

PANAJOTIS KONDYLIS

O swoich dziełach i myśli swojej

Wstęp od tłumaczy

Panajotisa Kondylisa można zaliczyć do grona najwybitniejszych myślicieli ostatnich trzech dekad XX wieku. Ponieważ jednak jego artykuły i książki publikowane były w języku niemieckim i greckim, twórczość jego jest w Polsce nadal bardzo słabo znana. Nieliczne przekłady fragmentów jego tekstów¹, artykuły na jego temat² oraz

¹ Do tej pory opublikowano na łamach „Studiów z Historii Filozofii” (3/2013 i 3/2015, 1/2016) przekłady rozdziału trzeciego (dwa teksty) i czwartego (cztery teksty) książki *Das Politische im 20. Jahrhundert. Von den Utopien zur Globalisierung* oraz obszerny tekst o oświeceniu z trzeciego tomu książki Karla Vorländera *Geschichte der Philosophie. Neuzeit bis Kant* wydanej w 1990 roku. Są one dostępne na platformie cyfrowej czasopism naukowych UMK: *Etyczne zabarwienie liberalnej utopii*: 1. *Uniwersalizm, relatywizm i tolerancja*: <http://dx.doi.org/10.12775/szhf.2013.030>; 2. *„Prawa człowieka”, chaos pojęciowy i polityczna instrumentalizacja*: <http://dx.doi.org/10.12775/szhf.2013.031>; *Gospodarka globalna, demokracja globalna i globalna walka o podział zasobów*: 1. *Globalizacja, polityka, podział*: <http://dx.doi.org/10.12775/szhf.2015.027>; 2. *Handel i wojna*: <http://dx.doi.org/10.12775/szhf.2015.028>; 3. *Demokracje nie prowadzą ze sobą wojen*: <http://dx.doi.org/10.12775/szhf.2015.029>; 4. *Konflikt kultur czy konflikty bez kultury*: <http://dx.doi.org/10.12775/szhf.2015.030>; *W poszukiwaniu istoty oświecenia* <http://dx.doi.org/10.12775/szhf.2016>.

² Pierwszym ważnym artykułem był tekst Iliasa Wrazasa, filozofa, poety, muzyka, związanego obecnie z Uniwersytetem Wrocławskim, opublikowany pod tytułem *Nihilizm i teoria. Panajotisa Kondylisa deskryptywna teoria decyzji* na łamach „Nowej Krytyki” (18/2005), kolej-

konferencje naukowe³ są zwiastunami pierwszych pozytywnych zmian w tym zakresie, jednak droga do upowszechnienia w Polsce wiedzy o jego naukowej twórczości jest długa, a wspomniane wyżej pierwsze ślady recepcji można jedynie uznać za jej początek. Panajotis Kondylis udzielił kilku szczegółowych wywiadów, w których przedstawił kulisy swoich naukowych dociekań. Trzy z nich, choć pod względem treści i zakresu znacznie się różniące, wnoszą najwięcej do poznania twórczości Kondylisa w ogóle i jego sposobu myślenia, argumentacji, podejścia do badanych zagadnień w szczególności. Są to:

1. Wywiad przeprowadzony z Marinem Terpstrą opublikowany po niemiecku w czasopiśmie „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 42, 1994, s. 683–694, w którym Kondylis przedstawia szczegóły swojej koncepcji decyzyzizmu w kontekście władzy w związku z książką *Macht und Entscheidung. Die Herausbildung der Weltbilder und die Wertfrage*, wydaną po raz pierwszy w 1984 roku. Wywiad ten opublikowano ponownie w 2006 r., włączając go do książki *Machtfragen. Ausgewählte Beiträge zu Politik und Gesellschaft*, Darmstadt, a w 2014 r. ukazało się jego tłumaczenie na język hiszpański opublikowane w „La torre del Virrey, revista de estudios culturales” 16, 2014/2.
2. Wywiad przeprowadzony przez Sporosa Tsakniasa opublikowany po raz pierwszy wiosną 1998 r. w greckim czasopiśmie „Διαβάζω” [Czytam] nr 384, s. 122–137. Treść tego wywiadu jest bardziej ogólna niż wymienionego wyżej i dotyczy całokształtu twórczości Kondylisa. Wywiad ten w tłumaczeniu na język

nym tekst Tomasa Gabisia, germanisty i tłumacza o przekonaniach konserwatywno-monarchistycznych zamieszczony w czasopiśmie „Nowe Państwo” (3/2006). W 2015 r. w „Studiach z Historii Filozofii” (3/2015) ukazał się artykuł Falka Horsta, Konstantina Verekiosa i Lecha Zielińskiego *Obserwacja rzeczywistości a tworzenie teorii w myśli Panajotisa Kondylisa*, <http://dx.doi.org/10.12775/szhf.2015.032>.

³ Do tej pory odbyły się dwie konferencje poświęcone Kondylisowi. W pierwszej z nich (Filozofia – Kultura – Polityka międzynarodowa. Konferencja pro memoria Panajotisa Kondylisa), zorganizowanej przez Instytut Kulturoznawstwa Wyższej Szkoły Gospodarki w Bydgoszczy (2 grudnia 2011 r.), wzięło udział kilka znaczących osób (Dietrich Harth, Ulrich Fröschke, Andreas Cser, Falk Horst, Anna Lazau, Gisela Horst). Niemniej fakt, że nie zaowocowała ona publikacją książkową, a ze strony polskich uczestników jedynie Lech Zieliński przedstawił temat związany bezpośrednio z myślą Kondylisa, wskazuje wyraźnie, że mamy do czynienia dopiero z początkiem recepcji Kondylisa w Polsce. Drugą, wyraźnie skromniejszą (Kultura, historia, konflikt. Filozoficzne, antropologiczne i polityczne aspekty myśli Panajotisa Kondylisa) zorganizowano 7 grudnia 2012 r. w tym samym miejscu. W październiku bieżącego roku (7–8.10.2016) zapowiedziana jest kolejna konferencja na temat Panajotisa Kondylisa: życie, twórczość, recepcja zorganizowana przez Katedrę Filologii Germańskiej UMK we współpracy z Instytutem Filozofii oraz stowarzyszeniem Freundeskreis Panajotis Kondylis e.V. Heidelberg.

niemiecki wykonany przez Anastazję Daskarolis ukazał się w 2015 r. w Niemczech w piśmie „Die 22. Etappe”, s. 22–46.

3. Wywiad przeprowadzony przez Spirosa Koutroulisa, opublikowany w „NEA KOINΩNIOΛOΓIA” [Nowa Socjologia] z. 25, 1998, s. 17–36, w którym w całej rozciągłości uwidacznia się polemiczna natura Kondylisa. Jego treść jest ważna przy rozpatrywaniu kierunków krytyki Kondylisa oraz jego reakcji na nią w postaci polemicznego wykazania błędów myślowych i istotowych. Przekład tego wywiadu na język niemiecki, dokonany również przez Anastazję Daskarolis, opublikowano w 2012 r. w dwumiesięczniku filozoficznym „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 3, 2012, s. 397–418.

Przedmiotem poniższego przekładu jest drugi z wymienionych wywiadów, a właściwie jego tłumaczenie na język niemiecki. W sytuacji pośrednictwa języka trzeciego pojawia się zawsze niebezpieczeństwo, że niektóre treści (koncepcje myślowe) ujmowane i wyrażane w języku greckim w sposób niemający analogii w niemieckim nie będą dostatecznie uwzględnione w przekładzie na język polski. Niemniej sam Kondylis dostrzegał w języku niemieckim odpowiednie narzędzie pozwalające właściwie oddać struktury języka łacińskiego i starogreckiego, które w znacznym stopniu kształtowały jego sposób formułowania myśli⁴. Ponieważ wywiad można potraktować jako ogólne wprowadzenie do myśli i twórczości Kondylisa, uznaliśmy, że dla polskiego czytelnika może mieć on w tym momencie większą wagę od pozostałych, co uzasadnia nasz wybór. Warto jeszcze zaznaczyć, że ukazał się on kilka miesięcy przed niespodziewaną śmiercią Kondylisa, zatem przedstawione w nim treści stanowią z jednej strony najbardziej dojrzałe, z drugiej zaś ostateczne spojrzenie na własną twórczość. Mamy nadzieję, że poniższy przekład pozwoli wprowadzić polskiego czytelnika w labirynt myśli i twórczości Kondylisa i zachęci do sięgnięcia do jego tekstów lub ich przekładów. Wszystkie przypisy pochodzą od tłumaczy.

⁴ Por. F. Horst, K. Verykios, L. Zieliński, *Obserwacja rzeczywistości a tworzenie teorii w myśli Panajotisa Kondylisa*, „Studia z Historii Filozofii” 3/2015, s. 88, przypis 9, DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/szhf.2015.032>

Kondylis o meandrach myśli swoich i o swoich dziełach – wywiad ze Sporosem Tsakniasem

Tsaknias: Czytelnik Pańskich książek i artykułów może w ostatnim czasie zaobserwować pewien przełom w Pańskim toku myślenia i pójście w kierunku analizy politycznej. Czym tłumaczy Pan tę przemianę?

Kondylis: Niewidoczna tablica chronologiczna w procesie myślenia niekoniecznie musi korelować z widoczną kolejnością wydawanych publikacji. Moje pierwsze książki dotyczyły oczywiście tematów uznawanych zgodnie z – często wprowadzającą w błąd – powszechnie stosowaną klasyfikacją za „filozoficzne” lub w każdym razie „teoretyczne”. Ale do zajęcia się tymi tematami nie skłoniło mnie wyłącznie zainteresowanie „filozofią” i jednocześnie brak zainteresowań politycznych, lecz głównie problematyka związana początkowo z polityką zarówno w szerszym, jak i ścisłym znaczeniu tego pojęcia. Pozycja pod tytułem *Die Entstehung der Dialektik*⁵ (Powstanie dialektyki), w której gruntownej analizie poddaję najbardziej abstrakcyjne z pojęć filozoficznych niemieckiej pokantowskiej myśli idealistycznej, powstała na przykład na podstawie intensywnych badań nad duchowymi źródłami i postulatami marksizmu, przy czym heglizm jako jedna z matek marksizmu zapoczątkował prace badawcze nad jego genezą. Mam nadzieję, że na tym przykładzie jest szczególnie widoczne, jak zainteresowania polityczne w naturalny sposób zostają przekształcane w analizy filozoficzne również w technicznym znaczeniu tego pojęcia, kiedy potrzeba dogłębności i poszerzenia zakresu badań ze zrozumiałych względów odczuwana jest jako pilna i konieczna. Mimo że tam, gdzie brakuje osobistych predyspozycji i skłonności, nie tylko zewnętrzne bodźce mają skuteczną moc sprawczą, muszą jednakże przyznać, że: zajęcie się marksizmem nie było wyłącznie pokarmem dla ideologicznego zaspokojenia potrzeb ideologiczno-eschatologicznych; stworzyło ono obszar o obfitej intelektualnie treści, wewnątrz którego koegzystencja

⁵ Ponieważ nie przetłumaczono jeszcze na język polski żadnej książki Kondylisa w całości, będziemy podawać w tekście na pierwszym miejscu tytuł w języku niemieckim lub greckim, w nawiasie zaś informacyjnie jego potencjalnie możliwe brzmienie w języku polskim. Natomiast w przypisach ograniczymy się do tytułów niemieckich. W tym przypadku tytuł w całości brzmi *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*. Książka ta stanowi część pracy doktorskiej. Wydano ją w Stuttgarcie w 1979 roku.

i wzajemne dopełnienie filozoficznych i politycznych zainteresowań stały się niemal oczywiste.

