
ANNALES
UNIVERSITATIS MARIAE CURIE-SKŁODOWSKA
LUBLIN – POLONIA

VOL. XXXI/XXXII

SECTIO I

2006/2007

Wydział Filozofii i Socjologii UMCS

STEFAN SYMOTIUK

Leszek Kołakowski i „duch lekkości”

Leszek Kołakowski and “The Spirit of Lightness”

Jeśli fenomen L. Kołakowskiego miałby mieć sens istotny w obrębie historii myślenia zachodniego, byłby to przypadek historyka filozofii, a jednocześnie uczestnika pewnego paradygmatu myślowego, któremu rozmiar erudycji rozsadza węższe czy szersze ramy paradygmatu (marksistowskiego) i ewoluuje on na podobieństwo starszych generacji „heretyków”, „rewizjonistów”, „dysydentów” – tyle że z zachowaniem pełnej mocy samorefleksji i zdolności samoanalizy własnego wyłamania się z systemu. Nic tu nie musi być spontaniczne, żywiołowe, emocjonalne – bo aparat historyka filozofii pozwala oceniać własne kroki rozwojowe w drobiazgowym tle znanych już przypadków zerwań i na pełnej szachownicy możliwych rozstrzygnięć i koincydencji teoretycznych.

Obserwując ewolucję Kołakowskiego, możemy rozważać nader ciekawe jej elementy i stadia, i głównie pod tym względem Kołakowski zachowuje wartość uniwersalną. Jako „studium przypadku chorobowego” pewnej idei świata, jaką w XIX i XX wieku był marksizm (sam przecież będący herezją od heglizmu).

Możemy postawić hipotezę, że stadia rozwoju myśli Kołakowskiego dość dobrze odpowiadają temu, co w uzupełnieniu do „trójfazowej” teorii rozwoju wiedzy, jaką

skonstatował A. Comte (stadium religijne-metafizyczne-scjencyczne), przedstawił Franciszek Brentano: metafizyka rozwija się dodatkowo w czterech fazach: monistycznego dogmatyzmu – dualizmu i pluralizmu – sceptycyzmu i mistycyzmu.

Kołąkowski nie rozpoczął, co prawda, od marksizmu jako jednolitego dogmatu, gdyż w samoświadomości tego nurtu kryły się od początku pęknięcia i eklektyczności: uświadamiano sobie różnice między starym i młodym Marksem, między nim a Engelsem, między nimi a Leninem czy Stalinem jako realizatorami koncepcji w dziejach, wiedziano o Lukascu, szkole frankfurckiej i rozmaitych próbach „przeróbek marksizmu”, ale trzeba było zdecydowanego kroku, aby tę wiedzę spluralizować, tzn. uznać wszystkie te wersje za równoprawne i warte siebie nawzajem. Krok dalej wiódł do sceptycyzmu i relatywizmu (do twierdzenia, że nie ma tak głębokiej studni, na dnie której człowiek nie zobaczyłby własnej twarzy). Sceptycyzm jednakże ma w sobie moc samozaprzeczenia i impuls do dalszego myślenia. Nie może przyjąć siebie jako stanowiska definitywnego, bowiem nie zaprzeczy, że świat ma takie jeszcze właściwości, których nie znali dotychczasowi filozofowie, mogą więc ciągle pojawiać się inne i głębsze studnie wiedzy i filozofii. Świat jest omnipotencjalny (a przynajmniej nie da się tego wykluczyć): może sceptyka i dogmatyka zaskakiwać jeszcze zupełnie nowymi obliczami. A praktyczny wniosek jest ten: trzeba być czujnym, aby nie dać się zaskoczyć i natychmiast rozpoznawać nowe okoliczności dziejów i poznania.

Ten omnipotentyzm i aktywizm czujnościowy wieść może właśnie do mistycyzmu, do postawy ostrzegającej i profetycznej, do wypowiedzi wartościujących i cennych, a nawet do swoistego tworzenia „kodeksów” – choćby żartobliwych, jak 17 głośnych tez „mądrościowego dekalogu”, jaki pod koniec życia sędziwy myśliciel i erudyta ujawnił w „Gazecie Wyborczej” tam pochwała buddyzmu”, choć w humanistyce europejskiej, po Schopenhauerze i Frommie nie nowa jest bez wątpienia rodzajem nihilistycznego mistycyzmu.

