



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Rewizjonizm, awangarda, aktualizacja - przypadek warszawskiej szkoły historii idei

Author: Mirosław Tyl

Citation style: Tyl Mirosław. (2019). Rewizjonizm, awangarda, aktualizacja - przypadek warszawskiej szkoły historii idei. "Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria" (R. 28, nr 2 (2019), s. 187-201), doi 10.24425/pfns.2019.128384



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

M i r o s ł a w T y ł

Rewizjonizm, awangarda, aktualizacja – przypadek warszawskiej szkoły historii idei

Profesorowi Stanisławowi Borzymowi

Słowa kluczowe: *awangarda, warszawska szkoła historii idei, rewizjonizm, aktualizacja, recepcja*

Zastanawiając się nad marksistowskim rewizjonizmem w Polsce i warszawską szkołą historii idei jako filozoficzną awangardą tego ruchu, cofamy się w realia lat 50. i 60. XX wieku, przy czym użyty tu termin „awangarda” – kojarzący się przede wszystkim z obszarem kultury artystycznej – zastosowany w kontekście historyczno-filozoficznym wymaga z pewnością uzasadnienia. Nie jest to bowiem kategoria, którą historyk filozofii może się posługiwać, nie podejmując ryzyka semantycznego poślizgu. W podjętych tu analizach kryje się za nią wyłącznie propozycja interpretacyjna, wolna, rzecz jasna, od roszczeń do normatywnej ważności. W przypadku warszawskiej szkoły termin ten wydaje się jednak mimo wszystko adekwatny, zwłaszcza jeśli brać pod uwagę moment historyczny, charakter, siłę, zasięg oraz kulturowo-polityczny wymiar jej oddziaływania także poza obszarem filozofii marksistowskiej.

W branych tu pod uwagę uwarunkowaniach historycznych określenie „awangarda” przywołuje na myśl przede wszystkim narastanie indywidualistycznych nastrojów w kulturze polskiej oraz pojawienie się w jej obszarze niepokornych artystów, tworzących w opozycji do zastanego, legitymizowanego politycznie

status quo w sztuce. Wystarczy wspomnieć o otwartym wystąpieniu przeciwko stylizacji socrealizmu artystów młodego pokolenia na słynnej wystawie w warszawskim Arsenale w 1955 roku, które zainicjowało szeroką, wymykającą się kontroli partyjnej, dyskusję prasową i środowiskową na temat tego, czym jest nowoczesna sztuka. Także reakcje kontestujących Arsenał środowisk artystycznych – Grupy 55 oraz Grupy Krakowskiej – uznać można za kolejne przejawy wyjścia na powierzchnię niezależnego życia artystycznego. W tym samym roku rozpoczął w Krakowie otwartą działalność teatr Cricot 2, założony przez Tadeusza Kantora i Marię Jarembiankę, zaś na początku lat 60. eksperymentalne poszukiwania teatralne podjął Jerzy Grotowski. Równoległe dokonywał się przełom w literaturze polskiej, wyrażający się w redefiniowaniu realizmu, otwarciu się na literaturę zachodnią oraz w przywróceniu pamięci o twórczości autorów przedwojennych¹. Analogiczne zmiany dokonywały się w polskiej kinematografii. Warto również wspomnieć o pierwszej odsłonie festiwalu „Warszawska Jesień” w październiku 1956 roku, który w zamysłach organizatorów miał wyprowadzić z socrealistycznej izolacji ówczesne życie muzyczne, oraz o pierwszej edycji słynnego festiwalu „Jazz Jamboree” we wrześniu 1958 roku. Wszystkie te zjawiska nie były efemeryczne.

Otóż przypadające na lata 1955–56 wystąpienie filozoficznych rewizjonistów nie tylko współbrzmiało z działaniami elit artystycznych dążących do niezależności wobec socrealistycznych kanonów, lecz także od strony intelektualnej i moralnej – weźmy chociażby ich działalność w ramach Klubu Krzywego Koła² – uzasadniało je i aktywizowało. Dokonywało się bowiem pod hasłami rewindykacji podmiotowości ludzkiej oraz uniezależnienia wyborów światopoglądowych od „obiektywnych” prawideł rozwoju społecznego³.

W poszukiwaniu bardziej merytorycznego uzasadnienia zastosowanej terminologii wyjść trzeba jednak poza te paralele. Nie będę się przy tym odwoływał do znanych teorii awangardy, które definiują i wymierzają komponenty awangardowej aktywności. Przywołam natomiast bardziej odpowiednie dla omawianych zjawisk sytuacyjne ujęcia awangardy, które odnaleźć można w pracach Daniela Bella i Lidii Burskiej. Pierwszy autor, podejmując w *Kulturowych sprzecznościach kapitalizmu* (1976) kwestię genezy awangardy artystycznej epoki modernizmu – idąc za ustaleniami Donalda D. Egberta⁴, wskazał na

¹ Wnikliwie pisze na ten temat Marian Kisiel w książce *Zmiana. Z problemów świadomości literackiej przełomu 1955–1959 w Polsce*, Katowice 1999.

² M. Mikołajczyk, *Rewizjoniści. Obecność w dyskursach okresu PRL*, Kraków 2013, s. 238–255.

³ A. Walicki, *Marksistowska filozofia w PRL w świetle osobistych wspomnień*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2007, nr 3, s. 156. Za Walickim (tamże, s. 159) rozróżniam rewizjonizm polityczny i rewizjonizm filozoficzny – analizuję przede wszystkim ten drugi.

⁴ D.D. Egbert, *The Idea of „Avant-garde” in Art and Politics*, „The American Historical Review” 1967, nr 2 (73).

