



Adam Olczyk

Filozofia Leszka Kołakowskiego wobec praw człowieka

Rozprawa doktorska przygotowana
w Katedrze Teorii i Filozofii Prawa
pod kierunkiem
prof. zw. dr hab.
Marka Zirka-Sadowskiego

Łódź 2019

SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE

1. Wstęp	4
2. Przedmiot analizy <i>sensu stricto</i>	19
3. Ograniczenie pola badań	20
4. Specyfika badań	26

ROZDZIAŁ I.

FILOZOFIA KOŁAKOWSKIEGO – KONTEKT ŻYCIORYSU

1. Życie filozofa a jego myśl	35
2. Biografia intelektualna	53
3. Przyjęty podział etapów twórczości	61

ROZDZIAŁ II.

FILOZOFIA LESZKA KOŁAKOWSKIEGO W OKRESIE MARKSISTOWSKIM WOBEC PRAW CZŁOWIEKA I PRAW OSOBY

CZEŚĆ I.

JUWENILIA LESZKA KOŁAKOWSKIEGO – OGÓLNE CECHY OKRESU MARKSISTOWSKIEGO

1. Wprowadzenie	67
2. Pomocnicy artylerii a pryszczaci	68
3. Filozofia oporu	78
4. Akces do marksizmu – przyczyny	81
5. Ukąszenie heglowskie	93
6. Marksizm ortodoksyjny – rewizjonizm	104
7. <i>Omnis determinatio est negatio</i>	112

CZEŚĆ II.

PRAWA OSOBY A PRAWA CZŁOWIEKA

1. Wprowadzenie	114
2. Powstanie chrześcijaństwa – geneza	120
3. Człowiek a osoba	123
4. Tomizm	127
5. Prawa człowieka – podporządkowanie jednostki społeczeństwu	132
6. Prawa osoby – podporządkowanie jednostki Kościołowi	138
7. Prawa osoby przeciwko prawom człowieka	142
8. Filozofie nieinterwencji	145

ROZDZIAŁ III.

FILOZOFIA LESZKA KOŁAKOWSKIEGO W OKRESIE DOJRZAŁYM WOBEC PRAW CZŁOWIEKA

CZEŚĆ I.

BEZ SYNTEZY – OGÓLNE CECHY OKRESU DOJRZAŁEGO

1. <i>Sic et non</i>	151
2. Przykłady dychotomii	158
3. (Nie)prawomocność filozoficznego namysłu	175

CZEŚĆ II.

ODWET SACRUM – RELIGIJNY FUNDAMENT

1. W poszukiwaniu wartości	185
2. Religijny fundament	193
3. Godność. Prawo i moralność	205
4. <i>Ad vocem.</i> „Marksistowski” zwrot religijny	210

CZEŚĆ III.

IDEA PRAWA CZŁOWIEKA WE WSPÓŁCZESNYCH DEMOKRACJACH

1. Prawa człowieka – wolności demokratyczne	213
2. Schizofrenia	225
3. Wolność i bezpieczeństwo	241
4. Roszczeniowość	248

ZAKOŃCZENIE

1. Idea i rzeczywistość	267
2. Ironia Kołakowskiego	273
3. Otwartość	276
4. Wobec marksizmu	278
5. Moralistyka dla grzeszników	279

BIBLIOGRAFIA

1. Literatura przedmiotu	282
2. Literatura podmiotu	294

Przodek nasz, troglodyta, nie znalazł na ścianach jaskini wypisanej palcem Bożym karty praw człowieka; ale nie napisał jej również dzięki uogólnieniu swoich doświadczeń; jego potomkowie zadekretowali ją po prostu; jeśli ich potomkowie z kolei zechcą anulować ją i zastąpić deklaracją powszechnego bezprawia, nikt nie będzie im mógł zarzucić, że są w błędzie w poznawczym sensie tego słowa. Pytanie o obligacje bezwarunkowe nie jest rozstrzygalne jako część wiedzy.

[L. Kołakowski, *Obecność mitu*, 1972 r.]

WPROWADZENIE

1.1. Wstęp

Leszek Kołakowski nie był filozofem prawa.

Nie interesował się twórczością Ronalda Dworkina, nie pisał o regułach wtórnych i pierwotnych, nie próbował dociekać zawłości hierarchicznej struktury norm, którą wieńczyć miałyby norma podstawowa. Próżno szukać w jego książkach nawiązań do pism Johna Austina, nie wiadomo, czy zgodziłby się z tym, że prawo jest faktem psychologicznym, czy raczej broniłby stanowiska, że jest to zjawisko językowe. Czy w formie obowiązującej w jego czasach uważał prawo za formę opresji kobiet – nie sposób zasadnie ustalenia takie czynić. Spory teoretycznoprawne były mu jeszcze dalsze: próba wywiedzenia, czy raczej przychyłałby się do derywacyjnej czy też klaryfikacyjnej koncepcji wykładni prawa byłaby równie skuteczna, co rozstrzygnięcie w oparciu o przekaz biblijny, do kogo było bliżej przesłaniu Jezusa: do jansenistów czy jezuitów.

Jakiegokolwiek ogólnej teorii prawa w jego myśli się nie znajdzie.

Więcej, nie znajdzie się żadnej ogólnej teorii.

Dzieła Kołakowskiego pozostawiają często czytelnika z poczuciem niedosytu. Brak w nich satysfakcjonujących odpowiedzi. Prezentowane w tekstach problemy nie zostają u końca lektury rozwiązane. Jedną z ciekawszych metafor w tym kontekście zaproponował Wojciech Karpiński. Pisząc o lekturze pism Kołakowskiego autor ten opowiadał:

„W wyobraźni oglądam wówczas rycinę Piranesiego, wymyśloną przez Coleridge'a, a opisaną przez de Quinceya. Widać na niej olbrzymi gmach kultury, potężne ściany, przepastne sale. Wzdłuż muru bieżą schody, wspina się po nich drobna postać Piranesiego. Ile go kosztowało wysiłku, aby się tu wdrzeć! Ale gdy spojrzeć wyżej, schody urywają się nagle, bez żadnej balustrady, prowadzą w pustkę. Tyle wysiłku na próżno? Patrzymy jeszcze wyżej i oto nowe, jeszcze bardziej podniebne schody, a na nich Piranesi kontynuuje swój marsz ku przepaści. A jeszcze wyżej znów wiszące w powietrzu schody i znów szalony Piranesi wspina się ku górze. I tak bez końca powtarza się wysiłek, aż wiszące w powietrzu schody i zawieszony nad przepaścią Piranesi nie znikną w ciemnościach”¹.

Poszczególne koncepty filozoficzne – jakakolwiek droga ich by nie była, jak nie fascynowałyby ona tych, którzy ją przebywali i tych, których zajmowała, gdy starali się poznać jej wyboje pozostając z boku – zawsze prowadzą ostatecznie do przepaści, do pustki. W pewnym momencie chcieć zrobić jeszcze jeden krok to wpaść w próżnię, a więc porzucić trud drogi dotychczas przebytej, zniweczyć to, co znaczył mozół każdego poprzedniego stąpienia. W przedstawionej metaforze narzuca się jeszcze jedna rzecz: między schodami brak jest powiązań, wyrastają znikąd i donikąd prowadzą. Każde z nich pozwalają wznieść się trochę i zobaczyć trochę więcej – choć zawsze z konkretnego miejsca, dokładnie usytuowanego z którejś strony ryciny, nigdy to nie jest miejsce na samym jej szczycie.

W ten sposób Kołakowski postrzegał dzieje myśli ludzkiej. Dociekania filozofów, czy to poszczególnych myślicieli, czy całych doktryn, ideologii, szkół, schematów myślowych, tworzą wzajem niezależne drogi, występują obok siebie, jednak przebycie jednej ścieżki nie bardzo pomaga w pokonaniu drugiej – tyle tylko, że hartuje wędrowca. Zarazem, nie tyle brak jest drogi właściwej, nie tyle nie sposób powiedzieć, jak filozofować (myśleć) trzeba, nadto bowiem, wśród mnogości tych różnych alejek brak takiej, która prowadziłaby do szczytu prawdziwego („najwyższego”). Jest niezasadnym – z wielu powodów – oczekiwać, że jest to człowiekowi sprawa dostępna. Jednocześnie – a to jest jedna z rzeczy najbardziej intrygujących w dziele Kołakowskiego – myśliciel nie głosił, iż wspinaczka taka jest daremna. Czy filozof broni się przed zarzutem arbitralności podejmowanych przezeń działań? Tak. Jest też tego świadom, po części też przyznaje, że taka jest rola filozofa: utwierdzać siebie (i innych) w poglądzie, że filozofia nie jest przeżytkiem, artefaktem godnym odstawienia na półki historii, jak teoria geocentryczna, czy wyliczenia pierwszych chrześcijan co do daty końca świata. Filozof często akcentuje te kwestie: że biologa nie zajmuje

1 W. Karpiński, *Leszek Kołakowski: szkic do portretu*, [w:] tenże, *Herb wgnania*, Zeszyty Literackie, Warszawa 2012, s. 102-103.

wyjaśnianie innym, czym się zajmuje, fizyk nie ma poczucia, iż kogoś oszukuje, matematyk wolny jest od usprawiedliwiania społecznej potrzeby uprawiania matematyki. Filozof ma natomiast poczucie niktzemności dziedziny, którą się para, stąd i żywa jest u niego potrzeba potwierdzenia jej sensowności².

