

Rozmowy o książkach

Aleksander Ochocki: *Kryzys i filozofia.*
Wydawnictwo Spacja: Warszawa 1992.

Jacek Migasiński: Jest to książka niezwykle, przynajmniej na naszym rynku wydawniczym. I to z kilku powodów. Po pierwsze, ze względu na skalę problematyki. Ta bowiem jest iście heglowska: chodzi ni mniej ni więcej, tylko o uchwycenie funkcji i zmian kształtu filozofii w zależności od dziejowych procesów cywilizacyjnych na przestrzeni dwóch i pół tysiąca lat; przy uwzględnieniu rozmaitych wcieleń filozofii – literackiego, akademickiego, naukowego, politycznego, zdroworozsądkowego etc. Zarazem jest to filozoficzna refleksja nad samymi tymi przemianami. Po drugie, ze względu na charakter i bogactwo przytaczanych świadectw – mało tu filozoficznej „klasyki”, za to wiele „archeologii”, zarówno tej dotyczącej kultury materialnej, jak i tej ukazującej stan świadomości społecznej (w literaturze, publicystyce, manifestach politycznych). Decyduje to o tym, że nie jest to typowa praca akademicka, rozważająca tradycyjne problemy w trybie seminaryjnym. Po trzecie, ze względu na to, że obecnie, a szczególnie u nas, nie spotyka się „powszechnodziejowych” syntez, w dodatku całkowicie samodzielnych i oryginalnych, mocno osadzonych w materiale dowodowym, poruszających się nie tyle po obszarze filozofii, co otwierających dziedzinę metafizyki. Podobną książką, o takim szerokim „oddechu”, choć o odmiennej problematyce, była może książka Krzysztofa Pomiana, *Europa i jej narody*. Jest to praca oryginalna, bo wprowadza pojęcie kryzysu, koncepcja sprzęgnięcia filozofii z kryzysem – to pogląd dosyć powszechnie spotykany u tych, którzy się takimi sprawami zajmują, ale sam model kryzysu, sama refleksja nad tym, w jaki sposób różne formy kryzysu wpływają na filozofię, jest swoista i od nikogo nie zapożyczona. I wreszcie – po czwarte – sam język tej książki jest godny podziwu, język barwny i bogaty, polszczyzna niemal wzorowa.

To wszystko nie znaczy jednak, że książka Ochockiego nie budzi zastrzeżeń. Przystępującego do niej czytelnika, ewentualnego łowcę błyskotliwych syntez i uniwersalistycznych wizji trzeba od razu ostrzec, że nie jest ona „porywająca”; miast porywać i unosić w przestworza wyobraźni, przykuwa ona na długie, mozolne godziny i zmusza do rozsiewania aluzyjnych konstatacji. Dzieje się tak zapewne za sprawą ezopowego języka i lakoniczności autora.

Wspomniałem przed chwilą o urodzie w warstwie językowej, ale w tym wypadku chodzi o język w sensie głębszym. Warstwa pojęciowa tekstu jest tak bardzo metaforyczna, że sprawia rzeczywiste trudności interpretacyjne czytelnikowi. Łączy się to z zasygnalizowaną lakonicznością. Niejednokrotnie ważne i płodne problemy teoretyczne pozostają tylko zamarkowane i nie znajdują rozwinięcia – jest to z pewnością cena, jaką trzeba było zapłacić za rozległość ogarnianego obszaru i miejmy nadzieję, że rozwinięcia takowe w przyszłości nastąpią. Generalnie wszelako można w tej sprawie stwierdzić, że tyle warta zdobycz, ile trud włożony w jej osiągnięcie, i że nie można tego rodzaju wrażeń traktować jako poważnego zastrzeżenia. Są jednak inne, merytoryczne.

Andrzej Kolakowski: Wydaje mi się, że trzeba na wstępie powiedzieć rzecz następującą. Mianowicie, książka Ochockiego jest rozprawą habilitacyjną, czyli książką napisaną na stopień, poniekąd na zamówienie instytucjonalne. I na tle tego typu rozpraw książka ta wyróżnia się tym, że nie jest to praca, która realizuje wyłącznie owo zamówienie, ale jest książką – i tu bym się z Jackiem nie zgodził – filozoficzną. Niezależnie od tego, czy można się z zawartą w niej filozofią zgodzić czy nie – jest to praca filozoficzna, historiozoficzna, a na dodatek literacka. A tych dwóch cech nie spotyka się właściwie w rozprawach naukowych, produkowanych w tej chwili w Polsce masowo. To są wydarzenia wyjątkowe.

Cezary Wodziński: To wszystko prawda. Czy możemy jednak zacząć mówić o kłopotach? Dla mnie podstawowym problemem jest również kwestia filozoficzności tej książki. Próbowałbym tę filozoficzność od kilka stron zakwestionować. I zacząłbym od rozpisania samego tytułu tej pracy na trzy, pojawiające się tam hasła: „kryzys” – „i” – „filozofia”.

Zacznijmy od „kryzysu”. Generalną tezę tej książki, postawioną na samym początku, jest teza dość banalna, rzekłbym nawet, obieguowa. Każdy, kto zajmował się problematyką kryzysu, stawiał analogiczną tezę o sprzężeniu zachodzącym między kryzysem a filozofią. „Filozofia jest córką kryzysu”: wszystkie wielkie filozofie powstawały w kluczowych momentach, które autor nazywa kryzysowymi czy wprost kryzysami. Tymczasem czytelnik tej książki ma duże kłopoty z uchwyceniem tego, co właściwie znaczy tu owo centralne pojęcie, pojęcie „kryzysu”. Z jednej bowiem strony, „kryzys” próbuje się uchwycić za pomocą pewnych metafor, czy – jak autor mówi – za pomocą pewnych modeli. Modelem wyróżnionym ma być obraz „odwróconej tęczy”. I jest to metafora, która nie zostaje bliżej opisana w tej książce.

Andrzej Kolakowski: Nie zostaje opisana, ale zostaje zilustrowana.

Cezary Wodziński: Zgoda, zostaje zilustrowana. Pierwszą próbą przybliżenia jest to, że mowa tutaj o dwóch kryzysach: zstępującym i wstępującym. Ten pierwszy to „kryzys kultury śródziemnomorskiej”, a drugi – wstępujący – oznacza „kryzys cywilizacji atlantyckiej” czy, jak autor pisze w innym

miejscu, „kryzys systemu burżuazyjnego”. Z jednej więc strony, mamy próbę określenia pojęcia kryzysu za pomocą pewnej metaforyki, która pozwala coś wprawdzie graficznie zobaczyć, ale nie zdaje sprawy z treściowej zawartości głównego pojęcia. Ponadto pojawiają się inne ilustracje, jak np. metafora „zarazy”, która ma w sposób skondensowany – jak Ochocki podkreśla – opisać zjawisko kryzysu, ale prowadzi to jedynie do jeszcze większego zamętu pojęciowego. Metaforyzacja odbywa się kosztem konceptualizacji. Nie żądałbym przy tym od autora operowania pojęciami *more geometrico* czy *logico*; jest rzeczą oczywistą, że myślenie filozoficzne bądź metafizyczne nie obejść się bez metafory nie może, ale niech to będą metafory, które rozjaśniają niejasności pojęciowe albo choć je jakoś oświełają, a nie na odwrót. Oprócz tego wyczytać możemy w różnych miejscach tekstu cały szereg ogólnych charakterystyk, jak to, że „kryzys powszechnodziejowy” polega na „wylananiu się Nowego Świata, nowego obrazu wszechświata i nowej formy człowieczeństwa”, na ukonstytuowaniu „nowego horyzontu metafizycznego” czy „poszerzeniu horyzontów człowieczeństwa”. Otóż te wysoce abstrakcyjne charakterystyki wydają się z kolei szalenie banalne; można je odkryć niemal we wszystkich tekstach klasycznych, poświęconych problematyce kryzysu. Choćby Husserla, z którego zresztą Ochocki drwi sobie niemiłosiernie. Tyle że u Husserla tego typu tezy coś znaczą, bo są zatopione w szerszym, ale konceptualnie uchwytnym kontekście, który to kontekst je dookreśla; tutaj natomiast nie znaczą one zbyt wiele, a momentami, jak mi się zdaje, nie znaczą prawie nic. Oprócz tego – i to jest drugi sposób, w jaki autor usiłuje nam przybliżyć swoją zasadniczą tezę – rozpoczyna się cały wachlarz różnego rodzaju opisów szczegółowych, przejawów kryzysu, konkretnych, historycznych charakterystyk obu wspomnianych kryzysów. Są one bardzo barwne, bardzo interesujące, ale znów niewiele nam mają do powiedzenia, jeśli chodzi o samo centralne pojęcie, o samą kategorię kryzysu.