Henriego Saint-Simona, który terminowi „awangarda” nadał współczesne, kulturowe znaczenie, eksponując społeczną funkcję określonego nim zjawiska⁵. Zdaniem Saint-Simona, to sztuka wytycza drogę w rozwoju cywilizacyjnym i w tym sensie pełni rolę „przedniej straży” – szturmowego oddziału kulturotwórczego procesu. Jej rola nie ogranicza się bowiem do opisu czy też odzwierciedlenia rzeczywistości, ale polega na torowaniu drogi ku czemuś radykalnie nowemu. Dlaczego? Otóż religia, która wcześniej przenikała i na swój sposób scalała trzy wielkie obszary ludzkiej aktywności: gospodarkę, kulturę i politykę, wchodzi w stadium kryzysu – chrześcijaństwo jest odrzucane, a ludzie potrzebują pilnie nowego kultu i drogowskazu. Potrzebna jest im inspiracja. W omawianych przez Bella, za Egbertem, wypowiedziach Saint-Simona mowa jest o wywieraniu przez artystów zwycięskiego wpływu na publiczność, o ich kapłańskiej roli, o odwoływaniu się do uczuć i wyobraźni publiczności, powodowaniu żywego i decydującego działania, wreszcie o przewodzeniu wszystkim zdolnościom intelektu w imię ich najpełniejszego rozwoju⁶.

Książka Lidii Burskiej *Awangarda i inne złudzenia. O pokoleniu '68 w Polsce* (2012) świadomie wyprowadza natomiast pojęcie „awangardy” poza obszar kultury artystycznej. Autorka dostrzegła cztery konteksty (poza *stricte* estetycznym), w ramach których można mówić o awangardzie w polskich realiach lat 60. Pierwszy z nich obejmował aktywność polityczną, w której „awangarda jest idealną, permanentną rewolucją”; drugi wskazywał na sztukę oraz działalność intelektualną, „będącą z kolei – pisała Burska – permanentną rewolucją świadomości”; kontekst trzeci odnosił się do „artystów oraz myślicieli, którzy uważani są za przywódców duchowych, liderów politycznych, za prawodawców lub interpretatorów rzeczywistości historycznej”; czwarty wreszcie sięgał do historii ujętej jako system zmian, „w którym przeznaczeniem polityki i sztuki jest rozpoznawanie najwłaściwszej drogi do ostatecznego celu, a rolą intelektualistów jest uzasadnianie prawomocności lub słuszności owego rozpoznania”⁷.

Wydaje się, że na prawach analogii, te funkcjonalne ujęcia awangardy, związane z konkretnymi zjawiskami historyczno-kulturowymi, można przenieść na zjawisko rewizjonizmu filozoficznego wewnątrz powojennego polskiego marksizmu i związać z warszawską szkołą historii idei. W powszechnej opinii bowiem środowisko to odegrało w polskiej filozofii i humanistyce, w życiu intelektualnym i politycznym, zwłaszcza lat 60., istotną kulturotwórczą rolę

⁵ D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1994, s. 68–70. Na Saint-Simona jako twórcę koncepcji awangardy w kontekście kulturowym wskazuje również Pierre Bourdieu w książce *Manet. Une révolution symbolique. Cours au Collège de France (1998–2000)*, Paris 2013, s. 133.

⁶ D.D. Egbert, *The Idea of „Avant-garde”...*, dz. cyt., s. 343.

⁷ L. Burska, *Awangarda i inne złudzenia. O pokoleniu '68 w Polsce*, Gdańsk 2012, s. 17.

– pisał o tym (wróć jeszcze do tej kwestii) między innymi Paweł Śpiewak w głośnym artykule *W pół drogi – warszawska szkoła historyków idei* (1981).

Ale i takie wyjaśnienie wiodącej roli warszawskiej szkoły, zwłaszcza w kontekście *stricte* historyczno-filozoficznym, wydawać się może niewystarczające. Otóż sądzę, że rewizjonizm filozoficzny – warszawską szkołę historii idei – można uznać za awangardę, jeżeli przyjmie się taką interpretację dziejów filozofii marksistowskiej w Polsce, którą zaproponowali sami przedstawiciele tego środowiska. W latach 70. i 80. minionego stulecia Zbigniew Kuderowicz – uczeń Tadeusza Krońskiego, a po jego śmierci badacz należący do kręgu oddziaływania Bronisława Baczki i Leszka Kołakowskiego – postulował mianowicie przededefiniowanie koncepcji filozofii marksistowskiej i ujęcie jej jako „obrony wartości zagrożonych”⁸, później zaś zaproponował rozumienie powojennych dziejów marksistowskiej historiografii filozofii w Polsce jako procesu stopniowego wyzwalania się z dogmatyzmu stalinowskiego wczesnych lat 50.⁹ Analogiczne podejście zaproponował później Andrzej Walicki. Uczynił to w ważnym i silnie przemawiającym dziś tekście *Marksistowska filozofia w PRL w świetle osobistych wspomnień* (2007). Wykazał w nim, że dzieje marksizmu w sensie filozoficznym w Polsce po II wojnie światowej ujmować trzeba jako proces uwalniania się z ograniczeń leninowsko-stalinowskiej ortodoksji oraz że wbrew stereotypom, rewizjonizm filozoficzny – który w tym emancypacyjnym ruchu odegrał rolę decydującą – nie zakończył się w marcu 1968 roku, lecz trwał po nim nadal, podczas gdy rewizjonizm polityczny poniósł, zdaniem Walickiego, porażkę i zamarł zupełnie w dekadzie gierkowskiej¹⁰.

Jeśli tak zdefiniować historyczną sytuację, to z całą pewnością kluczową rolę w tym procesie odegrało środowisko skupione wokół Leszka Kołakowskiego, Bronisława Baczki, Jerzego Szackiego oraz samego Andrzeja Walickiego, które z czasem zaczęto określać jako warszawską szkołę historii idei. Działalność tego kręgu – podejmowana niejednokrotnie w ramach rozliczenia z żywionymi wcześniej złudzeniami – rewidowała ograniczenia marksistowskiej ortodoksji, niosła też ze sobą, przynajmniej początkowo, zmianę i odnowę marksizmu¹¹. Posiadała przy tym cechy awangardy, na które wskazała Lidia

⁸ Z. Kuderowicz, *Obrońca wartości zagrożonych*, „Studia Filozoficzne” 1979, nr 10, s. 173–180. Kuderowicz nawiązał w ten sposób wyraźnie do szkicu Leszka Kołakowskiego *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*, który preferował genetyczno-funkcjonalne ujęcia filozofii. Zob. L. Kołakowski, *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*, w: tenże, *Kultura i fetysze*, Warszawa 1967.

⁹ Z. Kuderowicz, *Marksizm w badaniach nad historią filozofii*, „Edukacja Filozoficzna” 1986, nr 1, s. 43.