1.2. „Wielki filozof”

Kołąkowski, pomny doświadczeń swojej młodszej działalności, nie wyrażał ambicji tworzenia teorii, czy chociaż „własnej filozofii”, wielokrotnie też o tym mówił i pisał³. Zarazem dzieło jego broni zasadności funkcjonowania w kulturze głosów krytycznych: baczących obserwatorów świata społecznego i świata moralnego, świadków historii, „podglądaczy” idei. Wskazywał na użyteczną rolę filozofów w społeczeństwie, eksplikował wpływ już samej kategorii „wielkiego filozofa” na kształt dziejów ludzkich: „dla jednostki filozofującej wielki filozof występuje jako własna jej prehistoria, jako wtórna pamięć, a więc zasób myślowy, który w takiej postaci tylko dla niej istnieje. Filozofom potrzebni są »wielcy filozofowie« tak samo, jak wielcy pisarze są potrzebni pisarzom, a nie są potrzebni – jako kategoria – historykom literatury”⁴.

Podobna supozycja towarzyszy niniejszej pracy. Zakłada się w niej mianowicie, że pojęcie autorytetu nie jest zakresowo puste, że istnieją także we współczesnym, nowoczesnym (ponowoczesnym⁵) społeczeństwie osoby, które cieszą się uznaniem, których słowa nie tyle wyznaczać muszą obowiązujące trendy, co przynajmniej wpisywać się w nurty istniejące i zajmować wobec nich taką pozycję, iż jest ona

2 „Filozof współczesny, który nigdy nie miał poczucia, że jest szarlatanem, to umysł tak płytki, że jego dzieła nie są pewnie warte czytania” [w:] L. Kołąkowski, *Horror metaphysicus*, ResPublica, Warszawa 1990, s. 7.

3 Np. „Nie mam ja żadnej filozofii. Interesuję się, oczywiście, filozofią i czasem o niej piszę – już to w formie różnych gloss na marginesie rozważań historycznych, już to od nich niezależnie, ale nigdy nie miałem ambicji, by mieć jakąś własną filozofię, różną od wszystkich. Podejrzewam także, że wszystko, co w tej dziedzinie ważne, dawno zostało powiedziane, że nie powinniśmy się użalać nad naszym nieuchronnym losem epigonów i że to, co robimy, to na ogół powtarzanie rzeczy dawnych w zmodyfikowanym wedle obyczajów naszej cywilizacji języku. Nie mam zatem żadnej filozofii i nie mam wrażenia, bym jej potrzebował” [w:] L. Kołąkowski, *List do dr Jana Skoczyńskiego*, 6.11.1994 [w:] *Kołąkowski i inni* (red.) J. Skoczyński, Kraków 1995, s. 11. Cyt. za: J. Tokarski, *Obecność zła. O filozofii Leszka Kołąkowskiego*, Universitas, Kraków 2016, s. 13.

4 L. Kołąkowski, „Wielki filozof” jako kategoria historyczna, [w:] tenże, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968. Tom I*, Wydawnictwo Puls, Londyn 2002, s. 363-364.

5 Kołąkowski nie lubił podobnych etykiet, pisał: „[n]ie wiem czym jest jest »postnowoczesność« i czym różni się od »przed-nowoczesności«, nie mam też wrażenia, że powinienem wiedzieć. A cóż może przyjść po »postnowoczesności«? Post-post-nowoczesność, neo-post-nowoczesność, neo-anty-nowoczesność?” [w:] tenże, *Cywilizacja na ławie oskarżonych* [w:] tenże, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, ResPublica, Warszawa 1990, s. 201.

postrzegana i komentowana. Chodzi przy tym oczywiście o autorytet pojmowany nieco staroświecko, rozumiany, po pierwsze, jako wzorzec osobowy, po drugie, jako tzw. autorytet poznawczy, tj. podmiot mający wiedzę i chęć, by wiedzą tą dzielić się z innymi⁶.

Drugie założenie jest powiązane z pierwszym. Od razu przedstawione zostanie w formie rozbudowanej. Stanowi ono: jeżeli funkcjonowały (i funkcjonują) w cywilizacjach autorytety z zakresu szeroko pojmowanej wiedzy o życiu i świecie, w kręgu kulturalnym Polski po drugiej wojnie światowej też takie osoby można wskazać, a jedną z ważniejszych z nich, co też raczej mało wątpliwe, jest postać Leszka Kołakowskiego. Wydaje się że ewentualnie sporne mogłoby być tylko ostatnie spostrzeżenie, stąd wypada przyjrzeć się tej kwestii bliżej.

1.3. Kołakowski – filozof nieobecny, obcy i samotny

Po pierwsze, zauważyć trzeba, że od jakiegoś czasu, i to całkiem rychło po śmierci autora *Głównych nurtów marksizmu*, zaczęło się mówić i pisać o zanikaniu głosu, jaki zostawił po sobie Kołakowski w debacie nad bieżącymi sprawami angażującymi uwagę jego rodaków. Już to w rok po tym, jak zmarł, w 2010 r. *Miesięcznik Znak* publikuje numer poświęcony filozofowi pod wymownym tytułem *Nieobecność Kołakowskiego*⁷. Choć wydaje się on bardziej sugerować – przy uwzględnieniu treści artykułów w nim ujętych – iż chodzi o konieczność zmierzenia się polskiej humanistyki z brakiem tej nieprzeciętnej umysłowości (tym bardziej, że tytuł ten wyraźnie był nawiązaniem do tytułu książki wydanej w 1987 r. w Londynie z okazji sześćdziesiątych urodzin filozofa: *Obecność. Leszkowi Kołakowskiemu w 60. rocznicę urodzin*⁸), temat ten inicjował jednak kwestię, która znalazła miejsce w następującej kolejno debacie nad spuścizną myśliciela. W wydanej w 2016 r. monografii Jana Tokarskiego traktującej o Kołakowskim *Obecność zła. O filozofii Leszka Kołakowskiego* autor pisze na przykład już wprost, iż miast mówić o obecności tego myśliciela, stosownym jest pisać dzisiaj o jego obcości⁹. Wskazuje przy tym przykłady mające ilustrować absencję filozofa w polskiej debacie. Podobne odczucie akcentowane

6 Por. J. F. Jacko, *Typy i funkcje autorytetu w czasach nieufności* [w:] *Komunikacja marketingowa w czasach nieufności* (red.) G. P. Maj, Wyższa Szkoła Handlowa w Radomiu, Radom 2007, s. 20, 26.

7 „Miesięcznik Znak” 2010, nr 02 (657).

8 *Obecność. Leszkowi Kołakowskiemu w 60 rocznicę urodzin*, (zbiór esejów), Aneks, Londyn 1987 r.

9 J. Tokarski, dz. cyt., s. 9.

jest też w tytule numeru pisma *Przegląd Polityczny* (z 2016 r.), również poświęconego autorowi *Obecności mitu* – brzmi on mianowicie: *Samotność Kołakowskiego*¹⁰. Zaiste, wydaje się, że dla niektórych dziś bardziej aktualnym byłoby pytać nie o to, „czego nas uczy Leszek Kołakowski” (taki tytuł nosi książka Marcina Króla z 2010 r.¹¹), lecz „czy nas uczy Leszek Kołakowski?”.

Kwestia ta nie zostaje bezpośrednio podjęta dalej w niniejszej pracy. Najlepszym środkiem ku znalezieniu odpowiedzi na wskazany dylemat byłoby oczywiście przeprowadzić w tym zakresie szczegółowe badania, co wydaje się jednak mało potrzebne. Sam Kołakowski pisał przecież dosadnie, że rozdział sławy nie jest sprawiedliwy i „nie może być rekompensatą za szlachetność, mądrość, dzielność czy jakiegokolwiek cnoty”¹². W istocie, pytanie powinno brzmieć inaczej niż „czy Kołakowski jest/nie jest dzisiaj popularny i dlaczego tak jest/nie jest?” (a w takim ujęciu problem jawił się dotychczas), i miast tego skupiać się na dylemacie, (1) czy rozważania ujęte w takich między innymi pozycjach, jak *Pochwała niekonsekwencji*, *Etyka bez kodeksu*, *Obecność mitu*, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, *Horror metaphysicus*, pozostają jakoś aktualne, względnie, (2) czy należy je czytać jako istotne składniki naszej tradycji filozoficznej (czy to światowej, czy europejskiej, czy polskiej). Antycypowana na kolejnych stronach odpowiedź brzmi:

- na pierwsze pytanie: tak, myśl Kołakowskiego zawiera wciąż istotne pokłady twierdzeń, które bronią się przed upływem czasu, które stanowią zarazem trafną diagnozę ważkich problemów nurtujących dziś tak myślicieli zawodowych, jak i tych, którzy nad losem człowieka i naszej cywilizacji zastanawiają się, acz raczej incydentalnie, „przy okazji”;

- na drugie pytanie: w obrębie kultury polskiej i tradycji filozoficznej naszego kraju Kołakowski odegrał rolę trudną do przecenienia; zapewne można z powodzeniem argumentować, że w kontekście nowożytnej myśli światowej wymienić da się nazwiska Polaków cieszące się większą żywotnością (jako pierwszy nasuwa się chyba przykład polskich logików, z Alfredem Tarskim na czele, można też oczywiście wskazać na

10 „Przegląd Polityczny” 2016, nr 135.