Zasadniczą rozbieżnością, jaką tutaj widzę, jest rozbieżność między modelem, czy też pewną konstrukcją tego, co autor chciałby opisać pod kryptonimem „kryzysu”, a jego panoramicznym opisem, czy rozrzutnymi barwnymi ilustracjami. Warstwa ilustracyjna jest bardzo bogata, ale powstaje pytanie, czego ona właściwie dotyczy. Nakłada się ona na pojęciową nieprzejrzystość „modelu”, co sprawia, że konstrukcja całego wywodu staje się niewidoczna, a przecież autor nie rezygnuje w swojej pracy z ambicji teoretycznych, czy, ściślej, historiozoficznych.

Poza tym – skoro jesteśmy przy kryzysie – mamy tu również poważny kłopot z czasem. Nieokreślona pojęciowo kategoria kryzysu wydaje się tak pojemna, że obejmuje właściwie całość dziejów kultury czy też filozofii europejskiej. Autor ma trudności z pokazaniem okresu, który by się kryzysowej tezie wymykał. O ile dobrze to odczytałem – w książce nie jest to chyba

explicite powiedziane – jedynym okresem, którego kryzys by nie obejmował, jest średniowiecze.

Andrzej Kolakowski: Jest to powiedziane *explicite*.

Jacek Migasiński: Jest mowa o jałowym biegu historii, kiedy nie ma reprodukcji rozszerzonej, tylko reprodukcja prosta.

Cezary Wodziński: Jeszcze co do – powiedzmy – „periodyzacji” kryzysu. Historycznej pojemności kategorii „kryzysu” nie ograniczają nawet wymieniane przez autora „podkryzysy”: kryzys feudalizmu i kryzys systemu burżuazyjnego. Ten pierwszy bowiem chciałby rozszerzyć się w jedną i drugą stronę, a ten kryzys drugi sięga właściwie czasów współczesnych. Pytam więc, gdzie jest jakaś cezura – czasowa i pojęciowa – między tym, co jest kryzysem, a tym, co nim nie jest. Nie widzę takiej wyraźnie przeprowadzonej cezury. A jeśli zachodzą trudności w pozytywnym określeniu opisywanego zjawiska, to niechby chociaż pojawiła się jakaś wskazówka negatywna. Jeśli nawet średniowiecze zostaje wspomniane, to temat ten nie znajduje rozwinięcia.

Agata Bielik: Jest jeszcze Ameryka. Ameryka jako kraj, gdzie nie uprawia się filozofii, bo nie ma tam potrzeby uprawiania filozofii – nie ma więc też kryzysu. Albo inaczej: to co w Grecji postrzegano jako kryzys – rozkiełznanie namiętności, jednostkowość itd. – w Ameryce przybiera postać rzeczywistości społecznej i w tym sensie nie ma tam potrzeby uprawiania filozofii. Za rzeczywistość już uładzoną przyjmuje się to, co w Europie ujmowano jako rzeczywistość kryzysogenną. To jest ważny problem w książce.

Jacek Migasiński: Funkcja Ameryki – w relacji Europa–Ameryka, czy Ameryka–Europa raczej – wpisuje się w model szerszy, tzn. w model różnych relacji, opisywanych za pomocą różnych metafor. Dziejowa kariera filozofii zaczyna się od utraty przez nią stanowiska „filozofa-króla” i zajęcia stanowiska „konsultanta”, co przytrafiło się już Platonowi, a co wiąże się, z jednej strony, z wstąpieniem na arenę ateńskiego „ludu”, a z drugiej, z ujawnieniem się w filozofii „podmiotowości komicznej”. Ta dwoista figura reprodukuje się w ramach kryzysu wstępującego i opisywana jest przez autora w różnych wariantach, Sancho Pansa i Don Kichot, lud i intelektualisci, nauka i filozofia (właśnie w epoce rewolucji naukowo-technicznej, w połowie XVII w.), Ameryka – Europa, tragedia – komedia, nauka a literatura, proletariats i rewolucja, Północ – Południe. Cały czas występują opozycje na różnych poziomach, w różnych warstwach cywilizacji, czy bytu społecznego, i mają one – w myśl zamiarów autora – oddawać jak gdyby tę samą strukturę rzeczywistości w różnych sferach, na różnych etapach rozwoju. Wygląda to pięknie. Tylko kiedy i czym kończy się pierwszy kryzys – jaki jest tego filozoficzny wyraz? Co dzieje się między kryzysami? Dlaczego mamy tu do czynienia tylko z reprodukcją prostą i z „jałowym” biegiem cywilizacji? Czy reprodukcja rozszerzona, zwiastująca kryzys wstępujący, ma źródła tylko

„materialne” (ekonomiczne, demograficzne, techniczne), czy też jakąś rolę odgrywają tu również impulsy innego rodzaju, choćby „filozoficzne”?

Agata Bielik: Wróćmy jednak jeszcze do samego pojęcia „kryzysu”. O książce tej można powiedzieć mniej więcej to samo, co o książkach Hegla: w ogólności taka sobie, w szczegółach barwna, interesująca, czasami wręcz znakomita. Że jednak występuje ona z pewną tezą ogólną, nie można przejść nad nią do porządku. Co głosi ta teza? Jak to już zostało powiedziane: że filozofia jest córką kryzysu dziejowego. Jest to przy tym teza na takim poziomie uniwersalności, że obejmuje ona tak wszelką filozofię w ogóle, jak i zjawisko kryzysu w rozumieniu powszechnym, ponadhistorycznym. Już samo to ujęcie może budzić wątpliwości, grozi bowiem zatarciem, a nawet zlekceważeniem różnic w łonie samej filozofii, w której Ochocki uparcie dostrzega niemal tylko przejawy „pustoszącego imperializmu”; z drugiej zaś strony, wszystkim gwałtowniejszym przemianom społecznym gotowe jest nadawać wspólne miano kryzysu. I to jest mój pierwszy zarzut: w książce Ochockiego mamy do czynienia z pozorną jednością materiału, ponieważ autor dopuszcza się pewnej manipulacji na użyciu pojęcia kryzysu. Raz jest to Kryzys przez duże „K”, posiadający pewną charakterystykę ponadczasową, co autor podkreśla przez porównanie go do zarazy, której przebieg jest taki sam – w starożytnych Atenach i w nowożytnym Londynie. Wzorcowym przypadkiem takiego Kryzysu jest rozpad greckiej *polis*, obserwowany przez Platona, oraz „jesień średniowiecza” z jej rozkładem porządku feudalnego. Tymczasem wcale nie jest jasne, w jakim sensie mówi się o wielu innych kryzysach w dziejach Europy, z których również miałaby się wyłonić filozofia jako uniwersalny rodzaj odpowiedzi. Czasem ma się wrażenie, że zamiast jednego, falowo się pojawiającego Kryzysu, mamy tu do czynienia z mozaiką wielobarwnych przesileń i przemian, którym totalizujący zamysł filozoficzny usiłuje nadać jedno, wspólne miano. Analogia Kryzys–Zaraza jest ponadto i w tym myląca, że mimo ponadziejowego podobieństwa zachowań ludzi dotkniętych zarazą, ta rozpasana „żądza użycia” nie jest postrzegana zawsze z tą samą odrazą, jako coś samo w sobie niedobrego. To, co Ochocki nazywa Kryzysem, nie zawsze jest postrzegane jako kryzys, jako objawienie się społecznego zła – i to nawet przez samych filozofów.