¹⁰ A. Walicki, *Marksistowska filozofia w PRL...*, dz. cyt., s. 258–259, 267–273.

¹¹ Walicki uważa, że rewizjoniści pod „intelektualnym przywództwem Kołakowskiego” w ideologicznym demontażu komunizmu posunęli się wówczas dalej niż partyjni krytycy panującego ustroju i kultu jednostki – tamże, s. 256. Zob. także: A. Walicki, *Leszek Kołakowski*

Burska: była działalnością filozofów-intelektualistów, mającą wymiar polityczny i znaczące reperkusje w kulturze, rewolucjonizującą utrwalaony stan świadomości, rewidującą zmistyfikowany obraz przeszłości, przywracającą pamięć, ale i wyprzedzającą swój czas, kreującą nową wizję rzeczywistości, rozpoznającą nową drogę oraz uzasadniającą prawomocność tego rozpoznania.

Przekonanie o istnieniu szkoły ugruntowało się w Polsce niewątpliwie dzięki sile dwóch tekstów: Pawła Śpiewaka *W pół drogi. Warszawska szkoła historyków idei* (1981) oraz Andrzeja Walickiego *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei* (1987). Upowszechniało się natomiast przez lata w ramach recepcji dokonań Mistrzów, angażującej kolejne pokolenia badaczy, intelektualistów oraz ludzi aktywnych w różnych obszarach kultury. Przyjrzyjmy się osobliwościom tych oddziaływań nieco bliżej, oczyma świadków i uczestników tamtych wydarzeń¹².

Historia recepcji – jak pisał Andrzej Walicki w artykule poświęconym recepcji Kanta w Polsce – bywa interesująca w dwojakim sensie: po pierwsze z filozoficznego punktu widzenia, gdy przybiera formę szkoły, która stawia sobie za cel „studiowanie i rozwijanie w określonym kierunku poglądów Mistrza”, po drugie z punktu widzenia światopoglądowego, kulturalistycznego – „z punktu widzenia dziejów prądów umysłowych i kultury filozoficznej jakiegoś kraju w określonej epoce historycznej”¹³. W przypadku warszawskiej szkoły ustalenia te wymagają dodatkowych uwag. Ze *stricte* filozoficznego punktu widzenia, zwłaszcza po 1968 roku, otwarta i twórcza recepcja dzieł Kołakowskiego i Baczki (dwóch najbardziej filozoficznie usposobionych przedstawicieli szkoły) była z pewnością w znacznej mierze utrudniona i mogła dokonywać się tylko nie wprost. W grę wchodziły przede wszystkim ingerencje cenzury, spowodowane chęcią usunięcia w niebyt kłopotliwych pod względem politycznym profesorów Uniwersytetu Warszawskiego – na przykład przez eliminowanie z publikacji przypadków powoływania się na ich prace, pod groźbą znacznych utrudnień nie tylko wydawniczych, lecz także w przebiegu

i warszawska szkoła historii idei, „Aletheia” 1987, nr 1, s. 122, gdzie czytamy, że: „W latach 1955–56 Kołakowski objawił się jako czołowy filozof rewizjonistyczny w Polsce”. W tekście tym autor eksponuje również rolę B. Baczki i szeroko omawia filozoficzną postawę rewizjonistów (także własną) wobec dogmatów ortodoksyjnego marksizmu.

¹² W podjętych analizach interesuje mnie nie to, jak dzisiaj rozumieć można rewizjonizm lub warszawską szkołę (choć daję i temu wyraz w końcowych partiach niniejszego tekstu), ale samoświadomość tego środowiska – to, jak ci ludzie sami siebie rozumieli. Odnoszę się w związku z tym przede wszystkim do autorów, którzy z warszawską szkołą historii idei się identyfikowali. Chcę uchwycić, innymi słowy, *intentio auctoris*; sądzę, że nie jest to zła dyrektywa hermeneutyczna (pośród wielu innych) dla historyka filozofii, który nie usiłuje być mądrzejszy niż bohaterowie jego badań.

¹³ A. Walicki, *Polska recepcja myśli Kanta w okresie międzypowstaniowym*, w: J. Garewicz (red.), *Dziedzictwo Kanta. Materiały z sesji kantowskiej*, Warszawa 1976, s. 139.

akademickiej kariery¹⁴. Ponadto – co może istotniejsze – filozoficzna strona myśli warszawskich historyków idei nastęca sporych trudności interpretacyjnych. Chodzi głównie o specyfikę wypowiedzi, której filozoficzną warstwę rekonstruować trzeba z tekstów o charakterze przede wszystkim historyczno-filozoficznym¹⁵. Stanisław Borzym pisał ponadto o swoistym „teatrze dyskursu” w przypadku Kołakowskiego, mając na myśli wielopostaciowość i ewolucyjność jego myśli¹⁶, oraz o rozciągniętej w czasie „sublimacji historyzmu”, jako filozoficznej strategii badawczej w przypadku Baczki¹⁷. Jak skomplikowanym przedsięwzięciem jest dotarcie do przekonań filozoficznych Baczki z książki *Rousseau: samotność i wspólnota*, uświadamia analiza Krzysztofa Pomiana *Baczko: badanie historyczne a filozofia*¹⁸. Z kolei Marcin Król jest przekonany o bardzo wąskim gronie czytelników głównych dzieł Kołakowskiego; powątpiewa na przykład, czy *Świadomość religijną i więź kościelną* – książkę realizującą obok historycznych także filozoficzne cele – czytało i czyta w Polsce więcej niż dwie osoby rocznie¹⁹. Być może jest to wyraz przesadnego pesymizmu, ale z całą pewnością mówienie o twórczej recepcji, rozumianej jako filozoficzna kontynuacja, zakłada merytoryczne sprecyzowanie recypowanej myśli, a jak się okazuje, nie jest to łatwe; było też w latach 70. i 80. instytucjonalnie utrudnione. W książkach wielu autorów, którzy później utożsamiali się z tym środowiskiem, mamy jednak do czynienia, jeśli nawet nie z trudem rozwijania filozofii ukrytej w dziełach Mistrzów, to z pewnością z „przechwyceniem” – by użyć języka G. Deborda – założeń teoretyczno-metodologicznych, z przyjęciem zatem analogicznych postaw badawczych i punktów widzenia, a także z podjęciem podobnych tematów²⁰.