11 M. Król, *Czego nas uczy Leszek Kołakowski*, Czerwone i Czarne sp. z o.o., Warszawa 2010. Tytuł ten jest oczywiście trawestacją tytułów wykładów z historii filozofii, które Kołakowski najpierw nagrywał dla telewizji, potem zaś publikował w formie książki będącej zbiorem esejów; L. Kołakowski, *O co nas pytają wielcy filozofowie. Trzy serie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008.

12 L. Kołakowski, *O sławie*, [w:] tenże, *Mini wykłady o maxi sprawach*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 19-20.

Kazimierza Twardowskiego, czy pokoleniowego, i nie tylko, kompana Kołakowskiego: Zygmunta Baumana; w pewnym ujęciu też nie jest nietrafionym przykładem Jana Pawła II – bez wątpienia, myśl żadnego innego Polaka nie była tak szeroko komentowana), nie chodzi tu jednak o mało poważną licytację, kto jest popularniejszy.

Dalej skupić się trzeba na drugiej kwestii. Pierwsza, dotycząca aktualności filozofii Kołakowskiego, będzie zaznaczana na kolejnych stronach w tych fragmentach, gdy bieżące problemy zachodniej cywilizacji będą przybliżane jako egzemplifikacje tez i rozwiązań opisywanych przez filozofa. Gdy więc np. mowa będzie o rozroście tzw. mentalności roszczeniowej, i podawane będą przykłady w tej kwestii, świadczyć one mają, że Kołakowski sprawę tę wcześniej zauważył, równie szybko opisał, a jeszcze przy tym wskazywał, gdzie znajduje się istota problemu i jak można próbować sobie z nim radzić. Co do tego natomiast, że myśliciel jest istotnym głosem pewnego pokolenia, kształtującego obraz Polski po drugiej wojnie (tak bezpośrednio po, jak i „od nowa”, po upadku reżimu komunistycznego) mowa będzie *explicite* w kilku fragmentach rozprawy (wprost w Rozdziale I, w punkcie 1.3. Kołakowski – istotna postać życia intelektualnego w Polsce; choć nie tylko tam).

1.4. Filozofia bez systemu

Trudność, na jaką nieuchronnie narażony jest badacz twórczości Kołakowskiego, polega na tym, że nie sposób wyobrazić sobie rzetelną pracę na temat jakiegokolwiek myśliciela, która byłaby wyzuta z ambicji systematycznego ujęcia takiego dzieła. Na tym w zasadzie polega istota podobnych wysiłków. Tzw. nauki społeczne dają się tym m.in. charakteryzować, że służą wykazaniu związków, jakie zachodzą między pewnymi elementami, które poddawane są analizie. Taka aspiracja oczywiście jest równie istotna w rozważaniach przedstawicieli nauk przyrodniczych, jednak stopień intensywności oczekiwań jest w obu przypadkach różny. Postawić sobie za zadanie zbadanie relacji między genetycznym usposobieniem człowieka a jego orientacją seksualną, światopoglądową, preferencjami smakowymi, gustem muzycznym, czy wrażliwością na poczucie krzywdy drugiego, a następnie dojść do wniosku, iż taka zbieżność zachodzi bądź nie – będzie to zawsze próba pomyślnie zakończona, każda odpowiedź będzie satysfakcjonująca. A to dlatego, że wnosić będzie ona do naszej wiedzy o świecie coś relewantnego. Postawić sobie natomiast za

wyzwanie zbadanie związku między dziełem Kołakowskiego a pojęciem *synallagmy* i stwierdzić ostatecznie, że związku takiego nie ma – filozof bowiem niewiele (czy też nic) na ten temat nie pisał – byłby to dowód źle postawionej hipotezy. Oczywiście, ryzyko pomyłki w tych sprawach spoczywa też na przedstawicielach nauk *stricte* empirycznych¹³, wydaje się jednak, że humanistyka jest bardziej narażona na podobne lapsusy i że są one w tej dziedzinie donioślejsze – ze względu na przedmiot badań i mniej rygorystyczne, tj. bardziej niedookreślone, kryteria falsyfikujące (zarazem natomiast, nadużycia w tej sferze, oparte na założeniu otwartej tekstowości, być może są trudniej dostrzegalne). Krótko mówiąc: formułując założenia badawcze w naukach społecznych należy być szczególnie rozważnym między innymi dlatego, że wnioski w postaci stwierdzenia braku związku między pewnymi zjawiskami mogą bardziej godzić w poczucie sensowności danego badania, niż ma to miejsce w naukach przyrodniczych.

Niemniej, trudność, o której tu mowa, nie powinna być przeoczona – przy analizie twórczości jakiegokolwiek autora badacz stara się wykazać związki, jakie między poszczególnymi pracami zachodzą, nawet wtedy, gdyby nic tak nie zajmowało osoby będącej przedmiotem analizy, jak uniknięcie akademickiego szufladkowania. Czy Nietzsche zabiegał o spójność przekazu? Często można w to wątpić. Zarazem, należy odnotować, że jest to trud stale towarzyszący filozofii – jeden z jej niewątpliwych ojców, Sokrates, mimo tego, iż najpewniej umyślnie – tak niesie przekaz – żadnego pisma po sobie nie zostawił, co rusz, od dwóch i pół tysiąca lat jest obiektem wnikliwych analiz zabiegających o usystematyzowanie i ujednolicenie stanowiska, jakim miał chcieć się dzielić.

Kołakowski (a przynajmniej dojrzały Kołakowski) również nie chciał niczego „na pewno” powiedzieć. Celna jest tutaj uwaga Barbary Skargi: „Wszystkie etykiety są zwodnicze, próba zaś podporządkowania myśli Kołakowskiego jakiemuś jednemu i jednoznaczному określeniu jest zgoła nierozsądna i z charakterem tej myśli niezgodna. Gdybym chciała pozartować, co najwyżej mogłabym nazwać go sceptycznym metafizykiem, albo lepiej sceptykiem metafizycznym”¹⁴. Zarazem, ten sam Kołakowski broni cały czas pewnych poglądów i wskazuje ich ważność – najczęściej relatywizując

13 Trudno np. byłoby rozgrzeszać naukowca zadającego pytanie o to, czy zachodzi jakaś relacja między wędrownkami pingwinów cesarskich na Antarktyce a preferencjami wyborczymi brunetów zamieszkujących Skandynawię w przedziale wiekowym między 54 a 67 rokiem życia, w latach 2014-2016.

14 B. Skarga, *Sceptycyzm metafizyką podszyty*, „Tygodnik Powszechny. Apokryf” 2002 r., nr 18 w TP nr 43.

je do ich roli kulturalnej¹⁵. Mówi tak mniej więcej: „Można żyć bez pojęcia godności, sprawiedliwości, bez miłości, dobra, piękna czy praw człowieka. Jednak w naszej kulturze są to pojęcia fundamentalne, których zanik będzie jednoznacznym z ostatecznym odcięciem się od cywilizacji, której jesteśmy spadkobiercami”¹⁶. Czy w innej sytuacji: „Nie można uzasadnić norm moralnych, nie można kogoś mocą niezbitych argumentów przekonać do tego, że upośledzonych dzieci nie powinno się zabijać. Zarazem, chcemy coś takiego mówić, a jeśli ktoś zamierza jakkolwiek stanowisko takie umotywić, trudno mu będzie przyjąć rzetelnějšíą linię argumentacyjną niż poprzez odwołanie się do percepcji religijnej”. Głos Kołakowskiego jest mniej więcej taki: analityczna dedukcja w dziedzinie moralności jest skazana na porażkę, jednak aspekt praktyczny odrywa się od filozoficznej spekulacji i uwzględnia dodatkowe, często pozaracjonalne, prawdy.

