

FILOZOFIA PRZECIW ŻELAZNEJ KURTYNIE

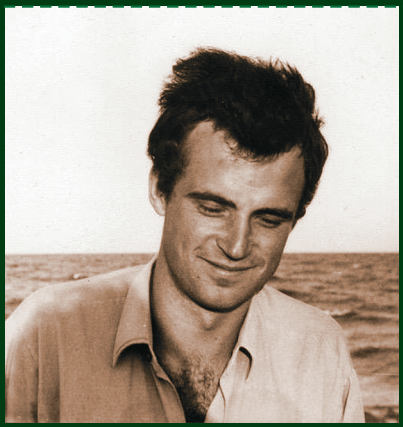
Pamięci

Krzysztofa Michalskiego

PHILOSOPHY AGAINST THE IRON CURTAIN

In memory of

Krzysztof Michalski



EUROPEAN CONSERVATIVES AND REFORMISTS

FILOZOFIA PRZECIW ŻELAZNEJ KURTYNIE

Pamięci

Krzysztofa Michalskiego

PHILOSOPHY AGAINST THE IRON CURTAIN

In memory of

Krzysztof Michalski

FILOZOFIA PRZECIW ŻELAZNEJ KURTYNIE

Pamięci

Krzysztofa Michalskiego

PHILOSOPHY AGAINST THE IRON CURTAIN

In memory of

Krzysztof Michalski

Pod redakcją
Zdzisława Krasnodębskiego

Edited by
Zdzisław Krasnodębski

Ośrodek Myśli Politycznej
Kraków 2024

Projekt okładki / Cover
IGOR STANISŁAWSKI

Skład i łamanie / Make-up
AGNIESZKA KUCZKIEWICZ-FRAŚ

Opinions presented in the text are not the official position of the European Parliament, and only express the views of their authors.

The authors' individual contribution is confined to their own text only.

© Copyright European Conservatives and Reformists Group, 2024

ISBN 978-83-67830-34-8

Ośrodek Myśli Politycznej
(Centre for Political Thought)
www.omp.org.pl; www.usa-ue.pl

SPIS TREŚCI

Filozofia przeciw żelaznej kurtynie. Pamięci Krzysztofa Michalskiego

Zdzisław Krasnodębski
Wstęp 9

Zofia Michalska
Kilka wspomnień o Krzysztofie Michalskim z tamtych lat 11

Zdzisław Krasnodębski
O Warszawie przedwiedeńskiej (i późniejszych lekturach) 15

Maciej Potępa
Droga filozoficzna Krzysztofa Michalskiego 35

Paweł Kaczorowski
Nauczanie Krzysztofa Michalskiego. Wspomnienie 81

Andreas (Andrzej) Załuska
Wspomnienie z czasów spotkań grupy uczestników filozoficznego seminarium Prof. Krzysztofa Michalskiego na Uniwersytecie Warszawskim 95

Zbigniew Stawrowski
Krzysztof Michalski i Józef Tischner – wspomnienie 101

Aneks

Krzysztof Michalski
Historia jako pokusa. Kilka uwag o filozofii w Europie Środkowej 111

TABLE OF CONTENTS

Philosophy Against the Iron Curtain. In Memory of Krzysztof Michalski

Zdzisław Krasnodębski
Introduction 121

Zofia Michalska
Memories of Krzysztof Michalski from years past 123

Zdzisław Krasnodębski
On pre-Vienna Warsaw (and later readings) 127

Maciej Potępa
Krzysztof Michalski's Path of Philosophy 145

Paweł Kaczorowski
The Teaching of Krzysztof Michalski. A Memory 189

Andreas (Andrzej) Załuska
A recollection of the students' group from the philosophy seminar of Prof. Krzysztof Michalski meetings, at the University of Warsaw 203

Zbigniew Stawrowski
Krzysztof Michalski and Józef Tischner – a memory 211

Annex

Krzysztof Michalski
History as Temptation. A Few Remarks on Philosophy in Central Europe 221

Indeks/Index 229

Filozofia przeciw żelaznej kurtynie.
Pamięci Krzysztofa Michalskiego

Wstęp

Zdzisław Krasnodębski

Zebrane w tym tomiku teksty przypominają sylwetkę wybitnego filozofa Krzysztofa Michalskiego, z którym autorzy tych esejów byli związani przez pewien ważny okres swojego życia[1]. Niewątpliwie wywarł on trwały wpływ na większość z nas.

W roku 2023 minęła dziesiąta rocznica Jego przedwczesnej śmierci. Minęła w Polsce bez większego echa, mimo że gdy odszedł, na Jego pogrzebie licznie zgromadziła się ówczesna prominencja polityczna i kulturalna.

My wspominamy głównie lata wcześniejsze – okres warszawski.

Wówczas, w Warszawie późnych lat siedemdziesiątych i początków osiemdziesiątych XX wieku, „powrót do Europy" był naszym marzeniem. Chodziło przede wszystkim o przynależność cywilizacyjną, kulturową, duchową – zmiany polityczne i gospodarcze miały to umożliwić. Milan Kundera pisał wtedy o Europie Środkowo-Wschodniej jako o „uprowadzonym Zachodzie". O „powrót do Europy" dobijał się ruch „Solidarności".

Dla nas drogą intelektualnego wyzwolenia ze strefy sowieckiej była filozofia. Jak często powtarzał Krzysztof, mieliśmy „wiercić dziurę w żelaznej kurtynie", myśląc sa-

[1] Zamieszczone w tym tomiku eseje były prezentowane jako referaty w Brukseli 24 maja 2023 r. na wieczorze „Filozofia przeciw żelaznej kurtynie" poświęconym pamięci Krzysztofa Michalskiego.

modzielnie, w sprzeciwie wobec obowiązującej doktryny marksizmu. Potem taką „dziurą w żelaznej kurtynie" miał się stać także Instytut Nauk o Człowieku w Wiedniu. Idea powstania takiej instytucji zrodziła się wtedy – na początku lat osiemdziesiątych. Stan wojenny rozerwał nasze środowisko, poplątał losy, zmienił nastawienia. A gdy żelazna kurtyna opadła, pojawiły się inne, nieco bardziej skomplikowane i bardziej sporne zadania i cele oraz związane z tym podziały.

Krzysztof Michalski, którego stan wojenny zastał za granicą, z ogromną energią, pasją i zręcznością budował potem w Wiedniu Instytut Nauk o Człowieku i wykładał jako profesor w Bostonie. Stał się znaną, wręcz celebrowaną w światowych kręgach intelektualnych postacią, uosobieniem sukcesu, błyskotliwości i filozoficznego namysłu, inspirowanego Husserlem, Heideggerem i Nietzschem, niezredukowanego do akademickiej egzegezy ich dzieł.

Kilka wspomnień o Krzysztofie Michalskim z tamtych lat

Zofia Michalska

Krzysztofa Michalskiego poznałam w czasach, kiedy chyba tylko on i ks. Tischner rozmawiali w Polsce o Heideggerze.

Spotkaliśmy się na początku lat siedemdziesiątych, na dyskusji wokół popularnego wówczas filmu „Iluminacja" Krzysztofa Zanussiego, z udziałem samego reżysera oraz członków ekipy filmowej (pamiętam Agnieszkę Holland).

Film ten wzbudzał duży entuzjazm w środowisku młodej inteligencji, która licznie zapełniła salkę „Kabaretu pod Egidą" na Foksal.

Po kilku słowach wstępnych, wygłoszonych przez reżysera, odbyła się dosyć chaotyczna i raczej napuszona dyskusja o filmie oraz o przedstawionych w nim dylematach moralnych polskich inteligentów. Na zakończenie Krzysztof Zanussi poprosił każdego z obecnych, aby się przedstawił i opowiedział krótko, czym się zajmuje. Doszło do Krzysztofa Michalskiego, który powiedział, że jest filozofem i że robi właśnie doktorat na temat współczesnego niemieckiego filozofa Martina Heideggera, zajmującego się zagadnieniami z zakresu fenomenologii i hermeneutyki, a następnie przystąpił do naświetlania powyższej problematyki. Oczywiście nikt na sali nie miał pojęcia ani o fenomenologii, ani o hermeneutyce i chyba o Heideggerze również.

Doszło w końcu do mnie. Przedstawiłam się, co nikomu nic nie mówiło, a następnie powiedziałam, że jestem handlowcem w centrali handlu zagranicznego „Varimex". Mu-

siało to wprawić Pana Zanussiego w pewną konsternację, bo zapytał się, co ja tu robię i jak się tutaj właściwie znalazłam? Odpowiedziałam, że zaprosiła mnie koleżanka, a przyszłam, ponieważ miałam nadzieję spotkać jakichś znanych i interesujących ludzi, np. Janusza Głowackiego. Był on wówczas nie tylko bardzo wziętym pisarzem, ale również niewątpliwą atrakcją towarzyską Warszawy.

Na tym zakończyłam, a Pan Zanussi już więcej nie dopytywał.

Kiedy wyszłam ze spotkania, dogonił mnie na ulicy Krzysztof i powiedział, że podobała mu się moja odpowiedź i jest mu głupio, że się popisywał tym Heideggerem, a mój „występ" upuścił nieco powietrza z tego balonu. Potem zapytał, czy może kiedyś zadzwonić. Co zrobił.

Kilka lat potem odbył się nasz ślub, którego udzielił nam znajomy dominikanin Jacek Salij, a potem było wesele, o którym Paweł Hertz mówił, że czuł się na nim, jak na *Weselu* Wyspiańskiego. I coś było na rzeczy. Miało to miejsce w mieszkaniu moich rodziców, gdzie na kilkudziesięciu metrach kwadratowych przewinęło się chyba ze 100 osób z różnych środowisk, ponieważ zmieszaliśmy znajomych moich i Krzysztofa. Z mojej strony był tzw. *show bussines*, z główną gwiazdą piosenki Danutą Rinn, modelkami od Grażyny Hase i początkującymi młodymi dziennikarkami, a od Krzysztofa opozycjoniści (środowisko komandosów) z Jackiem Kuroniem na czele, pracownicy naukowi oraz literaci, tacy jak Henryk Krzeczkowski czy Paweł Hertz. Krzysztof bał się, czy uda się zgrać ze sobą tak różnych gości, bo niby o czym miałby np. rozmawiać Paweł Hertz z Danutą Rinn. Szybko się okazało, że nie było się czego obawiać, bo wszyscy znaleźli ze sobą wspólny język i świetnie się razem bawili. Janusz Głowacki był również. Oczywiście.

Było to na początku 1976 roku, zanim się jeszcze całe towarzystwo stopniowo nie podzieliło.

Za to Heidegger był nadal obecny w naszym życiu. Czasami bardzo intensywnie. Np. w czasie wspólnego tłuma-

czenia przez Krzysztofa i Krzysztofa Wolickiego wybranych tekstów ze zbioru *Budować, mieszkać, myśleć* Heideggera. Spierali się godzinami o każdy termin, a trwało to dobre kilka miesięcy. Na szczęście znajomość przetrwała i tłumaczenie również.

Innym razem spotkał mnie mój znajomy Jan Zylber (wcześniej muzyk jazzowy, potem impresario duetu „Marek i Wacek") i opowiedział, że przysiadł się w Związku Literatów na kawę do Krzysztofa, który siedział, jak się potem okazało, z Zygmuntem Kubiakiem i spierali bardzo namiętnie o jakiegoś filozofa, jak się potem okazało o Martina Heideggera. Robili to tak poważnie i zagorzale, że Zylber myślał, że oni żartują i że to jest jakiś kabaret. Nie był to jednak kabaret, lecz poważna dyskusja, tak jak poważny był spór między nimi o Heideggera. Zygmunt Kubiak uważał go bowiem za zwykłego nazistę i było mu obojętne, jak dobrym był filozofem i przy każdej nadarzającej się okazji wracał do tematu. I to właśnie była jedna z tych okazji. Ale i tu przyjacielskie stosunki przetrwały. Chociaż spór dotyczący przeszłości Martina Heideggera ciągle trwa.

Kiedy dowiedziałam się, że mam zabrać głos na tym spotkaniu, to zwróciłam się do różnych wspólnych, starych znajomych z pytaniem, jak pamiętają Krzysztofa.

Oto co napisali Joanna i Adam Niemiec (kiedyś reprezentant Polski w koszykówce i olimpijczyk):

„Piękna impreza, miłe i nostalgiczne wspomnienia. Cóż możemy podpowiedzieć? Że był on dla przyjaciół wspaniałym kompanem, dowcipnym, pełnym ciekawych anegdot i jako człowiek szalenie ciekawy.

Pamiętamy wiele godzin spędzonych z Krzysztofem, czy to na wypadach za miasto, czy też przy kolacji i winie, czy też w saunie. Mamy go ciepło w sercu".

A to jeszcze krótki głos Barbary Michalskiej-Dembińskiej (kiedyś producentki telewizyjnej):

„Powiedz im, że był świetnym tancerzem!!".

Jak widać Krzysztof Michalski żył nie tylko Heideggerem.

O Warszawie przedwiedeńskiej (i późniejszych lekturach)

Zdzisław Krasnodębski

Gdy w 1972 roku miałem rozpocząć studia, filozofia, którą zamierzałem studiować, była zamknięta, nie przyjmowano nowych studentów. Natomiast socjologia została w postaci instytutu oddzielona od filozofii i przeniesiona ze wspólnego budynku wydziałowego na Krakowskim Przedmieściu na ulicę Karową 18, gdzie zresztą mieści się do tej pory. Były to represje za wydarzenia 1968 roku, w których Wydział Filozofii był głównym ośrodkiem. Z uniwersytetu usunięto wówczas wykładowców, którzy potem stali się znani na świecie. A na wydziale pozostała legenda o tej minionej epoce – najpiękniejsze dziewczyny, najbardziej błyskotliwi studenci i asystenci, wielcy profesorowie, jak Leszek Kołakowski czy Bronisław Baczko. O czasach dawniejszych, czasach stalinizmu, nie wspominano. Na wydziale trwała co prawda także legenda Tatarkiewicza, Kotarbińskiego, Ossowskich. Dominowało jednak wspomnienie dawnych „rewizjonistów". Na wydziale przeważało środowisko, najogólniej rzecz biorąc, postępowej inteligencji, która w coraz większej liczbie odchodziła od marksizmu i PZPR-u, choć nie brakowało do końca wiernych tej ówczesnej państwowej doktrynie.

Parę lat starsi od mnie studenci, jak Paweł Śpiewak, fascynowali się jeszcze młodym Marksem i myślicielami w rodzaju Lukacsa i Gramsciego, młodszych pociągała fe-

nomenologia, idealizm niemiecki – lub co najwyżej szkoła frankfurcka.

Nie mogąc studiować filozofii, zdałem egzaminy wstępne na socjologię. Rozpocząłem studia socjologiczne, chodząc jednocześnie na seminaria na filozofii, które organizowano dla nielicznych doktorantów i zainteresowanych z innych wydziałów lub nawet „z miasta". Pierwsze, w którym uczestniczyłem i które zrobiło na mnie duże wrażenie, prowadzili Adam Sikora, Marek Siemek i Tadeusz Mrówczyński. Gdy ponownie zaczęto nabór na studia filozoficzne, pozostałem formalnie na socjologii, uczestnicząc jednocześnie w wielu zajęciach na filozofii.

Z czasów legendarnej przeszłości na Wydziale Filozofii, składającym się wówczas z dwóch odrębnych instytutów, socjologicznego i filozoficznego, pozostały nieliczne osoby, jak na przykład Jerzy Szacki, zaliczany do tej formacji umysłowej, którą Paweł Śpiewak nazwał później „warszawską szkołą historyków idei", oraz nieliczni doktoranci. Wśród nich byli Maciej Potępa, kończący wówczas doktorat o Karlu Jaspersie, oraz Krzysztof Michalski, zajmujący się Martinem Heideggerem.

Warszawa była szara, zaniedbana, biedna, ale istniało inteligenckie miasto w mieście, do którego aspirowali również studenci. W tym świecie liczyło się oczytanie, znajomość literatury itd., generalnie *esprit*. Filozofia była w dużej cenie. Po bilety na pokazy filmów stały kolejki. Premiery teatralne bywały wydarzeniami – i nie z powodu kolejnych nudnych „transgresji". W bibliotece wydziałowej nie było tzw. prohibitów i można było czytać rzeczy gdzie indziej zupełnie niedostępne. Innym takim miejscem swobodnego dostępu do owoców, gdzie indziej zakazanych lub nieznanych, była Centralna Biblioteka Wojskowa, można było tam czytać np. *Dzienniki* Gombrowicza itp. Książek było mało – tytułów, bo nakłady bywały bardzo duże – ale przez to stawały się przedmiotem rozmów i symbolem prestiżu. Warto dodać, że w PRL kultura wyższa docierała także na prowin-

cję. W księgarniach można było kupić Husserla, w kiosku „Poezję" i „Literaturę na Świecie", działały biblioteki i kina.

Gdy Krzysztof obronił doktorat, od razu zrobiło się wokół niego głośno. Doktorat był znakomity, a przy tym Heidegger budził ogromne zainteresowanie, także dlatego, że przez lata pozostawał wyklęty jako myśliciel związany z III Rzeszą. Znane były tylko fragmenty jego dzieł, między innymi te, które Leszek Kołakowski i Krzysztof Pomian pomieścili w swoim wydanym w 1965 roku wyborze *Filozofia egzystencjalna*. Warszawa była spragniona takich „nowinek", a egzystencjalizm w latach sześćdziesiątych i wczesnych siedemdziesiątych był niemal kultowy. Tymczasem Krzysztof pokazywał w swojej książce, że Heidegger niewiele ma wspólnego z egzystencjalizmem francuskim, z Jean-Paulem Sartrem. Myśl Heideggera przedstawił w eleganckim, jasnym języku, w sposób, który go wyróżniał i przyciągał do niego czytelników i słuchaczy – nie jako historyk czy badacz filozofii, lecz jako podejmujący problem czy pytanie: „Pytanie filozoficzne można przecież zrozumieć jako pytanie, gdy się je rzeczywiście postawi, a nie, gdy się je po prostu powtórzy. Ale wówczas będzie to już inne pytanie. Pytanie Heideggera zrozumiemy dopiero wówczas, gdy zaczniemy pytać sami"[1].

Krzysztof był nie tylko ogromnie utalentowany, ale miał niecodzienny dar zjednywania sobie ludzi. Miał także duży krąg znajomych w owym mieście w mieście, ze środowisk literackich i naukowych. Niektórzy z nich bardzo go wspierali. Jak mi kiedyś powiedział Krzysztof Wolicki, dziennikarz i publicysta, tłumacz ze stalinowską przeszłością, a w tym czasie działający już w środowiskach opozycyjnych, potem internowany w stanie wojennym: „Krzyś myśli, że nam, Hertzowi, Maurinowi[2] i innym zależy na filo-

[1] K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 9.

[2] Chodzi oczywiście o Pawła Hertza, poetę, eseistę i tłumacza oraz o Krzysztofa Maurina, profesora fizyki UW, który organi-

zofii, a on jest po prostu takim uroczym chłopcem". Rzeczywiście był bardzo przystojny, Jak wyznała po latach jedna z naszych koleżanek, dzisiaj bodajże najwybitniejsza tłumaczka literatury i filozofii niemieckiej – „marzenie każdej kobiety".

Szybko zebrała się wokół niego grupka studentów, doktorantów i młodych asystentów, z socjologii, polonistyki i filozofii, tak zwana „nasza mała gromadka" – w sumie kilkanaście osób, które regularnie uczestniczyły w jego seminariach. Rdzeń tej grupy stanowiło kilka osób.

Ja sam byłem już wtedy asystentem w Instytucie Socjologii. Zgodzono się nawet, żebym prowadził nie tylko ćwiczenia do wykładu z teorii socjologicznych, ale i proseminaria – jedno z pierwszych o Wittgensteinie i Peterze Winchu prowadziłem z Bohdanem Chwedeńczukiem, a kolejne właśnie z Krzysztofem Michalskim – poświęcone było problemowi „rozumienia" działań i zachowań. Interesowało mnie oddziaływanie fenomenologii i hermeneutyki na nauki społeczne. Chodziłem także na seminaria Krzysztofa o Heideggerze i Husserlu. Z jego rekomendacji wykonałem także pierwszą pracę naukową – bibliografię filozofii hermeneutycznej dla Hanny Buczyńskiej-Garewicz, a to sprawiło, że zadebiutowałem również jako autor w wydawanym wówczas przez Jana Garewicza „Archiwum Myśli Filozoficznej i Społecznej".

Moje pierwsze stypendium na „Zachód" zawdzięczam Krzysztofowi, który podczas dłuższego pobytu w „Archiwum Husserla" w Kolonii nawiązał kontakt z Anette Laborey z „Fondation pour une entraide intellectuelle européenne". Z tej fundacji dostałem stypendium na trzymiesięczny pobyt w Niemczech. Spędziłem go w Bochum u Bernharda Waldenfelsa, wybitnego fenomenologa, którego poznałem wcześniej w Dubrowniku na organizowanym

zował na ulicy Hożej słynne środowe seminaria interdyscyplinarne.

przez niego kursie o fenomenologii i marksizmie Inter-University Centre.

Spotykaliśmy się wówczas z Krzysztofem od czasu do czasu w Kolonii lub Bochum. Waldenfels wsparł moje podanie o stypendium Fundacji Thyssena. I *w* roku 1979 ponownie wyjechałem do Niemiec, w sumie na półtora roku – donos, który miał to udaremnić, nieco się spóźnił, ale i tak zaważył na moim życiu.

Namówiłem wtedy Krzysztofa, by wziął udział w kolejnym organizowanym przez Waldenfelsa kursie. Był to ostatni kurs z tego cyklu i zastanawiano się nad jego kontynuacją, z nowym tematem. W naszym kręgu zrodził się pomysł, aby zorganizować własny kurs (już bez marksizmu). Partnerem Krzysztofa w tym przedsięwzięciu został filozof i historyk sztuki Gottfried Boehm, uczeń Gadamera, który patronował całemu przedsięwzięciu. Tematem była „Hermeneutyka i sztuka", aby wyjść poza krąg samej tylko filozofii. Pierwszy odbył się wiosną 1980 roku i dotyczył problemu czasu i czasowości, które zawsze były centralnym tematem rozważań Krzysztofa. Chodziło o czas w literaturze, historii i historii sztuki. Wśród uczestników znaleźli się nie tylko filozofowie, ale i przedstawiciele szeroko rozumianej humanistyki – i nie tylko naukowcy.

Druga konferencja odbyła się wiosną 1981 roku. Tym razem dotyczyła problemu języka. W całym cyklu brali udział miedzy innymi Paweł Hertz, Jacek Woźniakowski, Henryk Krzeczkowski, Michał Bristiger, Jan Białostocki, Benedetto Bravo, Karol Sauerland, Jerzy Szacki, Ewa Bieńkowska, Karol Tarnowski i Krzysztof Pomian. No i przede wszystkim ks. Józef Tischner, który już wcześniej przyjeżdżał na seminaria warszawskie i z którym Krzysztofa połączyła głęboka przyjaźń.. To z tych spotkań w Dubrowniku oraz z jednego ze spotkań. które organizował w Castel Gandolfo przyjaciel Karola Wojtyły profesor fizyki Jerzy Janik, zrodził się Instytut Nauk o Człowieku w Wiedniu. Józef Tischner i Krzysztof Michalski uczestniczyli w spotkaniu

w 1980 roku. Wtedy uzyskali rekomendację papieską, w formie bulli, i rozpoczęli działania na rzecz powołania instytutu. Ówczesny wiceburmistrz Wiednia Erhard Busek poparł tę inicjatywę i dał pierwsze materialne środki na rozruch tej placówki.

Wszystko to działo się w kontekście „Solidarności". Ostatnie moje spotkanie z Krzysztofem w czasach warszawskich to był obiad jesienią 1981 roku w Stowarzyszeniu Dziennikarzy, tuż przed jego wyjazdem do Cambridge, do Churchill College. Snuliśmy plany na przyszłość. Tuż przed jego wyjazdem założyliśmy na wydziale Zespół do Badań Filozoficznych Podstaw Nauk o Człowieku, a już po jego wyjeździe, parę dni przed stanem wojennym, powołaliśmy Polskie Towarzystwo Fenomenologiczne. Na założycielskim zebraniu wykład inaugurujący wygłosił ks. Józef Tischner.

W stanie wojennym, który sprawił, że ta działalność zamarła, spotykaliśmy się wprawdzie w ramach zespołu, ale Polskie Towarzystwo Fenomenologiczne nigdy się już nie zebrało – dopiero po wielu latach, już w III RP, na nowo zostało utworzone. Stan wojenny zerwał kontakty, podzielił nasze środowisko, gdyż niektórych – w tym Krzysztofa – zastał za granicą. Wydawało się, że to koniec nadziei, że skrajną głupotą jest w takim kraju jak Polska, w strefie sowieckiej, zajmować się filozofią, skoro w Polsce potrzebne są inne umiejętności i walczyć trzeba o sprawy elementarne, o przeżycie. Jeden z pierwszych transportów do Polski z pomocą, z „paczkami" zorganizowali nasi przyjaciele za granicą – głównie Copernicus-Kreis, mała fundacja powołana do życia przez mojego przyjaciela, socjologa Richarda Grathoffa, profesora uniwersytetu w Bielefeld, z pomocą osób z kręgu warszawskiego, w tym Krzysztofa.

Pod koniec 1982 roku nagle odblokowano wyjazdy zagraniczne i niespodziewanie otrzymałem paszport. Wyjechałem wówczas do Bielefeld, byłem w Kolonii i krótko w Wiedniu. Instytut mieścił się wówczas w dwóch pokojach pod adresem Lichtensteinstrasse 97, personel ograniczał się

do jednego pracownika administracyjnego, pani doktor Ilsinger, oraz naszej koleżanki Doroty Lachowskiej, którą stan wojenny zastał za granicą, wówczas pracującej nad doktoratem o Alfredzie Schützu, a potem tłumaczki Maxa Webera. Wkrótce potem dołączył do nich Andrzej Załuska. Ja po dwóch tygodniach pobytu w Niemczech i Austrii wróciłem do Warszawy stanu wojennego. Krzysztof namawiał mnie w długiej rozmowie telefonicznej z Cambridge, żebym został.

Spotkaliśmy się dopiero po paru latach. W lutym 1985 roku po interwencji ministra spraw zagranicznych Austrii, do której doszło dzięki wpływom Instytutu, dostałem paszport i wyjechałem do Wiednia, samochodem z Maciejem Potępą. Byłem już po obronie doktoratu, który w roku 1986 został wydany przez PIW jako książka *Rozumienie ludzkiego działania*. Spędziłem tam czas do jesieni 1986 roku. Instytut mieścił się wtedy w obszernym apartamencie na ulicy Gusshausstr. 8, tuż przy Karlsplatz. Wśród „fellowsów" Instytutu, który miał być rozwijany według wzoru instytutów studiów zaawansowanych, byli z Polski Jerzy Szacki, Jan Błoński, Michał Bristiger, często przyjeżdżał Józef Tischner. Ja miałem się zajmować projektem o intelektualistach i idiomach narodowych w filozofii.

Ale to była inna epoka. Dzieliły nas lata stanu wojennego, inne przeżycia – tych w kraju i tych za granicą – inne wyobrażenia o celach, jakie miałby taki instytut realizować. Powoli także odchodziły ostatnie osoby naszego warszawskiego kręgu. Dorota Lachowska już wcześniej wróciła do Polski. Andrzej Załuska, z którym się przyjaźniłem, znalazł się zupełnie poza tym środowiskiem i poszedł inną drogą. Warszawski czas „przedwiedeński" zapadał już w bezpowrotnie w przeszłość, wraz z naszą wczesną młodością, z jej entuzjazmem, naiwnością, głupotą, świeżością, fascynacjami i nadziejami.

IWM był głównym dziełem Krzysztofa. Formalnie był on najpierw jednym z dyrektorów – obok Tischnera i Boe-

hma, ale od początku to on był prawdziwym i jedynym dyrektorem, a potem rektorem IWM. Wtedy jego osiągnięcie było niepowtarzalne. Młody człowiek z Polski, zza żelaznej kurtyny, przed habilitacją, bez pieniędzy, bez koneksji, siłą swego talentu i osobowości zbudował ważną, prestiżową instytucję. A przecież budowa instytucji to nie jest coś, co „leży" Polakom.

Pomagała mu, oczywiście, współpraca z ks. Tischnerem oraz przede wszystkim autorytet Papieża. Reputację i renomę Instytutu budował cykl seminariów w Castel Gandolfo, na które zapraszano znanych intelektualistów z całego świata, o bardzo różnych poglądach. W latach 1983-1998 odbyło się, o ile wiem, osiem takich spotkań, a uczestniczyli w nich m.in filozofowie: Paul Ricoeur, Hans-Georg Gadamer, Robert Spaemann, Emmanuel Levinas i Leszek Kołakowski; historycy: Aleksander Gieysztor, Emmanuel Le Roy Ladurie, Z Polski – Bronisław Geremek, Adam Michnik, Jerzy Turowicz czy Zbigniew Brzeziński. Także George Soros wziął udział w jednym z tych spotkań.

* * *

Siłą rzeczy na dalszy plan zeszła własna twórczość Krzysztofa. Niewiele napisał. Pierwsza książka o Heideggerze, która zrobiła na nas tak ogromne wrażenie, była uzupełnionym i rozszerzonym doktoratem. Książka o Husserlu, przy której trudnych narodzinach asystowaliśmy, była jego habilitacją (*Logika i czas*, Warszawa 1988) Jeden z nielicznych śladów naszej współpracy to podziękowanie zamieszczone w tej książce. Z powodów czasowych pozostała poniżej ambitnych zamiarów autora, nie stała się systematyczną rozprawą o związku czasu i logiki, jak planował, lecz zawiera jeszcze dość akademickie analizy poglądów Husserla na temat logiki, świadomości i czasu. Oprócz tego opublikował parę esejów o Heideggerze, Gadamerze, wstępy do wyborów esejów i rozpraw tych filozofów. W okresie wiedeńskim dużo

tekstów okazjonalnych, publikowanych jako wstępy do kolejnych zapisów spotkań w Castel Gandolfo.

Jego głównym dziełem pozostanie więc książka o Nietzschem *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*[3]. Do tego dochodzą eseje zebrane pośmiertnie w tomiku *Eseje o Bogu i śmierci*[4] – wszystkie dobre, niektóre wybitne. Nie ilość się więc liczy, lecz jakość. Gdy sięgamy do tych tekstów, czujemy, że mamy do czynienia z filozofem, a nie badaczem czy historykiem filozofii.

W zupełnie wyjątkowej na tle rodzimej produkcji filozoficznej książce *Płomień wieczności* mniej chodzi o samego Nietzschego, o jego rzeczywiste poglądy, bardziej zaś o Nietzschego jako impuls do myślenia, jako inspiracja do własnych poszukiwań. W książce tej, pełnej błyskotliwych uwag i twierdzeń, autor czasami epatuje na przemian cytatami z poezji i przykładami z życia codziennego, czasami świadomie trywialnymi. Wszystko, żeby pokazać, że filozofia nie jest oderwaną od życia akademicką dyscypliną, lecz musi być autentycznym namysłem nad pytaniami fundamentalnymi. A jednocześnie, aby ujawnić ograniczoność naszych pojęć, ich niezdolność do uchwycenia tego, co jest przedmiotem tego namysłu.

* * *

W tekstach z późniejszego okresu, szczególnie tych z tomu *Eseje o bogu i śmierci*, które moim zdaniem są najlepszymi, jakie napisał, ujawnia się inny Krzysztof Michalski niż ten, którego znaliśmy z okresu warszawskiego czy z pierwszych lat wiedeńskich, młodzieńczego, pełnego zapału, dezynwoltury i radości życia, niestroniącego od rubasznego dowcipu. Tu jest to ktoś świadomy znikomości i przemijalności rzeczy

[3] K. Michalski, *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Kraków 2007.

[4] Idem, *Eseje o Bogu i śmierci*, Warszawa 2014.

tego świata, kto nieustannie pyta o śmierć, o cierpienie, o zmartwychwstanie, o Boga. A przecież dla opinii publicznej był przede wszystkim organizatorem i kimś, kto tak skutecznie i zręcznie budował swoją pozycję w światowej elicie intelektualnej, kto obracał się wśród ludzi sukcesu i sam był człowiekiem sukcesu.

* * *

Słusznie zauważa Maciej Potępa w zamieszczonym w tym tomie eseju – można późnego Krzysztofa Michalskiego zaklasyfikować jako chrześcijańskiego egzystencjalistę. Jest to jednak chrześcijaństwo szczególne, pożenione z witalizmem Nietzschego, z subiektywizmem filozofii nowożytnej. Wyraźnie ujawnia się w tych rozmyślaniach wpływ księdza Tischnera, Jana Pawła II, a także Brzozowskiego i Kołakowskiego, ciągle widoczne są także ślady Heideggera i Husserla, którymi zajmował się tak intensywnie w okresie warszawskim.

Nie jestem do końca pewien, co w tych tekstach jest bardziej uderzające – to, że uczynił on Nietzschego filozofem chrześcijańskim, czy to, że nadał chrześcijaństwu rysy nietzscheańskie.

Jest to chrześcijaństwo bez „zaświatów" – bo wszystko już się w gruncie rzeczy zdarzyło, Apokalipsa wydarza się w każdej chwili, Chrystusa można napotkać w każdym człowieku. Królestwo Boże już jest[5]. Wieczność to element teraźniejszości. Stąd takie zdanie, jak: „Dla chrześcijanina nadejście Chrystusa to rzeczywistość, a nie odległa perspektywa: ono już nastąpiło, Chrystus już jest, już przyszedł, tu gdzieś, wszędzie, gdzie żyje: to ta jego obecność właśnie sprawia, że moje życie jest silniejsze niż śmierć?"[6].

[5] *Ibidem*, s. 21, K. Michalski, *Płomień...*, s. 237.

[6] Idem, *Eseje...*, s. 91.

Jest to chrześcijaństwo skoncentrowane na drugim człowieku i na nakazie miłości czy miłosierdzia, przekraczające wszelkie normy i oceny moralne czy estetyczne. „Chrześcijanin wie, że to właśnie jest sens ludzkiego życia: żyć dla innych, bez względu na wszystko. [...] Chrześcijanin wie, że każdy spotkany człowiek, każdy i przechodzień jest do tego wezwaniem; każdy może być przecież powracającym Chrystusem”[7]. Inni to nie piekło, lecz tłum cierpiących, wśród których obecny jest, może być, Chrystus. Taki chrześcijanin nie jest nastawiony na swoje własne zbawienie, na transcendencję, odwracający się od świata: „Chrześcijanin szuka Boga przede wszystkim w innym człowieku – nie w «niebie»”[8]. Cóż jednak wtedy zrobić z tymi wszystkimi pustelnikami, mistykami, z ludźmi zapatrzonymi „w niebo”, uciekającymi od ludzi do Boga, od życia doczesnego ku życiu wiecznemu? Dla nich, jako często pogardzających także ciałem, niewiele ma Krzysztof zrozumienia. Ale Jezus nie był – w rozumieniu Kościoła – po prostu cierpiącym człowiekiem, lecz Bogiem. Zapominanie o tym prowadzi prosto do współczesnego sekularnego humanizmu, skoro sprawdzianem „chrześcijańskiego życia” jest bezwzględna akceptacja innego człowieka, a nie uznanie za prawdziwe jakiejś grupy zdań czy przynależność do jakiejś organizacji[9].

Jednocześnie jednak jest to chrześcijaństwo oparte na dojmującej świadomości śmierci – własnej śmierci, a nie innego człowieka – i pytaniu o jej sens. „Śmierć – jej nonsens, jej niepojętość, jej tajemnica – przenika moje życie, kryje się we wszystkim, co żyjąc, wiem. Sens mojego życia – a więc i ja sam, moja własna tożsamość nie da się pojąć bez tej drugiej, ciemnej strony, bez tego nonsensu, tego nieprzystawania, tej transcendencji”[10].

---

7 *Ibidem*, s. 21.
8 *Ibidem*, s. 45.
9 *Ibidem*, s. 94.
10 K. Michalski, *Płomień...*, s. 129.

Rozważania o śmierci pojawiają się już w pierwszej książce Krzysztofa o Heideggerze. Tam chodziło jednak o sens bycia, natomiast teraz o sens niebycia, nie o bycie-ku-śmierci, lecz o niebycie lub bycie po śmierci, o śmierć samą, nie jako o egzystencjalną możliwość napędzającą nas w tym życiu, warunek płynięcia czasu, lecz o jego zatrzymanie. Lecz na to nie znajdziemy odpowiedzi ani u Heideggera, ani u Nietzschego, ani u Husserla, lecz w religii, w chrześcijaństwie:

> Religia, w znaczeniu, o którym piszę, odwołuje się do kryjącej się w nas zdolności do konfrontacji z rzeczywistością śmierci; zdolności do potraktowania śmierci jako szansy na nowy początek, wśród nieszczęścia, jakie z konieczności przynosi. Do naszej zdolności znalezienia sensu w klęsce, w rozpaczy i w bezsensie. Co nie znaczy: do zanegowania tej klęski, tej rozpaczy, tego bezsensu.[11]

Kto wierzy w Chrystusa, ten wierzy, że jego życie nie skończy się wraz ze śmiercią. Ale jak to rozumieć? Nie jako łatwą pociechę:

> Zmartwychwstanie Jezusa w tym rozumieniu nie obiecuje eliminacji śmierci. Nie sugeruje, że śmierć nie jest tak naprawdę końcem wszystkiego, że nie jest końcem mnie, jakim się znam. Nie przekonuje, że śmierć to może niezbyt przyjemna, ale choroba, coś w rodzaju grypy: trzy dni i po wszystkim. Nie: śmierć to rzeczywisty koniec mnie i mojego świata; nawet Bóg jej nie uniknął – tak jak nie uniknął jej horroru. Ale właśnie ta twarda, zimna, przerażająca rzeczywistość śmierci – rzeczywisty koniec świata, w jakim żyję, jest warunkiem możliwości nowego, jest obietnicą naprawdę nowego.[12]

[11] Idem, *Eseje...*, s. 179.
[12] *Ibidem*, s. 176.

Ale z tych stwierdzeń wyprowadza wniosek zgoła nieoczywisty: „Zatem świadomość, że życie, moje własne życie, jest silniejsze niż śmierć: że to moje życie jest możliwością, nieograniczoną, nieskrępowaną niczym możliwością”[13]. Wiąże się to z koncepcją czasu, odnoszoną do przeżywającego podmiotu, zgodnie z tradycją idealizmu niemieckiego.

„W każdej przeżywanej przeze mnie chwili świat umiera i rodzi się na nowo – z czego naturalnie nie wynika, że ja, Krzysztof Michalski, jestem bogiem, co może świat zniszczyć bądź stworzyć, lecz że przyszłość nie zdarza się poza mną, niezależnie ode mnie, jak zdarza się, że deszcz pada nawet w maju”[14]. Ale jednak się zdarza. W świecie, w którym żyjemy, czas biegnie naprzód, już bez Krzysztofa. Nie płynie dla tych, którzy umarli. On płynie, mimo że umarli. Czas jako czas świata przekracza jednostkę, czyni ją przeszłą, jest od niej niezależny.

Obecnie redukuje się chrześcijaństwo do restryktywnej etyki seksualnej bądź – z drugiej strony – do tolerancji. Niektórzy sądzą, że skandale, które wstrząsają Kościołem, dotykają istoty chrześcijaństwa i go dezawuują. Krzysztof w tych tekstach przypomina, że chrześcijaństwo to przede wszystkim wiara w zmartwychwstanie i miłosierdzie, a nie sztywny zestaw nakazów moralnych. Słusznie pisze, że „Chrześcijańskiego Boga nie da się zamienić bez reszty w moralność”[15]. Nie można „zasłużyć” na zbawienie: „Kara i nagroda [...] nie są ostatecznymi kategoriami ludzkiego losu. Sens naszej kondycji wymyka się każdemu rachunkowi, także każdemu moralnemu rachunkowi; żaden taki rachunek, nawet jeśli nazwiemy go transcendentnym, nie będzie naszą ostateczną instancją. W perspektywie historii Jezusa każdy porządek, każde prawo, każde moralne przy-

[13] *Ibidem*, s. 90.
[14] K. Michalski, *Płomień...*, s. 109.
[15] Idem, *Eseje...*, s. 92.

kazanie okazuje się tylko tymczasowe, tylko względne. Zostaje opatrzone znakiem zapytania”[16].

Ale w książce szedł jeszcze dalej, pisząc za Nietzschem:

> Kochać życie – to zatem znaczy (poucza nas Zaratustra): być gotowym do porzucenia każdej jego formy, każdej sytuacji, w jakiej się mogę znaleźć. Nie trzymać się życia, jakie znam, za wszelką cenę, kurczowo, próbując tylko usunąć z niego wszystko, co niewygodne, bolesne, ciemne i niespodziewane... „Kocham życie – gdy umiem (modli się Gałczyński w Notatkach nieudanych rekolekcji paryskich) natychmiast odejść i porzucić majątek, żonę, dziecko”. Wyzwolić się z tego, co znam, z człowieczeństwa, jakie jest. W ciemność, w obce, w nowe.[17]

Czy jednak ta miłość życia jest rzeczywiście tym samym, co miłość do Boga? Gdy chrześcijaństwo mówi o porzucaniu życia, nie ma przecież na myśli porzucania go dla innych życiowych możliwości czy fascynacji.

Wprawdzie autor podkreśla, że nie chodzi mu o to, iż prawo i moralność nie mają znaczenia, ale Bóg nie jest w jego wykładni chrześcijaństwa prawodawcą, który nas do czegoś zobowiązuje – tak jakby nie było przykazań. W tych znakomitych esejach wiele mówi się o kruchości, ułomności, o bólu, o cierpieniu, lecz nie o grzechu i winie.

* * *

Są w tych rozważaniach wątki znane z teologii i filozofii chrześcijańskiej. Nie przypadkiem pojawiają się odwołania do Pascala; a mogłyby się pojawić liczniejsze odnośniki do Kierkegaarda i wielu innych. Ale przecież nie o teorie tutaj chodzi.

---

[16] *Ibidem*, s. 34.

[17] K. Michalski, *Płomień...*, s. 233.

> Teorie filozoficzne czy ideologie nie są naturalnie nieważne – ale nie znaczą wiele same w sobie. Ich miarą – tak rozumiem Karola Wojtyłę – jest cierpienie, jakie zadają, bądź pomoc, jakiej mogą udzielić. Ich rzeczywistym sprawdzianem, ich experimentum crucis, jest sytuacja, w której ktoś jest w potrzebie; czyjeś wezwanie o pomoc: potrafią jej udzielić? Czy raczej, wręcz przeciwnie, przynoszą jeszcze więcej bólu, jeszcze więcej nieszczęścia?[18]

Rozumiem, że nie chodzi o to, co Nietzsche nazwie później funkcją pocieszenia i oparcia – „narkotyzacją"[19], lecz o pomoc prawdziwą. Czy lektura tekstów Krzysztofa pomaga? W czasie lektury na myśl przychodzi ocena filozofii Pascala przez Leszka Kołakowskiego:

> Religia Pascala nie była na miarę przeciętnego, przyzwoitego chrześcijanina. Była dla ludzi zdolnych znosić nie kończący się nigdy stan zawieszenia i niepewności w jedynej naprawdę poważnej sprawie. Potraktowano ją tedy podejrzliwie – i słusznie. Mimo wszelkich jego zapewnień szczęśliwości tych, co „znaleźli Boga", religia Pascala przeznaczona była dla ludzi nieszczęśliwych i z natury rzeczy musiała unieszczęśliwiać ich jeszcze bardziej.[20]

Sądzę, że religia Krzysztofa jest przeznaczona dla ludzi, którzy cieszyli się życiem i wierzyli w siebie. Ale czy może pomóc w potrzebie? Zamiast spokoju uczy nieustannego wybiegania w przyszłość, podzielając opinię Nietzschego o „głębokiej odrazie do [idei], by znaleźć ostateczny spokój w jakiejś całościowej kontemplacji świata"[21].

I czy to rzeczywiście całe chrześcijaństwo? Pamiętam, jak kiedyś na lotnisku w drodze do Dubrownika spotkaliśmy

[18] Idem, *Eseje...*, s. 40.

[19] Idem, *Płomień...*, s. 114.

[20] L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i duchu jansenizmu*, Kraków 2001, s. 259.

[21] K. Michalski, *Płomień...*, s. 15.

Gadamera. Krzysztof podszedł od niego i zamienił z nim parę słów. A potem wróciwszy do mnie, przejęty relacjonował: „Wiesz, co mi powiedział? Że Trójca Święta to jedna z największych tajemnic Zachodu i problemów filozofii". Ale w jego własnym ujęciu chrześcijaństwa obecna jest tak naprawdę tylko Druga Osoba Trójcy. Bóg nie jest tu stwórcą świata, nie przejawia się w jego porządku. Nie jest pierwszym poruszycielem, wprowadzającym czas w ruch, ani fundamentem kosmicznego ładu: „«Bóg»: już nie pojęcie odsyłające do niewzruszonego fundamentu wszelkiej wiedzy, wszelkiego prawa, wszelkiej orientacji w świecie – lecz raczej do tej wewnętrznej rysy w każdym pojęciu, która sprawia, że każde jest nieuleczalnie kruche i człowiek, tym samym, zawsze otwarty na nowe"[22].

Bóg nie jest do pojęcia rozumem, nie może być przedmiotem wiedzy, poznania. Nie jest więc możliwa metafizyka; próby racjonalnego zrozumienia są z góry skazane na porażkę. „Chrześcijaństwo to też coś więcej niż prawdziwa wiedza; nie można stać się chrześcijaninem (inaczej niż matematykiem czy historykiem) przez zrozumienie, jak jest, Boga nie da się poznać tak, jak poznaje się krzesło, właściwości trójkąta"[23].

Nie sposób nie pytać, czy oryginalna i frapująca koncepcja czasu wyłożona w tej książce da się pogodzić z chrześcijaństwem? Krzysztof pisze o świecie, który się nie kończy, nie ma celu: „Jeśli świat dąży do jakiegoś ostatecznego stanu, do końca, do kresu czasu – to fakt, że świat się teraz zmienia, jest zupełnie niezrozumiały"[24]. Jednak dla chrześcijan świat ma swój cel i będzie miał swój koniec – tak, jak ma swój początek.

[22] Idem, *Eseje...*, s. 72.
[23] *Ibidem*, s. 92.
[24] K. Michalski, *Płomień...*, s. 144.

* * *

To egzystencjalnie zinterpretowane chrześcijaństwo pasuje do płynnej nowoczesności. Chrześcijanin zaczyna przypominać figurę „błazna" ze słynnego eseju Leszka Kołakowskiego, lecz bez jego wiary w rozum i oświecenie, a świadomego swej śmiertelności. Dążenie do zdefiniowania czy przynajmniej uściślenia idei i norm to „faryzeizm":

> Chcieć wiedzieć, czego nie da się wiedzieć, zamienić dobro i zło, zbawienie i potępienie w możliwe przedmioty wiedzy; jak wielu filozofów, ideologów, funkcjonariuszy ulegało tej pokusie. Nie tylko myślicieli religijnych czy funkcjonariuszy jakichś kościołów, naturalnie: śmiertelnie trujące ideologie XX wieku – faszyzm, komunizm są na to znakomitymi przykładami.[25]

Konserwatyzm z tej perspektywy to w gruncie rzeczy nihilizm – z konieczności nieudana próba zamknięcia świata w jednoznaczne normy, w jasne pojęcia, w stałe tożsamości, których nie udaje się utrzymać w ekstatycznej egzystencji. „Nihilizm: sytuacja, w której pojęcia pękają, bo życie się w nich nie mieści"[26]. To nihilizm nadaje nam formy, które czas niweczy:

> Dzięki nihilizmowi jestem, kim jestem: Krzysztofem Michalskim, Polakiem, homo sapiens. To ja, z tym wszystkim, co sobie nazbierałem, (jak mogę nie chcieć?) to wszystko zatrzymać i buntuję się przeciw temu, że się nie udaje.[27]

A przecież pamiętam, że kiedyś z młodzieńczą nonszalancją deklarował w Kolonii, że jest na prawo od Franza Josepha Straussa. I zaprosił początkowo do współpracy w Wiedniu Rogera Scrutona i Agnieszkę Kołakowską. Lecz

[25] Idem, *Eseje...*, s. 107.
[26] *Ibidem*, s. 63.
[27] K. Michalski, *Płomień...*, s. 287.

gdy umarł, wspomnienia i nekrologi pisali o nim przedstawiciele skrajnej lewicy.