Znacznie czytelniej daje się uchwycić w przypadku warszawskiej szkoły historii idei drugi typ oddziaływania, o którym pisał Walicki – recepcja o charakterze kulturalistycznym, kształtująca kulturę umysłową w Polsce od okresu październikowej odwilży 1956 roku. Nie miał co do tego wątpliwości – przy-

¹⁴ M. Mikołajczyk, *Rewizjoniści*, dz. cyt., s. 354–355. Czytamy tu, że zapis cenzorski „nie dopuszczać do eksponowania nazwisk lub podkreślania w sensie pozytywnym dorobku” dotyczył m.in. L. Kołakowskiego, B. Baczki, W. Brusa i K. Pomiana. Autorka powołuje się na *Czarną księgę cenzury PRL* T. Strzyżewskiego, wydaną w Londynie w 1977 roku.

¹⁵ Zob. M. Król, *Czego nas uczy Leszek Kołakowski*, Warszawa 2010, s. 77.

¹⁶ S. Borzym, *Leszek Kołakowski: teatr dyskursu*, w: tenże, *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, Warszawa 1993, s. 286–301.

¹⁷ S. Borzym, *Bronisław Baczko: sublimacja historyzmu*, w: tenże, *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, dz. cyt., s. 302–311.

¹⁸ K. Pomian, *Baczko: badanie historyczne a filozofia*, w: tenże, *Filozofowie w świecie polityki. Eseje 1957–1974*, Toruń 2004, s. 172.

¹⁹ M. Król, *Czego nas uczy...*, dz. cyt., s. 81.

²⁰ Zob. A. Mencwel, *Leszek Kołakowski: dzieło w cieniu*, w: tenże, *Przedwiośnie czy potop. Studium postaw polskich w XX wieku*, Warszawa 1997, s. 458.

pomnijmy – Paweł Śpiewak: „od końca lat pięćdziesiątych – pisał – życie intelektualne Warszawy, a z czasem innych ośrodków akademickich, zostało zdominowane przez tych historyków idei”²¹. Oddziaływali pracami filozoficznymi, esejem, bieżącą publicystyką. Mieli, zdaniem Śpiewaka, wycucie spraw społecznych, łącząc kwestie filozoficzne z najbardziej aktualnymi. Powodowani potrzebami chwili, zwracali się do szerokiej publiczności. Uczestniczyli w poważnych dyskusjach prowadzonych w „Twórczości”, „Argumentach”, „Nowej Kulturze”, „Po prostu”, „Studiach Filozoficznych” i „Studiach Socjologicznych” – jak pisał Śpiewak, o nich się mówiło, ich się recenzowało²². Marcin Król natomiast w eseju *Leszek Kołakowski i zmierzch filozofii racjonalistycznej* (1986) stwierdzał jednoznacznie, że „w Warszawie, w połowie lat sześćdziesiątych Kołakowski bezspornie rządził duchami”²³. Wpływ warszawskiej szkoły na kulturę umysłową PRL był zatem rozpoznawalny. Potwierdza go wiele faktów i wypowiedzi, które świadczą o tym, że prace naukowe oraz publicystykę przedstawicieli tego środowiska traktowano jako klucz do zrozumienia współczesności.

Jak się okazuje, kłopotliwe jest jednak interpretowanie tej recepcji za pomocą kategorii *aktualizacji* – oddziaływania polegającego na szukaniu i odnajdywaniu bezpośrednich paraleli między historią i filozofią epok minionych (przestrzeń zainteresowań badawczych warszawskich historyków idei) a aktualną rzeczywistością. Znaczące głosy są w tej sprawie rozbieżne. Dla Andrzeja Walickiego nie ulegało na przykład wątpliwości, że Kołakowski, pisząc o bezwyznaniowcach w XVII-wiecznych Niderlandach, dokonywał aktualizacji – uważał konflikt między ortodoksją kościelną a herezją za dotyczący nie tylko obszaru religii, ale i świeckich form wiary, dający się zatem odnieść także do sytuacji rewizjonistów marksistowskich, usiłujących wyzwolić się z dogmatyzmu i dyscypliny partyjnej²⁴. W analogicznym duchu Krzysztof Pomian interpretował dzieło Baczki o Rousseau, stwierdzając, że podjęte w nim problemy filozoficzne były równie aktualne w XVIII wieku, co i dzisiaj (chodzi o alienację instytucji społecznych oraz związany z tym proces urzeczowienia jednostki, który rzutuje na jej światopogląd)²⁵. Wojciech Karpiński czytał natomiast *W kręgu konserwatywnej utopii* Andrzeja Walickiego jak powieść historyczną „o wczorajszej Rosji i dzisiejszej Polsce”, ożywiająca przeszłość w sposób wyzwalający współczesną świadomość²⁶. Podobny punkt widzenia

²¹ P. Śpiewak, *W pół drogi. Warszawska szkoła historyków idei*, „Więź” 1981, nr 5, s. 39.

²² Tamże.

²³ M. Król, *Leszek Kołakowski i zmierzch filozofii racjonalistycznej*, w: tenże, *Podróż romantyczna*, Paris 1986, s. 111.

²⁴ A. Walicki, *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła...*, dz. cyt., s. 129.

²⁵ K. Pomian, *Baczko: badanie historyczne...*, dz. cyt., s. 169.

