję wobec Rousseau i jego potępienia czarnych dni alienacji? Hegel, przeciw Spinozie i Rousseau, a w rezultacie Siemek, przeciw Kołakowskiemu i Baczce, głosi wielką pochwałę radykalnej denaturalizacji jako jedyne źródła i najpotężniejszej siły sprawczej świata duchowego. Hegel pisze przeciw Spinozie i Rousseau, a w rezultacie Siemek, przeciw Kołakowskiemu i Baczce: stan natury jest niesprawiedliwy i dlatego należy go przekroczyć i na zawsze porzucić.

Odczarowanie alienacji ściśle wiąże się u Hegla z odczarowaniem „chytrości” (*List*). To, co włada w tragikomicznym spektaklu nowoczesności, to nie potęga nieludzkiego losu ani ślepe żywioły przemocy, lecz „chytrość uspołecznienia”, dzięki której nierozumne i egoistyczne działania jednostek współtworzą intersubiektywną i zorkiestrowaną symfonię społecznej komunikacji. Być może dlatego antycznemu pojęciu tragiczności Hegel przeciwstawia mieszczańskie pojęcie komiczności<sup>103</sup>. Zapytajmy jeszcze – czym jednak jest chytrość? Czy chytrość nie jest innym wysublimowanym imieniem przemocy symbolicznej? I przez jakie przypadki jest ona odmieniana?

Otóż to właśnie Siemek uświadamia nam, że rozum jest chytry u Hegla w wielorakich znaczeniach. Rozum jest chytry, po pierwsze dlatego, że lubi przemawiać przez głupich. Można nazwać chytrością rozumu, że nakazuje namiętnościom działać dla siebie. Zasada chytrości jest odwróconą zasadą przyjemności. W ramach tej ostatniej – wyartykułowanej przez Freuda – nawet najbardziej abstrakcyjne i racjonalne operacje „rozumu” dzieją się „w imieniu” i „pod

---

<sup>101</sup> Tamże, s. 144.

<sup>102</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. A. Landman, J. Grabowski; Warszawa: PWN 1958, s. 83.

<sup>103</sup> Patrz w sprawie komiczności: Slavoj Žižek, *First as Tragedy, Then as Farce*, New York: Verso 2009; Alenka Zupančič, *The Odd One In: on Comedy*, preface by Slavoj Žižek, Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press 2007.

dyktando” rozkoszy<sup>104</sup>. W ramach tej pierwszej – sformułowanej przez Hegla – nawet najbardziej spontaniczne i niekontrolowane, i niezaplanowane ekspresje układają się w racjonalny plan. Chytrość jednak ma także inne oblicze i jest to oblicze „chytrości wiedzy”. Tym razem jest to chytrość „milczącej struktury” powstrzymującej się od działania. Jest to chytrość początkowego założenia, które nie działając z ukrycia, reguluje wszelkim działaniem. Jest wreszcie „chytrość tego, co partykularne” polegająca na tym, że jednostkowe działanie broniące interesu własnego rozpływa się w momencie całości. Chytrość – w rezultacie – stanowi najbardziej własny sposób działania ludzkiej woli, jej istotę, która jako samookreślenie ku wolności jest obecna w każdym fragmencie, szczególnie, konkretnie, to jest rzeczywistym akcie. Dlatego najbardziej spektakularną manifestacją i ucieleśnieniem chytrości ludzkiej jest narzędzie (*Werkzeug*), albowiem tylko narzędzie, jako mediacja między jaźnią a światem, pozwala „zaoszczędzić jaźń” i zapobiec jej zużyciu. „Absolutna chytrość” pozwala przyrodzie ścierać się w walce, a sama spokojnie przygląda się teatrowi walk i bez słowa, i trudu (pracy) „rządzi całością”.

Ważne podkreślenia w tej analizie chytrości są dwie sprawy. Chytrość, dla Hegla, staje się jedynym orężem przeciwko „przemocy”, jest jedynym instrumentem pozwalającym na emancypację od wszelkich „przymusów”. Chytrość zachowuje się jak matador, pokazujący ofercie płaszczy, używający z drugiej strony niewidocznej szpady. Chytrość w konflikcie z siłą, chwytą ją „szeroką flanką”, do strony, która pozwala zmienić jej wektor, tak że ta zwraca się przeciw sobie. Chytrość jednak, po drugie, nie jest prostym spryciarstwem i hochsztaplerstwem. To właśnie chytrość pozwala rzeczom być takimi, jakimi są dla siebie i innych. Chytrość ma moc ujawniania i wyzwiania tego, co milczące. Być może z tego względu byłyby powody, aby mówić o chytrości psychoanalizy, która sama milcząc i w tym sensie posługując się „nikczemną” chytrością, wyzwala mowę tego, co nieświadome. Psychoanaliza jako wcielenie chytrości wyzwala chytrość nieświadomości.

---

<sup>104</sup> Sigmund Freud, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, [w:] tegoż, *Poza zasadą przyjemności*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2000.

## Długi (wizerunki upiora Hegla)

To Hegel pozwala zrozumieć Marksa, choć tylko w Marksie filozofia Hegla znajduje swoją kulminację i swoją prawdę. Hegel jest upiornym prześladowcą Marksa. Hegel jednak staje się upiorem Marksa przez to, że jest zawsze w marksizmie źle obecny. To Derrida demonstruje, że idee Marksa żyją w bardzo szczególny sposób jako duchy, upiory, zjawy, cienie, wielki korowód zmarłych<sup>105</sup>. Widmo nie istnieje ani wyłącznie w obszarze życia, ani śmierci. Ono wydarza się pomiędzy życiem i śmiercią. Nauczyć się obcować z Marksem to nauczyć się obcować z duchami. Nawet jeśli taka widmowość nie jest ani substancją, ani esencją, ani egzystencją, to znaczy jest „widmem nicości”. Marks, podobnie jak Hegel, rozprasza się, dysseminuje swoje wizerunki, które pochnopnie, my, naiwni czytelnicy, substancjalizujemy w mnogie postaci bytu, nie podejmując wysiłku śledzenia ich złożonych transformacji.

Siemek mówi wprost od samego początku: dziś można filozofować tylko „przeciw” Heglowi bądź „po nim” albo też – co sam czyni – „z Heglem”. Nigdy „bez niego” i nigdy „obok niego”<sup>106</sup>. Siemek mówi prosto: Czytajcie Hegla! Mimo że teksty Hegla są trudne, a nawet „nadzwyczaj trudne”, „czytać Hegla można i należy”<sup>107</sup>. Siemek mówi coś więcej: nie będzie dziś filozofem nikt, kto nie zżyje się z Heglem blisko, kto nie nauczy się z nim przeżywać swej terażniejszości. Jak jednak można przeżywać terażniejszość z upiorem, który jest źle obecny w terażniejszości?

Upiorną terażniejszość można przeżywać tylko jako lekturę książki ściśle upiornej – *Logiki Hegla*. Siemek czyta „wszystko” tym, co najtrudniejsze i najupiorniejsze – Heglem. Nie inaczej jest z Marksem, którego Siemek „czyta Heglem”. Siemek podejmuje wysiłek śledzenia transformacji widm Marksa i Hegla, a w szczególności widm Hegla w Marksie. Hegel jest obecny w Marksie jako „obiekt negacji” i „koniecznej terapii”, ktoś, kogo należy postawić

<sup>105</sup> Jacques Derrida, *Specters of Marx, the state of the debt, the Work of Mourning, and the New International*, przeł. P. Kamuf, New York–London: Routledge 1994.

<sup>106</sup> Marek J. Siemek, *Hegel: Rozum i historia*, [w:] tegoż, *W kręgu filozofów*, Warszawa: Czytelnik 1984, s. 30.

<sup>107</sup> Marek J. Siemek, *Czytajcie Hegla!*, [w:] tegoż, *W kręgu filozofów*, s. 131–139.



„z głowy na nogi”, to jest uzdrowić, albo jako „nieobecność”, ktoś, o kim nie warto mówić ze względu na idealistyczne naznaczenie oraz potencjalne źródło „spekulatywnych” i „metafizycznych” nadużyć. Hegel jest obecny w Marksie jak martwe zwierzę – padlina; jest „zdechłym psem” marksizmu. Albo wreszcie jako „obecność pozorna” ugruntowana na kilku kanonicznych formułach pokroju tych wzywających do „wydobycia z Hegla racjonalnego jądra z mistycznej skorupy”. Hegel jest źle obecny, co oznacza, że nie jest ani nieobecny, ani obecny. Hegel jest upiorem Marksa.

Sam Siemek oczywiście należy to tradycji marksizmu, która bez lęku czerpie z dialektyki Hegla, do tradycji włoskiego marksizmu Labrioli, Gramsciego, ale też szkoły frankfurckiej Horkheimera i Adorna. O nazwisku Lukácsa nawet nie wspominając. Siemek pozna Marksa bez lęku przed Heglem. I to Hegel w myśleniu Siemka „urządza” Marksa. Marks nie jest urządzony przez Darwina, ale przez Hegla. To nie Hegel jest dostosowywany do schematu materializmu Marksa, ale Marks jest asymilowany przez transcendentizm i dialektykę. Siemek pisze: „zapomnienie o Heglu» oznacza przede wszystkim zapomnienie o dialektyce”. To dialektyka stanowi rdzeń rewolucyjnego marksizmu, bo tylko ona jest „metodą w działaniu”, jest „filozofią w praktyce”, „myśleniem w polityce o polityce”, „poznawczą interpretacją świata w zbiorowej aktywności ludzi na rzecz jego zmian”<sup>108</sup>. Dialektyka Marksa zawarta jest w logice *Kapitału* i jest to swoicie Hegłowska Logika pisana dużą literą, to jest taka, która z jednej strony łączy w sobie tradycyjną logikę, metodologię i teorię poznania, z drugiej natomiast pokrywa się z ontologią. Tylko zrozumienie filozofii społecznej Hegla pozwala także zrozumieć filozofię ekonomii Marksa. „Otóż tym najważniejszym – dodaje Siemek – obszarem d ł u g u , a l e i w i n y marksizmu wobec Hegla jest niewątpliwie obszar filozofii społecznej”<sup>109</sup>. Siemek pisze o długu i winie Marksa i jego lektorów wobec Hegla i jego pospiesznych krytyków i krematorów. Siemek domaga się wreszcie marksowskiej krytyki *Zasad filozofii prawa* Hegla.

---

<sup>108</sup> Marek J. Siemek, *Hegel i problemy filozoficznej samowiedzy marksizmu*, [w:] tegoż, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, s. 220.

<sup>109</sup> Marek J. Siemek, *Co Hegłowi jest winien marksizm*, s. 7.

Siemek zauważa, że w pismach Hegła terminy takie jak „podmiot”, „podmiotowy”, „podmiotowość” występują na co najmniej dwóch różnych poziomach myślenia i dyskursu. Na pierwszym z nich – negatywno-krytycznym – znaczenie tych terminów jest w całości określane przez nowożytną tradycję filozoficzną, dla której to, co podmiotowe, definiuje się zawsze i tylko poprzez negatywne odniesienie do swego przeciwieństwa, to jest do przedmiotowości. Natomiast na drugim poziomie, który jest właściwym poziomem Hegłowskiej dialektyki, sama opozycja „podmiotu” i „przedmiotu” zostaje zapośredniczona i jako opozycja ulega zniesieniu (*Aufhebung*). Na tym drugim poziomie ostateczną formułą jest więc nie przeciwieństwo obu członów, lecz ich jedność, realizująca się w totalności Pojęcia. Ta podmiotowość samego Pojęcia należy już do innego wymiaru niż tamto – w niej właśnie „zniesione” – przedmiotowe pojęcie „podmiotowości”<sup>110</sup>. Podmiotowość pojęcia jest jego własnym czynem, rezultatem własnego stawania-się-podmiotem. Jest to właśnie podmiotowość upiorna, albowiem pozbawiona opozycji. Upiór to podmiot, który pozbawiony jest wiarygodnych lustrzanych wizerunków. Upiór to podmiot źle obecny, albowiem obecny jest tylko jako nowe pojęcie tego, co rzeczywiste. To upiory zmuszają nas do rewizji dotychczasowej koncepcji tego, co realne.