Krzysztof Środa: Być może niejasność związana z pojęciem kryzysu wynika tu z pewnej koncepcji, która nie została wprost wyłożona, ale której można się domyślać. Oczywiście, jest ten łuk, który wyznacza wierzchołki kryzysu, ale poza tym cała cywilizacja, czy też kultura europejska, całe jej życie duchowe czy intelektualne – jest takim życiem, które lubi bądź jest zmuszone odbywać się w permanentnym kryzysie. Zresztą jeśli się zwiąże filozofię z kryzysem, to bardzo łatwo dojść do takiej koncepcji, gdzie właśnie ten kryzys ma wierzchołki łatwe do zlokalizowania, natomiast jego istota nie jest związana z bieżącymi wydarzeniami, ale właśnie z takim podstawowym

napięciem, w jakim ta kultura i to myślenie – z którego bierze się filozofia – żyje. Może to jest jakiś klucz do zrozumienia tej książki a zarazem do przeskoczenia tych ewentualnych braków, jeśli chodzi o precyzję, czy też brak definicji tego głównego pojęcia.

Cezary Wodziński: Ale jeśli się usunie parę ładnych wieków...

Jacek Migasiński: Tak naprawdę można liczyć tysiąc lat.

Cezary Wodziński: To po pierwsze, coś z tej kultury ubywa – nie to jest jednak najistotniejsze. Istotniejsza jest okoliczność, że jeśli pominiemy średniowiecze, to okazuje się, że między epoką, która następuje po średniowieczu i epoką, która była wcześniej, czyli między nowożytnością a Grecją po prostu – występuje jakaś bezpośrednia więź. „Osobliwość związku między nami a Platonem polega na tym – pisze Ochocki – że łączy nas przepaść”. Czym więc właściwie jest ta przepaść i co ona łączy?

Andrzej Kolakowski: Wydaje mi się, że rzeczywiście jest chyba tak, iż książka mówi więcej niż autor wypowiada wprost, czy być może nawet niż autor zamierzył, albo też, być może, zrobił to wszystko świadomie, żeby nie powiedzieć czegoś do końca. W gruncie rzeczy wymowa książki jest taka: kultura europejska to jest taki twór, który znajduje się w stanie permanentnego kryzysu. Natomiast autor wyszukuje tam jakieś dwa kryzysy. Otóż podejrzewam, że ironia czy przewrotność autora w tym się zawiera, że mimo tych przenośni z przepaściami i z mostem wiszącym, pojawia się tam przede wszystkim symbolika łuku i te dwa terminy odnoszące się do kryzysu: zstępujący i wstępujący. I proszę zobaczyć co się tu dzieje. Zstępujący kryzys starożytności znajduje swoje przedłużenie w średniowieczu, a wstępujący kryzys nowożytności zaczyna się w średniowieczu, wraz z rekonstrukcją kultury miejskiej itd. Czyli, gdyby autor chciał się wybronić, to powiedziałby, że w gruncie rzeczy występuje tu ciągłość, kontynuacja.

Agata Bielik: W jakim jednak sensie ten kryzys zstępujący znajduje swoją kontynuację w średniowieczu?

Andrzej Kolakowski: Tego autor, niestety, do końca nie dopowiada, bo o średniowieczu właściwie w ogóle nie mówi. Ale wydaje mi się, że to, co próbuje pokazać, to proces rozkładu kultury miejskiej, która w starożytności ateńskiej przekształca się w kulturę wiejską, a następnie z powrotem zaczyna się odbudowa kultury miejskiej. I gdzieś tutaj ta szczęśliwa Arkadia a czasem ciemnogród stanowią taki łącznik pomiędzy nimi.

Jacek Migasiński: Ale jest jeszcze coś. Tezą autora jest chyba również to, że w sekwencji kryzysu zstępującego znajdują odwzorowanie – tylko jak gdyby w innym wymiarze albo w pewnej karykaturalnej postaci – te same procesy, które uchwycił on jako charakterystyczne dla kryzysu zstępującego. Widzę w tym pewną oryginalną myśl i ciekawą obserwację, choćby dla historyka kultury czy historyka filozofii. Zgadzam się z Czarkiem i Agatą, że pojęcie kryzysu jest w całej książce niedoprecyzowane. Zgadzam się również

z zarzutem dotyczącym nadmiernej rozciągłości czasowej i domagałbym się od autora, żeby nałożył większe restrykcje czasowe na historyczne wymiary obu kryzysów. Ale broniłbym trochę autora przed zarzutem całkowitej nonszalancji treściowej i pojęciowej. W swoim ezopowym języku mówi jednak, co rozumie przez kryzys. W szczególności mówi, co rozumie przez kryzys wstępujący, porównuje go mianowicie do etapu gorączki, wzrostu u dziecka – jednym słowem, kryzys wstępujący to nie jest załamywanie się i wyniszczanie istniejących struktur, tylko jak gdyby nadmierny wzrost, bujny rozrost, który powoduje zachwianie proporcji i który się potem jakoś odbija w filozofii czy w świadomości społecznej. I mówi tam właśnie o wspomnianej już reprodukcji rozszerzonej, identyfikując proces reprodukcji rozszerzonej z procesem kryzysu wstępującego.

Natomiast co do tej sekwencji kryzysu zstępującego, to tutaj rzeczywiście jesteśmy w kłopotcie. Mnie się wydaje, że występuje tam trochę inne pojęcie kryzysu niż w pierwszej części. Ten kryzys pierwszy – zstępujący, kryzys kultury śródziemnomorskiej interpretowałbym jako po prostu kryzys w bardzo potocznym rozumieniu, jako załamanie czy załamywanie się – oczywiście, w długiej sekwencji czasowej – stabilnych struktur antycznej państwowości, np. modelowej greckiej *polis* i powolne rozsypywanie się tego ustroju społecznego w jakąś magmę, która z czasem stanie się łatwa do przeistoczenia się w formę cesarstwa rzymskiego, a następnie – do zagarnięcia przez barbarzyńców. Rozkład jest dla mnie wizją tego pierwszego, zstępującego kryzysu. Dowodem na to jest zasadnicza rola, jaką Ochocki przypisuje w tym kryzysie ludowi ateńskiemu. Właśnie on, ateński *demos* powoduje rozpadnięcie się harmonijnej greckiej *polis*. I tu pada właśnie ciekawa i oryginalna obserwacja Ochockiego co do funkcji filozofii. Myślę o podmiotowości komicznej. Kiedy antyczna *polis* zaczyna się rozsypywać, filozof staje się „konsultantem”, która to funkcja ma charakter komiczny. Domaga się bowiem dla siebie jakichś prerogatyw przekraczających znacznie jego kompetencje, tymczasem nie może ich otrzymać. Filozofia znajduje właściwy wyraz np. w ustach Sokratesa, który operuje ironią i który, pod piórem Platona, jest chyba najlepszym przejawem podmiotowości komicznej.