²⁶ W. Karpiński, *Odczytywanie przeszłości*, w: tenże, *Herb wygnania*, Warszawa 1998, s. 196–197.

obrał Paweł Śpiewak w artykule *W pół drogi*, sygnalizując brak konsekwencji i zdecydowania w postawie Mistrzów szkoły, którzy wyszli wprawdzie z twarzą ze stalinowskich zaangażowań, jednak na drodze rewizji dogmatów „diamatu” zatrzymali się właśnie „w pół drogi”, zamykając się w filozoficznym sceptycyzmie – odnosił zatem ich działalność do realiów i wyzwań życia w PRL. Także Ryszard Legutko, w krytycznym szkicu *Podzwonne dla błazna* (1989), zwracał uwagę na aktualizujący charakter różnorodnych nawiązań do słynnego tekstu Leszka Kołakowskiego *Kapłan i błazen* (1959), który w intencjach autora był jedynie namysłem nad osobliwościami wpływu teologii na myśl filozoficzną. Otóż ten metafizyczny tekst i wskazana w nim antynomia postaw absolutystycznych i antyabsolutystycznych w filozofii – kapłana i błazna – a także apologia postawy błazeńskiej (permanentnie sceptycznej) stały się, zdaniem Legutki, podstawą do „wyrażania zgryzot i rozterek w polskim życiu umysłowym ostatnich dekad” przez wyznających światopogląd błazeński „intelektualistów-libertynów”, uosabianych w szkicu Legutki przez Adama Michnika²⁷.

Sprawa nie jest jednak, jak sygnalizowałem, jednoznaczna. Od aktualizującej interpretacji swoich książek i przyjętej w nich perspektywy oglądu przeszłości dystansował się zarówno Leszek Kołakowski, jak i Jerzy Szacki. Pierwszy, w rozmowie z Siegfriedem Lenzem, stwierdził, że uprawianie historii myśli nie było dla niego w żadnej mierze pretekstem do wypowiedzi na aktualne tematy polityczne²⁸. Szacki natomiast do kwestii wpływu presji ideologicznej na podejmowaną tematykę oraz warsztat badawczy warszawskich historyków idei odniósł się z dużą dozą powściągliwości. Stwierdzał wprost, że nie lubi aktualizacji i że jego zdaniem, nie o to chodzi w historii idei, by w historyczny kostium ubierać współczesność, a jemu samemu, kiedy zajmował się antagonistami Rewolucji Francuskiej, nie przyszło do głowy odpowiadać sobie w ten sposób na pytania dotyczące ówczesnej Polski²⁹. Dla Andrzeja Mencwela z kolei aktualizacja stanowi wręcz „degradację” intencji i dzieła Kołakowskiego, choć przyznawał, że sam, jak wielu innych, czytając *Świadomość religijną i więź kościelną* takiej „pokusie” uległ³⁰.

²⁷ R. Legutko, *Podzwonne dla błazna*, w: tenże, *Bez gniewu i uprzedzenia*, Paryż 1989, s. 28. Wyważona ocena przedstawionej w tym tekście krytyki postaw rewizjonistów oraz korekty stereotypowych wyobrażeń na temat ich rzeczywistego znaczenia i wpływu na świadomość polskich elit intelektualnych wymagałaby z pewnością odrębnych analiz.

²⁸ L. Kołakowski, *Myślenie – albo przymus samookreślenia. Rozmowa Siegfrieda Lenza z Leszkiem Kołakowskim*, „Aletheia” 1987, nr 1, s. 11–12.

²⁹ J. Szacki, *Bez recept. Z Jerzym Szackim rozmawiają Paweł Kłoczowski i Ryszard Legutko*, „Res Publica” 1988, nr 4, s. 38–39.

³⁰ A. Mencwel, *Leszek Kołakowski: dzieło...*, dz. cyt., s. 472.

Nie rozstrzygając zarysowującej się kontrowersji, można, jak sądzę, powiedzieć, że aktualizacja nie tyle stała bezpośrednio za intencjami twórców, ile narzucała się przede wszystkim podczas lektury ich dzieł, stając się istotnym elementem samowiedzy i tożsamości recypujących. Z drugiej strony, choć tematycznie osadzone w przeszłości, badania i dzieła warszawskich historyków idei były wyrazem potrzeby zerwania z rzeczywistością narzucającą myśleniu zniekształcające standardy. Współczesność zatem tkwiła w nich *implicite* chociażby w tym sensie – parafrazując słowa Leszka Kołakowskiego i odnosząc je do zainteresowań historyka – że zajmująca nas przeszłość jest jak głęboka studnia, na dnie której i tak zawsze dostrzegamy w końcu własną twarz.

Dotykamy w ten sposób problematyki hermeneutycznej – natury rozumienia przeszłości (dalszej i bliższej), rzeczywistości historycznej przemawiającej przez tekst. Otóż określa się nieraz sytuację hermeneutyczną jako przerzucanie mostów między przeszłością a teraźniejszością, w którą uwikłany jest interpretator. Ten zaś *de facto* konstruuje przeszłość ze współczesnej sobie perspektywy. Co ciekawe, na ujęcie zjawiska recepcji z punktu widzenia aktualizacji – chodzi o odniesienie obrazu przeszłości do teraźniejszości – naprowadzić mogą zarówno ustalenia Bronisława Baczki dotyczące natury recepcji, jak i zbieżne z nimi wątki hermeneutyki filozoficznej Hansa-Georga Gadamera: idea „dziejów efektywnych”, analiza świadomości efektywnodziejowej (funkcjonującej w ramach stapienia się horyzontu historycznego z horyzontem współczesności) oraz Gadamerowska koncepcja sytuacji hermeneutycznej i obecności w niej elementu zastosowania i aktualizacji. Daje tu także do myślenia opracowana przez Hansa Roberta Jaussa koncepcja „horyzontu oczekiwań” współczesności, który determinuje, jego zdaniem, wszelką recepcję. Przyjrzyjmy się tym koncepcjom z zamiarem zbliżenia się – od strony hermeneutycznej – do lepszego zrozumienia fenomenu oddziaływania warszawskiej szkoły historii idei.