Na czym polega ta logika przekształcenia pojęcia podmiotu w podmiot jako pojęcie? Siemek powiada, że na pierwszym, bezpośrednim poziomie to, co „podmiotowe”, ma u Hegła przede wszystkim znaczenie „złej podmiotowości” albo subiektywności. „Podmiot” w takim znaczeniu jest nosicielem i rzecznikiem skończoności, a więc partykularyzmu, przypadkowości dowolnych „mniemań”, jałowego „uporu” samowiedzy. I ta nieprawdziwa, „zła” podmiotowość występuje także na pierwszym, bezpośrednim szczeblu logiki Pojęcia, gdzie jednak jest już właśnie „znoszona”. To „znoszenie” zaś polega na tym, że ze swojego czysto formalnego bytu-dla-siebie, jakim jest właśnie taka „zła”-podmiotowa, subiektywna „wewnętrzność”, pojęcie musi „wyjść na zewnątrz i przejść w istnienie”. Musi eksterioryzować się w „obiektywność”, by odnalazłszy w niej siebie, stać

---

<sup>110</sup> Marek J. Siemek, *Hegłowskie pojęcie podmiotowości*, [w:] tegoż, *Hegel i filozofia*, s. 35–36.

się – w „idei” – swą pełną prawdą, to jest jednością „podmiotowości” i „przedmiotowości”. Podmiot jako pojęcie powtarza zatem logikę eksterioryzacji. Podmiotowość Pojęcia rodzi się z alienacji (*Entfremdung*) przedmiotowej podmiotowości.

Ten proces dialektycznego negocjowania tego, co bezpośrednio, i uzyskiwania wiedzy absolutnej nie jest jednak wcale ani krótki, ani prosty; ma charakter wieloetapowy, postępując stopniowo od zmysłowej pewności poprzez postrzeżenie, pogląd zdroworozsądkowy i samowiedzę aż do prawdy ducha w rozmaitych jego formach i przejawach w świecie empirycznym, jak na przykład państwo, prawo czy społeczeństwo obywatelskie. Co więcej, osiągnięcie takiej absolutnej, w uniwersalnym tego słowa znaczeniu prawdziwej podmiotowości nie jest w ogóle możliwe przy założeniu, że którykolwiek z tych momentów zostałby pominięty. Jest tak, ponieważ chodzi tutaj o prawdę *par excellence*, to znaczy o to, co duchowe i co z samej definicji wyklucza jednostronność, stronniczość, przypadek czy możliwość przeskoczenia na ów najwyższy poziom za sprawą jakiegoś niepojętego, szczęśliwego zbiegu okoliczności. Tak duch przestaje być upiornością a staje się koniecznością.

Siemek pisze, że dla Hegla zasadniczą jednostką podmiotowości filozoficznie znaczącej nie jest „dusza”, „umysł” ani poznawcza „świadomość”, lecz „wola”, to jest rozum działający, którego podstawowym atrybutem i sposobem istnienia jest wolność, jednak – dodajmy – wyłącznie taka, która bez reszty sprowadza się do tego, co w racjonalnym sensie tego słowa uniwersalne. Jest to po prostu kantowski rozum praktyczny (*Vernunft*), czyli taka jaźń, która definiuje samą siebie nie tyle poprzez jakąś subiektywnie pojmowaną prawdę wewnętrzną ani nie poprzez to, co widzi, myśli czy poznaje, ile raczej poprzez swoje dzieła, dokonania i sposób, w jaki zmienia i kształtuje swój własny los oraz zewnętrzną rzeczywistość.

Upiorność Hegla wynika z tego, że w jego filozofii społecznej panowanie i podporządkowanie, autorytet i karność, posłuszeństwo i represja okazują się strukturalnymi formami podmiotowości społecznego bytu, w tym samym stopniu, co wzajemne uznanie, powszechna zgoda i rozumne prawo. Siemek od pierwszej chwili kontaktu z Heglem ma jasność, że „przymus racjonalności”, nieodłączny od samego ludzkiego istnienia, wymusza także pytanie o „ra-

cjonalność przymusu”. „Jest to pytanie o *siłę* – ale o siłę jako rozum i prawo, a więc także o racjonalne granice siły i możliwość racjonalnej nad nią kontroli. Jest to pytanie o pierwotną, Arystotelesowską »polityczność«, która oznacza nie co innego, jak właśnie rozumną organizację i kontrolę społecznie aktywnych sił, przekształcającą je w samoistne, lecz artykułowane momenty sensownej całości”<sup>111</sup>. Należałoby oczywiście przemyśleć ten „przymus racjonalności”, który wymusza „racjonalność przymusu”, czytając upiory Hegła nie tylko w Marksie, ale nade wszystko w prozie Michela Foucaulta. Należałoby zobaczyć złą obecność Hegła w *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu, Narodzinach kliniki, Nadzorować i karać*, a nawet w *Woli wiedzy*. Należałoby zobaczyć jak i tam „racjonalność przymusu” zamienia się w „przymus racjonalności”. Dzięki narracjom Foucaulta należałoby zobaczyć jak przemoc była zastąpiona zasadą prawa (*Rechtssatz*), a stosunek oparty na wykorzystywaniu – stosunkiem opartym na prawie (*Rechtsverhältnis*). Siemek woli to chyba wszystko widzieć poprzez lekturę *Gospodarki i społeczeństwa. Zarysu socjologii rozumiejącej* Maksa Webera. Siemek bardziej od struktur szaleństwa i architektury więzienia zaintrygowany jest *Etyką protestancką a duchem kapitalizmu*.

Siemek podąża w stronę Hegła i Webera, albowiem tylko u Hegła i Webera znajduje teorię polityki, która byłaby równocześnie teorią socjalizacji nowoczesnego świata. Ta teoria staje się także krytyką „komunizmu”, o ile przyjmujemy, że komunizm oznacza gwałtowne zerwanie ontologiczne przedmiotowo ugruntowanej więzi między polityką a uspołecznieniem, czyli wykorzenienie polityki z podstawowych struktur życia społecznego i jego rzeczywistej totalności<sup>112</sup>.

## Racjonalizm jako postulat (sługa jako instrument)

Nazwisko Webera wywołuje temat racjonalności i ekonomii. Problem racjonalności towarzyszy Siemkowi stale. Siemek dostrzega dyskursy na temat różnych rodzajów racjonalności i rozumności.

---

<sup>111</sup> Marek J. Siemek, *Co Hegłowi winien jest marksizm*, [w:] tegoż, *Hegel i filozofia*, s. 15.

<sup>112</sup> Tamże, s. 17.

Siemek od początku swojej filozoficznej ścieżki kuszony jest innymi rodzajami racjonalności. Jedną z takich pokus jest propozycja György'ego Lukácsa, który w swej słynnej, przetłumaczonej i opatrzonej mocnym komentarzem przez Siemka, pracy z 1923 roku zatytułowanej *Historia i świadomość klasowa* śledzi powstanie tego, co sam nazywa antynomiami myśli mieszczańskiej<sup>113</sup>.

Zdaniem Lukácsa nowy wątek zawarty w racjonalizmie nowoczesnym polega na tym, że występuje on z roszczeniami, by odkrywać zasadę współzależności wszelkich zjawisk, jakie człowiek w swym życiu napotyka w przyrodzie i społeczeństwie. Natomiast każdy z dawniejszych racjonalizmów zawsze był tylko jakimś systemem częściowym. Już z samej charakterystyki racjonalizmu nakreślającej jego granice wynika konieczna korelacja między racjonalnością i irracjonalnością, to jest konieczność, z jaką każdy racjonalny system form myślenia musi napotkać jakąś granicę czy też barierę irracjonalności. Jednakże tam, gdzie racjonalny system (jak na przykład w Indiach) jest tylko częściowy, gdzie więc świat irracjonalności, który go otacza i ogranicza, przedstawiony jest jako „tamta strona” – od systemu racjonalnego niezależna, tam nie rodzą się żadne problemy związane z samą racjonalnością. Racjonalność jest tam jedynie środkiem do osiągnięcia celu. Natomiast gdy racjonalizm występuje z roszczeniami do tego, by dostarczyć uniwersalnej metody dla poznania całego kosmosu, problem koniecznej korelacji z zasadą irracjonalną uzyskuje decydujące znaczenie. Jest to właśnie przypadek racjonalizmu świata Zachodu.

Racjonalizm pojęty jako metoda uniwersalna – kontynuuje Lukács – rodzi postulat systemu, jednocześnie refleksja nad warunkami możliwości uniwersalnego systemu, a zatem świadomie zadane pytanie o taki system, wykazuje niemożliwość, niewykonalność tak sformułowanego postulatu. Albowiem system nie może oznaczać nic innego jak tylko uporządkowanie rozmaitych częściowych informacji ofiarowanych nam przez nauki szczegółowe. Nie jesteśmy zdolni ogarnąć systemu w jego całkowicie rozwiniętej totalności jednym spojrzeniem, jednym aktem poznawczym. Jest to prawda

---

<sup>113</sup> György Lukács, *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, przeł. M. J. Siemek, Warszawa: PWN 1988, s. 245–316.

znana przynajmniej od pierwszego wydania *Krytyki czystego rozumu* Immanuela Kanta, a więc od 1781 roku. Ta diagnoza będzie także kontynuowana przez Hegla. Dla Hegla bowiem kantowskie *a priori* zostaje rozpisane nie jako zastana i trwała struktura możliwych form sensowności, lecz jako proces ich samowytwarzania się w racjonalizującym wysiłku kulturotwórczej pracy ducha. Marks nada tej wykładni materialistyczną wykładnię, a Weber uzbroił ją w nowe pojęciowe oprogramowanie i racjonalną buchalterię. „Kapitalistyczny” akt gospodarczy zostanie tu rozpoznany jako taki akt, który opiera się na oczekiwaniu zysku przez wykorzystanie szansy wymiany, a więc na pokojowych szansach zarobkowych. Racjonalność musi być tu oparta na rachunku kapitałowym, co oznacza, że dochód końcowy pojedynczego przedsięwzięcia musi w końcowym rozrachunku przewyższać „kapitał” początkowy<sup>114</sup>. Weber wierzył, że kapitalistyczna racjonalność i obliczalność przedsiębiorstwa oparta musi być na eliminacji wszelkiego „awanturnictwa gospodarczego” opartego na pragnieniu szybkiego zysku opartego na „gwałcie czystej spekulacji”.

Siemek wielokrotnie zastanawia się nad istnieniem innej racjonalności i innej rozumności niż ta, która jest rezultatem racjonalizacji naszego działania i obliczalności naszych intencji oraz rezultatem kooperacji i dialogicznego użycia mowy. „Postulat jakiejś »innej«, już-nie-instrumentalnej racjonalności – pisze Siemek w 1998 roku – myślenia i działania znajduje swe konsekwentne dopełnienie w etycznym i politycznym programie ludzkiej i społecznej emancypacji”<sup>115</sup>. I natychmiast Siemek zwraca uwagę, że u wielkich teoretyków racjonalności – Hegla, Webera i Marksa – nie znajdujemy apoteozy innego, poza instrumentalnym, rozumu. „Przeciwnie – pisze Siemek – wszyscy trzej oni rozpatrywali społeczny proces modernizacji, który dokonuje się wraz z rozwojem kapitalistycznych stosunków produkcji, jako właściwy proces racjonalizacji ludzkiego życia i świata, i to zasadniczo nie różnicując treści i walorów tej racjonalności. Wszyscy trzej zdecydowanie

---

<sup>114</sup> Max Weber, *Osobliwości kultury zachodniej*, [w:] tegoż, *Szkice z socjologii religii*, przeł. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Warszawa: KiW 1983, s. 71–87.

<sup>115</sup> Marek J. Siemek, *Ku krytyce „nie-instrumentalnego rozumu”*, [w:] tegoż, *Hegel i filozofia*, s. 51.

też podkreślali nieodwracalność i nieprzekraczalność tego procesu; byli też równie dalecy od tego, by wytwarzanej w nim *ratio* przeciwstawiać utopijną perspektywę jakiejś »innej«, wyższej czy prawdziwszej rozumności<sup>116</sup>.

Instrumentalność, powiada Siemek za swoimi mistrzami, stanowi strukturalną formę ludzkiego rozumu jako rozumu działającego, a forma ta osiąga swój dojrzały, w pełni rozwinięty kształt w kapitalistyczno-industrialno-technicznej nowoczesności. Podobnie technika, dla Marksa, jest nieusuwalną podstawą przyszłego społeczeństwa bezklasowego jako zrzeszenia wolnych wytwórców rozkoszujących się czasem wolnym od pracy. W ramach racjonalności instrumentalnej pomiędzy środkiem i celem oraz środkiem a przedmiotem działania zerwana zostaje wewnętrzna, naturalna więź. Działający podmiot używa środka do swoich czysto subiektywnych celów, zadając przez to gwałt jego własnej substancjalnej naturze. Panowanie, od którego praca nigdy nie jest wolna, polega zatem na tym, że podmiot działania nakazuje samym narzędziom i przedmiotom swych działań pracować na siebie i za siebie.