Andrzej Kołakowski: Dotyczy to także Platona.

Jacek Migasiński: Dlaczego?

Andrzej Kołakowski: Platon jest komiczny, bo właśnie staje się z króla konsultantem.

Agata Bielik: Nieświadomie. To znaczy my się możemy z niego śmiać, np. Ochocki się z niego śmieje, ale Platon jest śmiertelnie poważny i ta filozofia, którą się Ochocki zajmuje i którą uważa za córkę kryzysu, jest właśnie śmiertelnie poważna.

Jacek Migasiński: Ale jest też komiczna.

Agata Bielik: Nie. Podmiotowość komiczna to jest taka podmiotowość,

która jest świadoma swojej komiczności i używa ironii.

Jacek Migasiński: *I w tym sensie odnosi się do Sokratesa.*

Agata Bielik: Tak, Sokrates jest komiczny, ale Platon już zupełnie nie. Chyba że w tej swojej dialektyce z Parmenidesa, który również dla Ochockiego jest dwuznaczny.

Jacek Migasiński: *Istnieje jednak łącznik między nowożytnością a Platonem.*

Agata Bielik: Powiązanie podmiotowości komicznej i kryzysu jest o tyle istotne, że Ochocki mówi wyraźnie, iż zanim kryzys nastąpi, to podmiotowość komiczna zdaje sobie już z tego sprawę, zdaje sobie sprawę z takich procesów, jak odstawanie jednostkowości od całości społecznej. To jest w gruncie rzeczy Hegłowska analiza kryzysu: jednostka, ze swoimi nieokreślonymi żądaniami, namiętnościami rozбивa pewną hieratyczną całość społeczną, którą stanowi kultura. Otóż podmiotowość komiczna zdaje sobie z tego sprawę tylko w takiej łagodnej postaci. Tymczasem kryzys polega na nagłym wzroście, nagłym rozkiełznaniu sił jednostkowych. Ta jednostkowość rzeczywiście zostaje puszczona wolno i dochodzi do rozbicia starych struktur społecznych, dochodzi do rozbicia całości. Wydaje mi się, że intencją Ochockiego jest właśnie wypracowanie jednej, ogólnej definicji kryzysu, która by obejmowała wszystkie kryzysy czasowe, jakie pojawiały się w dziejach Europy. Usprawiedliwiałoby to interpretację Krzysztofa, który mówił o permanentnym kryzysie kultury europejskiej. Kryzys występuje tu w liczbie pojedynczej, coś musi łączyć te wszystkie załamania i przesilenia, one muszą być z istoty jakoś wspólne. Wspomniana już metafora zarazy jest pełni u Ochockiego właśnie rolę takiej uniwersalizującej charakterystyki kryzysu. O tyle jest ona ważna, że zachowania ludzi w czasie zarazy są paradoksalne i jakby zupełnie wyjęte z kontekstu historycznego. Tak samo zachowują się Ateńczycy w opisie Tukidydesa i tak samo zachowują się Londyńczycy w opisie Defoe'a. Kiedy Ochocki porównuje ze sobą właśnie ten kryzys, przez duże „K”, kryzys, który jest istotą naszej kultury, to ma na myśli wyłonienie się zła społecznego w takiej postaci, jak mniej więcej wygląda zachowanie ludzi w czasie zarazy. Czyli – i to jest znowu analiza Hegłowska – wyzwolenie jednostkowych żądz bez oglądania się na normy, wartości – spoiwa całości społecznej.

Cezary Wodziński: *I uważasz, że to się da uogólnić?*

Agata Bielik: Uważam, że oto chodzi Ochockiemu. Tymczasem już sam ten podział na kryzys wstępujący i zstępujący pokazuje, że zrobić się tego nie da. Bo rzeczywiście można by pokazać, że w kulturze nowożytnej chodzi też o to samo: o wyzwianie się jednostkowości. Ochocki pokazuje rozpad tradycyjnych wspólnot. Opisuje bardzo często tę nową agresywną podmiotowość, która dąży do realizacji swoich jednostkowych celów. Przy czym właśnie ten zabieg nie może się udać w odniesieniu do całej kultury europejskiej. Wydaje mi się, że brakuje tu analizy chrześcijaństwa z właściwą mu zmianą koncepcji czasu. Mianowicie chrześcijaństwo wprowadza czas linearny, który

aż się prosi o zastosowanie do interpretacji kryzysu. Tymczasem Ochocki wbrew sobie pokazuje, że w gruncie rzeczy Europa coraz bardziej oswaja kryzys i w tym sensie teza o powszechnym kryzysie w dziejach Europy ma coraz mniejsze zastosowanie. Analiza Oświecenia angielskiego pokazuje wyraźnie jak filozofowie zamiast, by tak powiedzieć, grzmieć na ludzi, którzy dążą do realizacji swoich egoistycznych celów, wręcz przeciwnie, zaczynają pochwalać namiętności, zaczynają pochwalać żądze jednostkowe. I tu załamuje się to, o co chodziło Ochockiemu, a więc uniwersalna definicja kryzysu. Tego kryzysu już nie ma, on się rozpuszcza. Zostaje włączony w naturalną motorykę dziejów, staje się akceptowaną rzeczywistością społeczną. I nie wiem np., jak można by wobec tego obronić twierdzenie, że filozofia na przykład angielskiego Oświecenia jest reakcją na kryzys w takim samym sensie, jak filozofia społeczna Platona. Bo przecież Locke, Hobbes czy Hume wyrażają się pozytywnie o tym, od czego Platon odwracał się z największą odrazą, czyli właśnie od tych jednostkowych namiętności, od rozkiełzanych żądz. Jeśli filozofię angielskiego Oświecenia nadal traktować jako filozofię właśnie, to trzeba zrezygnować z jednolitej definicji kryzysu. Wtedy filozofia nie jest reakcją na kryzys, tylko akceptacją tego, co niegdyś nazywano kryzysem, a co teraz kryzysem być przestaje. Bo kryzys, który nie jest już postrzegany jako kryzys – nie jest kryzysem.

Wiąże się z tym jeszcze ogólniejsza kwestia. Jeżeli trzymać się tej jednolitej definicji kryzysu, to wówczas trudno pojąć, jak filozofia, w całej różnorodności swoich manifestacji, miałaby być reakcją na kryzys. W końcu, kryzys to coś, czego nie można ani pochwalać, ani ignorować. Kryzys nowożytności nie jest więc tak wyrazisty jak kryzys ateński, który, istotnie, pojawił się w świadomości Greków jako taki. Sama już zresztą nazwa – „kryzys wstępujący” – kryje w sobie niby to dialektyczną subtelność, która w gruncie rzeczy jest tylko pewnym nadużyciem interpretacyjnym. „Kryzys wstępujący” w ogóle nie jest kryzysem z analogii z zarazą; jest permanentny, wpleciony niejako w judeo-chrześcijańską strukturę czasu linearnego, a tym samym oswojony. Energetyczny pierwiastek jednostkowych namiętności zostaje wykorzystany jako motor historii; przyswojenie kryzysu niesie w sobie element przyzwolenia. To się nie da porównać z grozą, jaką odczuwa Platon wobec zachwiania się równowagi *polis*.