Inaczej, mniej ostro, ocenia w swoich późnych esejach komunizm niż wtedy, gdy mieliśmy go na co dzień w Warszawie: „Komunizm wyrósł ze sprzeciwu wobec niesprawiedliwości społecznej – i to była jego siła. Stąd tragiczna historia komunizmu pozwala, mówił papież, odkryć na nowo prawdy, które powinny być znane każdemu chrześcijaninowi: że Kościół rodzi się z ludzkiego bólu, że ma być odpowiedzią na ludzkie cierpienie”[28]. W *Polskim kształcie dialogu* Tischnera widział brak zrozumienia dla motywów, które przyciągały intelektualistów takich jak Kołakowski do komunizmu:

> Słabością *Polskiego kształtu dialogu* jest to, że Tischner wbrew podstawowej tendencji swojej własnej myśli nie oddaje tu sprawiedliwości różnorodności dróg polskiego moralnego doświadczenia. Różnorodności źródeł polskiej moralności. Być może brakowało mu odpowiednich doświadczeń (Tischner poznał Kołakowskiego dopiero, gdy książka była w druku, na sympozjum o mistyce, na które ich obu zaprosiłem do Heidelbergu). Jestem pewien, że usunąłby tę słabość w nowym wydaniu – nie wymazując krytyki, nie ukrywając różnic, jakie dzieliły jego, tego katolickiego księdza z gór, do końca życia i Kołakowskiego czy Michnika.[29]

* * *

W obecnej siedzibie Instytutu byłem tylko raz, wiosną 2019 roku. Na ścianie wisiały portrety Józefa Tischnera, Krzysztofa Michalskiego i Christine Hutterer, która była dyrektorem administracyjnym i prawą ręką Krzysztofa w zarządzaniu Instytutem. Były świadectwem czasu, który już bezpowrotnie przeminął. Dla nich czas się zatrzymał, choć biegnie

[28] Idem, *Eseje...*, s. 42.
[29] *Ibidem*, s. 120-121.

nadal. Z punktu widzenia życia, które wówczas prowadziłem jako wiceprzewodniczący Parlamentu Europejskiego, w porównaniu z instytucjami, które odwiedzałem, to dzieło Jego życia wydawało się skromne – pokoje do pracy, mała biblioteka, ciasna, ciemna stołówka. Instytut, jakich na świecie wiele, doktoranci jak wszędzie. Pokolenia, które pomagało w jego założeniu, już w nim nie było (spotkałem w nim co prawda po latach Klausa Nellena, ostatniego Mohikanina z pionierskich czasów, ale już w stanie spoczynku; a poza Instytutem Andrzeja Załuskę). Żelaznej kurtyny już nie było i nie ma, więc i dziura nie jest potrzebna. Rektorem była pani profesor z Indii Shalini Randeria, a jedną z głównych postaci wybitny historyk amerykański Timothy Snyder, którego poglądy o Polsce współczesnej – o czym mogłem się przekonać w rozmowie – nie odbiegły od krążących stereotypów i banałów. Wraz ze zmianą pokoleniową popadł w zapomnienie ów cel, który przed wielu laty Krzysztof rysował przed nami, snując wiedeńskie plany – stworzenia ośrodka oryginalnej myśli, która promieniowałaby z Europy Środkowej.

Droga filozoficzna Krzysztofa Michalskiego

Maciej Potępa

1. Problem czasu: Husserl a Heidegger

Krzysztof Michalski jest dla mnie przede wszystkim filozofem czasu, przemijania, wieczności i życia. Wśród jego pięciu książek tematy te niewątpliwie dominują. Wyliczmy je w porządku czasowym: 1. *Heidegger i filozofia współczesna* (1978); 2. *Logika i czas – próba analizy Husserlowskiej teorii sensu* (1988); 3. *Płomień wieczności: Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego* (2007); 4. *Zrozumieć przemijanie* (2011); 5. *Eseje o Bogu i śmierci* (2014).

Książka *Heidegger i filozofia współczesna* była pionierskim przedsięwzięciem, wprowadzającym w obieg filozoficzny w Polsce wczesną filozofię Heideggera, zogniskowaną wokół *Sein und Zeit* (*Bycie i czas*). W książce *Logika i czas*..., w rozdziale trzecim, podjął próbę analizy świadomości czasu Husserla w kontekście koncepcji czasu – Franza Brentano, Henri Bergsona i Williama Jamesa. Filozofowi ci byli przekonani, że „czas" i „świadomość" są ze sobą ściśle powiązane. Bez refleksji nad świadomością nie sposób zrozumieć czasu, a bez refleksji nad czasem nie sposób pojąć świadomości[1]. Przekonani są o tym, że „czas" i „świadomość" są abstraktami, są pochodne, „ich źródłem natomiast, rzeczywistym konkretem, jest >świadomość czasu<". W analizach Krzysz-

[1] K. Michalski, *Logika i czas*, Warszawa 1988, s. 169.

tofa Michalskiego właśnie to pojęcie jest wiodące w odpowiedzi na pytanie o istotę czasu, o to, że czas płynie. Odgranicza on zasadniczo analizy „świadomości czasu" Jamesa, Brentano i Bergsona od analiz Husserla. Te pierwsze mają charakter psychologiczny, dotyczą czasu przeżywanego i ujmują świadomość jako przedmiot „szczególnej nauki", jaką jest psychologia. Natomiast Husserl badanie świadomości czasu przeprowadza przy założeniu, że świadomość nie jest sferą strumienia zjawisk psychicznych, lecz „uniwersalną sferą zjawiania się".

Od czasu *Logiki i czasu...* w centrum rozważań Krzysztofa Michalskiego znalazła się problematyka filozofii czasu, przemijania i wieczności oraz życia. Filozoficzną inspirację znalazł on u takich filozofów jak Heidegger, Gadamer, Nietzsche, Tischner oraz Kołakowski. Należy w tym związku również zaznaczyć, że w miarę upływu czasu coraz silniej do głosu dochodziło powiązanie problematyki czasu i przemijania z myślą religijną, skoncentrowaną na zrozumieniu Boga i śmierci.

Warto poświęcić kilka zdań książce *Logika i czas...*, w której autor analizuje koncepcję czasu Husserla zawartą w jego *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu.* Na podkreślenie zasługuje, że interesuje go przede wszystkim powiązanie problematyki czasu z tym, co się dzieje z człowiekiem. To podejście do czasu i przemijania zostanie nie tylko zachowane u filozofów, których koncepcję czasu podda on później analizie, ale w znacznym stopniu wzmocnione przez powiązanie czasu i przemijania ze strukturą egzystencjalną człowieka (Heidegger) bądź z życiem (Nietzsche).

Cechą charakterystyczną filozofowania Krzysztofa Michalskiego jest wejście w dyskusję z analizowanym autorem. Dlatego jego analizy nie są nigdy tzw. obiektywną analizą tekstu, lecz próbą jego zrozumienia z punktu widzenia pytań, które stawia on wobec niego, poszukując w nim na nie odpowiedzi. Przy czym nigdy nie zaczyna od krytyki stanowiska autora, lecz zakłada na wstępie, że tekst jest w sobie

spójny i ma coś ważnego nam do przekazania. Dyskusja ta polega na odniesieniu czyjejś myśli do własnego doświadczenia. Zgodnie ze stanowiskiem hermeneutyki Gadamera, własną interpretację myśli autora włącza nie tylko w krąg „dziejów oddziaływania" (*Wirkungsgeschichte*), ale przede wszystkim w swoje egzystencjalne doświadczenie. Sam zresztą wyraził to jasno: „Jeśli nie uda się odnieść czyjejś myśli do własnego [...] doświadczenia, jeśli nie uda się wyrazić tych myśli w języku codziennym. Jeśli w wyniku lektury Lévinasa czy Kanta (bądź Różewicza czy Kafki) doświadczany przeze mnie na co dzień świat się nie zmieni, jeśli język, którym mówię, się nie zmieni – to znaczy, że nic z tej lektury nie zrozumiałem"[2]. Należy starać się spojrzeć na świat przez pojęciowe okulary analizowanego autora. Terminy techniczne używane przez niego mają tylko pełnić funkcję pomocniczą, tzn. być środkami do celu. A tym celem jest sformułowanie przy ich pomocy argumentu w sporze o tym, jaki jest świat. Nie znaczy to, że Krzysztof Michalski nie opowiada się za ładem pojęciowym w filozofii. Raczej chodzi mu o to, że rzeczywisty ład pojęciowy powstaje dopiero wtedy, „gdy pojęcia układają się w zmieniający pojęcie świata argument"[3].

Wedle niego nie ma wiedzy, która byłaby w pełni niezależna od sytuacji, w jakiej powstaje. Przekonanie to dzieli on wraz z Husserlem, Heideggerem, Gadamerem i Nietzschem. Stanowisko to nie jest równoznaczne z relatywizmem. Relatywistą byłby ten, kto negowałby istnienie jednej wspólnej prawdy niezależnej od sytuacji, w jakiej powstaje. Nie ma jednak żadnego zewnętrznego wobec sytuacji punktu widzenia. „Inne roszczenie do prawdy zawsze jest widziane z perspektywy mojej"[4].

---

[2] Idem, *O wieczności, o Bogu i o Nietzschem, który ogłosił Jego śmierć*, [w:] idem, *Eseje o Bogu i śmierci*, Warszawa 2014, s. 76.

[3] *Ibidem*, s. 77.

[4] K. Michalski, *Płomień wieczności*, Warszawa 2007, s. 30.

Po tych kilku uwagach na temat „metody" filozoficznych poszukiwań autora przejdźmy na krótko do analizy czasu Heideggera, który opuścił w swoich badaniach już w latach dwudziestych stanowisko fenomenologii transcendentalnej Husserla. Krzysztof Michalski poszukuje teraz u Heideggera rozwiązania zagadki czasu. Zarzut, jaki postawił Heidegger fenomenologii Husserla, jest przez niego podzielany. Husserl w swoim nastawieniu teoretycznym może ująć tylko pewną sferę fenomenów, które stają się przedmiotami poznania teoretycznego, ale nie jest w stanie dotrzeć do pierwotnego faktycznego życia. Fenomenologia zradykalizowana Heideggera nie ogranicza się wyłącznie do relacji teoriopoznawczej. Już bowiem we wczesnej swojej twórczości postawił on w centrum zainteresowania problematykę badań obszaru źródłowego życia. *W Byciu i czasie* to podejście do filozofii będzie kontynuowane, z tym że analiza fenomenologiczna życia zostaje zastąpiona analizą bycia przytomnego człowieka (*Dasein*) i jego egzystencją, która stale odnosi się w rozumieniu do swojego bycia.

Jak wiadomo, Heidegger postawił w *Byciu i czasie* pytanie o bycie w ogóle. Okazało się jednak, że by odpowiedzieć na to pytanie, należy uprzednio wyjaśnić sposób bycia tego, który postawił to pytanie – czyli bytu przytomnego. Na drodze analizy egzystencjalnej odsłonił Heidegger strukturę egzystencjałów, które charakteryzują w sposób formalny bycie bytu przytomnego człowieka. Jego badania kulminują w *Byciu i czasie* w powiązaniu struktury egzystencjałów z czasem. Okazuje się, że egzystencjał troski, który spina w jedność pozostałe egzystencjały, jest możliwy dopiero na gruncie czasowej struktury *Dasein*.

Z badań Krzysztofa Michalskiego wynika, że Heidegger, podobnie jak Husserl, poszukuje rozumienia czasu pierwotnego. Także i on abstrahuje w analizie fenomenologicznej od potocznego rozumienia czasu jako złożonego z trzech momentów: przeszłości, teraźniejszości i przyszłości.

Wedle Heideggera najważniejszy pierwotny charakter fenomenu czasowości polega na tym, że „pierwotna jedność struktury troski tkwi w czasowości”[5].

Czas nie jest bytem, lecz jednością ekstaz[6]. Współczesność, byłość i przyszłość to ekstazy czasowości. Można więc powiedzieć, że czas „uczasawia się w jedności ekstaz”[7]. Wszystkie wymienione ekstazy czasowości są równie pierwotne, ale ekstazie przyszłości przysługuje pierwszeństwo. Heidegger powie: „zasadniczym fenomenem pierwotnej i właściwej czasowości jest przyszłość”[8].

Krzysztof Michalski akcentuje szczególnie silnie w analizach czasu Heideggera ten moment, który wiąże uczasowiający się czas z tym, co się dzieje z człowiekiem (w języku Heideggera ze strukturą egzystencjałów).

Powstaje w tym związku pytanie o to, co sprawiło, że odpowiedź Heideggera na pytanie o istotę czasu i przemijania nie zadowoliła go i być może właśnie to spowodowało, że zwrócił się ku filozofii Nietzschego. Sam Krzysztof Michalski nie daje wprost odpowiedzi na to pytanie. Można tylko snuć różne przypuszczenia.

Być może pewną pomocą będzie odpowiedź na pytanie, jakie Agata Bielik postawiła podczas prezentacji jego książki o Nietzschem *Płomień wieczności*. Chodzi o to, czy Nietzschego można uważać za pewne antidotum na filozofię Heideggera, który przede wszystkim był filozofem ludzkiej skończoności, określającym bycie autentyczne człowieka jako „bycie ku śmierci”? Czy więc Nietzsche zachowując starą ideę nieśmiertelności – wieczności nie zrywa z Heideggerowską ideą skończoności człowieka? Krzysztof Michalski w odpowiedzi trafnie wskazuje, że Heidegger ujął śmierć, podobnie jak Nietzsche, inaczej niż ujmujemy ją w życiu

[5] M. Heidegger *Bycie i czas*, tłum B. Baran, Warszawa 1994, s. 459.

[6] *Ibidem*, s. 461.

[7] *Ibidem*.

[8] *Ibidem*, s. 462.

potocznym. Dla obu śmierć jest elementem każdego momentu życia, a nie tylko kresem doczesnego życia. Nietzsche jest kontynuatorem tej myśli. Jesteśmy skonfrontowani ze śmiercią w każdym momencie naszego życia. Pojęcie życia wiecznego jest zarówno dla Heideggera, jak i Nietzschego niezrozumiałe. Śmierć jest elementem tkanki ludzkiego życia. Pojęcia wieczności nie należy szukać w przedłużeniu życia, takie, jakie ono jest. Wieczność jest newralgicznym momentem naszego życia tu i teraz.

2. Nihilizm Nietzschego

Problem wieczności podejmuje Krzysztof Michalski w książce *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*. Wydał ją w roku 2007. Składa się ona z dziewięciu esejów, w których dominuje problematyka Nietzscheańskiego nihilizmu, zrozumienia czasu, przemijania i wieczności. Wśród filozofów polskich i intelektualistów spotkała się z dużym rezonansem i licznymi recenzjami. Nie jest to praca, która obejmuje wszystkie aspekty myśli Nietzschego. Nie pretenduje również do obiektywnej rekonstrukcji jego myśli. Można śmiało powiedzieć, że autor wdaje się w dyskusję z Nietzschem na temat jego rozumienia czasu, przemijania i wieczności. Można nawet twierdzić, jak Leszek Kołakowski, że Nietzsche jest dla niego okazją do przedstawienia własnych przemyśleń na temat nihilizmu, czasu, przemijania i wieczności. Dyskusję z Nietzschem nie toczy autor *Płomień wieczności* w ten sposób, że stara się wykazać prawdziwość czy fałszywość jego poglądów. Jej celem jest bowiem zrozumienie wewnętrznego nerwu jego koncepcji i konsekwencji, jakie z nich wynikają dla naszego zrozumienia świata, czasu i naszego przemijania. W analizach Krzysztofa Michalskiego uderza wysoki stopień intelektualno-emocjonalnego zaangażowania. Odnosi się wrażenie, że chodzi mu o to, jak naprawdę jest z czasem, przemijaniem i wiecznością, a nie

interesuje go sucha, techniczna analiza pojęć tworzących strukturę całościową myśli Nietzschego.

Nie mogę się tu zagłębiać w subtelne analizy myśli Nietzschego przeprowadzone przez autora, które dotyczą problemu nihilizmu. Ograniczę się tylko do omówienia kilku zagadnień z tym związanych. Do tej problematyki nawiąże on także w swojej ostatniej książce *Eseje o Bogu i śmierci* – w eseju *Nihilizm: miejsce dla Boga.*

Odnotujmy w tym związku, że Krzysztof Michalski jest przekonany, że interpretacja Nietzschego jego własna i jego mistrza – Leszka Kołakowskiego – są sobie przeciwstawne. Zacytujmy ten fragment z eseju *O wieczności, o Bogu i o Nietzschem, który ogłosił Jego śmierć*:

> [...] jego Nietzsche i mój to dwaj zupełnie inni autorzy. Kołakowski uważa, że Nietzscheański „nadczłowiek" to ideał, do którego przeciętny człowiek nie dorasta – i dlatego jest godny pogardy; że inne centralne pojęcie Nietzschego: „wola mocy", jest afirmacją siły – i tym samym stawia pod znakiem zapytania wartość prawdy i jej poszukiwania, dobra i dążenia do niego. Że w rezultacie nikt bardziej niż Nietzsche nie przyczynił się do podważenia wiary w tradycyjne ideały rozumu [...] w dobro i zło [...], w jakiś porządek świata, który zastajemy zamiast go po prostu arbitralnie sobie tworzyć.[9]

W opozycji do interpretacji Kołakowskiego Michalski sądzi, że „nadczłowiek" Nietzschego to pojęcie odnoszące się do kondycji człowieka takiego, jakim jest (całej, nie tylko jakiegoś jej kawałka). „Człowiek nie „jest", chce nam powiedzieć Nietzsche, lecz «się staje» i to nie staje się „czymś", lecz ciągle, nieustannie przezwycięża wszystko, czym się już stał, każdy moment mojego życia zawiera jakieś «więcej», jakiś potencjał i stąd życie jest wysiłkiem (bez gwarancji sukcesu), nie trwaniem"[10]. Zarówno pojęcie woli mocy, któ-

[9] K. Michalski, *O wieczności, o Bogu i o Nietzschem...*, s. 85.

[10] *Ibidem*, s. 86.

ra nie wyraża żadnej afirmacji siły, jak i pojęcie „nadczłowiek" są metapojęciami, charakteryzującymi „życie ludzkie (kondycję ludzką), jako twórczość"[11]. Uważam, że Krzysztof Michalski ma rację w tym sporze. Mocnym argumentem za jego interpretacją jest stwierdzenie Nietzschego, że w życiu nie chodzi przede wszystkim o trwanie – nie o to, by dalej było, jak jest. Woli życia nie należy rozumieć jako ośrodka siły, która w odniesieniu do człowieka kieruje się arbitralną wolnością, która jest związana przypadkowymi regułami. Woli mocy nie należy rozumieć w opozycji do „woli życia" – do chęci przedłużenia życia, jakie znamy, do kontynuacji życia. Nietzschemu nie chodzi o to, żeby za wszelką cenę trwać i nie o to, by dalej było, jak jest. Nie neguje wartości w życiu destrukcji i śmierci. Obie są zakłóceniami ciągłości życia; należą do niego, współtworzą go. Miłość do życia – notuje Nietzsche na początku lat osiemdziesiątych XIX wieku – „jest prawie przeciwstawieniem miłości do długiego życia"; należą do niego, współtworzą go. „Życie – z istoty – samo sobie zaprzecza, samo poświęca, ryzykuje, niszczy każdą swoją formę".

Powstaje pytanie, na czym polega „przewartościowanie wszystkich wartości", które prowadzić ma do przezwyciężenia nihilizmu? Nie oznacza ono tego, że na miejsce starych wartości stawiamy wartości nowe. Wartości należy w inny sposób uzasadnić, to znaczy powiązać je z życiem. Moje życie i świat nie dają się uporządkować wedle „zewnętrznych reguł, niezależnych reguł od życia". Życiu nie daje się przypisać żadnej wartości na podstawie jakiejś względem niego zewnętrznej perspektywy. Nie istnieje bowiem żaden zewnętrzny układ względem niego, który wyznaczałby miarę wartości życia. Porządki, do których życie się stosuje, nie są narzucane z zewnątrz, lecz tworzą się w naszym życiu przez to, co robimy, przez nasze czyny i zaniedbania. Wartości, do którego życie się stosuje, tworzą

[11] *Ibidem*.

się w trakcie samego życia. Są one szacunkami, „co i jak i ile jest warte dla życia, w którym się tworzą". W dokonanej przez Michalskiego interpretacji nihilizmu wysuwa się na czoło doszukiwanie się jego genezy w klęsce poszukiwania w życiu ostatecznego celu, obejmującego jego różne przejawy w całości. Próba zamknięcia życia w pojęciu, w jakiejkolwiek wiedzy – to atak na życie, sprzeciw wobec niego. Dlatego przezwyciężenie nihilizmu, związane z przewartościowaniem wszystkich wartości nie polega na jakiejś korekcie wiedzy „Moje życie może przezwyciężyć nihilizm, o ile ma w sobie siłę do wyrwania się spod kontroli pojęć, o ile jest twórczością [...]". Z tego punktu widzenia przezwyciężenie nihilizmu nie jest operacją intelektualną, lecz egzystencjalną. „Nie przezwyciężymy więc nihilizmu, zastępując «nihilistyczne» wartości («ostateczny cel», «wszechobejmująca całość», «prawda sama w sobie»), jakimiś innymi pojęciami"[12].

Cechą charakterystyczną interpretacji nihilizmu Krzysztofa Michalskiego jest podkreślanie, że żadne pojęcia nie są adekwatnym wyrazem dynamizmu i siły życia, które nieustannie zdaje się wyłaniać coraz to inne formy. Właśnie tą sytuację nieprzystawania pojęć do życia określa on jako nihilizm. Nihilizm to sytuacja, w której „pojęcia pękają, bo życie się w nich nie mieści"[13]. Życie jest metapojęciem, pojęciem, które charakteryzuje same pojęcia, określa wartości – właśnie jako „pękające", jako „kruche". Jeśli tak, jest to nihilizm – „nie jest chorobą, która daje się uleczyć, grypą, przejściową aberracją; życie jest niesłabnącym napięciem między wysiłkiem znalezienia prawdy uchwycenia życia w pojęcia – i wyzwalaniem się z nich. Jest nieustannym przezwyciężaniem *nihilizmu*"[14].

[12] *Ibidem*, s. 63.
[13] *Ibidem*.
[14] *Ibidem*.

Należy zwrócić uwagę na oryginalność interpretacji Krzysztofa Michalskiego w tym punkcie: Nietzsche nie rysuje przed nami perspektywy życia wyleczonego z choroby nihilizmu. Przezwyciężenie nihilizmu nie jest w tej perspektywie możliwe. „[...] Nie da się go wyeliminować żadną logiką, żadną diagnozą".

Krzysztof Michalski odkrywa całkowicie nowy wymiar myśli Nietzschego. Uważa, że analiza nihilizmu pozwala odkryć nowe znaczenie religii. Zazwyczaj zwraca się uwagę, że Nietzsche krytykuje religię zarówno w wymiarze doktrynalnym, jak i instytucjonalnym. Fakt ten także dla Michalskiego nie ulega wątpliwości. Ale nie przeszkadza mu, żeby pomimo tego uważać Nietzschego za myśliciela religijnego. Jest to z jego strony niewątpliwie śmiała teza, która wywołała na gruncie polskim już wiele kontrowersji. Nie miejsce tu i czas, żeby przedstawiać wszystkie argumenty za czy przeciw jego interpretacji.

Być może sytuacja stanie się jaśniejsza po omówieniu pojęcia wieczności, do którego teraz przejdę. Krzysztof Michalski uważa, że nihilizm stwarza szansę na nową wiarę w Boga, Nie jest to wiara w Boga jako fundament wszelkiej wiedzy, wszelkiego prawa i moralności. Taki Bóg, zgodnie ze stwierdzeniem Nietzschego z *Wiedzy radosnej,* już umarł. Obecność Boga w naszym życiu po przewartościowaniu wszystkich wartości nie polega teraz na wzmocnieniu naszej zdolności do uporządkowania naszego życia i świata – jak to było w koncepcji religii jako „przedłużenia rozumu", lecz raczej jest wyrazem „radykalnego braku ciągłości" w życiu, kryjącej się w nim absolutnej wolności, która może rozbić wszelkie narosłe w nim więzy.

3. Czas i wieczność

Zarówno w książce *Zrozumieć przemijanie* (2011), jak i zbiorze esejów o Nietzschem *Płomień wieczności*, (2007) tematy: co to jest czas, co to jest przemijanie, jakie znaczenie dla naszego

życia ma pojęcie wieczności, znajdują się w centrum rozważań Krzysztofa Michalskiego. Zaczyna on swoją analizę od pytania „Co to jest czas?", które już wcześniej, gdyż w książce *Logika i czas...*, było przedmiotem analizy w fenomenologii Husserla.

Obecnie nie pyta w sposób abstrakcyjny o istotę czasu w ogóle, lecz prowadzi swoje analizy w ten sposób, że wychodzi od wyjaśnienia pojęcia „czas rzeczywisty"[15]. Podkreśla, że kiedy mówimy „czas rzeczywisty", to nie mamy do czynienia z jakąś fikcją. W czasie rzeczywistym bowiem wyodrębniamy różnicę między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością. Z jednej strony nie możemy unieważnić przeszłości, czyli tego, co przeminęło, co się stało. A z drugiej strony stale nie mamy pewności co do tego, co nas spotka w przyszłości. Najboleśniej jesteśmy skonfrontowani z twardą rzeczywistością czasu w obliczu śmierci, od której do tej pory jeszcze nikomu nie udało się uciec. Pomimo tego, że Krzysztof Michalski zdaje sobie z tego sprawę, ponawia to pytanie: Czy można uciec przed śmiercią? I odpowiada też w formie pytania: „Może się jednak uda?"[16].

Czy można uciec od śmierci w wieczność? Wszystko zależy od tego, co się rozumie przez wieczność. Zazwyczaj przyjmuje się, że „wieczność" jest czymś znajdującym się w opozycji do „czasu", że jest jego negacją, a przynajmniej podważeniem różnicy między przeszłością a przyszłością. Wieczność rozumie się tu jako zniesienie różnicy między przeszłością a przyszłością. Jeśli ktoś twierdzi, że można uwolnić się od czasu, uciec w wieczność, to właściwie uważa, iż różnica między przeszłością a przyszłością nie jest ostateczna. Zarazem sądzi, że można uwolnić się od ciężaru przeszłości i od tego, co przyniesie nam niepewna przyszłość.

[15] *Ibidem*, s. 78.
[16] *Ibidem*.

Krzysztof Michalski stoi na stanowisku, że odpowiedź na pytanie o rzeczywistość czasu określa także nasz stosunek do pojęcia „ciała". Nie ulega wątpliwości, że ludzkie ciało podatne jest na ból i cierpienie, na śmierć. Czy jednak jest możliwe inne ludzkie życie, w którym człowiek nie byłby poddany przemijaniu, bólowi i śmierci? Jeśli ktoś przyjmuje, że możliwe jest „wyzwolenie z czasu", to tym samym musi uważać, że możliwe jest także wyzwolenie od ciała[17].

Porusza również w tym związku problem stosunku czasu do pojęcia wiedzy. Jeśli założy się, że różnica między przeszłością a przyszłością jest nie do zniesienia, to wiedza ma zawsze charakter tymczasowy i nigdy nie może przysługiwać jej status wiedzy pewnej. Jest to o tyle ważne w kontekście istoty czasu, że niektórzy ludzie żywią przekonanie, że dzięki wiedzy będziemy mogli wyzwolić się w przyszłości z czasu, z cierpienia, bólu i śmierci[18].

Krzysztof Michalski twierdzi, że czas i wieczność nie są pojęciami opozycyjnymi. Żeby to wykazać, wychodzi od wyjaśnienia, co to znaczy, iż „czas płynie". Najpierw należy zrozumieć różnicę między przeszłością a przyszłością. Jest to możliwe wtedy, gdy zrozumie się je razem, we wzajemnych odniesieniu: w ich jedności, która nie jest żadną jednością jakiejkolwiek treści, jakiś przedstawień danych w czasie. Nie ulega wątpliwości, że swoje inspiracje czerpie z filozofii Nietzschego, a dokładniej mówiąc z idei „wiecznego powrotu tego samego". Została ona najpełniej wyrażona w rozprawie *Tako rzecze Zaratustra*, w części trzeciej. Pojawia się w kontekście tzw. przepastnej myśli Zaratustry i wiąże się z pytaniem o naturę czasu. Czy czas można porównać do bez końca kręcącego się koła, w którym po pewnym czasie przeszłość staje się niebyłą i zajmuje miejsce teraźniejszości? Zaratustra nie daje wprost odpowiedzi na to pytanie. W odpowiedzi posługuje się opowiadaniem historii, w której

[17] *Ibidem*, s. 79.
[18] *Ibidem*, s. 80.

pełno jest metafor i porównań. Krzysztof Michalski dokonuje ich interpretacji w ostatnim eseju z tomu *Płomień wieczności*, zatytułowanym *Nienasycone pragnienie kolejnych chwil. O wiecznym powrocie tego samego.*

Nie mogę tu zagłębić się w przeprowadzoną przez niego wnikliwą i piękną analizę trzech opowiadań Zaratustry. Przedstawię tylko konkluzje wynikające z jego interpretacji idei „wiecznego powrotu tego samego".

Zarówno karzeł, jak i zwierzęta (bohaterowie opowiadań Zaratustry), twierdząc, że czas jest kołem, nie mogą zrozumieć czasu, ponieważ ujmują go z zewnątrz jako moment, jak jakiś napis na bramie. W rzeczywistości momentu czasu nie da się zobaczyć w taki sam sposób, jak można zobaczyć bramę (jakiś przedmiot). Jak słusznie zauważa w swojej interpretacji Krzysztof Michalski: „Moment może zrozumieć (sugeruje Zaratustra) dopiero ktoś taki, jak zmagający się z chorobą – wężem – pasterz – Zaratustra – ale nie ktoś, kto jak karzeł (i Zaratustra) przed bramą czy jak obserwujące chorobę Zaratustry zwierzęta tylko przygląda się temu wszystkiemu"[19]. A kilka strof dalej pisze:

> Dopiero wtedy – dopiero dla uczestnika, kto cierpi, walczy, doznaje i działa – moment staje się zrozumiały, a tym samym różnica między przyszłością a przeszłością nabiera sensu. To nie widowisko, które mógłbym obejrzeć z dystansu. Moment to «miejsce», gdzie przeszłość zderza się z przyszłością, «miejsce», gdzie powstaje różnica między przeszłością a przyszłością, różnica, którą nazywamy: czas – a zatem to w tym, co właśnie robię, w tym, co się ze mną dzieje, przyszłość oddziela się od przeszłości. To tu, w moim życiu, dokonuje się to zróżnicowanie. To zróżnicowanie to moment, który trzęsie moim życiem, to, co jest zamienia w przeszłość – i tym samym otwiera nowe źródła, źródła przyszłości.[20]

[19] K. Michalski, *Nienasycone pragnienie kolejnych chwil*, [w:] idem, *Płomień wieczności...*, s. 260.

[20] *Ibidem*, s. 261.

Krzysztof Michalski przypisuje w koncepcji czasu Nietzschego szczególną rolę *momentowi*, *chwili*. To on decyduje o tym, jak rozumiemy ideę wiecznego powrotu tego samego. Otóż o każdym momencie możemy powiedzieć, że „odchodzi" i „przemija" i że jednocześnie tym samym „staje się, dlatego, że jest nowym początkiem". Przemijanie można pojąć tylko w związku ze „stawaniem się". W związku z tym „przemijanie" i „stawanie się" (czyli „przeszłość" i „przyszłość") nie są odseparowanymi od siebie zdarzeniami, które można nanizać po kolei na linię czasu. Wedle Nietzschego „przemijanie" i „stawanie się" tworzą nierozerwalną jedność. „Wszystko przemija – właśnie dlatego, że wszystko rozpoczyna się na nowo"[21]. Dla Nietzschego „każda rzecz ma dwa oblicza: jedno jest obliczem przemijania, drugie stawania się". Wedle Nietzschego *moment* to jedność przemijania i stawania się. Jest to całość, która ma nieprzedmiotowy charakter. Gdy mówimy o „przemijaniu" i „stawaniu się", to nie mamy do czynienia ze zdarzeniami uporządkowanymi linearnie w czasie, tak jak np. fizyka klasyczna podchodzi do określenia miejsc w czasie zajmowanych przez zjawiska. Chodzi tu raczej o określeniu sposobu, w jaki świat – cały świat – wychodzi na jaw. I znów musimy w tym związku odwołać się do interpretacji Krzysztofa Michalskiego, który trafnie porównuje ten sposób, w jaki u Nietzschego świat wychodzi na jaw, z pojęciem „bycia" u Heideggera jako sposobu, w jaki coś istnieje, w odróżnieniu od „czegoś, co jest" (to, co obecne)[22]. Z tego punktu widzenia zrozumiała staje się notatka Nietzschego z 1888 roku na temat świata: „świat staje się, świat przemija, ale nigdy nie zaczął się stawać i nigdy nie przestał przemijać". W tym sensie Nietzsche powie w *Wiedzy radosnej*: „strzeżmy się myśleć, że świat tworzy wiecznie coś nowego. Świat to przecież nie żadne >coś<: to nie rzecz, nie przedmiot<".

[21] *Ibidem*, s. 265.
[22] *Ibidem*, s. 266.

Jeśli twierdzimy, że „przemijanie" i „stawanie się" to dwie strony *momentu*, to jest to równoważne z twierdzeniem, iż istnieje jedność przeszłości i przyszłości. Czas jest właśnie taką jednością, czyli wiecznością. To miejsce czasu, „moment", w którym przeszłość i przyszłość są dwiema stronami tego samego. Wieczność jest horyzontem czasu, który umożliwia przemijanie i stawanie się. Krzysztof Michalski, idąc za Nietzschem, przywiązuje wielką wagę do twierdzenia, że taki sens momentu może tylko zrozumieć uczestnik życia, a nie jego obserwator.

Nauka o wiecznym powrocie tego samego poucza nas o tym, że wieczność jest związkiem przemijania i stawania się. Jest ona „obecna" we wszystkim, co czynimy, „współtworzy znaczenie życia". Zgodnie z tym Nietzsche zanotuje: „Non alia, sed haec vita aeterna. Życie wieczne to nie jakieś gdzieś, jakieś kiedyś, jakiś inny czas, co czeka na nas, gdy skończy się ten, który znamy. To twoje życie wieczne".

Na zakończenie rozważań o idei wiecznego powrotu tego samego zacytujmy fragment z eseju *Nienasycone pragnienie kolejnych chwil*, w którym Michalski podsumowuje przebytą przez Nietzschego drogę. „Koło, co toczy się, samo z siebie – nie karuzela, jak chciały zwierzęta. Co jest, przemija, samo z siebie zamienia się w przeszłość – jednocześnie bowiem wyrasta w nim przyszłość, co je rozsadza od wewnątrz. Życie człowieka jest kołem, jest wiecznym powrotem o tyle, o ile w każdym momencie kończy się i zaczyna od nowa – nie dlatego, że wydarzenia tego życia zaczynają się od nowa – nie dlatego, że wydarzenia tego życia są powtórzeniem czegoś, co zdarzyło się już i jeszcze się zdarzy nieskończenie wiele razy, nie przez to, że zasklepione w jakimś kawałku czasu wraca ciągle w to samo miejsce jak figura na karuzeli"[23].

Krzysztof Michalski nawiązując do koncepcji wiecznego powrotu tego samego, rozwija dalej swoją filozofię

[23] *Ibidem*, s. 271.

wieczności (w eseju *O wieczności, o Bogu i o Nietzschem, który ogłosił Jego śmierć*) i przemijania (w eseju *Zrozumieć przemijanie*), w swojej ostatniej książce: *Eseje o Bogu i śmierci* (2014).

Czas i wieczność to metapojęcia, pojęcia charakteryzujące pojawiający się w naszym doświadczeniu świat jako całość, charakteryzujące ludzkie możliwości w ich życiu. Zmierza on do sformułowania tezy, że takie ujęcie wieczności nie przeczy realności czasu, lecz „wręcz przeciwnie: konstytuuje ją – to jest «teraz» (dziś, w czasie), nie kiedyś («kiedy czas się skończy»)”[24].

Wieczność to jedność przeszłości i przyszłości. „Wieczność – jedność przeszłości i przyszłości, i czas – i ich różnica są w tym ujęciu dwiema stronami tego samego”[25].

Takie ujęcie wieczności również „nie eliminuje mojej cielesności, nie usunie cierpienia, niewiedzy, nie zaprzecza rzeczywistości śmierci, lecz kryje się w nich”[26]. Jest ona teraz ukryta w każdej z następujących po sobie chwilach mojego życia.

Czy istnieją jakieś świadectwa obecności wieczności w życiu człowieka? Michalski obstaje przy tym, że zarówno miłość (tzn. wieczna miłość), jak i śmierć spełniają ten warunek. Miłość jest świadectwem wieczności dlatego, że wyrywa ona nas z potocznego następstwa momentów czasu. Tak zwana wieczna miłość opiera się na tożsamości przeszłości i przyszłości.

„Przenika każdą komórkę ciała, duszy, miłość, która unieważnia wszystko, co się do niej odnosi, w której przestaje być ważne, co było, co będzie – wieczna miłość”[27].

---

[24] K. Michalski, *O wieczności, o Bogu i o Nietzschem...*, s. 82.

[25] *Ibidem*, s. 81.

[26] *Ibidem*, s. 82.

[27] *Ibidem*, s. 83. W innym eseju *Wieczna miłość*, zawartym w książce *Płomień wieczności*, Michalski analizuje pojęcie „wiecznej miłości” w odniesieniu do czasu, wieczności, ciała i śmierci, inspirując się przemyśleniami Nietzschego.

Śmierć jest także świadectwem wieczności. Jest w tym związku rozumiana nie jako biologiczny kres mojego życia, lecz jako „możliwość, ciemna, bo gęsta od potencjalnych znaczeń rysa w każdej przeżywanej przeze mnie chwili, owszem przedmiot trwogi – ale i przedmiot nadziei”[28]. (Sądzę, że w tym punkcie Michalski częściowo idzie śladami Heideggera, ponieważ tak jak on ujmuje śmierć nie jako kres życia, tylko jako jej stałą obecność w życiu. Człowiek żyjąc, można powiedzieć, już umiera. Oczywiście moment otwierania człowieka poprzez możliwość śmierci na stwarzanie nadziei, nie jest obecna u Heideggera).

W tym sensie wieczność jako możliwość nie jest czymś, co wyprowadza nas poza życie, w jakąś inną rzeczywistość.

W każdej chwili mojego życia kryje się wieczność. W każdej chwili przeszłość i przyszłość mogą dla mnie stracić znaczenie. Jeśli tak jest, to czy moje życie nie jest czymś więcej niż tylko łańcuchem kolejnych chwil i treści? Krzysztof Michalski uważa, że jestem czymś więcej niż to, co zapisane w moim życiorysie między urodzinami a śmiercią. „Czymś więcej” nie znaczy, że wzbogaca się ono o jakieś dodatkowe zdarzenie, wzbogacające całość mojego życia. Dzięki wieczności moje życie właśnie jest „czymś więcej” i odnosi się do całości mojego życia, które stale ma w sobie nieoczekiwaną nową możliwość.

Ta nieciągłość życia, która manifestuje się we mnie, jest teraz obcym elementem, który stale podważa moją tożsamość, negując moją utrwaloną przeszłość i otwierając przede mną „możliwość radykalnie nowego początku”. Wieczność manifestuje się w moim doświadczeniu jako obcy element, jako „pęknięcie, nieciągłość, płynność”. To ona jako ten obcy element sprawia, że moje życie płynie[29].

Wieczność nie tylko sprawia, że czas płynie. Nie istnieje ostateczny sens życia. Każdy tzw. ostateczny sens życia

[28] *Ibidem*, s. 83.
[29] *Ibidem*, s. 84.

może być nowym początkiem. „Nic nie jest ostateczne, każdy koniec może być nowym początkiem. Także śmierć”[30].

4. Problem przemijania i śmierci

Z problemem czasu i wieczności wiąże się ściśle w filozofii Krzysztofa Michalskiego problematyka przemijania. Po wykazaniu, że czas i wieczność nie są pojęciami opozycyjnymi, ponieważ istnieją we wzajemnym odniesieniu, przechodzi w swoich esejach do próby zrozumienia przemijania.

W tomie *Płomień wieczności* stawia najpierw pytanie, na czym polega przemijanie świata.

Jak wiadomo, ten zbiór esejów Krzysztofa Michalskiego poświęcony jest filozofii Nietzschego. Ale nie jest to rekonstrukcja filologiczna ani historyczna całego systemu jego poglądów. Jej celem nie jest bowiem dotarcie do tzw. jedynego obiektywnego sensu jego tekstów. Krzysztof Michalski jako zwolennik hermeneutyki Gadamera dobrze wie o tym, że takie przedsięwzięcie z góry skazane byłoby na niepowodzenie. Interpretator, wykładając sens danego tekstu, stawia pod jego adresem pytania, które wyrastają z sytuacji, w jakiej sam się znajduje. Dlatego w centrum swojego wysiłku interpretacyjnego stawia dyskusję z tekstem, w której intencją dominującą jest zrozumienie poprzez odwołanie do własnego doświadczenia tez stawianych przez autora. Nie wynika z tego, że Krzysztof Michalski jest relatywistą. Wręcz przeciwnie, rozważał dokładnie to, co autorzy napisali, poszukując w tym po prostu prawdy.

W pierwszym tekście na temat przemijania problem ten rozważany jest jeszcze przez niego w kontekście filozofii Nietzschego. Natomiast późniejszym tekście *Zrozumieć przemijanie*, opublikowanym w książce *Eseje o Bogu i śmierci* (2014) nie nawiązuje już wprost do niego. Problematyka przemija-

[30] *Ibidem*.

nia zostanie w nim przede wszystkim analizowana w kontekście chrześcijańskiej myśli religijnej.

Główną tezą Krzysztofa Michalskiego jest twierdzenie, że problemu przemijania, czyli odejście czegoś w nicość, nie można zrozumieć za pomocą pojęć.

W eseju *Zrozumieć przemijanie* pisze: „Przemijanie: odejście tego, co jest, w nicość zdaje się całkowicie niezrozumiałe, absurdalne”[31]. Świadectwa bogactwa, różnorodności przemijania można znaleźć w niektórych tekstach religijnych, można je również znaleźć w sztuce. W religii i w sztuce są świadectwem „wrażliwości na ludzkie doświadczenie”, którego nie można dobrze ująć w pojęciach.

Przemijanie wykracza poza wszelkie pojęcia, „choć nie można się bez nich obejść”[32].

We wcześniejszym tekście poświęconym filozofii Nietzschego *Płomień wieczności* Krzysztof Michalski wykazuje bezradność pojęć, zmierzających do ujęcia czasu i przemijania świata. Jednoznacznie opowiada się za tym, że na pytania, „co to jest czas?” i „co to jest przemijanie?” można odpowiedzieć lepiej za pomocą paru fundamentalnych metafor. Zrozumieć za pomocą pojęć można tylko to, co trwa (co nie przemija). Zrozumieć można jakąś zmianę czegoś w coś innego. Przemijanie nie odnosi się do jakiegoś przedmiotu. Zrozumienie przemijania znaczyłoby zrozumienie tego, że to, co jest, przemienia się w nicość. Odejście tego, co jest w nicość. Ale tego nie można zrozumieć za pomocą pojęć. Już wcześniej wykazał, że także problemu czasu nie daje się pojęciowo sformułować. Dotyczy to teraz także przemijania. Pomoc można znaleźć jedynie w środkach wyrazu poezji, teologii i w myśli religijnej, przede wszystkim w tradycji biblijnej.

[31] K. Michalski, *Zrozumieć przemijanie*, [w:] idem, *Eseje o Bogu i śmierci*, s. 173.

[32] *Ibidem*, s. 174.

Nic dziwnego, że Krzysztof Michalski sięgnął do filozofii Nietzschego, w której znalazł trzy metafory odnoszące się do przemijania: metaforę rzeki czasu, metaforę wiatru (ducha) i metaforę ognia.

Zaczyna ich omówienie od metafory czasu. Podziela pogląd Nietzschego, że „rzeczy nie dzielą się na zmienne i niezmienne, na te objęte rzeką czasu, i te inne – wieczne, ponadczasowe". Nic nie może wyzwolić się z rzeki czasu. Dotyczy to także twierdzeń matematycznych, praw nauk przyrodniczych, jak i zasad moralności.

Metafora rzeki czasu sygnalizuje, że rzeka czasu nie ma początku ani końca. To znaczy, że czas nie może być destrukcją, rozpadem czegoś, co było na początku, co było przed czasem. Z tego samego powodu czas nie jest oczekiwaniem na coś, nadzieją na coś, co przyjdzie i położy mu kres. Z punktu widzenia „rzeki czasu" pojęcie „porządek" czy „kres" czasu to pojęcie nonsensowne.

Krzysztof Michalski pyta: czy czas może być zrozumiany inaczej niż tylko jako „ciemna rzeka rozpadu i korupcji bądź jako >srebrna rzeka życia, co płynie i unosi z sobą cały świat ku jasności, coraz dalej i dalej, ku niebie, ku ujściu w morze wieczności (D. H. Lawrence)<?"[33] A może czas to „wielka rzeka, sunąca ku śmierci"?

A może rzeka czasu jest tylko zrozumiała z punktu widzenia czegoś, co się nie zmienia – co jest w sobie tożsame?

Krzysztof Michalski polemizuje w tym związku z Husserlem i Kołakowskim. Husserl szukał rozwiązania tajemnicy czasu w świadomości transcendentalnej, która za pomocą retencji, impresji i protencji konstytuuje warunki możliwości następstwa czasu. Struktura ta jest niedostrzegalna w życiu codziennym, w którym rozumiemy czas jako następstwo przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Husserl widział nieciągłość czasu (różnicę między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością) z perspektywy jego jedności,

[33] K. Michalski, *Płomień wieczności*, s. 146.

ciągłości. Świadomość „[...] różnicy zawsze zakłada jakąś jedność”[34]. Również Leszek Kołakowski twierdzi, że zmianę życia niepodobna zrozumieć jako strukturę znaczącą, jeśli nie założy się pozahistorycznej esencji, która wciela się w jej konkretne przebiegi. Bez założenia takiej struktury historia jest wiecznie ciemna. Koncepcji Husserla i Kołakowskiego przeciwstawia Krzysztof Michalski koncepcję czasu Nietzschego, którą sam podziela.

Wedle Husserla i Kołakowskiego czas jest zrozumiały o tyle, „o ile prześwituje w nim prawdziwa (nieczasowa) rzeczywistość”[35]. Natomiast Krzysztof Michalski za Nietzschem uważa, że przyjęcie twierdzenia, iż istnieje „prawdziwa”, znajdująca się poza czasem rzeczywistość, jest fałszywe. „Prawdziwa rzeczywistość nie «stoi», lecz «płynie». Byt [...] jest [...] zmienny, nie-tożsamy – z-sobą. To, co „stoi”, co trwa, istnieje wyłącznie dzięki naszym grubo ciosanym organom”[36].