Przypuszczam jednak, że ma Pan na myśli coś konkretniejszego, mianowicie analizy w zakresie polityki planetarnej, opublikowane przeze mnie po zakończeniu zimnej wojny⁶. Zanim jednak do tego przejdę, konieczna jest jeszcze druga uwaga wprowadzająca. Moje wcześniejsze zainteresowania polityczne, o których mówiłem, nie były przesycone intensywną obserwacją bieżącej polityki państwowej i międzynarodowej, lecz prowadziły do zasadniczej próby refleksji badawczej nad antyczną i współczesną teorią kultury, której rezultaty znalazły miejsce w obszernym studium o Machiavellim⁷ i później w mojej monografii o konserwatyzmie⁸. Do tego samego zakresu zaliczyć można także pracę o Monteskiuszu⁹, opracowaną dużo wcześniej przed jej pierwotnym zapisem i publikacją. Pomostem między studium teorii politycznej i nieustanną obserwacją rozwoju polityczno-militarnego było zajęcie się teoriami najlepszych analityków stosunków międzynarodowych. Wśród nich na szczególną uwagę zasługuje Raymond Aron, nie tylko z uwagi na jego trzeźwość umysłu i wysoki duchowy etos, lecz także na wysoki poziom wykształcenia socjologicznego i filozoficznego. Niemal nieuniknionym zjawiskiem od tamtego momentu była niepostrzeżenie narastająca znajomość problemów historii ukierunkowanej na kwestie strategiczne, geopolityczne i militarne. Moja książka na temat teorii wojny¹⁰ została wydana w Niemczech dopiero w 1988 roku i nie stanowi jedynie nowej interpretacji Clausewitza i nowego zdefiniowania podstawowych postaci współczesnych wojen, lecz jest zarazem zastosowaniem spuścizny teoretycznej w istotnych zagadnieniach dotyczących zimnej wojny, które pojawiły się podczas powstawania wcześniej obowiązującej sowieckiej doktryny militarnej.

Także zwrot ku analizie politycznej, jak go Pan nazywa, nie powinien być rozumiany w znaczeniu nagłego przejścia od jednego kręgu zaintereso-

⁶ Chodzi tu o wydaną w 1992 r. w Berlinie *Planetarische Politik nach dem kalten Krieg*.

⁷ Studium o Machiavellim powstało najpierw w języku greckim już w 1971 r. jako wprowadzenie do jednotomowego wydania jego dzieł. Wydanie niemieckie pod tytułem *Machiavelli*, w tłumaczeniu Gabiego Wurstera, pochodzi z 2007 r. (Berlin).

⁸ Chodzi o książkę *Konservatismus. Geschichtlicher Gehalt und Untergang*, Stuttgart 1986.

⁹ Kondylis ma na myśli książkę *Montesquieu und der Geist der Gesetze* wydaną w Berlinie w 1996 r. Na jej temat pisał m.in. Andreas Cser, *Kondylis und Montesquieu*, [w:] F. Horst (red.), *Panajotis Kondylis Aufklärer ohne Mission, Aufsätze und Essays*, Berlin 2007, s. 89–100.

¹⁰ Chodzi o książkę *Theorie des Krieges. Clausewitz – Marx – Engels – Lenin* wydaną w Stuttgarcie w 1988 roku.

wań do innego, pozostającego w niewielkim związku z tym wcześniejszym. Ponadto przełom ten dokonał się już w trakcie tworzenia publikacji przed zakończeniem zimnej wojny. Ale upadek komunizmu i początek amerykańskiej hegemonii stworzył sytuację skłaniającą do refleksji, przynajmniej takiej opierającej się na stosownej propedeutyce. Każda otwarta i niejasna sytuacja stawia nas przed pokusą profetyzmu, ale wszelkie przepowiednie muszą wynikać z racjonalnej analizy sił sprawczych, uwzględniających przynajmniej średnioterminowe czynniki rozwoju. Takie diagnozy są z kolei bezpośrednio lub pośrednio związane z ogólnymi pytaniami natury teoretycznej. Zgodnie z ideologią panującą po zimnej wojnie na Zachodzie aspekt gospodarczy zyskuje absolutnie priorytetową rolę oraz łagodzi klasyczne formy konfliktu, gdyż prowadzi do ujednocionej postaci świata. Przyjęcie lub odrzucenie tego punktu widzenia zakłada oczywiście pełne wyjaśnienie zależności między gospodarką i polityką w szerszej perspektywie historycznej i teoretycznej. Nowe warunki strategiczne i przesunięcie punktu ciężkości z terroru atomowego na konflikty o mniejszej intensywności i większej różnorodności wymagają, po drugie, analizy kwestii, w jakim stopniu wymyślony przez Clausewitza system pojęć klasycznej teorii wojny może przyczynić się do wyjaśnienia współczesnej sytuacji w jej dynamicznym rozwoju. Mógłbym uzupełnić powyższe przykłady innymi, np. oceną nowej światowej epoki historycznej z perspektywy danej filozofii historii czy „prawami człowieka” w podwójnej ideologicznej i politycznej funkcji. Chcąc nie chcąc, oprócz wymiaru teoretycznego zachowującego anatomie globalnych zależności – jeśli okazała się prawdziwa – mamy najpierw do czynienia z konstatacją istnienia i hierarchizacją faktycznych elementów co do rozwoju gospodarczego, dyplomatycznego i zbrojnego. W książce *Planetarische Politik nach dem Kalten Krieg* (Polityka planetarna po zimnej wojnie) starałem się dokonać pierwszej syntezy pragmatycznej diagnozy i implikacji teoretycznych. Dziś, siedem lat po jej spisaniu, mam poczucie zadowolenia, gdyż nie muszę zmieniać w niej ani jednego słowa. Nie jest to bez znaczenia, jeżeli uświadomimy sobie fakt, jak wiele prognoz innych analityków się nie sprawdziło. Nie powołuję się wyłącznie na nieistotne drobiazgi i niedorzeczne uwagi odnośnie do zapowiadanego końca

historii¹¹, lecz na dużo bardziej wiarygodne konteksty. W dyskusjach prowadzonych wśród osób zajmujących się prawem międzynarodowym przeważał pogląd, że nowy porządek świata będzie skoncentrowany na trzech biegunach i strefie ich wpływów, mianowicie na Stanach Zjednoczonych, Europie i Japonii znajdującej się jeszcze na początku dekady na szczycie rozkwitu gospodarczego (produkcja, eksport) i finansowego. Sam podkreślałem fakt, że Japonia dopóty nie stanie się mocarstwem hegemonistycznym na Dalekim Wschodzie, dopóki Chiny nie powiedzą ostatniego słowa, Europa w najbliższej przyszłości nie wykaże politycznej jedności, której towarzyszyć będzie wola zdecydowanego działania, a hegemonia Stanów Zjednoczonych przyjmie ostatecznie rolę światowego policjanta gaszącego konflikty zbrojne i pilnującego punktów zapalnych na świecie, pozostającego na służbie aliantów i czerpiącego w zamian za to ogromne korzyści gospodarcze. Przewidziałem również, że charakterystyczną cechą nowej epoki raczej nie będzie tworzenie wielkich zamkniętych struktur, lecz wzrost średnich mocarstw o ograniczonym zasięgu wpływów, zdolnych do działania na płaszczyźnie regionalnej, mającego charakter działań podejmowanych samodzielnie lub we współpracy z innymi, jako namiestnik mocarstwa o zasięgu planetarnym. Typowym przykładem takiego mocarstwa średniej wielkości o zasięgu regionalnym jest Turcja, która za 30 lat będzie liczyć 100 milionów mieszkańców i dzięki szybkiej industrializacji będzie należeć do najważniejszych mocarstw militarnych na świecie.

Po publikacji książki *Planetarische Politik nach dem Kalten Krieg* wydałem zbiór artykułów mojego autorstwa, napisanych przede wszystkim dla „Frankfurter Allgemeine Zeitung”, w których prezentowałem podstawowe rozważania i tezy w odniesieniu do aktualnych tematów o fundamentalnym znaczeniu również dla przyszłości. Zestawienie najważniejszych artykułów dla greckiego wydania jest już oddane do druku¹². Również rozważania nad

¹¹ Chodzi tu o krytykę poglądu (tezy) Francisa Fukuyamy, wyrażonego najpierw w eseju z 1989 r. *Koniec historii* (polskie tłumaczenie 1991), a następnie rozwiniętego w książce *The End of History and the Last Man*, przetłumaczonej na język polski w dwóch osobnych książkach (1996, 1997). Ślady tej polemiki można odnaleźć w przetłumaczonym tekście *Konflikt kultur czy konflikty bez kultury*, „Studia z Historii Filozofii” 3/2015, <http://dx.doi.org/10.12775/shf.2015.030>.

¹² Kondylis na krótko przed śmiercią przetłumaczył kilkanaście swoich tekstów poświęconych problemom politycznym z języka niemieckiego na grecki i wydał je w Atenach w 1998 r. w formie książki pod tytułem *Από τον 20ο στον 21ο αιώνα: Τομές στην πλανητική πολιτική περί το 2000* (Od XX do XXI wieku. Artykuły o polityce planetarnej na przełomie XX i XXI wieku). Tom składa się z 14 tekstów opublikowanych w większości w gazecie „Frankfurter Allgemeine

przyszłością wojen, stanowiące rozdział książki *Planetarische Politik nach dem Kalten Krieg*, zostały wzbogacone o pewną teoretyczną perspektywę, mianowicie o tekst dołączony do greckiego wydania *Teorii wojny*¹³, poświęcony gorącej wojnie po zimnej wojnie, stanowiący podsumowanie greckiego wydania tej książki.

Tsaknias: W jaki sposób można połączyć Pański zwrot ku analizie politycznej z zagadnieniami, którymi zajmował się Pan wcześniej? Jak opisałby Pan ogólnie tok Pańskiego myślenia od początku aż do teraz?