Jednak ten instrumentalny rozum, który chytrymi sposobami wypracowuje sobie swoją podmiotową wolność poprzez techniczne panowanie nad przedmiotami zużywającymi się zamiast niego w procesie pracy, nie jest abstrakcyjnym rozumem „człowieka w ogóle”, samotnie zmagającego się z przyrodą. Ten rozum wyrasta ze specyficznej sytuacji społecznej, międzyosobniczej. Jest on instrumentem istoty, która zdolna jest już do odraczania rozkoszy, opartego na „hamowanym pożądaniu”, istoty znającej dystans czasowo-przestrzenny między „bezpośrednią potrzebą” a jej zaspokojeniem. Co to wszystko oznacza? Otóż oznacza to, że jak pisze Siemek: „Dialektyka celu i środka z *Nauki logiki* odsyła nieodparcie do dialektyki »panowania i służebności« z *Fenomenologii ducha*”<sup>117</sup>. I tak jak w dialektyce „pana i sługi”, dialektyka „celu i środka” doprowadza do usamodzielnienia się i samoafirmacji środka w jego rzeczywistej „władzy” nad „celem”. W rezultacie tej samoafirmacji środków następuje relatywizacja i degradacja każdego określonego, partykularnego celu. To Siemek

---

<sup>116</sup> Tamże, s. 53.

<sup>117</sup> Marek J. Siemek, *Ku krytyce „nie-instrumentalnego rozumu”*, s. 60.

nauczył nas, że w *Fenomenologii ducha* Hegel konsekwentnie używa wyrażen *Knecht i Knechtschaft*, a nie *Sklave i Sklaverei*, czyli „sługa” i „służebność”, a nie „niewolnik” i „niewola”, i tak należy te terminy tłumaczyć.

„Cel” odnosi się do „środka” tak samo jak w dialektyce panowania społecznego „pan” odnosi się do „sługi”. Praca „sługi” pierwotnie wyobcowana i wymuszona, okazuje się koniecznym zewnętrznym warunkiem, lecz także prawdą samego panowania. Suwerenność „pana” polega bowiem na nieograniczonym „rozkoszowaniu się”. Pan, uznając zaspokojenie swoich potrzeb za cel absolutny, w rzeczywistości absolutnie uzależnia się od koniecznych środków tego zaspokojenia, których dostarczyć może tylko praca sługi. Sługa za sprawą swej pracy twórczo kształtuje swoją podmiotowość i w rezultacie rzeczywistości ją opanowuje, to jest przejmuje na siebie czynną substancjalną stronę całego stosunku i procesu władzy (panowania).

W takim właśnie długim i złożonym, pełnym chytryści i przewrotności procesie „racjonalność przymusu” przekształca się w „przymus racjonalności”. Im bardziej pracujący „sługa”-„narzędzie”, egzekwując swoją moc środka, opanowuje zewnętrzną przyrodę, tym wyraźniej staje się widoczne, że również społeczny stosunek panowania, który niegdyś był nagą przemocą, może się realizować tylko na drodze symetrii „uznania”. „Pan” staje się „panem” tylko o tyle, o ile zostaje za takiego uznany przez „sługę”. Sługa natomiast, uznając pana, żąda uznania siebie samego i swojej mocy środka dalszego upośredniczenia stosunku pana do przyrody.

Panujący może uchodzić za cel absolutny, cel sam w sobie tylko o tyle, o ile jego żywe narzędzie, uciśniony sługa, uważa go za taki, a zatem siebie samego uważa za sam tylko środek. To jednak jest niemożliwe: nikt nie jest w stanie trwale uważać siebie tylko za środek do jakichkolwiek innych celów. Usamodzielnienie się i upodmiotowienie czystego środka w rzeczywistości czyni zeń inny cel, co jednak skutkuje tym, że dotychczasowy cel ostateczny przekształca go w „inny środek” do realizacji „innych celów”. W rezultacie wszystkie przedmioty, w których zrealizowany został pewien zewnętrzny cel, są tylko celami relatywnymi, czyli w istocie rzeczy także tylko środkami. Następuje globalne zrównanie środków i celów, panów i sług.



Siemek nie wierzy w „inny rozum” i „inną racjonalność” niż racjonalność instrumentalna. Rzekomy rozum nie-instrumentalny w swych marzeniach o „innej technice” i „innej nauce” nie odwołuje się przecież do żadnej „innej logiki” ani nie przemawia „innym językiem” lub „inną gramatyką”. To dlatego Siemek nie ma litości dla wszelkich współczesnych „sierot po Heideggerze” i „pogrobowców Nietzschego”. Myśl postmodernistyczna jest dla niego „orgią niemyślenia”, a od czasów hiperkrytyki *Dialektyki oświecenia* Adorna i Horkheimera, towarzyszy nam głównie etyczno-polityczny zamęt<sup>118</sup>. Siemkowi nie przeszkadza nawet fakt, że rozum uzyskuje status *Herrschaftsrationalität* – co zrównuje go z racjonalnością panowania, rozumem opartym wyłącznie na panowaniu i zawsze panowaniu służącym. Panowanie jest bowiem dobre i służy społeczeństwu. W rezultacie dla Siemka nie ma rozumu „tylko instrumentalnego”, ponieważ instrumentalna racjonalność myślenia i działania mocą swej „chytrej” dialektyki sama nieuchronnie „deinstrumentalizuje się”. W takim samym sensie, nie ma i nie może być żadnego rozumu „nie-instrumentalnego”, ponieważ rozumność sama polega właśnie na konsekwentnym samorozwinięciu się instrumentalności w ruchu „alienacji”, „eksterioryzacji”, „obiektywizacji” i „samozniesienia”.

To ważna garść deklaracji i interpretacji, która jawnie jest przeciwstawiona deklaracji Baczki i jego wizji klasycznego paradygmatu nauk humanistycznych opartego na primacie porządku wyobraźniowego, wywodzonego z prac Émile’a Durkheima, Maksa Webera, Karola Marksa. Zaryzykowałbym stwierdzenie, że tak jak Baczko przywiązany jest do porządku wyobraźniowego, który uznaje za primarny, tak Siemek przywiązany jest do porządku symbolicznego, który uznaje za ostateczny w wytwarzaniu ludzkiego świata. Prymat porządku wyobraźniowego skutkuje u Baczki gwałtownym opowiedzeniem się za postulatami utopii. Prymat porządku symbolicznego u Siemka skutkuje równie gwałtownym opowiedzeniem się „przeciw utopii”, w tym przeciw utopii „racjonalności komunikacyjnej” lub świata kompletnie wyzwolonego z przemocy. Taki świat dla Siemka jest nie tylko niewyobrażalny, ale nade wszystko niepożądany. Sie-

---

<sup>118</sup> Marek J. Siemek, *Kantowska „moralność” jako nowoczesna etyka*, [w:] tegoż, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, s. 278–295.

mek chce pozostać wierny „polityce realnej”, dlatego utopia i formy myślenia utopijnego zdają mu się infantylne.

Baczko żąda tego, co niemożliwe, żąda ustanowienia porządku utopijnego, choć od początku zdaje sobie sprawę z nieobecności materialnej warunków, które uprawomocniłyby takie żądanie. Stąd być może dzieło Baczki dotknięte jest tak silnym blaskiem melancholii i niespełnienia lub raczej – nocy politycznej depresyjności i słoneczności intelektualnego spełnienia. I odwrotnie u Siemka. Siemek unika myślenia fantazmatycznego, o tym, co politycznie niemożliwe. Baczko, przeciwnie, myśli tylko, o tym, co niemożliwe, i otacza się sforą widm, powidoków, fantazji. Baczko uważa, że obowiązkiem filozofia jest myśleć „niemożliwe” jako „konieczne”. Siemek nie szuka „innej nowoczesności”. Siemek szuka i znajduje „nowoczesność spełnioną”. Być może Siemek zainteresowany jest po prostu panowaniem nowoczesności, które jest panowaniem „przez prawdę”, a nie przez „mit prawdy” (Kołakowski), „utopię prawdy” (Baczko) lub wreszcie „cywilizację prawdy” (Pomian).

## Ogólna poczytalność (Zachód w nas)

Polityka, w rezultacie u Siemka, podporządkowana jest logice. Polityka to polityka ogólnej poczytalności (*Zurechnungsfähigkeit*). Ogólna poczytalność to pojęcie Kanta, które charakteryzuje podmioty posiadające zdolność do przypisywania innym podmiotom konsekwentnych działań własnych. Poczytalny podmiot obserwuje inny podmiot jako źródło sensownego działania. Ogólna poczytalność, jeśli jest symetryczna i zwrotna, tworzy państwo osób poczytalnych. Dzięki ogólnej poczytalności – etyka, polityka, a nawet logika pozostają w harmonii. Osoba niepoczytalna pozostaje w sprzeczności ze sobą samą. Państwo poczytalne to wspólnota osób powiązanych relacjami prawa. Powtórzmy, że nakazem prawa jest: bądź osobą i respektuj innych jak osoby. Z tego powodu Siemek upiera się przy twierdzeniu, że Kantowska etyka jest na wskroś polityczna<sup>119</sup>.

---

<sup>119</sup> Marek J. Siemek, *Kantowska „moralność” jako nowoczesna etyka*, [w:] tegoż, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, s. 108–131.

Wspólnota dusz, państwo celów, *koinonia politike*, *res publica* – to środowiska, w których autonomia jest zarazem izonomią. To nie jest państwo aniołów, ale odpowiedź Siemka, wytworzona poprzez Kanta, na obecność diabła, tak głośno artykułowaną przez Kołakowskiego. Problem zorganizowania państwa jest bowiem dla Kanta rozwiązywalny nawet dla narodu diabłów. Kant dodaje: jeśli tylko posiadają one rozum. Nie z cnoty, ale z konieczności rodzi się życie polityczne, ład państwa i jakikolwiek ład. Nawet naród diabłów, „racjonalność przymusów” musi zamienić na „przymus racjonalności”, jeśli chce przeżyć dłużej niż jedną noc. Siemek przeczuwa obecność „bezwładu”, „inercji”, „naturalnego ciężenia”, a nawet „przeciążenia” i z powodu tego odczucia żąda „ogólnej poczytalności”.

Siemek nie chce być jedynie psychiatrą politycznym. Siemek mówi jeszcze coś bardziej intrygującego. Szczególnie dzisiaj, gdy nasze zaufanie do rynku i ekonomii gwałtownie osłabło. Siemek, ponownie wzorem Hegla, Marksa i Webera, pisze, że ekonomiczna forma uspołecznienia, dlatego że usuwa ze stosunków międzyludzkich bezpośrednią przemoc i redukuje do niezbędnego minimum przejawy pozaekonomicznego przymusu, wytwarza społeczną przestrzeń racjonalności, to jest zgodę na powszechne i wzajemne porozumienie do zasad życia zbiorowego. Rzeczywiste panowanie towaru, pieniądza, kapitału zakłada konsens podmiotów i czerpie z niego legitymizację. Wolność osobista, zdolność do rozporządzania sobą, równość wobec prawa, dobrowolność umów, wzajemność uznania, powszechność i jawność reguł, wreszcie poczytalność – to przesłanki uspołecznienia i racjonalnego ładu społecznego. Siemkowi nie przeszkadza nawet to, że myśli panujące są myślami klasy panującej, albowiem są to myśli opanowania zbiorowej inercji. Być może z tego powodu dla Siemka „rewolucja” nie oznacza „ustanowienia nowego porządku”. Rewolucja, do której Siemek dąży, jest zawsze „rewolucją kulturalną”; jej istotą nie jest roztrwonienie, lecz przeciwnie – przejęcie, ocalenie i przechowanie uniwersalnych wartości ludzkich, obywatelskich, kulturowych, wytworzonych przez kapitalistyczne społeczeństwo mieszczańskie. Rewolucja ma te wartości tylko uspołecznić, to jest faktycznie wcielić w życie, zapewnić im powszechne obowiązywanie. Siemek pisze w ostatecznym rozrachunku wielką pochwałę wartości mieszczańskich i samego mieszczaństwa.