Jednak założenie, postulat tożsamości z sobą świata jest warunkiem możliwości życia. Ponieważ „żeby żyć, musimy myśleć”, musimy odnosić się do tożsamego z sobą przedmiotu. By żyć, „musimy wiedzieć o świecie, jaki jest. Przesłanką takiej wiedzy jest świat tożsamy – z – sobą, świat, co trwa. Bez tej wiedzy życie byłoby niemożliwe”[37].

Rzeka czasu nie może być przedmiotem wiedzy. Wedle Nietzschego poszukiwanie granic rzeki czasu jest wyrazem głupoty – „koniecznej głupoty życia”. Wiedza o świecie jako głupstwa jest też wyrazem bierności, lenistwa, jałowości. Krzysztof Michalski wskazuje w tym związku na zbieżność tej myśli Nietzschego z dawnym motywem chrześcijaństwa[38].

[34] *Ibidem*.
[35] *Ibidem*, s. 147.
[36] *Ibidem*.
[37] *Ibidem*.
[38] *Ibidem*, s. 148.

Teza, że wszystko płynie, przemija (czy twierdzenie, że wszystko stoi nieruchomo) to nie opozycja dwóch twierdzeń: prawdziwego i fałszywego – o rzeczywistości, która jest niezależna od tych twierdzeń. Zwróćmy uwagę, że Krzysztof Michalski przywiązuje wielkie znaczenie do tego, że wszystkie te twierdzenia Nietzschego mają dopiero sens w kontekście życia, jakim żyjemy. Dlatego twierdzenie o rzece czasu nie jest hipotezą fizyczną, kosmiczną o porządku „świata" jako zastanej rzeczywistości. To projekcja biernego zmęczonego życia. To nie jest opis świata niezależnie od tego, co robimy.

Metafora rzeki czasu uczy nas, „że *wszystko płynie*, a więc, że świat się zmienia, staje, bez końca, nieustannie, że twierdzenie to ma sens tylko z perspektywy momentu, w którym właśnie jestem, w którym żyję – a więc nie da się zrozumieć niezależnie od tego, co robię, jak żyję [...]"[39]. Nie może być przedmiotem wiedzy.

Drugą metaforą stawania się, przemijania, jest metafora wiatru. Wiatr – duch to wiatr „nieograniczonej" wolności. Symbolizuje Zaratustrę i tym samym każdego z nas, o ile jesteśmy jednostkami twórczymi, aktywnymi, wolnymi, nieprzystającymi do zastanego świata. Dla wiatru nawet śmierć nie jest przeszkodą. Śmierć przestaje być ostateczną granicą. Dla rzeczki czasu śmierć wyznaczała granice, od której ona się odbijała.

Metafora wiatru symbolizuje także nieciągłość życia. Nietzsche: „to wiatr, co dowodzi, że świat, który, mnie otacza, który chce mnie zamknąć, jest niecały, nieciągły, dziurawy"[40]. Wiatr przynosi niepokój. Niepokój ten nie jest wywołany strachem przez coś względem nas zewnętrznego. Niepokój to niezbywalny składnik mojego istnienia. Wiąże się z tym, że nigdy nie jestem do końca tylko sobą. Niepokój ten jest we mnie, w każdym z nas. Nie jestem do końca

[39] *Ibidem*, s. 152.
[40] *Ibidem*, s. 155.

w domu. Nikt z nas nie jest. Żadna wiedza nie może wyrugować ze mnie tego niepokoju. Każda taka próba jest próbą ucieczki od życia (jest wyrazem słabości).

Funkcja metafory wiatru wyraża też sytuację człowieka, w której, z jednej strony, niszczone są wszystkie zastane formy życia, ale z drugiej stajemy się wyzwoleni, otwarci na jego nowe formy. W tym sensie wiatr „daje nieograniczoną wolność [...]"[41].

Metafora wiatru prowadzi nas dalej niż metafora rzeki czasu. Pozwala tę metaforę lepiej zrozumieć; nie odwołuje się do ruchu jakiś przedmiotów w rzece czasu, nie sugeruje zmiany czegoś w coś innego.

Wiatr podważa wszelką tożsamość, wszelkie roszczenia do „bycia" ponad czasem, bycia zawsze niezmiennym.

Metafora wiatru wiąże się z trzecią metaforą – metaforą ognia, za pomocą której Nietzsche próbuje ująć pojęcie przemijania. Występuje ona już u Heraklita, który mówi o wiecznie żywym ogniu. Również natrafiamy na nią w ujęciu Sądu Ostatecznego u Orygenesa, gdzie ogień niszczy wszystko to, co nie jest warte przetrwania, bo jest złe: czas i śmierć. Po kąpieli w ogniu zostanie tylko to, „co dobre, co wieczne, co nie zna czasu".

Również w filozofii Hegla występuje metafora ognia, ale pojawia się już w zasadniczo innej roli. Ogień to absolutny niepokój, absolutny rozkład wszystkiego, co istnieje. W ogniu wszystko przemija. Symbolizuje on życie, które się nieustannie zmienia – nieustannie się staje. Każda tożsamość, jaką możemy odkryć w życiu, nie jest zrozumiała bez zawartego w samym jej pojęciu zróżnicowania, że przemija.

Metafora wiatru wiąże się z metaforą ognia. Wyraża ona to, że życie nie jest tożsame ze sobą. „Ogień" stawanie się – a więc „byt" i „nie-byt" zarazem. Życie nie daje się zrozumieć z punktu widzenia jakiejś tożsamości. Nie jest ono tożsame ze sobą. Jest wewnętrznie zróżnicowane, roz-

[41] *Ibidem*.

darte, nie-tożsame i na tym polega jego wewnętrzny impuls zmiany.

Krzysztof Michalski zwraca uwagę, że Hegel jednak starał się to zróżnicowanie, tę „ranę istnienia", usunąć za pomocą odwołania się do dialektyki. Bowiem każde stawanie się – moje i świata – powiązane jest wewnętrzną logiką (dialektyką), która na celu ma ujęcie całego procesu w zrozumiałą całość, ostatecznie pogodzoną ze sobą. Inność, różnica zostaje ostatecznie uchwycona w racjonalną całość. Ma swoje spełnienie w samoświadomym absolucie.

Hegel jednak na tym nie poprzestaje: ostatecznie rozumie ogień – stawanie się, zmianę, czas – z punktu widzenia tożsamości, porządku, jedności. Ogień początkowo symbolizujący brak, wewnętrzne pęknięcie, rozpad tożsamości, możne jednak zostać w końcu przezwyciężony, gdy obejmie się go wiedzą filozoficzną. Również moje życie można objąć wiedzą – i w ten sposób znaleźć w nim pogodzenie ze sobą, pocieszenie.

Krzysztof Michalski zajmuje przeciwstawne stanowisko do Hegla. Wspiera się w tym kontekście Heideggerem, który metaforę ognia ujmuje jako symbol gry odbywającej się stale w życiu. Nie odbywa się ona wedle żadnego planu; nie ma żadnej wewnętrznej logiki; życie to zróżnicowanie, które nigdy nie ustaje, które nigdy nie osiągnie końca. Poszczególne elementy życia nie są powiązane ze sobą żadną logiką, żadną dialektyką, żadnymi regułami.

Krzysztof Michalski podziela wraz z Nietzschem i Heideggerem ten pogląd na życie.

Uważa, że metafora ognia łączy wszystkie trzy metafory: wlany w duszę ogień rodzi gorący wiatr, co topi lód i w ten sposób wyzwala rzekę czasu.

Wraz z Nietzschem sądzi, że nasze życie jest radykalnie nieciągłe. Zaś metafora ognia jest radykalnym tego wyrazem. Istotą mojego życia jest buzujący we mnie ogień, co nie pozwala „mi stanąć, pogodzić się, usnąć, co każe mi, bym zostawił swą miłość i dom – o ile jestem takim ogniem,

o tyle każdy moment mojego życia jest szansą nowego początku, zaczęcia całkiem od nowa, od niczego”[42].

Termin „nowy początek” nie jest nowym momentem znajdującym się na ułożonym linearnie porządku czasowym. Ponieważ zakładamy tu jakąś ciągłość następujących po sobie spostrzeżeń czy myśli. Zakładamy coś, co w tej ciągłości ulega stopniowej zmianie (np. życiorys). Metafora ognia pokazuje rozerwanie tej ciągłości. Ujawnia absolutną nie-ciągłość, absolutne zróżnicowanie, absolutny początek, w każdym swoim momencie.

Krzysztof Michalski uważa, że odpowiedzi na pytanie o czas, o źródło i naturę przemijania należy szukać w tym niepowtarzalnym, jedynym momencie życia.

> Przemijanie, stawanie się, czas to różnica innego rodzaju niż wszelkie zróżnicowanie stanów rzeczy, zróżnicowanie momentów. Stawanie się, przemijanie, czas to poprzedzające wszelką tożsamość (a więc i „spacer” czy wizyta u lekarza) wewnętrzne zróżnicowanie tego jedynego – choć nie jednego pośród wielu – momentów, co płonie, spala się bez reszty, «ześlizguje się w nicość», jakby «połknięty przez niewidoczny ogień» (Borges). I tylko w tym sensie: jest.[43]

> Przeszłość może różnić się od teraźniejszości czy przyszłości tylko o tyle, „o ile ta różnica (czas) jest już ustanowiona. O ile każdy moment z osobna, jedyny, poza wszelkim kontekstem «staje się» «przemija». O ile życie jest porwane i radykalnie nieciągłe. Bez tej radykalnej nieciągłości życia, bez tego jedynego w swoim rodzaju zróżnicowania, jakie odkrywa metafora ognia, czas byłby niezrozumiały.[44]

Termin „życie”, „moje życie”, „ludzkie życie” nie ma znaczenia pojęcia historycznego, socjologicznego czy biologicznego. Nie mówi się tu o gatunku ludzkim. Gdy mówię

[42] *Ibidem*, s. 174.
[43] *Ibidem*, s. 175.
[44] *Ibidem*, s. 176.

„życie człowieka", to nie mam na myśli żadnego podmiotu „tego życia" – człowieka – który czyniłby ów proces „życie" – zrozumiałym. Widać na tej podstawie, że Krzysztof Michalski wraz z Nietzschem nie podziela Kantowskiej perspektywy transcendentalnej, która zakłada jakiś niezmienny podmiot „życia". Życie stawia bowiem każdą formę człowieczeństwa: biologiczną, społeczną, historyczną – pod znakiem zapytania.

Próba zrozumienia czasu, co płynie, jak widać, z konieczności prowadzi, z jednej strony, do pytania o człowieka – a z drugiej strony rozważania o naturze ludzkiej pociągają za sobą opowieść o świecie, co się staje.

W eseju *Płomień wieczności* Krzysztof Michalski wprowadza pojęcie wieczności w kontekście natury życia jako „spalającego się płomienia", „spalającego się momentu, który jest bez związku z tym, co było i co będzie. W tym sensie: wieczność".

Ten nieskończenie mały moment – zanotuje Nietzsche – wyższa rzeczywistość i prawda to „błysk wiecznej rzeki". „>Błysk wiecznej rzeki<: wieczność jako wymiar czasu, bez którego czas jest nie do pojęcia – to jedynie wieczność. Nie ma innej. Wieczność jako nieskończone trwanie, wieczność przecząca czasowi – to złudzenie. «To, co nie przemija – mówi Zaratustra – to tylko metafora»"[45].

Chciałbym jeszcze w związku z problemem zrozumienia przemijania zwrócić uwagę, że w napisanym później eseju *Zrozumieć przemijanie*, zawartym w tomie *Eseje o Bogu i o śmierci* Krzysztof Michalski zastanawia się nad własnym przemijaniem, którego najdobitniejszym wyrazem jest własna śmierć. Ujmuje tu wyraźniej niż poprzednio przemijanie nie jako problem teoretyczny, lecz egzystencjalny.

Zaczyna od pytania, które ma wyraźnie charakter egzystencjalny: „Co to znaczy, że mnie już nie ma?"[46]. Że jest

[45] *Ibidem*, s. 178.

[46] K. Michalski, *Zrozumieć przemijanie*, s. 174.

świat – świat, który widzę, jaki jest, świat widziany oczyma – a ja już nie?

„Moje własne odejście w nicość, moja śmierć zdaje się mimo wszystko, nieodparcie, czymś absurdalnym”[47]. Krzysztof Michalski powołuje się w tym miejscu na Goethego, który twierdzi, iż człowiek nie wyobraża sobie rozpadu własnego „ja”, z którym się zaprzyjaźnił i pragnie uratować je za wszelką cenę – „zarówno tam, w niebie, jak i tu, na ziemi”[48]. Jak wiadomo, niektórzy filozofowie, przede wszystkim myśliciele religijni oraz teologowie, próbowali na różne sposoby dokonać eliminacji tego absurdu. Rzeczywistość śmierci nie daje się jednak wyeliminować z naszego egzystencjalnego doświadczenia. Również poeci mogą to poświadczyć w swoich dziełach. Krzysztof Michalski w swoich esejach często odwołuje się do świadectwa poetów. Uważa, że poezja, teologia czy religia lepiej oddaje za pomocą swoich środków wyrazu to, czym jest przemijanie i śmierć. Poezja czy myśl religijna za pomocą metafor i opowiadań najlepiej potrafi oddać istotę śmierci. Krzysztof Michalski zresztą często do nich sięga. Przykładem mogą być tu wiersze Hölderlina, Iłłakowiczówny, Iwaszkiewicza czy Pawła Herza. Nie znaczy to, że uważa, że filozofia znajduje się w opozycji do poezji czy religii. Przeciwieństwo między nimi nie jest ostre. Filozofia czerpie wiele z poezji, sztuki i religii. Często przecież mówi się, że sztuka jest oknem dla duszy ludzkiej. W sposób jaśniejszy niż w filozofii dochodzi w niej do głosu kondycja ludzka. Krzysztof Michalski sądzi, że granica między nimi jest płynna.

W przypadku eseju *Zrozumieć przemijanie* za świadka bierze wiersz Różewicza, w którym twierdzi on, iż „życie ma sens tylko dlatego, że musimy umierać”. To, że życie wieczne, życie bez końca, jest byciem bez sensu, „światłem bez

[47] *Ibidem*.
[48] *Ibidem*, s. 175.

cienia, echem bez głosu", podziela Krzysztof Michalski wraz z Nietzschem, Różewiczem, ale także z Heideggerem.

Doświadczenie śmierci jako centrum ludzkiego życia nie tylko stało się tematem poezji, ale także można je odnaleźć w niektórych ważnych tekstach chrześcijańskiej religii. Krzysztof Michalski odwołuje się często do tekstów chrześcijańskich, przede wszystkim do Ewangelii. Poszukując sensu śmierci, przytacza w tym związku słowa Jezusa umierającego na krzyżu wedle Ewangelii św. Mateusza: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił". Właśnie te słowa wyrażają, jego zdaniem, doświadczenie śmierci i stanowią o istocie chrześcijańskiej religijności, a nie jak zwykle się przyjmuje: zaprzeczenie śmierci wyrażone w idei duszy nieśmiertelnej[49].

Śmierć, w tym doświadczeniu, jest najpełniejszym wyrazem ludzkiego przemijania

> jest absolutnym przerwaniem ciągłości, końcem, destrukcją dotychczasowej tożsamości. Ale to nie wszystko: ta destrukcja, ów koniec, są jednocześnie (sugeruje choćby opowiadanie świętego Mateusza o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa) – [...] koniecznym warunkiem nowego początku, wejściem w Nowe, dotąd Niespotykane, w Nieznane. Właśnie jako realna, totalna katastrofa dotychczasowego świata śmierć otwiera nowy świat, nową postać świata: niebo.[50]

Myśliciele religijni przekonują nas, że śmierć nie jest odejściem w nicość. Śmierć nie jest „pęknięciem", nie jest „rozpadem", nie jest przerwaniem mojej tożsamości.

Rozważania Krzysztofa Michalskiego krążą wokół problemu śmierci i jej znaczenia w ludzkim życiu. Przytoczmy w tym kontekście opinię o śmierci wybitnego poety i teolo-

[49] *Ibidem*, s. 176.
[50] *Ibidem*.

ga Johna Donne, który w jednym ze swoich kazań stwierdził że „Nie dostaniemy się do nieba inaczej niż przez śmierć”[51].

Krzysztof Michalski również sądzi, że „opowieść o ukrzyżowaniu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa nie obiecuje eliminacji śmierci. Nie sugeruje, że śmierć nie jest tak naprawdę końcem wszystkiego, że nie jest końcem mnie, jakim się znam”[52]. Podkreśla, że śmierć to twarda rzeczywistość, od której człowiek nigdy nie może uciec. Ale jednocześnie stwarza ona nową szansę człowiekowi, bez której nie miałby do niej dostępu.

> Śmierć to nie krótkotrwała choroba, coś w rodzaju grypy, z której po pewnym czasie się wychodzi. Nie, śmierć to rzeczywisty koniec mnie i mojego świata: nawet Bóg jej nie uniknął – tak jak nie uniknął jej horroru. Ale właśnie ta twarda, zimna przerażająca rzeczywistość śmierci – rzeczywisty koniec świata, w jakim żyję – jest warunkiem możliwości nowego, jest obietnicą naprawdę nowego.[53]

Jeśli tak, to śmierć nie daje się pojąć logiką odwołującą się do jakiejś tożsamości. Sens przemijania, moja śmierć nie da się sprowadzić do tego, że coś (ja) się w niej rozpada, kończy, urywa. Nie da się pojąć mojego przemijania z punktu widzenia mnie, jakim jestem. „Doświadczenie śmierci, doświadczenie przemijania to teraz nierozerwalny związek horroru, trwogi, przerażenia (że się kończy, co znam) i obietnicy (nowego); to skok w nieznane, nowe stworzenie, nowy początek”[54].

Śmierci tak doświadczanej nie jest w stanie ująć żadne pojęcie, które odnosi się do tego, co jest: „śmierć jest śladem czegoś, co nie da się zobaczyć, nie da się tak zrozumieć –

[51] *Ibidem*.
[52] *Ibidem*.
[53] *Ibidem*.
[54] *Ibidem*, s. 177.

a co przecież, mimo to, w decydujący sposób określa, charakteryzuje nasze doświadczenie”[55].

Krzysztof Michalski uważa, że poetyckie metafory lepiej niż filozofia opisują fenomen śmierci. Hölderlin porównuje śmierć do niebiańskiego ognia, który niszczy, ale i jednocześnie tworzy. Iłłakowiczówna mówi w jednym ze swoich wierszy o „płomieniu śmierci”, w którego blasku wychodzi na jaw ów głęboki wymiar naszego doświadczenia, którego nie sięga żadne pojęcie odnoszące się do czegoś, co jest, do jakiegoś przedmiotu; wymiar, którego nie da się w ten sposób zrozumieć.

Religia chrześcijańska poszukuje, wedle niego, odpowiedzi na pytanie, czym jest przemijanie, jakie znaczenie ma w życiu człowieka jego śmierć. W tym kontekście polemizuje z heglowskim rozumieniem religii jako „przedłużenia, dopełnienia rozumu”, jako depozytariusza prawdy absolutnej, z jego rozumieniem śmierci. Zgodnie z koncepcją rozwijającego się w dziejach ducha absolutnego Hegel pisał o religii w *Wykładach o religii*: „[...] to region, gdzie rozwiązane są wszystkie zagadki świata, wszystkie sprzeczności odkrywane przez myśl sięgającą pod powierzchnię zjawisk, gdzie znika wszelki ból – to region wiecznej prawdy i wiecznego spokoju, sama absolutna prawda”[56].

Krzysztof Michalski uważa, że religia chrześcijańska nie negując rzeczywistości przemijania i nieusuwalnej realności śmierci w życiu człowieka, znajduje się w radykalnej opozycji do heglowskiej wiedzy absolutnej. W jej centrum bowiem znajduje się potwierdzenie jej twardej rzeczywistości i jednocześnie dostrzeżenie w niej źródła nadziei na nowe życie („śmierć jako nowy początek”).

Taka religia (inaczej niż religia w ujęciu Hegla) nie usuwa z życia „wszelkiego bólu; tajemnice i cierpienie nie dadzą się z niej usunąć”.

---

[55] *Ibidem*.

[56] *Ibidem*, s. 178.

Religia w rozumieniu chrześcijańskim tym samym wskazuje na porażkę rozumu. Nie jesteśmy bowiem w stanie za pomocą pojęć zrozumieć, co się z nami dzieje, gdy umieramy. Śmierć nigdy dla nas nie stanie się przedmiotem wiedzy. Heglowska absolutna wiedza jest bezradna w obliczu śmierci[57].

Śmierć, która wywołuje trwogę, jednocześnie jest warunkiem nowego początku, otwiera głębię naszego doświadczenia.

Krzysztof Michalski odróżnia dwa podejścia do rozumienia wieczności. Pierwsze, to scjentystyczne pojmowanie wieczności: że będzie dalej tak, jak jest (czyli że będziemy piękni i młodzi). Taką wieczność określa on jako oczekiwanie (rozumienie przyszłości w sensie jej eliminacji). Czy życie przy takim rozumieniu wieczności ma sens? Podejście scjentystyczne zastanawia się, jak daleko można przesunąć granicę śmierci. Natomiast wieczność właściwą, za którą się opowiada, określa jako nadzieję, nadzieję na otwarcie nowego początku. Podejście scjentystyczne zakłada, że wiem, jaka będzie przyszłość. Zaś nadzieja zakłada, że tego nie wiem. W tej perspektywie rozum ponosi porażkę. Nadzieja, o której mówi chrześcijaństwo, zakłada, że będzie dobrze. W tym sensie chrześcijaństwo jest depozytariuszem nadziei. Mam nadzieję wbrew rozumowi, że zmartwychwstanę. Jest to nadzieja, którą, jak mi się wydaje, żywi także Krzysztof Michalski. Wszystkie jego analizy przemijania, śmierci, istoty życia świadczą o tym, że myśl jego można zaklasyfikować jako należącą do chrześcijańskiego egzystencjalizmu. W ostatniej części mojego tekstu będę chciał to dokładniej wykazać.

Krzysztof Michalski wprost wyraża pogląd – co może dziwić w obliczu faktu, że sam od lat zajmował się filozofią i jest jej wybitnym przedstawicielem – że gdy chcemy wyjaśnić zagadkę przemijania i śmierci, to pomocy nie uzyskamy

[57] *Ibidem*.

od filozofii, lecz jedynie od religii. Sam poprzestaje na stanowisku nadziei otwartej przez śmierć – w opozycji do scjentystycznego oczekiwania wieczności. Przyznaje, że nie wiemy, jak będzie po śmierci. A na uwagę, że kościół wie, odpowiada, iż wynika to z instytucjonalnych interesów kościoła pozyskania jak największej liczby wiernych. My nie wiemy, jak będzie po śmierci. Kościół to wie.

Jest sceptyczny co do możliwości filozofii. Zawodzi ona w przypadku wyjaśnienia czasu, przemijania i śmierci. Filozofia często pretenduje do zrozumienia wszystkiego. Ale ta próba jest już z góry skazana na klęskę. Wszelkie próby ujęcia całości bytu w pojęciach (w absolutnym pojęciu, jak to było u Hegla) są z góry skazane na klęskę. Każda filozofia ma bowiem ukryte założenia, na których się opiera, a których nie jest w stanie poddać refleksji. Gdyby filozof chciał je wyjaśnić w kolejnym pojęciu, to w najlepszym przypadku popadłby w regres ku nieskończoności.

Z perspektywy rozumu, co stara się zobaczyć świat, jaki jest – religia, o jakiej mówi Krzysztof Michalski, musi być skandalem, obrazą, absurdem[58]. Tak pojęta religia jest religią chrześcijańską. Posiada zdolność do konfrontacji z rzeczywistością śmierci; zdolność do potraktowania śmierci jako szansy na nowy początek, wśród nieszczęścia, jakie z konieczności przynosi. Religia należy do naszej zdolności znalezienia sensu w klęsce, w rozpaczy, w bezsensie".

„Stąd nasza zdolność do dania sobie rady z tą rzeczywistością to nie zdolność kognitywna, nie wiedza o czymś: tę zdolność można raczej nazwać nadzieją. Religia, o której piszę, jest wówczas depozytariuszem nadziei"[59].

Religia pozwala zrozumieć przemijanie. Uczy nas nadziei:

> o ile uczy spodziewać się przyszłości nawet tam, gdzie jej nie ma żadnego >i tak dalej<: w śmierci, o ile, wbrew absolutnym

[58] *Ibidem*, s. 178.
[59] *Ibidem*, s. 179.

> roszczeniom rozumu, odkrywa przyszłość – nieznaną, niemożliwą do poznania, a jednak rzeczywistą – jako niezbywalny wymiar doświadczanego przez nas świata, o ile pokazuje ów świat w perspektywie tej przyszłości, w perspektywie, w której rozum z konieczności zawodzi. O tyle, myślę, religia pomaga «zrozumieć przemijanie».[60]

Także sztuka pomaga zrozumieć przemijanie. Gadamer: „[...] W odniesieniu do perspektywy absolutnego pojęcia sztuka jest czymś, co było – bowiem sztuka zawsze poprzedza pojęcie i zawsze będzie je poprzedzać"[61].

Krzysztof Michalski rozumie słowa Gadamera w ten sposób, że sztuka – jak i religia –

> demonstruje, że pojęcie (pojęcie czegoś, co jest) jest zawsze spóźnione, że nie potrafi ująć całej doświadczanej rzeczywistości, nie potrafi postawić jej całej przed oczyma ciała czy duszy. Nie potrafi zamienić jej w całkowitą obecność. Że pojęcie nigdy nie stanie się, nie może się stać pojęciem absolutnym – bo żywi się i zawsze będzie się żywić z tego, co je poprzedza, a czego więc już nie ma; z tego, co choć nieobecne, jest niemniej rzeczywiste i określa, kim jesteśmy.[62]

5. Chrześcijański egzystencjalizm filozofii Krzysztofa Michalskiego

Twierdzę, że znaczna część twórczości filozoficznej, zwłaszcza ta zawarta w tomie *Eseje o Bogu i śmierci*, świadczy o tym, że jest on myślicielem religijnym. Gdybym miał go przypisać do jakiegoś kierunku, to uznałbym go za przedstawiciela chrześcijańskiego egzystencjalizmu. Chciałbym to wykazać na podstawie jego kilku ostatnich esejów: *Refleksje o zmartwychwstaniu*, *Nihilizm: miejsce dla Boga, O wieczności, o Bogu*

[60] *Ibidem*.
[61] *Ibidem*, s. 180.
[62] *Ibidem*, s. 181.

i o Nietzschem, który ogłosił jego śmierć, *Dobro w oczach Boga*, *Cud dobra*.

Już wcześniej w książce *Płomień wieczności* stał na stanowisku, że Nietzscheańska koncepcja wieczności, którą w sposób produktywny rozwija, może pomóc w zrozumieniu kanonicznych tekstów chrześcijaństwa, a być może i to, co to może znaczyć „życie chrześcijańskie".

Nie będę wracał do tych problemów, ponieważ już wcześniej je omówiłem. Obecnie chciałbym tylko zająć się kilkoma kwestiami, które znajdują się w centrum wyżej wymienionych esejów.

Są to problemy, które można zawrzeć w pytaniach: Jak można rozumieć zmartwychwstanie? Co to znaczy „być chrześcijaninem?". Co to znaczy, że Bóg jest obecny w życiu człowieka? W jaki sposób w chrześcijaństwie rozumiana jest śmierć i miłość? Jak rozumiane jest dobro i zło w życiu chrześcijanina? Skąd się bierze zło, a skąd dobro w jego życiu?

Krzysztof Michalski zaczyna swoje rozważania od stwierdzenia, że nadejście Chrystusa nie może być przedmiotem wiedzy. „Dlaczego? Świadomość chrześcijańska to przede wszystkim świadomość zmartwychwstania. To zatem świadomość, że życie, moje własne życie, jest silniejsze niż śmierć: że to moje życie jest możliwością, nieograniczoną niczym, możliwością. [...] śmierć nie jest dla tej możliwości barierą"[63]. Nie mogę pojąć, że zmartwychwstanę, że mogę przezwyciężyć śmierć. Mogę tylko wiedzieć to, „czym się dotąd stałem". Świadomość chrześcijańska związana jest ze świadomością, że „moje życie kryje w sobie możliwość innego życia niż to, które znam". Przy czym nie chodzi tu o „lepsze życie, bez chorób, strachu przed śmiercią". Raczej chodzi o radykalnie inną możliwość życia, możliwość, jaką dotąd miałem. Jednak poza tą możliwością chrześcijanin nic naprawdę o niej nie wie.

[63] K. Michalski, *O wieczności, o Bogu i o Nietzschem...*, s. 90.

Nie ma tu jednak mowy o życiu, jakie dopiero nadejdzie, o życiu, którego wprawdzie teraz jeszcze nie znam – ale kiedyś poznam, jeśli przyjdzie na to czas.

Z problematyką zmartwychwstania wiąże się temat śmierci. Piękny esej *Refleksje o zmartwychwstaniu*, Krzysztof Michalski kończy, zwracając uwagę na związek śmierci z życiem, w ten sposób:

> Śmierć nie jest opozycją wobec życia. Wręcz przeciwnie: śmierć, jak bezwzględna miłość, definiuje życie: jako silniejsza niż każda teraźniejsza chwila, jako nieusuwalna z ludzkiej kondycji nieustanna możliwość nowych narodzin.
>
> To jest, myślę, możliwy sens zmartwychwstania.[64]

Ten aspekt śmierci nie jest wprost widoczny w życiu codziennym. Śmierć, o jakiej jest tu mowa, to nie kres biologiczny życia, to nie wydarzenie, lecz możliwość, która w każdej chwili może całkowicie zakwestionować moje życie ujęte jako cały następujący po sobie w czasie łańcuch zdarzeń. Śmierć jako kres zdarzeń jest dla człowieka przeżyciem horroru i wielkim nieszczęściem. Ale to przerwanie ciągłości mojego życia może mieć – sugeruje Krzysztof Michalski – i inne znaczenie. Podobnie jak miłość może być „otwarciem przed nami nowego świata, otwarciem nieprzeczuwanych, nieprzeniknionych światłem rozumu możliwości". „Ciemność, z jaką konfrontuje nas perspektywa śmierci, nie musi być ciemnością nicości, jak gęsty i przez to ciemny las może być rezultatem gęstwiny głęboko ukrytych w moim życiu, nieznanych, możliwości, ukrytych tak głęboko, że tylko cień, jaki perspektywa śmierci rzuca na każdą moją chwilę, sygnalizuje, iż gdzieś tam są. Możliwości, które w niepojęty sposób rozszerzają sens mojego «ja»"[65].

[64] K. Michalski, *Refleksja o zmartwychwstaniu*, [w:] idem, *Eseje o Bogi i śmierci*, s. 53.

[65] *Ibidem*, s. 51.

Krzysztof Michalski pyta, co to znaczy, że Bóg jest bądź że go nie ma? Jak można rozumieć „obecność Boga"?[66] „Dla chrześcijanina zatem Bóg ujawnia się w jakości naszych stosunków z innymi ludźmi, w sposobie, w jaki traktujemy innych: o ile jesteśmy zdolni do akceptacji innego człowieka, bez względu na wszystko. A także jak dalece jesteśmy zdolni do bezwarunkowej miłości bliźniego: *Bóg jest miłością, Kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim,* pisze święty Jan (1 Jan 4, 16)"[67].

Obecność Boga w życiu człowieka polega na tym, że „jestem zdolny akceptować innego człowieka, bez względu na to, kim poza tym jest"[68]. Chrześcijanin nazywa tę zdolność miłością, miłością bliźniego. Dla chrześcijanina taka miłość jednocześnie określa znaczenie słowa „Bóg", jak i znaczenie słowa „człowiek".

Taka bezwarunkowa miłość do bliźniego przerywa ciągłość ludzkiego życia, ponieważ otwiera przed człowiekiem nieoczekiwanie możliwość nowego początku. Krzysztof Michalski nawiązuje w tym związku do metafory „dziecka bożego"[69].

Co to znaczy, że Jezus w opowiadaniach ewangelistów nazywa ludzi dziećmi Boga?

„Napotkać Boga – mówi Jezus w relacji świętego Marka i Łukasza – może tylko człowiek, co stanie się jako dziecko: tylko dzieci mogą wejść do «Królestwa Bożego» (MK 10, 15), także Łukasz (Łk 18, 16). Jak dziecko – a więc niezależnie od dotąd nagromadzonych zasług i cnót, niezależnie od wiedzy, jaką posiada: niezależnie od tego, czy postępował dobrze czy źle, czy jest mądry czy głupi"[70].

Krzysztof Michalski nawiązuje w kontekście określenia, co to znaczy „żyć po chrześcijańsku", do Listu do Rzymian:

[66] *Ibidem*, s. 46.
[67] *Ibidem*, s. 47.
[68] *Ibidem*, s. 52.
[69] *Ibidem*, s. 53.
[70] *Ibidem*.

„[...] *dlaczego osądzasz swojego brata?* [...] *Nie osadzajmy siebie nawzajem*, pisze św. Paweł do Rzymian (Rz, 14, 10-13). Nie osądzaj innego człowieka, traktuj go jak brata, niezależnie od tego, kim jest. Wtedy będziesz mógł spotkać Boga”[71].

Bóg jest obecny dla mnie, jeśli jestem w stanie żywić miłość także do złych, do niesprawiedliwych. Jego obecność manifestuje się w ukrytym wymogu bezwarunkowej miłości do innych. Taka miłość jest poza dobrem i złem. Porównuje ją z miłością matki do dziecka, która najczęściej też ma bezwarunkowy charakter. Rodzic kocha swoje dziecko, niezależnie od tego, czy „jest to bydlak, bandyta, kretyn czy Angelina Jolie”. „O ile zdolni jesteśmy do takiej miłości, do takiego traktowania innych – o tyle Bóg jest, o tyle Bóg jest obecny”[72].

Chrześcijaństwo definiuje kondycję ludzką: człowieczeństwo określone zostaje dopiero w związku z kimś, w związku, który chrześcijanie nazywają miłością bliźniego[73].

Chrześcijanin uważa, że „ślad Boga w naszym życiu to nakaz, aby traktować każdego jak matka czy ojciec dzieci, nakaz miłości takiej jak rodzicielska – a więc bezwarunkowej – do wszystkich”[74]. Miłość ta nie ma emocjonalnego charakteru. Chodzi tylko o to, co w niej wychodzi na jaw. „Chrześcijański Bóg zrozumiały jest tylko w kontekście czyjegoś życia: tylko tu, tylko w tym związku, tylko w związku z tym bądź innym człowiekiem słowo >Bóg< coś znaczy (albo nic)”[75]. Dopiero gdy stoimy twarzą w twarz z innym człowiekiem, żywiąc do niego bezwarunkową miłość. Czy to znaczy, że nie liczą się zasady moralne? Z chrześcijańskiego punktu widzenia zasady moralne mają znaczenie, również obowiązuje prawo. Ale chrześcijaństwa nie można zredu-

[71] K. Michalski, *O wieczności, o Bogu i o Nietzschem...*, s. 91.
[72] Idem, *Refleksja o zmartwychwstaniu*, s. 48.
[73] *Ibidem*, s. 48.
[74] *Ibidem*.
[75] *Ibidem*, s. 46.

kować do moralności. Akceptacja drugiego nie jest wezwaniem do akceptacji zła, które wyrządza – ale do akceptacji tego, że jest on również człowiekiem. Wtedy, gdy drugiego bezwarunkowo akceptujemy, nakazy moralne uzyskują ostateczny, absolutny charakter.

Krzysztof Michalski zdaje sobie sprawę z tego, że takie wymaganie wydaje się być dla człowieka niemożliwe do spełnienia. „Być chrześcijaninem" nie jest łatwo, ale to nie zwalnia nas z podjęcia tego wysiłku, który tylko jakimś „cudem" może być spełniony przez normalnego człowieka. *Chrześcijaninem się nie jest, można się tylko modlić, by się nim stać*, napisze W. H. Auden[76].

Jednak trzeba zauważyć, że podjęcie takiego wysiłku zmienia całe życie człowieka. Zmiana ta polega na tym, że staramy się iść za wezwaniem do bezwarunkowej miłości do bliźniego.

Dopiero taka miłość do bliźniego pozwala postawić jego wszystkie winy, zasługi i powinności w nowym świetle: „odbiera im ostateczny, absolutny charakter"[77].

Śmierć ukryta w każdej chwili życia człowieka „stawia nas nieustannie wobec niepojętych możliwości, przed szansą nowych narodzin. W tym sensie w ludzką śmierć – w śmierć brzemienną nieznanym mi znaczeniem – wpisany jest Bóg, w tym sensie Bóg umiera z każdym z nas: nie dlatego, że w ludzkiej śmierci kryje się jakiś sens, który ją unieważnia"[78].

Krzysztof Michalski określając relację miłości do Boga ze śmiercią, nawiązuje do wersu z „Pieśni nad pieśniami", która głosi: *Silna jak śmierć jest miłość*. Podobieństwo obu polega na sile, która potrafi wyzwolić życie człowieka z utartych zwyczajowo form i otworzyć je na nowe, niepojęte możliwości. To przerwanie ciągłości ludzkiego życia, które

[76] *Ibidem*, s. 49.
[77] *Ibidem*.
[78] *Ibidem*, s. 53.

otwiera na nowe możliwości, można wyrazić tylko za pomocą nadziei, ale nie wiedzy czy jakiegoś szacunku opartego na prawdopodobieństwie. Nie jest to nadzieja na zadośćuczynienie, czy na nagrodę, ani nadzieja, „że będzie tak dalej, tyle że lepiej, niż jest”[79].

Nie możemy wiedzieć tego, że jest się w pełni chrześcijaninem. Nikt nie może wiedzieć, że nim jest. Widzieć można tylko, że nie udało się nam nim być[80]. Możemy tylko, wedle niego, określić, co to znaczy „żyć po chrześcijańsku”.

„Dla chrześcijanina nadejście Chrystusa to rzeczywista, a nie odległa perspektywa: ono już nastąpiło, Chrystus już jest, już przyszedł, jest tu gdzieś, wszędzie, gdzie żyje, to jego obecność właśnie sprawia, że moje życie jest silniejsze niż śmierć”[81].

Chrześcijaństwo nie polega na zdobyciu wiedzy, lecz na spotkaniu w życiu innego człowieka, któremu chcemy pomóc, jeśli znajduje się on w trudnym położeniu. Nie można więc stać się prawdziwym chrześcijaninem dzięki dokonaniu operacji intelektualnej, polegającej na zrozumieniu, na czym polega istota życia chrześcijańskiego.

Ważne w tym kontekście jest uświadomienie sobie, że Jezus nie wykłada nauk, które pozwolą wyzwolić nas z czasu i ciała, z cierpienia i śmierci.

> W takiej interpretacji Jezus pokazuje siłę życia, jakie już jest: pokazuje moje życie jako możliwość bez granic. Możliwość, co podminowuje każdy sens, jakiego życie nabrało. Możliwość wpisaną w naszą cielesność (czy ciało to nie ucieleśnione słowo?), w nasze cierpienie (czy cierpienie Jezusa nie miało być świadectwem narodzi czegoś nowego?), w naszą śmierć (czy jego śmierć to nie świadectwo możliwego zmartwychwstania?).[82]

[79] *Ibidem*, s. 52.
[80] K. Michalski, *O wieczności, o Bogu i o Nietzschem...*, s. 90.
[81] *Ibidem*, s. 91.
[82] *Ibidem*, s. 94.

Krzysztof Michalski na podstawie swoich przemyśleń filozoficznych zainspirowanych filozofią Nietzschego, które śmiało możemy zaliczyć do chrześcijańskiego egzystencjalizmu, twierdzi, że „ludzkie życie w tej perspektywie to nieustanne napięcie między przemijaniem a nowym początkiem – między czasem (różnica między przeszłością a przyszłością) a wiecznością (ich jednością). Wysiłek wyzwolenia”[83].

Chrześcijanin uważa, że to nie wiedza, lecz „to wyzwolenie może mieć miejsce w stosunku do innego człowieka: w bezwzględnej akceptacji innego człowieka”. Na tym polega sprawdzian chrześcijańskiego życia, „a nie na przynależności do jakiejś organizacji czy uznania za prawdziwe jakiejś grupy zdań”[84].

W eseju *Dobro w oczach* Boga stawia w centrum problem dobra i zła. Tak jak wiedza i filozofia były bezsilne wobec śmierci, obecności Boga w życiu człowieka, przemijania, tak teraz również jest bezsilna wobec istoty i genezy dobra i zła. Pojęcia dobra i zła nabierają dopiero sensu w kontekście ludzkiego działania. Nie ma ich w przyrodzie. „Czynić dobro – to pomóc komuś w prawdziwej potrzebie, pomóc wdowie, pomóc sierocie, pomóc nie zważając na siebie, nie zważając na nic, co moje. Zapomnieć o sobie i podać rękę komuś innemu”[85].

„Zło to niemoc, by sprostać wezwaniu do pomocy innym. Dobro to przezwyciężenie zła, zło – porażka tego wysiłku”[86]. Co można zrobić w sytuacji istnienia w świecie zła? Czy można przezwyciężyć je dobrem? Takie pojęcia dobra i zła – „zakreślają historię, symbole, metafory, które nadają spójność naszym wizjom świata i siłę przekonywania naszym argumentom jeszcze przed wszelką logiką”[87].

[83] *Ibidem*.

[84] *Ibidem*.

[85] K. Michalski, *Cud dobra*, [w:], idem, *Eseje o Bogu i śmierci*, s. 183.

[86] *Ibidem*, s. 184.

[87] *Ibidem*.

Jak w tym wszystkim, co wiemy o sobie, w tym wszystkim, czym jesteśmy, potrafimy zapomnieć o sobie, znaleźć w sobie źródło siły, by siebie porzucić, by pomóc innemu, w potrzebie, bez względu na wszystko? „A jednak to się zdarza. Wbrew wszystkiemu. Stąd „dobro" jest «cudem»; nieracjonalne jest jego oczekiwanie – ale można mieć na nie nadzieję"[88].

Krzysztof Michalski rozważa w eseju *Dobro w oczach Boga*, czy zło można przezwyciężyć dobrem. Sądzi, że pewną odpowiedź można znaleźć w tekstach biblijnych. Ewangelie Mateusza i Łukasza oraz z kręgu Hioba mówią, że możliwe jest przyjęcie postawy, która odpowiada dobrem na zło. Należy tylko zrezygnować ze wszystkiego, co do tej pory było dla mnie ważne, ze wszystkiego, czym byłem dotąd – i tym samym wyzwolić się od związanego ze mną i moimi sprawami zła i cierpienia. Można zdjąć z siebie ciężar nieszczęść, jakich doznaje człowiek – przez poświęcenie siebie. To pozwoli zaakceptować niezawinione zło, pozwoli zobaczyć świat mojego życia jako dar (Hiob), a więc dobro, mimo wszystko.

Jeśli ktoś przyjmie to wyzwanie, znajdzie w sobie siłę do przyjęcia takiej postawy, to wtedy świat będzie dobry i „*będziecie synami Najwyższego, bo on troszczy się o niewdzięcznych i złych*" (Łk, 6, 35).

Czy chodzi tu o to, żebyśmy „*miłowali naszych nieprzyjaciół*" (Łk 6, 35) do tego stopnia, żeby stali się naszymi przyjaciółmi? Nie, nie – odpowiada Krzysztof Michalski – wrogowie zostają wrogami, przyjaciele przyjaciółmi; krzywda zostanie krzywdą. Ale przyjęcie takiej postawy „miłowania swoich nieprzyjaciół" świadczy o tym, że możliwe jest przyjęcie przez nas „boskiej perspektywy", która świadczy o tym, iż jest „gdzieś we mnie więcej dobra niż tylko to, którego potrzebuję", by odpowiedzieć na dobro czy zło proporcjo-

[88] *Ibidem*, s. 185.

nalnie do prawa moralnego (*wszystko, co byście chcieli, aby wam ludzie czynili, innym czyńcie* (Mt 7, 12).

Przesłanie wiary chrześcijańskiej, które podziela Krzysztof Michalski, to stwierdzenie, „że jest we mnie nadmiar dobra, co pozwala mi traktować świat jako dobry – kochać nieprzyjaciół, akceptować śmierć syna – mimo że zło, jakiego doznaję, jest rzeczywiste”[89].

Pocieszenie, jakie oferuje ta „boska perspektywa”, nie przychodzi łatwo.

Krzysztof Michalski przypomina słowa Jezusa w tym kontekście: „*Jeśli ktoś chce pójść za mną, niech się zaprze samego siebie i weźmie krzyż swój*” (Mt 16, 24). Jednak podkreśla, że „Boska perspektywa” nie przystaje do naszego życia.

Odwołajmy się tu do słów Krzysztofa Michalskiego:

> Ów nadmiar dobra, o którym mówię, to zatem potencjał radykalnej przemiany, na jaką podatne jest ludzkie życie. Podstawa, którą nazywam „boską perspektywą”, miłość do nieprzyjaciół, siła wytrwania w niezawinionym nieszczęściu, co płynie z akceptacji świata jako daru, jako dobra, w żadnym sensie nie da się wydedukować z życia, co jest ich pozbawione (święty Paweł nazywa takie życie *światem* bądź *ciałem*, 2 Kor, 10, 3).[90]

Krzysztof Michalski cytuje słowa w tym związku słowa Johna Donne, wybitnego teologa i kaznodziei: „Bóg wszczepił w każdego [...] człowieka [...] nieskończone i niezrozumiałe pragnienie czegoś więcej niż to, co to życie może mu dostarczyć [...]”[91].

> Moje życie kryje w sobie – nieprzerwanie w każdym swoim momencie – możliwość śmierci mojego ja, jakie znam, do jakiego jestem przywiązany – i nowych narodzin; mnie wy-

[89] K. Michalski, *Dobro w oczach Boga,* [*w:*] *Eseje o Bogu i śmierci*, s. 167.

[90] *Ibidem*, s. 168.

[91] *Ibidem*.

> zwolonego z trosk mojego świata. W każdym momencie może stać się prawdą, że stare przeminęło, a to wszystko stało się nowe (2 Kor 5, 17). Każdy moment może przynieść nam nieznane na co dzień cierpienie (zadane przez cierń w ciele): ból porzucenia siebie – ale i radość, także nie z tego świata: radość narodzin nowego, radość ze świata, co okazuje się dobry, mimo wszystko.[92]

Krzysztof Michalski powołuje się w tym związku jako na świadectwo takiej postawy na scenę z *Anny Kareniny* Lwa Tołstoja, w której Lewin jest świadkiem narodzin i śmierci zarazem. Przeżycie żałoby związanej ze śmiercią jego brata Mikołaja wydaje się mu takie samo, jak radość związana z narodzinami dziecka. Oba wydają się przeżyciem poza wszelkimi warunkami życiowymi. Dlatego stanowiło ono „jakby lukę, przez którą przeglądało coś wznioślejszego [...] a dusza w tak samo niepojęty sposób wstępowała na widok tej wzniosłości na takie wyżyny, o jakich dotychczas nawet pojęcia nie miała, i dotąd rozsądek za nią podążyć już nie mógł”[93].

Krzysztof Michalski twierdzi, że

> ból śmierci, radość narodzin: *poza wszelkimi zwykłymi warunkami życiowymi*, nie są z tego świata. *Luka, pęknięcie, w tym zwykłym życiu, przerwa, przez którą przegląda się coś wznioślejszego*. Co to takiego? Być może właśnie ta identyczność śmierci i narodzin: ból porzucenia siebie, jakim jestem – zmieszany nierozdzielnie z radością z życia, życia po prostu, bez względu na to, jakie jest (a więc z życia, co dobre). Widziana przez tę lukę – w >boskiej perspektywie< – śmierć okazuje się możliwym wyzwoleniem, możliwym nowym początkiem. John Donne: *Prawdziwa radość w tym świecie powinna płynąć do radości niebiańskiej, jak rzeka płynie do morza: takiej radości śmierć nie ugasi* [...].[94]

[92] *Ibidem*, s. 168.
[93] *Ibidem*, s. 169.
[94] *Ibidem*, s. 170.