Kondylis: Co się tyczy pytania pierwszego, wyjaśniłem już, na czym polega zależność i kontynuacja wcześniejszych zagadnień teoretycznych w odniesieniu do moich najnowszych analiz politycznych. Teoria polityczna utworzyła w pewnym sensie pomost między uogólnieniami natury filozoficznej czy też antropologicznej i analizami politycznymi w ścisłym znaczeniu. Praca nad przedmiotem teorii politycznej wcześniej rozwinęła własną dynamikę i logikę, również szybko prowadzącą do owocnej konfrontacji z ogólnym zakresem koncepcji marksistowskich. Schematycznie rzecz ujmując, można powiedzieć, że podczas gdy marksistowski model historii opisuje dynamikę postępu mniej lub bardziej jako linię prostą dążącą do stanu końcowego o moralnie lepszej jakości od stanów poprzednich, uznając aspekt ekonomiczny jako siłę sprawczą, obserwacja historii z perspektywy wymiaru politycznego ukazuje powracanie i ponowne wykorzystywanie podobnych mechanizmów w różnych okresach, które niekoniecznie dlatego dochodzą do głosu, by osiągnąć jakiś ostateczny sens moralny czy jakikolwiek inny i które występują niezależnie od naukowych wniosków na temat najważniejszej roli czynnika gospodarczego, ideologicznego, rasowego, narodowego lub jakiegokolwiek innego. Odejście od eschatologii, które z psychologicznego punktu widzenia nie przyszło mi trudno, w logiczny sposób skutkowało porzuceniem każdej prostoliniowej koncepcji historycznego biegu wydarzeń. Ponadto na koncepcję tę stale wywierały wpływ idee eschatologiczne. Ale także prymat gospodarki w schemacie marksistowskim wykazywał tendencje, na-

Zeitung” w latach 1994–1998 oraz z trzech artykułów opublikowanych w czasopiśmie naukowych. Kondylis planował wydanie podobnego tomu w języku niemieckim, zawierającego dodatkowo dwa artykuły poświęcone sprawom Niemiec. Ostatecznie książkę w języku niemieckim opublikowano w 2001 r. pod tytułem *Das Politische im 20. Jahrhundert. Von den Utopien zur Globalisierung*; dwa z jej rozdziałów przetłumaczono na język polski (patrz przyp. 1).

¹³ Wydanie greckie, wtórne w stosunku do niemieckiego, zawiera dodatkowo rozdział VIII poświęcony wspomnianemu tu zagadnieniu (strony 341–380). Tytuł tego rozdziału brzmi *Ο θερμος πολεμος μετα τον ψυχρο πολεμο*.

wet jeśli brzmi to paradoksalnie, do konstytuowania istoty eschatologii za pomocą naukowych argumentów. Ponieważ wydawało się, że konieczność rozwoju sił produkcyjnych i dostosowania zależności produkcyjnych do nich zakończy się happy endem, mianowicie powstaniem społeczeństwa bezklasowego niezależnego od woli, a nawet od indywidualnej moralności ludzkiej. W ten sposób odrzucenie eschatologii pociągnęło za sobą odrzucenie prymatu gospodarki, przynajmniej w takim sensie, jak rozumiał go marksizm. Historia otwiera się zatem na różne możliwe scenariusze dalszego rozwoju (niekoniecznie jedynie w zakresie oddziaływujących mechanizmów), ponieważ wewnątrznie prowadzi do ukształtowania się stałej hierarchii czynników, w której w danym momencie jakiś czynnik jest zawsze bardziej decydujący i dominujący od innych, przy czym punkt ciężkości i znaczenie poszczególnych czynników zmieniają się w zależności od sytuacji. W żadnym wypadku nie oznacza to odrzucenia nauk historycznych, historii ludzkiej natury i jej stanów, czyli dokładnie rzecz ujmując – reguły przyczynowości. Czym innym jest jednak przyczynowość obowiązująca w każdym przypadku, a czym innym zasada prawidłowości ukierunkowana na przyporządkowanie wszystkich zdarzeń do jednego łańcucha teleologicznego. Gospodarka oczywiście nadal zachowuje znaczenie wśród czynników kształtujących życie społeczne, ale dostosowuje się do ogólnej logiki i morfologii stosunków społecznych, tzn. stosunków między jednostkami żyjącymi w społeczeństwie. Mówiąc o ludziach, ich wzajemnych stosunkach, o siłach konstytuujących i wiążących dane społeczeństwa, dociera się do głębszej i ostatniej płaszczyzny analizy, mianowicie do płaszczyzny ontologii społecznej. Wymiar ten staram się zbadać w trzynomowej pracy, której pierwsza część zostanie wkrótce opublikowana w Niemczech¹⁴.

Najważniejszych bodźców dla mojego sposobu myślenia dostarczyła mi jednakże nie tylko polemika z teorią marksistowską, lecz również krytyczna obserwacja ruchu komunistycznego w jego historycznym wymiarze. Miliony ludzi o wielkiej gotowości do poświęceń walczyły o stworzenie utopii. Ich kolektywne działania przyniosły jednak rezultaty sprzeczne ze stawianymi celami; wydarzenia te doprowadziły zatem do ponownego powstania tych samych zjawisk, które miały przewyciężyć utopię: władzy człowieka

¹⁴ Pierwszy tom tego dzieła, ukończony prawie w całości (bez ostatniego podrozdziału), opublikowano w 1999 r. już po śmierci Kondylisa (por. Panajotis Kondylis 1999, uwaga wstępna, s. IX). Zaplanowane dzieło w całości opatrzone tytułem *Das Politische und der Mensch. Grundzüge der Sozialontologie*, a opublikowany tom pierwszy *Soziale Beziehung, Verstehen, Rationalität*.

nad człowiekiem, logiki siły w swoim bezkrwawym lub krwawym wymiarze. W jaki sposób należałoby interpretować ten paradoks? Jak funkcjonuje heterogeniczność celów w historii, prowadząca zazwyczaj już na początku historycznej aktywności do tego, że kierunek działania wyznaczony przez czynniki pozaosobowe odbiega od kierunku obranego przez ludzi? Innymi słowy, dlaczego działanie kolektywne daje rezultat niebędący zamierzeniem któregokolwiek z jego indywidualnych uczestników i jak pod względem pojęciowym i psychologicznym skonstruowane jest myślenie utopijne i ideologiczne, że jest w stanie przetrwać każdą praktyczną falsyfikację i dalej funkcjonować, znajdując w sytuacji bez wyjścia zastosowanie w nowym obszarze? Jakie czynniki antropologiczne i kulturowe sprzyjają tej strukturyzacji oraz wytrzymałości utopijnego i ideologicznego myślenia i wymuszają je? Można łatwo dojść do wniosku, jaki rodzaj badań i o jakim zakresie przyczynia się do pojawienia się takich pytań. Mechanizmy heterogeniczności celów można analizować z pierwszej ręki jedynie na podstawie obszernej wiedzy historycznej, a właściwie wykształcenia socjologicznego, umożliwiającego ocenę badanej materii historycznej. Znajomość historii w aspekcie społecznym pokrywa się z kolei z wiedzą na temat historii idei, niezrozumiałą w przypadku, gdy nie uwzględnia się także historii głównych problemów teoretycznych. Wkraczamy zatem w obszar filozofii, teologii czy też sztuki jako wyczulonego sejsmografu rejestrującego proces zmian światopoglądowych. Ciągły wpływ ideologicznych i utopijnych struktur myślenia prowadzi z drugiej strony do patrzenia na człowieka i cywilizację przez pryzmat pytania, dlaczego tworzy się „sens” i „ducha”, dlaczego ludzie zmuszeni są w społeczeństwie i w obrębie danej cywilizacji do postrzegania siebie jako istot wyposażonych w „ducha” (lub logikę), tzn. dlaczego przypisują swoim działaniom określony „sens” i zwalczają się wzajemnie w jego imię? Jaki obrót przyjmą ludzkie działania i relacje, gdy sens ten nazwiemy „wartością” w moralno-normatywnym znaczeniu tego pojęcia? Jak łączy się stanowisko nakierowane na ocenę nie tylko z działaniem praktycznym, lecz także z interpretacją świata? W ten sposób wracamy do historii idei i metody problemowej, do anatomii światopoglądu; ale wracamy do nich na wyższej płaszczyźnie, gdzie konieczne jest formułowanie ogólniejszych sądów o człowieku i jego kulturze, co zostało włączone do teoretycznych rozważań w ontologii społecznej. Jednocześnie nieodzowne jest doprecyzowanie metodologiczne, ponieważ relacja między bytem a powinnością w obrębie powszechnie znanego ideologicznego i utopijnego sposobu myślenia zmusza do przeprowadzenia niezbędnego rozróżnienia oczekiwań i diagnoz w ramach trzeźwego merytorycznego na-

ukowego pojmowania spraw. Nieróżnicujący i mętny sceptycyzm, głoszący niemożność poznania i relatywny charakter wartości, jest czymś zupełnie innym od rzeczywistej funkcji wartości w konkretnych sytuacjach i celach stawianych przez konkretnych ludzi. Reprezentowanie poglądu o takim relatywizmie wartości jest niemożliwe bez dogłębnej wiedzy na temat istoty spraw ludzkich.

Przedstawiając w ten sposób kierunek mojego myślenia, chciałbym Państwu unaocznic, że jego źródło zawsze stanowią pytania będące główną osią moich badań. Po wglądzie w ten proces czytelnik oczekuje zazwyczaj opowieści o charakterze osobistym i psychologicznym. Nie wiem, jaką rolę odgrywają te czynniki w kształtowaniu myślenia u innych intelektualistów, ale nie sądzę, że da się je w pełni rozpoznać. Jeżeli chodzi o mnie, starałem się nigdy nie ulegać wpływom zewnętrznych przypadków i wewnętrznych wahań, trzymając się stale logiki problemów i danych empirycznych. Odejście od marksistowskiej eschatologii nie przyczyniło się we mnie do rozwoju agresywnej psychologii buntownika i rebelianta, który demonizuje, bo nie potrafi już niczego wyjaśnić i dlatego chciałby się usprawiedliwić. Wręcz przeciwnie, od samego początku czułem, że zebrane przeze mnie praktyczne i teoretyczne doświadczenia to cenna materia, na bazie której starałem się przeprowadzić rzetelną próbę zrozumienia świata społecznego. Nie zastąpiłem zatem heroiny marksizmu heroiną liberalizmu, moralizmu czy chrześcijaństwa tak jak wielu innych. Skończyłem z tymi narkotykami radykalnie i ostatecznie. To oczywiste, że długotrwała pośrednia i bezpośrednia polemika z najlepszymi marksistami w żadnym wypadku nie stanowiła jedyne źródła i jedynej przyczyny podnoszonych pytań i zagadnień. Proces mojego kształcenia na szczęście od początku obejmował obszerny zakres, ale w ograniczonym dostępnym obszarze preferowałem obserwację pewnych spraw ze szczególnie uprzywilejowanej produktywnej perspektywy.