I tak, Bronisław Baczko, w szkicach poświęconych Hegłowskiej interpretacji myśli Rousseau oraz oddziaływaniu heglizmu w Polsce, zwracał uwagę na to, że recepcja jest zarazem dezintegracją, jak i (za R. Ingardenem) wypełnianiem „miejsc niedookreślonych” recypowanej myśli³¹. Drugie życie systemów, doktryn, książek – twierdził – uwarunkowane jest grą trzech czynników. Po pierwsze, historyczna doktryna jest zawsze, jego zdaniem, ekspresją niepowtarzalnej osobowości, której nie da się imitować; po drugie, o jej osobliwości decyduje krótkotrwałość momentu historycznego, w którym powstaje i na który jest reakcją; po trzecie, istotna jest otwartość dzieła, czyli obecność w nim miejsc niedookreślonych. Pierwsze dwa czynniki sprawiają, że recepcja nigdy nie jest prostą kontynuacją, lecz raczej dezintegracją dzieła lub doktryny, trzeci

³¹ B. Baczko, *Lewica i prawica heglowska*, w: tenże, *Człowiek i światopoglądy*, Warszawa 1965, s. 216.

natomiast – wypełnianie tego, co niedookreślone, skutkuje ożywieniem recypowanej myśli³². Podobnego zdania był Leszek Kołakowski, który pisał w *Jednostce i nieskończoności*, że „historia jest produktem historiografii”, dodając, że potencjał recypowanej myśli jest ukazywany w procesie kolejnych historycznych przybliżeń, dokonujących się zawsze *modo recipientis* – jako próba odnalezienia przez terażniejszość bodźców, „które pozwolą jej odpowiedzieć na jej własne, to znaczy przez jej epokę postawione pytania”³³. W *Świadomości religijnej i więzi kościelnej* stwierdzał zaś zarazem deformujący i projektujący charakter wszelkiej interpretacji historiograficznej: „...historia – pisał – może stać się sensowna wyłącznie na gruncie deformacji, których różnorodność jest praktycznie nieskończona w granicach poprawności historycznej”³⁴.

Rozwijając tę myśl, Stanisław Borzym pisał:

Nie ulega wątpliwości, że recepcja jest przede wszystkim deformacją (...). Deformacja ta, będąca w zasadzie skutkiem projekcji jako koniecznego, nieuniknionego momentu rozumienia tekstu, jest sama „rozumieniem” w pewnych określonych uwarunkowaniach podmiotowych. Tego rodzaju rozumienia, mimo swoich dowolności, mogą prowadzić do stopniowej konwergencji tekstu i jego recepcji, Gadamerowskiego stopienia horyzontów – danego przez tekst i wnoszonego przez czytelnika³⁵.

Z ustaleniami Kołakowskiego i Baczki zgodziłby się z pewnością Hans Robert Jauss, przekonany – przypomnijmy – że recepcja realizuje się zawsze w zmiennym horyzoncie oczekiwań współczesności: literackiej, filozoficznej, kulturalnej itp., i że ten horyzont w istotny sposób determinuje lekturę³⁶. Kołakowski dostrzegł to samo zjawisko, dokonując przeglądu dziejów recepcji spinozizmu w zakończeniu *Jednostki i nieskończoności*, które opatrzył tytułem „Proces spadkowy o Spinozę”. Recepcja ta – przekonywał – za każdym razem warunkowana była specyficznymi okolicznościami, w których znajdowali się recypujący. Innymi słowy, dystans czasowy, historycznie zmienne horyzonty oczekiwań, w których znajdują się ludzie i środowiska dokonujące recepcji – wszystko to determinuje lekturę i sprzyja uobecnieniu jej treści, zaktywizowaniu w określonych okolicznościach.

³² Zob. także B. Baczko, *Hegel a Rousseau*, w: tenże, *Człowiek i światopoglądy...*, dz. cyt., s. 102–106.

³³ L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa 1958, s. 606, 612.

³⁴ L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezyznaniowym XVII wieku*, Warszawa 1997, s. 253.

³⁵ S. Borzym, *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*, Wrocław 1984, s. 16–17.

³⁶ H.R. Jauss, *Historia literatury jako prowokacja dla nauki o literaturze*, w: tenże, *Historia literatury jako prowokacja*, Warszawa 1999, s. 152–154.

Ale sytuacja ta jest zwrotna albo przybiera postać koła hermeneutycznego w jednej z jego wersji. Horyzont współczesności, pisał Gadamer, nie kształtuje się nigdy bez udziału doświadczania przeszłości: „Nie istnieje horyzont współczesności sam dla siebie, tak jak nie istnieją horyzonty historyczne, do których można by docierać. *Raczej rozumienie jest zawsze procesem stapienia się takich rzekomo dla siebie istniejących horyzontów.* (...) W sferze tradycji takie stapienie się zachodzi ciągle”³⁷. Ma ono formę zastosowania tekstu do aktualnej sytuacji interpretatora i stanowi integralną część procesu hermeneutycznego³⁸. I nie jest to bynajmniej zabieg sztuczny, lecz stanowiący, zdaniem Gadamera, warunek rozumienia:

...zastosowanie nie jest wtórną i przygodną częścią zjawiska rozumienia, lecz już z góry i w całości je współokreśla. (...) Interpretator, który ma do czynienia z tradycją, stara się ją zastosować do siebie. Także tu jednak nie oznacza to, że przekazany tradycją tekst jest mu dany i przezeń zrozumiany jako ogólny, a dopiero potem wykorzystany do konkretnych zastosowań. Raczej interpretator chce tę ogólność – tekst – zrozumieć, tj. zrozumieć, co przekaz mówi, co stanowi jego sens i znaczenie tekstu. Aby to zrozumieć, nie może on jednak abstrahować od siebie i od konkretnej sytuacji hermeneutycznej, w jakiej się znajduje. Jeśli w ogóle chce zrozumieć, musi odnieść tekst do tej sytuacji³⁹.

Dostrzec można zatem zbieżność między elementami teoretycznej samowiedzy warszawskich historyków idei a Gadamerowską koncepcją dziejów efektywnych – dziejów śladu, jaki dzieło lub wydarzenie historyczne za sobą pozostawia. Zarówno dla warszawskich historyków idei, jak i dla Gadamera (a także Jaussa) ślad ten kształtowany jest zawsze w płynnej perspektywie współczesności. Dobrze ilustruje ten realny związek przeszłości z terażniejszością Andrzej Mencwel w studium na temat własnej lektury *Świadomości religijnej i więzi kościelnej*. Dowiadujemy się od niego, że w horyzoncie oczekiwań pokolenia kształtującego swoją formację intelektualną w latach 60., pokolenia sportretowanego w przywołanej książce Lidii Burskiej – w reakcji na realia życia w „mętym czasie zdarzeń przejściowych”⁴⁰ pojawił się głód postawy hermeneutycznej, głód rozumienia kultury jako wielopostaciowej i wielobarwnej rzeczywistości. Otóż *Świadomość religijna i więź kościelna* ukazywała perspektywę jego zaspokojenia. O odczytany przez siebie sensie tego dzieła Mencwel pisał:

Naprawdę wydawało się, że chodzi o sposób rozumienia człowieka przez człowieka, o wzajemne rozumienie się ludzi, a więc o rzeczywistość humanistyczną, która nie jest tylko rzeczywistością teoretyczną. Na tym poziomie znajdowaliśmy się bowiem wśród ruin, które pozostawił po sobie rozpadający się marksizm-leninizm, i ruiny te tkwiły także w nas⁴¹.