Czym jest zatem filozofia Marka Siemka? I czym jest filozofia dla Marka Siemka? Czy jest tylko pochwałą poczytalności pisaną przeciwko niepoczytalności politycznych oszołomów? Jakie stawki etyczne stawia sobie ta filozofia poczytalności? Siemek nigdy nie był po stronie Jezusa i nie ufał, w przeciwieństwie do Kołakowskiego, wezwaniu do miłości bliźniego. Siemek jednak nigdy nie przeraził się, tak jak Kołakowski, „bezgraniczną obojętnością” przyrody. „Bezgraniczne umiłowanie Innego – pisze Siemek – jest na pewno piękną i wzniosłą wartością, która wzbogaca człowieka i jego świat, ale komunikacyjny dialog musi być możliwy – bo rzeczywiście występuje – także między ludźmi niekochanymi czy wręcz niezdolnymi do miłości”<sup>120</sup>. Miłość dla Siemka nie jest „odповідzią”, podobnie jak żądanie lub obecność Innego nie jest „pytaniem”. Etyka zaczyna się z chwilą, gdy powstają „zabezpieczenia” przeciwko podmiotom niezdolnym do miłości. Etyka wymaga świadomości odrębności i jednostkowości, uspołecznienia i indywidualności. Etyka zaczyna się wtedy, gdy musimy rozmawiać z ludźmi niekochanymi czy niezdolnymi do miłości.

Nieufność Siemka wobec kategorii mitu widoczna jest nie tylko poprzez jego dystansowanie się wobec filozofii presokratejskiej, ale także poprzez jego bardzo analityczne spojrzenie na dialog Schillera z Goethem<sup>121</sup>. Dialog między Schillerem a Goethem nie jest dialogiem, ale monologiem Schillera skierowanym w stronę Goethego. To dzięki odkryciu listów Schillera do Goethego i rzadkich odpowiedzi tego drugiego, Siemek formułuje swoją koncepcję mitu jako „dialogicznie stylizowanego monologu”. „Schiller – twierdzi Siemek – piszący tylko o Goethem byłby co najwyżej jednym z wybitniejszych, ale licznych przecież w tej epoce ludzi, których fascynowała osobowość i twórczość wielkiego poety. Dopiero Schiller piszący o Goethem do Goethego staje się twórcą mitu: jego autorem, a zarazem jednym z dwóch – już wtedy równorzędnych – jego bohaterów”<sup>122</sup>. Nieprzemienne, nieodwracalnie asymetryczny rozdział „mówiącego” i „mówionego” – rozdział charakterystyczny bardziej dla monologu

<sup>120</sup> Marek J. Siemek, *Dwa modele intersubiektywności*, s. 201.

<sup>121</sup> Marek J. Siemek, „*Prawdy szukamy obaj...*” *Dialog i mit w korespondencji Schillera z Goethem*, [w:] tegoż, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, s. 86–108.

<sup>122</sup> Tamże, s. 106.

niż dialogu – wydaje się Siemkowi cechą strukturalną wszelkiego mitotwórczego dyskursu.

Filozofia Siemka nie jest ani filozofią utopii (polityką), ani też filozofią mitu (religią), ani nawet filozofią kultury (cywilizacją). Filozofia Siemka jest filozofią uspołecznienia przez historię, jest łagodną obroną jedności rozumu i dialogu, przeciwko monologowi mitu, przeciwko wyobrażeniom utopii i przeciwko jasno zdefiniowanym granicom cywilizacji. „Filozofia i demokracja – pisze Siemek – są rodzeństwem również w tym, że obie, choć poczęte z mitu, żyją jego kosztem: to, że są, znaczy jego nie-obecność. Obie poruszają się w społecznej i duchowej przestrzeni właśnie opuszczonej przez mit: obie zajmują miejsce mitu i na swój sposób go zastępują, gdyż są dwiema bliźniaczymi figurami powstającymi z rozpadu”<sup>123</sup>. Dla Siemka rzeczywistością, w której spełnia się filozofia, nie jest ani *physis*, ani *mythos*, ani nawet *logos*, ale *thesis*, sztuczny porządek „założeń” i „ustanowień” samego człowieka i zbiorowości do której należy. Tylko w świecie *polis* umożliwiającego dialog, *dike* (chtoniczna potęga) mogła zostać zastąpiona przez *nomos* (ludzkie prawo).

Filozofia przedsokratyczna nie jest filozofią, ale kontynuacją mocy mitu i poezji. Raz jeszcze „uspołecznienie pośrednie” zyskuje przewagę w oczach Siemka nad „uspołecznieniem bezpośrednim”. Raz jeszcze Hegel wygrywa z Rousseau i ze Spinozą. Wspólnota możliwa jest tylko jako wspólnota argumentujących jednostek, przestrzeń, która umożliwiła równocześnie „piękne czyny” i „piękne słowa”. „Słowo *koinonia* (*κοινωνία*) – wspólnota albo związek – pochodzi od *koinon* (*κοινόν*), wyrażenia oznaczającego właśnie to, co wspólne, co łączy, ale jednocześnie [...] odgranicza i rozdziela”<sup>124</sup>. Bez tego rozdziału i podziału, tego odgraniczenia i rozdzielenia wspólnota i filozofia byłyby niemożliwe. Agora to amfiteatr mniemań i retorycznych popisów i zmagañ, które ożywiają duch indywidualnej rywalizacji. Agora jest możliwa tylko w mieście, nie jest ona możliwa w zamkniętej agrarnej strukturze wiejskiej. *Lexis* i *pra-*

---

<sup>123</sup> Marek J. Siemek, *Demokracja i filozofia. Nowoczesność wobec antycznych wzorców społecznego rozumu*, [w:] tegoż, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, s. 6.

<sup>124</sup> Tamże, s. 11.

*xis* nieodłącznie do siebie należą, jedna implikuje drugą, i dopiero obie razem tworzą dialogową racjonalność komunikacyjną, na której opiera się zarówno polityka i filozofia. Dla Siemka słowa Heraklita i Parmenidesa mają charakter przedfilozoficzny, podobnie tragedia *Antyfony* i *Edypa* ma charakter przedpolityczny.

W przednowoczesnych okresach swej historii rozum nie występował „w rozumnej formie”; przybierał postać irracjonalnych żywiołów i mocy, jak mit i religia, tradycja i autorytet, wiara i ład. Filozofia stała się możliwa, a nawet konieczna wtedy, gdy religia i sztuka utraciły swoją moc jednoczącą. Słowo Boga ma charakter przedjęzykowy, albowiem jest monologiem, słowo sztuki ma charakter zagadkowy, albowiem jest enigmatyczne. Słowo wielkiego ustawodawcy, o którym mówili Machiavelli i Rousseau, było także monologiem, było tylko nieudolną kalką słów Boga. Filozofia jest słowem, o ile jest dialogiem, i jest u siebie tylko tam, gdzie znajdujemy formy społecznienia przez ujednostkowanie, filozofia jest w pewnym sensie dziełem kryzysu opartego na rozpadzie struktur mitu, religii i sztuki. Filozofia nie jest niczym innym jak tylko mechanizmem pozwalającym zareagować na ten rozpad.

Filozofia, dla Siemka, jest nieheroicznym, niemitycznym, niepoetycznym, nieutopijnym typem dyskursu. Siemek pisze: „filozofia żyje i działa w trzeźwym żywiole *prozy*, czyli tego, »czym« i w »czym« mówi *każdy*”<sup>125</sup>. Kultura wymaga mniemań. Mniemanie wymaga argumentacji. Argumenty wymagają retoryki. Mniemanie to po grecku *doxa*, jako to, co ja „mnie-mam”. Sokrates był pierwszym „obywatelem *prozy*”, rozmawiającym z każdym, o każdym, choć nie jak każdy. Sokrates z pewnością mniemał. Sokrates, a wcześniej jedynie sofści, stworzyli kulturę, czyli koniunkcję polityki i filozofii. Sokrates, podobnie jak Jezus Kołakowskiego, był błaznem, to jest sowizdrzałem, którego jednak brano poważnie.

---

<sup>125</sup> Tamże, s. 33.

## Pozór (*Schein*)

Filozofia przychodzi na świat i natychmiast porzuca swe naturalne środowisko mitu i religii. Filozofia po narodzinach przemieszcza się w stronę „innej rzeczywistości”. Tu rodzi się pewna możliwość porozumienia między filozofią utopii Baczkii oraz, w mniejszym stopniu, filozofią Boga Kołakowskiego. Porozumienie z filozofią cywilizacji Pomiana jest naturalne, albowiem kultura dla Pomiana i Siemka to koniunkcja wolnej mowy i publicznej polityki. Filozofia jest osieroconą formą dyskursu, tracąc dom swych narodzin „filozofia od razu staje się »u - t o p i j n a«, to jest bezdomna, przychodząca »znikąd«. Nic więc dziwnego, że Platon jako pierwszy filozof był zarazem pierwszym „utopistą”<sup>126</sup>. Siemek dodaje, tak jakby cytował Baczkę, ale się do tego nie przyznawał: to od czasu renesansu, nazywamy „utopią”, za Tomaszem More’em, zarówno podejmowane przez filozofów próby racjonalnej organizacji społeczno-politycznego ładu, jak i gatunek literatury zajmującej się kreśleniem takich projektów. Z pewnością *Państwo* Platona spełnia oba te warunki doskonale, ale Siemek zapomina lub chce zapomnieć, że takie powiązanie projektu i pisania Baczek nazywa „paktem utopijnym”.

Pakt utopijny umożliwia literaturę (gatunek literacki) w służbie polityki (projektu). *Państwo* Platona nie jest jednak w pełni u-topijne. „Rodząca się filozoficzność – pisze Siemek – wprawdzie przestaje już być w pełni „topijna” – właśnie w tej mierze, w jakiej porzuca swój społeczno-dialogowy *topos*, aby stworzyć sobie nową siedzibę we własnym królestwie wiedzy, rozumności i prawdy. Zachowuje jednak przy tym bardzo jeszcze świeże ślady tego rodowodu”<sup>127</sup>. Filozofia zanim stała się „wyspą” odgradzoną od świata otchłanią oceanów, masą wód, bywała kiedyś w świecie. Filozofia posiadała swój dom, a był nim społeczno-dialogowy *topos*. Pytam raz jeszcze: gdzie mieszka Siemek?

Rzeczą niezwykle intrygującą w myśleniu Siemka jest rodzaj odwlekania, odraczania, rodzaj wywoływanego intencjonalnie „spóźniania” myśli głównej. Czasowość Siemka jest przez ten fakt więcej niż fascynująca. Myślenie Siemka nigdy nie jest „o czasie”, choć za-

---

<sup>126</sup> Marek J. Siemek, *Demokracja i filozofia...*, s. 50.

<sup>127</sup> Tamże, s. 51.

wsze jest „w czasie”. To myślenie jest albo „przed czasem”, albo „po czasie”. Widać to szczególnie jasno w jego wykładach, które zwykle coś zapowiadają, a potem opowiadają – w głównym korowodzie słów – o błędnych interpretacjach tego, co ma nadejść, co zapowiada tytuł wykładu. Siemek na przykład anonsuje, że w semestrze letnim będzie mówił o klasycznej filozofii niemieckiej Fichtego, Schellinga i Hegla. Jednak w trakcie wykładów rozważa co prawda Teorię Wiedzy Fichtego z lat dziewięćdziesiątych, wczesną filozofię Schellinga, i daje drobny wstęp do systemu Hegla, jednak z pewnością nie mówi o głównym nurcie tej filozofii. Siemek mówi: „Nadchodzi!” i oczekujemy nadejścia, które się nigdy nie zdarza. „Czas myślenia” Siemek zasadniczo przeznacz na „wojny”, „potyczki”, „odrzućcia”, „wykluczenia”, „negacje”, „kontestacje”, to jest po prostu polemizuje z błędnymi lub mniej błędnymi interpretacjami Kanta autorstwa Friedricha Heinricha Jacobiego, Karla Leonarda Reinholda, Jakoba Becka, Gottloba Ernesta Schulzega, Salomona Maimona<sup>128</sup>. Historyczność lub dziejowość oznacza także problemy z czasem, czasowością. Siemek trwoni czas. Siemek trwoni czas jak trwonić czas może tylko Bóg.