Schemat rozwoju metafizyki F. Brentany, osobliwy, gdyż stadia te nie dają się odwrócić: nie można od mistycyzmu wrócić do sceptycyzmu, pluralizmu, monizmu, niezupełnie pasuje do schematu Comte’a: mistycyzm stanowi raczej zwrot „w bok” od linii rozwoju poznania – nie jest stacją końcową do dzielnicy „scjencji pozytywnej”, co postrzegał Comte. Schemat Brentany nie jest też układem rozwoju tez-antytez i syntez Hegla, ogniwa układają się tu „obok siebie”, a nie tak, że wyższe wchłaniają niższe i traktują jako budulec do własnej treści.¹ Można powiedzieć, że w myśleniu Kołąkowskiego ciekawe jest nie tyle, co „wnosi” on do filozofii, ponieważ mamy tu do czynienia z niezwykle ciekawym przypadkiem wyrzeczenia się osobistych ambicji filozoficznych (Kołąkowski jako historyk filozofii i „dziejów idei” pozostaje w tyle nawet wobec Tatarkiewicza, który poza studiami z dziejów myśli próbował przedstawić własne poglądy na temat „dobra” czy „piękna”): jest on ciekawy właśnie

¹ Stadia rozwojowe myślenia metafizycznego w odniesieniu do ewolucji myśli Kołąkowskiego pojawiły się po raz pierwszy w moim tekście: *Trzy źródła i trzy części składowe filozofii Leszka Kołąkowskiego*, „Colloquia Communia”, 1–12 (57–68), 1992/1993, s. 15–18.

jako przykład meandrów wyłamania się z paradygmatu marksistowskiego i mógłby być interesującym obiektem badań historii „heretyków filozoficznych” – gdyby ktoś napisał osobne dzieje myślicieli ewoluujących.

Ale ewolucja w jego przypadku to nie „zniesienia” heglowskie, gdzie wyższe stadium myśli zachowuje niższe, nieco na podobieństwo struktury przesłanek w syllogizmach, koniecznych jako „podparcie” dla konkluzji. Nie ma tu też zniesienia w sensie Brentany, gdzie faza dualizmu i pluralizmu rozsądza poprzednie stanowisko monistyczne u danego autora.

Myśl Kołakowskiego jest „wyspowa”: opuszcza jedną wyspę i przenosi się na inną, ale dawna pozostaje w kręgu wiedzy już ustalonej. Ma tu miejsce wzbogacanie postaw filozoficznych, bez eliminacji już przemyślanych koncepcji.

1. RESIDUUM MARKSISTOWSKIE

Trzeba przede wszystkim stwierdzić, że pewnych ogólnych zasad marksizmu Kołakowski nigdy się nie pozbył. Jego hermeneutyka pozostaje w pobliżu marksowskiej analizy „socjologii idei” – podejrzliwej wobec tez o wiedzy bezstronnej, obiektywnej, absolutnej. Przy okazji artykułów pożegnalnych w 2009 r. J. A. Kłoczowski przypomniał określenie religii z tekstów Kołakowskiego: „religia jest sposobem, w jaki człowiek akceptuje swoje życie jako nieuchronną klęskę”.² Mamy tu rozszerzoną wersję marksowskiego ujmowania ideologii, która jest zawsze OPIUM dla ludu. Zgodnie z sofistycznym jeszcze ujęciem prawa jest ono sposobem, w jakim słabsi bronią się przed przemocą silniejszych, chcąc spętać im ręce pewnymi umowami i zasadami (ci oczywiście łamią je nagminnie).