³⁷ H.G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004, s. 420.

³⁸ Tamże, s. 422.

³⁹ Tamże, s. 443.

⁴⁰ A. Mencwel, *Leszek Kołakowski: dzieło...*, dz. cyt., s. 460.

⁴¹ Tamże, s. 463–464.

Studium dziejów filozofii uświadamia jednak, i warto o tym pamiętać, że środowiska filozoficzne kreują swoje własne autorytety. Siła oddziaływania warszawskiej szkoły historii idei była niewątpliwie bardzo duża. Środowisko krakowskie wszakże nieraz reagowało na jej dokonania powściągliwie. Wystarczy przypomnieć polemikę Jana Woleńskiego z opracowaną przez Marka Siemka koncepcją dziejów filozofii współczesnej (pokantowskiej), które organizować ma recepcja (bądź jej brak) kantowskiego transcendentalizmu. Siemek przedstawił swoje ujęcie w książce *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta* (1977) oraz w zbiorze szkiców *Filozofia dialektyka, rzeczywistość* (1982); Woleński natomiast wypowiedział się w dwóch tekstach: *Epistemika i epistemologia* oraz *W sprawie „Dróg współczesnej filozofii”*⁴². Z kolei Bronisław Łagowski w szkicu *Między Ingardenem i Kołakowskim*, rozważając z perspektywy czasu siłę oddziaływania na własny rozwój filozoficzny obu tytułowych myślicieli, stwierdzał, że reprezentowali oni w sprawach filozoficznych i politycznych przeciwstawne postawy⁴³. Ingarden – szczerzy polski patriota, ale raczej nie „obywatel” w sensie, jaki nadaje temu pojęciu współczesna ideologia demokratyczna – w kwestiach filozoficznych był, zdaniem Łagowskiego, absolutystą, w politycznych natomiast raczej sceptykiem, zgłaszającym najczęściej, jeśli nie zawsze, *désintéressement* wobec zaangażowań w tym zakresie. Swoją postawą przypominał Łagowskiemu „patrycjusza z Lubeki”, zainteresowanego rzetelnym wykonywaniem swojej własnej profesji, i to właśnie wyznaczało zakres jego poczucia odpowiedzialności wobec zbiorowości. Kołakowski przeciwnie – w kwestiach filozoficznych był sceptykiem i relatywistą, gdy zaś wchodził na teren realnej polityki, stawał się, zdaniem Łagowskiego, absolutystą poznawczym i aksjologicznym, bez trudu potrafiącym wytyczyć linie demarkacyjne oddzielające absolutne dobro od absolutnego zła, prawdę od fałszu, sens od bezsensu. Czytelnikowi szkicu Łagowskiego narzuca się spostrzeżenie, że jego autorowi, którego żywiołem jest przecież filozofia polityczna i bieżące komentowanie realnej polityki, znacznie bliżej do apolitycznej postawy Ingardena niż do zaangażowań Kołakowskiego. Paradoxs? Raczej, jak pisał Marcin Król, republikańskie rozumienie demokracji⁴⁴, którego elementy zidentyfikować można także u Ingardena, oraz właściwa postawie Łagowskiego sympatia dla politycznej powściągliwości.

⁴² Zob. J. Woleński, *Epistemika i epistemologia*, w: R. Marszałek, E. Nowak-Juchacz (red.), *Rozum jest wolny, wolność – rozumna*, Warszawa 2002; oraz J. Woleński, *W sprawie „Dróg współczesnej filozofii”*, „Studia Filozoficzne” 1979, nr 11.

⁴³ B. Łagowski, *Między Ingardenem a Kołakowskim*, w: tenże, *Liberalna kontrrewolucja*, Warszawa 1994, s. 159–174.

⁴⁴ <https://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/211627,sceptyczny-republikanin.html> [dostęp 28.01.2019].

Jeszcze dalej do Kołakowskiego, zwłaszcza z jego rewizjonistycznego okresu, Ryszardowi Legutce, który – przypomnijmy – w szkicu *Podzwonne dla błazna* dość radykalnie rozprawił się nie tylko z samym rewizjonizmem filozoficznym, lecz także z całą tradycją rewizjonistyczną opartą na recepcji myśli warszawskich historyków idei. I nie złagodził tego krytycznego osądu wywiad, który wspólnie z Pawłem Kłoczowskim przeprowadził Legutko z Jerzym Szackim – wywiad, którego zasadniczym motywem była kwestia roli i odpowiedzialności intelektualistów z kręgu warszawskiej szkoły.

Analogicznie jak w przypadku środowiskowych autorytetów, także każde pokolenie proponuje swoje własne odczytanie klasyków. Jest to niezmiennie prawo wszelkiej recepcji, bez względu na to, jak będziemy oceniać jej merytoryczną zawartość. I trzeba zauważyć, że coś w recepcji dokonań warszawskiej szkoły się zmieniło. Podczas konferencji „200 lat filozofii na Uniwersytecie Warszawskim” (Warszawa 5–6 maja 2016 r.), w dyskusji nad referatem, który stał się punktem wyjścia dla tych rozważań, Wawrzyniec Rymkiewicz stwierdził, że *Świadomość religijna i więź kościelna* to dzieło w pewnych swoich partiach zupełnie nie do przyjęcia, a jako całość tak osobliwe, że wymaga dzisiaj, jeśli chceć je interpretować, zupełnie nowego języka, tak jak nowej wrażliwości estetycznej wymagało uznanie artystycznej wartości *Fontanny* Marcela Duchampa. Tak radykalne, może i celowo prowokacyjne, postawienie sprawy uświadamia, że zmienił się horyzont filozoficznych oczekiwań współczesności, odsłaniając pole dla nowych, dezintegrujących odczytań dzieła Kołakowskiego, oraz że drogowskazy interpretacyjne, które zaproponowali niegdyś, obok Marcina Króla, Andrzej Walicki, Marek Siemek czy Andrzej Mencwel, raczej już nie wystarczają, jeśli w ogóle są jeszcze rozpoznawalne. Cóż, *pro captu lectoris habent sua fata libelli*.