Obecność podmiotu myślenia Siemka w czasie kreśliłbym zatem jako „przyspieszanie” momentu konkluzji, co dzieje się zwyczajowo pod koniec wykładu, ale też jako „spóźnianie się” tezy głównej, co odczuwane jest zasadniczo na początku. Myślenie Siemka to myślenie podmiotu permanentne „nie na czasie” lub w „bez-czasie”. Jednym słowem w „wykładach Siemka” autorowi chodzi o „punktualność” lub jak dziś mówimy, *timing*. W takim samym sensie niepunktualne są *Wykłady z filozofii nowoczesności*, które zaczynają się od „starożytności” Arystotelesa „niezbędnego” do wytłumaczenia nowoczesnego prymatu rozumu praktycznego<sup>129</sup>. Kołakowski pisze esej będący pochwałą niepunktualności<sup>130</sup>. Siemek jest niepunktualny konceptualnie w sensie ścisłym. Sentencjonalna formuła Siemka przypomina

---

<sup>128</sup> Patrz w tej sprawie: Marek J. Siemek, *Wykłady z klasycznej filozofii niemieckiej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2011.

<sup>129</sup> Marek J. Siemek, *Wykłady z filozofii nowoczesności*.

<sup>130</sup> Leszek Kołakowski, *Pochwała niepunktualności (auto-parodia)*, [w:] tegoż, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, red. Z. Mentzel, Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza 1989, t. 3, s. 109–111.



na koniec wykładu – „Spotykamy się kwadrans po dwunastej za tydzień, dobrze?”<sup>131</sup> – ma w sobie, za sprawą tego pytania/zaproszenia, wyrazu niepewności – „dobrze?”, coś szczególnie niepokojącego. Jest nie mniej niepokojąca niż rzucane przez Siemka zaproszenia w stronę sali – „Wróćmy jeszcze na chwilę do Greków”. Tu niepokój mój budzi wyrażenie „chwila”. Nie inaczej jest też z drugą kanoniczną formułą Siemka – „O tym jednak za chwilę, po przerwie na papierosa. Dziękuję Państwu”<sup>132</sup>.

Treść *Wykładów z filozofii nowoczesności* dotyczy w dużej części – wykład od pierwszego do dziewiątego – filozofii Arystotelesa. Nowoczesność nachodzi w wykładzie czternastym za sprawą Lutra i Machiavellego<sup>133</sup>. Zbieżność z analizami Pomiana, dla którego renesans i reformacja to dwa aspekty tej samej całości, jest porażająca<sup>134</sup>. W wykładach Siemka pada jednak tylko odniesienie do Kołakowskiego i jego pojęcia buntu świadomości religijnej ze *Świadomości religijnej i więzi kościelnej*<sup>135</sup>. Ciekawe, że nazwisko Baczki nie pojawia się w kontekście rozważań nad utopią i antyutopią w asocjacji z nazwiskami Morusa, Campanelli, Bacona, Orwella, Huxleya. Nazwisko Baczki pojawia się w kontekście rewolucji, w związku z pojęciem „kontrewolucji w obrębie rewolucji”, a zatem w kontekście pytania: jak wyjść z terroru?

Friedrich Schiller, który był, obok Fichtego, pierwszym „obiektem miłości” Siemka<sup>136</sup>, przyjmuje, że dwa podstawowe popędy, które występują w ludzkiej naturze i ją nękają, to popęd ku formie (*Formtrieb*), oraz popęd materiału, tworzywa, treści *Stofftrieb*. Te dwa popędy stanowią siłę napędową całego życia i działania człowieka. Nie wyczerpują go jednak, albowiem „afektywnością” człowieka rządzi jeszcze trzeci popęd, mianowicie *Spieltrieb*, popęd gry albo lepiej – popęd do gry i zabawy. Tylko dzięki działaniu tej trzeciej siły wyłaniają się szczęśliwe momenty naszego życia, w których dwa

<sup>131</sup> Marek J. Siemek, *Wykłady z filozofii nowoczesności*, s. 21.

<sup>132</sup> Tamże, s. 360.

<sup>133</sup> Tamże, s. 197.

<sup>134</sup> Krzysztof Pomian, *Człowiek wśród rzeczy: szkice historycznofilozoficzne*, Warszawa: Czytelnik 1973, s. 7.

<sup>135</sup> Leszek Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna...*

<sup>136</sup> Marek J. Siemek, *Fryderyk Schiller*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1970.

wielkie przymusy – biologiczny przymus samozachowania i etyczny przymus prawdy i cnoty, zostają zawieszane, to jest wprowadzone w nawias tylko na chwilę, co być może oddaje niemieckie słowo *Schein* – przejaw, przebłysk, lśnienie, pozór<sup>137</sup>. Chciałbym myśleć i zapamiętać Siemka grającego, Siemka stale zdesynchronizowanego w czasie, Siemka jako zjawie, jako upiora, pozór, *Schein*.

---

<sup>137</sup> Marek J. Siemek, *Wykłady z klasycznej filozofii niemieckiej*, s. 16.

## Cytowane prace warszawskich historyków idei

- Kołąkowski Leszek, *Szkice o filozofii katolickiej*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1955.
- Kołąkowski Leszek, *Wykłady o filozofii średniowiecznej*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1956.
- Kołąkowski Leszek, *Światopogląd i życie codzienne*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1957.
- Kołąkowski Leszek, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, t. I, II i III, red. Zbigniew Mentzel, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1989.
- Kołąkowski Leszek, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1958.
- Kołąkowski Leszek, *Rozmowy z diabłem*, Warszawa: Iskry 1990.
- Kołąkowski Leszek, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1965.
- Kołąkowski Leszek, *Filozofia pozytywistyczna (od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1966.
- Kołąkowski Leszek, *Kultura i fetysze*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1967.
- Kołąkowski Leszek, *Obecność mitu*, Warszawa: Prószyński i S-ka 2009.
- Kołąkowski Leszek, *Husserl i poszukiwanie pewności*, przeł. P. Marciszuk, Warszawa: Aletheia 1990.
- Kołąkowski Leszek, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, Warszawa: Wydawnictwo Krag, Wydawnictwo Pokolenie 1989.
- Kołąkowski Leszek, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn: Aneks 1982.

- Kořakowski Leszek, *Jeřli Boga nie ma... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, przeł. T. Baszniak, M. Panufnik, Londyn: Aneks 1987.
- Kořakowski Leszek, *Horror metaphysicus*, przeł. M. Panufnik, Warszawa: Res Publica 1990.
- Kořakowski Leszek, *Bóg nam nic nie jest dłuźny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, przeł. I. Kania, Kraków: Znak 1994.
- Kořakowski Leszek, *Bergson*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1997.
- Kořakowski Leszek, *128 bardzo ładnych wierszy stworzonych przez 68 poetek i poetów polskich*, Kraków: Znak 2003.
- Kořakowski Leszek, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków: Znak 2009.
- Kořakowski Leszek, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, przeł. D. Zańko, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak 2014.
- Baczko Bronisław, *Człowiek i światopoglądy*, Warszawa: PWN 1965.
- Baczko Bronisław, *Wyobrażenia społeczne: szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, przeł. Małgorzata Kowalska, Warszawa: PWN 1994.
- Baczko Bronisław, *Hiob, mój przyjaciel: obietnice szczęścia i nieuchronność zła*, przeł. Jerzy Niecikowski i Małgorzata Kowalska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2001.
- Baczko Bronisław, *Jak wyjść z Terroru: Termidor a Rewolucja*, przeł. W. Dłuski, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2005.
- Baczko Bronisław, *Rousseau: samotność i wspólnota*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2009.
- Baczko Bronisław, *Rewolucja. Władza, nadzieje, rozterki*, przeł. W. Dłuski, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2010.
- Baczko Bronisław, *Światła utopii*, przeł. W. Dłuski, Warszawa: Wydawnictwo IFiS 2016.
- Pomian Krzysztof, *Człowiek pośród rzeczy: szkice historycznofilozoficzne*, Warszawa: Czytelnik 1973.
- Pomian Krzysztof, *Europa i jej narody*, Warszawa: PIW 1992.
- Pomian Krzysztof, *Drogi kultury europejskiej: trzy studia*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 1996.
- Pomian Krzysztof, *Wenecja w kulturze europejskiej*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2000.

- Pomian Krzysztof, *W kręgu Giedroycia*, Warszawa: Czytelnik 2000.
- Pomian Krzysztof, *Oblicza dwudziestego wieku: szkice historyczno-polityczne*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2002.
- Pomian Krzysztof, *Filozofowie w świecie polityki. 1, Eseje 1957–1974*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2004.
- Pomian Krzysztof, *Historia – nauka wobec pamięci*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2006.
- Pomian Krzysztof, *Przeszłość jako przedmiot wiary: historia i filozofia w myśli średniowiecza*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2009.
- Pomian Krzysztof, *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2011.
- Pomian Krzysztof, *Zbieracze i osobliwości: Paryż – Wenecja XVI–XVIII wiek*, przeł. A. Pieńkos, Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria 2012.
- Pomian Krzysztof, *Porządek czasu*, przeł. T. Stróżyński, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2014.
- Pomian Krzysztof, *Krótką historią nierówności między ludźmi na przykładzie Europy*, Kraków–Warszawa: Instytut Książki 2015.
- Siemek Marek, *Fryderyk Schiller*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1970.
- Siemek Marek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Warszawa: PWN 1977.
- Siemek Marek, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Warszawa: PIW 1982.
- Siemek Marek, *W kręgu filozofów*, Warszawa: Czytelnik 1984.
- Siemek Marek, *Filozofia spełnionej nowoczesności – Hegel*, Toruń: Wydawnictwo UMK 1995.
- Siemek Marek, *Hegel i filozofia*, Warszawa: Oficyna Naukowa 1998.
- Siemek Marek, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Warszawa: Oficyna Naukowa 2002.
- Siemek Marek, *Wykłady z klasycznej filozofii niemieckiej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2011.
- Siemek Marek, *Wykłady z filozofii nowoczesności*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2012.



## Nota biograficzna

W książce wykorzystano cztery fragmenty opublikowane jako:

Szymon Wróbel, *Bóg albo idolatria. Od Benedykta Spinozy do Leszka Kołakowskiego*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, nr 2–3 (42), 2015.

Szymon Wróbel, *Europa albo barbarzyństwo. Od Jana Jakuba Rousseau do Krzysztofa Pomiana*, „Res Publica Nowa”, nr 1, 2016, s. 54–68.

Szymon Wróbel, *Filozof i terytorium. Wstęp*, „Twórczość”, nr 6, 2016, s. 87–107.

Szymon Wróbel, *Utopia albo śmierć. Od Woltera do Bronisława Baczki*, „Przegląd Polityczny”, nr 137, 2016, s. 143–158.





## Summary

### Philosopher and Territory. Politics of Ideas in the Thinking of Leszek Kołakowski, Bronisław Baczko, Krzysztof Pomian and Marek J. Siemek

This book is about Polish philosophy. More properly, this book is about four Polish philosophers, four heavyweight subjects in philosophical thinking. This is why this book can and should be read as presenting four “intellectual biographies” or “biographies of ideas”. The characters making their appearance here – Kołakowski, Baczko, Pomian, and Siemek – have all, at different stages of its history, shaped the ideological and methodological specifics of the Warsaw School of History of Ideas. The very fact that the Warsaw School of History of Ideas can be treated as one intellectual formation should by no means prevent us from questioning the nature of what we refer to as a “school” when speaking of this group of scholars. An observation that it is a *post factum* social construct comes to no avail. Yet, one would have to struggle hard to substantiate a claim that the Warsaw School was built on the foundation of one discernible “principle”, “ideology”, “methodology”, or “method”. It is, perhaps, easier to settle for a shared fate being the source of the School’s coherence. Should such a biographical agreement indeed be reached, what role would “Marxist revisionism” play in it, as it was vastly congruent to nearly all of its representatives without major exception, almost on par with the distrust of traditional philosophy and modern sociology?

In this book, I question a condition of possibility and a condition of impossibility for practicing philosophy in Poland. A Polish philosopher is inherently a provincial philosopher. Firstly, because this philosopher speaks and writes in vernacular of a rather secluded and not so much philosophically-minded a tribe. Secondly, because such a philosopher belongs to a culture that is possessed more by religion or art and literature than he or she is by philosophy. Let us make no mistake; what Poles truly pursue are forms of worship rather than this rational and never-ending conversation that philosophy is. Thirdly, a philosopher in Poland dwells in such a geographical zone wherein the culture of argumentative public debate and public reason is shallow and still not well rooted. Kołakowski, Baczek, Pomian, and Siemek were too well aware of this fact and whose immediate awareness thereof never allowed them to accept the role of a provincial philosopher. In this book, I enquire how my heroes “transgress provinces” – not only geographically, but, above all, mentally liberate themselves from the geographical habitat of ideas to which they originally belonged. Therefore, this book is about becoming a stranger to one’s own kinfolk. Kołakowski, Baczek, Pomian, and Siemek, in writing and thinking “non-provincially” had to become the “other” in Poland. To put it bluntly, I question the ways of intellectual liberation from the prison of “primary socialization”.