Kołakowski-filozof jest więc na pewno sceptycznie usposobiony. Kołakowski-analytyk człowieka i kultury, dzieli się z czytelnikami pewnymi praktycznymi spostrzeżeniami. Trudność, którą należy tu ponownie zaznaczyć, stanowi to, iż temu wszystkiemu obcy jest zamiar stworzenia teorii filozoficznej, tj. przedstawienie takiego zestawu zdań, który byłby w stanie skutecznie opierać się teoretycznej krytyce. Praca opisująca filozofię¹⁷ Leszka Kołakowskiego winna brać to pod uwagę, i wzbraniać się przy okazji przed upraszczającymi schematami. Kołakowski to wytrawny umysł. To, że afirmował niekonsekwencję, że przyznawał się do błazeństwa własnej filozofii, że mówił np. „jestem w ciągłym ruchu. Ciągłe wątpienie nie pozwala na odnalezienie ostatecznego punktu oparcia, kategorycznego, nieprzekraczalnego”¹⁸ jest więc metodycznym utrudnieniem. Niemniej, już to powoływana dalej literatura przedmiotu dowodzi, iż starania celem syntetycznego ujęcia pewnych motywów myśli Kołakowskiego nie są skazane z góry na niepowodzenie. W toku analizy jednak należy mieć na uwadze, iż jest ona podejmowana na przekór ducha tej filozofii, która była rdzennie antydogmatyczna (w pracy tej będzie też wykazywane, że to założenie,

15 Kołakowski w swoich pracach na ogół posługiwał się w podobnym kontekście słowem „kulturalny”, miast „kulturowy” (stąd pierwsze słowo będzie dominowało w dalszej części pracy).

16 Por. rozważania przedstawione w rozdziale I w punkcie 2.2.5.

17 Na przekór opisanym trudnościom, w niniejszej rozprawie zakłada się oczywiście spójność przekazu w pewnych kwestiach, która jest częścią składową czegoś, co nazywane dalej będzie „filozofią”, „myślą”, „dziełem”, względnie „spuścizną” Kołakowskiego.

18 *Interview avec Leszek Kołakowski*, L'Express 1980, 6 Septembre, s. 70. Cyt. za C. Mordka, *Od Boga historii do historycznego Boga: wprowadzenie do filozofii Leszka Kołakowskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1997, s. 9.

jakkolwiek szczególnie interpretowane, towarzyszyło Kołakowskiemu także wtedy, gdy pozostawał ortodoksyjnym marksistą).

1.5. Znaczenie Kołakowskiego

1.5.1. Kontekst rozważań biograficznych

Rozważania nawiązujące do wydarzeń z życia Kołakowskiego nie są dalej ujęte bezpośrednio w jednym miejscu, prezentowane są za to w całym wywodzie. Podyktowane jest to uznaniem, że czyni to zależność między tym, co działo się w życiu myśliciela, a tym, co pisał w ogóle (i co ważne jest dla związku jego filozofii z prawami człowieka) bardziej czytelną. Najwięcej na ten temat napisano w I rozdziale (tutaj dywagacje mają dosyć ogólny wyraz) oraz w I części II rozdziału.

Dodatkowo zauważyć wypada, że najprawdopodobniej ze względu na zbieżność życia i dzieła Kołakowskiego, tj. ze względu na fakt przenikania się dziedzin codzienności i teoretycznej spekulacji w jego pisarstwie ogólnie ujętym, powstała niemała ilość literatury, w której życiorys myśliciela był przybliżany. Sam filozof obszernie opowiadał o swoim życiu w wywiadzie rzece, rozmowie przeprowadzonej ze Zbigniewem Mentzlem, wydanej później w dwóch książkach, oznaczonych tytułem *Czas ciekawy, czas niespokojny*¹⁹. Polska literatura doczekała się też postaci wręcz wyspecjalizowanej w pisaniu o życiu Kołakowskiego – mowa o Wiesławie Chudobie, osobie, która ma na tym polu osiągnięcia nie do podważenia, zarazem, która dokonała wręcz tytanicznej pracy porządkując wydarzenia z życia myśliciela w chronologicznym układzie, przy zachowaniu przy tym najwyższej wnikliwości²⁰. Wobec funkcjonujących

19 (1) L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny*, cz. 1, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007.

(2) L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny*, cz. 2, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008.

20 W. Chudoba, *Leszek Kołakowski. Kronika życia i dzieła*, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 2014. W tej liczącej ponad 500 stron pozycji autor przedstawia między innymi takie szczegóły, jak zestawienie wpisów zajęć w indeksie, podczas studiów Kołakowskiego na Uniwersytecie Łódzkim (np. s. 39, 44, 46–47, i n.), czy odnotowuje taką kwestię jak to, że 31 grudnia 1988 r. „Kołakowscy spędzają sylwestra u Ireny Szymańskiej i Ryszarda Matuszewskiego. Leszek Kołakowski w gronie najbliższych przyjaciół wznosi toast za przyjaźń i w swojej mowie przekonuje, że życie ma też swoje dobre strony” (s. 377). Autor podjął się nawet próby rekonstrukcji poglądów ojca Leszka Kołakowskiego – Jerzego, a to na podstawie zestawienia kilku tekstów (czy właściwie: broszur); tenże, *Wprowadzenie do spółdzielczych koncepcji Jerzego Kołakowskiego (Jerzego Karona)*, [w:] *Kołakowscy w Radomiu: ojciec i syn* (oprac. wyd. M. Olifirowicz), Wydawnictwo Instytutu Technologii Eksploatacji, Radom 2007.

opracowań w tym zakresie, zbytecznym jawi się też ponowne eksploatowanie tego tematu ponad potrzebę.

1.5.2. Wymiar pozajednostkowy

Trzeba przy tym zauważyć, że ów jednostkowy wymiar, obejmujący kwestie ściśle osobiste, jest oczywiście mało interesujący z filozoficznego punktu widzenia – to, dlaczego urodzony w dniu 23 października 1927 r. w Radomiu syn Jerzego i Lucyny Kołakowskich wstępuje w 1946 r. do Polskiej Partii Robotniczej (PPR), samo w sobie, jako fakt, nierozpatrywany w horyzoncie zdarzeń o charakterze społecznym, może przyciągać uwagę historyka (biografa), dziennikarza, polityka, wyborcę, poetę, czytelnika forum internetowego i tabloidów. Natomiast, warto tutaj spostrzec, że filozofii od jej zarania towarzyszy coś, co można nazwać „ucieczką od indywiduum”, konkretne akcydensy (to właściwie pleonazm) mają zawsze drugorzędne znaczenie – fakt ich istnienia jest tym, co się liczy, to zaś, jak przedstawiają się one dokładnie w danym układzie rzeczy, jest już najczęściej pomijane.

W niniejszej pracy myśl Kołakowskiego ujęta ma być właśnie jako „nośnik” wyrażający pewne historycznie ułożone wartości i idee – jako taka stanowi ona pociągający intelektualnie przedmiot badań (tak dla filozofa, jak historyka filozofii – o ile chcielibyśmy oddzielać te dwie funkcje). Nie bacząc na teoretyczne i ideologiczne zaplecze kryjące się za takim stwierdzeniem, Kołakowski ma być tutaj rozpatrywany jako „dziecko swoich czasów”. Stąd potrzeba skupienia szczególnej uwagi na czynnikach historycznych i społecznych, które wytyczały treść jego filozofii, jak i zakres przesłanek stojących u jej formułowania.

1.5.3. Kołakowski – dziecko (i ojciec) epoki

Zamiarem towarzyszącym powstawaniu niniejszej rozprawy jest więc między innymi akcentowanie ścisłego związku między realiami historyczno-społeczno-geo-ideologicznymi, jakie znaczyły losy życia Kołakowskiego a tym, jaki charakter przybierała treść jego dzieł. W pierwszej części, części o okresie dogmatyki marksistowskiej, na podkreślenie zasługują dwie kwestie. Pierwszą z nich jest powiązanie myśli polskiego filozofa, formułowanej wówczas, z pisarstwem powojennym. Trauma doświadczeń lat 1939-1945, konieczność zmierzenia się ze

zdeprawianym krajobrazem – tak w wymiarze fizycznym, jak i pod względem duchowym, w tym intelektualnym – daje się odnaleźć w młodzieńczych tekstach autora *Szkiców o filozofii katolickiej*. Druga kwestia to marksistowskie oblicze twórczości Kołakowskiego, przymus ustosunkowania się do założeń doktryny komunistycznej. A w tym: (1) pierwsze stadium, pełne optymizmu, wiary i młodzieńczej naiwności oraz (2) drugie, znaczone wychodzeniem z okresu właściwego „podrostkom”, pełne wątpliwości, wyczuwane na ludzką troskę w każdym wymiarze, nieufne i sceptyczne.