Religia jest więc opium mającym złagodzić męczarnie człowieka, którego życie skazane jest na „nieuchronną klęskę”, a przeto narkoza zawsze mu będzie ułatwiać znoszenie tej klęski. Marks oczywiście przyjmował historyczny jedynie charakter owego „opium”, jakim zresztą jest i kultura w szerszym sensie: sztuka, mity historyczne, więzi plemienne itp., a więc jego teza o opium powiązana z tezą Kołakowskiego o nieuchronnej klęsce każdego życia jednostkowego zostaje nawet może przez odwołanie się do myśli egzystencjalistycznej – umocniona! Religia jest przy tym włączona w pojęcie „mitu”, tj. przekreśla się szansę jej rozwoju jako „teo-logii”. Złudzenia nie pozwalają wydobyć się człowiekowi z „nieuchronnej klęski”, a tym samym pogłębiają tę klęskę i tym samym umacniają siebie. Mamy tu do czynienia z czymś podobnym do mechaniki rozwoju nowotworów, które – wedle onkologów – „usypiają” organizm zaatakowany substancjami znieczulającymi, aby tym dłużej i bez jego oporu rozwijać się i w końcu zabić ofiarę. Brak ideologii jest nawet sprytniejszy: nic nie wskazuje, aby chciał zabić człowieka, a jedynie powiększa swoje pasożytnicze istnienie – w nieskończoność.

² Za: J. A. Kłoczowski, *Droga myślowa Leszka Kołakowskiego. Jeśli Boga nie ma*, „Gazeta Wyborcza” 14–16 sierpnia 2009 r.

2. RESIDUUM PLURALISTYCZNE

To dogmatyczne ujęcie statusu wszelkich struktur kulturowo-światopoglądowych uzupełnione jest wizją pluralizmu świata idei, w którym każdy kierunek różnicuje się, wchodzi w dialogi z innymi i wytwarza zmienny świat „walczących idei”, teatr koncepcji, będący tylko uwodzącą grą intelektu i wyobraźni, utrudniających człowiekowi emancypację od władzy złudzeń. Pluralizm, z jakim mamy tu do czynienia, dotyczy nie tyle wielości „składników świata” (żywiółów budulcowych i energetycznych, które go konstytuują), ile „kompozycji sytuacyjnych”, w jakie dowolne elementy bytu (rzeczy, ludzie, idee) są w stanie wchodzić. Przyczynia się to do niezwykłej wręcz ekwilibrystyki stylistycznej tekstów Kołakowskiego, gdzie sąsiadują ze sobą: esej, rozprawa historyczno-filozoficzna, wiersz, wywiad, sztuka teatralna, recenzja, przekład poetycki, list, biogram, epitafium, aforyzm, pastisz itp. Od czasów filozofów oświeceniowych (Woltera, Rousseau, Diderota), którzy chętnie filozofię wtlączali w literackie formy ekspresji, nikt chyba nie dorównał i szybko nie dorówna Kołakowskiemu w biegłości, językowej, stylistycznej, literackiej. Chyba nikt nie napisze bodaj najdłuższego zdania, jakie sformułowano w tekście publicystycznym (*Czym jest socjalizm?*, 1956), gdzie początek zdania brzmi: „Otóż: socjalizm nie jest

- społeczeństwem, gdzie pewien człowiek, który nie popełnił przestępstwa czeka w domu na przyście policji,
- społeczeństwem, gdzie jest przestępstwem być bratem, siostrą, żoną lub synem przestępcy...”

po czym następuje jeszcze wyliczenie 80 podobnego typu sytuacji, a po tak skonstruowanym „jednym zdaniu” wypowiedź kończy się czterema krótkimi sądami: „To była część pierwsza. A teraz – słuchajcie uważnie! – powiem wam czym jest socjalizm. Otóż: socjalizm jest to ustrój, który... eh!, co tu dużo mówić! Socjalizm jest to naprawdę dobra rzecz”.³

Trzeba dobrej znajomości kanonów myślenia marksowskiego, aby uchwycić, że struktura ta jest zastosowaniem do nowego ustroju i formacji tego samego kanonu myślowego, którym Marks odróżniał mający nadejść komunizm od wszystkich dotychczasowych społeczeństw klasowych: miał to być ustrój bez klas, bez różnic majątkowych, bez niewolnictwa, bez przemocy, bez marnowania ludzkich talentów. bez przesądów rasowych, religijnych, plemiennych, bez egoizmu itp. Czym ma być „pozytywnie”, Marks przezornie nie wymieniał.