The book *Philosopher and Territory* may thus serve as a sequel to *Polish Depressive Position. From Gombrowicz to Mrozek and Back* [Kraków: Universitas Press 2015], a book that pivoted on the “writings” of Witold Gombrowicz and Sławomir Mrozek. One could say it is a conceptual version of the latter, as it is a just-so story about the struggle and the fate of Polish provincial philosophy. Note here that compared with the former book, this one tells a much “happier” story. It is a continuation of the book on Mrozek’s and Gombrowicz’s diaries in the sense that it also attempts to rethink “Polishness” in itself. In short, if in *Polish Depressive Position* the intimate diaries allowed me to gain access to Polish subjectivity, in this book it is public reason that allows me to enter into the quality of being Polish. Kołakowski, Baczek, Pomian and Siemek, like Gombrowicz and Mrozek before, made me realize that I speak Polish and that I, myself, have the quality of being Polish and, as such, that I need think

over what to do with this fact. Mrożek and Gombrowicz allowed me to appreciate the Polish culture of words and join their quest for “other Poland” as expressed in idiom. The diaries of Mrożek and Gombrowicz literally embodied Poland – Poland exemplified in our gestures and in idiom. What they did not advance, however, is thinking about Poland in the plane of ideas. What remained to be told was how Kofakowski, Baczek, Pomian, and Siemek allowed me to think of Poland as an “idea” and a “place” generating ideas. The greatness and importance of the Warsaw historians of ideas stems from the fact that they allow one to think of Poland as a place of thinking practice and not just a place of sensing or experiencing it.

In post-war Poland, there continues to be cultivated three great philosophical traditions. First, there is the tradition of the Lvov-Warsaw School, which began at the end of the 19th century in Lvov and was continued by those of its members who, for various reasons, found themselves in Poland after the war. The Lvov-Warsaw School comes out of a tradition of analytic philosophy – the philosophy of language and the language of science, developed further in studies on logical syntax and methodology of science. Secondly, there is a strong current in philosophy being connected institutionally with the Catholic University of Lublin and the monthlies “Znak” and “Więź”. It is where the Thomistic vision of God, of the world and of human is developed, i.e. the philosophy of religion, philosophical anthropology, and ethics. Finally, the third is a phenomenological tradition following the steps of Roman Ingarden, a disciple of Edmund Husserl who disunited from his mentor over the evolution of phenomenology in future, which until today advanced his concept of person-event. The students of Ingarden have produced an inspiring and strong “methodology” impacting not only aesthetics, ethics, and the theory of literary works, but also anthropology and philosophy of culture. To sum up, in post-war Poland, Polish philosophy is the philosophy of (pure) God, of (pure) logic, and (pure) consciousness. The Warsaw School of History of Ideas emerged *deus ex machina* in the country where those three philosophical cultures were professed, and reached its prime in the years 1956-1968. The specific situation of Polish real socialism is to be found in the fact that Marxism functioned largely as yet another spiritual tie with Europe. The main

reason for this native socialism was that Polish Marxists forming the Warsaw School of History of Ideas rejected scholasticism of Soviet dialectical materialism and opposed it with the help of Western Marxism and with the help of its sensibility.

The structure of the book may at first sight appear devious. Its subsequent chapters talk about the consecutive steps in the process of mediation and interpretation along with the main “objects” of thinking in the works of the book’s four heroes. The section entitled *God or Idolatry. From Benedict Spinoza to Leszek Kołakowski* is devoted to Kołakowski’s refutation of the high position and the offensive of pantheistic thought (doctrine) of *Deus sive Natura*. The second chapter, entitled *Utopia or Death. From Voltaire to Bronisław Baczko*, is about a certain intellectual operation called “fictionalization”, which allows Baczko to think realistically about utopia, or rather – as he refers to it – “the utopian pact.” The third chapter, *Europe or Barbarism. From Jean-Jacques Rousseau to Krzysztof Pomian*, is about the refusal of the Subject to identify with itself and considers all consequences of such a move. Finally, the fourth chapter entitled *Historicity or Alienation. From Georg Wilhelm Friedrich Hegel to Marek J. Siemek*, is an attempt to rethink the idea of “transcendentalism” and reverse consequences of this idea for a naïve philosophy of knowledge, ontology of social existence, and the theory of “socialization” and “historicity”. Let me shed some light on what this structure is meant to present.

Above all, this structure allows us to narrate philosophy of “trance”, that is, a philosophy closely resembling a game of volleyball where the ball is constantly in short passing, in-between, or in to-and-fro motion. Such a structure is also symptomatic to all philosophical two-stroke, or two-cycle movements, wherein each power cycle is completed with two strokes. In philosophy, compression and combustion strokes correspondingly relate to “abduction” (“seduction”) stage of the adept’s mind by the mind of his great master – be it Spinoza, Rousseau, Voltaire, or Hegel – and to a defence reaction whereby the adept, deploying a set of intellectual operations, undertakes to establish a sovereign territory in thinking either departing from his master or within the already established sovereign territory. As a result, in this two-stroke movement, we arrive at the concept of abducted but not depraved mind. I personally maintain that there is

no such thing as philosophy. That the only discernible movement is that of deepening one's privacy. There exist only the great names in the history of philosophy. A philosopher is someone who has deepened their individuality to such an extent, that we ran out of words to call it otherwise. To call one a "philosopher" is a sign of helplessness, which we experience whenever naming someone by name only. In this respect, Kołakowski, Baczko, Pomian, Siemek are philosophers whom we simply cannot name otherwise.

A Polish philosopher is always paired to a philosopher of the world. Yet, it would be mockery and plain untruth to state that Kołakowski merely "processes Spinoza" and adjusts Spinoza to Polish needs, that to that same end Baczko "processes Voltaire", Pomian "processes Rousseau", and Siemek "processes Hegel". The clue is not that Warsaw historians of ideas assimilate the ideas of this world and adapt them to the local needs. Rather, the clue is that all four philosophers make use of the ideas of this world to expand and transcend their provincial position beyond those dictated by their times and places of birth. Spinoza, Rousseau, Voltaire, Hegel are pre-texts and reasons for them to become Subjects of worldly thinking and as such they are motives of their worldly thoughts. I repeat: the problem here is not how to adapt "thoughts in the heart of the world" to Polish needs, but how to equip thoughts emerging in a particular location and in particular language with a willpower allowing them to find fulfilment in the world and discovering their worldliness. Let me correct myself at this point: what I question is in fact not the nature of philosophy that Poles need, but what Polish thinking may the contemporary world be needing. I answer: it is such a thinking that compensates the "social deficit of reason" in Poland and the deficit of "the social space of rationality".



## Indeks osób

- Abriszewski Krzysztof 230  
Adam Jacques 177  
Adler Friedrich Wolfgang 99  
Adler Max 99  
Adorno Theodor W. 14, 68, 91,  
143, 163, 172, 184, 334, 358,  
375  
Agamben Giorgio 99, 187, 201,  
230  
Ajdukiewicz Kazimierz 16, 19, 72  
Ajdukiewicz Maria 72  
Ajschylos 89  
Albiac Gabriel 109  
Alcaraz Pedro Ruiz de 95  
Althusser Louis 108, 118, 219, 339  
Andrzejewski Jerzy 32  
Anioł Słazak zob. Silesius Angelus  
Anzelm z Canterbury 76  
Aoyama Mitsu 302  
Arendt Hannah 269  
Arystoteles 116, 132, 143, 188,  
209, 250, 295, 299, 343, 378,  
391  
Asimov Isaac 201  
Assmann Jan 138  
Augustyn św. 88, 116, 117, 144,  
149, 250, 331  
Aureliusz Marek 78  
Avineri Shlomo 344  
Babeuf François Noël 107  
Bachelard Gaston 360  
Bacon Francis 131, 287, 391  
Baczko Bronisław 9, 10–18,  
20–27, 29, 31–37, 40, 41, 43,  
45, 48, 53, 54, 68, 69, 78, 79,  
84, 103, 108, 111, 117, 120,  
123, 127, 155–241, 246, 258,  
265–267, 283, 291, 292, 304,  
309–313, 317, 318, 326–330,  
334, 338–340, 349–351, 354,  
356–360, 362, 363, 368–372,  
383, 384, 389, 391, 399–403  
Balibar Étienne 48, 109, 257  
Balligant Piotr 51  
Balzac Honoré de 284  
Banasiak Bogdan 218, 241, 282, 305  
Baran Bogdan 26  
Barnavi Elie 255, 256, 258, 259,  
260, 271, 301, 302  
Barthes Roland 86, 216, 240, 336  
Bartnik Czesław 19  
Baszniak Tadeusz 73  
Bataille Georges 176  
Baudin Pierre Charles Louis 213  
Bauer Otto 99  
Bauman Zygmunt 111, 270  
Bayle Pierre 204, 244, 247, 254,  
265, 285, 287

- Bazyli Wielki 250  
 Beardsworth Richard 118  
 Beaufret Jean 40  
 Beck Jakob 390  
 Beck Ulrich 201  
 Benjamin Walter 34, 91, 191  
 Bergson Henri 57, 145, 295  
 Bernstein Eduard 107, 109–111  
 Bérulle Pierre 105  
 Bibrowska I. 211  
 Bielik-Robson Agata 31, 48  
 Bielińska-Hirszowicz Maria 111  
 Bierdiajew Nikołaj 202  
 Binet Alfred 136, 137, 138  
 Blanc Louis 107  
 Blanchot Maurice 84  
 Blanqui Louis Auguste 107  
 Bloch Ernest 107, 117, 163, 164,  
 189, 190, 198  
 Błoński Jan 86, 240  
 Bloom Harold 31, 48, 49, 138  
 Blumenberg Hans 126  
 Boas Franz 209  
 Boecjusz 129  
 Bojarska Katarzyna 208  
 Boltzmann Ludwig 295  
 Bonaparte Ludwik 213, 214  
 Bonaparte Napoleon 45, 231, 259  
 Bonnard Pierre 275  
 Bonnet Jean Claude 171  
 Boreel Adam 103  
 Borel Pierre 297  
 Bormann Martin 302  
 Borowski Tadeusz 32  
 Borzym Stanisław 57  
 Bougainville Louis Antoine 206–  
 208  
 Bourdieu Pierre 209  
 Bourignon Antoinette 104  
 Bouwmeester Jan 51  
 Braudel Fernand 289  
 Brecht Bertold 216, 332  
 Bredenburg Jan 81, 105  
 Breen Daniel de 103  
 Brill Jakub 104  
 Brosse Charles de 134, 138  
 Bruno Giordano 72, 129  
 Brzeziński Jędrzej 311  
 Buck-Morss Susan 208  
 Burke Edmund 160, 232  
 Burzyńska Anna 366  
 Butler Samuel 163  
 Cabet Étienne 107, 287  
 Calmet Antoine Augustin 204  
 Campanella Tommaso 287, 391  
 Camphuysen Dirck Raphaëlszoon  
 104  
 Cantor Georg 250, 280  
 Castoriadis Cornelius 111  
 Catelan 284  
 Cezar Juliusz 45  
 Chakrabarty Dipesh 271  
 Châtelet Émilie du 180  
 Cewi Szabetaj 97  
 Chomsky Noam 245, 294  
 Chwedeńczuk Bohdan 20, 216  
 Cichocki Marek A. 98, 222  
 Cichowicz Stanisław 245  
 Cieszkowski August 18  
 Claudel Paul 302  
 Colet Louise 161  
 Collins George 118  
 Comte Auguste 57, 134, 229  
 Condorcet Nicolas de 222, 225  
 Considérant Victor 197  
 Constant Benjamin 165  
 Contarini Federigo 297  
 Cortazar Julio 275