Bibliografia

- Baczko B. (1965a), *Hegel a Rousseau*, w: tenże, *Człowiek i światopoglądy*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Baczko B. (1965b), *Lewica i prawica heglowska w Polsce*, w: tenże, *Człowiek i światopoglądy*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Bell D. (1994), *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Borzym S. (1984), *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*, Ossolineum, Wrocław.
- Borzym S. (1993a), *Bronisław Baczko: sublimacja historyzmu*, w: tenże, *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.

- Borzym S. (1993b), *Leszek Kołakowski: teatr dyskursu*, w: tenże, *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Bourdieu P. (2013), *Manet. Une révolution symbolique. Cours au Collège de France (1998–2000)*, Éditions du Seuil, Paris.
- Burska L. (2002), *Awangarda i inne złudzenia. O pokoleniu '68 w Polsce*, Słowo obraz terytoria, Gdańsk.
- Egbert D.D. (1967), *The Idea of „Avant-garde” in Art and Politics*, „The American Historical Review” nr 2.
- Gadamer H.-G. (2004), *Prawda i metoda*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Jauss R.-H. (1999), *Historia literatury jako prowokacja dla nauki o literaturze*, w: tenże, *Historia literatury jako prowokacja*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich, Warszawa.
- Karpiński W. (1998), *Odczytywanie przeszłości*, w: tenże, *Herb wygnania*, Iskry, Warszawa.
- Kisiel M. (1999), *Zmiana. Z problemów świadomości literackiej przełomu 1955–1959 w Polsce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Kołakowski L. (1958), *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Kołakowski L. (1967), *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*, w: tenże, *Kultura i fetysze*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Kołakowski L. (1987), *Myślenie – albo przymus samookreślenia. Rozmowa Siegfrieda Lenza z Leszkiem Kołakowskim*, „Aletheia” nr 1.
- Kołakowski L. (1997), *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Król M. (1986), *Leszek Kołakowski i zmierzch filozofii racjonalistycznej*, w: tenże, *Podróż romantyczna*, Libella, Paris.
- Król M. (2010), *Czego nas uczy Leszek Kołakowski*, Czerwone i Czarne, Warszawa.
- Kuderowicz Z. (1979), *Obrońca wartości zagrożonych*, „Studia Filozoficzne” nr 10.
- Kuderowicz Z. (1986), *Marksizm w badaniach nad historią filozofii*, „Edukacja Filozoficzna” nr 1.
- Legutko R. (1989), *Podzwonne dla błazna*, w: tenże, *Bez gniewu i uprzedzenia. Szkice o ludziach, książkach i ideach*, Aktis, Paryż.
- Łagowski B. (1994), *Między Ingardenem a Kołakowskim*, w: tenże, *Liberalna kontrrewolucja*, Centrum im. Adama Smitha, Warszawa.
- Mencwel A. (1997), *Leszek Kołakowski: dzieło w cieniu*, w: tenże, *Przedwiośnie czy potop. Studium postaw polskich w XX wieku*, Czytelnik, Warszawa.
- Mikołajczyk M. (2013), *Rewizjoniści. Obecność w dyskursach okresu PRL*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków.
- Pomian K. (2004), *Baczeko: badanie historyczne a filozofia*, w: tenże, *Filozofowie w świecie polityki. Eseje 1957–1974*, Adam Marszałek, Toruń.

- Strzyżewski T. (1977), *Czarna księga cenzury PRL*, Aneks, Londyn.
- Szacki J. (1988), *Bez recept. Z Jerzym Szackim rozmawiają Paweł Kłoczowski i Ryszard Legutko*, „Res Publica” nr 4.
- Śpiewak P. (1981), *W pół drogi. Warszawska szkoła historyków idei*, „Więź” nr 5.
- Walicki A. (1976), *Polska recepcja myśli Kanta w okresie międzypowstaniowym*, w: *Dziedzictwo Kanta. Materiały z sesji kantowskiej*, red. J. Garewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Walicki A. (1987), *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei*, „Aletheia” nr 1.
- Walicki A. (2007), *Marksistowska filozofia w PRL w świetle osobistych wspomnień*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” nr 3.
- Woleński J. (1979), *W sprawie „Dróg współczesnej filozofii”*, „Studia Filozoficzne” nr 11.
- Woleński J. (2002), *Epistemika i epistemologia*, w: *Rozum jest wolny, wolność – rozumna*, red. R. Marszałek, E. Nowak-Juchacz, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa.

M i r o s ł a w T y l

Revisionism, *avant-garde*, actualization: The case of the Warsaw school of the history of ideas

Keywords: *avant-garde, Warsaw school of the history of ideas, revisionism, actualization, reception*

If the characterization of *avant-garde* proposed once by Henri Saint Simon, and later maintained by Daniel Bell as well as Lidia Burska in the book entitled *Awangarda i inne złudzenia. O pokoleniu '68 w Polsce* (“The *avant-garde* and other illusions. On the '68 generation in Poland”) is adopted, the philosophical revisionism inside Polish Marxism (the Warsaw school of the history of ideas) may be considered a phenomenon analogous to the artistic *avant-garde* which gained prominence in the middle of the 1950s. In Burska’s understanding, the significant trait of *avant-garde* is effective impact on the state of consciousness, stances and choices of the public. This essential factor highlights the connection between *avant-garde* and revisionism, due to the fact that, as it was commonly believed in Poland, the Warsaw school played a major role in the formation of the Polish post-war humanities. The purpose of the paper is to propose an understanding of the impact exerted by the Warsaw school of the history of ideas. In relation to this problem, the author refers to the testimonies of people who constituted that *milieu*, and he focuses on some topics from the hermeneutics of H.-G. Gadamer (the concept of the efficacy of history; the concept of application) and from the philosophy of H.R. Jauss (the concept of the horizon of expectations).