Część poświęcona dojrzałemu etapowi twórczości – choć nie zawiera tak ewidentnego, bezpośrednio wyrażonego, nawiązania – również ma dowodzić istotnych związków w przedmiotowym zakresie. Kołakowski jest wówczas wyraźnie rozbity – sam o tym niejednokrotnie wspominał – między (1) spokojnym życiem w Oksfordzkim „ermitażu” a (2) zgrozą, jaką jego współobywatelom gotował terror komunistycznego lewiatana. I tutaj prezentowany w rozprawie opis służyć miał wykazaniu związku z tymi okolicznościami „zewnętrznymi” a podejmowaną tematyką pisarstwa, więcej nawet, stwierdzeniu pewnych koneksji treściowych w tym względzie. (Ad. 1) Oksfordzka sielankowość jest wyrazem istotnej cechy właściwej całemu światu Zachodu tamtych lat: dekadenskiemu klimatowi towarzyszącemu smutnym konsekwencjom procesu sekularyzacji²¹. Kołakowskiego zdanie w kwestii tzw. rewolty studenckiej jest niezmiennie – i wyraża się ono poprzez regularną abominację²². To, do czego brak Boga prowadzi, szczególnie wyraźnie jawi się w bieżących kłopotach, z jakimi mierzyć muszą się prawa człowieka. Ekspansja jednostkowości, utrata wiary w sens funkcjonowania wspólnot, wszystko to problemy ważne dla intelektualisty-moralisty, Polaka tworzącego po 1968 r. po drugiej stronie żelaznej kurtyny. Zarazem, to wszystko aberracje stanowiące konsekwentne rozwinięcie zasad tkwiących w projekcie współczesnych demokracji liberalnych. (Ad. 2) Z drugiej strony filozof musi mierzyć się z tendencjami zgoła przeciwnymi. Nieodzwonnie mając się za obywatela Rzeczypospolitej²³, Kołakowski pozostaje wyczuwany na wszelkiego rodzaju

21 Tenże, *Iluzje demitologizacji*, tłum. J. Płudowski, [w:] tenże, *Cywilizacja na...*, s. 235-236.

22 Np. w rozmowie z Mentzlem Kołakowski mówił o protestach amerykańskich studentów w imię wspomnianej rewolty: „Ci studenci nic nie wiedzieli o świecie, co nawet trudno im mieć za złe, bo ignorancja jest czymś naturalnym w młodości. Ale ich ideologia, jeśli w ogóle można tutaj mówić o ideologii, to był zlepek niekoherentnych haseł, z których nic określonego nie wynikało, poza dużą frustracją i jeszcze większą agresją. Takiej degradacji intelektualnej nie spotkałem nigdy przedtem w żadnym ruchu lewicowym” [w:] L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy...*, cz. 2, s. 26.

23 Kołakowski mówił po latach: „Nie uważałem się nigdy za emigranta, nie uważałem, że zmieniłem albo że kiedykolwiek mógłbym zmienić swoją tożsamość narodową, nie, byłem zawsze Polakiem, niezależnie od tego, jaki miałem paszport, i interesowałem się krajem w tej mierze, w jakiej to było możliwe”; tamże, s. 51.

okropności, jakie totalitarny system funduje wszystkim, którzy mają nieszczęście w nim uczestniczyć. Totalność – jakkolwiek ujęta, nawet gdy jest to totalność jednostkowości – jest nie tylko moralnie niebezpieczna, jest zgubą dla tej składowej ludzkiej egzystencji, bez której nie sposób wieść akceptowalne życie. Totalność jest przecież śmiercią wolności, zaś wszyscy, którzy uważają inaczej, przypisują mylne znaczenie temu podatnemu na szereg interpretacji, jakże ogólnemu słowu (tj. znaczenie wykraczające poza ów i tak obszerny zakres denotacji). Do tego dodać można kolejny element (3) – marksistowski kontekst czynionych rozważań: filozof nie bardzo potrafił (lub nie bardzo chciał) porzucić ów styl i ten zawsze mu towarzyszył, także na emigracji. Ducha właściwego *Kapitałowi* nie poskromiły nawet oksfordzkie mury, nienawykłe wszak do filozofowania w tak niesystematyczny (nieanalityczny) sposób. Choć oczywiście nie była to już rzecz tak oczywista.

1.5.4. Dwa oblicza filozofa – dwie strony polskości

Już z powyższego wynika, że twórczość Kołakowskiego rozbija się niejako na dwa dychotomiczne podziały. Pierwszy to podział na pisarstwo okresu marksistowskiego oraz dorobek powstały w kolejnym, niedogmatycznym (czy nawet: antydogmatycznym) etapie. Druga kategoryzacja następuje w wyniku przyjęcia kryterium biograficznego: dzieła pisane w Polsce przeciwko dziełom pisany za granicą. O ile problematyczność w pierwszym przypadku jawi się jako oczywista, to może być wątpliwa przy drugiej typizacji. Niemniej, i ona nie jest wolna od trudności – najlepszym przykładem jest tutaj *Obecność mitu*, jednoznaczna klasyfikacja tej pozycji jest o tyle trudna, że książka pisana była w Polsce, pierwszy raz natomiast opublikowana – za granicą. O przyjętym w pracy sposobie mowa będzie dalej (w rozdziale I), tutaj należy natomiast zauważyć rzecz następującą, rzutującą na odczytywanie niniejszej rozprawy: życiorys Kołakowskiego jest przynajmniej symbolicznym wyrazem kluczowego napięcia, jakim targana była Polska po drugiej wojnie światowej. Z jednej strony Rzeczypospolita musiała mierzyć się z oddziaływaniem tych sił, które zwykły nazywać siebie siłami postępu – tj. była ona silnie powiązana z formacją marksistowską (komunistyczną). Z drugiej strony, przyszło jej się następnie mierzyć z konsekwencjami zorientowania na modłę tzw. świata Zachodu. Choć ramy czasowe w przypadku zestawienia życia Kołakowskiego i losów Polski mocno się różnią (okres między rokiem 1968, kiedy to filozof opuścił kraj, a

rokiem 1989, wynosi przecież trochę ponad dwadzieścia lat) nie jest to kwestia, która w istotny sposób umniejsza znaczenie prezentowanych tutaj rozważań. Być może najważniejsze – a przynajmniej istotne – napięcie ideologiczne, w jakim Polska pozostawała po 1945 r., rysuje się wszak właśnie na linii państwo komunistyczne – demokracja liberalna.

Założyć tutaj dodatkowo można, że przemianom zachodzącym w twórczości Kołakowskiego odpowiada reorientacja myślenia polskiej inteligencji. Tym samym zestawienie dwóch podejść, o których mowa, to nie tylko schemat indywidualnej konwersji Leszka Kołakowskiego – to świadectwo istotnych przemian całego pokolenia.

Zaproponowany w rozprawie niniejszej temat zakłada w tym wszystkim pewną spójność, zachodzącą między ogólną refleksją filozoficzną a tym, jaki charakter przypisać można rozważaniom na temat praw człowieka. Kołakowski był bez wątpienia jednym z najważniejszych głosów ideologicznych swojego pokolenia, szeroko komentowanym, obecnym (przynajmniej za życia) w debacie. Skoro jego myśl była analizowana, dyskutowano o niej, inspirowała, bądź budziła sprzeciw, to sposób, w jaki dokonywano recepcji doktryny praw człowieka na grunt polski nie powinien od uwag tych abstrahować. Trudno ocenić, na ile faktycznie Kołakowski oddział w tej sprawie. Jeśli mało – można replikować, że jest to ważny uszczerbek w tej refleksji i należy ją o ów wymiar uzupełnić. Jeśli dużo – analiza niniejsza tłumaczy się właśnie tymże niebagatelnym wpływem.

1.6. Wobec prawniczej ekskluzji

Dodać należy, że w pracy zakłada się także, iż kwestie szeroko rozumianego światka kultury – zwłaszcza takie jak ogólny stan filozofii, aktualne przedmioty jej zainteresowania – pozostają w kluczowym związku z poziomem kultury prawnej danego kraju. Założenie to właśnie popiera sensowność podejmowania podobnych badań; stanowi ono pochodną przekonania, iż prawnicy winni uczestniczyć w kulturze²⁴. Niniejsza praca stanowi propozycję takiego obcowania, a to poprzez zetknięcie się z nieprzeciętną umysłowością filozoficzną.

24 Nie tylko prawnej. Pisząc o integracji porządków prawnych (prawa wspólnotowego oraz członkowskiego) Marek Zirk-Sadowski odnotowuje, że „dokonuje się [ona – A.O.] nie tylko przez wspólną hermeneutykę norm prawnych, ale również przez wspólną prawniczą kategoryzację

Innymi słowy, zajmowanie się myślą Kołakowskiego w kontekście prawa jest o tyle usprawiedliwione, że stanowi on, zdaniem wielu, jeden z wybitniejszych umysłów filozoficznych w dziejach powojennej Polski. Kołakowski był myślicielem, którego czytano – jego dzieła realnie oddziaływały na rzeczywistość społeczną w Polsce, jakże często zwracano uwagę na doniosłą rolę jego tekstów: że *Tezy o nadziei i beznadziejności* stanowiły manifest ideologiczny stojący u podwalin Komitetu Obrony Robotników, że wykład z dnia 2 października 1966 r. *Rozwój kultury polskiej w ostatnim X-leciu* stanowił jeden z punktów przełomowych dla polskiej inteligencji tamtych czasów, że jego pisma, dostępne w tzw. drugim obiegu, czytano w duchu ekscytacji, traktując je jako źródło etycznego uzasadnienia dla tego, jak skutecznie stawiać opór komunistycznej władzy (więcej na ten temat w rozdziale I, w punkcie 1.3.).