Pluralizm w myśleniu Kołakowskiego owocuje niebywałym wręcz konkretyzmem myślenia, zbliżającym go wręcz do konkretyzmu neopozytywistycznych „zdań protokolarnych”, a jednocześnie wprowadza do jego stylu filozoficznego złożone konstrukcje zdaniowe, pełne uściśleń, zdań warunkowych, zastrzeżeń, ten sposób pluralistyczne bogactwo „kompozycji sytuacyjnych” przechodzi w trzecie stadium intelektualne Brentana: w relatywizm i sceptycyzm.

³ L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, t. 2, opr. Z. Mentzel, NOWA, Warszawa 1989, s. 111–113.

3. RESIDUUM RELATYWNO-SCEPTYCZNE

„Życie nasze obraca się w więzach sprzecznych lojalności, między którymi musimy wybierać praktycznie w sytuacjach konkretnych, łamiąc jedną lojalność na rzecz drugiej, a zarazem tej pierwszej nie kwestionując; lojalność wobec jednostek ludzkich, wobec własnego poglądu na świat, wobec zbiorowości ludzkich przypadkowych i wobec zbiorowości, w których znaleźliśmy się dobrowolnie, wobec narodów, wobec partii, wobec ustrojów i wobec przyjaciół, wobec siebie i wobec swoich bliskich, wobec własnej natury i wobec własnych przekonań, wobec teraźniejszości i wobec przyszłości, wobec rzeczy konkretnych i rzeczy uniwersalnych – ile lojalności uznanych, tyle sprzeczności nie do przewyciężenia”⁴.

Najogólniejszą sytuacją egzystencjalną człowieka jest przeto ta, o której mówił casus przypisywany Bouridanowi: zwierzątko usytuowanego między dwoma żłobami, które musi wybierać arbitralnie, ale głównie z tego powodu, aby nie zaprzestać istnienia, a nie z jakichkolwiek innych względów.

Wywodzi się stąd koncepcja „niekonsekwencji” jako godnej uznania postawy „chwiejności” władzy sądenia, która jednakowoż jest jednocześnie postawą „czujności”, aby nie przesądzać z góry, czy wybory nasze okażą się słuszne czy ryzykowne i błędne:

„Rasa chwiejnych, rasa niekonsekwentnych, tych właśnie – którzy z łatwością jedzą kotlety – ale dla których zarznięcie kury jest wyczynem absolutnie niewykonalnym, którzy nie chcą zachowywać się nielojalnie wobec ustaw państwowych, ale nie piszą donosów do tajnej policji, którzy udają się również na wojnę, ale w sytuacji beznadziejnej raczej idą do niewoli, niż giną na pozycji utrzymanej do końca; którzy cenią prawdomówność, ale bynajmniej nie mówią znajomemu malarzowi, że namalował kicz, lecz przeciwnie – wypowiadają nierównym głosem pochwały, w które nie bardzo wierzą; słowem – rasa ludzi niekonsekwentnych jest nadal jednym z głównych źródeł nadziei na to, iż, być może, gatunek ludzki zdoła się jeszcze utrzymać przy życiu?”⁴.

Różnica między fanatykami i dogmatykami a sceptykami jest przeto tylko „świadomościowa”. Pierwsi wybierają źle z przekonaniem, drudzy bez przekonania: obydwa płacąc za zyski istotnymi kosztami, nawet bardziej przykrymi dla sceptyków.

4. RESIDUUM MISTYCZNE

Sytuacja sceptyczna, gdy „wszystko jest możliwe” – w ramach czego może też istnieć „absolutna niemożliwość” – może przekształcać się w jakiś rodzaj mistycyzmu i, zdaje się, filozofia współczesna idzie w tym kierunku, np. tworząc ontologię „światów możliwych”, ale jednocześnie stając wobec problematyki „światów

⁴ *Ibid.*, s.159.

niemożliwych”. Przesłankę do tej pierwszej filozofii dał Leibniz, ze swoją tezą, że świat „rzeczywiście” istniejący jest „najlepszy z możliwych”, zaś kwestia „światów niemożliwych” jest dopiero do zbudowania, gdyż obejmowałyby one coś niemożliwego do przedstawienia sobie, nawet przy największej sile wyobraźni. Tak jest „wykluczone”, aby istniała dla nas „czarna biel” (aczkolwiek W. Hugo, umierając, wołał: „widzę czarne światło”, w oglądzie mistycznym możliwe więc są takie doznania, o niezrozumiałym dla nas źródle i charakterze).