- Costa da Uriel 56, 57  
 Coudenhove-Kalergi Richard Nicolaus 302  
 Croce Benedetto 107, 255  
 Cyceon 157, 209, 211, 215, 216  
 Cymbrowski Borys 200  
 Czajka Anna 117, 163, 164
- d' Alembert Jean Babtiste le Rond 238  
 d' Argental Charles Augustin de Ferriol 177  
 Dąbwska Izydora 19, 72  
 Darwin Charles 178, 276, 280, 375  
 Deffand du markiza 177  
 Delacroix Eugène 275  
 Deleuze Gilles 25, 39, 78, 108, 145, 163, 171, 201, 245, 246, 252, 305, 310, 311  
 Dembowski Edward 18  
 Demokryt 72  
 Dennett C. Daniel 76, 131  
 Derra Aleksandra 230  
 Derrida Jacques 34, 42, 79, 241, 305, 306, 365, 374  
 Dick Philip 201  
 Diderot Denis 36, 205, 207, 208, 361, 362  
 Diogenes 23, 209  
 Dłuski Wiktor 160, 165, 213, 223  
 Dobrogoszcz Tomasz 271  
 Domańska Ewa 271  
 Drzewiecki Konrad 167  
 Duda Roman 261  
 Duda Wojciech 43  
 Dumas Aleksander 172  
 Dupanloup Feliz 98  
 Durkheim Émile 185, 367, 383  
 Dzierzowski Jan 363
- Eckhart Mistrz 95, 116, 146  
 Eco Umberto 265, 274, 278  
 Edelman Marek 85  
 Einstein Albert 177, 295, 303  
 Eisenstadt Shmuel N. 181  
 Eliade Mircea 128  
 Elias Norbert 262, 263  
 Elzenberg Henryk 306, 352  
 Enden van den Franciscus 51  
 Enfantin Barthélemy Prosper 197  
 Engels Fryderyk 66, 108, 159, 197, 226, 237, 341  
 Epicharm (z Kos) 132  
 Epikur 209  
 Epimeteusz 120, 132  
 Erazm z Rotterdamu 103, 196, 263, 264, 267, 270  
 Eribon Didier 240  
 Eriugena Jan Szkot 116
- Falski Maciej 242  
 Febvre Lucien 302  
 Feuerbach Ludwig 53, 54, 63, 77, 116, 371  
 Fichte Johann Gottlieb 45, 309, 313–315, 317, 318, 322, 343, 345, 355, 367, 390, 391  
 Flaubert Gustave 161, 229, 284  
 Fletcher John 31  
 Foigny Gabriel de 204  
 Fontenelle Bernard le Bovier de 205, 206, 244, 247, 284, 285, 304  
 Foucault Michel 23, 34, 38, 41, 108, 165, 171, 181, 201, 227, 288, 293, 378  
 Fourier Charles 107, 197, 202  
 France Anatole 284  
 Francès Madeleine 51  
 Franciszek św. 23

- Franco Francisco 269  
 Frank Jakub 97, 103  
 Frankiewicz Małgorzata 163  
 Fredegar 303  
 Freud Sigmund 22, 23, 31, 61, 68,  
   83, 84, 117, 131, 133, 137–140,  
   150, 170, 177, 181, 189, 197,  
   240, 241, 242, 273, 303, 312,  
   322, 330, 335, 336, 372, 373  
 Fromm Erich 369  
 Fulda Friedrich 344  
 Furetière Antoine 298
- G**alczyński Konstanty Ildefons 32  
 Galenus Abrahamsz de Haan 103,  
   104  
 Gasché Rodolphe 40  
 Gassendi Pierre 285  
 Geertz Clifford 180  
 Giacotti Emilia 108  
 Giddens Anthony 201  
 Giedroyc Jerzy 255  
 Gierulanka Danuta 20  
 Giorgione (Giorgio Barbarelli da  
   Castelfranco) 275  
 Girard René 174  
 Gobineau Joseph 32  
 Goebbels Joseph 302  
 Goethe Johann Wolfgang 89, 315,  
   386  
 Goffman Erving 209  
 Gołaszewska Marta 20  
 Goldmann Lucien 14, 58, 107,  
   313, 334  
 Gombrowicz Witold 12–14, 19,  
   42–45, 400, 401  
 Gordon Colin 171  
 Gorgiasz 209  
 Goszczyńska Mirosława 174  
 Grabowski Janusz 353, 372
- Gramsci Antonio 14, 107, 110,  
   197, 332, 335, 375  
 Grinberg Daniel 269  
 Groce Benedetto 332  
 Grocjusz Hugo 360  
 Gromadzki Stanisław 49, 50  
 Grzegorz z Nyssy 250  
 Guattari Félix 25, 39, 78, 145, 163,  
   305, 310  
 Gusin Michał 171, 187  
 Gutorow Jacek 365
- H**abermas Jürgen 14, 71, 209, 210,  
   271, 344  
 Hägglund Martin 79  
 Halpern-Myślicki Ignacy 68, 195  
 Hals Frans 275  
 Handke Ryszard 265  
 Hardt Michael 208, 341  
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich  
   11, 12, 14–16, 18, 22–26, 30,  
   31, 34, 36, 45, 48, 52, 54, 56,  
   58, 63, 66, 89, 91, 117, 118,  
   121, 133, 135, 136, 138, 145,  
   149, 157, 159, 160, 162, 208,  
   230, 236, 247, 292, 309–392,  
   322, 402, 403  
 Heidegger Martin 26, 34, 40, 143,  
   244, 295, 322, 325, 334–336,  
   346, 353, 369, 383  
 Heraklit 209, 388  
 Herer Michał 126  
 Herodot 80  
 Hess Rudolf 302  
 Hesse Moses 89  
 Hezjod 80  
 Hilferding Rudolf 99  
 Hinz Henryk 227, 313  
 Hitler Adolf 257  
 Hjelmslev Louis Trolle 245

Hobbes Thomas 63, 64, 68, 69, 72, 98, 152, 182, 189, 244, 318, 360  
 Holbein Hans 275  
 Hölderlin Friedrich 159  
 Homer 80, 352  
 Honneth Axel 241  
 Horkheimer Max 14, 172, 375, 383  
 Houellebecq Michel 199  
 Hube Romuald Jan 18  
 Hugo Victor Marie 161, 284  
 Humboldt Wilhelm 294  
 Hume David 116, 152, 287, 288, 319  
 Husserl Edmund 19, 57, 91, 295, 322, 345, 348, 401  
 Huxley Aldous 199, 200, 201, 391  
 Hymes Dell 209  
 Hyppolite Jean 344  
  
 Ingarden Roman 19, 401  
 Irigaray Luce 108  
  
 Jacob François 244  
 Jacobi Friedrich Heinrich 81, 313, 315, 390  
 Jakobson Roman 245  
 Jaksender Kajetan Maria 42  
 Jameson Fredric 163  
 Jan XXIII 105  
 Janik Mateusz 305, 310  
 Jankowski Andrzej 214, 272  
 Jarosz Krzysztof 176  
 Jaspers Karl 78  
 Jaszński Franciszek 270  
 Jaurès Jean Léon 51, 107, 124  
 Jęczmyk Lech 265  
 Jedlicki Jerzy 10  
 Jelles Jarig 51  
 Joyce James 274  
 Judt Tony 214, 272, 300, 301  
  
 Kafka Franz 83, 84, 364, 365, 369  
 Kalwin Jan 106, 248  
 Kamieński Henryk 18, 27  
 Kamuf Peggy 374  
 Kania Ireneusz 278  
 Kant Immanuel 45, 58, 60, 146, 157, 164, 175, 230, 287, 288, 312–326, 330–332, 335, 338, 343, 344, 349, 351, 354, 362, 368, 380, 384, 385, 390  
 Kantorowicz Ernst 190  
 Kaplan Louise J. 138  
 Karol Wielki 256, 261, 272, 291  
 Kartezjusz (René Descartes) 63, 72, 73, 146, 156, 179, 183, 242, 246, 282, 285, 286, 318, 348  
 Katon 23  
 Kautsky Karl 107  
 Kempis à Tomasz 95  
 Kierkegaard Søren 70, 149, 247, 369  
 Kissinger Henry 302  
 Klaudiusz 260  
 Klein Melanie 282  
 Kłoczkowski Jan Maria 190  
 Kocjan Krzysztof 84  
 Koerbggh Adrian 51  
 Koerbggh Jan 51  
 Kojève Alexandre 24, 34, 344  
 Kołakowski Leszek 9–18, 20–29, 31–34, 36, 37, 40, 41, 43, 45, 47–154, 162, 229, 246, 254, 256, 304, 310–313, 315, 317, 326, 328–330, 332, 333, 337–340, 348, 353, 371, 372, 384–386, 388–391, 399–403  
 Kalankiewicz Leszek 242  
 Kołbaniuk Adam 341  
 Kołodziejczyk Dorota 271  
 Komendant Tadeusz 288

- Konstantyn 248, 261, 291  
 Korsch Karl 14, 107  
 Kot Karolina 216  
 Kotarbiński Tadeusz 16, 19, 78  
 Kowalska Magdalena 255, 331  
 Kowalska Małgorzata 84, 108,  
 158, 185, 234, 351, 359  
 Kozłowski Michał 331  
 Krąpiec Mieczysław A. 19  
 Krawiec Adam 190  
 Królak Sławomir 187, 230, 305,  
 310  
 Kroński Tadeusz 20, 328  
 Krzemieniowa Krystyna 163, 358  
 Krzemień-Ojak Sław 358  
 Kundera Milan 302  
 Kürz Heinrich 275  
 Kwiecień Tomasz 274  
 Kwintylian 209  
 Kydryński Juliusz 365
- La** Peyrère Isaac de 205  
 Labadie Jean de 104  
 Labriola Antonio 107, 375  
 Lacan Jacques 150, 197  
 Lafargue Paul 107, 124  
 Lakanal Joseph 236  
 Landman Adam 135, 310, 329,  
 353, 362, 372  
 Laplanche Jean 31  
 Laskowski Piotr 305, 310  
 Latour Bruno 230, 244  
 Lavoisier Antoine 172  
 Le Goff Jacques 190  
 Le Guin Ursula 201  
 Leenhof Frederik van 105  
 Lefort Claude 111  
 Legowicz Jan 235  
 Leibniz Gottfried Wilhelm 63,  
 72, 94, 170, 249, 271, 284, 318
- Leigh Ralph A. 226  
 Lem Stanisław 201  
 Lenin Włodzimierz 107, 110, 111,  
 257, 258, 332  
 Leroi-Gourhan André 296  
 Leśniak Kazimierz 249  
 Leśniewski Stanisław 249  
 Lessing Gotthold 314, 315  
 Leszczyński Damian 165  
 Leszczyński Stanisław 235  
 Leuwenhoek Antoni van 284  
 Levasseur Marie Thérèse 226  
 Lévi-Strauss Claude 126, 140,  
 209, 237, 238, 240–245, 289,  
 293, 294, 304, 305, 331  
 Libelt Karol Fryderyk 18  
 Lilla Mark 32, 34  
 Liwiusz 23  
 Locke John 116, 318  
 Lordon Frédéric 331  
 Lucas Jean Maximilien 51  
 Ludwik XIV 289, 291  
 Ludwik XVI 211, 212, 224, 266  
 Lukács György 14, 34, 48, 58, 68,  
 107, 327, 330, 332, 334, 335,  
 362, 375, 379
- Ł**ukasiewicz Jan 19  
 Łukasiewicz Małgorzata 29, 172,  
 230, 231, 293, 334, 367  
 Lukrecjusz 77, 89  
 Luksemburg Róża 107, 111  
 Luter Marcin 70, 95, 101, 103, 106,  
 124, 143, 149, 248, 250, 330, 391  
 Łysenko Trofim Denisowicz 90
- M**ach Ernst 295  
 Macherey Pierre 54, 108  
 Machiavelli Niccolò 23, 68, 116,  
 125, 149, 188, 196, 197, 217–