Podsumowując: teksty biblijne, wedle Krzysztofa Michalskiego, wydobywają na jaw pewien rys kondycji ludzkiej, nieodzowny dla jej zrozumienia ludzkiej zdolności do odpowiedzi dobrem na zło – a więc traktowania świata jako dobry, całkowicie, bezwzględnie dobry. Nie jest to zdolność kognitywna, zdolność do odkrycia ukrytego gdzieś sensu, formuły, wyjaśnienia – lecz raczej zdolność do pewnych zachowań: do czynienia dobra bez względu na rachunek moralnych zysków i strat, bez względu na równoważenie dobra i zła, na sprawiedliwość[95].

Zdolność do odpowiedzi dobrem na zło, która wymaga z naszej strony wysiłku, ponieważ wymaga zaparcia się samego siebie. Odpowiedź dobrem na zło przerywa dotychczasowy bieg życia człowieka. „Mogę mieć tylko nadzieję, że sprostam temu zadaniu”[96].

Krzysztof Michalski sądzi, że o tej zdolności człowieka do odpowiedzi dobrem na zło mowa jest w Księdze Rodzaju. Jest ona tam ujęta jako „ślad Boga w ludzkim życiu”. Na tym właśnie polega zdolność do przyjęcia przez człowieka „boskiej perspektywy”. Ma ona nie tylko znaczenie w stosunku człowieka do innych, ale także wpływa na stosunek do samego siebie. Przyjmuje bowiem, że istnieje we mnie „ukryta siła, co wykracza poza wszystkie moje inne zdolności i pozwala mi zrobić dobro ze zła”[97].

Tylko przy takim założeniu możemy zrozumieć te biblijne teksty. Jest to możliwe dzięki temu, że zdarza się czasem ktoś, kto potrafi tak żyć w zgodzie z Boskim śladem w ludzkim życiu.

Twierdzi, że każdy z nas, dopóki żyje, stoi przed szansą „zaczęcia wszystkiego od nowa, szansą nowych narodzin, szansą wyzwolenia się z dotychczasowego życia i jego win”. „Dlatego każdy z nas gdzieś głęboko, niezależnie od dotych-

[95] *Ibidem*, s. 170.
[96] *Ibidem*, s. 170.
[97] *Ibidem*, s. 170.

czasowego rachunku dobra i zła, win i kar – jest też niewinny[98].

Czy jednak jesteśmy zdolni, pyta Krzysztof Michalski w eseju *Cud dobra*, do przezwyciężenia zła dobrem? Zakłada to przecież konieczność zapomnienia o swoich partykularnych interesach. Czy jest to możliwe w rzeczywistości? Czy można o sobie zapomnieć, jeśli tyle jest wyciągniętych rąk? „Czy można przestać rachować, licząc co się opłaca?". Krzysztof Michalski kończy swój esej *Cud dobra* takim pięknym fragmentem, w którym zawarta jest odpowiedź:

> [...] Jak w tym wszystkim, co wiemy o sobie, w tym wszystkim, co wiemy o sobie w tym, czym jesteśmy, potrafimy zapomnieć o sobie, znaleźć w sobie źródło siły, by siebie porzucić, by pomóc innemu, w potrzebie, bez względu na wszystko? A jednak to się zdarza wbrew wszystkiemu. Stąd «dobro» jest «cudem»: nieracjonalne jest go oczekiwać – ale można mieć na nie nadzieję.[99]

[98] *Ibidem*, s. 171.

[99] K. Michalski, *Cud dobra*, s. 185.

Nauczanie Krzysztofa Michalskiego. Wspomnienie

Paweł Kaczorowski

Filozofia, zwłaszcza starożytna, głosiła, że istnieje coś, czego się czas nie ima, co jest wiecznotrwałe, ponadczasowe – idee, prawda, dusza, bóstwo, Bóg. Krzysztof Michalski: „skoro tak, to strach przed śmiercią jest irracjonalny. Ale jest we mnie mały Krzyś, który się boi i, jak Jezus, chciałby powiedzieć: *Ojcze, jeśli chcesz, oddal ten kielich ode mnie...*".

* * *

Krzysztof Michalski miał sobie właściwy, charakterystyczny sposób nauczania, a zarazem uprawiania filozofii. Nauczanie filozofii i samo filozofowanie były u Niego – co warto od razu podkreślić – w istotny sposób ze sobą powiązane. Wyraźnie widoczne było to na wykładach i seminariach. Zwłaszcza na seminariach, a myślę tu szczególnie o tych, które prowadził On w Instytucie Filozofii UW, zaraz po swym powrocie ze stypendium Humboldta, w latach 1978--1981. Nie były to zajęcia prowadzone przez kogoś, kto występuje *ex cathedra*, z pozycji wiedzącego lepiej, posiadacza wiedzy gotowej, finalnej, właściwie uformowanej, kto pojawia się, by ją już teraz tylko przekazać studentom, słuchaczom, czyli jedynie transferować ją w ich otwarte umysły. Nie, fragmenty takiej wiedzy, jej cząstki powstawały dopiero w trakcie samych zajęć, w toku prowadzonej na nich w intelektualnym napięciu filozoficznej analizy i dyskusji, którą

Michalski z jej uczestnikami inicjował i w inspirujący sposób prowadził.

Trzeba jednak zacząć od tego, że na seminariach Michalskiego, z samej ogólnej postaci prowadzącego, jego słów, tego, co, o czym i jak mówił, z wyrazu jego twarzy, widocznego na niej skupienia, a także głosu, ruchu, gestu, emanowało w sposób bardzo wyrazisty żywione przezeń przekonanie, że filozofia to sprawa poważna i że są ludzie, którzy się jej oddają. Co wcale jeszcze nie musi znaczyć, że jest ona przeznaczeniem człowieka.

Stwierdzenie, że filozofia to sprawa poważna, nie ma w sobie nic z banału. A gdyby nawet, to – jak mawiał Paweł Hertz – strach przed banałami jest tylko przejawem prowincjonalizmu. Ale nie, nie jest to wcale banał. Albowiem osoby, które traktują filozofię poważnie, dość wyraźnie – zwłaszcza w małym światku akademickim – wyróżniają się na tle tych, którzy traktują ją raczej jako wyrafinowaną intelektualną grę, jako finezyjną, wyszukaną zabawę w pytania i odpowiedzi, jako pewien elegancki zawód albo zajęcie, które stanowi wyraz osobistych zainteresowań, a przy okazji pozwala epatować audytorium błyskotliwymi pointami, bon motami, których różne opracowania i podręczniki filozofii dostarczają w takim nadmiarze, że nie warto ich tutaj przytaczać. Od tego wszystkiego Michalski był bardzo, bardzo daleki. Takim filozofowaniem, jeśli się z nim spotkał, bywał zażenowany, tak, jak bywał zażenowany próżnością znanych akademickich postaci.

Natomiast Jego własne podejście do filozofowania i postawa przyciągały wielu słuchaczy, choć nie były to tłumy wypełniające salę po same brzegi. Przyciągały wielu, bo mieli oni poczucie, że na jego seminariach uczestniczą – tacy nawet jak przyszli, bez akademickiego jeszcze szlifu – w ważnym wydarzeniu, którym jest szczególna penetracja rzeczywistości, zagłębianie się w nią, odkrywanie jej niewidocznych dotąd atrybutów, wymiarów. Rzeczy świata niejako ożywają, gdy stają się poddane skupionemu namysłowi,

wnikliwemu rozważaniu. Myślenie zyskuje odniesienie do rzeczywistości, która staje się na nie podatna, na nie otwarta. Świat, a raczej jego aspekty, zyskują dzięki wspólnemu wysiłkowi wyraźne kontury rozumienia, ukazuje się ich pojęciowe tło, proste fakty przestają być tylko tym, co materialne, rzeczowe, zyskują niespodziewanie inny wymiar, a rzeczywistość – jak się okazuje – kryje w sobie wiele poziomów. Jest tak, bo świat jest niegotowy, a do pełnej postaci doprowadza go dopiero myśl, namysł, refleksja. Po wyjściu z seminarium zyskiwało się niejako drugi oddech, patrzyło się na świat – przynajmniej przez jakiś czas – inaczej niż przedtem, bo zyskiwał on dotąd niedostrzeganą głębię, obejmował go i w swoisty sposób przybliżał dotąd niewidoczny myślowy horyzont.

Albowiem poważne traktowanie filozofii ma miejsce wtedy, gdy po wyjściu z sali wykładowej, po zakończeniu dyskusji nie pozostawia się myśli, racji, poglądów, które dopiero co były głoszone, bronione, dyskutowane, nie pozostawia się ich w murach uczelni, w salach, gdzie niby jest należne im miejsce. Poważne traktowanie filozofii to takie, w którym nie oddziela się filozofii od życia, nie zostawia się życia jak parasola w kącie sali wykładowej przed rozpoczęciem zajęć. Oddzielenie filozofii od życia jest dramatycznym błędem, mającym fatalne konsekwencje. Prowadzi do ustanowienia „dwóch światów": świata intelektu i świata życiowej praktyki, a to oba te światy bardzo zubaża i deformuje, ponieważ w istocie są one jednym światem i właśnie ta ich jedność, to ich przenikanie się, interferencja jest sednem sprawy. Ich rozdzielenie dopuszcza wprawdzie prowadzenie błyskotliwych i subtelnych rozumowań, formalnie starannie nawet dopracowanych, może intrygujących, które jednak okazują się często głupstwem, nie w sali wykładowej, w której wiele najdziwaczniejszych prób teoretyzowania uchodzi, ale głupstwem wobec innej niż filozoficzna powagi – powagi życia, powagi naturalnego poczucia rzeczywistości, które-

mu nie wolno zadawać gwałtu, bo jest ono głęboko zakorzenione w ludzkiej *humanitas*.

Nie można kończyć filozofowania wraz z zakończeniem wykładu i wychodząc na ulicę zapominać o tym, co się mówiło, wchodzić w rzeczywistość wspólnego życia, jakby ona była całkiem odrębna, inna niż ta, o której się jeszcze przed chwilą wygłaszało uczone twierdzenia. Tak nie można i ta świadomość zobowiązuje do odpowiedzialności w myśleniu. Bo w życiu trzeba mu sprostać. Poważnie traktować filozofię to znaczy starać się dzięki niej zakorzeniać człowieka w jego doczesnym egzystowaniu, przedstawiać poprzez jej prawdy świat takim, w którym można i chce się żyć, żyć wcale nie łatwiej, ale z poczuciem sensu, a więc właśnie w otwierającej się na nas prawdzie. Prawdzie, która jako wspólna wyznacza nam także wspólny los.

Trzeba – poważnie filozofując – zastanawiać się też nad tym i zadawać sobie pytanie, jak wiedza, już zdobyta, odnosi się zwrotnie do rzeczy wyjściowego doświadczenia, jakimi je czyni, jakimi wtórnie stają się one, gdy są widziane na jej tle. Czy teraz, gdy ich obraz jest pogłębiony, poszerzony o pewien, nawet istotny, wymiar, są nadal takimi samymi realnościami jak w punkcie wyjścia, mającymi określony byt i znaczenie? A może uległy jakiejś zaskakującej przemianie, deformacji, straciły swą dawną autentyczność? Jeśli tak, to uwaga! Odnieśliśmy pyrrusowe zwycięstwo: zdobywając wiedzę, usunęliśmy jej podstawy i zanegowaliśmy ten wymiar bytu rzeczy, w kontakcie z którym żyjemy. Zdobyta wiedza istnieć będzie wtedy zawieszona w nadzmysłowej próżni. A my będziemy błądzić w dwóch światach. Grozi nam, że poczujemy gorycz, ulegniemy konsternacji, staniemy się bezradni, chyba że, jak czyni to wielu, postaramy się o tym zapomnieć, nikomu do tego nie będziemy się przyznawać.

Poważnie filozofować można tylko wtedy, gdy żywi się szacunek dla świata zdrowego rozsądku, a nie, jak to czyni wielu zachłyśniętych swą wiedzą, odrzuca go pogardliwie

jako balast albo jako swoiste *provisorium*, przejściowy punkt wyjścia. Zdrowy rozsądek to nie owa „drabina", którą się odrzuca, gdy się już po niej weszło na, rzekomo, „wyższy poziom". Takie odrzucenie to przecież wprost podcinanie gałęzi, na której się siedzi. Owszem, jak powiedział Hans-Georg Gadamer, to, co oczywiste, jest czasem najbardziej zagadkowe i każdy nowicjusz filozoficzny bardzo chętnie demonstruje „słabości" zdrowego rozsądku. Ale mimo wszystkich jego niedostatków, ten zdroworozsądkowy, naturalny obraz świata stanowi nasze pierwsze i podstawowe otwarcie na byt, otwarcie, które było, jest i będzie niezastąpione także dlatego, że jest tym wspólnym, danym punktem wyjścia, do którego zawsze (jeszcze) możemy powrócić, aby się w nim wzajemnie odnaleźć.

Rzeczywistość, tak jak jest nam w życiu dana, czyli w ten jedyny, oryginalny, wyjątkowy „nasz" (co nie oznacza tu ograniczenia) sposób, który pozwala może nawet i powiedzieć – jak to czynił szalony Schopenhauer – że świat istnieje zawsze tylko jako dany człowiekowi, życie i rzeczywistość więc jest *experimentum crucis* dla filozoficznych prawd i teorii. Znaczy to, że trzeba pamiętać, aby człowiek napotkany na ulicy lub przechadzający się w parku, albo przypadkowy sąsiad z przedziału w kolejowym wagonie, aby żaden z nich, po wysłuchaniu naszych filozoficznych dywagacji, nie popatrzył na nas przeciągle, nie wzruszył ramionami i nie odszedł w milczeniu. Bo to jemu wtedy trzeba przyznać rację i takie zachowanie przyjąć za właściwy sprawdzian tego, czy sami dostatecznie wnikliwie pojęliśmy i właściwie wyłożyliśmy prawdę, którą chcieliśmy go oświecić, zainteresować.

Warto i tu przywołać rzadko przypominane, mądre słowa Pawła Hertza, które i do filozofii mają, jak sądzę, pewne odniesienie: „życie jest ważniejsze i mądrzejsze od poezji, choć to poezja tę jego mądrość na jaw wydobywa".

* * *

Na swoje, odbywające się zwykle we wtorki, późno po południu, seminaria Michalski przychodził z małą karteczką, na której wypisane były kolejne kroki rozumowania, które planował przeprowadzić. Zaczynała się wtedy praca z tekstem, oczywiście tekstem w oryginale. Na początku czytaliśmy rozprawę Husserla *O pochodzeniu geometrii*, potem *Kryzys...* Oczywiście zawsze analizowane były wybrane fragmenty, małe, dwa lub trzy akapity, a nie tekst lub jakiś jego rozdział w całości. Praca na seminarium to była drobiazgowa, wielostronna analiza, prawdziwa hermeneutyka – wgryzanie się w tekst i różne jego warstwy. Ważne było każde słowo, każde kolejne zdanie. Skoro bowiem autor je napisał, uczynił je cząstką swojej wypowiedzi, to znaczy wybrał je, to słowo właśnie, spośród wszystkich innych, jako to jedyne, które najwłaściwiej, co nie znaczy wcale, że doskonale, w pełni wyraża jego myśl. Każdy akapit był traktowany jako rezultat konsekwentnie przemyślanej przez filozofa kompozycji – jak dobry wiersz, stanowiący przecież zawsze całość, w której początek z góry zakłada koniec, odsyła do niego, i taka dopiero całość ukazuje zarazem swą jedność.

Wychodziła w tym procesie wyraźnie na jaw metaforyczność filozoficznego języka, który prawie zawsze wymaga od czytelnika dużej współpracy, dużego zaangażowania, czyli bardzo daleko idącej interpretacji, dzięki której dopiero słowo użyte przez filozofa może wyzbyć się swej, odbieranej *prima facie*, przez zakłopotanego czytelnika, irytującej często dziwaczności, niezrozumiałości. Praca nad tekstem, z tekstem musi prowadzić do tego, aby przemówił on do czytelnika w pełni zrozumiale, aby to, co zrazu wydaje się kuriozalne, ekscentryczne, ujawniło „czarno na białym" swą dorzeczną, jasno pojmowalną, frapującą nawet treść. Treść ciekawą i ważną, ciekawą i ważną wcale nie (tylko) dla za-

wodowych filozofów, ale dla nas, dla każdego z nas, każdego, kto chce żyć świadomie, żyć myśląc.

Można – i czyni tak niemało wykładowców, noszących miano filozofów z racji ukończonych studiów albo uzyskanych stopni – poprzestać na prezentacji głównych tez takiej lub innej teorii filozoficznej w łatwo uzyskanym i wygodnym przekonaniu, że właściwie mówią one same za siebie, że ich specyficzność, obcość to jest właśnie „uroda" filozofii, „uroda", której nie trzeba ukrywać, a wręcz przeciwnie – trzeba prezentować ją, podkreślać. Zdziwionym słuchaczom mówi się wtedy: cóż, to mówi przecież filozof, znany, wielki myśliciel, on sam, a nie prosty Kowalski; na tym polega przecież filozofia, że głosi prawdy osobliwe, wprawiające w zdumienie, niesłychane.

Krzysztof Michalski uczył jednak stanowczo czegoś zupełnie innego. Traktujemy filozofię, tę klasyczną, potwierdzoną w tradycji, z atencją. Owszem, ale nie możemy dać się jej zniewolić, dać się filozofowi przegadać. Ona musi ze swej strony wykazać, że jest tej naszej, przejawianej wobec niej pokory warta, że ta jej dziwaczność, osobliwość jest w końcu do usunięcia, a pod nią znajduje się warstwa, która stanowi ciekawą i ważną poznawczo, rozszerzającą naszą codzienną percepcję prawdziwą treść. Ta osobliwość jest widocznie konieczna, bo język naturalny musi w filozofii wystąpić niejako przeciwko sobie, wbrew swemu ukierunkowaniu na rzeczy naturalnego doświadczenia, musi sięgnąć poza nie, w głąb, ku temu, czego słowa dotąd nie dotknęły. To tłumaczy tę konieczną deformację języka filozofii, jego nienormalność. Trzeba ją usunąć i powiedzieć to samo... „swoimi słowami". I to jest właściwy sprawdzian zrozumienia. Wypowiedzieć bowiem skomplikowaną myśl „po swojemu", to znaczy przyswoić ją sobie, wyrazić w znaczeniach, które dla nas funkcjonują jako kryterium sensu, wyrazić poprzez nasze „przesądy".

Bo też tu o sens, a jeszcze nie o samą prawdę chodzi. Interpretacja, analiza filozoficznej wypowiedzi, ma doprowa-

dzić do tego, że wypowiedź ta, słowa filozofa staną się zrozumiałe, niosące właśnie określony, wyraźny sens. To jest warunek podstawowy, wstępny, pierwszy. Dopiero nad wypowiedziami mającymi sens – uczy tego nawet logika – można zastanawiać się, rozmyślać, czy są one prawdziwe, czy fałszywe, ale jeśli prawdziwe – to w jakim stopniu, pod jakim względem, jaki aspekt rzeczy, przedmiotu, zjawiska one ukazują. Nie chodzi więc o to, aby się już od razu przekonywać do tez filozofa, poddawać im, ale o to, żeby – z całym szacunkiem dla niego, tego „wielkiego", powiedzieć mu: sprawdzam. *Amicus Plato, sed magis amica veritas*... Bo ta prawda, nawet jeśli on ją odkrywa, nie jest własnością filozofa, a jeśli jest, to stanowi własność wspólną. I wszyscy mają do niej dostęp. Ostatecznie, filozoficzna iluminacja to Dar Boży, a nie zasługa samego filozofa, to nie coś, co on sam może sobie zapewnić. On jest tylko medium. Filozof musi też wiedzieć – co bardzo ważne – że wchodząc w głąb, badając treść pojęć najogólniejszych i podstawowych, eksploruje to, co wszystkim wspólnie dane, co nie staje się wcale jego domeną przez to, że on jeden, on właśnie w tę sferę wspólnego wszystkim niewiadomego wkroczył, a może wręcz wtargnął. Uczynił to właściwie prawem kaduka, przez nikogo nieproszony. Nieproszony uczynił coś bardzo szczególnego, co ma bardzo daleko idące konsekwencje: zerwał niepisaną międzyludzką umowę, zgodę na to, że te pojęcia zasadnicze, najogólniejsze są niedocieczone, niezgłębione, i dzięki temu, że są niczyje, a wszyscy im podlegamy, dzięki temu są nam wspólne, są jednoczącym nas – tak samo stojących wobec Wielkiej Tajemnicy (niektórzy, jak Karl Rahner, nazywają ją Bogiem) punktem odniesienia – powszechnym *tertium comparationis*. Jego czyn jest więc poniekąd czynem prometejskim, świętokradczym, sięga on może po wiedzę nadludzką. I powinien on mieć ryzyka związanego z tym jego wielce śmiałym *Die Tat* pełną i klarowną świadomość.

Mamy poczucie hierarchii, obwiązuje zasada autorytetu, to znaczy, że interpretowany filozof – trzeba to roboczo

zawsze z góry założyć – ma rację. A więc tym, co pierwsze nie powinna być jego krytyka, choćby zdawała się młodemu słuchaczowi, studentowi krytyką nie do odparcia. Krytykować jest bowiem najłatwiej. Trudniejsze, ale też ciekawsze, bardziej twórcze i rozwijające, jest zadanie odnalezienia u któregoś z dawnych mistrzów wolnej myśli, czegoś nowego, intrygującego, zwracającego uwagę, wzbogacającego nasz obraz rzeczywistości. Czytany filozof nie byłby „wielki", gdyby dał się przyłapać na tak łatwo, już nawet przez nas, młodych, od razu zauważonym błędzie. Jeśli nawet zastrzeżenie nasze jest słuszne, to on też je dostrzegł, wiedział o nim i w jego wywodach znajduje się na pewno na ten zarzut odpowiedź, tylko trzeba je jeszcze raz, tym razem inaczej odczytać. On jest więc zawsze krok przed nami, zawsze nas wyprzedza. To trzeba założyć, ale oczywiście „roboczo", czyli do czasu. Jak długo? To zależy. Czasami ten sposób lektury wchodzi na stałe w krew.

Co to znaczy analiza? Ba, trudno pokazać ogólnie jakąś jej stałą, określoną metodę. Ona zależy bowiem najpierw od tego, jakiego filozofa czytamy, jaki fragment i z jakiego dzieła bierzemy pod uwagę, jaki dystans czasowy nas od jego powstania dzieli, czym ono w tradycji obrosło. „Metoda" tutaj korzysta z wielu źródeł, z intelektualnej intuicji, metafizycznej wrażliwości, duchowego słuchu, zdolności do spekulacji, erudycji i powtarzalnej umiejętności popatrzenia w nowy, inny niż dotąd sposób na to, co od dawna znane, wiadome, zrozumiałe. Analiza konkretyzuje się w szczegółowych pytaniach, krytycznych, wnikliwych, bardzo wielu, od najprostszych do najbardziej złożonych. Na każde z nich trzeba znaleźć jakąś odpowiedź. Koherencja tych wielu odpowiedzi jest jakimś sprawdzianem właściwego zrozumienia czytanego fragmentu. Trzeba analizę prowadzić do momentu, gdy zbudujemy pewien całościowo dopracowany rzeczowy pogląd, a więc taki, z którym będziemy chcieli autentycznie wystąpić przed gronem cenionych słuchaczy i za-

prezentować go im z tym przekonaniem, że mamy coś istotnego do powiedzenia, że warto go poznać.

Dlatego rzetelna analiza jest pracą zespołową. Dlatego grupa seminaryjna to pewien – tworzący się stopniowo – wspólny krąg, krąg ludzi, którzy wierzą sobie, wierzą w swoją szczerość i rzetelność, dociekliwość i obiektywizm, a w razie czego nie będą się cofać przed rzeczową, nawet ostrą, ale zawsze życzliwą, krytyką i gdy trzeba, to nawet staropolskim obyczajem pukną się palcem w czoło, żeby przestrzec przed jakąś niedorzecznością. Dopiero prezentacja dopracowanego poglądu w takiej grupie będzie jego sprawdzianem, satysfakcjonującym, jeśli się powiedzie. Bywa, że przypomina się wtedy ten cytat z Novalisa (użyty przez Conrada): „Przekonania moje zyskują niewątpliwie na głębi z chwilą, gdy uwierzy w nie inna dusza".

Zrozumieć, to „powiedzieć własnymi słowami", ale nie po to, żeby ukryć, zamknąć coś w sobie, lecz przeciwnie, aby móc skierować pogląd, myśl ku innym i wciągnąć ich do rozmowy, „którą jesteśmy" (Gadamer). Do rozmowy dotyczącej pojęć podstawowych, którymi stale się posługujemy i o każdym z nich możemy powiedzieć to, co św. Augustyn powiedział o czasie: wiem, czym jest, dopóki mnie nie zapytają. Filozofia więc to nie żadna *strenge Wissenschaft*, nie specjalistyczna wiedza, istniejąca głównie dla kręgu wtajemniczonych: teoretyków, analityków, specjalistów, którzy się jej dopracowali, a teraz mają w zanadrzu gotowe odpowiedzi na pytania z ustalonej listy problemów granicznych, podstawowych i dzięki temu już teraz dobrze wiedzą, o co w tym wszystkim chodzi. Nie, filozofia to samowiedza, refleksja na temat bytu, świata, człowieka, Boga, podtrzymująca naszą wrażliwość na te idee, pojęcia, kwestie. Mówić o nich własnym językiem, to czynić je własnym problemem, problemem dla siebie, przeżywać je. Ale nie po to, żeby rozmowa o nich stała się między nami czymś intymnym, „*pa duszam*", wzajemnym zwierzaniem się sobie. Nie, chodzi o to, by dany problem, zagadnienie stało się rzeczywistym,

czymś więc, co nas, każdego z nas, ludzi myślących, żywo dotyczy, aby wyraźnie ukazało związek z naszym życiem i światem, jakim go widzimy.

Wypowiedzieć myśl filozofa „własnymi słowami" (choć, wiadomo, że nie ma prywatnych języków), to odebrać mu tytuł własności do niej, wyzwolić ją z języka, który on sam stworzył, ale języka sztucznego, wymyślonego, filozoficznego żargonu. Dlatego Michalski swoje książki pisał długo. Bo trudne, żmudne i długotrwałe jest zajęcie przekładania filozoficznej nowomowy na ludzki język, oswajanie jej. W żadnej jednak z tych książek ich autor nie „mówi Husserlem", nie „mówi Heideggerem"..., nie chowa się za nimi, nie epatuje ich sentencjami, wypowiedziami, pojęciowością.

Myślenie, myślenie problemowe musi wychodzić poza tę znaną od wieków „jaskinię filozofów", musi, owszem, czerpać z wnętrza metafory, ale ją przekraczać. Wtedy dopiero, artykułowane i ukierunkowane w różny sposób wykazuje, że jest wolne, ogólne i powszechne, a nie sekciarskie, nie doktrynerskie. Musi mierzyć się z przedmiotem, z realnościami autentycznymi, oryginalnymi, odnajdywanymi daleko poza sferą już przez siebie opisaną, zbadaną, oswojoną. W konfrontacji z nimi dopiero, z tym, co dlań nowe, myślenie może wykazać i wykazuje posiadaną moc pojmowania i tę swoją szczególną zdolność „bycia sobą w czymś innym".

Dlatego Krzysztof Michalski uważał, że filozofia jest ciekawa zwłaszcza na swych rubieżach, na pograniczu, w kontakcie z czymś innym, z inną rzeczowością, odkrywaną przez nauki, przez sztukę, w historii, w ludzkim doświadczeniu. Do takiego kontaktu z tym, co inne, co nowe, filozofia musi uczynić siebie samą zdolną, przekraczać własne granice. Bo to przede wszystkim dzięki temu wykraczaniu poza siebie samą, ku nieznanemu, może się ona sprawdzić, ukazać swój zasięg, uniwersalność.

I właśnie dla spełnienia tego postulatu, pod koniec lat 70., w Instytucie Filozofii UW, Michalski utworzył grupę

badawczą o nazwie Zespół do Badań Filozoficznych Podstaw Nauk o Człowieku. Należeli do tego zespołu wcześniej mu znani studenci, a teraz już adepci głównie socjologii, ale także romanistyki, polonistyki oraz nowe osoby – studenci filozofii, stali uczestnicy jego seminarium. Można powiedzieć, że idea, która przyświecała powstaniu tego zespołu, znalazła potem swoje rozwinięcie, doskonały pełny kształt w postaci znanego, jedynego w swym rodzaju Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu, którego Krzysztof Michalski był – wraz z ks. Józefem Tischnerem – założycielem i dyrektorem od momentu powstania Instytutu do chwili swej przedwczesnej śmierci.

Podobny zamysł sprawiał, że twórca IWM często i chętnie publikował, występował w gremiach uczonych, ale nie tylko zawodowych filozofów, a raczej przede wszystkim humanistów – historyków i literaturoznawców, a także uczonych reprezentujących nauki ścisłe – fizyków, matematyków. Z zadowoleniem stawiał przed sobą trudne zadanie, aby do jakiegoś filozoficznego „odkrycia" znalezionego u któregoś z Jego mistrzów przekonać ludzi z innych dziedzin nauki, ludzi cenionych, o dużym dorobku, dociekliwych, wnikliwych, mających wiedzę. Oni bowiem nie dają się łatwo przekonać, nie dają się przegadać, trzeba do nich dopiero trafić, pokazać im „rzecz samą" tak, jak ją widzi filozofia. To trudne zadanie, ale też intelektualnie odświeżające, ekscytujące, kreatywne.

Krzysztof Michalski był uczestnikiem słynnego, trwającego od początku lat 70. przez dekady, na wskroś interdyscyplinarnego seminarium założonego przez wybitnego polskiego matematyka, prof. Krzysztofa Maurina, z którym był zaprzyjaźniony. Krzysztof Maurin – kierownik Katedry Metod Matematycznych Fizyki (Wydz. Fizyki UW), autor słynnej *Analizy*, „kultowego dzieła" – jak mówią niektórzy znawcy, był postacią uczonego duchowo i intelektualnie niezwykle wszechstronnego i wrażliwego, znającego i głę-

boko rozumiejącego zagadnienia teologiczne, filozoficzne, humanistyczne.

Jako polski filozof znany w Niemczech Michalski, wespół z Hansem-Georgiem Gadamerem, zorganizował dwukrotnie, w roku 1979 i 1980, naukowe sympozja w międzynarodowym centrum studiów podyplomowych w Dubrowniku. Poza członkami Jego warszawskiego seminarium (tworzącymi wtedy tzw. małą gromadkę), uczestnikami tych dwóch tygodniowych spotkań – z polskiej strony – byli m.in. Ewa Bieńkowska, Dorota Lachowska, Dorota Folga, ks. Józef Tischner, Jacek Woźniakowski, Michał Bristiger, Paweł Hertz, Henryk Krzeczkowski, Benedetto Bravo, Karol Sauerland, Mieczysław Tomaszewski.

Dla piszącego te słowa owe seminaria dubrownickie, a przede wszystkim lata nauki u Krzysztofa Michalskiego, miały pod względem intelektualnym charakter iście formacyjny, formacyjny na długie późniejsze dekady. „*Et in Arcadia ego*”.

Wspomnienie z czasów spotkań grupy uczestników filozoficznego seminarium Prof. Krzysztofa Michalskiego na Uniwersytecie Warszawskim

Andreas (Andrzej) Załuska

Myślę, że był to rok 1975, gdy do ukończenia studiów na ówczesnym SGPIS, czyli SGH pozostały mi jeszcze dwa semestry. Wtedy wpadłem na pomysł, żeby po uzyskaniu dyplomu ekonomii studiować dalej filozofię. Nie muszę oczywiście dodawać, że chodziło mi o rzetelną filozofię, a nie o powtarzanie panującej wówczas oficjalnej doktryny ideologicznej, w bardzo prymitywnej zresztą wersji marksizmu.

W Warszawie panowała pustynia intelektualna, po roku 1968 na SGH (SGPiS) rozwiązano Katedrę Ekonomii prof. Kaleckiego i Katedrę Filozofii, którą kierował prof. Jan Garewicz. *Nota bene* nie wyjechał on wówczas za granicę, tylko zgodził się na odsunięcie od pracy uniwersyteckiej i przeniesienie do PAN. Na Uniwersytecie Warszawskim rozwiązano Katedrę Filozofii prof. Leszka Kołakowskiego i zlikwidowano studia dzienne filozofii. Powołano natomiast tzw. studia doktoranckie, co mi osobiście nie przeszkadzało, bo miałem już dyplom ekonomisty w kieszeni. Z bardzo więc wątłą nadzieją udałem się na „filozofię UW" w poszukiwaniu jakiegoś rozsądnego wykładowcy bądź seminarium, by znaleźć sobie tam miejsce na dalsze studia. W ten właśnie sposób trafiłem na seminarium Krzysztofa Michalskiego i zapoznałem się z małym gronem sympatycznych osób, które

podobnie jak ja szukały rzetelnych studiów filozofii. Zwrócił moją uwagę fakt, że w grupie tej były osoby nie tylko z filozofii, ale i z innych wydziałów UW, np. polonistyki, socjologii, ja przyszedłem z innej uczelni – świadczy to o tym, że seminarium Krzysztofa było wówczas w Warszawie rzeczywiście miejscem rozważań i dyskusji filozoficznych na najwyższym intelektualnym poziomie. Krzysztof miał niewątpliwie ogromny talent w prowadzeniu dyskusji, w stawianiu pytań, analizowaniu tekstu, chyba dlatego forma seminarium najbardziej mu odpowiadała, a z drugiej strony fascynowała słuchaczy. W czasie seminarium, mogę powiedzieć, wysiłek intelektualny malował się na jego twarzy i trwał w jego oczach, chciałoby się powiedzieć – prowadził dyskurs filozoficzny i z nami, i z samym sobą duszą i ciałem. Krzysztof dbał o nas, byliśmy przecież jego uczniami, a on był mistrzem, starał się, aby nasza grupa była nie tylko czysto formalna. Po seminarium tradycyjnie chodziliśmy na kawę i ciastko do Europejskiego, co w jakimś stopniu budowało więzi tej intelektualnej wspólnoty.

Takie były początki i pierwsze lata seminarium Krzysztofa, w którym wówczas zacząłem intensywnie brać udział. Patrząc z dzisiejszej perspektywy, myślę, że dalsza historia naszej sympatycznej grupy i seminarium praktycznie, aż do jego *de facto* rozwiązania, potoczyła się pod wpływem czterech znamiennych wydarzeń, które teraz krótko przedstawię.

Kiedy Krzysztof obronił doktorat z filozofii Heideggera i praca ta miała ukazać się jako pierwsza w Polsce książka o Heideggerze, ksiądz Józef Tischner zaprosił go, aby wygłosił na ten temat referat na tajnym w tamtych czasach seminarium Profesora Janika, które odbywało się regularnie od dłuższego czasu pod patronatem Karola Wojtyły, wówczas jeszcze kardynała w Krakowie. Profesor Jerzy Janik był wybitnym fizykiem, m.in. wieloletnim pracownikiem Instytutu Fizyki Jądrowej w krakowskich Bronowicach. Z Karolem Wojtyłą poznali się jeszcze w latach 50-tych i często dysku-

towali na temat związków nauki i religii. Z czasem dyskusje te przerodziły się w seminarium naukowe, w którym uczestniczyli wybitni naukowcy z różnych dziedzin: biologii, fizyki, teologii i filozofii. Kiedy Wojtyła został wybrany na papieża, seminarium to przeniosło się do Castel Gandolfo, czego nie należy mylić ze spotkaniami, które organizował tam później Krzysztof, zresztą ze skromną pomocą mojej osoby. Wracając do tematu, Krzysztof poznał wtedy osobiście Wojtyłę i zrozumiał, jak bardzo nauka i jej rozwój leżała mu na sercu. Jest faktem, że jako kardynał, a później papież mocno wspierał środowiska naukowe i aktywnie działał na rzecz rozwoju nauki w Polsce i za granicą. Myślę, że ta niczym nieograniczona otwartość i by tak powiedzieć miłość do nauki, a z drugiej strony głęboka wiara zafascynowały Krzysztofa, sądzę, że ta fascynacja Wojtyłą pozostała w nim do końca.

Mogę tu jeszcze dodać, że przecież podstawą studiów Karola Wojtyły były filozofia i teologia tomistyczna, stąd też przekonanie, że poznanie Boga dokonać się może nie tylko na drodze Objawienia, ale również na drodze głębokiej wiedzy naukowej.

Moje późniejsze rozmowy z nim właśnie w Castel Gandolfo potwierdziły to przypuszczenie.

Oczywiście to wydarzenie wpłynęło na naszą seminaryjną grupę w Warszawie, bo Krzysztof chciał też rozwinąć „horyzonty seminarium", zaczął zapraszać więc naukowców z innych dziedzin, przewinęło się wiele ciekawych osób i dyskutowano niezwykle interesujące tematy z innych nauk bądź z pogranicza filozofii. Zapraszani byli m.in. prof. Benedetto Bravo, prof. Karol Sauerland, prof. Michał Brystygier i wielu innych. Później po powrocie Krzysztofa z Niemiec pojawiły się sławne nazwiska: prof. Gottfried Böhm, prof. H. G. Gadamer czy wreszcie najsłynniejszy gość seminarium Carl Friedrich von Weizsäcker.

I tutaj dochodzimy właśnie do drugiego wydarzenia, a mianowicie Krzysztof po trudnych i długich staraniach,

jak to w tamtych czasach bywało, mógł wreszcie wyjechać na stypendium naukowe do Niemiec (wówczas Zachodnich). Z tego, co pamiętam, był dwa razy na stypendium, raz Humboldta i raz Thyssena. Te pobyty na niemieckich uniwersytetach otwarły mu ogromne możliwości nie tylko dla pracy filozoficznej, ale również poznania różnych osobistości i nawiązania niezwykle ważnych dla dalszej historii jego życia kontaktów. I tu odkrył się wielki talent Krzysztofa, potrafił mianowicie niezwykle dobrze przekonywać partnerów rozmowy do swoich idei. Obudziła się w nim wielka zdolność do budowania przedsięwzięć i motywowania innych do działania. W ten sposób namówił wielu do przyjazdu do Warszawy na jego seminarium. Niezwykle ważne było nawiązanie znajomości z prof. Ludwigiem Landgrebe, który *nota bene* urodził się i rozpoczął studia w Wiedniu, dopiero w roku 1923 został asystentem prof. Edmund Husserla. Jako asystent Husserla, a właściwie jego osobisty sekretarz, znał wszystkich jego uczniów, a więc prof. Romana Ingardena czy prof. Jana Patočkę i ich prace. Co jeszcze bardzo ważne, kiedy w Niemczech nastał reżim hitlerowski prof. Ludwig Landgrebe uczestniczył wraz z Hermanem Leo Van Bredą i Eugenem Finkiem w wywozie całego archiwum Husserla do Leuven, ratując je przed zniszczeniem. Znał więc doskonale manuskrypty, korespondencję i pisma Husserla, nawet nieprzeznaczone do publikacji. Myślę, że mógł Krzysztofowi wiele opowiedzieć o filozofii J. Patočki, która Krzysztofa bardzo interesowała i której recepcja w myśli filozoficznej Krzysztofa jest bardzo istotna. Pisze o tym dr Piotr Kubasiak w swojej książce pt. *Zwischen Existentialismus und Politik, Europa und Geschichte im Denken von Krzysztof Michalski*. I wtedy, jako genialne powiązanie tych wszystkich kontaktów i osobistych znajomości nastąpiło trzecie wydarzenie, czyli konferencje naukowe w IUC (Interuniversity Center) w Dubrowniku. W latach 1980-1981 prowadził tam Krzysztof wraz z Hansem-Georgiem Gadamerem i Gottfriedem Böhmem seminaria pod ogólnym tytułem „Hermeneutyka

i Sztuka". W miarę możliwości ściągał do Dubrownika swych uczniów z warszawskiego seminarium, czyli właśnie z naszej „małej gromadki". Ja byłem tam również, o ile pamiętam z Dorotą Lachowską i jeszcze z kilkoma kolegami. Wiem na pewno, że już wtedy skrystalizowała się jego idea założenia poza Polską stałej instytucji, której celem byłaby wymiana poglądów, badań naukowych i spotkań intelektualistów z wschodniej i zachodniej Europy. Wzrok Krzysztofa zdecydowanie skierowany był na Niemcy Zachodnie jako potencjalnego gospodarza takiej instytucji, a najlepszą siedzibą byłby Berlin Zachodni, być może we współpracy z Berlińskim Wolnym Uniwersytetem (FU Berlin). Jednakże różne zbiegi okoliczności, czy jak kto woli serie przypadków sprawiły, że historia potoczyła się nieco inaczej.

Moje związki z Austrią rozpoczęły się w roku 1974, kiedy wyjechałem po raz pierwszy w życiu z PRL na tzw. wymianę studentów polskich i austriackich. Poznałem wtedy w Wiedniu wielu ciekawych i sympatycznych młodych ludzi z różnych środowisk, między innymi ze środowiska KHG (Katolicka Wspólnota Akademicka). Z tych właśnie kręgów wywodził się dr Erhard Busek, austriacki polityk z partii ÖVP (Austriacka Partia Ludowa), reprezentujący obóz CHS tej partii (Chrześcijańsko-Społeczny). W latach 1976-1989 był on szefem wiedeńskiej partii ÖVP, w latach 1978-1987 wiceburmistrzem miasta Wiednia, a w latach 1991-1995 wicekanclerzem Republiki Austrii.

Właśnie w tamtym okresie moich pierwszych wyjazdów do Wiednia miałem okazję poznać Erharda Buska osobiście. Pod koniec lat 70-tych często rozmawiał ze mną, żywo interesował się polityczną sytuacją w Polsce, w szczególności opozycją polityczną, ale również osobistościami z życia kultury, nauki czy sztuki. W końcu zaproponował mi, żebym zorganizował mu spotkania w czasie jego podróży do Polski z przedstawicielami tych różnych środowisk – później jeździłem razem z nim do Polski jako przewodnik i tłumacz. Tak więc były spotkania z redakcją „Tygodnika Po-

wszechnego", z Tadeuszem Kantorem, ze Stanisławem Lemem. Wtedy właśnie pomyślałem, że powinienem zorganizować spotkanie z Krzysztofem, tak się też stało. Oczywiście nie było jeszcze wtedy konkretnych rozmów o założeniu instytutu w Wiedniu, ale dobra znajomość została zawarta, a dr Erhard Busek był bardzo zainteresowany ideami Krzysztofa. W każdym razie, dla Krzysztofa pojawiła się alternatywa dla Niemiec i Berlina Zachodniego.

Później, na początku lat 80-tych jeździłem z E. Buskiem do Stoczni Gdańskiej, odbyły się liczne spotkania, m.in. z Lechem Wałęsą, prof. Ryszardem Bugajem, z prof. Adamem Glapińskim, prof. Wojciechem Roszkowskim, Tadeuszem Mazowieckim, prymasem Polski Józefem Glempem. Muszę powiedzieć, że nie było i pewnie nie ma do dzisiejszego dnia żadnego polityka z Europy Zachodniej, który tak dobrze znał i rozumiał Polskę jak śp. dr Erhard Busek.

Czas szybko mijał i w końcu rzeczywiście doszło do zakładania instytutu w Wiedniu, proces ten zresztą nie był taki prosty i doszło do pewnych opóźnień. Pisze o tym dr Piotr Kubasiak i cytuje też Aleksandra Smolara w wspomnianej już książce. Dla mnie jako naocznego świadka i uczestnika tych wydarzeń nie ma tu żadnych tajemnic. Wracając teraz do naszego warszawskiego filozoficznego seminarium, mogę powiedzieć, że kiedy przygotowałem umowę wynajmu lokalu dla IWM przy ulicy Gußhausstraße 8 i również umowę wynajmu mieszkania dla Krzysztofa i położyłem je na jego biurku i on je podpisał (prowadziłem wtedy sekretariat IWM), to zrozumiałem, że historia naszego warszawskiego seminarium się zakończyła. Tutaj zacytuję księdza Tischnera, który powiedział: „to tak trochę jak z powołaniem, człowiek zostawia pewne sprawy i zaczyna budować inne, tak jak mu mówi powołanie". Krzysztof zbudował Instytut od podstaw i pozostawił poważną, znaczącą międzynarodową instytucję wysokiej klasy. Chapeau!

Wiedeń, 27.08.2023 r.

Krzysztof Michalski i Józef Tischner – wspomnienie

Zbigniew Stawrowski

Jestem tutaj w nieco innej roli niż obecni wśród nas członkowie grupy filozoficznej, których połączyło uczestnictwo w seminarium prowadzonym przez Krzysztofa Michalskiego. O istnieniu tej grupy wiedziałem wprawdzie już w roku 1980, ale nie miałem jeszcze wtedy ani z nią, ani z Krzysztofem żadnego bezpośredniego kontaktu. Krzysztofa Michalskiego poznałem osobiście dużo później, dopiero w 1994 roku, kiedy przebywałem na półrocznym stypendium w Instytucie Nauk o Człowieku w Wiedniu. Mieliśmy także kilka ważnych spotkań i rozmów już po śmierci Tischnera.

Ale nie o tym chcę opowiadać, bo jestem na dzisiejszym spotkaniu niejako w zastępstwie ks. Józefa Tischnera, który mógłby z pewnością dużo opowiedzieć o ich wzajemnej relacji, bo była ona bardzo ważna dla nich obu, co widać w tekstach i ich różnych wypowiedziach i wspomnieniach. Na temat tej ich relacji sam w oparciu o własne bezpośrednie obserwacje niczego szczególnego powiedzieć nie jestem w stanie. Również Tischner nie zwierzał mi się z relacji z Krzysztofem. Mogą tutaj jedynie przypomnieć rzeczy, które zostały zapisane. Wojciech Bonowicz w swojej biografii Tischnera[1] zebrał różne dokumenty i świadectwa, a niektóre z nich mogą okazać się cennym uzupełnieniem do

[1] W. Bonowicz, *Tischner. Biografia*, Kraków 2020.

tych relacji, które zostały już tutaj przedstawione przez moich poprzedników.

Chciałbym jednak zacząć od wątku osobistego. Otóż wprowadzenie w filozoficzne środowisko zarówno Michalskiego, jak i Tischnera zawdzięczam przede wszystkim mojemu przedmówcy – Andrzejowi Załusce. Poznałem go w 1979 roku na SGPiS-ie, na seminarium doc. Romana Rudzińskiego, u którego Andrzej był asystentem w Zakładzie Filozofii, zaś ja przygotowywałem pracę magisterską. Bliżej zaprzyjaźniliśmy się po 1980 roku, kiedy Andrzej zaangażował się na SGPiS-ie w działalność „Solidarności", a ja współzakładałem Niezależne Zrzeszenie Studentów. Od niego dowiedziałem się, że istnieje seminarium Michalskiego, dowiedziałem się również, że jest ktoś taki, jak ks. Józef Tischner, któremu zresztą Andrzej pomagał wówczas zakładać Sekcję Fenomenologiczną przy Polskim Towarzystwie Filozoficznym, z czego zresztą wtedy nic nie wyszło. Kilka dni przed wprowadzeniem stanu wojennego, dokładnie 8 grudnia 1981 roku, w czasie trwania wielkich strajków studenckich, Andrzej Załuska zaprosił ks. Tischnera na wykład, który wygłosił on w klubie studenckim na naszym wydziale, przy ul. Wiśniowej. Tam miałem okazję po raz pierwszy zobaczyć i posłuchać Tischnera i tak zaczęła się nasza znajomość. Wkrótce po obronie pracy magisterskiej w maju 1982 roku, dowiedziałem się, że w Krakowie powstaje Papieska Akademia Teologiczna, a dziekanem Wydziału Filozofii będzie Józef Tischner i postanowiłem podjąć tam studia filozoficzne. Na początku września wraz z Andrzejem pojechaliśmy do Łopusznej, spotkaliśmy się z Tischnerem w jego bacówce i tak rozpoczęła się moja droga filozoficzna i osiemnastoletnia przygoda bliskiej z nim współpracy.