Sceptycyzm może zachęcać do rezygnacji z usiłowań poznawczych lub też do nieustających poszukiwań: tak jak w powieści Kafki, niezrozumiały „proces sądowy” zmusza bohatera *Procesu* do błąkania się po meandrach biurokratycznego świata w poszukiwaniu „wyjaśnienia” bezsensownych oskarżeń, które go dotyczą. Mistyczny, wywodzący się z sennej maligny charakter tego szukania jest sceptycyzmem z komponentem „nadziei beznadziejnej”, ale istnieje też w myśli ludzkiej sceptycyzm posunięty do nihilizmu, w wersji np. hinduskich medytacji redukujących ludzką podmiotowość (gdy absolutem religijnym nie jest „byt”, ale „nirwana” – absolutna pustka, choć pełna błogości nieistnienia). Tak jest w systemach jogi, ale też w „praniu mózgow” buddyjskim, gdy „satori” ma oznaczać jakieś unicestwienie wyobrażeń, emocji, pożądań i woli.

W tradycji europejskiej Schopenhauer, zrozpaczony „nienasyconością” pragnień ludzkich, zdecydował się na jawną pochwałę buddyzmu, zaś w XX w., Erich Fromm podążył jego śladem, afirmując buddyzm ograniczony (w wersji japońskiego „zen”, gdy obok realnej psychiczności jednostka funduje sobie azyl spokoju w postaci dodatkowej „sfery pustki psychicznej, przynoszącej relaks, lekkość, obojętność na katastrofy i powikłania biograficzne). Kołakowski byłby trzecim znaczącym myślicielem, który deklarował krok w tym kierunku, wypowiadając ogłoszony przez „Gazetę Wyborczą” jako *Wywiad roku 2004* dialog z J. Żakowskim, gdy sformułował 17 zasad „kodeksu mądrości życiowych”, jakie zaleca ludziom na progu XXI w. Mówił tam o wartości „postawy buddyjskiej zakładającej, że życie, tak czy owak, jest wielką masą nieszczęścia. Nic na to nie możemy poradzić. A perspektywa nirwany otworzy się przed nami dopiero, gdy zdołamy wyrzec się wszystkich pragnień, do minimum ograniczając własne oczekiwania. „Bo buddyzm, prawdziwie przeżywany – najlepiej wyzwala nas z wszelkiej pożądlivosti. To odnosi się nie tylko do przedmiotów, ale i do różnych czynników statusu: sławy, władzy, bogactwa. Dlatego buddyzm jest wciąż jedną z najpiękniejszych i najmądrzejszych wiar, jakie ludzkość stworzyła.”⁵.

⁵ Por. moją krytykę „kodeksu” Kołakowskiego, *O praktyczno-filozoficznym maksymalizmie*, „Alter. Inny świat jest możliwy”, luty 2005, nr 5, s. 6–7. Odnośnie kwestii „buddyzmu” J. A. Kłoczowski twierdzi: „Pod względem doktrynalnym nie ma bardziej różnych religii niż chrześcijaństwo i buddyzm, gdzie bycie osobą jest złudzeniem, natomiast pod względem etycznym są one prawie identyczne. Stąd też szalenie bliski był mu buddyzm. Ale to potwierdza tylko, że w chrześcijaństwie najważniejszy był dla niego aspekt etyczny”. Zauważa też, że: „Mistyka była dla Kołakowskiego czymś rdzennie religijnym, najczystsza postać religii, wyzwolona z uwikłań socjologiczno-polityczno-psychologicznych”. Nie zgadza się jednocześnie na określenie L. K. mianem „chrześcijanina bezwyznaniowego: „Ja bym to określił jako katolickie chrześcijaństwo bezwyznaniowe”. Zdaniem Kłoczowskiego decydujące o wierze

Osiół Bouridana, stawszy się buddystą, bojkotowałby obydwa złoby, które innych przyprawiają o drżenie z pożądania, niemożliwe do usunięcia.