Tsaknias: Gdy tłumaczy Pan książkę napisaną pierwotnie w języku niemieckim, dołącza Pan do niej również posłowie o sytuacji w Grecji. Innymi słowy, od spraw o zasięgu uniwersalnym przechodzi Pan do kwestii o wymiarze lokalnym. Czy uważa Pan, że koncentruje się Pan na współczesnych problemach społecznych Grecji?

Kondylis: To pytanie również wraca do problemów podnoszonych w moich wcześniejszych badaniach, początkowo w ramach nurtu markistowskiego, który opuściłem w momencie, gdy procesy i okoliczności historyczne zacząłem postrzegać w szerszym kontekście. Jak wiadomo, działacze ruchów komunistycznych są zdania, że kształtują i badają „politykę” w sposób na-

ukowy, oparty na precyzyjnej i historycznie ugruntowanej analizie sił społecznych i konfliktów klasowych w państwie. Nawet jeżeli tylko dostosowywali swoje działania do rozkazów z Moskwy, to i tak zawsze pozostawali przy tej otoczce teoretycznej, modyfikując ją stosownie do okoliczności. Tak czy inaczej powiązanie politycznego poczucia obowiązku i analizy społeczno-historycznej, nawet jeżeli wyłącznie w charakterze rytuału, było konieczne i kierowało proces myślenia badawczego do szukania wyjaśnień genetycznych i umieszczania w jej ramach charakterystyki współczesnych realiów greckich. Tu natychmiast natknięto się na poważną przeszkodę teoretyczną, stanowiącą jednocześnie dodatkową pokusę intelektualną. Mam na myśli analogię między aparatem pojęciowym i przedmiotem badań. Aparat pojęciowy nowej socjologii (łącznie z marksistowską) wykształcił się w XIX i XX wieku jako teoretyczna krystalizacja przemian i procesów w społeczeństwach Zachodniej Europy. Był to zatem aparat pojęciowy obciążony określoną ideologią; poza danymi ramami historycznymi nie dało się go ani zrozumieć, ani skutecznie zastosować w charakterze instrumentu analitycznego. Jednocześnie nie ma żadnego innego aparatu pojęciowego, a ponieważ każda analiza wymaga *explicite* lub *implicite* zastosowania jakiegoś, socjologowie czy historycy badający formacje społeczno-ekonomiczne muszą do niego sięgnąć.

Właśnie niewiedza na temat historycznego obciążenia aparatu pojęciowego socjologii ułatwiła jego przeniesienie, a następnie stosowanie w odniesieniu do sytuacji współczesnej, w której występował zamiar modernizacji: zastosowanie aparatu pojęciowego oryginału do jeszcze nieukończonych repliki wydawało się dopuszczalne, ponieważ zrównanie jednego z drugim uważano nie tylko za pożądane, lecz także za konieczne z historycznego punktu widzenia. Z kolei przewyciężenie specyficznych elementów greckich wymagało nie tylko odejścia od wyjaśnień zakładających prostoliniowy rozwój dziejów i od poczucia historycznej wyjątkowości, lecz także znajomości procesów i uwarunkowań historyczno-społecznych Europy Zachodniej. Tylko analiza porównawcza na różnych płaszczyznach umożliwiła udoskonalenie i dostosowanie importowego aparatu pojęciowego. Studium historii Europy, któremu poświęciłem większość czasu w trakcie studiów w Niemczech u znanych niemieckich historyków, takich jak np. Werner Conze i Reinhardt Kosseleck, dostarczyło mi podstaw w obszarze pojęć i typologii do zrozumienia współczesnej historii Grecji.

W ten sposób znalazłem kilka odpowiedzi na dawne centralne pytania o społeczną i ideologiczną fizjonomię naszego państwa. Prawdopodobnie nie

miałem do tej pory czasu – i pewnie w przyszłości również nie będę go miał na tyle, by je wyjaśnić tak szczegółowo, jakbym sobie tego życzył. Niemniej jednak dostrzegłem okazję ujęcia tego tematu we wstępie napisanym do greckiej edycji książki *Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensformen. Die liberale Moderne und die massendemokratische Postmoderne*¹⁵ (Schyłek mieszczańskich form myślenia i życia. Modernizm liberalny i postmodernizm demokracji masowej), do której dołączyłem także częściowo notatki i szkice z okresu studiów w Atenach. Tematyka książki nadała się w tym przypadku do daleko sięgającej retrospekcji i ogólnych sformułowań typologicznych, wystarczających do oceny najważniejszych zmian w greckim społeczeństwie w ostatnich dekadach i stanowiących podstawę dla kilku przemyśleń na temat perspektyw jego egzystencji w dawnych europejskich i globalnych konstelacjach. Teraz pierwszeństwo ma, oczywiście, strategia geopolityczna i analiza ekonomiczna, zresztą zgodnie z tematyką pozycji książkowych, których greckie wydania dały mi okazję do sformułowania w spójnej formie moich poglądów na temat współczesnych greckich problemów. W dwóch posłowiach napisanych do *Planetarische Politik nach dem Kalten Krieg* (Polityka planetarna po zimnej wojnie) i *Theorie des Krieges. Clausewitz – Marx – Engels – Lenin* (Teoria wojny. Clausewitz – Marx – Engels – Lenin) starałem się postawić diagnozę w wymiarze globalnym, europejskim i regionalnym, podjąłem próbę ukazania związków głębszych sił sprawczych i zarysowania wolnej od emocji trzeciej drogi zrozumienia koncepcji narodowej, wychodzącej ponad obie postawy ideologiczne dominujące obecnie w mniejszym czy większym stopniu w Grecji, dostarczające pożywkę w równej mierze dla cenionej u nas od zawsze retoryki tawernianej, jak i tworzenia eufemizmów sprawiających wrażenie, że nie brak im implikacji teoretycznych. Mam tu na myśli z jednej strony hellenocentryczne protesty i pseudointelektualne hołdowanie tradycji i Bizancjum, znajdujące duży rezonans, gdyż naród borykający się z permanentną zniewagą stale potrzebuje kompensacji psychicznych. Z drugiej strony mam na myśli przekonanie różnych „europejskich fanatyków” z kręgu „modernizatorów” i „racjonalistów” twierdzących, że „cywilizowany Zachód” przez zastosowanie swojego dziedzictwa intelektualnego w praktyce i globalne rozpowszechnienie go w trakcie procesów globalizacyjnych w gospodarce oraz przez respektowanie „praw człowieka” doprowadzi do tego, że wiek XXI stanie się wiekiem wartości humanitarnych i pokoju.

¹⁵ Wydanie greckie z 1991 r. (Ateny) nosi krótszy tytuł: *Η παρακμή του αστικού πολιτισμού* (Upadek kultury mieszczańskiej).

Jedni popierają eksport greckiego ducha, drudzy walczą o import etosu europejskiego. Ale wydaje się, że ani jedni, ani drudzy nie mają pojęcia – i tu prowincjonalizm pozostaje nadal typowo grecką cechą – jaki kształt ma współczesny świat i jakie siły trwale go kształtują.

Do tej pory mówiłem o pracy nad sytuacją w Grecji tak jak opowiada się o zajmowaniu się teoretycznie interesującym przypadkiem z racji jego wyjątkowości. Rzeczywiście, ponieważ nie mogę spocząć, póki nie znajdę odpowiedzi na własne pytania, także gdy od momentu sformułowania danego problemu minął już dłuższy czas i niezależnie od tego, jak wiele niewłaściwych wniosków od tamtej pory wkradło się do obszaru moich poszukiwań, zainteresowanie czysto teoretyczne było i będzie podstawowym bodźcem dla mojego, jak to Pan nazywa, uporu. Ale nie będę powątpiewał czy przed sobą ukrywał, że z Grecją łączą mnie ścisły związek egzystencjalny, znany każdemu nazbyt śmiało kosmopolicie, dysponującemu wystarczającą umiejętnością samopoznania i samooceny, mającemu poważne przemyślenia nad kwestią kształtujących go czynników. Kosmopolityzm nie jest mi obcy i miałem okazję praktykować go dłużej niż wielu wśród nas, którzy stają teoretycznie po jego stronie, potępiając nacjonalizm w każdej formie. Ale ów związek z Grecją oddziaływał zawsze w sposób subiektywny w postaci zainteresowań natury egzystencjalnej, a nie teoretycznej. Ponieważ wyjechałem z Grecji w stosunkowo dojrzałym wieku i miałem za sobą kilka lat świadomej egzystencji i ważnych doświadczeń życiowych, nigdy nie było konieczne pocieszanie się zagranicą przez jej przesadną idealizację czy zatracanie się dla pustych tęsknot – nie tęskniłem nawet za rzeczami, które jeszcze w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych były niezniszczone i autentyczne. Dlatego egzystencjalne zainteresowanie tym krajem nie jest związane z pozytywnymi stereotypami. Jest to raczej permanentny powód koncentracji uwagi ukierunkowanej na pozytywny i konstruktywny zamiar, wystarczającej, by przekuć go na konkretne propozycje i czyny.

Tsaknias: Czytając Pańskie prace, można dostrzec, że Pańskie zainteresowanie koncentruje się na modernizmie europejskim i że prowadzi Pan systematyczne badania nad europejską kulturą nowożytną. Co oznacza dla Pana cywilizacja europejska i w jakim kierunku ona zmierza?

Kondylis: Każdemu, kto chce zrozumieć istotę czasów nowożytnych w Europie, przychodzi na myśl znana wypowiedź Hegla, wedle której sowa, ptak symbolizujący wiedzę i mądrość, wylatuje dopiero, gdy zapadnie zmierzch. Ogólna orientacja w tym temacie staje się możliwa, ponieważ epoka nowożytna w Europie wkroczyła właśnie w historyczną fazę zmierz-

chu i zamyka swoje koło, pochłonięta przez epokę planetarną, zapoczątkowaną ważnymi odkryciami geograficznymi XV i XVI wieku. Ponieważ mamy przed oczami zakończoną epokę i zamknięte koło historii, jesteśmy w uprzywilejowanej pozycji i możemy ocenić charakterystyczne cechy tej epoki czy cywilizacji, której obiektywne – a więc wykraczające poza każdą etycznie zabarwioną ocenę – nader istotne znaczenie polega na tym, że uwolniła ona, w stopniu wcześniej niewyobrażalnym, siły napędowe przyspieszające proces ujednociania planety. Historia planetarna pochłania swoją inicjatorkę, mianowicie historię europejską. Także to jest jednym z najbardziej znanych przykładów na heterogeniczność celów, o której mówiliśmy wcześniej.