Wróćmy jednak do relacji Tischnera z Michalskim, opierając się na świadectwach zebranych przez Wojciecha Bonowicza.

Krzysztof Michalski wspominał, że poznał Tischnera około 1973 roku. Poszukiwał wtedy kogoś, kto czyta Heide-

ggera i zna się na nim, i dowiedział się od Henryka Krzeczkowskiego, że jest w Krakowie taki ksiądz. Michalski pojechał do Krakowa, miał adres: ul. Św. Marka 10, i trafił akurat, gdy Tischner odprawiał mszę dla przedszkolaków, co Krzysztofowi akurat się bardzo spodobało. Po mszy podszedł do Tischnera, przedstawił się, no i poszli do mieszkania Tischnera na górę, gdzie przegadali kilka godzin o *Sein und Zeit*. Tak zaczęła się ich znajomość i przyjaźń.

W grudniu 1973 roku odbyła się debata o Heideggerze w miesięczniku „Znak" pod tytułem *O odpowiedzialności filozofa*. Rozmawiano o postawie Heideggera po dojściu nazistów do władzy w Niemczech, ale oczywiście w tle były polskie realia i pytanie o rolę intelektualisty czy filozofa w systemie totalitarnym. Wspominając po latach tę debatę, Tischner mówił:

> Heidegger jako myśliciel [...] był dla mnie ostrzeżeniem przed zbyt daleko idącymi kompromisami z totalitaryzmem, co w Polsce znaczyło: z komunizmem. Pamiętam takie słowa Krzysztofa Michalskiego, że «sklepikarz może, ale filozofowi nie wolno». Inni mogą iść na kompromisy, ale filozof nie.[2]

Gdy w 1978 ukazał się doktorat Michalskiego, książka *Heidegger a filozofia współczesna*, Tischner przedstawił go kardynałowi Wojtyle. Od tej pory pod Wawelem zintensyfikowało się życie naukowe, ponieważ, dzięki zagranicznym kontaktom Michalskiego, w Krakowie zaczęli pojawiać się – o czym już wspominał Andrzej Załuska – wybitni przedstawiciele zachodniej myśli i filozofii. Tischner sam na tym skorzystał i mówił o tym otwarcie: „Krzysztof wprowadził mnie w świat, do którego nigdy bym nie wszedł – w świat europejskich umysłów najwyższej próby – w świat Gadamera, Ricoeura, Weizsaeckera. Znałem ich książki, ale bez Krzysztofa ich samych nie poznałbym nigdy"[3]. Ale skorzy-

[2] *Ibidem*, s. 425.
[3] *Ibidem*.

stał na tym także Michalski – nie tylko zaprzyjaźnił się z Tischnerem, ale poznał również arcybiskupa krakowskiego kardynała Karola Wojtyłę, którego wsparcie w tamtych, a zwłaszcza późniejszych latach okazało się nieocenione.

Tischner wspominał również konferencję w Dubrowniku, która odbyła się w marcu 1980 roku, a wzięli w niej udział, oprócz moich przedmówców, także m.in. Paweł Herz, Henryk Krzeczkowski i Jacek Woźniakowski. Wtedy to podczas spaceru nad morzem Michalski wpada na pomysł i proponuje Tischnerowi: „a może założylibyśmy własny instytut?"[4] Jak się wydaje, to był właśnie ten mityczny początek wiedeńskiego Instytut Nauk o Człowieku.

Po latach Tischner komentował to wydarzenie i w kontekście Michalskiego mówił: „Są dwa sposoby uprawiania filozofii. [...] Jeden, który ja uprawiam, to pisanie tekstów i książek. A drugi to tworzenie instytucji, które działając w świecie, wyznaczają bieg myśli"[5]. Swoją drogą ten rozdział na dwa sposoby działalności filozoficznej rzadko bywa zupełnie ścisły. Tak się zresztą składało, że zarówno Michalski, budując instytut, nie zamierzał rezygnować z realizacji własnych filozoficznych zamierzeń, jak i Tischner, obok swoich filozoficznych tekstów, mógł w swym dorobku zapisać także zasługi instytucjonalne, jak choćby organizację od zera Wydziału Filozoficznego Papieskiej Akademii Teologicznej. Chodziło raczej o różne rozłożenie akcentów. Obaj podążali tu zresztą śladem Platona, który oprócz filozoficznych dzieł pozostawił swoim następcom również Akademię.

Kolejne ważne wspólne dla obu naszych bohaterów wydarzenie to wspominane już tutaj seminarium w Castel Gandolfo w sierpniu 1980 roku, zorganizowane przez przyjaciela Jana Pawła II, fizyka, prof. Jerzego Janika, na które, z inicjatywy Tischnera, został zaproszony również Michal-

[4] *Ibidem*, s. 447.
[5] *Ibidem*.

ski. Zaczęło się ono 16 sierpnia – kiedy w Polsce narastała fala strajków.

Pierwszego dnia uczestnicy seminarium zostali zaproszeni do papieża na mszę. Krzysztof Michalski wspomina, że przyszła mu do głowy myśl, że nie wypada być na papieskiej mszy i nie iść do komunii. „Mówię do Józka [Tischnera]: «Może byś mnie wyspowiadał». Popatrzył na mnie uważnie i mówi: «Wiesz, idź lepiej do Życińskiego»”[6]. I tak też się stało. W seminarium brał bowiem również udział ks. Józef Życiński, późniejszy biskup tarnowski i arcybiskup lubelski.

Podczas jednej z kolacji spożywanej w polskim gronie oglądano włoską telewizję, w której pojawiły się najnowsze wiadomości dotyczące wydarzeń w Polsce. Wtedy miała miejsce niezwykła, poruszająca scena opowiedziana później przez Tischnera. Na ekranie telewizora można było zobaczyć udekorowaną kwiatami bramę Stoczni Gdańskiej, a na jej środku wiszący portret Jana Pawła II. Tischner spogląda na papieża wpatrzonego w swój własny portret: „Skulił się. Nie powiedział ani słowa. Myśmy też zamilkli. Nie było wiadomo, jak to się wszystko skończy. Powszechne było przekonanie, że to on nabroił. A z drugiej strony powszechna była nadzieja, że ponieważ jest tam jego portret, portret papieża, ludzie nie będą się zabijali”[7].

Przy okazji pobytu w Castel Gandolfo Michalski i Tischner zarysowali Papieżowi pomysł powołania instytutu, poświęconego refleksji nad człowiekiem, który łączyłby intelektualistów i myślicieli z obu rozdzielonych części Europy. Miała to być instytucja bez szyldu katolickiego (co by niektórych odstraszało), ale ciesząca się jednak poparciem Kościoła. Papież obiecał pomoc i wkrótce otrzymali list od sekretarza stanu kardynała Agostino Casaroliego, który oficjalnie wspierał tę inicjatywę. List ten miał pomóc orga-

[6] *Ibidem*, s. 451

[7] *Ibidem*, s. 452.

nizatorom w zdobywaniu funduszy i poszukiwaniu sponsorów dla ich przedsięwzięcia.

Dzięki takiemu wsparciu, a także rekomendacji od Hansa-Georga Gadamera i Richarda von Weizsäckera pierwsze pieniądze dla instytutu zgodziła się wyłożyć fundacja Boscha oraz „cesarz masonów" George Soros[8]. Z Sorosem Michalski spotkał się na lotnisku w Londynie i w ciągu kilkunastu minut wyłożył mu swój plan, Soros zadeklarował określoną sumę i obiecał dołożyć brakującą resztę, jeśli nie uda się dopiąć budżetu.

Strategię finansową organizatorów instytutu w ten sposób później wyjaśniał Tischner: „Podstawową sprawą było to, żeby nie brać pieniędzy od tych, którzy chcieliby, żebyśmy płacili im serwituty i brać je z różnych źródeł, żeby nie uzależnić się od żadnej instytucji"[9]. Z kolei tak Michalski wspomina spotkanie z arcybiskupem Wiednia, kard. Koenigiem: „Jego pierwsze pytanie było «Kto za to zapłaci?» Pomógł nam wiceburmistrz Wiednia Erhard Busek, który do wsparcia instytutu przekonał socjalistycznego burmistrza Leopolda Gratza"[10]. Erhard Busek, późniejszy wicekanclerz Austrii, reprezentujący konserwatywną Austriacką Partię Ludową (ÖVP), relacjonował owe wydarzenia następująco:

> Tischner i Michalski przyszli z listem od papieża, skierowanym osobiście do mnie. [...] Byłem tym poruszony, bo bardzo ceniłem Wojtyłę, interesowałem się też tym, co się dzieje w Polsce. Ponadto znałem Tischnera i wiedziałem, że jeśli on w coś się angażuje, należy to poprzeć. Poszedłem z tym listem do Gratza i mówię: «Trzeba coś z tym zrobić». I stał się cud: Gratz od razu oświadczył, że da na ten cel milion szylingów. Na pewno pomogło to, że w 1983 roku papież miał odwiedzić Wiedeń. Miasto nie mogło dać siedziby, bo to już by-

[8] *Ibidem*, s. 538.
[9] *Ibidem*.
[10] *Ibidem*.

łoby politycznie uzależniające. Ale dało pieniądze, które pozwoliły na rozpoczęcie działalności.[11]

W sierpniu 1983 roku odbyło się w Castel Gandolfo pierwsze, własne seminarium Instytutu Nauk o Człowieku, w którym uczestniczył jako sekretarz i o którym więcej opowiedzieć mógłby z pewnością obecny tu Andrzej Załuska.

Na koniec chciałbym dorzucić do tej opowieści jedną jeszcze ważną intelektualnie i filozoficznie sprawę, która została podjęta, ale pozostaje wciąż niedokończona i dotyczy trzech osób: Krzysztofa Michalskiego, Józefa Tischnera i papieża. Otóż w sierpniu 1991 roku w Castel Gandolfo prowadzili oni przez kilka dni rozmowę, która miała w pewnym sensie stanowić intelektualną autobiografię Jana Pawła II. Głównym jej motywem miało być „dwudziestowieczne doświadczenia zła, tak jak je widzi papież"[12]. Spisane z taśmy wypowiedzi przez kolejne lata, mimo korespondencji między jej uczestnikami, nie mogły uzyskać zadawalającego wszystkich kształtu. Ciężko chory Tischner jeszcze w styczniu 2000 roku dopominał się w liście do papieża, by zachowana została jej forma jako rozmowy. Ostatecznie duża część tego materiału – zredagowana, zmieniona i uzupełniona – ukazała się w 2005 roku, tuż przed śmiercią Jana Pawła II jako jego książka *Pamięć i tożsamość.* Nie mam wątpliwości, że opublikowanie rozmów w ich oryginalnym kształcie byłoby istotnym wydarzeniem dla polskiej kultury, a zarazem hołdem oddanym trzem wybitnym polskim myślicielom, których nie ma już wśród nas od lat.

[11] To pismo, skierowane wprost do Buska, oznacza – jak słusznie zauważa Bonowicz – że „ogólny list podpisany przez Casaroliego nie był jedynym papieskim wsparciem" (*ibidem*).

[12] *Ibidem*, s. 569.

ANEKS

Historia jako pokusa. Kilka uwag o filozofii w Europie Środkowej

Krzysztof Michalski

1.

Chciałbym poczynić kilka uwag na temat życia duchowego w powojennej Europie Środkowej. O „Europie Środkowej" piszę tu nie w znaczeniu geograficznym albo politycznym, tylko w sensie, jaki nadał temu wyrażeniu Milan Kundera. Kundera twierdzi, że Europa Środkowa jest „Zachodem na Wschodzie": częścią Zachodu, która ponad czterdzieści lat temu znalazła się pod panowaniem komunistów. Opowiem zatem o kilku czeskich, węgierskich i polskich filozofach i pisarzach; spróbuję umiejscowić ich na mapie wpływów wielkiej niemieckiej filozofii XIX i XX wieku – to znaczy w kontekście ogólnoeuropejskim. Filozofii nie traktuję jednak jako przedsięwzięcia czysto akademickiego: stanowi ona raczej zbiór argumentów zachęcających (albo zniechęcających) do jakiegoś działania politycznego, motywujących takie lub inne polityczne zachowanie, nawołujących do poparcia bądź do oporu wobec władzy. W ten sposób doświadczenia, jakie przypadły w udziale Polakom, Węgrom, Czechom i Słowakom po drugiej wojnie światowej, posłużyć mogą za coś w rodzaju papierka lakmusowego dla idei filozoficznych, które powstawały w małych, cichych miastach uniwersyteckich Niemiec. Doświadczenia te stać się mogą *experimentum crucis* (na pewno niejedynym) pokazującym, o co tak naprawdę chodzi w ideach filozoficznych; na ile są

one użyteczne dla życia. Krótko mówiąc – co znaczą. Poddane takiemu eksperymentowi idee mogą z kolei rzucić nieco więcej światła na bolesne doświadczenia Europy Środkowo-Wschodniej; sprawić, że staną się one bardziej zrozumiałe – i to nie tylko dla samych poszkodowanych, dla których są one, jak każdy ból, czymś mrocznym i niedającym się przekazać, ale w ogóle dla wszystkich, którzy będą chcieli czegoś się o nich dowiedzieć.

2.

W 1949 roku Paweł Hertz – polski pisarz i poeta – opublikował cykl opowiadań pod tytułem *Sedan*. Jego główny bohater, Adam Lambert, jest potomkiem bogatej mieszczańskiej rodziny polskiej. Lambert, jak wielu intelektualistów z jego pokolenia, już przed wybuchem drugiej wojny światowej żywił głębokie – chociaż pozostające tylko na płaszczyźnie teorii – uczucie wstrętu wobec własnej, mieszczańskiej kultury i wierzył w jej szybki i nieuchronny koniec. Patrząc na swoje miasto, widział, że „każdy dom i każda ulica kryły w swoim żywym i barwnym kształcie zalążek ruin. Miasto wydawało się wzniesione na fundamencie klęski”[1].Tak jak Piotr Kwinto, protagonista *Zdobycia władzy* Czesława Miłosza, Adam Lambert czuł się „obywatelem Herkulanum i Pompejów”. Potem, gdy nadeszła wojna, a ich miasta faktycznie obróciły się w ruinę, obaj uznali to za potwierdzenie słuszności swoich poglądów. Razem z budowlami ich miast nieodwołalnie runęła, jak sądzili, dawna Europa, stary porządek, który ich ojcowie jeszcze na początku wieku uznawali za niezniszczalny. Ten stary porządek opierał się na zaufaniu do rozumu, dobrej woli i odpowiedzialności jednostek – a także na wierze w to, że wszystkie społeczne, polityczne i ekonomiczne problemy mogą z czasem zostać przezwyciężone. Wojna zachwiała tą wiarą, uwalniając demony drze-

[1] P. Hertz, *Sedan*, Warszawa 1948, s. 8.

miące zarówno w duszy jednostek, jak i w całym społeczeństwie. „Dla mojego pokolenia – wspominał Miłosz w *Rodzinnej Europie*, z perspektywy roku 1958 – człowiek był już tylko igraszką w ręku demonicznych potęg". Nie istniały przekonania zdolne sprostać temu wstrząsowi, przeciwstawić się faktom dokonanym, które uznawano za przejaw nieubłaganego pochodu dziejów.

3.

„I teraz, pochód Czerwonej Armii – jak lawa, jak siła przyrody. On w tym pochodzie. Rozumiejąc coś z tej surowej siły, której tylko zewnętrzną powłoką – albo raczej koniecznym objawem – był i terror, i niepokój mrówek. Rozumiejąc"[2]. W ten sposób Piotr Kwinto, bohater powieści Miłosza, patrzy na zajęcie Polski przez Sowietów w latach 1944-45. Z tej perspektywy sowieccy żołnierze byli nie tylko wyzwolicielami spod strasznego jarzma niemieckiego – stanowili awangardę samej historii.

Nowa wiara, przyniesiona przez zwycięzców, potwierdzała słuszność tej optyki. Niemała w tym zasługa Györgyego Lukácsa. Dla intelektualistów, którzy ulegli w tamtym czasie pokusie nowej wiary – tak jak bohaterowie książek Hertza i Miłosza – ogromne znaczenie miały błyskotliwe analizy Lukácsa, a w pierwszym rzędzie jego książka *Historia i świadomość klasowa*. Lukács był jednym z nich: doskonale wykształconym europejskim intelektualistą, chlubą mieszczańskiej inteligencji. Posługując się językiem, jaki znali, i odwołując do książek, które czytali, jasno i przekonująco pokazywał, że nowi władcy są awatarami samej historii i dlatego zawsze muszą mieć rację, niezależnie od tego, co czynią. Także albo raczej zwłaszcza wtedy, gdy burzą to, co było jakże bliskie i drogie tymże intelektualistom: to wszystko, co po drugiej wojnie światowej pozostało jeszcze

[2] Cz. Miłosz, *Zdobycie władzy*, Warszawa 1989, s. 6.

ze starej Europy – z „Zachodu na Wschodzie" – na Węgrzech, w Polsce i w Czechosłowacji. Czeski filozof Jan Patočka napisał później o Lukácsu (jak myślę, trafnie): „Mamy tu do czynienia z interesującym fenomenem: procesem odwrócenia się od Zachodu osobowości wysoce utalentowanej, przenikniętej ideami zachodniej kultury – która czyni ten proces przedmiotem własnej refleksji".

Lukács, podobnie jak Marks, znał „tylko jedną naukę – naukę historii". Pod tym względem obaj byli heglistami. Naukowo można jednak historię zrozumieć tylko jako totalność – uważał Lukács. Z tego względu odrzucał stanowisko empirystyczne i poszukiwał innego, nieograniczonego przez partykularne interesy punktu widzenia – z którego widać całość historii. Jest nim – jak odkrył – świadomość klasowa proletariatu. Świadomości tej nie należy mylić z tym, co robotnicy faktycznie myślą i czego pragną: „prawdziwą" świadomością proletariatu jest świadomość, jaką posiadaliby robotnicy, gdyby umieli adekwatnie rozpoznać swoją sytuację. Dopóki tego nie umieją, dopóty depozytariuszem świadomości klasowej proletariatu pozostaje partia komunistyczna, stanowiąca awangardę klasy robotniczej i całej historii. A dokładniej mówiąc – Biuro Polityczne Partii Komunistycznej. Żeby to pojąć, trzeba jednak wiedzieć, do czego zmierza pochód dziejów, to znaczy przyswoić sobie perspektywę Biura Politycznego.

Z teleologicznej perspektywy „prawdziwej świadomości klasowej" znaczenie każdego poszczególnego wydarzenia w kontekście totalności historii okazuje się zasadniczo jasne: w ten sposób ujawnia się jego nieodwołalne „znaczenie historyczne". Każde wydarzenie jawi się w tym kontekście jako zamknięte i przeszłe – i w tym sensie konieczne. Nie ma miejsca na przyszłość, która ujawnić mogłaby jakieś nowe, nieoczekiwane aspekty wydarzenia. Stosunek jednostki do wydarzeń pozbawiony jest zatem znaczenia. Głupotą byłoby odczuwać gniew albo rozpacz na widok nieuniknionego zniszczenia starego świata – tak samo jak głupo-

tą byłoby odczuwać gniew albo rozpacz na widok przesuwających się po niebie chmur. „Jeśli bowiem historia była akuszerką przy narodzinach majątku Mateusza, jeśli potem ta sama historia stała się cierpliwą piastunką, a później dobrą wróżką młodzieńczych lat majątku odziedziczonego przez Leopolda, jeśli potem – rozsądna i zapobiegliwa – pozwoliła, by nadal pod opieką Leopolda kwitła złota jabłoń – to wszystko działo się tylko po to, by ta sama historia odebrała synom Leopolda złote jabłka, pod którymi spali, i przekazała je komu innemu. Ale mnie, którego interesuje tylko to, że jabłoń kwitła i owocowała, cóż to może obchodzić?”[3]

Głupia, jak również niebezpieczna byłaby – wedle Nowej Wiary – próba przeciwstawienia się nieuniknionemu biegowi dziejów. Z tej perspektywy istnieje tylko jeden wybór: przyłączyć się do awangardy historii i w ten sposób stać się podmiotem dziejów – albo zginąć tak jak rodzina Lambertów. „Jeśli naprawdę chcesz tu [w Polsce – K.M.] zostać, to musisz się zmienić [to znaczy wytrzebić w sobie mieszczańskie nawyki i oddać swój los w ręce partii – K.M.] albo zginąć”[4].

Kto zatem zrozumiał „historyczne znaczenie” danej sytuacji, ten wiedział już, co ma robić, a czego nie; sama historia nakazywała mu działać w określony sposób. To, co z partykularnego punktu widzenia jednostki wydawało się czymś złym, jak zbrodnia albo kłamstwo, w „perspektywie historycznej” – której dysponentami były kierownicze gremia partii – okazać się mogło słuszne i zbawienne. Za uzasadnienie jakiegoś czynu starczało w tamtych czasach zapewnienie, że „historia tego wymaga” – a więc nie jakaś osoba, grupa, instytucja. W ten sposób duma z uczestnictwa w „historycznych” wydarzeniach opłacona była rezygnacją z odpowiedzialności za nie.

[3] P. Hertz, *Sedan*, s. 93.

[4] *Ibidem*, s. 184.

Co jak najbardziej odpowiadało rządzącym. „Kiedy masy zaczynają rozumieć, że nikt nie jest odpowiedzialny – monologuje w *Zdobyciu władzy* oficer UB – wpadają w apatię, modelować je nie jest już tak trudno. Maszyna społeczeństwa przedstawia się im jako konieczna, niezwyciężona, równie jak dla ludzi pierwotnych niezwyciężoną i tajemniczą wydawała się powódź, burza i jałowość gleby”[5].

4.

Czterdzieści lat później nikomu nie przychodzi już do głowy uzasadniać panowania komunistów w Polsce, na Węgrzech lub w Czechosłowacji „spiżowymi prawami dziejów”. Również elity rządzące nie uważają się już za „awangardę dziejów”. Przeciwnie – reformy ekonomiczne i polityczne, jakie inicjują, mają zwykle na celu naśladowanie, w miarę możliwości, „burżuazyjnych” państw Europy, którym wcześniej wieszczono rychły koniec. Jedynym przekonującym argumentem legitymizującym władzę komunistów pozostała Armia Czerwona – która utraciła jednak demoniczny nimb dziejowej konieczności (na ogół nie mówi się już zresztą o niej jako o „czerwonej”, tylko raczej po prostu „rosyjskiej”). Dawne demony zniknęły – okazały się, jak pisze polski poeta Zbigniew Herbert, „złudzeniami chorej wyobraźni, zaćmieniami rozumu”. Król jest nagi. To oczywista oznaka rozkładu imperium.

Na zachodzie Europy Wschodniej Hegel i Marks stracili dawne znaczenie polityczne; zainteresowanie ich myślą przeniosło się na grunt czysto akademicki. Nie wykorzystuje się już jej do uprawomocniania władzy. Ale ich przesłanie podane zostało w wątpliwość również na płaszczyźnie filozoficznej. Polski filozof Leszek Kołakowski pokazał – przekonująco, jak myślę – że rozumienie historii w jej totalności nie może być naukowe. Według Kołakowskiego każdy nasz

[5] Cz. Miłosz, *Zdobycie władzy*, s. 105.

akt rozumienia wspiera się na niedającym się racjonalnie uzasadnić micie, który z konieczności projektujemy na wydarzenia. A zatem rozum zawiera w sobie z konieczności coś, czego nie da się wyjaśnić, obliczyć ani podporządkować „spiżowym prawom". Co więcej, granice rozumu, które ujawniają się przez mity, są zarazem jego warunkami możliwości.

Jeszcze radykalniej rozprawia się z Heglem czeski filozof Jan Patočka. W filozofii Heideggera odnajduje on argumenty przeciwko heglowskiej z ducha „nauce historii" – co przemawia, w jego opinii, za tezą o „wyjątkowym znaczeniu filozofii Heideggera dla krajów wschodniej Europy". Patočka przekonany jest zarazem, że interpretacja Heideggera z perspektywy „drugiego brzegu" – to znaczy z perspektywy doświadczeń wschodnioeuropejskich – jest w stanie odkryć „najwspanialszy i najżywotniejszy" aspekt jego myśli, niedostrzegany na Zachodzie.

To prawda – powiada Patočka – że sens naszej egzystencji znaleźć można tylko w jej ruchu: bycie-człowiekiem jest ze swej istoty historyczne. Pod tym względem Hegel miał rację. Jest też prawdą, że ruch ten zrozumieć można, tylko ujmując go w jego totalności. Totalnością naszej historii nie jest jednak całokształt wydarzeń, które dokonały się aż do chwili obecnej. Totalność ta jest raczej wciąż na nowo projektowana z centrum, jakim jest życie każdego poszczególnego człowieka. Porównać ją można do melodii, która uchwytna staje się już po kilku dźwiękach – aby ją rozpoznać, nie musimy usłyszeć całej piosenki. Proces historii otwiera się dla naszego rozumienia – powiada Patočka – nie wtedy, gdy biernie kontemplujemy go jako gotowy przedmiot, ale wtedy, gdy po prostu jesteśmy; gdy żyjemy. Rozumienie dziejów samo jest czymś, co się dzieje: żyjąc, czyniąc coś i powstrzymując się od działania, otwieramy albo zamykamy sobie możliwości rozumienia tego, co nam się przydarza. Znaczy to jednak, że nasze czyny i zaniechania są czymś

jak najbardziej ważnym: współtworzą one sens historii. Nie uda nam się uniknąć odpowiedzialności za nią.

A zatem błędne jest przekonanie, że na historię rozumnie patrzeć można tylko tak, jak się patrzy na chmury przesuwające się po niebie. Historia (jak pisał Patočka), „nie jest teatrem rozgrywającym się przed naszymi oczami, tylko odpowiedzialną realizacją relacji, jaką jest człowiek. Historia to nie widok, lecz odpowiedzialność". Na krótko przed śmiercią Patočka stał się jednym ze współzałożycieli Karty 77.

Z języka niemieckiego przełożył Piotr Graczyk

Philosophy Against the Iron Curtain.
In Memory of Krzysztof Michalski

Introduction

Zdzisław Krasnodębski

The texts collected in this volume recall the profile of the eminent philosopher Krzysztof Michalski, with whom the authors of these essays were associated for a certain, important period of their lives[1]. He undoubtedly had a lasting influence on most of us.

The year 2023 marked the 10th anniversary of his premature death. It passed without much of an echo in Poland, even though when he passed away, the political and cultural prominence of the time gathered in large numbers at his funeral.

We mainly remember the earlier years – the Warsaw period.

At that time, in the Warsaw of the late 1970s and early 1980s, 'returning to Europe' was our dream. It was all about belonging to a civilisational, cultural and spiritual order – political and economic changes were supposed to make this possible. Milan Kundera wrote at the time about Central and Eastern Europe as the " Kidnapped West." The Solidarity movement was clamouring for a "return to Europe."

For us, the path of intellectual liberation from the Soviet zone was philosophy. As Krzysztof often said, we were to "drill a hole in the Iron Curtain," thinking independently,

[1] The essays included in this volume were presented as papers at the "Philosophy against the Iron Curtain" evening held in Brussels on May 24th, 2023, dedicated to the memory of Krzysztof Michalski.

in opposition to the prevailing doctrine of Marxism. Later, the Institute of Human Sciences in Vienna was also to become such a "hole in the Iron Curtain." The idea for such an institution was born then – in the early 1980s. Martial law tore our environment apart, tangled our fates, changed attitudes. And when the Iron Curtain fell, other, somewhat more complicated, and more contentious tasks and goals emerged, and divisions that they entailed.

Krzysztof Michalski, who was abroad when martial law was imposed in Poland, later built the Institute of Human Sciences in Vienna with great energy, passion and dexterity, and taught as a professor in Boston. He became a well-known, even celebrated, figure in world intellectual circles, the epitome of success, brilliance, and philosophical reflection, inspired by Husserl, Heidegger, and Nietzsche, not reduced to an academic exegesis of their works.

Memories of Krzysztof Michalski from years past

Zofia Michalska

I met Krzysztof Michalski at a time when most probably only he and Fr. Tischner would talk about Heidegger in Poland.

We met in the early 1970s at a debate over Krzysztof Zanussi's then popular film *Illumination*. The debate was attended by the director himself and some of his film crew (I recall Agnieszka Holland).

The movie was enthusiastically received by young intellectuals, who crowded to attend the debate in Foksal Street, on the premises of the Aegis Cabaret.

After a few introductory words by the director, there was a rather chaotic and rather pompous discussion about the film and the moral dilemmas of Polish intellectuals depicted in it. At the end, Krzysztof Zanussi asked each person present to introduce themselves and briefly say what they did for a living. When it was Krzysztof Michalski's turn, he introduced himself as a philosopher working on a doctorate on a contemporary German philosopher Martin Heidegger dealing with phenomenology and hermeneutics, and then started to elucidate the terms. Naturally, no one present had the faintest notion about phenomenology, hermeneutics, and about Heidegger, I guess.

When I was supposed to introduce myself, I offered my name, which did not say much, and then I said I am a trader in the Varimex international trade company. This must

have perplexed Zanussi, because he asked me what I was doing at the meeting and how did I end up there. I replied that I had been invited by a friend, and that I had come because I hoped to meet some famous and interesting people, such as Janusz Głowacki. He was not only a very popular writer at the time, but also an undoubted social attraction in Warsaw.

Having said that, I finished, and Zanussi did not ask any further. When I left the meeting, Krzysztof caught up with me on the street and said that he had enjoyed my answer and felt silly that he had been showing off about Heidegger, and that my "performance" had deflated that balloon a little. He then asked if he could call me one day. Which he did.

We got married a few years later, with our friend, a Dominican friar Jacek Salij officiating. This was followed by a wedding; Paweł Hertz would comment that he felt as if he was actually attending Wyspiański's *Wedding*. He had a point. The wedding took place in my parents' apartment, with around a hundred people in attendance. Crammed within the small flat were representatives of a variety of backgrounds as we mixed my and Krzysztof's friends. I invited the so-called show biz, with the main singer-star Danuta Rinn, models from Grażyna Hase's studio, and fledgling young journalists, while Krzysztof would invite members of the opposition (the commando circle) with the most notable figure of Jacek Kuroń, academics and men and women of letters, such as Henryk Krzeczkowski and Paweł Hertz. Krzysztof worried if such a diverse group would click on, as there might be no common subject for conversation between, e.g. Paweł Hertz and Danuta Rinn. It quickly turned out that the worries had been premature as all got on very well and had a whale of a time together. Janusz Głowacki was there, too, naturally.

This was in early 1976, before the group gradually split.

Heidegger continued to be present in our lives, very intensively at times. For instance, during Krzysztof and

Krzysztof Wolicki's joint translation of selected texts from Heidegger's *Building, Dwelling, Thinking*. They would argue forever about each term, which took a good many months. Fortunately, the friendship survived, and so did the translation.

On another occasion I met an acquaintance, Jan Zylber (earlier a jazz musician, later an impresario of the Marek i Wacek duo), who told me how he's sat down to have coffee with Krzysztof in the Writers' Union. As it turned out, Krzysztof was sitting with Zygmunt Kubiak and they were arguing passionately about some philosopher, Martin Heidegger it seems. They did it so seriously and passionately that Zylber thought they were joking and that it was some kind of cabaret. It was not a cabaret, however, but a serious discussion, just as serious was the dispute between them about Heidegger. For Zygmunt Kubiak regarded him as a regular Nazi and was indifferent to how good a philosopher he was; he would return to the subject at every opportunity. This was precisely one of such occasions. But here, too, the friendly relationship endured. Although the dispute over Martin Heidegger's past is ongoing.

When I learned that I was to speak at this meeting, I turned to various mutual old acquaintances to ask them how they remembered Krzysztof.

This is what Joanna and Adam Niemiec (a former member of the national basketball team and an Olympic Games participant) wrote: "A beautiful event, full of fond and nostalgic memories. What can we add? Well, he was a wonderful companion to his friends, witty, full of interesting anecdotes and, as a person, insanely interesting. We remember many hours spent with Christopher, whether on outings, over dinner and wine, or in the sauna. We hold him warmly in our hearts".

And there is one more person who wished to add something, Barbara Michalska Dembińska (a former TV producer): "Tell them that he was a hell of a dancer!!".

As we can see, it was not on Heidegger alone that Krzysztof Michalski lived.

On pre-Vienna Warsaw (and later readings)

Zdzisław Krasnodębski

When I was due to begin my studies in 1972, the department philosophy, where I intended to study, was closed, and no new students were admitted. Sociology, on the other hand, was separated from philosophy in the form of an institute and moved from the common department building on Krakowskie Przedmieście to 18 Karowa Street, where it has been located ever since. This was in reprisal for the events of 1968, in which the Department of Philosophy was a major centre. At that time, lecturers who later became internationally known were removed from the university. In the faculty, the legend of that bygone era – the most beautiful girls, the most brilliant students and assistants, great professors such as Leszek Kołakowski and Bronisław Baczko – remained. The earlier times, the Stalinist era, were not mentioned. But the legend of Tatarkiewicz, Kotarbiński, the Ossowskis also persisted in the faculty. What dominated, however, was the memory of the old 'revisionists.' The faculty was dominated by a milieu of, broadly speaking, progressive intelligentsia, who were increasingly moving away from Marxism and the Polish United Workers' Party, although there was no shortage of those faithful to the state doctrine of the time.

Students a few years older than me, such as Paweł Śpiewak, were still fascinated by the young Marx, and thinkers like Lukacs and Gramsci, while younger students

were attracted to phenomenology, German idealism – or at most the Frankfurt School.

Not being able to study philosophy, I passed the entrance examinations for sociology, I started to study sociology, while attending seminars in philosophy, which were organised for a few doctoral students and interested persons from other faculties or even "from the town." The first one I attended, which impressed me greatly, was conducted by Adam Sikora, Marek Siemek and Tadeusz Mrówczyński. When the enrolment in philosophy studies began again, I remained formally in sociology, but participated in many philosophy classes.

From the days of the legendary past at the Faculty of Philosophy, which at the time consisted of two separate sociological and philosophical institutes, only a few people remained, such as Jerzy Szacki, who was counted among that intellectual formation which Paweł Śpiewak later called "the Warsaw school of historians of ideas," and a few doctoral students. Among them were Maciej Potępa, who was then completing his doctorate on Karl Jaspers, and Krzysztof Michalski, working on Martin Heidegger.

Warsaw was grey, neglected, poor, but there was an intelligentsia in the city to which students also aspired. In this world, reading, knowledge of literature, and esprit in general, mattered. Philosophy was in high demand. There were queues for tickets to film screenings. Theatre premieres were major events – and not because of another boring 'transgression.' There were no so-called "prohibitions" in the faculty library, and one could read things that were completely unavailable elsewhere. Another such place of free access to the otherwise forbidden fruit was the Central Military Library; one could read Gombrowicz's "Diaries," etc. Although there were only few books – titles rather, because print runs were sometimes exceptionally large – they became a subject of conversation and a symbol of prestige. It is worth mentioning that in the PRL, high culture

also reached the provinces: in bookshops you could buy Husserl, in newsagents you could buy journals like "Poezja" and "Literatura na Świecie," there were libraries and cinemas.

When Krzysztof obtained his doctorate degree, there was immediate buzz around him. The doctoral thesis was excellent, and at the same time Heidegger aroused great interest, not least because for years he had been cursed as a thinker associated with the Third Reich. Only fragments of his works were known, including those that Leszek Kołakowski and Krzysztof Pomian included in their selection 'Existential Philosophy,' which was published in 1965. Warsaw was thirsty for such 'news,' and existentialism was almost a cult in the 1960s and early 1970s. Meanwhile, Krzysztof showed in his book that Heidegger had little in common with French existentialism, with Jean-Paul Sartre. He presented Heidegger's thought in elegant, clear language, in a way that distinguished him and attracted readers and listeners to him – not as a historian or researcher of philosophy, but as a tackler of a problem or a question: 'A philosophical question can, after all, be understood as a question when one actually poses it, not when one simply asks it. But then it will already be a different question. We will only understand Heidegger's question when we begin to ask it ourselves." (Heidegger and Contemporary Philosophy, Warsaw 1978, p.9)

Krzysztof was not only immensely talented but had an unusual gift for winning people over. He also had a large circle of friends in Warsaw's literary and scientific communities. Some of them were incredibly supportive of him. As Krzysztof Wolicki, a journalist and publicist, translator, with a Stalinist past, and at the time already active in opposition circles, then interned under martial law, once told me:

"Krzyś thinks that we, Hertz, Maurin[1] and others care about philosophy, and he is just such a charming boy." He was indeed very handsome, as one of our colleagues, today perhaps the most prominent translator of German literature and philosophy, confessed years later – "every woman's dream."

Soon, a group of students, doctoral candidates and young assistants from sociology, Polish studies and philosophy gathered around him – the so-called "our little bunch" – in all, a dozen people who regularly attended his seminars. The core of this group consisted of a few people.

I myself was already an assistant at the Institute of Sociology at that time. It was even agreed that I should not only teach sociological theories, but also proseminars, one of the first on Wittgenstein and Peter Winch I conducted with Bohdan Chwedeńczuk, and another one just with Krzysztof Michalski – it was devoted to the problem of 'understanding' actions and behaviour. I was interested in the impact of phenomenology and hermeneutics on social science. I also attended Krzysztof's seminars on Heidegger and Husserl. On his recommendation, I also did my first research paper – a bibliography of hermeneutic philosophy for Hanna Buczyńska-Garewicz, and this also led to my debut as an author in the 'Archive of Philosophical and Social Thought' published at the time by Jan Garewicz.

I owe my first scholarship to the 'West' to Krzysztof, who, during an extended stay at the 'Husserl Archive' in Cologne, put me in contact with Anette Laborey of the 'Fondation pour une entraide intellectuelle européenne.' From this foundation I received a scholarship for a three-month stay in Germany. I spent it in Bochum with Bernhard Waldenfels, an eminent phenomenologist whom I had previous-

[1] It is, of course, about Paweł Hertz, poet, essayist and translator, and Krzysztof Maurin, professor of physics at the University of Warsaw, who organised the famous Wednesday interdisciplinary seminars on Hoża Street.

ly met in Dubrovnik at a course he organised on phenomenology and Marxism at the Inter-University Centre.

During this time, Krzysztof and I sometimes met in Cologne or Bochum. Waldenfels supported my application for a Thyssen Foundation scholarship. And in 1979 I went to Germany again, for a year and a half in total – the denunciation that was supposed to spoil this came a bit late but still made an impact on my life.

I then persuaded Krzysztof to attend the next course organised by Waldenfels. It was the last of the series and its continuation was being considered, with a new theme. The idea to organise our own course (already without Marxism) was born in this circle. Krzysztofs partner in this endeavour was the philosopher and art historian Gottfried Boehm – a disciple of Gadamer – who patronised the whole endeavour. The theme was 'Hermeneutics and Art,' to go beyond the circle of philosophy alone. The first took place in the spring of 1980 and concerned the problem of time and temporality, which has always been a central theme of Krzysztof's reflections. It was about time in literature, history, and art history. Among the participants were not only philosophers, but also representatives of the humanities in the broadest sense of the term, and not only scholars.

The second conference was held in the spring of 1981. This time it dealt with the problem of language. Participants included Paweł Hertz, Jacek Woźniakowski, Henryk Krzeczkowski, Michał Bristiger, Jan Białostocki, Benedetto Bravo, Karol Sauerland, Jerzy Szacki, Ewa Bieńkowska, Karol Tarnowski. Krzysztof Pomian. And, above all, Father Józef Tischner, who had already come to the Warsaw seminars and with whom Krzysztof had a deep friendship. It was out of these meetings in Dubrovnik and one of the meetings. which Karol Wojtyła's friend Professor Jerzy Janik, a physics professor, organised in Castel Gandolfo, that the Institute of Human Sciences in Vienna was born. Józef Tischner and Krzysztof Michalski attended the meeting in 1980. It was

then that they obtained a papal recommendation, in the form of a bull, and began working towards the establishment of the institute. The then vice mayor of Vienna, Erhard Busek, supported this initiative and gave the first material funds for the start-up of the institute.

All this took place in the context of Solidarity. My last meeting with Krzysztof in his Warsaw days was a dinner in the autumn of 1981 at the Society of Journalists, just before he left for Churchill College at Cambridge. We were making plans for the future. Just before he left, we set up a 'Team for the Study of the Philosophical Foundations of the Human Sciences' in the department, and later, a few days before martial law, we set up the Polish Phenomenological Society. At the founding meeting, the inaugural lecture was given by Father Józef Tischner.

We did meet as a team, but the Polish Phenomenological Society never met again, and it was only many years later, in the Third Republic, that it was re-established. Martial law broke contacts, divided our circle, as some – including Krzysztof – stayed abroad. It seemed that this was the end of hope, that it was extreme stupidity in a country like Poland in the Soviet zone to deal with philosophy, when in Poland other skills were needed and one had to fight for elementary matters, for survival. One of the first transports to Poland with aid, with "parcels," was organised by our friends abroad – mainly Copernicus-Kreis, a small foundation set up by my friend, the sociologist Richard Grathoff, professor at the University of Bielefeld, with the help of people from the Warsaw circle, including Krzysztof.

At the end of 1982, the possibility to travel abroad was suddenly reoccurred and I unexpectedly received a passport. I then went to Bielefeld, was in Cologne and briefly in Vienna. At the time, the institute was housed in two rooms at Lichtensteinstrasse 97, the staff was limited to one secretary, Dr Ilsinger, and our colleague Dorota Lachowska, who had been abroad during martial law, at the time working on

her doctoral thesis on Alfred Schütz, and then translator of Max Weber. Andrzej Załuska joined them shortly afterwards. I, after two weeks in Germany and Austria, returned to martial law Warsaw. Krzysztof, in a long telephone conversation from Cambridge, tried to persuade me to stay.

We only met a few years later. In February 1985, after the intervention of the Austrian Foreign Minister, which happened thanks to the influence of the Institute, I received a passport and went to Vienna, in a car with Maciej Potępa. I had already completed my doctoral thesis, which in 1986 was published by PIW as a book entitled Understanding Human Action. I spent time there until the autumn of 1986. At that time, the Institute was located in a spacious flat on Gusshausstr 8, just off Karlsplatz. Among the 'fellows' of the Institute, which was to be developed like an institute for advanced studies, were Jerzy Szacki, Jan Błoński, Michał Bristiger from Poland, and Józef Tischner was a frequent visitor. I was to deal with a project on intellectuals and national idioms in philosophy.

But that was a different era. We had been separated by the years of martial law, different experiences – those at home and those abroad – different ideas about the aims such an institute should pursue. The last people of our Warsaw circle were also slowly leaving. Dorota Lachowska had already returned to Poland. Andrzej Załuska, with whom I was friends, found himself completely outside this circle and took a different path. Warsaw's "pre-Vienna" time was already sinking irretrievably into the past, along with our early youth, with its enthusiasm, naivety, stupidity, freshness, fascinations and hopes.

The IWM was Krzysztof's main work. Formally, he was first one of the directors – alongside Tischner and Boehm, but from the beginning he was the real and single director and then rector of the IWM. At the time, his achievement was unique. A young man from Poland, from behind the Iron Curtain, before his habilitation, without money, with-

out connections, by the power of his talent and personality, he built an important, prestigious institution. And yet building an institution is not something that "lies" with the Poles.

Cooperation with Fr Tischner and – above all – the authority of the Pope helped, of course. The reputation and renown of the Institute was built up by a series of seminars at Castel Gandolfo, to which well-known intellectuals from all over the world, with remarkably diverse views, were invited. As far as I know, there were eight such meetings between 1983 and 1998, and the participants included philosophers Paul Ricoeur, Hans-Georg Gadamer, Robert Spaemann, Emmanuel Levinas and Leszek Kołakowski; historians Aleksander Gieysztor, Emmanuel Le Roy Ladurie, from Poland – Bronisław Geremek, Adam Michnik, Jerzy Turowicz and Zbigniew Brzeziński. George Sooros also attended one of these meetings.

* * *

Krzysztof's own work has inevitably receded into the background. He has written very little. The first book on Heidegger, which impressed us so much, was a completed and expanded doctorate. The book on Husserl, at whose difficult birth we assisted, was his habilitation. (Logic and Time, Warsaw 1988) One of the few traces of our collaboration is the acknowledgement included in this book. For reasons of time, it remained below the author's ambitious intentions, not a systematic treatise on the relationship between time and logic, as the author had planned, but still contains quite academic analyses of Husserl's views on logic, consciousness, and time. In addition, he published a few essays on Heidegger, Gadamer, introductions to selections of essays and articles by these philosophers. During the Viennese period, a great deal of occasional texts, published

as introductions to further records of meetings at Castel Gandolfo.

His main work, therefore, remains the book on Nietzsche "Flame of Eternity. Essays on the thoughts of Friedrich Nietzsche" (Krakow 2007) Added to this are the essays collected posthumously in the volume "Essays on God and Death" (Warsaw 2014) – all good, some outstanding. So, it is not quantity that counts, but quality. When we reach for these texts, we feel that we are dealing with a philosopher, not a researcher or historian of philosophy.

In a book that is completely unique in the context of domestic philosophical production, The Flame of Eternity is less about Nietzsche himself, about his actual views, and more about Nietzsche as an impulse to think, as an inspiration for one's own explorations. In this book, full of brilliant remarks and assertions, the author sometimes echoes alternately with quotations from poetry and examples from everyday life, sometimes deliberately trivial. All this to show that philosophy is not an academic discipline detached from life but must be a genuine reflection on fundamental questions. And, at the same time, to reveal the limitation of our concepts, their inability to grasp what is the object of this reflection.

* * *

In his texts from a later period, especially those from the volume "Essays on God and Death," which in my opinion are the best he wrote, a different Krzysztof Michalski is revealed from the one we knew from his Warsaw period or from his early Viennese years; a youthful man, full of enthusiasm, daring and joy of life, not shying away from a rude joke. Here he is someone aware of the insignificance and transience of the things of this world, who constantly asks about death, suffering, resurrection, and God. And yet, to the public, he was above all an organiser and someone

who had so successfully and skilfully built his position in the world's intellectual elite, who had revolved among successful people and was himself a successful man.

* * *

As Maciej Potępa rightly observes in his essay here, the late Krzysztof Michalski can be classified as a Christian existentialist. However, this is a particular Christianity, combined with Nietzsche's vitalism and the subjectivism of modern philosophy. He clearly reveals in these meditations the influence of Father Tischner, John Paul II, as well as Brzozowski, Kołakowski; traces of Heidegger and Husserl, with whom he dealt so intensively during his Warsaw period, are also still visible.

I am not quite sure what is more striking about these texts – the fact that he made Nietzsche a Christian philosopher, or the fact that he gave Christianity Nietzschean features.