Nieoczekiwane konsekwencje ”kołakowskiwizmu”. Stańczyk – czyli filozofia polska od Kołakowskiego do Wałęsy

By paradoksy myśli i losu Kołakowskiego ukazać od strony, na którą nikt dotąd nie zwrócił uwagi, trzeba, chyba po raz n-ty w ogromnej literaturze komentującej jego poglądy i ewolucje, zwrócić uwagę na praktyczny aspekt jego oddziaływania, który można uznać za doniosły w skali światowej: jego destrukcja marksizmu przeniosła się bez wątpienia na praktyczne losy tzw. „obozu socjalistycznego” i wręcz losy „zimnej wojny”, która przez prawie 50 powojennych lat XX w. stawiała świat na krawędzi zderzenia się cywilizacji i gigantycznych sił niszczenia zgromadzonych w świecie.

Kołakowski jest swoistym „Janem Chrzcicielem”, który zapowiada i toruje drogę fenomenowi w postaci „robotnika – kłowna”, któremu uda się uśpić czujność elit „ancien regime’u” komunistycznego i doprowadzić w trakcie komicznych błazeństw do upadku tego systemu, co nie śniło się wręcz całym zastępom sowietologów i kremlinologów w politologii światowej.

Kołakowski był jedynym chyba myślicielem XX w., który zinterioryzował w swojej psychice i stylu myślenia kostyczny dowcip, który w kulturze europejskiej skończył się w XVIII w. na Wolterze (ale już wówczas był śmiertelnym ukąszeniem dla systemu feudalnego). Szczególnie w Polsce od sarmackiej rubasznosci (od Republiki Babińskiej, poprzez sienkiewiczowskiego Zagłobę po prześmiewczą atmosferę kawałów politycznych epoki stalinowskiej i rozkwit kabaretów w Polsce gomułkowsko-gierkowskiej), dowcip był powszechnie stosowanym środkiem myślenia alternatywnego wobec dominacji jednej ideologii. Myślenie to w pismach Kołakowskiego uległo legalizacji i kodyfikacji zarówno w jego prześmiewczych tezach, jak i w postaci błazna przeciwstawiającego się ideologicznym kapłanom.

To, co w Rosji komunistycznej jedynie sugerował M. Bachtin, afirmując rubasznosc i karnawalizm Rabelais’go przeciw napuszonosci biurokratycznego imperium, Kołakowski (a potem w obrębie Kościoła polskiego J. Tischner) wprowadził w życie, jawnie kwestionując oficjalną propagandę – choć przy jednoczesnym potrząsaniu błazeńskimi dzwonekami. Słusznie domyślił się, że w feudalnej tradycji Europy błaznom zawsze pozwalano na wiele, a nawet byli oni często „tubą władcy”, który osobiście nie mógł często mówić prawdy otaczającym go dworakom i magnatom. Błazen był wówczas *alter ego* króla i w takim charakterze pojawia się np. u Szekspira (w *Królu Learze* nawet bezlitośnie szydzi i poucza samego władcę), czy w tradycji polskiej, gdzie Stańczyk był uznanym aktorem sceny politycznej, wybijającym się na plan pierwszy w słynnym „Hołdzie Pruskim” Matejki, jak też w „stronnictwie

L. K. było pochodzące od Dostojewskiego przekonanie: „Jeśli Boga nie ma, to wszystko wolno”. Zauważ od siebie, że zdanie to jest korelatem innego: „Jeśli Bóg jest, to nic nie wolno”.

Stańczyków”, oferujących Cesarzowi Austro-Węgier sugestie i porady co do racjonalizacji stosunków w różnojęzycznym imperium.

Kołąkowski nie sytuuje swojego błazna, choć ten posiada wszystkie cechy melancholijnego Stańczyka, w kontekście „królów”, bo może byłaby to zbytnia oferta „współpracy krytycznej” z systemem politycznym, natomiast sytuuje go wobec „kapłanów” jako dogmatyków i fanatyków nie tylko politycznych, ale szerzej: kulturowych. Poniekąd opisuje też środowisko, które z pozycji „kapłańskich” w komunizmie, z pozycji „ideologów” stalinizmu, samo stało się opozycyjne i krytycznie rezonujące wobec dawnej wiary. Błaznami Kołąkowskiego faktycznie byli upadli kapłani, tak jak w XVI wieku „upadłym kapłanem” był Marcin Luter, rzucający wyzwanie absolutności władzy Kościoła i Papieża w kwestiach interpretacji Pisma.