Zarazem, Kołakowski właśnie jako wybitna postać polskiej kultury dwudziestego wieku faktycznie podejmował dywagacje w zakresie omawianego tematu: prawa człowieka stanowiły w rzeczywistości przedmiot jego badania; niejednokrotnie też ich zagadnienie pojawiało się w toku rozważań gdzieś na marginesie, jako dodatek do snutej refleksji. Gdyby szukać umysłów cieszących się podobną popularnością, tak w kraju, jak poza granicą, nie byłoby łatwo wskazać nazwisko kogoś, kto stopniem rozpoznawalności odpowiadał osobie Kołakowskiego a zarazem pisał o prawach człowieka²⁵ – zasadnym byłoby raczej wymienić nazwiska tych autorów, które mają niepodważalne osiągnięcia w tej kwestii, jednak znane są szerzej specjalistom, tym, którzy interesują się prawami człowieka. Głos Kołakowskiego o prawach człowieka jest natomiast głosem zdolnym dotrzeć także do dyletanta w tej kwestii.

Zadanie sobie trudu zbadania, co mówiła na temat praw człowieka (a pośrednio: na temat prawa w ogóle) osobistość w ten sposób charakteryzowana, może wzbogacić ekskluzyjne rozważania prawników-dogmatyków, którzy nie tyle nie dopuszczają chętnie przedstawicieli innych dziedzin do sfery realnego dyskursu w tematach, które ich zajmują, co po prostu antycypują, iż prawni laicy nie są zdolni wnieść cokolwiek istotnego do naukowej zadumy. Wobec pamiętnych słów Jürgena Habermasa, że filozofia prawa w ujęciu, które stara się zachować kontakt ze społeczną rzeczywistością,

rzeczywistości. Kategoryzacja rzeczywistości angażuje zaś charakterystyczne dla europejskiej kultury mity, symbole, stereotypy, metafory itp.” [w:]. M. Zirk-Sadowski, *Prawo a uczestniczenie w kulturze*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1998, s. 119.

25 A przy okazji – trzeba dodać – nie był papieżem.

stała się domeną wydziałów prawniczych²⁶, powiedzieć trzeba, że praca niniejsza próbuje uprzytomnić, iż jest to kwestia natury faktycznej, zaś autorzy, których nie sposób kojarzyć z dorobkiem tzw. jurysprudencji, miewają coś istotnego do powiedzenia w pewnych sprawach, często nieco odbiegających od kanonu zainteresowań „wydziałów prawniczych”, jakkolwiek pozostających w tym samym obszarze zainteresowań i inspirowanych tymi samymi, czy podobnymi chociaż, problemami. Choć teoretycy i filozofowie prawa nie pomijają tych głosów z założenia, ze względu np. na konieczność domyślania się pewnych kwestii, czy to dlatego, że nie zostały one wyrażone wprost, w zgodzie z powszechnie afirmowanym zwyczajem przekazu wiedzy w tej (a właściwie: każdej naukowej) dziedzinie, jest mało sporne, iż siłą rzeczy badacz skupiony na pewnej specjalności nie zajmuje się najczęściej w pierwszej kolejności tym, by poszukiwać materiału podatnego na analizę pośród wyników innych dyscyplin. Przy dzisiejszych możliwościach, naukowiec raczej musi pozostawać w nieustannej, tylko przyspieszającej pogoni umożliwiającej mu wierzyć, iż jest chociaż trochę „na bieżąco”. Z tego wszystkiego – na interdyscyplinarność po prostu zazwyczaj nie ma czasu.

Raz jeszcze: prawo jest w takim koncepcie esencjonalnie powiązane ze światem kultury. Więcej, jeżeli zgodzić się z tymi, którzy zwykli odmawiać Kołakowskiemu cechy bycia filozofem-naukowcem, uznając, iż jest to bardziej „pisarstwo filozoficzne”, doniosłości refleksji polskiego myśliciela wciąż można bronić w ramach studiów z zakresu tzw. ruchu *Law and Literature*. Biorąc pod uwagę, że: „[p]ojmowanie prawa jako przedmiotu zobiektywizowanego, dającego się poznać i uchwycić w sposób bezpośredni, a w dalszej kolejności wykorzystać w działaniach praktycznych, wpłynęło także w znaczący sposób na ukształtowanie się nowoczesnego etosu prawniczego, który przybrał formę ekspercką i odpersonalizowaną”²⁷ starania podjęte w niniejszej pracy przedstawiają się jako „reakcyjne” wobec tegoż etosu. Nieobecność kategorii dominujących w takim sformalizowanym ujęciu może nadawać pewnej „świeżości” w podobnych rozważaniach.

Dywagacje Kołakowskiego przedstawione w okresie dojrzałym, krytyczna ocena pewnych ujęć, jest wyraźnie dyktowana realnymi problemami, znajdującymi swoje miejsce także na salach sądowych. Absolutyzacja indywidualium prowadzi do tzw.

26 J. Habermas, *Faktyczność i obowiązanie: Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. R. Marszałek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2005, s. 23.

27 M. Wojtuń, *Prawda, prawo i literatura*, „Acta Universitatis Lodziensis, Folia Iuridica” 2014, 73, s. 37.

ekspansji roszczeń, przejawiających się w sporach, u których podstaw legły coraz bardziej kuriozalne ekspektatywy. W tym kontekście referowana tutaj refleksja Kołakowskiego stanowi dyrektywę słusznościową, której uwzględnienie w toku wykładni ma przecież niemałą rolę. Rzecz ta jest tym bardziej uzasadniona, że prawa człowieka u swego dostrzegalnego fundamentu są sposobem wyrazu pewnych konkretnych wartości. To nie kwestia określenia tego, w którym momencie dywidenda podlega opodatkowaniu – rozmawianie o treści praw człowieka to rozmawianie o ideach i wartościach.

Tak więc, Kołakowski filozofem prawa? Bynajmniej. Jednak: Kołakowski – głos co do wartości w prawie, bądź co bądź, istotnych i koniecznych? Bez wątplenia.

2. Przedmiot analizy *sensu stricto*

Zwrócono wcześniej uwagę na to komu i w jakim kontekście może się przysłużyć niniejsza praca. Dodać do tego jeszcze trzeba, jakie zadanie badawcze zostały w niej postawione. Jest to wykazanie następujących zależności:

1. Można mówić o filozofii Leszka Kołakowskiego. Jego myśl w istotnych punktach zawiera części zbieżne, które pozwalają ujednoczyć jego stanowisko i wyrażać twierdzenia ogólne, które są adekwatne dla pokaźnej części jego twórczości.
2. Istnieje ścisły związek między filozofią Kołakowskiego a tym, co pisał on o prawach człowieka. Cechy ogólne jego myśli dają się przełożyć na szczegółowe dywagacje co do problematyki ważnej dla koncepcji praw człowieka.
3. Przedstawione w rozprawie problemy związane z prawami człowieka pozostają w korelacji z ogólną diagnozą społeczeństwa dokonywaną przez Kołakowskiego. Tym samym rozszerzyć można zakres dotychczasowych rezultatów badań nad politycznymi i społecznymi problemami obecnymi w literaturze takich dziedzin, jak filozofia, nauka o polityce, socjologia, historia idei i doktryn o wnioski z zakresu praw człowieka, do jakich myśl Kołakowskiego doszła.
4. Komplikacje tkwiące w samej idei praw człowieka są adekwatne dla odnotowywanych w literaturze problematycznych zagadnień współczesnej kultury Zachodu. Istnieje zbieżność między negatywnymi (a przynajmniej tak najczęściej ocenianymi w piśmiennictwie) aspektami współczesnych demokracji liberalnych a

praktycznym przejawem dążności jednostek, które w prawach człowieka odnajdują drogę do realizacji egoistycznych popędów.

5. Rozważania Kołakowskiego – tak w wymiarze ogólnym, jak i tym, który dotyczy bezpośrednio praw człowieka – pozostają aktualne dla bieżącego dyskursu, w którym padają pytania o przyczyny kryzysu koncepcji demokracji liberalnej.

6. Kołakowski nie doszedł do punktu, który można by określić ostatecznym rozbratem z marksizmem, a jego myśl trudno analizować w oderwaniu od tej doktryny. I to nie tylko ze względu na to, że był za młodu marksistą zaangażowanym. Jego filozofia daje się analizować jako myśl pozostająca pod nieustannym wpływem marksizmu – i to nie jedynie na mocy stosunku negatywnego, zmierzającego do zaprzeczania ważności tej doktryny – wpisuje się ona w pewien szerszy kanon właściwy dla tej tradycji.

Jak widać, niektóre z tych punktów pozostają ze sobą w ścisłym związku i w części się pokrywają (zwłaszcza 4 i 5). Zarazem, różnice są zauważalne, co będzie łatwiej dostrzec przy zapoznaniu się z resztą wywodu tutaj ujętego.

O tym, z jakim powodzeniem udało się poczynić ustalenia co do powyższych kwestii, mowa będzie w części podsumowującej.