It is Christianity without a "hereafter" – because everything has in fact already happened, the Apocalypse happens every moment, Christ can be encountered in every person, the Kingdom of God is already here (Essays..., p. 21; Flame..., p. 237)[2] Eternity is an element of the present. Hence a phrase such as: "For the Christian, the coming of Christ is a reality, not a distant prospect: it has already taken place, Christ is already here, he has already come, here somewhere, everywhere he lives: it is this presence of his precisely that makes my life stronger than death?" (Essays..., p. 91)

It is a Christianity focused on the other and on the imperative of love or mercy, transcending all moral or aes-

[2] The book "Flame of Eternity" was also published in English. I quote it according to the Polish edition. All quotations are in my translation.

thetic norms and judgements. "The Christian knows that this is the meaning of human life: to live for others, no matter what. ...The Christian knows that every person he meets, every person and passer-by, is a call to do so; after all, everyone can be the returning Christ." (Essays..., p. 21) Others are not hell, but either a crowd of sufferers among whom Christ is present, can be. Such a Christian is not oriented towards his own salvation, towards transcendence and turning away from the world: "The Christian seeks God above all in another human being – not in 'heaven'" (Essays..., p. 45) But what then to do with all those hermits, mystics, people gazing "at heaven," fleeing from people to God, from temporal life towards eternal life? For them – often disdainful of the flesh too – Krzysztof has little understanding. But Jesus was not – in the Church's understanding – simply a suffering man, but God. Forgetting this leads straight to modern secular humanism, since the test of the "Christian life" is the absolute acceptance of another human being and not the acceptance as true of a group of opinions or membership of an organisation (Essays..., p. 94)

At the same time, however, it is a Christianity based on an acute awareness of death – one's own death, not another's – and the question of its meaning. "Death – its nonsense, its incomprehensibility, its mystery – pervades my life, hides in everything I know while living. The meaning of my life – and therefore myself, my own identity – cannot be grasped without this other, dark side, without this nonsense, this incompatibility, this transcendence." (Flame..., p. 129).

Reflections on death already appear in Krzysztof's first book on Heidegger. There, however, it was about the sense of being, whereas now it is about the sense of non-being, not of being-to-death, but of non-being or being-after-death, death itself, not as an existential possibility driving us in this life, a condition of the flow of time, but of its stopping. But the answer to this is found neither in Heidegger,

nor in Nietzsche, nor in Husserl, but in religion, in Christianity:

"Religion, in the sense of which I am writing, refers to the latent capacity within us to confront the reality of death; the capacity to treat death as an opportunity for a new beginning, in the midst of the misery it necessarily brings. To our ability to find meaning in defeat, in despair and in meaninglessness. Which is not to say: to negate this calamity, this despair, this meaninglessness. (Essays..., p. 179). He who believes in Christ believes that his life will not end with death. But how is this to be understood? Not as an easy consolation: 'The resurrection of Jesus in this sense does not promise the elimination of death. It does not suggest that death is not really the end of everything, that it is not the end of me as I know me. It convinces us that death is perhaps not very pleasant, but an illness, something like the flu: three days and it is over. No: death is the real end of me and my world; even God did not avoid it – just as he did not avoid the horror of it. But it is precisely this hard, cold, terrifying reality of death – the actual end of the world I live in – that is the condition of the possibility of the new, that is the promise of the truly new. (Essays..., p. 176)

But from these statements he draws a conclusion that is far from obvious "So the awareness that life, my own life, is stronger than death: that this life of mine is a possibility, an unlimited, unfettered possibility." (Essays..., p. 90). This is related to a conception of time related to the surviving subject, in line with the tradition of German idealism.

"In every moment I experience, the world dies born again – from which it naturally does not follow that I, Krzysztof Michalski, am a god, which can destroy or create the world, but that the future does not happen outside of me, independently of me, as it happens that it rains even in May." (Flame..., p. 109) But yet it happens. In the world we live in, time goes forward, already without Krzysztof. It does not flow for those who have died. It flows though they have

died. Time as the time of the world transcends the individual, makes him past, is independent of him.

Nowadays, Christianity is being reduced to a restrictive sexual ethic or, on the other hand, to tolerance. Some believe that the scandals that are shaking the Church touch the essence of Christianity and disown it. In these texts, Krzysztof reminds us that Christianity is primarily about faith in the resurrection and mercy, not a rigid set of moral precepts. He rightly writes that "The Christian God cannot be turned completely into morality" (Essay 92). One cannot "earn" salvation: "Punishment and reward ... are not the ultimate categories of human destiny. The meaning of our condition escapes any account, including any moral account; no such account, even if we call it transcendent, will be our final instance. In the perspective of the story of Jesus, every order, every law, every moral commandment turns out to be only provisional, only relative. It is left with a question mark." (Essays..., p. 34)

But in the book he went even further, writing after Nietzsche: «To love life, then, means (Zaratustra instructs us): to be ready to abandon every form of it, every situation in which I may find myself. Not to hold on to life as I know it, at all costs, clinging to it, just trying to remove from it everything uncomfortable, painful, dark, and unexpected... "I love life – when I can (prays Gałczyński in "Notes of an unsuccessful Parisian retreat") immediately leave and abandon property, wife, child. To liberate myself from what I know, from humanity as it is. Into the darkness, into the strange, into the new.» (Flame, p. 233). But is this love of life really the same as love of God? When Christianity speaks of abandoning life, after all, it does not mean abandoning it for other life possibilities or fascinations.

Admittedly, the author stresses that he does not mean that law and morality are irrelevant, but God is not, in his interpretation of Christianity, a lawgiver who obliges us to do something – as if there were no commandments. In these

excellent essays, there is much talk of weakness, of frailty, of pain, of suffering, but not of sin and guilt.

* * *

There are familiar threads in these reflections from Christian theology and philosophy. Not coincidentally, there are references to Pascal; and there could be more numerous references to Kierkegaard and many others. But after all, this is not about theories.

"Philosophical theories or ideologies are not naturally invalid – but they do not mean much in themselves. Their measure – this is how I understand Karol Wojtyla – is the suffering they inflict or the help they can give. Their real test, their experimentum crucis, is when someone is in need; someone's call for help: can they give it? Rather, on the contrary, do they bear yet more pain, yet more misery?" (Essays..., p. 40)

I understand that it is not about what Nietzsche would later call a function of consolation and support – 'narcissism' (Flame..., p. 114) – but about real help. Does his reading of Krzysztof's texts help? Leszek Kołakowski's assessment of Pascal's philosophy comes to mind while reading. "Pascal's religion was not for the average, decent Christian. It was for people capable of enduring a never-ending state of suspense and uncertainty in the only really serious matter. It was treated with suspicion – and rightly so. Despite all his assurances of the happiness of those who had 'found God,' Pascal's religion was meant for unhappy people and by its very nature must have made them even more unhappy." (Kolakowski God owes us nothing. A brief comment on Pascal's religion and the spirit of Jansenism, p. 259). I think Krzysztof's religion, is for people who enjoyed life and believed in themselves. But can it help in times of need? Instead of tranquillity, it teaches constant forward-looking, sharing Nietzsche's views on the 'deep abhorrence of [the

idea] to find ultimate peace in some holistic contemplation of the world.'" (Flame.... p. 15).

And is it really all Christianity? I remember once when we met Gadamer at the airport on the way to Dubrovnik. Krzysztof walked up from him and exchanged a few words with him. And then coming back to me poignantly he reported: "You know what he told me," that the Trinity is one of the greatest mysteries of the West and problems of philosophy." But in Krzysztof's own view of Christianity, only the Second Person of the Trinity is really present. God here is not the creator of the world, He does not manifest Himself in its order. He is not the first mover, setting time in motion, nor the foundation of cosmic order: "God": no longer a concept referring to the unshakeable foundation of all knowledge, of all law, of all orientation in the world – but rather to that inner crack in every concept which makes each one incurably fragile and man, thus, always open to the new" (Essays..., p. 72)

God is not comprehensible by reason, cannot be an object of knowledge, of cognition. Metaphysics is therefore not possible; attempts at rational understanding are doomed to failure in advance. "Christianity" is also more than true knowledge; one cannot become a Christian (unlike a mathematician or historian) by understanding how things are, God cannot be known in the same way as one comes to know a chair, the properties of a triangle." (Essays..., 92).

It is impossible not to ask whether the original and fractious conception of time laid out in this book can be reconciled with Christianity? Krzysztof writes of a world that has no end, no purpose: "If the world aspires to some final state, to an end, to the end of time – then the fact that the world is now changing is completely incomprehensible." (Flame..., p. 144.). For Christians, however, the world has a purpose and will have an end – just as it has a beginning.

* * *

This existentially interpreted Christianity suits a fluid modernity. The Christian begins to resemble the figure of the 'jester' from Leszek Kołakowski's famous essay, but without his faith in reason and enlightenment, and aware of his mortality. To seek to define or at least clarify ideas and norms is 'Pharisaism': "To want to know what cannot be known, to turn good and evil, salvation and damnation into possible objects of knowledge; how many philosophers, ideologues, functionaries have succumbed to this temptation. Not only religious thinkers or functionaries of some churches, naturally: the deadly poisonous ideologies of the twentieth century, fascism and communism are excellent examples of this." (Essays... p. 107)

Conservatism from this perspective is essentially nihilism – a necessarily unsuccessful attempt to encapsulate the world in unambiguous norms, in clear concepts, in fixed identities that fail to hold together in ecstatic existence. "Nihilism: a situation in which concepts break because life does not fit into them." (Essays, 63). It is nihilism that gives us the forms that time nullifies: "Thanks to nihilism, I am who I am: Krzysztof Michalski, a Pole, homo sapiens. It is I, with all that I have accumulated for myself, (how can I not want to?) to keep it all and rebel against failing to do so." (Flame, p. 287)

And yet I remember that he once declared with youthful nonchalance in Cologne that he was to the right of Franz Joseph Strauss. And he initially invited Roger Scruton and Agnieszka Kołakowska to collaborate with him in Vienna. But when he died, memoirs and obituaries were written about him by representatives of the extreme left.

He assesses communism differently, less harshly, in these late essays of his than when we had it on a daily basis in Warsaw: "Communism grew out of opposition to social injustice – and this was its strength. Hence the tragic histo-

ry of communism makes it possible, said the Pope, to rediscover the truths that every Christian should know: that the Church is born of human pain, that it is meant to be a response to human suffering." (Essays..., p. 42) In Tischner's 'The Polish Shape of Dialogue' he saw a lack of understanding of the motives that attracted intellectuals like Kołakowski to communism – "The weakness of 'The Polish Shape of Dialogue: "is that Tischner, contrary to the basic tendency of his own thought, does not do justice here to the diversity of the paths of Polish moral experience. The diversity of the sources of Polish morality. Perhaps he lacked relevant experience (Tischner only met Kołakowski when the book was in print, at a symposium on mysticism to which I invited them both to Heidelberg). I am sure he would have removed this weakness in the new edition – not erasing the criticism, not hiding the differences that separated him, this Catholic priest from the mountains, for the rest of his life, and Kołakowski or Michnik. (Essays..., pp. 120-121)

* * *

I have only been to the Institute's current premises once. In the spring of 2019. On the wall hung portraits of Josef Tischner, Michalski, and Christine Hutterer, who was the administrative director and Krzysztof's right hand in managing the Institute. They were testimony to a time that had already passed irretrievably. For them, time has stopped, although it is still running. From the point of view of the life I was leading as Vice-President of the European Parliament at the time, compared to the institutions I visited, this life's work seemed modest – working rooms, a small library, a cramped, dark canteen. An institute like many other in the world, with PhD students like everywhere. The generation that had helped to establish it was no longer there (I did meet Klaus Nellen, the last Mohican of the pioneering days, but now retired, and Andrzej Załuska outside the Institute).

The Iron Curtain is no more, so a hole is not needed either. The rector was the Indian professor Shalini Randeria, and one of the main figures was the eminent American historian Timothy Snyder, whose views on contemporary Poland – as I was able to find out in conversation – were not far from the stereotypes and banalities circulating. With the generational change, the goal that Krzysztof drew for us years ago through his Viennese plans – to create a centre of original thought that would radiate from Central Europe – has fallen into oblivion.

Krzysztof Michalski's Path of Philosophy

Maciej Potępa

1. The Question of Time: Husserl vs. Heidegger

For me, Krzysztof Michalski is primarily a philosopher of time, of the transience of life, of eternity, and of life. These are the dominant questions of his five books, which we can enumerate in chronological order: 1. *Heidegger i filozofia współczesna* (Heidegger and Contemporary Philosophy, 1978); 2. *Logika i czas – próba analizy Husserlowskiej teorii sensu* (Logic and Time – Attempted Analysis of Husserl's Theory of Sense, 1988); 3. *Płomień wieczności: Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego* (The Flame of Eternity: Essays on Friedrich Niezsche's Ideas, 2007); 4. *Zrozumieć przemijanie* (Understanding Transience, 2011); 5. *Eseje o Bogu i śmierci* (Essays on God and Death, 2014).

Heidegger and Contemporary Philosophy was a pioneer project which introduced to the philosophy circles in Poland Heidegger's philosophy, centred around *Sein und Zeit* (*Being and Time*). In Chapter 3 of his *Logic and Time,* Michalski analyses Husserl's awareness of time in light of the concepts of time adopted by Franz Brentano, Henri Bergson, and William James, the philosophers who were convinced that "time" and "consciousness" were interrelated. Without reflection on consciousness, it is impossible to understand time, and without reflection on time, it is impossible to

comprehend consciousness.[1] They were certain that "time" and "consciousness" were abstracts and derivative, "while 'time consciousness' is their source and a reality." It is this very notion that is paramount for Krzysztof Michalski's reply to the question about the essence of time and its passing. Michalski separates analyses of "time consciousness" offered by James, Brentano, and Bergson from those by Husserl. The former are psychological, relate to the time experienced and see consciousness as a subject of a "specific science" of psychology. In turn, Husserl examines time consciousness with the assumption that consciousness is not the realm of mental phenomena but rather a "universal realm of appearance."

Ever since *Logic and Time*, Krzysztof Michalski focused on the philosophy of time, transience of life, eternity, and life. His philosophy was inspired by Heidegger, Gadamer, Nietzsche, Tischner, and Kołakowski. It is in order to indicate at this point that with time, the questions of time and its passing were increasingly interlinked with religious thought, focused on grasping God and death.

It would be worthwhile to say a few words about the book *Logic and Time*, where the author examines Husserl's concept of time as explicated in the latter's *The Lectures on the Phenomenology of Internal Time Consciousness.* Importantly, he was mainly interested in linking the question of time with what happens to the human being. This approach to time and transience of life will not only be retained in the philosophers whose concept of time he will later analyse but will also by substantially strengthened by the links between time and transience of life with the existential structure of man (Heidegger) or with life (Nietzsche).

A characteristic feature of Krzysztof Michalski's philosophising is a dialogue with the author under study. For

[1] K. Michalski, *Logika i czas* [Logic and Time], Warszawa 1988, p. 169.

this reason, his analyses are never so-called objective analyses of the text but attempts to understand it from the point of view of the questions he poses to it while seeking relevant answers within the text. At the same time, he never starts by criticising the author's position, but assumes at the outset that the text is coherent within itself and has something crucial to communicate. This dialogue consists of relating someone else's thought to one's own experience. In accordance with Gadamer's position of hermeneutics, he includes his own interpretation of the author's thought not only in the circle of the "history of influence" (*Wirkungsgeschichte*), but primarily in his own existential experience. He made it explicit himself: "If one does not succeed in relating someone else's thoughts to one's own (...) experience, if one does not succeed in expressing these thoughts in everyday language, if, as a result of reading Lévinas or Kant (or Różewicz or Kafka), the world I experience every day does not change, if the language I use does not change, then I have understood nothing from these texts"[2]. One should try to look at the world through the conceptual glasses of the author under review. The technical terms he uses are only meant to have an auxiliary function, i.e. to be a means to an end, which is to formulate an argument in a dispute about what the world is like. It is not that Krzysztof Michalski does not favour conceptual order in philosophy. Rather, what he means is that real conceptual order only comes into being "when concepts are arranged into an argument which facilitates the comprehension of the world"[3].

According to him, there is no knowledge that would be completely independent of the context it is born in. He

[2] K. Michalski, "O wieczności, o Bogu i o Nietzschem, który ogłosił Jego śmierć" [On Eternity, God, and Nietzsche Who Proclaimed His Death], in: *Eseje o Bogu i śmierci* [Essays on God and Death], Warszawa 2014, p. 76.

[3] K. Michalski, "O wieczności, o Bogu i o Nietzschem, który ogłosił Jego śmierć", p. 77.

shares this conviction with Husserl, Heidegger, Gadamer, and Nietzsche. This position is not relativism. A relativist is the one who negates the existence of a single shared truth independent of the situation in which it is generated. However, there is no point of view which is external to this situation. "Another claim to the truth is invariably seen from my perspective"[4].

Following the few remarks on the "methodology" of the author's philosophical pursuits, let us move on to a brief analysis of time as proposed by Heidegger, who already in the 1980s abandoned in his research the position of Husserl's transcendental phenomenology. Krzysztof Michalski seeks in Heidegger the solution to the time puzzle. He shares Heidegger's critique of Husserl's phenomenology. In his theoretical approach, Husserl may only grasp a certain realm of phenomena, which become subjects of theoretical cognition, yet is unable to reach out to primary, actual life. Heidegger's radicalised phenomenology is not limited solely to cognitive theory as quite early on he focused on the questions of source life. *Being and Time* continues this approach to philosophy, even if the phenomenological analysis of life is replaced by an analysis of being of a conscious man (*Dasein*) and his existence, which constantly refers in its understanding to its own life.

We know that in *Being and Time,* Heidegger posed a question about being in general. It turned out, however, that to answer this question, one must first clarify the mode of being of the one who posed the question, i.e. the conscious being. On the path of existential analysis, Heidegger unveiled the structure of essentials that formally characterise the being of the conscious being of man. His research culminates in *Being and Time* in relating the structure of essentials to time. It turns out that the existential of con-

[4] K. Michalski, *Płomień wieczności* [The Flame of Eternity], Warszawa 2007, p. 30.

cern, which binds the other essentials together, is only possible on the ground of the temporal structure of the *Dasein*.

Krzysztof Michalski's research indicates that Heidegger, like Husserl, seeks understanding of primary time. He, too, abandons in his phenomenological analysis the commonplace understanding of time as composed of three moments: past, present, and future. According to Heidegger, the chief primary nature of the phenomenon of time consists in the fact that "the primordial unity of the structure of care lies in temporality"[5] (BT, p. 327).

Time is no being but a unity of ecstasies (BT, p. 366). The present, past and future are ecstatical temporalities. We can say that time is grounded in "the horizonal unity of ecstatical temporality" (BC, p. 366). All the above ecstatic temporalities are equally primary, but the ecstasy of the future takes pride of place. Heidegger observes: "The primary phenomenon of primordial and authentic temporality is the future" (BT, p. 330).

Krzysztof Michalski focuses especially on the moment in Heidegger's analysis of time which links the temporary time with what happens to the human being (in Heidegger's terms, with the structure of the essentials). This raises the question of what made Heidegger's answer to the question of the essence of time and transience of life unsatisfying to him, and perhaps this is what made him turn to Nietzsche. Krzysztof Michalski himself does not give a straightforward answer to this question. One can only make various conjectures.

Perhaps an answer to the question posed by Agata Bielik during the presentation of Michalski's book about Nietzsche, *The Flame of Eternity*, will be of some help. The question is whether Nietzsche can be regarded as a certain

[5] Hereinafter Heidegger's *Being and Time* will be abbreviated in the text to BT, transl. J. Macquarrie and E. Robinson, Oxford 2001.

antidote to the philosophy of Heidegger, who was primarily a philosopher of human finitude, defining man's authentic being as "being towards death"? Does not Nietzsche, by retaining the old idea of immortality-eternity, reject Heidegger's idea of human finiteness? In reply, Krzysztof Michalski aptly points out that Heidegger's view of death, like Nietzsche's, is different from how we see it in everyday life. For both, death is an element of every moment of life, not just the end of earthly existence. Nietzsche follows up on this idea. We are confronted with death at every moment of our lives. The notion of eternal life is incomprehensible to both Heidegger and Nietzsche. Death is part of the fabric of human life. The concept of eternity is not to be sought in the extension of life as it is. Eternity is the critical moment of our living here and now.

2. Nietzsche's Nihilism

Krzysztof Michalski addresses the question of eternity in his 2007 book *The Flame of Eternity*. It is composed of nine essays, dominated by issues of Nietzsche's nihilism, the understanding of time, transience of life and eternity. It was very well received among Polish philosophers and intellectuals and garnered numerous reviews. It is not a work that covers all aspects of Nietzsche's thought. Nor does it purport to be its objective reconstruction. It is safe to say that the author enters a debate with Nietzsche on his understanding of time, transience, and eternity. One could even argue, like Leszek Kołakowski, that Nietzsche is an opportunity for him to present his own thoughts on nihilism, time, transience, and eternity. The discussion with Nietzsche is not carried out by the author of *The Flame of Eternity* to try to demonstrate the veracity or falsity of the former's views. It is meant to understand the inner core of his ideas and their consequences for our understanding of the world, time, and transience of life. What is striking about Krzysztof Michal-

ski's analyses is their high level of intellectual and emotional engagement. One gets the impression that he is concerned with what it is really like with time, transience, and eternity; he is not interested in a dry, technical analysis of the concepts that make up the overall structure of Nietzsche's thought.

I cannot delve here into Michalski's subtle analyses of Nietzsche's ideas about nihilism and will therefore limit myself to discussing only a few relevant issues. He himself will refer to these questions in his last book *Essays on God and Death,* in the essay "Nihilism – a Place for God" (*Nihilizm: miejsce dla Boga*).

Let us indicate that Krzysztof Michalski is positive that his own interpretation of Nietzsche and that of his master Leszek Kołakowski oppose each other. Let us quote an excerpt of Michalski's essay "On Eternity, God, and Nietzsche, Who Pronounced His Death" (*O wieczności i Bogu i o Nietzschem, który ogłosił Jego śmierć*): "His Nietzsche and mine are two completely different authors."

Kołakowski believes that the Nietzschean "superhuman" is an ideal which run-of-the-mill human beings cannot measure up to and that is why they are contemptible. Moreover, he claims that Nietzsche's another central notion of the "will of power" is an affirmation of power and thus questions the value of truth and goodness and their pursuits. "Kołakowski believes that as a result no one bested Nietzsche in their contribution to undermining faith in the traditional ideals of reason of good and evil (...), in some order of the world which we receive instead of arbitrarily creating it"[6].

Contrary to Kołakowski's reading, Michalski claims that the Nietzschean "superhuman" is a notion concerning the human predicament as is (the entire human condition ra-

[6] K. Michalski, "O wieczności, o Bogu i o Nietzschem, który ogłosił Jego śmierć", op. cit., p. 85.

ther than its fragment only). It is not that man "is," Nietzsche wants to say, but rather "becomes" and does not become "something" but constantly overcomes all they have become. "Each moment of my life contains something 'more,' some potential and hence life is an effort (with no guarantee of success) rather than continued existence"[7]. Both the notion of the will to power, which expresses no affirmation of power, and the term "superhuman" are meta-terms that define "human life (human predicament) as creativity"[8]. I believe that Krzysztof Michalski comes victorious from this debate. A compelling argument for his interpretation is Nietzsche's statement that life is not primarily about continuance, about continuing as it is. The will to live is not to be understood as a centre of power which, in relation to man, is guided by an arbitrary freedom that is bound by random rules. The will to power is not to be understood in opposition to the "will to life", of prolonging life as we know it, to the continuation of life. Nietzsche is not concerned with continuing existing at all costs and not with continuing as it is. He does not deny the value in life of destruction and death. Both are disruptions of the continuity of life; they belong to it, and they contribute to it. As Nietzsche notes in the early 1880s, "the love of life is nearly an opposite to the love of long life"; they belong to it and make it up. "In its essence, life is self-contradictory, dedicates itself, takes risks, and destroys all of its forms."

The question arises as to what is the "re-evaluation of all values", which is supposed to lead to overcoming nihilism? It does not mean replacing old values with new ones. Values must be legitimised differently, i.e. must be linked to life. My life and the world cannot be ordered according to "external rules, independent of life". Life cannot be ascribed any value because of some external perspective on it. There

[7] Ibidem, p. 86.
[8] Ibidem.

is no order external to it that determines the measure of the value of life. The orders to which life adheres are not imposed from outside but are formed in our lives by what we do, by our acts and omissions. The values to which life adheres are formed during life itself. They are estimates of "what, how, and how much they are worth for the life in which they are formed". His interpretation of nihilism foregrounds the search for its genesis in the failure of pursuing an ultimate purpose in life, encompassing its various manifestations in their totality. The attempt to enclose life in a concept, in some knowledge, is an assault on life, a defiance of it. Therefore, overcoming nihilism by revaluating all values does not consist in a correction of knowledge. "My life can overcome nihilism as long as it has the power to break free from the control of notions and as long as it is creativity (...)." From this perspective, overcoming nihilism is an existential rather than an intellectual operation. "We will not be able to overcome nihilism by replacing 'nihilistic' values ('ultimate objective,' 'all-encompassing whole,' 'truth in itself'), by some notions"[9].

Characteristic of Krzysztof Michalski's interpretation of nihilism is the assertion that no notions are adequate expressions of the dynamism and power of life, which incessantly becomes and makes up new forms. It is this situation of the incompatibility of concepts with life that he calls nihilism. Nihilism is a situation in which "concepts collapse because life does not accommodate them"[10]. Life is a meta-term, a notion which characterises notions themselves and defines values as "breaking up" and "fragile." If so, nihilism "is not a curable disease, like the flue, or a temporary aberration; life is an incessant tension between the effort to find

[9] Ibidem, p. 63.
[10] Ibidem.

truth, capturing life within notions, and liberating oneself from them. It is a permanent overcoming of *nihilism*"[11].

It is important to note the originality of Michalski's interpretation on this point: Nietzsche does not outline before us the prospect of a life cured of the disease of nihilism. Overcoming nihilism is not possible in this perspective. "IT cannot be eliminated by any logic, by any diagnosis."

Krzysztof Michalski discovers a completely new dimension to Nietzsche's thought. He claims that an analysis of nihilism makes it possible to discover a new meaning of religion. It is usually noted that Nietzsche criticises religion in both its doctrinal and institutional terms. This fact is clear for Michalski, which nevertheless does not prevent him from considering Nietzsche as a religious thinker. This is undoubtedly a bold assertion on his part, one that has already caused much controversy in Poland. This is not the place and time to present all the arguments for or against his interpretation.

Perhaps the situation will become clearer after discussing the concept of eternity, which I will now turn to. Krzysztof Michalski believes that nihilism creates an opportunity for a new faith in God. This is no faith in God as the foundation of all knowledge, all law and morality. This God, according to Nietzsche's claim from *The Gay Science,* is dead. God's presence in our lives after the re-evaluation of all values is now not about enhancing our ability to order our lives and the world, as it was in the concept of religion as an "extension of reason", but rather it is an expression of the "radical discontinuity" in life, of the absolute freedom inherent in it, which can shatter all the bonds that have accumulated within it.

[11] Ibidem.

3. Time and eternity

Both the books *Understanding Transience* (2011) and the collection of essays on Nietzsche titled *The Flame of Eternity* (2007), Michalski's principal subjects are the nature of time, transience of life and the meaning of eternity for our life. The author starts his analysis from the question "What is time?," earlier addressed in the book *Logic and Time* with respect to Husserl's phenomenology.

Now he does not pose questions about abstract time in general but rather conducts his analyses starting from the notion of "real time"[12]. He stresses that when we say, "real time", we are not dealing with some kind of fiction. In real time, we distinguish between past, present, and future. On the one hand, we cannot annul the past, i.e. all that has transpired and happened. And on the other hand, we are constantly uncertain about what will happen to us in the future. We are most painfully confronted with the harsh reality of time in the face of death, from which no one has yet managed to escape. Although Krzysztof Michalski is aware of this, he reiterates this question: "Can one escape death?" And he also provides an answer in the form of a question: "Perhaps we can make it, after all?"[13].

Is it possible to escape death into eternity? It all depends on what one understands by eternity. It is usually assumed that "eternity" is something opposing "time", its negation, or at least the undermining of the difference between past and future. Eternity is understood here as the abolition of the difference between past and future. If one claims to be able to free oneself from time, to escape into eternity, one actually believes that the difference between past and future is not definitive. At the same time, he thinks

[12] K, Michalski, "O wieczności, o Bogu i o Nietzschem, który ogłosił Jego śmierć", op. cit., p. 78.

[13] Ibidem, p. 78.

that it is possible to break free from the burden of the past and from what the uncertain future holds.

Krzysztof Michalski's position is that the answer to the question of the reality of time also determines our attitude to the notion of the "body". Without a doubt, the human body is susceptible to pain, suffering, and death. Is another human life, one in which man is not subject to transience, pain, and death, possible? If one accepts that it is possible to be "freed from time", then for the same reason one must believe that it is also possible to be liberated from the body.[14]

The author also addresses the relation of time to the concept of knowledge. If it is assumed that the difference between past and future is irreducible, then knowledge is forever provisional and can never enjoy the status of certain knowledge. This is important in the context of the essence of time because some people believe that in the future knowledge will liberate us from time, suffering, pain, and death.[15]

Krzysztof Michalski claims that time and eternity are no opposites. To prove this, he starts by explaining what it means that "time flies." First, one needs to grasp the difference between past and future. It is possible once one comprehends them together, in mutual references, in their unity, which is no unity of any content or a presentation of data in time. Undoubtedly, Michalski is inspired by Nietzsche's philosophy, especially the idea of "the eternal return." It was expounded the most fully in the treatise *Thus Spoke Zarathustra. Part Three.* It appears in the context of Zarathustra's so-called "abysmal thought" and is linked to the question about the nature of time. Can time be compared to an endlessly spinning wheel in which, after a certain point, the past becomes non-existent and replaces the

[14] Ibidem, p. 79.
[15] Ibidem, p. 80.

present? Zarathustra does not directly answer this question. In response, he uses storytelling, which is full of metaphors and comparisons. Krzysztof Michalski interprets them in the last essay of *The Flame of Eternity*, entitled *Nienasycone pragnienie kolejnych chwil. O wiecznym powrocie tego samego* [Insatiable Desire of Successive Moments. On the Eternal Return].

I cannot venture an in-depth and exquisite analysis of Zarathustra's three stories which Michalski provides. I will only limit myself to the conclusions arising from his interpretation of the idea of "eternal return."

Both the dwarf and the animals (protagonists of Zarathustra's stories) claim that time is a circle and therefore fail to grasp time as they grasp it from outside as a moment, an inscription on a gate. In reality, a moment of time cannot be seen the way we see a gate (an object). As Krzysztof Michalski aptly observes: "A moment can be grasped (suggests Zarathustra) only by someone fighting an illness, a snake, i.e. a shepherd, Zarathustra – yet not by someone who like a dwarf (and Zarathustra) before a gate or as the animals watching Zarathustra's illness, only watches it all"[16]. A few lines later he notes: "Only then, for a participant who suffers, struggles, experiences, and acts, is the moment graspable and thus the difference between future and past acquires meaning. This is no spectacle to be watched from a distance. A moment is a 'place' where the past clashes with the future, a 'place' where a difference between the past and the future takes place; we call this difference time. Time, then, the future gets separated from the past in what I do and what happens to me. It is here, in my life, that this difference occurs. The differentiation is the moment which shakes my life; it transforms my life into

[16] K. Michalski, "Nienasycone pragnienie kolejnych chwil" [Insatiable Desire of Successive Moments], in: *Płomień wieczności*, op. cit., p. 260

the future and thus opens up new sources, the sources of the future"[17].

In Nietzsche's concept of time, Krzysztof Michalski ascribes a unique role to the *moment*. It is the moment which defines our grasp of the idea of the eternal return. We can say that each moment "flies" and "passes away," yet it thus "becomes and is a new beginning." Transience may be comprehended only in relation to "becoming." As a result, "passing" and "becoming" (i.e. "past" and "future") are not separate events to be inserted one by one on the timeline. For Nietzsche, "passing" and "becoming" are inherently one. "All passes, precisely because all begins anew"[18]. For Nietzsche, "each thing has two faces: one is that of passing, the other of becoming." Nietzsche believes that a *moment* is the unity of passing and becoming. It is a whole which is abstract. When we speak about "passing" and "becoming," we deal with a linear order of events in time, as e.g. classical physics sees the definition of places phenomena occupy in time. Rather, it is a question of defining the way in which the entire world comes to light. Again, we must refer in this connection to the interpretation of Krzysztof Michalski, who accurately compares the way in which, in Nietzsche, the world comes to light with Heidegger's notion of "being" as the way in which something exists, as opposed to "something that is" (that which is present).[19] This helps explain Nietzsche's 1888 note about the world: "the world becomes, it passes, yet has never started to become and has never started to pass". In this sense, Nietzsche will indicate in *The Gay Science*, beware to think that the world is constantly creating something new. After all, the world is not a 'thing', or an 'object'".

[17] Ibidem, p. 261.
[18] Ibidem, p. 265.
[19] Ibidem, p. 266.

If we claim that "passing" and "becoming" are two sides of the *moment*, this means that there is a unity of past and future. Time is precisely this unity, or eternity. This is the place of time, a "moment" where past and future are two sides of the same. Eternity is the horizon of time, which makes passing and becoming possible. After Nietzsche, Krzysztof Michalski banks on the idea that this meaning of the moment can only be understood as the participant of life rather than its observer.

The science of the eternal return teaches us that eternity is a union of passing and becoming. It is "present" in all we do, "contributing to the meaning of life." Accordingly, Nietzsche observes: "*Non alia, sed haec vita aeterna*. Eternal life is not somewhere, someday, some other time, something that awaits us when the one we know is over. It is your eternal life."

In conclusion of reflections on the idea of the eternal return, let us quote an excerpt from the aforementioned "Insatiable Desire of Successive Moments," where Michalski sums up the road walked by Nietzsche. "A circle which circles unto itself – not a carousel, as the animals wished. What there is, passes, it becomes a past of itself, as it simultaneously harbours the future and is blasted by it from within. Human life is a circle, an eternal return inasmuch as it ends at any moment and begins anew. It is not that the events of this life start anew, or that the events of this life are a reiteration of what has happened and will happen indefinitely, not because, stuck in a shard of time, it comes back again and again to the same place as a carousel figure"[20].

Referring to the eternal return idea, Krzysztof Michalski develops his philosophy of eternity (in the essay "On Eternity, God, and Nietzsche, Who Proclaimed His Death") and passing ("Understanding Transience") in his last book, *Essays on God and Death* (2014).

[20] Ibidem, p. 271.

Time and eternity are meta-terms which characterise the world emerging in our experience as a whole and which characterise human capacities in life. Michalski tries to prove a claim that such an approach to eternity does not oppose the reality of time but, "On the contrary: constitutes it – i.e. 'now' (today, in time), not sometime in the future ('when time ends')"[21].

Eternity is unity of past and future. "Eternity – the unity of past and future, and time – and their difference are under this approach two sides of the same"[22].

This approach to eternity "does not eliminate my body, does not remove suffering or ignorance, does not oppose the reality of death, but is inherent in them"[23]. It is now inherent in each and every moment of my life.

Is there any witness of the presence of eternity in human life? Michalski claims that both love (so-called "eternal love") and death meet the condition. Love is a testament to eternity in that it dislodges us from the commonplace succession of time moments. So-called eternal love is based on the unity of past and future.

"It permeates each cell of the body and soul; this love cancels all that refers to it, where what has been and will be ceases to have any meaning; it is "eternal love"[24].

Death, too, is a testament to eternity. It is understood in this connection not as the biological end of my life, but as "a potentiality, a dark crack, dense with potential meaning in every moment I experience; an object of fear as much as

[21] K. Michalski, "O wieczności, o Bogu i o Nietzschem, który ogłosił Jego śmierć", op. cit., p. 82.

[22] Ibidem, p. 81.

[23] Ibidem, p. 82.

[24] Ibidem, p. 83. In another essay, "Wieczna miłość" [Eternal Love], included in the book *Płomień wieczności*, inspired by Nietzsche's reflections, Michalski analyses the notion of "eternal love" with regard to time, eternity, body, and death.

an object of hope"[25]. (I think that on this point Michalski partly follows in the footsteps of Heidegger, because, like him, he sees death not as the end of life, but as its constant presence in life. Being alive, a person can be said to be already dying. Of course, Heidegger does not envisage a moment of opening man up through the possibility of death to the creation of hope).

In this sense, eternity as a potentiality does not lead us outside life into some other reality; eternity is part and parcel of every moment of my life. at any moment past and future may lose any meaning for me. If it so happens, is not my life only a chain of successive moments and contents? Krzysztof Michalski claims that I am more than what is recorded in my cv between my birth and my death. The "more" does not mean that it becomes enriched by any additional event which enriches my entire life. It is thanks to eternity that my life is precisely something "more" and refers to my entire life, which invariably made up of new, unexpected potentialities.

This noncontinuity of life, manifested in me, is now a foreign element, which constantly undermines my identity and negates my established past and opening "a possibility of a radically new beginning." Eternity manifests in my experience as a foreign element, as a "crack, noncontinuity, fluidity." As a foreign element, eternity makes my life move on[26].

Yet eternity not only makes my life move on. There is no ultimate meaning of life. each so-called ultimate meaning of life can be a new beginning. "Nothing is final, and each end can be a new beginning. So can death"[27].

[25] Ibidem, p. 83.
[26] Ibidem, p. 84.
[27] Ibidem, p. 84.

4. The Question of transcience of life and death

In Krzysztof Michalski's philosophy, the question of time and eternity are linked to that of transience of life. After demonstrating that time and eternity are not contradictory concepts, since they exist in mutual relation, he moves on in his essays to try to understand transience.

In the essay "The Flame of Eternity" he first poses the question about the transience of the world. As we know, the collection of essays included in this book is devoted to Nietzsche's philosophy. But it is not a philological or historical reconstruction of his entire system of views and its purpose is not to reach the so-called only objective sense of his texts. Krzysztof Michalski, as a proponent of Gadamer's hermeneutics, is well aware that such an undertaking would be doomed to failure in advance. When interpreting the meaning of a given text, the interpreter poses questions to it that grow out of his situation, in which he finds himself. Therefore, he places at the centre of his interpretive effort a discussion in the text, in which the dominant intention is to understand through reference to his own experience the author's propositions. It does not mean that Krzysztof Michalski is a relativist. On the contrary, he considered exactly what the authors wrote, simply seeking truth.

In the first text on passing, this problem is still considered in light of Nietzsche's philosophy. In a later text, "Understanding Transience," published in *Essays on God and Death* (2014), no longer makes such direct references. The question of passing is primarily analysed here in the context of Christian religious thought.

Krzysztof Michalski's principal claim is that the question of transience, or the passing of something into nothing, cannot be grasped via notions. In the essay "Understanding Transience," he observes: "Transience: the departure of what is into nothingness seems completely incomprehensi-

ble and absurd"[28]. Testimonies to the richness and diversity of transience can be found in some religious texts as well as in art. In religion and in art, they bear witness to the "sensitivity to human experience," which cannot be well captured in concepts. Passing transcends all concepts "although one cannot do without them"[29].

In an earlier text on Nietzsche's philosophy, "The Flame of Eternity", Michalski demonstrates the helplessness of concepts aimed at capturing time and the transience of the world. He unequivocally advocates that the questions about what time is and what transience is can be better answered with a few fundamental metaphors.

Concepts help one grasp only what lasts (and does not pass away). One can understand a change of something into something else. Passing away does not refer to an object. To understand transience would mean to understand that what is transforms into nothingness. The passing away of what is into nothingness. But this cannot be grasped via concepts. He has already shown that also the problem of time and cannot be conceptualized. This now also applies to transience. Help can only be found in the means of expression of poetry, theology, and religious thought, above all in the biblical tradition.

No wonder Krzysztof Michalski invoked Nietzsche's philosophy, where he found three metaphors related to transience: the metaphor of the river of time, of wind (spirit), and of fire.

He starts by discussing the metaphor of time. He follows Nietzsche's idea: "Things do not fall into mutable and immutable, those subject to the river of time and those timeless and eternal." Nothing can liberate one from the river of time. This applies likewise to mathematical formulae, laws of natural sciences, and morality principles.

[28] K. Michalski, *Zrozumieć przemijanie*, op. cit., p. 173.

[29] Ibidem, p. 174.

The metaphor of the river of time signals that it has neither a beginning nor an end. This means that time cannot be the destruction and dissolution of something which was at the beginning, and which was before time. For the same reason, time is not waiting for something, hoping for something to come, and puts an end to it. From the point of view of the "river of time", the concept of "order" or "end" of time is a nonsensical concept.

Krzysztof Michalski asks: Can time be understood other than as a "dark river of decay and corruption? or as a 'silver river of life, which flows and carries the whole world with it towards brightness, farther and farther, towards heaven, towards the entry into the sea of eternity' (D. H. Lawrence)?"[30] or perhaps time is a "great river moving towards death? Perhaps the river of time is only intelligible from the point of view of something that does not change and remains the same in itself?

Krzysztof Michalski argues with Husserl and Kołakowski here. Husserl sought the solution to the mystery of time in transcendental consciousness, which, by means of retention, impression, and potentiality, constitutes the conditions of the possibility of the succession of time. This structure is invisible in everyday life, in which we understand time as a succession of past, present, and future. Husserl saw the discontinuity of time (the difference between past, present, and future) from the perspective of its unity and continuity. Awareness of "the difference always presupposes some kind of unity."[31] Leszek Kołakowski too claims that a change of life is unlikely to be understood as a meaningful structure unless one assumes an extra-historical essence that embodies its concrete course. Without the assumption of such a structure, history is eternally dark. Husserl's and

[30] K. Michalski, *Płomień wieczności*, op. cit., p. 146.
[31] Ibidem.

Kołakowski's concepts are countered by Krzysztof Michalski with Nietzsche's concept of time, which he shares.

According to Husserl and Kołakowski, time can be grasped inasmuch as "actual (non-temporal) reality shines through it".[32] However, Krzysztof Michalski, following Nietzsche, believes that assuming the existence of a "true" reality outside time is false. "A true reality does not 'stand' but it 'flows'". "Being (...) is (...) changeable, non-identical with itself. What 'stands' and what continues exists solely thanks to our coarse organs"[33].

However, the assumption, the postulate of identity with the self of the world is a prerequisite for the possibility of life as "in order to live, we must think", we must relate to the object identical with itself. To live, "we must know the world as it is. The premise of such knowledge is the world that is identical-with-self, the world that lasts. Without this knowledge, life would be impossible"[34].

The river of time cannot be an object of knowledge. According to Nietzsche, the search for the limits of the river of time is an expression of stupidity, "the inherent stupidity of life". Knowledge of the world as stupidity is also a token of passivity, laziness, and idleness. Here Krzysztof Michalski points out the convergence of this thought of Nietzsche with the ancient theme of Christianity.[35]

The claim that all flies and passes away (or an assertion that all stands still) is not an opposition of two statements, a true and a false one, about reality, which is independent of these statements. Let us note that Krzysztof Michalski attaches much importance to the fact that Nietzsche's statements make sense only in the context of the life we live. That is why the assertion about the river of time is no physical, or cosmic hypothesis about the order of the "world" as

[32] Ibidem, p. 147.
[33] Ibidem.
[34] Ibidem.
[35] Ibidem, p. 148.

an established reality. It is a projection of inert fatigued life. It is not a description of the world, no matter what we do.

The metaphor of the river of time teaches us that "all *flies*, and thus the world is changing, becoming, incessantly, and this statement only makes sense from the perspective of the moment I am in now, the moment I live through. Therefore, it cannot be grasped irrespective of what I do and how I live (...)"[36]. It cannot be a subject of knowledge.

The second metaphor for becoming, passing away, is that of the wind. The wind-spirit is the wind of "unlimited" freedom. It symbolizes Zarathustra, and thus each of us, as far as we are creative, active, free individuals, how not to conform to the existing world. For the wind, even death is no obstacle. Death ceases to be the final frontier. For the river of time, death marked the boundary against which it bounced.

The metaphor of the wind also symbolizes the discontinuity of life. Nietzsche: "It is the wind that proves that the world which surrounds and wants to enclose me, is incomplete, discontinuous, and hollow"[37]. The wind unsettles. This anxiety is not triggered by a fear against something external to us. Anxiety is an inherent component of my existence. It is related to the fact that I am never quite just myself. The anxiety is in me, in each of us. I am not fully at home. None of us is. No amount of knowledge can drive this anxiety out of me. Any such attempt is an attempt to escape from life (it is an expression of weakness).

The function of the wind metaphor also expresses the situation of man, in which, on the one hand, all stagnant forms of life are destroyed, but on the other hand we become liberated, open to its new forms. In this sense, the wind "offers unlimited freedom (...)"[38].

[36] Ibidem, p. 152.
[37] Ibidem, p. 155.
[38] Ibidem.

The metaphor of the wind leads us further than that of the river of time. It helps to understand the latter metaphor better; it does not refer to the movement of some objects in the river of time or implies the change of something into something else. The wind undermines any identity, any claim to "being" beyond time, to be forever immutable.

The metaphor of the wind is linked to the third metaphor of fire, which serves Nietzsche to illustrate the notion of transience. It occurs as early as in Heraclitus, who speaks of eternally living fire. Also, we come across it in Origen's depiction of the Last Judgment, where fire destroys everything that is not worth surviving because it is evil: time and death. After being bathed in fire, only "what is good, eternal, and knows no time" will remain.

Furthermore, in Hegel's philosophy there is a metaphor of fire, but it already appears in a fundamentally different role. Fire is absolute restlessness, absolute decay of everything that exists. In fire everything passes away. It symbolizes life, which is constantly changing and constantly becoming. Any identity we can discover in life is not comprehensible without the distinction inherent in its very concept that it passes away.

The metaphor of the wind is linked to the metaphor of fire. It indicates that life is not identical with itself. "Fire" – becoming – "being" and "non-being" at the same time. Life cannot be understood from the point of view of some identity. It is not identical with itself. It is internally differentiated, torn, non-identical, and therein lies its inner impulse to change.

Krzysztof Michalski points out that Hegel, however, tried to remove this differentiation, this "wound of existence", by means of an appeal to dialectics: every becoming - mine and the world's - is linked by an internal logic (dialectic), which aims to capture the whole process into an intelligible whole, ultimately reconciled with itself. Otherness,

difference is finally captured into a rational whole. It gets its fulfilment in the self-conscious absolute.

But Hegel does not stop there: he ultimately understands fire - becoming, change, time - from the point of view of identity, order, and unity. However, fire initially symbolizing lack, inner rupture, disintegration of identity, can finally be overcome when it is embraced by philosophical knowledge. My life, too, can be embraced by knowledge and thus be reconciled with itself and found as a source of consolation.

Michalski counters Hegel. In this context he draws on Heidegger, who sees the metaphor of fire as a symbol of the incessant game taking place in life. It does not follow any plan and has no internal logic; life is a differentiation that never stops and that never reaches an end. The individual elements of life are not interconnected by any logic, any dialectic, and any rules.

Krzysztof Michalski shares this perception of life with Nietzsche and Heidegger. He believes that the fire metaphor unites all the three metaphors: the fire poured into the soul gives birth to a hot wind which melts ice and thus liberates the river of time. Like Nietzsche, he claims that our live is radically discontinuous and that the fire metaphor is its radical manifestation. The essence of my life is the fire blazing in me, which does not allow "me to stand still, to reconcile, to sleep, and which tells me to leave my love and home; as long as I am such a fire, every moment of my life is a chance for a new beginning, for start completely anew, from scratch"[39].

The term "new beginning" is not a new moment along the linear time axis. Because here we are assuming some continuity of consecutive insights or thoughts. We are assuming something that undergoes a gradual change in this continuity (e.g., a resume). The fire metaphor shows the

[39] Ibidem, p. 174.

disruption of this continuity. It reveals absolute discontinuity, absolute differentiation, absolute beginning, in each of its moments.

Krzysztof Michalski believes that the answer to the question of time, the source and nature of transience should be sought in this unique, single moment of life. "Passing away, becoming, and time are distinctly different from all differentiation of states of affairs and moments. Becoming, passing, and time is the inner differentiation, preceding all identity (and thus of a 'walk' or a visit to the doctor), of this one moment, though not one among many, which blazes on, burns utterly, 'slips into nothingness,' as if 'swallowed by an invisible fire' (Borges). And only in this sense: it is"[40].

The past can differ from the present or future only "as far as this difference (time) is already established. As long as each moment individually, uniquely, outside of any context 'becomes', it 'passes away'. As long as life is fragmented and radically discontinuous. Without this radical discontinuity of life, without the unique differentiation that the metaphor of fire reveals, time would be incomprehensible"[41].