W czterech obszernych pracach (*Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus* (Oświecenie w ramach nowożytnego racjonalizmu), *Konservativismus. Geschichtlicher Gehalt und Untergang* (Konserwatyzm. Treść historyczna i zmierzch), *Die Metaphysikkritik der Neuzeit* (Nowożytna krytyka metafizyki), *Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensformen. Die liberale Moderne und die massendemokratische Postmoderne* (Schyłek mieszczańskich form myślenia i życia. Modernizm liberalny i postmodernizm demokracji masowej)) starałem się zlokalizować osie światopoglądowe (formowane przez nowożytny racjonalizm) stanowiące fundament epoki nowożytnej w Europie. Próbowałem ująć to w sposób, który pomoże również w zrozumieniu współczesnych trendów globalnych. W każdej z tych czterech prac przedstawiam epokę z innej perspektywy. Historię idei, ale też historię społeczną, strukturyzuję tymczasem w sposób problemowy, co pozwala na analityczne operowanie na wielu płaszczyznach dla przywrócenia ich jedności. Z uwagi na to, że u schyłku XX wieku człowiek nadal dąży do panowania nad przyrodą, nie cofając się przed manipulacją materiałem genetycznym, zupełnie uzasadnione jest wrażenie, że nowożytność europejska oznacza przede wszystkim radykalną zmianę pozycji człowieka wobec jego środowiska naturalnego, historyzując tego środowiska w sensie postępującego scalania z działalnością człowieka w historii.

Ale ta ogólna ocena nie wykroczy poza granice niedokładności i banałów dopóty, dopóki nie zbada się szczególnych form wspomnianej nowej pozycji człowieka w najróżniejszych dziedzinach i dopóki nie wypracuje się strukturalnej analogii i wewnętrznej spójności tych obszarów. Przez analityczne operowanie abstrakcją i klasyfikacją ugruntowuje się hierarchia między najróżniejszymi dziedzinami, ale w rzeczywistości proces historyczny dokonuje się jednocześnie we wszystkich obszarach, podczas gdy główne siły napę-

dowe pochodzą raz z jednego, raz z innego obszaru. Prymat *vita activa* nad *vita speculativa*, życia praktycznego nad teoretycznym, który, przez powtórzoną dominację odwiecznej idei ciężkiej pracy w opozycji do szlachetnej idei wolnego czasu, wyznaczył nową postawę wobec przyrody, sięgającą zarówno do kosmologii, jak i do polityki w celu obalenia chrześcijańskich poglądów i zasad. Przewrót ten dokonał się świadomie przez zamierzone przyjęcie postawy krytycznej. W kosmologii prymat ten oznacza więc dominację ruchu, aktywnego działania nad spokojem i stagnacją, zatem zastąpienie zamkniętego, zhierarchizowanego świata przez otwarte universum. W polityce prymat ten oznaczał, że ludzie nie są związani hierarchicznym porządkiem wyznaczonym przez Boga lub przez los, lecz mogą sami tworzyć otwartą, jak nowe uniwersum, wspólnotę o niskim stopniu zhierarchizowania. Środkiem służącym do narzucenia nowego poglądu było pierwotnie nowoczesne, suwerenne państwo z całym jego uniwersalnym i egalitarnym ustawodawstwem, później był to wielki projekt utopii. Ale państwo, utopia, prymat aktywnego życia i techniczne rozumienie zjawisk są ze sobą ściśle związane. W polityce czy w praktyce społecznej zarysowuje się całkowite odwrócenie zasad chrześcijańskich – nauka i technika¹⁶ górują nad naturą, obalając zasady chrześcijańskie i chrześcijański porządek.

Proces ten nie przebiegał w żadnym wypadku tak spójnie i prostoliniowo, jak mogłoby się wydawać na podstawie omówionego schematu. Nowożytność miała pierwotnie również inne strony, nawet w znacznym stopniu sprzeczne. W opozycji do antyčno-chrześcijańskiego poglądu o ontologicznej niższości świata zmysłowego nad sferą transcendentnego ducha okres nowożytny podniósł rangę ontologiczną świata materialnego, nadając mu cechy, które posiadała przeciwstawna idea ducha: logiczna i oparta na rozumie strukturyzacja, podlegająca określonym prawom natury. Wobec natury rządzonej swoimi prawami człowiek mógł postępować jak Bóg (i w tym sensie antropologia wypiera teologię z centrum zainteresowań teoretycznych), człowiek zainspirowany prymatem aktywnego życia i działania mógł zatem traktować naturę jak technik, dzięki wiedzy na temat kierujących nią zasad. Ale z drugiej strony także człowiek jako istota naturalna był podporządkowany jej prawom i nie mógł znaleźć się poza nimi, gdyż za-

¹⁶ W tekście źródłowym pojawia się w tym miejscu pojęcie *Techne* zaczerpnięte z języka greckiego (τέχνη), sięgające filozofii antycznej. Rozwój tego pojęcia nie pokrywa się do końca z dzisiejszym znaczeniem słów *technika* i *nauka* zaproponowanych w tym miejscu przez tłumaczy.

grażałoby to ontologicznemu dowartościowaniu natury, którego okres nowożytny potrzebował, zarówno w aspekcie światopoglądowym, jak i praktyczno-technicznym. Od człowieka całkowicie podlegającego prawom naturalnym nie można wymagać wolnej woli czy moralnego postępowania. W czasach nowożytnych rozwinęły się różne strategie argumentacyjne, służące wyeliminowaniu sprzeczności między rozumieniem przyczynowym a normatywnym, którym od XVI wieku byli zainteresowani przedstawiciele tego okresu. Refleksje nad ową sprzecznością nasiliły się w epoce oświecenia, a ich wyrazem było pojawienie się radykalnych tendencji nihilistycznych. Kryzys wartości zaostrza się proporcjonalnie do procesu szerzenia idei panowania człowieka nad przyrodą, do którego doszło na skutek wspomnianych przesunięć światopoglądowych.

Dzięki przejściu od liberalizmu XIX wieku do demokracji masowej XX wieku społeczeństwa zachodnie uniknęły tych turbulencji w następujący sposób. Demokracja masowa bazuje na dwóch filarach: na produkcji masowej i konsumpcji masowej. Wyzysk środowiska naturalnego osiąga intensywność umożliwiającą po raz pierwszy w historii przekroczenie progu deficytu dóbr, co czyni z tej formacji społecznej historyczne novum. Nadwyżka dóbr konsumpcyjnych łagodzi problem redystrybucji w jego wcześniejszym elementarnym znaczeniu i warunkuje daleko idący spadek znaczenia postaw ascetycznych jako wartości moralnych. Powstały wskutek tego procesu pluralizm wartości wpływa na kształtowanie się postawy psychologicznej bezpośrednio sprzyjającej konsumpcji masowej. Różnorodność panujących wartości jest strukturalnym ekwiwalentem nadwyżki dóbr; zatem konsumpcja staje się wartością, a wartości stają się produktami konsumpcyjnymi. W żadnym wypadku schyłek nowożytności europejskiej nie oznacza osiągnięcia ostatecznej i trwałej równowagi. Wraz z procesem rozwoju demokracji masowej w kierunku globalnego modelu organizacyjnego, zachodzącym w trudnych warunkach (problemy demograficzne i ekonomiczne), zwiększa się i zaostrza problem redystrybucji; staje się on problemem politycznym najwyższej wagi. Ukonstytuowanie demokracji masowej na całym świecie (jako społeczeństwa globalnego) idzie oczywiście w parze z rozwojem pluralizmu wartości. Stłumienie narastającego problemu redystrybucji wymaga jednakże ograniczenia pluralizmu, co narzuca konieczność ponownego sięgnięcia po ideologiczny arsenał uniwersalizmu etycznego. Tylko globalny dobrobyt gwarantuje globalny pluralizm (pluralizm jest ideologią dobrobytu: Głodny nie respektuje wartości najedzone-

go), ale dobrobyt ten jest wysoce niepewny. XXI wiek staje się stuleciem konfliktów między planetarnymi gigantami.

Niezależnie od tego, czy to globalny pluralizm niweczy europejskie wartości, czy deficyt dóbr pokonuje pluralizm, okres epoki nowożytnej w Europie należy już do przeszłości. Czym innym była zachodnia epoka liberalna, a czym innym jest epoka oparta na demokracji masowej i globalizmie. Niektórzy uważają, że globalne rozpowszechnienie zachodniej technologii doprowadzi do hegemonii zachodnich wartości i postaw. Ale współczesna technologia jest światopoglądowo neutralna i, jeśli pewnego dnia stanie się powszechna, tak jak kiedyś pług, zobaczymy – już teraz to zauważamy – jak łączy się ona z najróżniejszymi postawami światopoglądowymi. Inni z kolei sądzą, że pierwotny projekt humanistyczny nowożytności europejskiej jest jeszcze niezakończony i również obecnie można go dopełnić na płaszczyźnie globalnej oraz oczyścić z błędów i arogancji (kolonialnej) przeszłości. Ludzie tak myślący przypominają mi wykształconych pogan żyjących w III i IV wieku po Chrystusie, którzy sądzą, że pogaństwo po uwolnieniu go z grzechów młodości i naiwności nadal może służyć za funkcjonalną podstawę ideologiczną w radykalnie zmieniającym się świecie.

Tsaknias: Punkt wyjścia stanowiły Pana prace w dziedzinie filologii z okresu życia w Grecji. Później napisał Pan tekst pod tytułem *Marx und die griechische Antike. Zwei Studien* (Marx i antyk grecki). Jaki jest Pański stosunek do antycznej kultury greckiej? Lub inaczej formułując: jak Pan dziś postrzega antyczną Grecję i jej kulturę?

Kondylis: Możliwość zagłębienia się w literaturę klasyczną uważam za ogromne szczęście dla mojego wykształcenia humanistycznego. Zaczęło się to już w latach młodości i stało się niemalże obsesją trwającą z różną intensywnością do dziś. Żartuję z przyjaciółmi, że nie musiałbym czynić z pisania zawodu, ponieważ czytanie zadowala mnie w stopniu wystarczającym. Wspominam też z zazdrością Lorda Henry'ego z powieści *Portret Doriana Graya*, w której mówi on, że czytanie podoba mu się tak bardzo, że nie ma ochoty sam pisać książek. Gdy wyobrażam sobie, że mógłbym uwolnić się z całej tej męczarni procesu pisania i poświęcić czas przyjemności płynącej z czytania, przychodzi mi najpierw na myśl cała literatura klasyczna, grecka i łacińska. Jeżeli Pańscy czytelnicy znają to z własnego doświadczenia, wtedy nie muszę wyjaśniać powodów ku temu, jeśli tego nie znają, wtedy wyjaśnienia są bezcelowe. Chciałbym jednakże chociaż ogólnie odpowiedzieć na Pańskie pytanie, akcentując kilka aspektów o szczególnie osobistym znaczeniu.