Andrzej Kolakowski: Jeśli powiedziałem tutaj na początku, że jest to książka filozoficzna, to właśnie dlatego, że zawarta jest w niej teza, która wciąż się w naszej dyskusji przewija, iż kultura europejska jest taką całością, która się znajduje w stanie permanentnego kryzysu. Mało tego, widomym znakiem kryzysowości istotowej kultury europejskiej jest właśnie filozofia jako działalność rozumu. I niezależnie od tego, czy ją podzielamy, czy nie, jest to teza metafizyczna, czy też historiozoficzna. Moja teza metafizyczna dotycząca kultury europejskiej w tym jest zgodna z tezą autora, że jest to

kultura dynamiczna właśnie, a więc pozostaje w ciągłym ruchu, tyle tylko, że moim zdaniem, porusza się nie po łuku, ale na zasadzie oscylacji – od ściany do ściany, od jednej skrajności do drugiej.

Agata Bielik: A czy kryzys jest jeden i ten sam, ma tę samą istotę?

Andrzej Kolakowski: Nie. Istotą tej całości jest – w moim przekonaniu – dynamika jako wartość sama w sobie i cel sam w sobie.

Cezary Wodziński: Pojęcie kryzysu staje się tedy zbyt wąską kategorią hermeneutyczną.

Andrzej Kolakowski: Tak, ono nie jest konieczne.

Agata Bielik: Ależ jest konieczne, aby nawiązać do antyku i to nawiązanie nie wychodzi.

Andrzej Kolakowski: Nie wychodzi.

Agata Bielik: Bo tam był rzeczywiście kryzys, a tu jest czysta dynamika.

Andrzej Kolakowski: Z tezą Ochockiego można polemizować, można się z nią kłócić, ale nie na poziomie faktografii historycznej, nie jest to bowiem teza historyczno-filozoficzna, tylko teza dotycząca dziejów filozofii jako całości i dziejów kultury europejskiej jako całości. Wydaje mi się, że filozoficzność tej książki wychodzi na jaw jeszcze w jednym miejscu, które jest kontynuacją tego, co starałem się powiedzieć do tej pory. Mianowicie, w moim przekonaniu ta książka jest wyrazem głębokiego, osobistego rozczarowania autora do filozofii. I fundamentalnej frustracji, która polega na tym, że autor przeżył epokę, w której filozofowie europejscy z jednej strony oświadczały, że są oto funkcjonariuszami ludzkości i nie byli w stanie zapobiec barbarzyństwu; z drugiej strony, ci filozofowie europejscy oświadczały, że nie będą interpretować tego świata, tylko będą go zmieniać, i wprost do tego barbarzyństwa jak gdyby prowadzili. I obie te formy, najogólniej mówiąc, filozofowania spotykają się z drwiną u Ochockiego. Całość robi na mnie wrażenie wypowiedzi człowieka, który doszedł do wniosku, że filozofia jest jednym wielkim humbukiem, oszustwem, czy samo-oszustwem, pewną iluzją, która nie chroni nas przed wszelkimi możliwymi dewiacjami, przed nierozumnością, przed barbarzyństwem itd. I w tym sensie książka Ochockiego jest dzieckiem epoki, tzn. – nie chciałbym autora skrzywdzić – nie tyle dzieckiem epoki w znaczeniu uniwersalnym, ile dzieckiem typowo polskim, zapisem pewnych polskich złudzeń, polskich nadziei i oczekiwań, które trzeba by rozpisać na te wszystkie uwikłania polskiej inteligencji: fenomenologią z jednej strony, marksizmem z drugiej, próbami ich połączenia itp.

Wydaje mi się, że im byłem bliżej końca tej książki, tym bardziej odczuwałem, że jest to jakby rozprawa autora z samym sobą, z własnymi złudzeniami, ze złudzeniami swojego pokolenia itd. I w tym sensie jest to również książka filozoficzna: jako wypowiedź destrukcyjna, czy też wypowiedź kwestionująca pewne roszczenia filozofii.

Jacek Migasiński: Chciałbym jeszcze słówko dodać do tego, co już mówiłem. Otóż chciałbym wystąpić przeciwko tej tonacji ogólnej, która się w naszej rozmowie pojawiła, i bronić Ochockiego, jeśli można tu w ogóle mówić o obronie. Zgadzałem się w zasadzie z tym, co mówiliście przed chwilą. Wydaje mi się jednak, że łączność między kryzysem – będę już operował dla skrótu terminologią autora – wstępującym a kryzysem antycznym, zstępującym, jest jakoś w tej książce wydobyta i pokazana. Polega na relacji odwzorowywania. Kiedy w kulturze antycznej pojawia się ta podmiotowość komiczna, wtedy filozofia zmienia swoją funkcję, staje się czymś innym. Otóż z odtworzeniem tej sytuacji – tylko jak gdyby postawionej na głowie, chodzi bowiem o relację między tym, co można by nazwać stosunkami materialnymi, procesami cywilizacyjnymi, nauką itd., a filozofią w czasach nowożytnych – mamy do czynienia w kryzysie wstępującym, kiedy to właśnie sytuacja kryzysu, jak zauważyła Agata, staje się normalnością, kiedy ludzie przestają postrzegać ją jako kryzysową, a filozofia sytuuje się – widząc siebie jako normalną – w pozycji komicznej. Profesorowie filozofii z nadęciem żądają dla siebie szacunku nie jako miłośnicy i poszukiwacze mądrości, ale ci, którzy już znaleźli tę mądrość (zaczyna się to od Kartezjusza, jak nam Ochocki pokazuje). To ci, co posiadli mądrość, domagają się szacunku dla swojej mądrości, z czego, na przykładzie Husserla, kpi sobie Ochocki. Z drugiej jednak strony, wątpliwości może budzić teza, że w ramach drugiej sekwencji kryzysowej zespolona z techniką nauka dzierży swój przedmiot mocno”, niezawodnie (tzn. „świat”, „cywilizację”) i jej rozwój jest „zupełnie niezależny od filozoficznych monologów” filozofii, która ów przedmiot „puszcza wolno”. Czyżby zależność była jednostronna? Czy nie brzęczy tu dokuczliwe echo sławetnej „teorii odbicia”? Przecież rzeczy całęj nie da się sprowadzić do komicznego w istocie upominania profesorów filozofii o należną im „pompe”.

Cezary Wodziński: Jeszcze jedno słowo na temat pojęcia kryzysu. Otóż poważną konsekwencją niejasności pojęciowej i nieprzejrzystości konstrukcyjnej, o której wspomniałem, jest to, że autor ma duże problemy ze sformułowaniem właściwego problemu filozoficznego. Zasadnicza teza książki nie staje się problemem filozoficznym w sensie ścisłym, ponieważ Ochocki nie dysponuje odpowiednimi narzędziami do postawienia właściwych pytań. Wyczytać można z niej same odpowiedzi, pytań brak. I to jest dla mnie dodatkowy, mocny argument, nakazujący podejrzliwie traktować filozoficzny walor tej pracy.

Przejdźmy jednak do drugiego hasła tytułowego, do „filozofii”, bo ono również budzi wiele wątpliwości, jak pierwsze.

Jacek Migasiński: Otóż filozofia jest dla Ochockiego jedynie epifenomenem procesów, które zachodzą w innej warstwie, czy innych wielu warstwach. Filozofia nowożytna jest tylko odwzorowaniem – właśnie z tym odwróceniem do góry nogami – filozofii, która pojawiła się w antyku. To jest ta przepaść,

o której mówił Czarek. My mamy bezpośredni, zdaniem Ochockiego, związek z Platonem, bo właśnie dzięki Platonowi powstała taka filozofia, jaką my widzimy czy uprawiamy, czy chcemy widzieć. Filozofia, która jednak nie dostrzega swojej epifenomenalności.

Agata Bielik: Dla mnie ta epifenomenalność filozofii jest bardzo wątpliwa.

Jacek Migasiński: Próbuję tylko rekonstruować to, co Ochocki ma do powiedzenia: dla niego potrzebne jest takie zinterpretowanie antyku, aby pokazać, na czym polega rola filozofii w czasach nowożytnych.