- 219, 248, 270, 289, 354, 388,  
391
- Maciejko Paweł 24, 76
- Magala Sławomir 159
- Magdziarz Anatol 177
- Maimon Salomon 390
- Maistre Joseph de 143, 160
- Majmonides 56
- Malebranche Nicolas 285, 318
- Mallarmé Stéphane 161
- Manent Pierre 223
- Mann Thomas 303
- Mannheim Karl 159, 198
- Marciszuk Piotr 145
- Marcuse Herbert 14, 107, 172, 344
- Marek Aureliusz 77, 78, 211
- Margański Jacek 34
- Markiewicz Barbara 271, 334
- Markiewicz Kamil 262
- Markowski Michał Paweł 41, 108,  
181, 274, 365
- Marks Karol 11–21, 33, 34, 48,  
51–54, 56, 62, 63, 66–69, 71,  
75, 77, 87–89, 91, 93, 100,  
106–109, 111, 113–121, 126,  
131, 133, 136–139, 141, 142,  
146, 159, 176, 177, 181, 185,  
187, 188, 216, 226, 235, 236,  
237, 241, 295, 312, 316, 322,  
325–327, 330–345, 351, 353,  
363, 368–371, 374, 375, 378–  
381, 383, 385, 399, 401, 402
- Merleau-Ponty Maurice 244, 345
- Marr Nikolaï 90
- Matheron Alexandre 109
- Maurycy z Nassau 257
- Mauss Marcel 189, 242, 244
- Mazarini Giulio Raimondo 277
- Mead George Herbert 209
- Mehlman Jeffrey 31
- Mejbaum Wacław 26
- Mendelssohn Moses 315, 316
- Mentzel Zbigniew 51, 162, 390
- Mercier Louis Sébastien 170
- Meyer Ludwig 51
- Michalski Maciej 190
- Michelet Jules 38, 51, 229
- Mikołaj z Kuzy 146, 310
- Mill John Stuart 56
- Miłosz Czesław 32–34
- Miszk Andrzej 163
- Molinos Miguel de 103
- Monnet Jean 303
- Montag Warren 109
- Montaigne Michel de 23, 157,  
164, 170, 181, 242
- Monteskiusz 271, 306
- Morawski Stefan 20
- More Thomas 192–194, 196, 198,  
202, 204, 205, 389
- Moreau Pierre François 109
- Morus Tomasz 287, 391
- Mosakowski Marek J. 165
- Mrożek Sławomir 12, 13, 45, 400,  
401
- Müntzer Thomas 198
- Mussolini Benito 126
- Nabokov Vladimir 230
- Najdek Kamila 126
- Nancy Jean Luc 187
- Necker Jacques 266
- Negri Antonio 109, 208, 341
- Newton Isaac 317
- Niecikowski Jerzy 84, 158, 234
- Nietzsche Friedrich 23, 29, 68, 85,  
94, 95, 115, 131, 149, 152, 160,  
165, 167, 170, 197, 269, 293,  
312, 322, 326, 327, 330, 348,  
369, 370, 383

- Novalis Georg Friedrich 58, 160  
 Nowak Leszek 67  
 Okólska B. 265  
 Oldenburg Among 50  
 Orański Wilhelm 271  
 Orłowski Hubert 271  
 Ortega y Gasset José 303  
 Orwell George 199–201, 391  
 Ossowska Maria 19, 20  
 Ostolski Adam 181  
 Owen Robert 107  
 Peiresc Nicolas Claude Fabri de 284  
 Panufnik Maciej 28, 73, 145  
 Parmenides 388  
 Pascal Blaise 58, 63, 70, 72, 74, 82, 179  
 Paweł św. 70, 94, 98, 99, 115, 149, 151, 194, 256  
 Perec Georges 274, 275  
 Petsch Danuta 172  
 Pico della Mirandola Giovanni 248  
 Pieniążek Paweł 25, 145, 163  
 Pieńkos Andrzej 272  
 Pirron 209  
 Platon 23, 34, 69, 81, 116, 129, 184, 193, 194, 209, 210, 295, 389  
 Płaza Maciej 163  
 Plechanow Georgij Walentynowicz 107, 332  
 Plotyn 116, 129, 146  
 Plutarch 72  
 Poincaré Henri 295  
 Pokojska Agnieszka 230  
 Półtawski Andrzej 20  
 Pomian Krzysztof 9–13, 15–18, 20–37, 40–43, 45, 46, 48, 53, 54, 92, 103, 111–113, 162, 185, 233–308, 310–312, 317, 326–330, 336, 345, 346, 384, 389, 391, 399–403  
 Popper Karl Raimund 56, 68  
 Poussin Nicolas 275  
 Proklos 146, 295  
 Prokopiuk Jerzy 22, 373, 380  
 Protagoras 209  
 Proudhon Pierre Joseph 107  
 Proust Marcel 161  
 Pucek Zbigniew 180  
 Putrament Jerzy 32  
 Rabelais François 274  
 Racine Jean Baptiste 58, 63  
 Rameau Jean Philippe 36  
 Rancière Jacques 161  
 Rasiński Lotar 165  
 Reichenbach Hans 295  
 Reinhard Kenneth 150  
 Reinhold Karl Leonard 390  
 Rejniak-Majewska Agnieszka 227  
 Renan Ernest 145  
 Reszke Robert 23, 31, 84, 138  
 Ricardo David 89  
 Riedel Manfred 344  
 Riesman David 369  
 Rieuwertsz Jan 51  
 Rilke Rainer Maria 303  
 Ritter Joachim 344  
 Robespierre Maximilien Marie Isidore 160, 165, 211, 212, 214, 216, 223, 225, 230, 231, 237, 258, 258  
 Rogoziński Julian 360  
 Rosen Stanley 24  
 Rougemont Denis de 303  
 Rousseau Jean Jacques 12, 14, 15, 18, 22–27, 30, 31, 33, 36, 45,

- 48, 53, 54, 68, 116, 157, 158,  
162, 163, 165, 166, 170, 188,  
192, 197–199, 204, 216–222,  
225–313, 316–318, 325, 326,  
328–330, 349–372, 387, 388,  
402, 403
- Ruddick Susan M. 54
- Rzymowski Wojciech 218
- Sade Donatien Alphonse François  
de 198, 199, 287
- Sadra 33 Mulla Sadra, Mullā  
Ṣadrā, Sadr ad-Dīn Szirazi?
- Saint-Just Louis de 211, 215, 216
- Saint-Simon Henri de 107, 197
- Salazar António de Oliveira 269
- Salwa Mateusz 99
- Santner Eric L. 138, 150
- Sapir Edward 209
- Sartre Jean Paul 244, 247, 254, 369
- Saussure Ferdinand de 245
- Savigny Friedrich von 160
- Schaff Adam 16, 20
- Schakespeare William 89
- Schelling Friedrich Wilhelm 159,  
314, 316, 317, 331, 333, 348,  
390
- Schiller Friedrich 386, 391
- Schlegel Karl Wilhelm von 160
- Schmitt Carl 34, 70, 98, 189, 222
- Schopenhauer Arthur 78
- Schramm Percy Ernst 189, 190
- Schulze Gottlob Ernest 390
- Schuman Robert 257, 303
- Schwartz Regina 138
- Schwenckfeld Kaspar 103
- Searle John R. 216
- Sebald Winfried Georg 230, 231
- Seneka 209
- Sennett Richard 363
- Siemek Marek Jan 9–27, 29, 30–  
34, 36–38, 40, 41, 43–46, 48,  
58, 100, 105, 106, 120, 157,  
159, 161, 162, 163, 245, 309–  
392, 399–403
- Sieyès Emmanuel Joseph 165,  
221–223
- Sikorski Janusz 271
- Silesius Angelus (Anioł Ślązak)  
95, 104
- Simmel Georg 107
- Sinclair Mark 40
- Skrzypek Marian 53, 80, 135, 138
- Sloterdijk Peter 200
- Ślusarski Sergiusz 341
- Socyn Faustyn 238, 254
- Sokrates 23, 24, 157, 164, 232,  
256, 388
- Sombart Werner 107
- Sorel Georges 107, 124, 126–128,  
147, 165, 197
- Spaak Paul Henri 303
- Spinoza Benedykt 12, 14, 15, 18,  
22–27, 30–33, 45, 47–153, 156,  
164, 170, 177, 179, 195, 245,  
252, 309–311, 313–318, 326–  
331, 333, 341, 348–350, 353,  
356, 372, 387, 402, 403
- Staël de Madame 192, 231, 266
- Staff Leopold 36
- Stalin Józef 90, 107, 110, 111, 197,  
226, 301
- Stanosz Barbara 76, 131
- Starobinski Jean 304, 305
- Staroń Andrzej 48, 219
- Steinsbergowa Aniela 241
- Stępień Antoni B. 19
- Stiegler Bernard 118
- Stokfiszewski Igor 165
- Stolz Ted 109

- Strauss Dawid 145  
 Strauss Leo 24, 76  
 Stróżewski Władysław 20  
 Stróżyński Tomasz 245, 345  
 Surin Jean Joseph 103, 105  
 Swenson James 161, 257  
 Swieżawski Stefan 72  
 Swift Jonathan 117, 198–200, 275  
 Szaniawski Klemens 19  
 Szawiel Mariola 269  
 Szpakowska Małgorzata 54, 256  
 Szuster Marcin 31, 48
- T**  
 Taine Hippolyte 211  
 Tatarkiewicz Anna 15, 86, 240  
 Taylor Charles 344  
 Tertulian 70, 263  
 Theunissen Michael 344  
 Thom René 245, 261, 289, 294, 312, 346  
 Tischner Józef 19  
 Tokarski Jan 10, 21, 85, 113, 114  
 Tomasz z Akwinu św. 88, 295  
 Tönnies Ferdinand 367  
 Tornatore Giuseppe 279  
 Tosel Andre 109  
 Trocki Lew Dawidowicz 107
- U**  
 Unamuno Miguel de 303
- V**  
 Vairasse Denis 287  
 Valéry Paul 255, 302  
 Valla Lorenzo 248, 262  
 Van Eyck Jan 275  
 Vasari 291, 331  
 Velthuysen Lambert van 81  
 Viau Théophile de 285  
 Vico Giambattisto 125, 240, 241, 292  
 Vies de Szymon 51
- W**  
 Wakar Krzysztof 367  
 Walentynowicz Plechanow Gieorgij 107  
 Walicki Andrzej 10, 33  
 Wandowski Henryk 380  
 Waśkiewicz Andrzej 184  
 Weber Max 185, 378, 380, 383, 385  
 Węgrzycki Adam 20  
 Weitling Wilhelm 107  
 Witkiewicz Stanisław Ignacy (Witkacy) 247  
 Witt de, bracia (Jan i Korneliusz) 51  
 Wojciechowska Wanda 135  
 Wojcieszak Janusz 304  
 Wojtyła Karol 19  
 Woleński Jan 19  
 Wolf Abraham 51  
 Wolter 12, 14, 15, 18, 22–27, 30, 31, 33, 35, 45, 48, 53, 54, 80, 84, 116, 155–231, 233, 235–237, 240, 241, 247, 257, 267, 268, 270, 271, 289–293, 295, 300, 305, 309–313, 316–318, 322, 326, 329–331, 351, 353, 359, 361, 402, 403  
 Wright Charles W. 241  
 Wróbel Szymon 12
- Z**  
 Zabłudowski Tadeusz 262  
 Zajączkowski Andrzej 141  
 Załuski Tomasz 187  
 Zańko Dorota 150  
 Zdybicka Zofia 19  
 Zieliński Eugeniusz 235  
 Zimand Roman 111  
 Znamierowski Czesław 72, 98  
 Zola Émile 284  
 Zupančič Alenka 372  
 Zwicker Daniel 103



Zwingle Huldrych 95  
Zwoliński Zbigniew 126

Żeleński (Boy) Tadeusz 36, 168,  
179, 199

Żdanow Andriej Aleksandrowicz  
162

Žižek Slavoj 150, 208, 372

Żukrowska Aleksandra 26





Praca

Szymona Wróbla jest znakomita. Nie mam co do tego najmniejszych wątpliwości. Nikt jeszcze nie poddał rzeczywiście filozoficznej analizie głównych przedstawicieli „warszawskiej szkoły historii idei”.

[...] Otóż Szymon Wróbel dokonuje zabiegu ciekawego, ale ryzykownego. Odnajduje w pracach analizowanych filozofów ciągłość i nieciągłość, której zapewne nie byli oni świadomi.

Pisze on o swoich autorach z perspektywy takiej samej, jakby żyli oni przed dwustu laty, a nie obecnie.

Ma więc prawo dostrzegać tendencje, które widzi jako filozof, a nie jako biograf.

[...] Opublikowanie tej pracy uważam za nie tylko niezbędne, ale wręcz za zaszczyt dla publikujących.

Prof. dr hab.  
Marcin Król

Szymon Wróbel jest profesorem filozofii w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN oraz na Wydziale Artes Liberales UW. Zainteresowania naukowe: teoria władzy, teoria literatury, współczesne językoznawstwo i kognitywistyka oraz zastosowania idei psychoanalitycznych w teoriach politycznych. Autor licznych książek i artykułów naukowych. Ostatnio opublikował: *Deferring the Self* oraz *Grammar and Glamour of Cooperation. Lectures on the Philosophy of Mind, Language and Action* (Peter Lang 2013 i 2014), *Ćwiczenia z przyjaźni, Lektury retroaktywne. Rodowody współczesnej myśli filozoficznej* oraz *Polska pozycja depresyjna: od Gombrowicza do Mrożka i z powrotem* (Universitas 2012, 2014 i 2015).

ISBN 978-83-7683-134-3



9 788376 831343



[www.09.pl/ifis](http://www.09.pl/ifis)