Po pierwsze, znajomość języka starogreckiego i łaciny w zakresie systemów syntaktycznych i gramatycznych oraz odpowiednio zorganizowanych struktur o dużych możliwościach wyrazu oznacza dla mnie, ogólnie rzecz ujmując, uporządkowane wtajemniczenie w zjawisko „języka” przez uprzywilejowany sposób podejścia do niego. Języki, w których kontury znaczenia słów i zdań nie są przysłonięte mgłą nowego subiektywizmu, w ich tekstowej realizacji oraz w precyzji prowadzonych wywodów przypominają mury cyklopiczne wzniesione z kamieni, widocznych fug i stabilnych wsporników, wykazujące trwałe związki między formą oznaczającą a treścią oznaczaną. Precyzja i prostota nie są wymaganiami pochodzącymi z zewnątrz, lecz produktem wewnętrznym i kryterium. Ceniłem wielu współczesnych pisarzy stojących w wymiarze stylistycznym w opozycji do tego ideału. Kiedy jednak sam muszę pisać, mogę kierować się jedynie moimi własnymi stylistycznymi skłonnościami, by swój tok rozumowania skierować na właściwe tory. Właśnie struktura mojego myślenia prowadzi mnie w pobliże jasnego, w miarę prostego stylu, gdy mam do czynienia z tekstami teoretycznymi, gdyż uczciwość intelektualna nie pozwala mi na przykrywanie braków myślowych wyszukаныmi wyrażeniami językowymi, pozwalającymi kontynuować ten „taniec na linie”. W szczególności język, w którym dawniej pisałem książki, ukazuje znawcy języków klasycznych niezwykle zalety: niemiecki, w przeciwieństwie do innych języków, zawiera dużo więcej struktur syntaktycznych i leksykalnych sposobów wyrazu pochodzących z języka starogreckiego i łaciny. W szczególności niemal nieograniczone możliwości łączenia zdań głównych i pobocznych w dłuższe konstrukcje zdaniowe pozwalają na precyzyjne formułowanie myśli złożonych, umożliwiając wyrażenie w jednym związku syntaktycznym relacji między różnymi wymiarami złożonego sensu. W żadnym innym ze znanych mi języków nie można tak dobrze oddać, na przykład, stylu Tukidydesa. Niemieckim czytelnikom pytającym mnie, jak mogę swobodnie i we własnym stylu pisać w obcym języku, odpowiadam, że to dzięki znajomości i dobrej orientacji w językach klasycznych. Ludziom uczącym się ich łatwo przyjdzie zrozumienie tego, co mam na myśli. Wychodząc poza język, ale nie w zupełnym oderwaniu od niego, można określić myśl lub epokę w historii humanistyki jako klasyczną, jeśli przy użyciu stałej, charakterystycznej struktury pojęciowej formułują one stale wracające pytania, zmuszające do głębokiej refleksji, wywołanej głęboką potrzebą wewnętrzną – krótko mówiąc, pytania ostateczne. Jak to jest jednak możliwe, że coś, co w pewnym czasie i miejscu rozważano i wyrażano, posiada ponadczasową, klasyczną wartość? Tak

jak to leży w naturze ludzkiej, że ciągle sięga się do określonych wielkości, mimo ich każdorazowo innego odniesienia społeczno-historycznego, tak też ludzkie myśli krążą wokół kilku fundamentalnych kwestii, a liczba ich podstawowych kombinacji jest ograniczona, dlatego też liczba ostatecznych odpowiedzi na nie jest również ograniczona. W antycznej Grecji w rzeczywistości zdarzyło się coś zadziwiającego: w stosunkowo krótkim czasie i z wewnętrznej konieczności rozwoju umiejętności refleksji odkryto i spisano te ostateczne odpowiedzi. Kto, na przykład, uważnie i we wszystkich aspektach studiuje spór między Platonem a sofistami, ten wyciągnie wniosek, że w nieosiągalny sposób ujęto tutaj to, z czym boryka się do dziś filozofia Zachodu, proponując różne tymczasowe rozwiązania – dylemat „metafizyka czy nihilizm”, w którym etyczny wymiar problematyki jest świadomie skorelowany z wymiarem teoriopoznawczym i kosmologicznym. Nie zmieniło się to i nie może się zmienić, ponieważ dominują tu stałe wielkości, o których właśnie rozmawiamy. Czy pod względem pojęciowym Tukidydes nie zwrócił w sposób wystarczający uwagi na stałe mechanizmy politycznego zachowania i stosunków międzynarodowych z takim rezultatem, że współcześnie (poza Grecją oczywiście) należy on do obowiązkowej lektury osób zajmujących się tymi kwestiami? W tym miejscu powinienem może zapobiec nieporozumieniu – to, co klasyczne nie kończy się na etapie antycznej Grecji, tak jak uważali piewcy antyku starej szkoły humanistycznej. Nowsza filozofia, socjologia, historiografia i literatura mają również swoich klasyków w tym znaczeniu, w jakim definiowaliśmy przedtem to pojęcie. Zajmowanie się klasykami antycznymi nie może stanowić przeszkody w przyswajaniu tego, co nowe, a co najwyżej może pomóc. Wzmacnia bowiem ducha i jego opór wobec aktualnych trendów i mód i uczy, jak budować wiedzę na szerokich i stabilnych fundamentach. Wielu ludzi traci orientację, gdy zaczyna poświęcać się niemal egzystencjalnie danej modzie intelektualnej, a gdy ta przemija, zawężają się ich horyzonty, ponieważ w swoim życiu (ślepo) gonili za tym, co w danym momencie było modne. Młodym ludziom starającym się o rozsądne usystematyzowanie zainteresowań intelektualnych polecam gorąco, aby zaczęli od antycznych i nowych klasyków. W ten sposób zaoszczędzą czas, wnikając bezpośrednio w istotę problemu, i unikną zubożenia duchowego, na które cierpi każdy, kto ignoruje szersze perspektywy, związki i genezę zjawisk oraz ślepo wpatruje się w meteory rozbłyskające aktualnie na firmamencie nauki. Starożytność klasyczna przybliżyła mi w stopniu umożliwiającym lepsze zrozumienie mechanizmów rządzących ideologicznym i utopijnym myśleniem jeszcze

jedną z jego cech, mianowicie brak eschatologii i prostoliniowego cyklu historycznego, pochodzące z żydowsko-chrześcijańskiej ideologii, następnie zsekularyzowanej zarówno przez marksizm socjalistyczny, jak i przez liberalizm kapitalistyczny. Aby uniknąć paniki spowodowanej ostateczną i nieodwołalną śmiercią, ugruntowano światopoglądową pozycję historii eschatologii. Kto uczy się życia bez wyraźnych lub ukrytych eschatologii i moralizmów w roli ich surogatu, musi także nauczyć się umrzeć w pokoju i radości duszy. Jeśli można się gdzieś nauczyć tej najważniejszej lekcji, jest to właśnie antyk klasyczny, ignorujący prostoliniowy proces z dobrym zakończeniem na rzecz przeżywania wiecznego kręgu.

Tsaknias: Wnioskując ze znanych mi prac, określiłbym Pana jako historyka z dziedziny historii myśli i badacza ludzkich zachowań. Moje pytanie brzmi: czy za maską historyka kryje się filozof i, w przypadku odpowiedzi twierdzącej, co jest istotą filozofii?

Kondylis: Pozwolę sobie najpierw dodać do „historyka z dziedziny historii myśli” także historyka społecznego. Nie dlatego, że obawiam się utraty tytułu, lecz dlatego, że historia myśli wydaje mi się dodatkowo niezrozumiała pod względem treści i sformułowań, jeśli nie zawiera jasnych pojęć historycznych i socjologicznych dotyczących tych, którzy byli wyrazicielami danych myśli i historyczno-społecznych realiów, w których powstała. W pracach o konserwatyzmie i schyłku mieszczańskich form myślenia i życia pokazałem, jak to rozumiem. Ale tak jak mówiłem w odpowiedzi na poprzednie pytanie, ugruntowanej historycznie i socjologicznie historii myśli nie można uznać za kompletną, jeśli nie wnika ona w historię problemów teoretycznych, tzn. jeśli nie potrafi uchwycić procesu kształtowania się myśli pod naciskiem wewnętrznej logiki określonych uwarunkowań historyczno-społecznych.

Z pojęciem heterogeniczności celów mamy do czynienia nie tylko w historii jako takiej, lecz także w historii myśli. Myśliciel po sformułowaniu danej refleksji rzadko jest w stanie uchwycić wszystkie jej logiczne konsekwencje, ujawniające się stopniowo, gdy myśl tę reprezentują inne podmioty w innych okolicznościach. Badanie wewnętrznej logiki idei, ich koherencji i ich podstawowych założeń prowadzi nas w zakres teorii i teoretycznych stwierdzeń ogólnych, tak że ten, kto orientuje się w tych aspektach na wielu płaszczyznach jednocześnie, nie dostrzega ani przepaści, ani sprzeczności między historią myśli a teorią. Nie wiem i właściwie nie obchodzi mnie to, czy teorię trzeba dziś nazywać „filozofią”, czy też nie i jak to ewentualnie uzasadnić. Określenia są mi obojętne, ponieważ ich nieprecyzyjność i wie-

loznaczność wynika z tego, że wiele stron jednocześnie przypisuje sobie wyłączność do reprezentowania „prawdziwej” filozofii. Nie jestem zainteresowany udziałem w tych zupełnie bezowocnych sporach trwających już od 25 lat. Interesuje mnie za to zagłębianie się w liczne subdyscypliny w celu formułowania socjoontologicznych, socjologicznych i historycznych założeń ogólnych, pozwalających na ich empiryczną weryfikację lub obalenie. Przypominam, że filozofia czasów nowożytnych nie stworzyła i nie określiła sama swojej problematyki, lecz otrzymała ją niejako z zewnątrz, śledząc pośrednio lub bezpośrednio w sposób zadowalający lub niewystarczający radykalne trendy w nauce, początkowo przede wszystkim w fizyce i matematyce, a później w naukach socjoantropologicznych. Filozofia podmiotu XVII i XVIII wieku, ukierunkowana teoriopoznawczo, ukonstytuowała się jako próba odpowiedzi na pytania stawiane dawniej przez fizykę matematyczną (mianowicie o rozróżnienie między jakością prymarną i sekundarną, przyczynowość, substancję). Nauki społeczne i antropologiczne, które w XVIII wieku zaczęły wzmacniać swoją pozycję, a w XIX szybko się rozwijały, zmusiły filozofię do zwrócenia się w stronę problematyki relacji intersubiektywnych, niszcząc jednocześnie na zawsze jej pradawny mit życia – mit autonomii ducha. Nie wyobrażam sobie, w jaki sposób dziś może ktoś dojść do wiarygodnych uogólnień, nie posiadając bogatej wiedzy empirycznej i nie pogłębiając swojej wiedzy w zakresie nauk społecznych. Dystans zawodowych filozofów do takiego właśnie wykształcenia i takiej pracy często nadaje im kolorytu. Istnieją różne poziomy uogólnienia i jeżeli nazywa mnie Pan filozofem i rozumiem przy tym, że moje analizy mają charakter możliwie szerokich uogólnień, to akceptuję takie określenie – oczywiście jedynie w znaczeniu konwencjonalnym. Jeżeli chodzi o sprawy ludzkie, taką szeroką płaszczyzną uogólnienia jest ontologia społeczna składająca się, zgodnie z moim rozumieniem, po pierwsze, z teorii mechanizmów rządzących społecznymi stosunkami międzyludzkimi, po drugie, z teorii poszczególnych (politycznych) relacji, czyniących ze społeczeństwa zbiorową, ponadindywidualną całość i po trzeciej, z antropologii oraz filozofii cywilizacji charakterystycznej dla natury człowieka. Przedmiotem ontologii społecznej nie są, oczywiście, siły stojące w pewnym sensie za zjawiskami historycznymi i społecznymi, kierujące nimi i podporządkowujące jakimś prawidłowościom. Przedmiotem ontologii społecznej są takie czynniki czy siły, które utrzymują życie ludzi w społeczeństwie w ciągłym ruchu i właśnie dlatego relatywizują i przyczyniają się do nietrwałości każdego odgórnego prawa i reguły przyczynowości. Innymi słowy, ontologia spo-