3. Ograniczenie pola badań

Wydaje się, że trzy kwestie mogłyby być w niniejszej pracy szerzej opisane, wobec czego warto braki w tym zakresie wytłumaczyć. Po pierwsze – w pracy pominięte zostają szersze dywagacje na temat praw człowieka *per se*. Po drugie, tylko zdawkowo, w kilku fragmentach, pojawiają się kwestie podejmujące zagadnienie głosów krytycznych, z jakimi myśl Kołakowskiego musiała się mierzyć. Po trzecie, filozofia Kołakowskiego w niepełnym zakresie zaprezentowana została na tle innych konceptów filozoficznych, którymi się inspirowała, lub które powieliała (to zwłaszcza), czy też w zestawieniu z tymi, którym wychodziła naprzeciw.

3.1. Literatura dotycząca praw człowieka

We wcześniejszym fragmencie mowa była o swoistej „emigracji” rozważań na temat filozofii prawa na wydziały prawa. Uwagę tę można uzupełnić o stanowisko przedstawione przez Michaela Freemana, który w monografii zatytułowanej po prostu

Prawa człowieka tak charakteryzował kwestię zajmowania się tym zagadnieniem: „Badania akademickie nad prawami człowieka zostały zdominowane przez prawników (...). Obszar praw człowieka stał się technicznym i prawniczym dyskursem, a prawnicy zdominowali go dlatego, że to oni są technicznymi ekspertami”²⁸. Dalej zaś autor ten pisze: „Pomijanie zagadnienia praw człowieka przez nauki społeczne i zdominowanie studiów z tej dziedziny przez prawników zniekształcają samą ideę praw człowieka”, kolejno odnosi się natomiast do kwestii wkładu nauk politycznych i ich roli w studiach nad prawami człowieka, oceniając je jako „rozczarowujące”. „Studia z zakresu praw człowieka mają czasem wiele wspólnego ze stosowaniem pojęć związanych z naukami politycznymi, takich jak »dyktatura«, »totalitaryzm«, »autorytaryzm«, »represje«, »państwo terroru«, »ludobójstwo«. W naukach politycznych zajmujących się pojęciem demokracji, które jest odpowiednie dla zrozumienia obecnego stanu praw człowieka, również jest wiele do zrobienia. Natomiast obecne wśród badaczy nauk politycznych pragnienie tego, aby być »naukowcami«, prowadzi ich do rozmywania koncepcji, która jawi się wtedy w najgorszym razie jako moralistyczna, w najlepszym zaś jako legalistyczna”²⁹. Jak będzie to widoczne dalej jednoznacznie w niniejszej pracy, i tutaj pojęcia te odgrywają niebagatelną rolę. Co szczególnie istotne jednak obecnie, Freeman zaraz dodaje: „Historia koncepcji praw człowieka jest naznaczona filozoficznymi kontrowersjami. Znajomość tej historii i rozumienie tych kontrowersji może rzucić światło na dzisiejszy stan praw człowieka. W ciągu ostatniego półwiecza koncepcja ta została włączona do bardzo wielu dziedzin prawa międzynarodowego i krajowego, jednak zrozumienie idei praw człowieka wymaga także zrozumienia perspektywy politycznej, jaka za nimi stoi. Prawo i polityka nie wyczerpują całego obszaru praw człowieka. Inne nauki społeczne – jak socjologia, antropologia, czy ekonomia – są niezbędne dla rozumienia przez nas problematyki praw człowieka, a także związanych z nią możliwych rozwiązań. Prawa człowieka są koncepcją interdyscyplinarną *par excellence*”³⁰.

Obszerne cytaty z tej pozycji uzasadnione są tym, że odpowiadają one blisko założeniom niniejszej rozprawy, nadto, w podobny sposób oceniają one stopień społecznej i naukowej refleksji w przedmiotowym względzie. Wspomniana interdyscyplinarność koncepcji prawa człowieka prowadzi do uznania, iż także

28 M. Freeman, *Prawa człowieka*, tłum. M. Fronia, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007, s. 13.

29 Tamże, s. 15.

30 Tamże, s. 20.

filozoficzne rozważania w tym względzie mogą w rzetelny sposób rzutować na dywagacje relewantne w innych naukach. Zarazem, ujęcie praw człowieka w odniesieniu do dwóch teorii, odpowiadających dwóm okresom życia Kołakowskiego, uwypukla tak historyczny, jak i – a może przede wszystkim – polityczny aspekt omawianego zagadnienia. Filozofia odgrywa tu oczywiście podwójną rolę: usprawiedliwiającą, ale i motywującą konkretny system. Opisuje stan rzeczy i wskazuje pożądany – teoretycznie, tj. poprzez wykazanie zgodności (lub jej brak) z kanonem wartości – kierunek zmian.

Z powyższego wyłania się też mało kontrowersyjne twierdzenie o prawach człowieka jako zagadnieniu interdyscyplinarnym w tym kontekście, iż refleksja na ten temat jest niezwykle bogata, a czasem przez to – mało spójna. Jak skutecznie bowiem łączyć perspektywę adwokata broniącego konkretnego klienta w związku z zarzutem naruszenia praw człowieka w indywidualnym wymiarze z perspektywą antropologa, zajmującego się uwarunkowaniami stojącymi za treścią niektórych z tych praw?

Kwestia wielopłaszczyznowości determinuje szerokie spektrum podejść, jakie można przyjąć mierząc się z tą problematyką. Już samo ich przybliżenie i schematyczne opisanie przedstawia się jako zadanie ambitne, a więc z konieczności zajmujące. Mając na uwadze brak jednoznacznego wzorca w tym względzie, konieczne byłoby też uzasadnienie przyjętej opcji. To wszystko zaś miałoby tylko swobodny związek z tematem niniejszej pracy – na pierwszy plan wysuwa się tutaj myśl Kołakowskiego i taka jej charakterystyka, która stanowi przełożenie ogólnych jej schematów na koncepcje praw człowieka. Stąd i brak uwag w stosownym zakresie – rozprawa stanowi wyrwykowe podejście do tematu praw człowieka, ograniczając dywagacje do gruntu filozoficznego, więcej, ściślej związanego z jednym autorem.

3.2. Filozofia Kołakowskiego – uwagi krytyczne

Brak rozbudowanej części stanowiącej o krytyce, z jaką filozofii Kołakowskiego przychodziło się mierzyć, uzasadniać należy w powiązaniu z powyższymi uwagami. Uznanie za podstawowy cel zrekonstruowanie ogólnej wizji praw człowieka w myśli Kołakowskiego wymaga wcześniej ogólnej refleksji nad samą tą myślą, i próbą schematyzowania jej w tym generalnym ujęciu. Zaprezentowane w niniejszej pracy ujęcie syntetyzujące niektóre wątki tej twórczości jest wyrazem starań mających ambicję nakreślenia pewnych nowych, niewyrażanych dotąd *explicite* motywów w tym

względnie (o trudnościach związanych z jednoznacznym charakteryzowaniem dzieł autora *Obecności mitu* mowa będzie wprost w rozdziale I). Należy przy tym odnotować, że sam temat dzielenia filozofii Kołakowskiego na okresy, a więc uznawania pewnych jej fragmentów za miarodajne dla opisu całości, nie był przedmiotem wnikliwych, dalszych, kontrastujących analiz, tj. autorzy wzajemnie tutaj nie jęli odnosić się krytycznie do siebie nawzajem, nawet jeśli ich twierdzenia nie były zgodne. Co innego poszczególne wątki podejmowane w pracach Kołakowskiego – te spotykały się z odzewem i inspirującą repliką³¹. Ich obecność jest też sygnalizowana w pracy.

Niemniej z racji tego, że prezentacja filozofii Kołakowskiego jako pewnej całości musi mieć właśnie charakter ramowy, polemiki podobne trzeba ocenić jako mało znaczące dla recepcji opisywanego dzieła i niewpływające w sposób bezpośredni na kształt tejże myśli. Rozwój koncepcji Kołakowskiego i uleganie czynnikom zewnętrznym determinującym ich treść dyktowane były przede wszystkim bieżącymi wydarzeniami politycznymi – wpływ głosów krytycznych innych autorów był w tym kontekście drugorzędny. Stąd i przyczyny należące do pierwszego grona będą liczbowo dominowały w toku dalszego wywodu. Skoro bowiem praca niniejsza skupia się na wątkach, które można nazywać „historyczno-biograficznymi”, zaś pośród czynników oddziałujących na kształt myśli Kołakowskiego krytyczna recepcja jego twierdzeń odegrała odległą rolę, nie wydaje się koniecznym prowadzenie szczególnie drobiazgowych rozważań w tym względzie.