Tak czy inaczej, niezwykła w dziejach filozofii (choć w humanistyce mająca precedensy w conceptach „karnawałowości” kultury, od idei zabawy F. Schillera, przez pochwałę komizmu H. Bergsona, ideę gier językowych Wittgensteina, „zabawę jako źródło kultury” J. Huizingi, teksty Bachtina itp. myśl Kołąkowskiego była fascynującym fenomenem. Można jednak zauważyć, że również w myśleniu komunistycznym śmiech spełniał nie byle jaką rolę. Teksty wystąpień Stalina pełne są dowcipów poniżających jego wrogów,⁶ pisma satyryczne kwitły w obrębie reżimu komunistycznego, nad winietą partyjnej „Polityki” Szymon Kobylński co tydzień zamieszczał drwiące rysunki, w innych pismach rej wodzili Mleczek, Krauze i in. W jakimś sensie błazen był realnością przemycaną w nowy system z porządków feudalnych, z którymi system ten był w pewnej korelacji.

W najśmielszych prognozach nie mogła jednak pojawić się myśl, że owa „kultura śmiechu” z filozoficzną personifikacją w tekstach Kołąkowskiego stanie się rzeczywistością, a „komiczne słowo” stanie się „ciałem, a będzie to ciało wesołkowatego elektryka z Gdańska, który potrząsając błazeńskimi dzwoneczkami, podpisując się pod listem do generała Jaruzelskiego jako «kapral Wałęsa», twierdząc, że jest «za, a nawet przeciw»», wołając, że obniżyć gorączkę najlepiej tłukąc termometr i wygadując setki nieprawdopodobnych nonsensów i kabotyństw, zrealizuje «aksamitną rewolucję» w wersji polskiej, i zainicjuje ten efekt padających «kostek domina», którego lękali się Amerykanie, brnąc w dżungle Wietnamu, który zrealizował się modelowo w krajach Europy Środkowo-Wschodniej, dosięgając nawet rosyjskiego «serca systemu»”.

Nigdy jeszcze w dziejach ludzkości „ludzie śmiechu” nie odnieśli takiej Viktorii, zarazem jednak wprowadzając „ducha lekkości” i nie-po-wagi, który przekreślał modernizacyjny ethos, a bez którego prawdziwa cywilizacja obejść się nie może. Pluralizm, relatywizm, sceptycyzm, nihilistyczny mistycyzm nie są to przesłanki filozoficzne do tego, aby Europa zachowała pionierską rolę w dziejach ludzkości, jaką podjęła w czasach antycznych, a potem w Renesansie. Co prawda duch lekkości, umowności, negocjacyjności, co zauważyła w jednym z tekstów Hanna Arendt, jest

⁶ *Ibid.*, s.155

niezbędną przesłanką, bez której nie może istnieć demokracja, ale sama demokracja bez szczypty fanatyzmu i modernizacji świata nie jest wiele warta, jakaś tam demokracja istniała przecież we wspólnotach pierwotnych. Być może więc buddyjski mistycyzm oznaczać będzie letarg cywilizacyjny, lekkomyślność i pięknoduchostwo spychające cywilizację Zachodu na margines, a może i śmietnik dziejów. Byłaby to nader sroga kara za te trendy, które w filozofii Kołakowskiego ujawniły się tak spektakularnie. Wałęsa – jako postać inicjująca XXI wiek – skóra cierpnie na plecach.

SUMMARY

The paper presents the structure of the evolution of Leszek Kołakowski's philosophy according to a scheme that F. Brentano proposed: monism, pluralism, agnosticism, mysticism.

“The spirit of lightness” is, in this case, a kind of a self-knowledge of this evolution and a kind of ironic attitude to it. The affirmation of “jesterness” in Polish culture threaded Lech Wałęsa's way to Polish politics.