łeczna nie przedstawia najwyższego pragmatycznego czy normatywnego kryterium obserwacji społeczeństwa i historii, lecz fundamentalną analizę, z której wynika, dlaczego rozpoznanie takiego kryterium nie jest możliwe. Opisuje ona ramy i obszary, w obrębie których poruszają się elementy stanowiące jej przedmiot, ale nie może z góry określić, w jakim kierunku owe elementy będą podążać i jaką rolę będą odgrywać. Właśnie to gwarantuje ontologii społecznej większy potencjał do wytyczenia ogólnych założeń niż w przypadku nauk społecznych poszukujących typologii i przyczynowości. Postaram się wytłumaczyć to na pewnym prostym przykładzie. Ontologia społeczna twierdzi, że człowiek jako przyjaciel powinien umieć poświęcać się dla innych, a jako wróg – zabić; zadaniem ontologii społecznej jest objaśnienie w sposób zrozumiały tej plastyczności, umożliwiającej cyrkulację między radykalnymi, odległymi biegunami. Praca socjologii polega na odkryciu, w jakich okolicznościach realizuje się pierwszy lub drugi scenariusz zdarzeń, kiedy, na przykład, można oczekiwać pokoju między ludźmi, a kiedy wybuchu wojny, podczas gdy celem historii jest rozpoznanie związków przyczynowo-skutkowych w odniesieniu do konkretnego pokoju lub konkretnej wojny.

Nie mogę tu teraz zagłębiać się w kompleksowe problemy epistemologiczne dotyczące fundamentów różnych dyscyplin naukowych. Tym zajmuję się w pierwszym tomie dzieła, które właśnie piszę. Mam nadzieję jednak, że w gruncie rzeczy związek między ogólnymi założeniami teoretycznymi a analizą socjologiczną i historyczną stał się teraz mniej więcej zrozumiały – tak jak struktura tych założeń. Nie chciałbym stawiać paradoksalnych tez, wedle których najlepszym teoretycznym uogólnieniem jest takie, które na podstawie przyjętych założeń odwołuje się do przeprowadzonych badań empirycznych i do analizy konkretnych przypadków jako ostatecznej instancji potwierdzającej jego prawdziwość. Wewnętrzna logika rozumienia określonych przypadków wymaga pozostania wiernym jej przewadze, a z drugiej strony przyporządkowania tych sytuacji do coraz szerszych odniesień aż do momentu odniesienia się do poziomu najbardziej ogólnego, czyli do tego, który z braku lepszego określenia nazywamy „sprawami ludzkimi”. Tak jak wspomniałem, ontologia społeczna musi nie tylko ściśle współpracować z naukami społecznymi, lecz i sama musi być wielowymiarowa. Pogląd na sprawy ludzkie ma rzeczywiście charakter wielowymiarowy i wieloperspektywiczny. Jeśli więc uległbym dogmatycznej pokusie i urokowi epigramatu, chcąc odpowiedzieć bezpośrednio na Pańskie pytanie i streścić w jednym zdaniu „istotę mojej filozofii”, wtedy siłą rzeczy zmuszony byłbym stosować

terminy oddające istotę tej wielowymiarowości i wieloperspektywiczności. Terminy te byłyby przez swój ogólnikowy charakter wieloznaczne. Proszę mi wierzyć, gdyby możliwy był absolutnie skondensowany i zarazem jasny bilans, wówczas nie musiałbym wypełniać tych kilku tysięcy stron swoimi wywodami, które, jak sędzę, nie są przegadane. Mój tok myślenia, tak jak każdy inny, zawiera kwintesencję, ale zainteresowany czytelnik musi sam wydestylować ją z całości mojego dzieła. W przeciwnym razie każda schematyzacja jest nie tylko niezrozumiała, ale i narażona na błędną interpretację. Mimo to, chciałbym Panu powiedzieć coś, co wydaje mi się istotne. Wyjdę przy tym od Pańskiego pytania. Filozof ukrywający się za maską historyka mówi – i to jego ostatnie słowo: Myśl w sposób historyczny, odpowiadzi na pytania historyczne nie zawierają się w skonstruowanej teorii, lecz odwrotnie – odpowiedzi na pytania teoretyczne trzeba szukać w obrębie historii. Ci, którzy wybierają teorię zamiast historii, decydują się na to nie dlatego, że poruszają się, jak sami często twierdzą, na wyższych poziomach, lecz z intelektualnego lenistwa. Każda teoria jest nieporównywalnie prostsza od każdej sytuacji historycznej.

Tsaknias: Oprócz ogromu niezwyklej dzieł pisarskich znany jest Pan również z aktywnej pracy jako tłumacz i wydawca – nie w znaczeniu działalności zarobkowej, lecz jako kierownik wydawniczy edycji dzieł z zakresu filozofii, socjologii, antropologii i historii idei. Jak ważne są dla Pana wszystkie te zadania?

Kondylis: Mówiłem przedtem o moich powiązaniach egzystencjalnych i związkach z Grecją, które musiały w pewien sposób zaowocować w moich działaniach. Nie mam na myśli działań amatora oraz człowieka zabieganego i zajętego wieloma sprawami, również nie tych związanych z własnymi zainteresowaniami, lecz działania unaoczniające przekrój tego, co ktoś jest w stanie dokonać w znanych mu dziedzinach. Bardzo szybko doszedłem do wniosku, że życie intelektualne i system kształcenia w Grecji cierpią z powodu elementarnych braków infrastrukturalnych, a głęboki prowincjonalizm nie może zostać pokonany bez ciężkiej pracy nad infrastrukturą. Oczywiście taka praca tylko wtedy rozszerzy fundamentalne perspektywy społeczne, jeżeli roztoczmy opiekę nad ich naturalną kolebką, czyli przede wszystkim nad uniwersytetami. Tak się nie dzieje i nie sędzę, aby w przyszłości miało się to zmienić. To nie jest jednak powód do zaniechania robienia wszystkiego, co się da. Tylko ten, kto nie chce piec, wiecznie przesiewa. Mimo że jestem obciążony ogromem innych zadań, przejąłem dzięki wsparciu niezależnych cenionych wydawców kierownictwo i kontrolę nad dwoma przed-

siewzięciami. Pierwsze nosi nazwę Biblioteka filozofii i polityki (greckie wydawnictwo Gnosis). Wspomnianą serię wydawniczą zainicjowaliśmy już w 1983 roku i wkrótce ją zakończymy, gdy osiągnie ona zaplanowaną liczbę 60 tomów. Wspomnę w tym miejscu, że przez 15 lat co roku wydawaliśmy 4 tomy. Przedstawiliśmy pisarzy-koryfeuszy i wspaniałe dzieła z dziedziny filozofii, socjologii i teorii politycznej, podkreślając ideę jedności refleksji filozoficznej i socjopolitycznej, gdyż tradycyjne podziały między naukami stały się w tamtych czasach problematyczne i bezowocne, a poza tym historyczność problemów filozoficznych stała się w takim stopniu uświadomiona, w jakim zdano sobie sprawę z filozoficznego znaczenia zagłębiania się w działalność historyczną człowieka. Zrobiłem wszystko, co mogłem, aby przetłumaczono dzieła klasyczne niewydane do tej pory w Grecji: teraz mamy już po grecku *Lewiatana* Hobbesa, *Drugą rozprawę* Locka i *O duchu praw* Monteskiusza. Jednocześnie położyliśmy nacisk na nowożytny grecki pisma teoretyczne, w wyniku czego możemy pochwalić się jeszcze innymi ważnymi osiągnięciami: dwoma tomami poświęconymi filozofii nowogreckiej w czasie podbojów przez Imperium Osmańskie (1453–1821), kontynuacji tej filozofii w wyzwolonym państwie greckim (1828–1922) i 5 tomami dotyczącymi myśli socjalistycznej w naszym kraju w latach 1875–1974. Drugie przedsięwzięcie pod nazwą *Nowa cywilizacja europejska*, greckiego wydawnictwa Nefeli rozpoczęliśmy w 1997 i sfinalizujemy w 2000 roku po wydaniu 12 tomów. Tu naszym celem jest zaprezentowanie w sposób syntetyczny zachodniej cywilizacji od renesansu do czasów współczesnych. Rewolucja techniczna, zmiany w obyczajowości i mentalności, formy organizacji społecznej i gospodarczej, stosunki między zachodnim społeczeństwem a innymi cywilizacjami, sztuka i literatura stanowią najważniejsze elementy tej panoramy. Nie muszę wyjaśniać, dlaczego akurat teraz coraz głębsza staje się ogromna przepaść teoriopoznawcza i bibliograficzna w odniesieniu do tych tematów. Na tę kwestię również nie patrzę zbyt optymistycznie, ale trzeba wypełniać swoje obowiązki niezależnie od własnych humorów, zachcianek i oczekiwań. Pozwolę sobie dodać, że przy wyborze tych tytułów nigdy nie odgrywało roli kryterium aprobaty czy dezaprobaty, sympatii czy antypatii dla danych autorów. W większości przypadków wybieraliśmy dzieła kontrastujące z reprezentowanymi przeze mnie poglądami. Wydaliśmy nawet dzieła autorów, których osobiście uważam za powierchowych, z uwagi na fakt, że byli w centrum powszechnego zainteresowania i wywarli znaczny wpływ w dyskusjach międzynarodowych. Właśnie to rozumiem pod pojęciem pluralizmu i w taki sposób staram się pokonywać

własny subiektywizm. W każdym razie nie wydaję się sobie subiektywny lub zbyt zadowolony z siebie, mówiąc, że te 70 tomów reprezentujących pod względem translatorskim i publicystycznym, nietypowy dotąd dla Grecji, wysoki poziom uważam za cenny wkład w państwowy dorobek naukowy. Gdyby każdy z profesorów greckich uniwersytetów zamiast parafrazowania książek i publikowania ich pod własnym nazwiskiem przetłumaczył dwie ważne pozycje ze swojej dziedziny, dostęp Greków do naukowej literatury światowej byłby zupełnie inny. Ale oni dobrze wiedzą, czemu parafrazują zamiast tłumaczyć – nawet dobra parafraza jest łatwiejsza do napisania niż dobre tłumaczenie.