Andrzej Kolakowski: Leszek Kołakowski sformułował kiedyś tezę, że filozofowanie jest rodzajem protezy, którą kulawa ludzkość sobie zafundowała; i jakieś echo tego znajdujemy u Ochockiego.

Cezary Wodziński: Zapytałbym jednak przede wszystkim, o jakiego rodzaju filozofię tu chodzi? Rzeczywiście, jak wspomniał Andrzej, w całym wywodzie Ochockiego ukryta jest zręcznie ironiczna, czy momentami wyraźnie autoironiczna polemika autora z samym sobą jako filozofem. W stosunku do filozofii jako takiej bywa nawet podszyta wyraźnym szyderstwem. Z jaką jednak filozofią polemizuje się tutaj przez cały czas?

Agata Bielik: To widać przez to, z jaką się identyfikujemy. Z kim autor się rzeczywiście identyfikuje? Z Camusem? Z Camusem i z przeświadczeniem, że filozofia jest w gruncie rzeczy chwytem ulotnego konkretnego, a nie jakimiś konstrukcjami, strukturami, problemami itd. Widać to wyraźnie, kiedy pisze, że filozofia to jest taka literaturka – a jeśli już chce ująć poważniej, to cytuje z Camusa fragment o filozofii jako takiej komediowej impresji.

Cezary Wodziński: Ale kontekst negatywny, który jest tu bardzo czytelny, jest szalenie charakterystyczny. Można zrekonstruować cały szereg cech tej filozofii, z którą Ochocki prowadzi swój ironiczny dialog. Jest to filozofia apodyktyczna, bezinteresowna, niepraktyczna, kontemplacyjna, spekulatywna, pozbawiona doniosłości życiowej, beletrystyczna, ezoteryczna, ekskluzywna, elitarna, wyobcowana i samotnicza, imperialna i uniwersalna w swych roszczeniach, zakompleksiona, chowająca się nieustannie pod profesorskim parasolem itd. Wszystkie te własności składają się na figurę „komiczności”. Mam wrażenie, że cała ta negatywna charakterystyka...

Agata Bielik: ...nie oddaje obrazu całej filozofii europejskiej.

Cezary Wodziński: Nie tylko. Chodzi o coś innego: dotyczy najbardziej potocznego z potocznych stereotypu filozofii. Nie ma on nic wspólnego z tymi samoprezentacjami filozofii, jakie filozofia europejska kiedykolwiek wypracowała. Mówi się tu więc i polemizuje nie tyle z filozofią, ile z jej obrazem, mówiąc słowami Ochockiego, w oczach „ludu”.

Agata Bielik: Czyli chcesz powiedzieć, że to jest polemika w gruncie rzeczy z tym, jak lud wyobrażał sobie filozofię.

Cezary Wodziński: Tak właśnie, chociaż intencja wyjściowa jest zupełnie inna. Już na początku pojawia się deklaracja, że autor próbował będzie

opisać pewną uniwersalną, strukturalną (choć to słowo się nie pojawia) potrzebę filozoficzną w określonych kontekstach kulturowych, cywilizacyjnych itd. I wbrew tej deklaracji, że znajdziemy tu opis immanentnego życia filozofii, otrzymujemy barwne obrazy filozofii oglądanej z zewnątrz, z perspektywy codzienności i potoczności, z punktu widzenia przechodnia, który nie ma wglądu „do wewnątrz” i „od wewnątrz”. Zamiast odtworzenia „potrzeby filozofii” jako takiej – najbardziej pospolity stereotyp, czy raczej monotyp filozofii i filozofa. To tworzy osobliwe napięcie ze wspomnianą intencją autoironiczną, nie jest bowiem jasne, w jakiej roli występuje tu sam autor.

Krzysztof Środa: Czy nie na tym jednak polega oryginalność widzenia? Tu jest pewien problem. Przeczytawszy tę książkę, trudno jest uchwycić, w którym miejscu właściwie autor pozostawia filozofię, tzn. jak ją w gruncie rzeczy ocenia. Mimo tych wszystkich szyderstw, które są ewidentne, końcowa ocena, ostateczny stosunek do filozofii wcale oczywisty nie jest. Bardzo łatwo jest odmówić tej książce filozoficzności, mówiąc, że jest publicystyczna, bo przez cały czas opowiada o filozofii w takim dość prozaicznym kontekście: anegdot, cytatów, wydarzeń historycznych, danych demograficznych itd. I mogłoby się wydawać, że filozofia jest, jak powiedział Jacek, takim epifenomenem całej reszty. Ale jest to również perspektywa, którą – wbrew autorowi i jego estetycznym upodobaniom – można by łatwo zamienić na perspektywę czysto metafizyczną.

Jacek Migasiński: Ale ja tak nie twierdzę, wręcz przeciwnie, uważam, że tu następuje pęknięcie, zakończenie książki zrywa zdecydowanie z tą optyką, która występuje w 90% tekstu. Właśnie to zakończenie jest charakterystyczne.

Krzysztof Środa: Filozofia zostaje tu rzeczywiście umieszczona w świecie codziennych, bieżących spraw (choć autor, oczywiście, konstruuje jakąś szerszą perspektywę teoretyczną). I ten świat to nie jest taki świat, o którym mówią filozofowie – świat, byt, rzeczywistość, przedmioty, które są naprzeciwno. Kryzys, o którym tu się mówi, nie ma pozorów jakiegoś metafizycznego kryzysu. Ale całą tę konstrukcję można chyba czytać w ten sposób, że te prozaiczne wydarzenia – te kłopoty z ateńskim ludem, który zaczyna się tak czy inaczej zachowywać, żądać takich czy innych rzeczy – to co się dzieje z politycznym, codziennym porządkiem świata – to jest takie miejsce, w którym człowiek kontaktuje się ze światem filozofów. On się kontaktuje przez takie codzienne sprawy, poprzez to, co się dzieje z sąsiadem, co się dzieje na rynku itd., itd. I jeżeli tak to odczytamy, to wydaje mi się, że takie odwrócenie sprawy i patrzenie na filozofię nie oczyma filozofów, ale przy pomocy stereotypów – (choć właściwie, dlaczego mają to być stereotypy, wszystko, co mówią filozofowie miałoby nie być stereotypowe, a widzenie stereotypowe pozbawione wszelkiej wartości, dlaczego?) – jest bardzo oryginalne. Przyjmijmy, że właśnie ów lud, ów człowiek niefilozoficzny nie jest po prostu człowiekiem, który nie ma pojęcia o filozofii, ale jest światem,

w którym filozofia się pojawia. I jeżeli tak to odczytamy, jeżeli ten lud ateński, który się śmieje z Sokratesa, jeżeli ta służąca, która się śmieje z Talesa, jeżeli oni nie są po prostu ograniczonymi ludźmi, którzy nie mają dostępu do filozofii, ale są tym światem, w którym filozofia się dzieje, to wówczas ów „lud” i owa „służąca” stają się pewnymi ważnymi kategoriami filozoficznymi. Pewnym szczególnym metafizycznym widzeniem świata. Jak to się w ten sposób poukłada, to się okaże, że ta śmieszność, tak tu często przywoływana, wcale nie jest śmiesznością w ścisłym sensie tego słowa. To jest już sprawa dotycząca porządku filozoficznego wyboru. On jest oczywiście szyderczy, ale w tym szyderczym tonie, choćby w szyderstwie z Platona, że nie dotrzymał warunków narzuconych własnej filozofii, że jednak wyszedł na scenę, jest jednak, mam takie wrażenie, trochę subtelnej czułości...