The term "life," "my life," "human life" has no historical, sociological, or biological meaning. It does not refer to the human species. When I say, "human life," I mean no particular subject "of this life – a human being – who would make this process of life" understandable. We can therefore see that Krzysztof Michalski, along with Nietzsche, does not share Kant's transcendental perspective, which assumes some unchanging subject of "life." This is because life puts into question every form of being human, be it biological, social, or historical.

The attempt to understand time which flows, necessarily both leads to the question about man and triggers

[40] Ibidem, p. 175.
[41] Ibidem, p. 176.

reflection on human nature, the story of the world which is becoming.

In the essay "The Flame of Eternity", Krzysztof Michalski introduces the concept of eternity in the context of the nature of life as a "burning flame," "a burning moment that is unrelated to what has been and what will be. In this sense: "eternity". This infinitesimally small moment, Nietzsche notes, of higher reality and truth is "the flash of the eternal river". "'The flash of the eternal river': eternity as a dimension of time, without which time is inconceivable, is only eternity. There is no other. Eternity as infinite duration, eternity contradicting time is an illusion. "That which does not pass away, says Zarathustra, is only a metaphor."[42]

Furthermore, I would like to point out with regard to grasping transience, that in his later essay "Understanding Transience" from *Essays on God and Death*, Michalski reflects on his own passing, ultimately manifested by his own death. Here he treats transience more clearly than before, as an existential rather than a theoretical problem.

He begins with a question that is clearly existential in nature: "What does it mean that I am gone?"[43]. That there is a world - the world I see, and what is it, the world seen through my eyes - and I am there no longer? "My own departure into nothingness, my death seems nevertheless, irresistibly, something absurd"[44]. Here Michalski invokes Goethe, who believes that man cannot imagine the disintegration of their own "self," which they have befriended and wishes to save at all costs, "both there, in heaven, and here, on earth"[45]. As we know, some philosophers, primarily religious thinkers, and theologians, have tried in various ways to eliminate this absurdity. However, the reality of death

[42] Ibidem, p. 178.

[43] K. Michalski, *Zrozumieć przemijanie* [Understanding Transience], op. cit., p. 174.

[44] Ibidem.

[45] Ibidem, p. 175.

cannot be eliminated from our existential experience. Poets, too, can attest to this in their works. Krzysztof Michalski often refers to the testimony of poets in his essays. He believes that poetry, theology, and religion can better convey what transience and death are through in their unique terms. Poetry or religious thought, by means of metaphors and stories, can best convey the essence of death. Krzysztof Michalski often makes use of them. A case in point are the poems by Hölderlin, Iłłakowiczówna, Iwaszkiewicz, and Paweł Herz. This does not mean that he believes that philosophy is in opposition to poetry or religion. The opposition between the two is not clear-cut. Philosophy draws extensively on poetry, art, and religion. After all, it is often said that art is the window to the human soul. The human condition comes to the fore in it more clearly than in philosophy. Krzysztof Michalski believes that the boundary between the two is blurred.

In the essay "Understanding Transience," Michalski takes a Różewicz poem as his witness. it is a poem in which the author asserts that "life makes sense only because we need to die." Michalski shares the idea that eternal life, a life with no end is being which makes no sense, "a light without a shadow, an echo without a voice" with Nietzsche, Różewicz, and Heidegger.

The experience of death as the core of human life has not only become the subject of poetry but can also be found in some important texts of Christian religion. Krzysztof Michalski often refers to Christian texts, primarily the Gospels. Looking for the meaning of death, he cites in this connection the words of Jesus dying on the cross according to the gospel of Matthew: "My God, my God, why have you forsaken me?." In his opinion, these very words convey the experience of death and constitute the essence of Christian

religiosity, and not, as is usually assumed: the denial of death expressed in the idea of an immortal soul[46].

Death, in this experience, is the fullest expression of human transience, "it is an absolute disruption of continuity, an end, a destruction of the existing identity. But that is not all: this destruction, this end, are at the same time (as implied, e.g. by St. Matthew's narrative of the death and resurrection of Jesus) – (...) a prerequisite for a new beginning, an entrance into the New, the Hitherto Unseen, into the Unknown. Precisely as a real, total catastrophe of the hitherto world, death opens a new world, a new form of the world: heaven"[47].

Religious thinkers convince us that death is not a departure into nothingness. Death is not a "rupture" or "disintegration"; it does not disrupt my identity. Michalski's reflections focus on dearth and its significance in human life. Let us quote in this context the opinion on the death of the eminent poet and theologian John Donne, who observed in a sermon: '*I shall reach Heaven by passing through the strait of death*"[48].

Moreover, Krzysztof Michalski claims that "The story of Jesus' crucifixion, death, and resurrection does not promise the elimination of death. It does not suggest that death is not really the end of everything, that it is not the end of me as I know myself"[49]. He stresses that death is a hard reality from which man can never escape. But at the same time, it creates a new opportunity for man, without which he would not have access to it. "Death is not a short-lived illness, something like the flu, from which you recover after a while. Rather, death is the actual end of me and my world: even God did not avoid it - just as he did not avoid its horrors. But it is this hard, cold, and frightening reality of

[46] Ibidem, p. 176.
[47] Ibidem.
[48] Ibidem.
[49] Ibidem.

death, i.e. the actual end of the world I live in, that is the prerequisite for the possibility of the new, a promise of the truly new"[50].

If so, then death cannot be comprehended by a logic that refers to some identity. The meaning of passing, my death cannot be reduced to something (me) falling apart in it, ending, and being disrupted. It is impossible to comprehend my passing from the point of view of me as I am. "The experience of death, the experience of passing is now an inseparable union of horror, fear, and terror (because it ends what I know) and a promise (of the new); it is a leap into the unknown, a new creation, a new beginning"[51].

Seen in this way, death cannot possibly be captured by any concept that refers to what is: "death is a mark of something that can't be seen, can't be understood in this way - and which nevertheless ultimately determines and defines our experience"[52].

Krzysztof Michalski believes that poetic metaphors describe the phenomenon of death better than philosophy. Hölderlin compares death to a heavenly fire that both destroys and creates. In one of her poems, Iłłakowiczówna speaks of "the flame of death", whose glow brings to light that profound dimension of our experience which is not reached by any concept referring to something that is, to an object; a dimension that cannot be understood in this way.

To Michalski, Christianity seeks an answer to the question of transience and what is the meaning of a person's death in their life. Here, he counters Hegel's perception of religion as "an extension and supplement of reason," as a depository of absolute truth, and his perception of death. in line with the concept of absolute spirit, developing through history, Hegel defined religion in his *Lectures on the Philoso-*

[50] Ibidem.
[51] Ibidem, p. 177.
[52] Ibidem.

phy of Religion: "It is a region where all the conundrums of the world are solved, all the contradictions discovered by thought reaching beneath the surface of phenomena, where all pain disappears - this is the region of eternal truth and eternal peace, of absolute truth itself"[53].

Michalski believes that Christianity, without denying the reality of transience and the indelible reality of death in human life, is in radical opposition to Hegelian absolute knowledge. This is because at bottom it is about affirming its hard reality and at the same time seeing in it a source of hope for new life ("death as a new beginning"). Such a religion (unlike religion in Hegel's view) does not remove "all pain from life; mysteries and suffering cannot be removed from it".

In the Christian perspective, religion demonstrates the failure of reason; we are incapable of understanding through concepts what happens to us when we die. Death will never become an object of knowledge for us. Hegelian absolute knowledge is helpless in the face of death[54]. Death both evokes fear and is a prerequisite for a new beginning and opens the depths of our experience.

Krzysztof Michalski distinguishes between two approaches to understanding eternity. One is the scientistic approach: it will continue as it is. That is, we will continue to be beautiful and young. He defines such eternity as an expectation, (understanding the future in terms of its elimination). Does life with such an understanding of eternity make sense? The scientistic approach contemplates how far one can push the boundary of death. In contrast, eternity proper, which Michalski himself advocates, is defined as hope, the hope of opening a new beginning. The scientistic approach assumes that I know what the future will be. Hope, on the other hand, assumes that I do not know it. In

[53] Ibidem, p. 178.
[54] Ibidem, p. 178.

this perspective, reason fails. The hope that Christianity speaks of assumes that it will be good. In this sense, Christianity is a depository of hope. I hope against reason that I will be resurrected. This is a hope that I think Krzysztof Michalski also holds. All his analyses of passing, death, and the essence of life prove that his thought can be classified as Christian existentialism. In the last part of my text, I will want to demonstrate this in more detail.

Krzysztof Michalski straightforwardly expresses the view, which may come as a surprise since he himself had been involved in philosophy for years and was a prominent representative of it, that we will not get help from philosophy when we want to explain the riddle of transience and death, but only from religion. He himself subscribes to the position of hope that is open through death, in opposition to the scientistic expectation of eternity. He admits that we do not know what it will be like after death. And when he hears remarks that the Church does know that, he replies that this is due to the institutional interests of the Church of gaining as many believers as possible. We do not know what it will be like after death; the Church knows that.

Michalski is sceptical about the capacity of philosophy. It fails when it comes to explaining time, transience, and death. Philosophy often pretends to understand everything. Yet this attempt is *a priori* doomed to failure. Any attempt to capture the totality of being in concepts (in an absolute concept, as in Hegel's case, is *a priori* doomed to failure. This is because every philosophy has hidden assumptions on which it is based, which it is unable to reflect. If a philosopher wanted to explain them in the next concept, he would, at best, fall into a regression towards infinity.

From the perspective of the reason which tries to see the world as is, the religion invoked by Krzysztof Michalski must be a scandal, an insult, and an absurdity[55]. Christianity

[55] Ibidem, p. 178.

is such a religion. It can confront the reality of death and has the ability to treat death as a chance for a new beginning among the misery it of necessity brings about. Religion is part of our ability to find a sense in a defeat, despair, and lack of meaning." "Hence, our ability to cope with this reality is not a cognitive ability, no knowledge of something; rather, this ability can be called hope. Religion, of which I write, is then the depository of hope"[56].

Religion helps us understand the passing of time. It teaches us hope: "Insofar as it teaches us to expect the future even where there is none 'etc.': in death, insofar as, against the absolute claims of reason, it discovers the future – unknown, unknowable, and yet real – as an inalienable dimension of the world we experience, insofar as it shows this world in the perspective of this future, a perspective in which reason necessarily fails. Insofar, I think, religion helps to 'understand transience'."[57]

Art helps grasp transience, too. Gadamer: "With respect to the perspective of the absolute concept, art is something that was, for art always precedes the concept and will always precede it."[58]

Krzysztof Michalski understands Gadamer's statements as follows: art and religion "demonstrate that a notion (a notion of something there is) is invariably late and fails to grasp the entire reality we experience and fails to visualise it in our eyes or in the mind's eye. He cannot turn it into a total presence. A concept can never become an absolute one because it feeds and will always feed from that which precedes it, and which is therefore no longer there; it draws on what, though absent, is nevertheless real and defines who we are"[59].

[56] Ibidem, p. 179.
[57] Ibidem.
[58] Ibidem, p. 180.
[59] Ibidem, p. 181.

5. Christian existentialism of Krzysztof Michalski's philosophy

I would argue that much of his philosophical work, especially the book *Essays on God on Death*, testifies to his being a religious thinker. If I were to assign him to a particular movement, I would consider him a representative of Christian existentialism. I would like to demonstrate this on the basis of his last few essays: "Refleksje o zmartwychwstaniu" [Reflecting on Resurrection], "Nihilizm: miejsce dla Boga" [Nihilism – A Place for God], "O wieczności, o Bogu i o Nietzschem, który ogłosił jego śmierć" [On Eternity, God, and Nietzsche, Who Pronounced His Death], "Dobro w oczach Boga" [Goodness in God's Eyes], "Cud dobra" [The Miracle of Goodness].

Even earlier, in the book *The Flame of Eternity*, he asserted that Nietzsche's concept of eternity, which he productively develops, may help to grasp the canonical texts of Christianity and possibly to understand what "Christian life" means. I will not revisit these questions as I have addressed them before. Now I wish to focus on a few issues only, the core of the above essays.

These are problems that can be encapsulated in the following questions: How can one understand resurrection? What does it mean to "be a Christian?" What does it mean that God is present in a person's life? How is death and love seen in Christianity? How is good and evil understood in the life of a Christian? Where does evil come from and where does good come from in a Christian's life?

Krzysztof Michalski begins his reflections by arguing that the coming of Christ cannot be a matter of knowledge. "Why? Christian consciousness is first and foremost an awareness of the resurrection. It is therefore the awareness that life, my own life, is stronger than death: that this life of

mine is a possibility, an unlimited potentiality. (...) Death is not a barrier to this possibility"[60].

I cannot fathom that I will be resurrected and will overcome death. I can only know "what I have become so far". Christian consciousness is related to the awareness that "my life harbours the possibility of a different life than the one I know". At the same time, it is not about "a better life, without disease, without fear of death". Rather, it is about a radically different possibility of life, a possibility I have had so far. However, beyond this possibility, the Christian knows really nothing about it. What is not mentioned here, however, is the life yet to come, a life which I admittedly do not know now, but will get to know someday, if the time comes.

Resurrection is linked to the question of death. The exquisite essay "Reflecting on Resurrection," pointing to the relationship between death and life, concludes as follows: "Death is no opposition to life. On the contrary: death, like absolute love, defines life. As more powerful than any present moment, as constant possibility of new births, inherent in the human condition. This, I think, is the possible meaning of resurrection"[61].

This aspect of death is not directly apparent in daily life. Death as referred to here is not the biological end of life; it is not an event, but a possibility that any moment can completely challenge my life framed as a whole chain of events that occur one by one in time. Death as an end of events is an experience of horror and great misfortune for a person. But this disruption of the continuity of my life can also have other meanings, implies Michalski. Like love, it can be "the opening of a new world to us, the opening of possibilities that are unperceived, impenetrable by the light

[60] K. Michalski, "O wieczności, o Bogu i o Nietzschem, który ogłosił Jego śmierć", op. cit., p. 90.

[61] K. Michalski, "Refleksja o zmartwychwstaniu" [Reflecting on Resurrection], in: *Eseje o Bogi i śmierci*, Warszawa 2014, p. 53.

of reason". "The darkness with which the prospect of death confronts us need not be the darkness of nothingness, like a dense and therefore dark forest it can be the result of a thicket of deeply hidden, unknown, possibilities in my life, hidden so deeply that only the shadow that the prospect of death casts over my every moment signals that they are there somewhere. These possibilities incredibly extend the sense of my 'self'"[62].

Michalski asks what it means that God is or that God is not? How can "God's presence" be understood?[63] "For a Christian, God is revealed in the quality of our relationships with other people, in the way we treat others: to what extent we are capable of accepting another person, no questions asked. And also, to what extent we are capable of loving our neighbour unconditionally: *God is love, and whoever remains in love remains in God and God in him*, says St. John (1 Jn 4:16)".[64]

God's presence in a person's life means that "I am capable of accepting another person, no matter who they are besides"[65]. The Christian calls this ability love, the love of one's neighbour. For a Christian, this love defines both the meaning of the word "God" and the meaning of the word "man".

Such unconditional love for one's neighbour disrupts the continuity of human life, as it unexpectedly opens the possibility of a new beginning. Krzysztof Michalski refers here to the metaphor of a "child of God"[66]. What does it mean when Jesus calls people God's children in the stories of the evangelists?

"To encounter God, says Jesus in the accounts of St. St. Mark and Luke, can only be done by one who becomes like a

[62] Ibidem, p. 51.
[63] Ibidem, p. 46.
[64] Ibidem, p. 47.
[65] Ibidem, p. 52.
[66] Ibidem, p. 53.

child: only children can enter the 'Heavenly Kingdom' (Mk 10:15), see also Luke (Lk 18:16). Like a child, then irrespective of one's earned merits and virtues, irrespective of the knowledge one has acquired: no matter whether they have acted well or badly, and whether they are wise or stupid"[67].

Examining "a Christian way of life," Krzysztof Michalski refers to the Epistle to the Romans: "*Why do you judge your brother?* (...) *let us no longer judge one another*," writes St. Paul to the Romans (Rom, 14:10-13). "Do not judge another person, treat him as a brother, no matter who he is. Then you will be able to meet God"[68].

God is present to me if I am able to nourish love also for the wicked, for the unjust. His presence is manifested in the implicit requirement of unconditional love for others. Such love is beyond good and evil. Michalski compares it to a mother's love for her child, which most often is also unconditional. Parents love their children, regardless of whether "they are a bastard, a thug, a moron, or Angelina Jolie." "Insofar as we are capable of such love, of treating others in such a way - God is present"[69].

Christianity defines the human condition: humanity gets defines only in relation to something, which Christians call the love of one's neighbour[70].

A Christian believes that "the trace of God in our lives is the commandment to treat all like a mother or a father treats their children; it is a commandment of filial love, unconditional to all people"[71]. This love is not emotional, but it does bring out something. "The Christian God can only be understood in the context of one's life: only here,

[67] Ibidem.

[68] K. Michalski, "O wieczności, o Bogu i o Nietzschem, który ogłosił Jego śmierć, op. cit., p. 91.

[69] K. Michalski, "Refleksja o zmartwychwstaniu", op. cit., p. 48.

[70] Ibidem, p. 48.

[71] Ibidem.

only in this relationship, only in a relationship with this or any other person the word 'God' means something (or nothing)"[72]. This only happens when we stand face to face with another human being that we have unconditional love for him. Does this mean that moral principles do not matter? From a Christian point of view, moral principles do matter, also the law applies. Still, Christianity cannot be reduced to morality. Acceptance of the other is not a call to accept the evil they do, but to accept that they are also human beings. It is only when we unconditionally accept the other, do the moral commandments become final and absolute.

Krzysztof Michalski realises that such a requirement seems impossible for a human being to fulfil. It is not easy to "be a Christian;" it does not relieve us from the obligation to take the effort, which can only by some "miracle" be fulfilled by a normal man. "A *Christian* is *never* something *one* is, *only* something *one can pray* to become," notes W. H. Auden[73]. However, we need to notice that this effort changes a person's entire life. The change consists in our effort to follow the challenge of an unconditional love of our neighbour. Only such love sheds new light on all the neighbour's guilt, merit, and duty; "it takes away their ultimate, absolute character"[74].

Death inherent in every moment of human life "confronts us constantly with incomprehensible possibilities, with the chance of a new birth. In this sense, God is inscribed in human death, a death pregnant with an unknown meaning to me, and in this sense, God dies with each of us: not because there is a meaning hidden in human death that invalidates it"[75].

Defining the relationship between love for God and death, Krzysztof Michalski refers to a verse from the *Song of*

[72] Ibidem, p. 46.
[73] Ibidem, p. 49.
[74] Ibidem.
[75] Ibidem, 53.

Songs: *Love is as strong as death*. The similarity of the two lies in the force that can liberate human life from its habitual ways and open it to new, inconceivable possibilities. This rupture in the continuity of human life that opens to new possibilities can only be expressed through hope, rather than through knowledge or some estimate based on probability. It is not a hope for reparation or reward, nor is it a hope "that things will continue as they are, only better than they are"[76].

We cannot know that one is fully Christian. No one can know that he or she is one. We can only see that we have failed to be one[77]. To him, we can only define what "a Christian way of life" is. "For a Christian, the coming of Christ is a real rather than a distant perspective; it has already occurred. Christ is here, he has come and is here somewhere, everywhere I live; his presence makes my life stronger than death"[78].

Christianity is not about acquiring knowledge, but about meeting another person in life whom we want to help if he or she is in a tough spot. Thus, one cannot become a true Christian by performing the intellectual operation of understanding what the essence of Christian life is all about.

Important in this context is the realization that Jesus is not teaching doctrines that will liberate us from time and flesh, from suffering and death. "Under this interpretation, Jesus shows the power of life as it already is; he shows my life as a possibility without limits. A possibility, which undermines any sense life has acquired. A possibility inscribed in our corporeality (isn't the body an embodied word?), in our suffering (wasn't Jesus' suffering supposed to be a tes-

[76] Ibidem, p. 52.

[77] K. Michalski, "O wieczności, o Bogu i o Nietzschem, który ogłosił Jego śmierć", op. cit., p. 90.

[78] Ibidem, p. 91.

timony to the birth of something new?), in our death (isn't his death a testimony to a possible resurrection?)"[79].

Based on his philosophical reflections inspired by Nietzsche's philosophy, which we can boldly classify as Christian existentialism, Krzysztof Michalski claims that "human life in this perspective is a constant tension between passing and new beginnings, between time (the difference between past and future) and eternity (their unity); it is an effort to liberate".[80]

A Christian believes that is it not knowledge but "a liberation which can occur with respect to another person: in an unconditional acceptance of another human being." This is the litmus test of Christian life, "rather than membership in an organisation or recognising as true a set of statements"[81].

In his essay "Goodness in God's Eyes," he focuses on the question of good and evil. Both knowledge and philosophy were powerless in the face of death, God's presence in human life, and transience of life, they are equally powerless in the face of the essence and genesis of good and evil. The two notions acquire meaning only in the context of human action. they do not occur in nature. "Doing good means to help someone in real need, to assist a widow or an orphan, to help disregarding oneself and what is one's own. It means to forget oneself and to extend a hand to someone else"[82].

"Evil is the powerlessness when challenged to help others. Goodness is the overcoming of evil; evil is the defeat of this effort"[83]. What can one do in a situation of existence of evil in the world? Can they be overcome with good? Such concepts of good and evil "spell history, symbols, and meta-

[79] Ibidem, p. 94.
[80] Ibidem, p. 94
[81] Ibidem.
[82] K. Michalski, "Cud dobra" [The Miracle of Goodness], in: *Eseje o Bogu i śmierci*, p. 183.
[83] Ibidem, p. 184.

phors that lend coherence to our visions of the world and the persuasive power of our arguments even before any logic"[84].

How, in all that we know about ourselves, in all that we are, can we forget ourselves, find in ourselves a source of strength to give ourselves up, to help another person in need, no matter what? "And yet it does happen, against all odds. Hence 'goodness' is a 'miracle;' it is unrealistic to await it yet one can always hope for it"[85].

In his essay "Goodness in God's Eyes," Krzysztof Michalski examines whether evil can be overcome by goodness? He believes that some answer can be found in Scripture. The gospels according to Matthew and Luke and from Job's circle indicate that it is possible to adopt a position where good is the reply to evil. It is only necessary to give up all that has been of essence for me, all that I have been up to now, and thus to liberate myself from the evil and suffering associated with me and my affairs. It is possible to cast off the burden of the misfortunes a person experiences by sacrificing oneself. This will allow one to accept undeserved evil, will enable one to see the world of my life as a gift (Job), and therefore good, despite everything.

If one accepts this challenge and find in themselves the strength to adopt this attitude, then the world will be good and "you will be the sons of the Most High, for he himself is kind to the ungrateful and the wicked" (Lk 6:35).

Do we need to "love our enemies" (Lk 6:35) so that they might become our friends? "No, by no means, replies Krzysztof Michalski. Foes remain foes, friends stay friends, and wrongdoing remains wrongdoing. But adopting such an attitude of "loving one's enemies" testifies to the fact that it is possible for us to adopt a "divine perspective" that proves that there is "somewhere in me more good than I need" to

[84] Ibidem.

[85] Ibidem, p. 185.

respond to good or evil proportionately to the moral law. ("Do to others whatever you would have them do to you;" Mt 7:12).

The message of the Christian faith, shared by Krzysztof Michalski, is that "there is an excess of good in me, which allows me to treat the world as good, to love my enemies and to accept the death of my son, despite the fact that the evil I experience is real"[86].

The consolation offered by the "divine perspective" is not easy. Krzysztof Michalski recalls what Jesus said in this context: "Whoever wishes to come after me must deny himself, take up his cross, and follow me" (Mt 16:24). However, he stresses that the "divine perspective" does not fit our lives.

Let us quote Krzysztof Michalski: "The excess of good I refer to is, then, the potential of radical change that human life is capable of. The basis of what I call the "divine perspective", love of enemies, the power of making it during undeserved misfortune, which flows from the acceptance of the world as a gift, as a good, in no sense can be deduced from life, which is devoid of them (St. Paul calls such a life a *light* or a *body*, 2 Cor 10:3)[87].

Krzysztof Michalski quotes here words by John Donne, an eminent theologian and preacher: "God has implanted in each and every (...) man (...) an infinite and incomprehensible desire for something more than what this life can offer them"[88].

"Inherent in my life, incessantly in every moment, is the possibility of death of the self as I know it and am used to, as well as the possibility of a rebirth; I as liberated from the concerns of my world. At each moment it may become the truth that the old has gone and all has become new (2

[86] K. Michalski, "Dobro w oczach Boga" [Goodness in God's Eyes], in: *Eseje o Bogu i śmierci*, op. cit., p. 167.

[87] Ibidem, p. 168.

[88] Ibidem.

Cor 5:17). Each moment may bring us suffering we do not experience daily (inflicted by a thorn on our body): the pain of abandoning oneself but also joy, also not of this world: the joy of the birth of the new, the joy of the world, which turns out to be good, in spite of everything"[89].

Krzysztof Michalski shows here as a witness to this approach a scene from *Anna Karenina* by Leo Tolstoy in which Levin witnesses birth and death simultaneously. The experience of mourning associated with the death of his brother Nicholas seems to him the same as the joy associated with the birth of a child. Both seem to be experiences beyond all conditions of life. Therefore, "*it constituted, as it were, a gap through which something more sublime was peeping through ... and the soul, in the same incomprehensible way, ascended at the sight of this sublimity to such heights of which it had hitherto not even been aware, and hitherto reason could no longer follow it*"[90].

Krzysztof Michalski believes that "the pain of death and the joy of birth: *outside of all ordinary life circumstances*, are out of this world. *A fissure, a crack in this ordinary life, a rupture through which something more sublime peeks*. What is it? Perhaps it is this sameness of death and birth: the pain of abandoning myself as I am, inseparably blended with the joy of life, of simply living, no matter what life is (and therefore of living well). Seen through this rupture - in the 'divine perspective' - death turns out to be a possible liberation, a possible new beginning. John Donne: *True joy in this world should proceed towards heavenly joy, as a river flows to the sea: such joy will not be extinguished by death* (...)[91].

Conclusion: according to Krzysztof Michalski, biblical texts bring out a certain characteristic feature of the human condition, indispensable for the grasp of the human capacity for responding with goodness to evil, i.e. for treating the world as good, as completely and irrevocably good. It is not

[89] Ibidem, p. 168.
[90] Ibidem, p. 169.
[91] Ibidem, p. 170.

a cognitive ability, the ability to discover a meaning, a formula, an explanation hidden somewhere, but rather the ability to behave in a certain way: to do good without regard to the balance of moral gains and losses, without regard to the balancing of good and evil, to justice[92].

The ability to respond with good to evil requires our efforts because it involves self-denial. Responding with good to evil interrupts the previous course of a person's life. "I can only hope that I am up to the task"[93].

Krzysztof Michalski believes that this ability of man to respond with good to evil is referred to in Genesis. It is included there as "the trace of God in human life." This is what man's ability to adopt a "divine perspective" consists of. It not only has significance in man's relationship to others, but also impacts the relationship to himself. This is because it accepts that there is a "hidden force within me, which transcends all my other abilities and allows me to make good out of evil"[94].

Only with this assumption can we understand these biblical texts. This is because there happens to be someone able to live this way in accordance with God's imprint in human life. Michalski believes that each of us, as long as we are alive, has the chance "to start all over again, the chance of a new birth, the chance to liberate ourselves from our previous life and its faults. Therefore, each of us somewhere deep down, regardless of the previous calculus of good and evil, guilt and punishment - is also innocent"[95].

Are we capable, asks Krzysztof Michalski in his essay "The Miracle of Goodness," to overcome evil with goodness? After all, this presupposes the need to forget one's vested interests. Is this possible in reality? Can one forget

[92] Ibidem.
[93] Ibidem.
[94] Ibidem.
[95] Ibidem, p. 171.

oneself if there are so many outstretched hands? "Is it possible to stop calculating and counting what pays off?"

Krzysztof Michalski concludes "The Miracle of Goodness" essay with the following exquisite paragraph, which offers an answer: "How, in all that we know about ourselves, in all that we know about ourselves in what we are, are we able to forget ourselves, to find in ourselves a source of strength to abandon ourselves, to help the other in need, no matter what? And yet it does happen, against all odds. Hence 'goodness' is a 'miracle;' it is unrealistic to await it, yet one can always hope for it"[96].

[96] K. Michalski, op. cit., p. 185.

The Teaching of Krzysztof Michalski. A Memory

Paweł Kaczorowski

Philosophy, especially ancient one, held that there is something which time does not affect, something eternal and timeless, such as ideas, truth, soul, deity, God. Krzysztof Michalski: "If so, then the fear of death is irrational. But there is a little Christopher in me who is afraid and, like Jesus, would like to say, *'Father, if You are willing, remove this cup from me'"*.

* * *

Krzysztof Michalski had his own distinctive way of teaching and, at the same time, practising philosophy. For him, teaching and practicing philosophy were, importantly enough, closely connected. This was clearly visible during his lectures and seminars. Particularly during the latter, and I am thinking here of the seminars he conducted at the University of Warsaw Institute of Philosophy immediately after his return from the Humboldt scholarship, in the years 1978-1981. These were not classes conducted by someone who speaks *ex cathedra*, from the position of one who knows better, a holder of ready-made, final, properly formed knowledge, who appears only to pass it on to students and listeners, merely transmitting it to their open minds. Rather, fragments of this knowledge, particles of it, came into being only during the classes themselves, in the course of

the intellectually tense philosophical analysis and discussion that Michalski initiated with the participants and inspiringly guided.

However, it is necessary to start from the fact that during Michalski's seminars, the very general position of the professor, his words, his topics and how he talked about them, his focused facial expression as well as his voice, movement, and gestures conveyed his deep-seated conviction that philosophy is a serious matter and that there are people committed to it. This, however, does not need to imply that it is human destiny.

The statement that philosophy is a serious matter is by no means a cliché. Even if it were, as Paweł Hertz would observe, dear of banality is merely a token of provincialism. However, this is not a banality since those who treat philosophy seriously, clearly stand out, especially within the small academic milieu, against those who treat it as a sophisticated intellectual game, as a fine and exquisite Q&A game, as an elegant profession or occupation representing one's personal interests which incidentally lets one dazzle the audience with flashy punchlines, bon mots, too generously provided by philosophy texts and textbooks to be worthy of mention. Michalski was so far removed from all of this. If he encountered such an approach to philosophy, he was as embarrassed as he was embarrassed by the vanity of renowned academics.

His own approach to philosophising and his attitude attracted numerous listeners, even though they were not crowds filling the lecture hall to capacity. They attracted many because they had the feeling that at his seminars they were participating - even if they had little if any academic knowledge at the time - in a significant event, which is a special penetration of reality, delving into it, discovering its hitherto invisible attributes and dimensions. The things of the world come alive, as it were, when they are subjected to focused reflection and insightful consideration. Thinking

gains reference to reality, which becomes susceptible and open to it. Thanks to collective effort, the world, or rather aspects of it, acquire clear-cut contours of comprehension, their conceptual background is revealed, simple facts cease to be merely material and factual, and they acquire an unexpectedly different dimension; reality, as it turns out, has multiple tiers within it. This is because the world is unfinished, and is only brought to full form by thought, reflection, and deliberation. After leaving the seminar, one gained a kind of second breath and looked at the world differently than before, at least for a while. This was because the world acquired a previously unseen depth, embraced one within it and, in a peculiar way, brought one closer to a hitherto invisible mental horizon.

A serious treatment of philosophy takes place whenever, after leaving a university lecture room following a debate, one does not leave there the thoughts, ideas, and views which have just been proclaimed, defended, and discussed; the university is only seemingly the perfect locus of the above. A serious treatment of philosophy takes place whenever one does not make a distinction between philosophy and life, when one does not leave life like an umbrella, in the corner of the lecture room before class. Separation of philosophy and life is a dramatic mistake with fatal consequences. It leads to the establishment of "two worlds": of the intellect and of life practice, which substantially impoverishes and warps these worlds as in reality they are one world; this unity and this overlapping and interference is the crux of the matter. While their separation allows for flamboyant and subtle reflection, formally impeccable and possibly also intriguing, they often turn out false, not so much in the lecture room, where even the weirdest theories belong, but false with respect to the gravity of life, the gravity of a natural sensation of reality which must not be violated as it is inherent to the *humanitas*.

The practice of philosophy cannot end the moment a lecture ends so that, once on a street, one forgets what has been said and enters the reality of social life as if it were totally separate from the one just defined in scholarly terms. This is not the way to do it and this realisation obliges one to be responsible in one's thinking. For one must live up to it. To take philosophy seriously means to try to root man in his earthly existence, to present, through its truths, the world in which it is possible and desirable to live, not an easier life, but a life with a sense of meaning, and therefore with the truth that opens up to us. This truth, shared by everyone, also determines our common destiny.

When taking philosophy seriously, one must also reflect on this and ask oneself how previous knowledge relates back to the things of initial experience, how it impacts them and what they become when seen against this background. Now that their perception has been enhanced, expanded by a certain essential, dimension, are they still the same realities as at the starting point, with a definite being and meaning? Or have they been subjected to some surprising transformation, deformation, and lost their former authenticity? If so, beware: we have won a Pyrrhic victory: by acquiring knowledge, we have removed its foundations and negated that dimension of the being of the things with which we live. The acquired knowledge will then exist suspended in a supra-sensory vacuum, while we will be lost in two separate worlds. We run the risk of feeling bitter, bewilderment; we will become helpless, unless, as many do, we do out best to forget about it and admit it to no one.

It is only possible to treat philosophy seriously if one has respect for the world of common sense and does not, as many who are dazzled by their knowledge do, contemptuously dismiss it as a burden or as a kind of *provisorium*, a temporary starting point. Common sense is not the "ladder" which one rejects once one has climbed it to a supposedly "higher level". Such a rejection is after all merely undercut-

ting the branch on which one is sitting. Indeed, as Hans-Georg Gadamer commented, the obvious is sometimes the most puzzling, and any novice philosopher is more than happy to demonstrate the "shortcomings" of common sense. Still, despite all its shortcomings, this commonsensical, natural picture of the world constitutes our first and fundamental opening to being, an opening that was, is and will continue to be irreplaceable also because it is the shared and given starting point to which we can always (still) return to find one another in it.

Reality has been given to us in life, in the unique and original "our" way (which is not a limitation here), which allows us to say, like the mad Schopenhauer, that the world exists only as given to man and that therefore life and reality are an *experimentum crucis* for philosophical truths and theories. This means that one needs to remember that no one met on the street, on a stroll in a park, or a fellow passenger from a railway compartment should listen to our philosophical reflections only to give us a prolonged look, shrug their shoulders and walk away in silence. Because one should see them as in the right and treat such behaviour on their part as the litmus test of whether we ourselves have grasped and properly presented the truth with which we wished to enlighten others and enkindle in them an interest in this truth.

It is in order to quote here rarely cited yet wise words of Paweł Hertz, which I believe can also be applied to philosophy: "Life is more important and wiser than poetry, even if it is poetry which brings out this wisdom".

* * *

Michalski would come to his seminars, usually taking place Tuesday in late afternoon, with a small sheet of paper with successive stages of the reasoning he was to present. Then work with the text started, naturally read in the original. At

the beginning we read Husserl's *Origin of Geometry*, then *The Crisis...* Naturally, we would always analyse selected excerpts, two or three paragraphs, rather than the entire text or its chapter. Work at the seminar involved meticulous, multifaceted analysis, true hermeneutics, delving into the text and its various layers. Every word mattered; every successive sentence was of the essence. Since the author cared to write it and made it part of his statement, it means they chose these words from among all the others as the one and only to be the most appropriate, if not always perfect, expression of their thoughts. Each paragraph was treated as a result of the philosopher's consistent composition, as a good poem which is always a complete whole where the beginning presumes the end and refers to it; only this entirety shows its full unity.

This process brought out the metaphorical quality of the language of philosophy, which invariably demands substantial collaboration and involvement on the part of the reader. This means in-depth interpretation thanks to which only the word used by the philosopher may be rid of what the confused reader perceives, *prima facie*, as irritating bizarreness, and incomprehensibility. Work on and with the text must make it comprehensible for the reader; what seems curious and eccentric on the face of it must reveal its sensible, clear, if sometimes intriguing content. This content is interesting and important, not (only) for professional philosophers, but for us, everyone who wants to live a conscious life, to live and think.

One could limit oneself to the introduction of the principal tenets of a philosophical theory in the smug belief that they speak for themselves and that their uniqueness and foreignness is precisely the "beauty" of philosophy which need not be hidden but, on the contrary, highlighted. This is what many lecturers known as philosophers on account of their diplomas and degrees in philosophy do. The surprised audience are told then: "Well, this is what a philosopher, a

renowned and great thinker says; this is no John Smith. This is precisely what philosophy is all about – it proclaims strange, surprising, and unheard-of truths.

Krzysztof Michalski taught something completely different. We treat philosophy, classical philosophy confirmed by tradition, with respect. Still, we cannot be slaves to it and let the philosopher have the upper hand. For its part, it must demonstrate that it is worthy of our humility towards it, that its strangeness, its peculiarity, is ultimately to be removed, and that underneath there is a layer of an interesting and cognitively important content which expands our everyday perception. This peculiarity is evidently necessary, because natural language must act against itself in philosophy, against its orientation towards the things of natural experience; it must reach beyond them, into the depths, towards something that words have not yet touched. This explains this necessary deformation and abnormality of the language of philosophy. It must be removed and the same thing must be said "in one's own words". this is the litmus test of understanding; to articulate a complex thought "in one's own way" means to assimilate it, to express it in terms which for us function as a criterion of meaning, to expound it through our "superstitions".

Meaning is what is it all about at this stage, not the truth. Interpretation, analysis of a philosophical statement is to make this philosopher's statement and words understandable and having a clear and distinctive meaning. This is the precondition, the core. Only meaningful statements can be reflected upon, and their truthfulness or falseness considered; this is what logic teaches us. Once we find them truthful, we ask ourselves about the degree of their truthfulness, about the aspect of the thing, object, or phenomenon they demonstrate. The point, then, is not to be immediately convinced by the philosopher's assertions, to surrender to them, but - with all due respect to the "great"

philosopher - to say to him: let me verify that. *Amicus Plato, sed magis amica veritas...* This is because philosophers do not own the truth they discover, or even if they do own it, this is shared ownership. All have got access to it. Ultimately, philosophical illumination is God's Gift rather than the philosopher's own doing; this is not something the philosopher can acquire on his own. He is but a medium. Importantly, the philosopher must also know that by penetrating the depths, by examining the content of the most general and fundamental concepts, he explores what is common to all, what does not become his domain at all because he alone has entered, or perhaps even intruded into, the realm of the common unknown. He did it on his own, uninvited. Without being asked, he did something very special, which has far-reaching consequences: he broke a tacit interpersonal contract, an agreement that these fundamental, most general notions are obscure and unfathomable, and thanks to the fact that they are nobody's and that we are all subject to them, thanks to this they are common to us. They are a point of reference that unites all of us who are all faced with the Great Mystery (some, like Karl Rahner, call it God), a universal *tertium comparationis*. His act is therefore, in a way, a Promethean act, a sacrilegious act; he may be reaching for superhuman knowledge. And he should be fully and clearly aware of the risks involved in this his very bold *Die Tat*.

We have a sense of hierarchy; the principle of authority is binding, namely we must assume in advance that the philosopher being interpreted is right. Therefore, what comes first should not be a criticism of the philosopher, even if it seems to the young listener or student to be irresistible; criticism is the easiest thing to do. It is far more difficult, but also more interesting, more creative and developing, to find in one of the old masters of free thought, something new, intriguing, attention-grabbing, and enriching our image of reality. The philosopher we are reading would not be "great" if he were to be caught in the wrong so easily, com-

mitting errors even us youngsters notice at once. Even if our objection is correct, he also noticed it, he knew about it and his arguments certainly contain an answer to this objection, only it must be read again, this time differently. He is therefore always one step before us, always ahead of us. This must be assumed, but of course as a "working hypothesis", that is, for the time being. How long? It depends. Sometimes this way of reading gets into one's bloodstream.

What does analysis mean? Well, it is difficult to show a single conclusive method. It depends on what philosopher we are reading, what fragment and what work we are considering, what time distance separates us from its creation, what it has acquired through tradition. The "method" here draws on many sources, on intellectual intuition, metaphysical sensitivity, spiritual hearing, capacity for speculation, erudition, and the recurrent ability to look in a new and different way than before at what has long been known, familiar, and comprehensible. Analysis is concretised in multiple detailed, critical, and insightful questions, from the simplest to the most complex. An answer must be found to each of them. The coherence of these many answers is some kind of test of the correct understanding of the passage being read. It is necessary to carry out the analysis until we have built up a certain holistically elaborated factual view, i.e. one with which we want to genuinely appear before a group of respected listeners and present it to them with the conviction that we have something important to say and that it is worth sharing.

This is why sound analysis is a team effort. This is why a seminar group is a gradually forming collective circle of people who believe in one another, who trust in one another's sincerity and reliability, inquisitiveness, and objectivity, and who, if need be, will not shrink from factual, even severe, but always friendly criticism. If need be, they will, according to the old Polish custom, jab their foreheads with their fingers to caution others against some absurdity. Only

the presentation of a fine-tuned view in such a group will be its test, satisfying if successful. One is sometimes reminded on such occasions of a quote from Novalis (used by Conrad): "It is certain that my opinion gains much, as soon as I know that somebody else is convinced by it".

To grasp is to "say with one's own words", but not to hide and contain something within oneself, but – on the contrary – to be able to direct a view and thought towards others and engage them in the conversation "which we are" (Gadamer). This conversation can involve the core notions we continuously use; each can be defined like time was defined by St. Augustine: I know what it is until I am asked about it. Philosophy, then, is no *strenge Wissenschaft*, specialised knowledge existing mainly for the narrow circle of the initiated: theoreticians, analysts, and specialists who worked it out and now have ready answers to the questions from the list of core border issues and thanks to that they know now what this is all about. Rather, philosophy is self-knowledge, a reflection on being, the world, man, God, sustaining our sensitivity to these ideas, concepts, and issues. To talk about them in our own language is to make them our own problem, a problem for ourselves, to live them. However, this does not mean that talking about them becomes something intimate between us, something unique, a mutual confiding in each other. No, the point is to make the problem, the issue, real, i.e. something that vitally concerns us, each and every thinking individual, so that it clearly shows the connection with our lives and the world as we see it.

To render a philosopher's thought "in one's own words" (although, it is well known, there are no private languages) is to deprive him of ownership of it, to liberate it from the language he himself created - an artificial, made-up language, a philosophical jargon. This is why Michalski took a long time to write his books. Because it is a difficult, arduous, and lengthy job to translate philosophical new-

speak into human language, to domesticate it. However, in none of the books does the author "speak Husserl" or "speak Heidegger"; nor does he hide behind them, drop their maxims, statements, and concepts.

Thinking about problems must transcend the "philosophers' cave" known for centuries. Indeed, it must draw on the core of the metaphor yet transcend it. Only then, articulated and variously directed, does it show it is free, general, and common, rather than sectarian or doctrinaire. It must confront the object, the authentic, original realities, found far beyond what has been already described, studied, and domesticated. It is only when confronted with them, with what is new to it, that thinking can and does demonstrate its power of understanding and its special ability to "be itself in something else".

This is why Krzysztof Michalski believed that philosophy is interesting especially on its peripheries, on the borderland, in contact with something else, with another reality discovered by science, art, history, and human experience. For such contact with what is different, what is new, philosophy must make itself capable of, of transcending its own boundaries. For it is primarily through this self-transcendence towards the unknown that it can prove itself and demonstrate its reach and universality.

It was for the fulfilment of this postulate that, at the end of the 1970s, at the Institute of Philosophy of the University of Warsaw, Michalski created a research group called the Team for the Study of the Philosophical Foundations of the Human Sciences. The team included people he knew, students and then aspiring sociologists, French and Polish Studies experts, as well as newcomers, i.e. philosophy students, long-standing participants of his seminar. One can say that the idea behind the team was later expanded on the reached its fullness in the one and only Institute for Human Sciences in Vienna, founded by Krzysztof Michalski along

with Fr. Józef Tischner; Michalski was its director since the beginning till his premature death.

With a similar idea in mind, the founder of the institute often and eagerly published, and participated in circles of scholars, but not only professional philosophers, but rather first and foremost humanists such as historians and literary scholars, as well as scholars representing the exact sciences, such as physicists and mathematicians. He was happy to accept the difficult task of convincing people from other fields of science, respected individuals with considerable achievements, inquisitive, insightful, and knowledgeable, of a philosophical "discovery" found in one of his masters. They are not easily convinced, they cannot be won over that easily and yet they need to be reached, to be shown "the thing itself" as philosophy sees it. While this is a tall order, it is also intellectually refreshing, exciting, and creative.

Krzysztof Michalski participated in a thoroughly interdisciplinary seminar, started in the early 1970s and continuing for decades, established by the eminent Polish mathematician, Prof. Krzysztof Maurin, a friend of Michalski's. Krzysztof Maurin, head of the Department of the Mathematical Methods of Physics (Faculty of Physics, University of Warsaw), the author of the famous *Analysis*, an "iconic work" as some experts say, was a spiritually and intellectually versatile and sensitive scholar, well versed in theology, philosophy, and the humanities.

As a Polish philosopher known in Germany, Michalski along with Hans-Georg Gadamer held twice, in 1979 and 1980, symposia in the international centre for postgraduate studies in Dubrovnik. Apart from the participants of his seminar in Warsaw (the so-called "tiny circle"), the two-week meetings were attended on the Polish side by e.g. Ewa Bieńkowska, Dorota Lachowska, Dorota Folga, Fr. Józef Tischner, Jacek Woźniakowski, Michał Bristiger, Paweł

Hertz, Henryk Krzeczkowski, Benedetto Bravo, Karol Sauerland, and Mieczysław Tomaszewski.

For me as the author of this text, the seminars in Dubrovnik, and first of all the years of learning from Krzysztof Michalski, were in intellectual terms truly formative for long decades to come. *Et in Arcadia ego.*

A recollection of the students' group from the philosophy seminar of Prof. Krzysztof Michalski meetings, at the University of Warsaw

Andreas (Andrzej) Załuska

I think it was 1975. I had only two semesters to complete the Warsaw School of Economics (then SGPIS, now SGH). I hit on the idea to study philosophy after receiving my diploma in economics. Needless to say, I was referring to sound philosophy and not to the regurgitation of the then prevailing official ideological doctrine in a very primitive version of Marxism.

Warsaw was an intellectual desert back then; after 1968 the Chair of Economics of Prof. Kalecki and the Chair of Philosophy headed by Prof. Jan Garewicz were scrapped at the Warsaw School of Economics. Incidentally, the latter did not leave Poland and only agreed to be banned from university and transferred to the Polish Academy of Sciences.

The Chair of Philosophy headed by Prof. Leszek Kołakowski at the University of Warsaw was dissolved, as were the philosophy day study program. However, a Ph.D. program was launched, which I was not bothered by as I had had my diploma in economics at that time.

I did not have much hope, then, when I went to the University of Warsaw to study philosophy under some reasonable lecturer or to find a seminar to continue my studies. This is how I enrolled in Krzysztof Michalski's seminar

and got to know a close group of likeable people who, like me, were seeking reliable philosophy studies. What caught my attention was the fact that the group included not only philosophy students, but also those from other faculties at the University of Warsaw, e.g. Polish Studies, Sociology. I myself came from another university, which testifies to the fact that Krzysztof's seminar was, at that time in Warsaw, a place of philosophical reflection and debate on the highest intellectual level. There is no doubt that Krzysztof had a great talent in leading discussions, in posing questions, in analysing the text, which is probably why the form of the seminar both suited him best and fascinated his listeners. During the seminar, I can say that his face reflected his intellectual effort, which beamed in his eyes; one could say that he conducted a philosophical discourse both with us and with himself, with his soul and his body.