Jeżeli o mnie chodzi, przetłumaczyłem ponad 20 tomów z 4 języków oraz przetłumaczyłem *Hierona* Ksenofonta na język nowogrecki. Szczególnie cieszy mnie fakt, że wraz z dwutomowym wydaniem dzieła Machiavellego, dzięki współpracy nad tłumaczeniem dzieła Monteskiusza i przekładem książek Marksa przyczyniłem się do publikacji tekstów klasycznych. Ale czy także Schiller i Lichtenberg, Chamfort i Rivanol czy Parvese nie są klasykami, nawet jeśli reprezentowali inne dziedziny? Gdy mówię teraz o tłumaczeniach, serce zaczyna mi bić szybciej, ponieważ patrzę w ten sposób na długą historię wspaniałego rozdziału mojego życia intelektualnego: mam na myśli stosunek do języka greckiego. Jest to jedyny, przynajmniej jedyny europejski język, którego historia trwa nieprzerwanie od około 3000 lat i który jednocześnie przeszedł liczne ewolucje i modyfikacje. Ale jego poprzednie formy nie zaniknęły, lecz przetrwały w postaci osadu i warstw przekształcających diachronię w synchronię. Homer i klasyczna Attyka, potoczna i naukowa forma języka bizantyjskiego, język kościelny i język pieśni ludowych, język kreteńskich eposów, archaiczny i prosty język naukowy oczyszczony z elementów ludowych (Katharevousa), mieszczański język codzienny i pozostałości dialektów – także dziś stanowią źródła, z których może czerpać estetyka językowa i które pozwalają znaleźć nowe środki wyrazu tam, gdzie ich dotychczas brakowało. Tym, co stanowi o wyjątkowości tego języka, jest paradoksalny fakt, że współczesna Grecja, niemająca żadnego wkładu w myśl teoretyczną i cywilizacyjno-techniczną, oferowała i nadal oferuje poezję na wysokim poziomie. Dynamika tego niepowtarzalnego języka rodzi poezję, wypływającą z niej niczym ze źródła. Od początku postrzegałem język grecki jako jedność i w ten sposób czytałem go pożądlwie na monumentach wszystkich epok. Dlatego że w pewnym sensie go zdradziłem, mogłem go przez ten wymuszony dystans zrozumieć, a nawet bardziej pokochać. Może widać to w moich tłumaczeniach – zaliczam do nich

również przekłady moich książek z niemieckiego i nigdy nie przyszło mi na myśl, aby zlecić to zadanie komuś innemu. Gwoli sprawiedliwości należałoby wspomnieć również o tym, co zawdzięczają moje umiejętności językowe towarzyszącej mi od zawsze literaturze europejskiej. Ale to już materiał na inny temat, równie obszerny i bliski mojemu sercu.

Tsaknias: I jeszcze ostatnie pytanie: reprezentuje Pan poglądy lewicowe czy prawicowe?

Kondylis: Gdy poddaję analizie iluzje ideologiczne przedstawicieli prawicy, wielu uważa mnie za reprezentanta ideologii lewicowej. Gdy z kolei (uważnie) słucham iluzji lewicy, wielu ma mnie za osobę o poglądach prawicowych. Moja pozycja pozostaje w obu przypadkach niezmienna.

W obu posługuję się tymi samymi środkami analitycznymi i w obu nie mam zamiaru kierować polemicznych argumentów jednej strony przeciwko drugiej, lecz przyjrzeć się tym kwestiom z szerszej i wyższej perspektywy – jak wiadomo, jest ona zbędna dla wszystkich walczących dla swojej frakcji i jednocześnie (czy interesownie, czy altruistycznie, to nieistotne) dla siebie, tzn. za własną tożsamość, pozwalającą na orientację i przetrwanie w społeczeństwie. Właśnie powiązanie ideologii politycznej z potrzebami osobistej tożsamości nadaje konfliktom między przedstawicielami różnych ideologii mocy i zaciętości niekompatybilnej z odmiennym postrzeganiem innego człowieka. W stopniu, w którym jeden ma rację, drugi jej nie ma, tzn. jego uprawnienie do roli reprezentanta danej ideologii zostaje ograniczone. W ten sposób ekonomia psychiczna zmusza do pospiesznych podziałów i osądów, przy czym drugiemu przypisuje się najmroczniejsze motywy i najbardziej podłe zamiary. Jednym z najbardziej decydujących odkryć w moim życiu duchowym, które na szczęście nie nastąpiło zbyt późno, wtedy gdy sam jeszcze czułem się zaangażowany, było odkrycie, że osoba uważana za przeciwnika lub wroga, ktoś będący może nawet twoim prześladowcą, może mieć równie czyste sumienie i dobre zamiary tak ja ty, może być równie niewzruszenie przekonany o swojej racji. Sprawy nie wyglądają tak jak, na przykład, w moralizatorskich i propagandowych dziełach Brechta, fascynujących dlatego, że zdecydowanie oddzielają czarne od białego. Tu wróg, tzn. „zło”, jest nie tylko obiektywnie zły, lecz sam nawet świadomy tego i upaja się tym. Wobec takiego podmiotu zbędne są, oczywiście, wszelkie intelektualne czy psychiczne wątpliwości. Z niemałą dumą mogę powiedzieć, że odkąd dostrzegłem różnicę między jakością etyczną a polityczno-ideologicznymi zamiłowaniem i ich konsekwencjami, nigdy nie żywiłem antypatii wobec kogoś, kto nie zgadzał się ze mną w kwestiach

politycznych ani nie odczuwałem sympatii do kogoś tylko dlatego, że przypadkiem się ze mną w danej sprawie zgadzał. Dla mnie osobiście nieznośny jest tylko brak poczucia humoru – co nie oznacza umiejętności śmiania się z innych, lecz razem z innymi z samego siebie, dokonując niejako własnej relatywizacji. Wprawdzie brak poczucia humoru można zrozumieć i wybaczyć, jeśli rozważymy, jak ogromna jest potrzeba posiadania tożsamości i jak uparta logika jej ochrony. W tych okolicznościach pomyłka ideologiczna to naturalny stan rzeczy i często jest kwestią przypadku, czy pomyłka ma charakter „prawicowy”, czy „lewicowy”. W iluzji wszyscy mają równe prawa, ponieważ nie każdy dysponuje taką samą umiejętnością czy odwagą poznania i zrozumienia. Czasami żałuję, że w pewnej dyskusji obstawałem przy obronie „niewygodnych diagnoz” i poglądów bardziej, niż pozwalała na to wytrzymałość psychiczna i zdolność percepcji mojego rozmówcy. Na pewno trudno byłoby mu wytłumaczyć, że nie kierował mną upór i wewnętrzna potrzeba, aby go „zmienić”, lecz bardziej nieuosobiona miłość do koherentnej i kompletnej argumentacji. Tak czy inaczej, większość ludzi uważa niemalże za nienaturalne, że inni mogą reprezentować odmienne poglądy. W odróżnieniu od nich jestem zaskoczony, gdy ktoś się ze mną zgadza. Uważam, że nie byłem stronniczy w analizie pomyłek ideologicznych obozu „prawicowego” i „lewicowego”, nie ograniczałem się do anatomii eschatologii komunistycznej, lecz podjąłem dogłębne badania ideologii klasycznego i współczesnego konserwatyzmu (w monografii o konserwatyzmie), podczas gdy w analizach polityczno-strategicznych po zakończeniu zimnej wojny centralną pozycję zajmuje krytyka ekonomicznego i uniwersalistycznego „neoliberalizmu”.

Ogólnie mówiąc, sformułowałem pogląd z uzasadnieniem, że trychotomia spektrum politycznego w postaci „konserwatyzmu”, „liberalizmu” i „demokracji ludowej (socjalizm)” była charakterystycznym następstwem nowożytności europejskiej, tracącej znaczenie wraz z zanikaniem ery nowożytności i następowaniem planetarnej epoki demokracji masowej. Problem podziału dóbr nie umiejscawia się już w przestrzeni między uformowanymi klasami społecznymi w ramach suwerennych nacji i wystarczających zasobów naturalnych, lecz po zaniku klas społecznych obecny jest w epoce demokracji masowej w przestrzeni planetarnej, której obciążenie demograficzne i ekologiczne staje się stopniowo nieznośne. Naturalne wartości biologiczne zastępują w coraz większym stopniu tradycyjne wartości opakowaniem ideologicznym. Żadna „prawicowa” czy „lewicowa” mądrość nie pomoże, gdy 8 czy 10 miliardów ludzi będzie obsesyjnie dążyć do możliwości zużywania

tylu zasobów, energii i dóbr konsumpcyjnych co ludzie z Ameryki Północnej i Europy. Polityka staje się umotywowana biologicznie, ponieważ powołuje się ją wyłącznie do dystrybucji zasobów (także ekologicznych) na coraz bardziej kurczącej się planecie. Jak widzimy, odejście od ideologii politycznych charakterystycznych dla czasów nowożytnych nie będzie równoznaczne z zakończeniem konfliktów między ludźmi, lecz spowoduje jedynie, że nie będzie się w nich powoływać na te ideologie – w najgorszym wypadku będzie oznaczało to powrót do pierwotnych, egzystencjalnych konfrontacji niewymagających ideologicznego upiększania i opakowania. Zastąpienie znanych ideologii politycznych biologicznymi kryteriami i wartościami nie oznaczałoby w najgorszym przypadku oczekiwanego uwolnienia historii ludzkości od balastu dawnych iluzji, wręcz przeciwnie: będzie to symptom tak trudnej sytuacji, w której nie ma miejsca nawet na szczyptę ideologicznego zabarwienia.

Przekład i opracowanie:

Lech Zieliński

Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń, Polska

Lech.Zieliński@umk.pl

Natalia Chodorowska

Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń, Polska

261906@stud.umk.pl