Andrzej Kolakowski: Pojawia się tu nawet pewnego rodzaju patos, zwłaszcza na końcu książki.

Jacek Migasiński: Zgadza się z Krzysztofem i widzę w tym kolejną zaletę książki. Autor ma prawo abstrahować od klasycznej formuły rozprawy filozoficznej i spojrzeć na filozofię z innej strony. Osiąga swą filozoficzną pozycję innymi środkami niż klasyczne.

Cezary Wodziński: Ale w takim razie pisze o czymś innym niż sam deklaruje. Nie rekonstruuje żadnej potrzeby filozoficznej, która powstaje wewnątrz samej filozofii, tylko opisuje – co jest rzeczywiście bardzo interesujące w tej książce – coś całkiem innego. Opisuje tę filozofię widzianą z zewnątrz. A jeśli tak, to pytam o status i prawomocność terminu „filozofia” w tej pracy. Ochocki nie rezygnuje przecież z rozprawiania o filozofii jako takiej, przeciwnie, wciąż mówi o filozofii europejskiej jako pewnej całości, nie podając żadnych zasad różnicujących ją wewnętrznie czy zewnętrznie. Posługuje się totalizującym czy totalnym oglądem pewnej całości. Oczywiście, każdy filozof, zwłaszcza z pretensjami historiozoficznymi, ma prawo do takiego oglądu. Każda wielka historiozofia rekonstruowała czy, częściej, konstruowała taką wizję. Tyle, że konstruowany tutaj obraz całości nie przystaje, powtórzę, do wyjściowych deklaracji. Albo strukturalna „potrzeba filozofii i filozofowania”, albo potoczny obraz filozofii „w oczach ludu” (też zresztą niekonsekwentnie naszkicowany).

Agata Bielik: Dlaczego? Ochocki uważa, że potrzeba filozoficzna rodzi się w momencie, kiedy zastana całość społeczna się rozpada, jednostka bierze na siebie ciężar rekonstrukcji tej całości, i potem usiłuje ją narzucić innym. O to tutaj chodzi: okiełznać jednostkowość i chaotyczność, by z powrotem zaprowadzić ład. Na tym polega ta rekonstrukcja potrzeby filozoficznej według Ochockiego.

Powraca tu natomiast wcześniejszy problem – kwestia pokrewieństwa między filozofią a kryzysem (już jakkolwiek pojmowanym). Czy filozofia jest córką kryzysu, czy może jego matką albo siostrą? Czy filozofia tylko reaguje

na gwałtowne pogorszenie się stosunków społecznych, czy też może aktywnie zmierza do ich pogorszenia – by potem je ulepszyć? Nie zawsze jest przecież tak, że filozofia występuje w imię rekonstrukcji całości naruszonej przez „puszczoną wolno” jednostkowość. Ochocki skłonny jest postrzegać filozofię przez pryzmat mitologii i religii, jako śmiertelnie poważny projekt przywrócenia kosmicznego ładu (a w tym i ładu świata społecznego). Równie dogmatyczny, bezwzględny i nie znoszący sprzeciwu. Tymczasem to wcale nie musi być tak. Filozofia to nie Platon czy Kartezjusz, każdy z osobna, pewien swojej racji, lecz ich dialog, a jeśli już nie dialog, to przynajmniej współlistnienie, tonujące, niekiedy wbrew woli samych filozofów, ostrość i apodyktyczność ich sformułowań. Wizja Camusa, wedle której samotni, pozbawieni pretensji do władzy filozofowie sami, nie oglądając się na innych – czyli na lud – wdrażają swe abstrakcje w świat konkretny, nie jest specjalnie nowa, choć, jak sam Ochocki przynajmniej, trochę „śmieszna”. A czy mniej „śmieszny” był Sokrates, Tales, Diogenes? I czy dialektyka platońskiego *Parmenidesa* nie przypomina raczej żartu niż metafizycznego traktatu? Sądzę, że filozofia od zawsze była bliska podmiotowości komicznej, bliższa niż to sobie wyobraża Ochocki, dla którego przypadkiem paradygmatycznym filozofii jest ukochana przez oświecone mieszczaństwo ciężka i powolna filozofia niemieckiego idealizmu.

Andrzej Kolakowski: Tam się pojawia ta kwestia ze służącą i Talesem i od razu nasuwa się pytanie, kim jest autor drwiący z Husserla? Czyżby on był też taką służącą, która nabija się z tego profesora, co chodził z parasolem? Tyle, że jest to taka służąca, która jednocześnie przestudiowała całą historię filozofii od Talesa do Husserla. I tutaj już zaczyna się pęknięcie. Bo albo się przyjmuje stanowisko prostaczka, który oczyma postaczka ogląda to wszystko, albo – jeśli jest to prostaczek, który w plecaku czy gdzieś tam w zanadrzu ma całą bibliotekę – to on nie jest już takim sobie prostaczkiem. I autor też jakby kokietuje czytelnika, zajmując właśnie taką pozycję prostaczka, ale prostaczka, który wie wszystko.

Krzysztof Środa: Czy to nie jest jednak tak, że autor jest takim Talesem, który wynajmuje służącą po to, żeby obserwować jak ona się z niego śmieje?

Cezary Wodźński: To jest poniekąd swoista polityka tej książki. Ironia jest tutaj właśnie znakomitą narzędziem do usadowienia się na takiej pozycji, że autor znajduje się niby na zewnątrz, co pozwala mu utrzymać ów komiczny dystans, ale zarazem umożliwia mu przyglądanie się z zewnątrz. I Ochockiemu udaje się zachować taką chwiejną pozycję na 3/4 tekstu.

Zasadnicze pęknięcie następuje w zakończeniu, które dla ostatecznej wymowy książki jest bardzo ważne. Poetyka, tej pracy utrzymana jest rzeczywiście na poziomie ironicznym, autoironicznym, niekiedy nawet szyderczym. Ale oto w zakończeniu, wspominał już o tym Jacek, ton autora zdecydowanie się zmienia. Pojawia się nieobecna wcześniej nuta...

Agata Bielik: ...sentymentalna.

Cezary Wodziński: Raczej patetyczna niż sentymentalna. I Ochocki zaczyna mówić o filozofii w całkiem innym znaczeniu niż do tej pory.

Jacek Migasiński: Właśnie. W zakończeniu pojawia się wręcz elegijna wizja „zniesienia napięcia między Północą a Południem”, urzeczywistnienia „uniwersalizmu pluralistycznego” i filozofii będącej udziałem już nie profesorów, lecz „niezliczonej ilości jednostek uprawiających filozofię w pierwszej osobie”. Jej warunkiem ma być „uporanie się z europejską pychą i arogancją”. Model „odwróconej tęczy” służy też wyrażeniu nadziei, że „rozwój naszego umiłowania mądrości uparcie pnie się ku niebu”, ku dojrzałości myśli „znajdującej się w zenicie”. Jest to zasadniczy zwrot w stosunku do proponowanego wcześniej epifenomenalnego ujęcia filozofii, ale, jak się wydaje, autor czyni to całkiem świadomie. A więc autoironicznym morałem, by tak powiedzieć, tej książki jest jakaś wizja utopijna. Albo też inaczej mówiąc: przekonanie o tym, że u podstaw cywilizacji i kultury, albo przynajmniej naszego uczestniczenia w cywilizacji dzisiaj, musi leżeć tylko takie myślenie, które kieruje się zawsze ku jakiejś utopii, z pełną świadomością, że jest to jednak utopia. Opuszczając „bezlitosne” rejony metafizyki, autor wraca łagodnie na łono filozofii jak skruszony marnotrawny syn. Czy jest to porażka? Tym razem nie. Raczej przyznanie, że bez utopii nie moglibyśmy myśleć i że filozofia jest z istoty utopią.