Krzysztof took care of us. After all, we were his pupils, and he was a master and made every effort to make our group not be only strictly formal. After the seminar, we would traditionally go for coffee and cake to Europejski Hotel, which to some extent was a bonding experience for this intellectual community.

Such were the beginnings and first years of Krzysztof's seminar in which I began to participate intensively at that time. In hindsight, I think that the further history of our friendly group and the seminar practically until its dissolution was influenced by four significant events, which I will now briefly describe.

When Krzysztof defended his doctoral thesis on Heidegger's philosophy and it was to be published as the first book on Heidegger in Poland, Fr. J. Tischner invited him to give a lecture on Heidegger at a clandestine seminar of Prof. Janik. This seminar took place regularly for a long time under the auspices of Karol Wojtyła, at that time still Cardinal of Krakow. Prof. Jerzy Janik was an eminent physicist, e.g. a long-time employee of the Institute of Nuclear

Physics in Bronowice, Krakow. He and Karol Wojtyła met in the 1950s and often discussed the relationship between science and religion. In time, these discussions developed into a scholarly seminar gathering eminent scientists from such fields as biology, physics, theology, and philosophy. When Wojtyła was elected Pope, the seminar was moved to Castel Gandolfo, which is not to be confused with the meetings that Krzysztof later organised there, with a little help from me. To come back to the subject, Krzysztof met Wojtyła in person at that time and understood how much science and its development was important to him. It is a fact that as cardinal and later as Pope, Wojtyła strongly supported academia and actively worked for the development of science in Poland and abroad. I think that this unlimited openness and, so to say, love for science, and, on the other hand, his deep faith, fascinated Krzysztof, and I think that this fascination with Wojtyła stayed with him to the end.

I might add here that Karol Wojtyła's studies were based on the philosophy and theology of St. Thomas Aquinas, hence his conviction that knowledge of God can be achieved not only through revelation, but also through profound scientific expertise.

My later conversations with him in Castel Gandolfo confirmed this assumption.

Of course, this event influenced our seminar group in Warsaw, because Krzysztof also wanted to expand the "horizons of the seminar", so he started to invite scientists from other fields; many interesting people came and extremely fascinating topics from other sciences or from the borderline of philosophy were discussed.

Among those invited were Prof. Benedetto Bravo, Prof. Karol Sauerland, Prof. Michal Brystygier, etc.

Later, when Krzysztof returned from Germany, other famous names appeared: Prof. Gottfried Böhm, Prof. H.G.

Gadamer, and the most famous guest of the seminar, C.F. Von Weizsäcker.

Here we come to the second event, namely Krzysztof, after a long and difficult effort, as it happened at that time, was finally able to leave on a scholarship to Germany (West Germany at that time). As far as I remember, he received a scholarship twice, once a Humboldt one and once a Thyssen one.

These visits to German universities opened great possibilities not only for his philosophical work; he was also able to meet various personalities and to establish contacts which were extremely important for the further history of his life. And here we deal with a discovery of Krzysztof's new great talent of winning his interlocutors to his ideas. He developed a capacity for creating ventures and motivating others to action. In this way, he persuaded many to come to Warsaw for his seminar. It was extremely important to make the acquaintance of Prof. L. Landgrebe, who, incidentally, was born and began his studies in Vienna, only to become Prof. E. Husserl's assistant in 1923. As Husserl's assistant and in fact his personal secretary, he knew all of the professor's pupils, i.e. Prof. R. Ingarden or Prof. J. Patočka and their works. Very importantly, when the Nazi regime came to power in Germany, Prof. L. Landgreebe, together with H. L. Van Bred and E. Fink removed the entire Husserl archive to Leuven, saving it from destruction. He thus knew perfectly well Husserl's manuscripts, correspondence and those writings which were not even intended for publication. I think he could have told Krzysztof a lot about the philosophy of J. Patočka, which Krzysztof was very interested in and whose reception in Krzysztof's philosophical thought is very important. This is described by Dr. P. Kubasiak in his book *Zwischen Existentialismus und Politik, Europa und Geschichte im Denken von Krzysztof Michalski*.

And then, as an ingenious combination of all these contacts and personal connections, a third event occurred,

namely the scientific conferences at the IUC (Interuniversity Center) in Dubrovnik. In the years 1980-81, together with H.G. Gadamer and G. Böhm, Krzysztof held seminars there under the general title "Hermeneutics and Art". As far as possible, he brought to Dubrovnik his students from the Warsaw seminar, i.e. from our "little group". I was also there, as far as I remember with Dorota Lachowska and several other colleagues.

I know for sure that already at that time he toyed with the idea of founding a permanent institution outside Poland with the aim of exchanging views, research findings, and meetings of intellectuals from Eastern and Western Europe. Krzysztof was clearly looking towards West Germany as a potential host for such an institution, and the best location would be West Berlin, perhaps in cooperation with the Free University of Berlin (FU Berlin).

However, various coincidences, or if you prefer a series of coincidences helped history take a slightly different course.

My ties with Austria began in 1974, when I first left communist Poland on a Polish-Austrian student mobility program. At that time, I met in Vienna many interesting and great young people from various backgrounds, e.g. from the Catholic Academic Community (KHG). This was the community of origin of Dr. Erhard Busek, an Austrian politician from the ÖVP (Austrian People's Party), representing the Christian and Social faction in this party. (Dr. Erhard Busek was between 1976 and 1989 head of the Vienna chapter of the ÖVP, between 1978 and 1987 Vice Mayor of Vienna, and between 1991 and 1995 Vice Chancellor of the Republic of Austria).

It was during my first stays in Vienna that I had the chance to personally meet Dr. E. Busek. He would often talk with me in the late 1970s, was eager to know the political situation in Poland, especially the status of the political

opposition, but also eminent men and women of culture, science, and arts.

Eventually, he suggested that I should organise meetings for him during his journeys to Poland with representatives of these different communities, and then I travelled with him to Poland as a guide and translator. So, there were meetings with the editors of *Tygodnik Powszechny* weekly, with Tadeusz Kantor, and Stanisław Lem. It was then that I thought I should organise a meeting with Krzysztof, and so it happened. Of course, at that time there were no specific talks about founding an Institute in Vienna, but friendly ties were established, and Dr. E Busek was keenly interested in Krzysztof's ideas. In any case, an alternative to Germany and West Berlin emerged for Krzysztof.

Later, in the early 1980s, I travelled with E. Busek to the Gdańsk Shipyard; there were numerous meetings with Lech Wałęsa, Prof. Bugaj, Prof. Adam Glapiński, Prof. Wojciech Roszkowski, Tadeusz Mazowiecki, the Primate of Poland Józef Glemp.

I must say that there was not and probably there is no politician from Western Europe who knew and understood Poland as well as Dr. E. Busek.

Time passed quickly and finally it came the foundation of the Institute in Vienna became a fact.

The process was not so simple and there were some delays. This is what Dr. Piotr Kubasiak writes about and also quotes Aleksander Smolar in his aforementioned book. For me, as an eyewitness to and participant in these events, there are no secrets here. Coming back now to our Warsaw philosophy seminar, I can say that when I prepared the lease contract for the premises for the Institute at 8 Gußhausstraße and also the rent agreement for the flat for Krzysztof and I put them on his desk and he signed them (I ran the Institute's Secretariat at the time), I realised that the history of our Warsaw seminar had come to an end.

Here I will quote Father Tischner, who said: "It resembles a life call a bit; one leaves certain things and begins to build others as their vocation prompts". Krzysztof built the Institute from scratch and left a serious, significant international institution of premium quality behind, Chapeau!

Vienna, 27.08.2023

Krzysztof Michalski and Józef Tischner – a memory

Zbigniew Stawrowski

I stand here in a somewhat different role from the members of the philosophy group present among us, united by their participation in the seminar led by Krzysztof Michalski. Although I knew of the existence of this group as early as 1980, I had no direct contact with it or Krzysztof at the time. I got to know Michalski personally much later, only in 1994, when I was on a six-month scholarship at the Institute of Human Sciences in Vienna. In addition, we had several important meetings and conversations after Tischner's death.

But that's not what I want to talk about, because at today's meeting I fill in, as it were, for Fr. Józef Tischner, who could certainly say a lot about their relationship; it was very meaningful for both of them, as can be seen in the texts and their various statements and recollections. Regarding this relationship between them, I, on the basis of my own direct observations, am unable to say anything in particular. Nor did Tischner confide in me about his relationship with Krzysztof. I can only recall here things that have been written down. In his biography of Tischner[1], Wojciech Bonowicz collected all kinds of documents and testimonies, some of which may prove a precious supplement to the accounts provided here by my predecessors.

[1] Wojciech Bonowicz, *Tischner. Biografia*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2020.

I want to start on a personal note, however. I owe my familiarity with both Michalski's and Tischner's circles first and foremost to my predecessor, Andrzej Załuska. I met him in 1979 at the Warsaw School of Economics, at a seminar led by Prof. Roman Rudziński. Andrzej was his assistant at the Philosophy Department, and I was working on my MA thesis. We became close friends after 1980, when Andrzej committed himself to the Solidarity movement at the Warsaw School of Economics, while I was establishing the Independent Students' Association (NZS). He told me about Michalski's seminar and about one Fr. Józef Tischner, whom Andrzej was helping to start the Phenomenology Section at the Polish Philosophy Society; the section did not take off, however. A few days before the imposition of martial law in Poland, on 8 December 1981 to be precise, during the big student strikes, Andrzej Załuska invited Fr. Tischner to deliver a lecture in our faculty student club, in Wiśniowa St. This was when I first saw and listened to Tischner, and this is how our friendship began. Soon after defending my MA thesis in May 1982, I learned about the establishment in Krakow of the Pontifical Academy of Theology. Fr. Józef Tischner was to be dean of the Faculty of Philosophy and I decided to enrol in Philosophy there. In early September, Andrzej and I went to Łopuszna, met Tischner in his home and this is how my encounter with philosophy and the 18-year-old close collaboration with him started.

Let us, however, return to Tischner and his relationship with Michalski, based on testimonies collected by Wojciech Bonowicz. Krzysztof Michalski recalled that he met Tischner ca. 1973. At the time, he was looking for someone who read Heidegger and knew Heidegger, and learned from Henryk Krzeczkowski that there was such a priest in Krakow. Michalski went to Krakow. He knew the address: 10 św. Marka St. and got there when Tischner was holding a Mass for pre-schoolers, which Krzysztof liked a lot. After the Mass, he approached Tischner, introduced

himself and was invited to join the priest in his apartment upstairs, where they spoke for a few hours about *Sein und Zeit*. This is how they got to know and befriended each other.

In December 1973, *Znak* monthly held a debate about Heidegger called *On the Responsibility of the Philosopher*. The participants talked about Heidegger's stance following the Nazis' rise to power in Germany yet in the background there was the Polish reality of the day and questions about the role of an intellectual or a philosopher in a totalitarian system. Recalling this debate years later, Tischner observed: "As a thinker, Heidegger (...) was a warning for me against far-reaching compromise with totalitarianism, i.e. communism in Poland. I recall Krzysztof Michalski as saying that a shopkeeper can do that, yet a philosopher must not. Others may strike a compromise, while a philosopher cannot"[2].

When his doctorate, the book *Heidegger vs. Contemporary Philosophy* came out in 1978, Tischner introduced Krzysztof Michalski to Cardinal Wojtyła. Ever since, Krakow witnessed a rise in scholarly activity, since thanks to Michalski's international contacts the city started to host eminent representatives of Western thought and philosophy, a subject addressed before by Andrzej Załuska. Tischner himself benefited and openly admitted: "Krzysztof introduced me into a world I would never have entered myself, into the world of European minds of the highest order, into the world of Gadamer, Ricoeur, and Weizsaecker. I was familiar with their books, yet had it not been for Krzysztof, I would never have got to know them personally"[3]. Michalski benefited too; not only was he friends with Tischner, but also got to know Archbishop of Krakow, Cardinal Karol Wojtyła, whose support at that time, and especially in later years, proved invaluable.

[2] Ibidem, p. 425.
[3] Ibidem.

Tischner recalled also a conference held in March 1980 in Dubrovnik. Apart from my predecessors, it gathered also e.g. Paweł Herz, Henryk Krzeczkowski, and Jacek Woźniakowski. It was then, during a walk along the seacoast, that Michalski hit on the idea of establishing an independent institute and proposes this to Tischner.[4] This seems to be the mythical beginning of the Institute for Human Sciences in Vienna.

Years later, Tischner commented on this event and spoke apropos of Michalski: "Philosophy can be pursued in two ways. (...) One, which I favour, consists in writing texts and books. The other involves establishing institutions which, operating in the world, set the direction for thought"[5]. Incidentally, the above division into the two ways of pursuing philosophy is rarely very clear-cut. It so happened that Michalski would not abandon his own philosophical pursuits when creating the institute, and Tischner, apart from his philosophical texts, contributed to establishing institutions, for instance creating from scratch the Philosophy Faculty of the Pontifical Academy of Theology. Rather, it was a question of varying emphasis. Both were, after all, following in the footsteps of Plato, who, in addition to his philosophical works, also passed on the Academy to his successors.

Another important event that our two protagonists had in common was the already mentioned seminar in Castel Gandolfo in August 1980, organised by John Paul II's friend, the physicist Professor Jerzy Janik, to which, on Tischner's initiative, Michalski was also invited. The event began on 16 August, when a wave of strikes was sweeping through Poland.

On the first day, the seminar participants were invited to the Pope's Mass. Krzysztof Michalski recalls that it occurred to him that it was inappropriate to attend Mass said

[4] Ibidem, p. 447.
[5] Ibidem.

by the Pope and not go to communion. "I say to Józek [Tischner]: 'Maybe you could hear my confession'. He looked at me carefully and said: 'You know, you'd better go to Życiński'"[6]. And it so happened as the seminar was also attended by Fr. Józef Życiński, later Bishop of Tarnów and Archbishop of Lublin.

During one dinner eaten among Poles, Italian television showed the latest news on events in Poland. Then an extraordinary, moving scene took place, recounted later by Tischner. On the TV screen one could see the gate of the Gdańsk Shipyard decorated with flowers, with a portrait of John Paul II hanging in the middle. Tischner looked at the Pope gazing at his own portrait: "He hunched over. He did not say a word. We too fell silent. It was not known how it would all end. The common belief was that it was he who had messed up. And on the other hand, there was a widespread hope that because his portrait was there, a portrait of the Pope, people would not kill one another"[7].

When in Castel Gandolfo, Michalski and Tischner introduced the Pope to the idea of establishing an institute dedicated to reflection on the human persona, connecting intellectuals and thinkers from both parts of the divided Europe. It was to be an institution without a Catholic label (which would have deterred some people), but which nevertheless enjoyed the support of the Church. The Pope promised help and they soon received a letter from the Secretary of State Cardinal Agostino Casaroli, who officially supported the initiative. This letter was to help the organisers raise funds and seek sponsors for their venture.

Thanks to this support and recommendations from Hans-Georg Gadamer and Richard von Weizsäcker, the first money for the institute was contributed by the Bosch Foundation and the "emperor of masons" George Soros[8].

[6] Ibidem, p. 451.
[7] Ibidem, p. 452.
[8] Ibidem, p. 538.

Michalski met Soros at a London airport and introduced him to his idea within a few minutes. Soros committed himself to a certain amount and promised to contribute the missing funds if it was necessary for the budget.

The financial strategy of the institute's organisers was later explained by Tischner as follows: "The thing was not to take money from those who wanted us to pay them servitude and to take it from various sources, so as not to become dependent on any institution"[9]. This is how Michalski recalls his meeting with Archbishop of Vienna Cardinal Koenig: "His first question was 'Who will pay for this?' We were helped by Deputy Mayor of Vienna Erhard Busek, who talked the socialist Mayor Leopold Gratz into supporting the institute[10]. Erhard Busek, later Austrian vice-chancellor, representing the conservative Austrian People's Party (ÖVP), reported on these events as follows: "Tischner and Michalski came with a letter from the Pope addressed personally to me. (...) I was moved by this because I held Wojtyła in high esteem and was also interested in what was happening in Poland. Moreover, I knew Tischner and was aware that if he engaged in something, it should be supported. I went with this letter to Gratz and told him: 'We need to do something with it.' And then a miracle happened: Gratz immediately pledged a million shilling for the purpose. Definitely, we were helped by the fact that the Pope was to visit Vienna in 1983. The city could not provide the venue, as this would be politically binding, but it did give the money which helped launch the project"[11].

In August 1983 Castel Gandolfo hosted the first independent seminar of the Institute for Human Sciences. Its

[9] Ibidem.

[10] Ibidem.

[11] The letter, directly addressed to Busek, means, as Bonowicz aptly observes, that "the general letter signed by Casaroli was not the only support offered by the pope" (Ibidem).

secretary was Andrzej Załuska, present here, who could probably say a lot about this time.

At the end, I wish to add one more intellectually and philosophically significant question, which was begun yet remains unfinished. It concerns three people: Krzysztof Michalski, Józef Tischner, and the Pope. In August 1991, at Castel Gandolfo, they talked for a few days and this conversation was to become, in a sense, an intellectual autobiography of John Paul II. Its principal theme was to be the "twentieth-century experience of evil the way the Pope sees it"[12]. Despite correspondence between the participants, the statements written down from the tape could not be given a form satisfactory to everyone for years to come. Tischner, who was gravely ill in January 2000, requested in a letter to the Pope that the form of the conversation be preserved. Eventually, a large part of this material, edited, changed, and supplemented, was published in 2005, just before John Paul II's death, as the book *Memory and Identity*. I have no doubt that the publication of the conversations in their original form would be an important event for Polish culture and at the same time a tribute to three eminent Polish thinkers who passed away many years ago and are no longer with us.

[12] Ibidem, p. 569.

ANNEX

History as Temptation. A Few Remarks on Philosophy in Central Europe

Krzysztof Michalski

1.

I wish to make a few remarks about spiritual life in post-war Central Europe. I use the term "Central Europe" here not in the geographical or political sense, but in the sense that Milan Kundera continues to employ. Kundera claims that Central Europe is "the West in the East": a part of the West that came under Communist rule more than forty years ago. I will therefore talk about several Czech, Hungarian, and Polish philosophers and writers. I will try and locate them on the map of influence of the great German philosophy of the 19th and 20th centuries, i.e. place them in a pan-European context. However, I do not treat philosophy as a purely academic endeavour: rather, it is a collection of arguments encouraging (or discouraging) taking political action, motivating specific political behaviour, urging support of or resistance to authority. In this way, the experiences of Poles, Hungarians, Czechs, and Slovaks after the Second World War can serve as a kind of litmus test for the philosophical ideas that emerged in small and quiet university towns of Germany. These experiences can become an *experimentum crucis* (certainly not the only one) which indicates what philosophical ideas are really about, to what extent they are useful for life, and - in short - what they mean. Such an experiment can shed more light on the

painful experiences of Central and Eastern Europe and make them more comprehensible, not only to the sufferers themselves, for whom they are, like all pain, dark and unspeakable, but in general to anyone who wants to learn something about them.

2.

In 1949, Polish writer and poet Paweł Hertz published a series of short stories titled *Sedan*. The protagonist, Adam Lambert, is a scion of an affluent bourgeoise Polish family. As many intellectuals of his generation, shortly before the outbreak of the Second World War Lambert was deeply, if theoretically only, disgusted with his own bourgeoise culture and believed it would inevitably end quickly. Regarding his city, he saw that "in their liveliness and colours, each house, and each street harbour an embryo of ruins. The city seemed to have been built on the foundation of failure"[1]. Like Piotr Kwinto, the protagonist of Czesław Miłosz's *The Seizure of Power*, Adam Lambert felt a "citizen of Herculaneum and Pompeii." Then, when the war broke out and their cities were really turned into ruins, both protagonists saw this as a confirmation of their being in the right. They believed that the collapse of the buildings of their cities corresponded to the irrevocable collapse of old Europe, of the old order that their fathers had considered inviolable even at the beginning of the century. This old order was predicated on trust in reason, goodwill, and the responsibility of individuals as well as on the belief that all social, political, and economic problems could be overcome in time. The war undermined this faith, unleashing the demons slumbering in both the souls of individuals and society as a whole. As Czesław Miłosz recalled in the *Native Realm* from the perspective of 1958, "For my generation man was merely a plaything in the hands of demoniacal

[1] Paweł Hertz, *Sedan*, Warszawa 1948, p. 8.

powers". There were no convictions capable of withstanding this shock, of defying the facts, regarded as manifestations of the inexorable march of history.

3.

"And now, the march of the Red Army was like lava, like a force of nature. He was part of this march. Understanding something of this harsh force, where both terror and restlessness of ants were only an outer shell, or rather, a necessary symptom. Understanding"[2]. This is how Piotr Kwinto, Miłosz's principal character, sees the seizure of Poland by the Soviets in the years 1944–45. From this perspective, the Soviet soldiers were not merely the liberators from the terrible German yoke, but they were the vanguard of history itself.

The new faith brought by the victors confirmed the validity of this perspective. György Lukács was largely responsible for this. The intellectuals who succumbed to the temptation of the new faith at the time, like the protagonists of Hertz's and Miłosz's texts, were greatly influenced by Lukács' brilliant analyses, primarily his book *History and Class Consciousness*. Lukács was one of them: a thoroughly educated European intellectual, the pride of the bourgeois intelligentsia. Using the language they knew and referring to the books they had read, he showed clearly and convincingly that the new rulers are avatars of history itself and must therefore always be in the right, no matter what they do. They are right also, or rather especially, when they demolish what was so near and dear to these intellectuals: all that was still left of the old Europe after the Second World War – the "West in the East" - in Hungary, Poland, and Czechoslovakia. The Czech philosopher Jan Patočka later wrote of Lukács (aptly, I believe): "We are dealing

[2] Czesław Miłosz, *Zdobycie władzy (The Seizure of Power)*, Warszawa 1989, p. 6.

here with an interesting phenomenon: the process of turning away from the West of a highly gifted personality, imbued with the ideas of Western culture, who makes this process the object of his own reflection".

Like Marx, Lukács knew "only one science - the science of history". In this respect, they were both followers of Hegel. Scientifically, however, history can only be understood as a totality, Lukács believed. For this reason, he rejected the empiricist position and sought another point of view, unconstrained by vested interests, from which the totality of history can be seen. This, he discovered, is the class consciousness of the proletariat. This consciousness should not be confused with what the workers actually think and want: the "true" consciousness of the proletariat is the consciousness that the workers would have if they knew how to adequately diagnose their situation. As long as they do not know how to do this, the communist party still is the depositary of the class consciousness of the proletariat, the vanguard of the working class and of history as a whole. More precisely, it is the Politburo of the Communist Party. To grasp this, however, it is necessary to know the destination of the march of history, namely, to assimilate the perspective of the Politburo.

From the teleological perspective of "true class consciousness", the meaning of each individual event in the context of the totality of history turns out to be fundamentally clear: this reveals its irrevocable "historical meaning". Every event appears in this context as complete and past, and in this sense imperative. There is no room for a future that might reveal some new, unexpected aspect of the event. The individual's relationship to events is therefore meaningless. It would be foolish to feel anger or despair at the sight of the inevitable destruction of the old world, just as it would be foolish to feel anger or despair at the sight of clouds moving across the sky. "If history really was the midwife at the birth of Matthew's estate, if later the same history became the patient carer and later the good fairy of

the youthful years of the estate inherited by Leopold, if later on - sensible and precautionary - it allowed the golden apple tree to continue to blossom under Leopold's care - all this happened only for the same history to snatch away from Leopold's sons the golden apples under which they had slept and to hand them over to someone else. As for me, interested only if the apple tree will blossom and bear fruit, what could it possibly matter?"[3]

According to the New Faith, it would be both stupid and hazardous to try and counter the inevitable course of history. There is only one choice from this perspective: to join the vanguard of history and thus to become the subject of it, or else to die like the Lamberts. "If you really wish to stay here [in Poland – K.M.], you must either change [i.e. eradicate the bourgeoise habits and hand your life over to the party – K.M.] or die"[4].

Thus, those who understood the "historical significance" of a given situation already knew what to do and what not to do; history itself directed them to act in a specific way. What seemed wrong from the viewpoint of an individual, like a crime or a lie, could, in the "historical perspective" appropriated by the party's leadership, turn out to be something by all means fit and proper. In those days, the assurance that "history calls for it" was enough to justify an act; this justification did not come from a person, group, or institution. In this way, pride in participating in "historical" events was offset by renouncing responsibility for them.

This was very much welcome by those in power. "When the masses begin to understand that no one is responsible", observes a Secret Service officer in *The Seizure of Power*, "they fall into apathy and become extremely malleable. They see the machinery of society as inevitable and

[3] Paweł Hertz, *Sedan*, p. 93.
[4] Ibidem, p. 184.

invincible, just as the flood, the storm, and the barren soil seemed invincible and mysterious to primeval people"[5].

4.

Forty years later, it no longer occurs to anyone to justify the communist rule in Poland, Hungary, or Czechoslovakia by the "bronze laws of history". Neither do the ruling elites consider themselves the "vanguard of history" any longer. On the contrary, the economic and political reforms they initiate are usually aimed at imitating, as far as possible, the "bourgeois" states of Europe, which had earlier been rumoured to be on the verge of an imminent demise. The only persuasive argument legitimising communist power was the Red Army which, however, lost its demonic air of historical necessity (it is generally no longer referred to as "red", but simply as "Russian"). The old demons have disappeared; they have turned out to be, in the words of the Polish poet Zbigniew Herbert, "figments of a sick imagination, eclipses of reason". The emperor is nude, which is a tell-tale sign of the decay of the empire.

In Western Eastern Europe, Hegel and Marx have lost their former political significance and interest in their thought has shifted to academia only. Their message is no longer used to legitimise power. Yet this message has also been brought into question on philosophical grounds. The Polish philosopher Leszek Kołakowski seems to have shown convincingly that an understanding of history in its totality cannot be scientific. According to Kołakowski, every act of our understanding is supported by a myth that evades rational justification and which we of necessity project onto events. Thus, reason necessarily contains within itself something that cannot be explained, calculated, or subject-

[5] Czesław Miłosz, *Zdobycie władzy (The Seizure of Power)*, p. 105.

ed to “bronze laws”. Moreover, the limits of reason that are revealed by myths are also its terms of the possible.

The Czech philosopher Jan Patočka takes an even more radical line against Hegel. He finds in Heidegger’s philosophy arguments against the spiritually Hegelian “science of history”, which to him supports the claim of the “unique significance of Heidegger’s philosophy for Eastern European countries”. At the same time, Patočka is convinced that an interpretation of Heidegger from the perspective of the “other shore”, i.e. from the perspective of the Eastern European experience, can uncover “the most wonderful and vital” aspect of his thought, which is overlooked in the West.

As Patočka claims, it is true that the meaning of our existence can only be found in its movement: being-human is intrinsically historical. In this respect, Hegel was right. It is also true that this movement can only be grasped in its totality. The totality of our history, however, is not the totality of events up to the present. Rather, this totality is projected repeatedly from the centre, which is the life of each individual person. It can be compared to a melody that becomes comprehensible after just a few notes and we do not need to hear the whole song to recognise it. As Patočka indicates, the process of history opens up to our understanding not when we passively contemplate it as a finished object, but when we simply are, when we live. Understanding history is itself something that happens by living, acting, and refraining from action, we either open or close to ourselves the possibilities of understanding what happens to us. This means, however, that our acts and omissions are of the utmost importance: they co-create the meaning of history. We cannot escape responsibility for it.

It is therefore a mistake to believe that history can only be viewed rationally, as one looks at the clouds moving across the sky. History (as Patočka wrote), "is not a theatre played out before our eyes, but the responsible realisation

of a relationship that is human. History is not a sight, but a responsibility". Shortly before his death, Patočka became one of the co-founders of Charter 77.

Indeks/Index

Auden Wystan Hugh 72, 181

Baczko Bronisław 15, 127
Bergson Henri 35-36, 145-146
Białostocki Jan 19, 131
Bieńkowska Ewa 19, 93, 131, 200
Błoński Jan 21, 133
Böhm Gottfried 19, 97-98, 131, 133, 205, 207
Bonowicz Wojciech 101-102, 107, 211-212, 216
Borges Jorge Luis 59, 169
Bravo Benedetto 19, 93, 97, 131, 201, 205
Brentano Franz 35-36, 145--146
Bristiger Michał 19, 21, 93, 131, 133, 200
Brzeziński Zbigniew 22, 134
Brzozowski Stanisław 24, 136
Buczyńska-Garewicz Hanna 18, 130
Bugaj Ryszard 100, 208
Busek Erhard 20, 99-100, 106, 132, 207-208, 216

Casaroli Agostino 105, 107, 215-216
Chwedeńczuk Bohdan 18, 130
Conrad Joseph 90, 198

Dunne John 63, 76-77, 172, 185-186

Fink Eugen 98, 206
Folga Dorota 93, 200

Gadamer Hans-Georg 19, 22, 30, 36-37, 52, 67, 85, 90, 93, 97-98, 103, 106, 131, 134, 141, 146-148, 162, 176, 193, 198, 200, 206--207, 213, 215
Garewicz Jan 18, 95, 130, 203
Geremek Bronisław 22, 134
Gieysztor Aleksander 22, 134
Glapiński Adam 100, 208
Glemp Józef 100, 208
Głowacki Janusz 12, 124
Gombrowicz Witold 16, 128
Gramsci Antonio 15, 127
Gratz Leopold 106, 216

Hase Grażyna 12, 124
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 57, 66
Heidegger Martin 10-11, 13
Heraklit (Heraclitus) 57-58, 64-66, 116-117, 167-168, 173-175, 224, 226-227
Herbert Zbigniew 116, 226
Hertz Paweł 12, 17, 19, 82, 85, 93, 112-113, 115, 124, 130-131, 190, 193, 201, 222-223, 225
Holland Agnieszka 11, 123

Hölderlin Friedrich 61, 64, 171, 173
Husserl Edmund 10, 17-18, 22, 24, 26, 35-38, 45, 54--55, 86, 91, 98, 122, 129--130, 134, 136, 138, 145--146, 148-149, 155, 164--165, 194, 199, 206
Hutterer Christine 32, 143

Iłłakowiczówna Kazimiera 61, 64, 171, 173
Iwaszkiewicz Jarosław 61, 171

James William 35-36, 145--146
Jan Apostoł, św. 70, 179

Jan Paweł II (Karol Wojtyła) 19, 24, 29, 96-97, 104-105, 107, 131, 136, 140, 204--205, 213-215, 217
Janik Jerzy 19, 96, 104, 131, 204, 214
Jaspers Karl 16, 128
John Paul II see Jan Paweł II
John the Apostle see Jan Apostoł, św.

Kafka Franz 37, 147
Kant Immanuel 37, 60, 147, 169
Kantor Tadeusz 100, 208
Kierkegaard Søren 28, 140
Kołakowska Agnieszka 31, 142
Kołakowski Leszek 15, 17, 22, 24, 29, 31-32, 36, 40--41, 54-55, 95, 116, 127, 129, 134, 136, 140, 142--143, 146, 150-151, 164--165, 203, 226
Kotarbiński Tadeusz 15, 127
Krzeczkowski Henryk 12, 19, 93, 103-104, 124, 131, 201, 212, 214
Kubasiak Piotr 98, 100, 206, 208
Kubiak Zygmunt 13, 125
Kundera Milan 9, 111, 121, 221
Kuroń Jacek 12, 124

Laborey Anette 18, 130
Lachowska Dorota 21, 93, 99, 132-133, 200, 207
Landgrebe Ludwig 98, 206
Lawrence David Herbert 54, 164
Le Roy Ladurie Emmanuel 22, 134
Lem Stanisław 100, 208
Levinas Emmanuel 22, 37, 134, 147
Lukács György 15, 113-114, 127, 223-224

Marks Karol (Karl Marx) 15, 114, 116, 127, 224, 226
Maurin Krzysztof 17, 92, 130, 200
Mazowiecki Tadeusz 100, 208
Michalska-Dembińska Barbara 13, 125
Michalski Krzysztof *passim*
Michnik Adam 22, 32, 134, 143

Miłosz Czesław 112-113, 116, 222-223, 226
Mrówczyński Tadeusz 16, 128

Nellen Klaus 33, 143
Niemiec Adam 13, 125
Niemiec Joanna 13, 125
Nietzsche Friedrich 10, 23--24, 26, 28-29, 35-37, 39--42, 44, 46, 48-50, 52-58, 60, 62, 68, 71, 73-74, 122, 135-136, 138-140, 145--152, 154-156, 158-160, 162-163, 165-171, 177--178, 180, 182-183
Novalis, Georg Philipp Friedrich von Hardenberg 90, 198

Orygenes (Origen) 57, 167

Pascal Blaise 28-29, 140
Patočka Jan 98, 114, 117-118, 206, 223, 227-228
Platon (Plato) 104
Pomian Krzysztof 17, 19, 129, 131
Potępa Maciej 16, 21, 24, 128, 133, 136

Randeria Shalini 33, 144
Ricoeur Paul 22, 103, 134, 213
Rinn Danuta 12, 124
Roszkowski Wojciech 100, 208
Różewicz Tadeusz 37, 61-62, 147, 171
Rudziński Roman 102, 212

Salij Jacek 12, 124
Sartre Jean-Paul 17, 129
Sauerland Karol 19, 93, 97, 131, 201, 205
Schopenhauer Arthur 85, 193
Schütz Alfred 21, 133
Scruton Roger 31, 142
Siemek Marek 16, 128
Sikora Adam 16, 128
Smolar Aleksander 100, 208
Snyder Timothy 33, 144
Soros George 22, 106, 134 215-216
Spaemann Robert 22, 134
Strauss Joseph 31, 142
Szacki Jerzy 16, 19, 21, 128, 131, 133

Śpiewak Paweł 15-16, 127--128

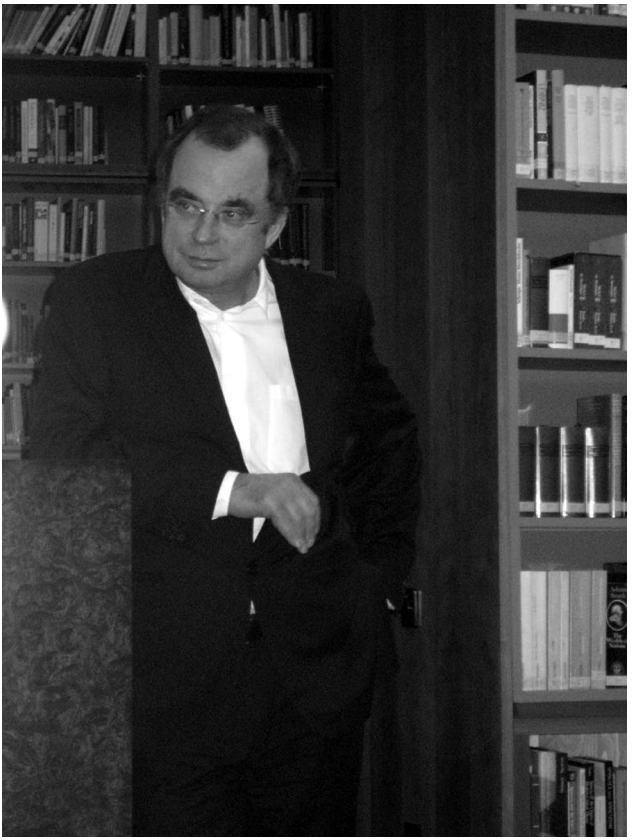
Tarnowski Karol 19, 131
Tatarkiewicz Władysław 15, 127
Tischner Józef 11, 19-22, 24, 32, 36, 92-93, 96, 100-107, 123, 131-134, 136, 143, 146, 200, 204, 209, 211--217
Tołstoj Lew 77, 186
Tomaszewski Mieczysław 93, 201
Turowicz Jerzy 22, 134

Van Breda Herman Leo 98, 206

Waldenfels Bernhard 18-19, 130-131

Wałęsa Lech 100, 208
Weber Max 21, 133
Weizsäcker Carl Friedrich von 97, 106, 206, 215
Winch Peter 18, 130
Wittgenstein Ludwig 18, 130
Wolicki Krzysztof 13, 17, 125, 129
Woźniakowski Jacek 19, 93, 104, 131, 200, 214

Załuska Andrzej 21, 33, 95, 102-103, 107, 133, 143, 203, 212-213, 217
Zanussi Krzysztof 11-12, 123-124
Zylber Jan 13, 125



Krzysztof Michalski (1948-2013)





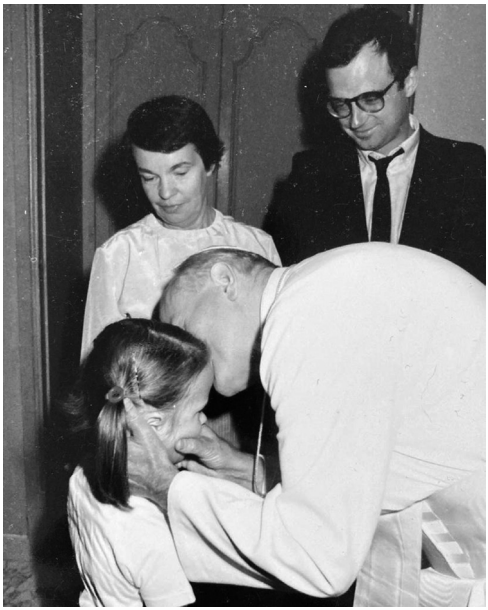




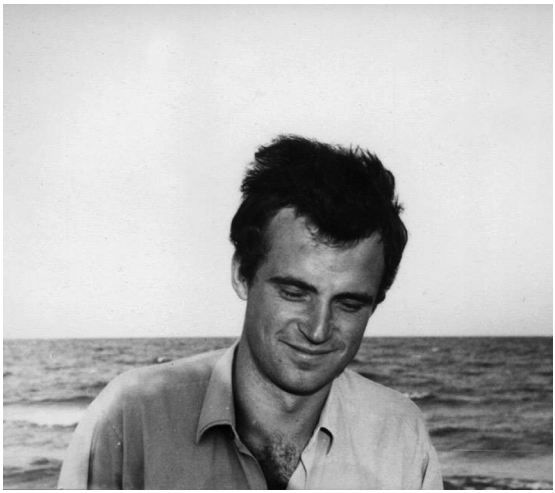


Ślub w Kościele św. Jacka
Wedding in the Church of St. Jacek





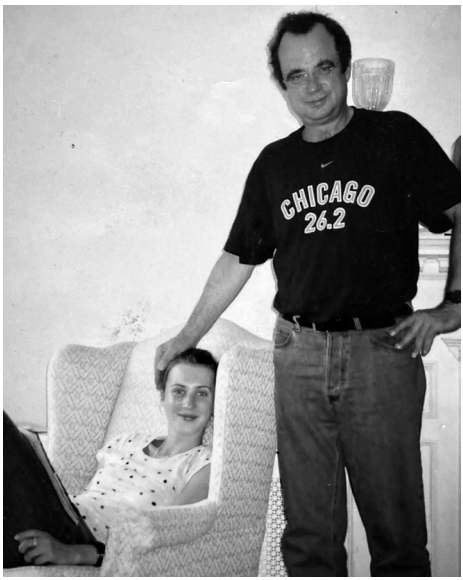
Krzysztof i Kalinka u papieża Jana Pawła II
Krzysztof and Kalinka visiting Pope John Paul II



Nad morzem
At the seaside



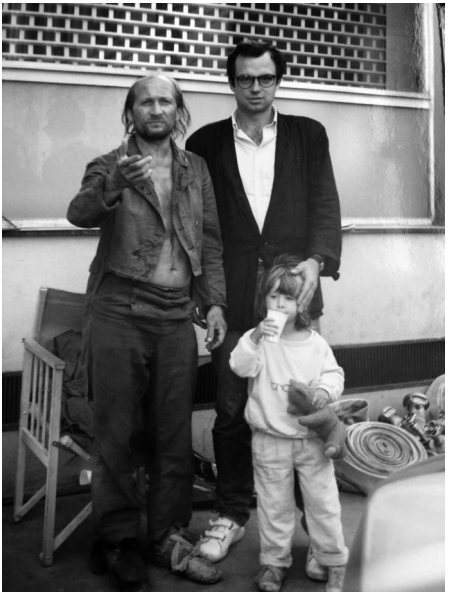
Sylwester
New Year's Eve



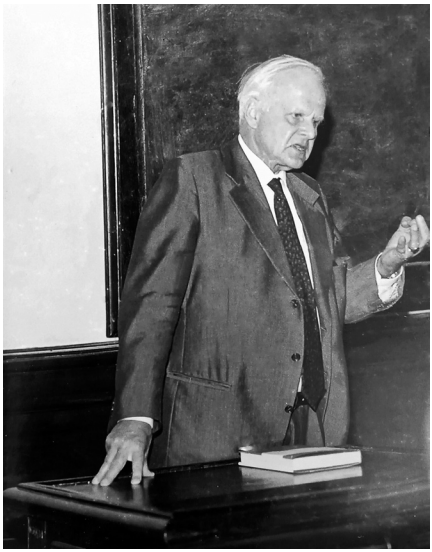
Krzysztof i Julia
Krzysztof and Julia



Wiedeń – z Wojciechem Pszoniakiem na planie filmu *Nokturn* o Franzu Schubercie
Vienna – with Wojciech Pszoniak on the set of the film *Nocturne* about Franz Schubert



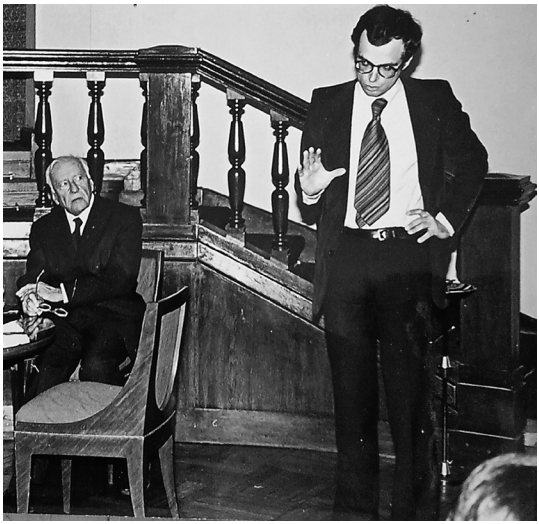
Z Julią i Wojciechem Pszoniakiem
With Julia and Wojciech Pszoniak



Carl Friedrich von Weizsäcker



Z Carlem Friedrichem von Weizsäckerem
With Carl Friedrich von Weizsäcker



Z Hansem-Georgiem Gadamerem
With Hans-Georg Gadamer



Z Karolem Sauerlandem i Benedettem Bravo
With Karol Sauerland and Beneddeto Bravo



Z Ludwigiem Landgrebem
With Ludwig Landgrebe



Ludwig Landgrebe



AVVENI

no XVI n. 181 L. 500 S. Ippolito

Il convegno su "uomo e scienze moderne"

Ricoeur e Levinas a Castel Gandolfo

Come ricostruire l'unità culturale dell'Europa

CASTEL GANDOLFO — Alla presenza di Giovanni Paolo II è in corso da giovedì nel Palazzo Apostolico di Castel Gandolfo un incontro di tre giorni sul tema: "La situazione dell'uomo nella prospettiva delle scienze moderne". All'incontro, che si svolge nel Salone degli Svizzeri del Palazzo Apostolico, partecipano 18 studiosi di sette Paesi: Polonia, Germania, Francia, Austria Svizzera, Stati Uniti e Canada.

Tutti appartenenti all'Istituto delle Scienze dell'Uomo, un'istituzione indipendente, non confessionale, fondata un paio d'anni or sono a Vienna sull'influsso dell'insegnamento del dell'attuale Pontefice, si sono riuniti a Castel Gandolfo per una riflessione comune sul tema fissato, e che viene affrontato sul piano sia delle scienze naturali che delle scienze umane.

Come abbiamo detto, l'Istituto delle Scienze dell'uomo di Vienna ha tratto la sua origine da due particolari punti dell'insegnamento di Giovanni Paolo II: la situazione dell'uomo d'oggi di fronte ai problemi sollevati dalle scienze moderne e la ricostruzione dell'unità culturale del continente europeo, sulla base delle comuni radici spirituali.

I partecipanti alla riflessione comune in corso a Castel Gandolfo sono studiosi e scienziati polacchi, filosofi tedeschi e rappresentanti del mondo culturale viennese, dell'area francese e di quella nordamericana.

Tra gli ospiti d'onore figurano il Cardinale Arcivescovo di Vienna Franz Koenig, il sindaco e il Vice-sindaco di Vienna Leopold Gratz e Erhard Busek.

Nella lista dei partecipanti al convegno di Castel Gandolfo, nomi di prestigio e assai noti, come Paul Ricoeur — proveniente da Chicago, dove insegna —, Emmanuel Levinas (Parigi) e Jozef Tischner (Cracovia). Gli altri sono: Jan Bialostocki (Varsavia), Ernst-Wolgang Böckenförde (Friburgo in Breisgau), Gottfried Bohem (Giessen), Gerhard Ebeling (Zurigo), Hans Georg Gadamer (Heidelberg), Aleksander Gieysztor (Varsavia), Emmanuel Le Roy Ladurie (Paris), Kryszof Michalski (Varsavia), Rupert Riedl (Vienna), Robert Spaemann (Monaco), Charles Taylor (Montreal), René Thom (Parigi), Carl-Friedrich von Weizsäcker (Starnberg), Jacek Wozniakowski (Lublino) e Andrzej Zaluska (Varsavia).

Nelle 1
A C
dop
te

CANOSA
Il 1o agosto,
concelebrazio
dal vescovo d
gnor Giusep
presenza del
e militari, si
storica Catte
no i festegg
dei Santi F
Madonna de
forno.

La manif
è stata viss
Canosini co
te" di rifles
dopo l'espor
la Missione
nizzata nel
della città
risti della
tana e svol
intensa pre

A svolge
sione, dur
stato chia
tore delli
Luigi Me
Tra gli

IL VANGELO

i alla quarta marcia francescana

Prasowe doniesienie o seminarium w Castel Gandolfo
Press report about the seminar in Castel Gandolfo







Zebrane w tym tomiku teksty przypominają sylwetkę wybitnego filozofa Krzysztofa Michalskiego, z którym autorzy tych esejów byli związani przez pewien ważny okres swojego życia. Był jedną ze znanych postaci warszawskich środowisk intelektualnych i naukowych lat siedemdziesiątych. Później z ogromną energią, pasją i zręcznością zbudował w Wiedniu Instytut Nauk o Człowieku i wykładał jako profesor w Bostonie. Stał się znaną, wręcz celebrowaną w światowych kręgach intelektualnych postacią, uosobieniem sukcesu, błyskotliwości i filozoficznego namysłu, inspirowanego Husserlem, Heideggerem i Nietzschem, niezredukowanego do akademickiej egzegezy ich dzieł. Autorzy tego tomu wspominają okres warszawski jego życia, jego drogę filozoficzną i nauczanie.

The texts collected in this volume recall the profile of the eminent philosopher Krzysztof Michalski, with whom the authors of these essays were associated for a certain, important period of their lives. He was one of the well-known figures in Warsaw's intellectual and scientific communities of the 1970s. He later built the Institute of Human Sciences in Vienna with great energy, passion and dexterity, and taught as a professor in Boston. He became a well-known, even celebrated, figure in the world's intellectual circles, the epitome of success, brilliance, and philosophical reflection, inspired by Husserl, Heidegger, and Nietzsche, not reduced to an academic exegesis of their works. The authors of this volume remember the Warsaw period of his life, his path of philosophy and his teaching.

ECR GROUP

www.ecrgroup.eu

OŚRODEK MYŚLI POLITYCZNEJ

www.omp.org.pl

Publication financed by the European Conservatives and Reformists Group in the European Parliament. Not for sale.

ISBN 978-83-67830-34-8