Cezary Wodziński: Żeby wygłosić taką tezę w zakończeniu książki, Ochocki musi zmienić zdecydowanie swoją pozycję. Pozycję, z której zostało napisane to wszystko wcześniej. Tego już się nie da napisać z pozycji ironicznej i autoironicznej. Tego nie da się napisać z pozycji zewnętrznej, metafizycznej. Jest to już pewna teza ściśle metafizyczna, obwarowana wprawdzie zastrzeżeniem, że śmieszność stanowi ryzyko zawodowe filozofowania.

Agata Bielik: To jest celowy zabieg.

Cezary Wodziński: Celowa, choć w pewnym sensie już tylko „mechaniczna” asekuracja, która nie wpływa na fakt, że uprzywilejowana pozycja autoironisty została właśnie porzucona.

Agata Bielik: Ale też przewija się tu nadal wątek podmiotowości komicznej, jako pewnej alternatywy wobec tej wielkiej, antykryzysowej, systemowej filozofii. Przekonanie, że filozofie współgrają między sobą, współistnieją, i że w związku z tym żaden filozof nie może być absolutnie przekonany co do tego, że właśnie on odkrył zagadkę wszechświata.

Andrzej Kolakowski: W zakończeniu pojawia się jeszcze jeden motyw, o którym dotąd nie wspomnieliśmy. Cały czas mowa o filozofii europejskiej, o Zachodzie, o cywilizacji Zachodu itd. A w tym ostatnim rozdziale padają nagle zdania o jakimś Wschodzie. Prawdę mówiąc, nie bardzo jest to dla mnie zbyt uchwytne.

Cezary Wodziński: No więc właśnie. Ta filozofia, którą autor przywołuje w zakończeniu, filozofia dojrzała, filozofia „w zenicie”, to ma być jakaś filozofia całkiem inna, nie integralna i nie uniwersalna.

Jacek Migasiński: Pozbawiona arogancji i dumnego europocentryzmu.

Cezary Wodziński: Na dodatek powinna uprzednio dokonać jakiejś samokrytyki, samooczyszczenia.

Andrzej Kolakowski: Tylko kto to będzie robił? Murzynek Bambo?

Cezary Wodziński: Tu jeszcze podkreśla się coś takiego, że ta samotność Sartre’a to jest zupełnie inny rodzaj samotności niż próżna, wyniosła, dumna samotność wszystkich wielkich poprzednich filozofów. To już jest samotność filozofa, który pisze przedmowę do książki Fanona i robi jeszcze parę innych rzeczy, o których autor nie wspomina. Na ile jednak przydomek „europejska” odnosi się tu jeszcze do „filozofii”?

Jacek Migasiński: Może raczej filozofia postmodernistyczna?

Andrzej Kolakowski: Pewien profesor powiedziałby, że pokojowo i wszechświatowo kosmicznie uniwersalistyczna...

Agata Bielik: Myślę, że wprost przeciwnie.

Jacek Migasiński: To znaczy jaka? Indywidualistyczna?

Agata Bielik: No właśnie, indywidualistyczna. Nie jest to wprawdzie wprost powiedziane, ale cytata z Camusa to wyjaśnia: to filozofia ludzi rozkochanych w swojej samotności, tzn. takich, którzy nie będą próbowali przezwyciężyć tej samotności przez narzucenie swojego projektu innym.

Jacek Migasiński: I na tym właśnie polega jej utopijność, zapewne zamierzona.

Agata Bielik: Ale dlaczego? Do tej pory filozof to był ktoś taki, kto podejmował wysiłek myślenia tylko po to, ażeby podporządkować sobie jakąś taką ciżbę. O tym opowiada m. in. ta książka.

Jacek Migasiński: Albo myślał, żeby obalać...

Agata Bielik: Dokładnie. Myśli się w filozofii tylko po to, żeby uczynić zadość swojej żądzy władzy. Tymczasem to nie wychodzi, nie da się zrealizować tej żądzy władzy; i wówczas pojawia się racjonalizacja, zamknięcie się w tym świecie profesorskim, odseparowanym – jest to samotność wroga. A tu chodzi po prostu o to, żeby indywiduum potrafiło filozofować tylko dla siebie. Żeby podejmowało wysiłek myślenia nie ze względu na innych, których na dodatek będzie traktowało jako jakąś masę do urobienia, ale tylko i wyłącznie ze względu na siebie, ze względu na własny wysiłek samodoskonalenia.

Andrzej Kolakowski: I oto okazuje się, że filozofia nie jest przypadłością kultury europejskiej, tylko jest po prostu przypadłością natury ludzkiej. A cała książka opowiadała przecież o tym, że jest ona przypadłością kultury europejskiej.

Agata Bielik: Nie. Tu nigdzie nie było powiedziane, że filozofia jest przypadłością kulturową. A Husserl, który coś takiego powiedział wprost,

właśnie za to został surowo skrytykowany. Gdzieś pojawia się natomiast uwaga, że również filozofia indyjska jest córką kryzysu... Ale tylko filozofia europejska stała się filozofią imperialną.

Cezary Wodziński: Jedno zdanie na temat filozofii indyjskiej nie może jednak zmienić obrazu całości. Cała ta konstrukcja – jeśli jest tu w ogóle jakaś wyraźna konstrukcja (według mnie to bardziej wizjonerstwo niż konstrukcja) – to jest ona zakorzeniona wyłącznie w kontekście europejskim. I jeśli nawet nacisk położony jest tu na „naturę ludzką”, a nie „kulturę”, to świadczy to tym bardziej o europejskim rodowodzie myślenia autora. Ten przydomek czy to w odniesieniu do kryzysu, czy do filozofii – jest tutaj obsolutnie nieodłączny, choć w pewnym momencie jego znaczenie staje się podejrzanе. A jeśli, przeciwnie, pojęcie kryzysu uogólnimy tak bardzo, że obejmie ono wszystkie sfery kulturowe i wszystkie, również pozaeuropejskie filozofie, z filozofią zaś zrobimy to samo, to...

Agata Bielik: ...to wszystko stanie się rzeczywiście mało przekonujące.

Cezary Wodziński: Okazuje się, że w pewnym sensie z tytułowej relacji znika zarówno „kryzys”, jak i „filozofia”. Jedno i drugie rozmywa się, staje się nieuchwytnе ani na poziomie konceptualnym, ani metaforycznym. Tym niemniej książka jest interesująca, i na tym polega dla mnie jej największa osobliwość. Tyle że jest to raczej taka gawęda filozoficzna, a nie rozprawa...

Andrzej Kolakowski: Kto dziś pisze takie gawędy...

Cezary Wodziński: Zgoda. Chcę właśnie powiedzieć, że jest to wspaniała gawęda filozoficzna. Skoro z obu członów relacji znikają i „kryzys”, i „filozofia”, to...

Jacek Migasiński: ...pozostaje jeszcze „i”.

Cezary Wodziński: Otóż to! Zagadkowość i poniekąd wielkość tej książki polega na tym, że autor opisał pewną relację, nie opisując stron tej relacji. Dokonał opisu samej czystej relacji. Doniosłością tej książki jest również to, że można napisać kapitalny esej gawędziarsko-filozoficzny, nie stawiając ani jednego problemu filozoficznego i nie precyzując ani jednego pojęcia filozoficznego. I to rzeczywiście jest dla mnie zaleta niesłychana.

Agata Bielik: Ale może to jest przykład tego filozofowania w przyszłości? Samotnych indywiduuów, które tak sobie gawędzą...

Cezary Wodziński: Opisać czyste „i” – to jest coś!