Oczywiście, wnikliwe przedstawienie pozycji krytycznych bez wątpienia wzbogacałoby przedmiotowe rozważania, jednak prowadziłyby do odwodzenia od głównego założenia niniejszej rozprawy. W istocie, chociaż wątek głosów polemizujących był odnotowywany w literaturze – najlepiej bodaj temu zadaniu sprostał Cezary Mordka, który każdy z rozdziałów poświęconych konkretnemu etapowi

31 Najszerzej znanym tekstem w tym względzie wydaje się być artykuł Stefana Amsterdamskiego *Tertium non datur?* [w:] tenże, *Tertium non datur? Szkice i polemiki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 9-28, podejmujący polemikę co do tego, jakie są logiczne konsekwencje śmierci absolutu. Istotny głos wobec czasem wręcz apologetycznej recepcji tekstu *Kaplan i błazen (Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)* wyraził natomiast Ryszard Legutko [w:] M. Leski (właściwie: R. Legutko), *Podzwonne dla błazna*, „Arka”, 1988 r., Nr 21, s. 9-18. Filozofia Kołakowskiego oczywiście była też poddana krytycznej recepcji wobec jej ujmowania w kontekście biografii autora i jego działań o zasięgu politycznym. Tak np. tekst Kołakowskiego o cieszącym się popularnością tytule *Moje słuszne poglądy na wszystko (My correct view on everything)* był odpowiedzią polskiego autora na stustronicowy list Edwarda P. Thompsona *An Open Letter to Leszek Kolakowski* („The Socialist Register” 1973) stanowiący wyraz zarzutów wobec Kołakowskiego za odejście od lewicowych ideałów; por. W. Chudoba, *Leszek Kołakowski...*, s. 278-279.

twórczości Kołakowskiego kończył takim zestawieniem³² – to trudno jednak odnaleźć pozycję, która przyjęłaby tę rolę z pełnym zaangażowaniem, uznając ją za właściwy przedmiot badań. Myśl filozoficzna nie miała tedy póki co szczęścia zetknąć się z pozycją traktującą głównie o recepcji dzieł Kołakowskiego. Sytuacja taka wydaje się być brakiem wartym uzupełnienia.

Na marginesie też odnotować można, że uwzględniając fakt – mimo wszystko – nieprzeciętnej popularności Kołakowskiego, zwłaszcza w Polsce (opisanej szerzej w rozdziale I, w punktach 1-4), wydawałoby się, że wnikliwa praca traktująca jego dzieło mniej życzliwie niż to miało miejsce dotychczas, stanowiłaby interesujący i warty analizy temat: także po to, by przez negatywne zestawienie móc to dzieło lepiej poznać. Nadmienić tutaj trzeba, że jedna taka pozycja została już napisana – mowa tu o książce, która ukazała się pod tytułem *Literat cywilizowanego świata. Leszek Kołakowski a kryzys myśli mieszczańskiej*³³. Niemniej, jest poniekąd eufemizmem niezwykle treściwy opis tego opracowania, zawarty w przypisie publikacji Leszka Dąbkowskiego *Problem transcendencji a kultura współczesna w koncepcji Leszka Kołakowskiego*: „książka w dużym stopniu jest świadectwem ideologicznych postaw zajmowanych w owym czasie przez jej autorów”³⁴. W istocie, lektura już pierwszych stron tej pozycji prowadzi do przekonania, iż jest to dzieło o charakterze propagandowym³⁵.

Wracając do zasadniczego wątku, trzeba zauważyć, że jeżeli wziąć pod uwagę dywagacje ściśle poświęcone prawom człowieka w koncepcie polskiego filozofa, to nie był to nigdy ten temat, który budziłby szczególne zaangażowanie badaczy. Nie jest zarazem tak, że nie został on odnotowany. Niemniej, nie były to kwestie, które oceniać należy jako szczególnie istotne³⁶, inspirujące debatę, czy wzbudzające w szerszych kręgach konieczność jakiegoś odniesienia się do nich³⁷. Powyższe prowadzi także do

32 C. Mordka, *Od Boga...*, s. 72-89, 116-128, 165-194..

33 W. Mejbaum, A. Żukrowska, *Literat cywilizowanego świata. Leszek Kołakowski a kryzys myśli mieszczańskiej*, Książka i Wiedza, Warszawa 1985.

34 L. Dąbkowski, *Problem transcendencji a kultura współczesna w koncepcji Leszka Kołakowskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Wrocław 1999, s. 7.

35 Wymowne jest też uzasadnienie twierdzenia, iż „Główne nurty marksizmu są raczej produktem uprzedzenia ideologicznego niż próbą rzetelnej krytyki omawianej filozofii”; [w:] W. Mejbaum, A. Żukrowska, dz. cyt., s. 177.

36 Por. B. Drozdowicz, *Kilka uwag o refleksjach Leszka Kołakowskiego nad prawami człowieka*, [w:] *Prawa człowieka. Wybrane zagadnienia i problemy*, (red.) L. Koba, W. Waclawczyk, a Wolters Kluwers business, Warszawa 2009, s. 551-558. Tekst jest w przeważającym stopniu streszczeniem wyводу Kołakowskiego zaprezentowanego w tekście *Po co nam prawa człowieka*, luźno uzupełnionym o pewne skojarzenia autora co do niektórych kwestii.

37 Odnosząc się np. do argumentów powoływanych przez Ryszarda Szarfenberga można stwierdzić, że wydają się one nie uwzględniać eseistycznego charakteru eseju Kołakowskiego o prawach człowieka, w tym jego ironicznego i hiperbolizującego tonu, a także, że niewyjaśnianie pewnych kwestii

zwrócenia uwagi na jeszcze jedną okoliczność: to mianowicie, że skoro opracowanie pewnych zagadnień (a zwłaszcza: relacja filozofia Kołakowskiego – prawa człowieka) nie zostało w ogóle nigdy podjęte, trudno znaleźć głos polemiczny w tej kwestii, taki, z którym należałoby się zmierzyć i albo go poprzeć albo zanegować.

3.3. Myśl Kołakowskiego a główne nurty filozofii światowej

W przedmowie do *Obecności mitu* Kołakowski pisze:

„Do jakiego stopnia myślenie moje o tych sprawach jest zadłużone u różnych filozofów, których twórczość lepiej lub gorzej jest mi znana – staram się tu i ówdzie zaznaczać, zapewne bez dostatecznej skrupulatności, lecz w przeświadczeniu, iż w wielu wypadkach jest to samo przez się widoczne dla czytelnika zawodowo zorientowanego w sprawie, a w rzeczy samej nie bardzo istotne. Wolno mi twierdzić – w czym zresztą naśladowuję wielu dzielnych mistrzów filozofowania – iż uprzystępniam po prostu zastany dorobek; tym samym wolno mi się powstrzymać od dokładnego rozdzielania własnych myśli na własne i cudze, zwłaszcza że niepodobna tego zrobić naprawdę, bo niepodobna spamiętać wszystkich, którym się coś zawdzięcza, a w ostatecznej analizie okazać by się musiało z pewnością, że cokolwiek mamy, zawdzięczamy innym”³⁸.

Jakkolwiek nie dać się przekonać tej argumentacji, dostarczać ona może powodów do zarzucania autorowi kilku rzeczy. Będą to zarazem uwagi, które można łączyć z całą twórczością Kołakowskiego – wydaje się, że wskazany fragment mógłby znaleźć się na wstępie znakomitej większości jego prac. Po pierwsze więc, zarzucać można Kołakowskiemu niedostateczną dbałość o zachowanie naukowych kryteriów – w istocie, przypisów w jego książkach jest mało (choć są i pozycje stanowiące wyjątek w tym względzie³⁹) i kto chciałby się upewnić, czy jego recepcja twórczości niektórych myślicieli jest prawidłowa, miałyby zadanie utrudnione, i miast dowiedzieć się gdzie bezpośrednio pada stwierdzenie od autora opracowania, musiałyby sam przeglądać dzieła poddawane egzegezie. Po drugie, przyjęcie takiego schematu pisania może rodzić, co zupełnie niepotrzebne, podejrzenia o nadmierną inspirację dziełami autorów, których Kołakowski miałyby nie powołać. Mógłby się wówczas zawsze tłumaczyć: „Podobnie jak jestem spadkobiercą intelektualnym spuścizny marksistowskiej w szerokim ujęciu, tak i przyszło mi być dziedzicem mało znanego XIX-wiecznego twórcy, którego dzieła miałem honory poznać, zaś jego metafory wprost przeniknęły przez to do moich prac, o

tłumaczyć można tym, iż Kołakowski zajmował się nimi w innych swoich tekstach. R. Szarfenberg, *Po co nam filozofia? Polemika*, (online) <http://rszarf.ips.uw.edu.pl/pdf/pocofilozofia.pdf> (3.12.2018).

38 L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1986, s. 10-11.

39 Doprecyzowując: wspomniany mankament bardziej odnosi się do zbiorów esejów Kołakowskiego niżli opracowań historycznych. Książka o Spinozie czy chrześcijaństwie bezwyznaniowym odpowiada w tym zakresie najbardziej rygorystycznym wymaganiom.

czym nikogo nie informowałem”. Dalej, czasem może być nieczytelne co w opisie twórczości danego autora jest dosłownym powtórzeniem jego stanowiska w jakiejś sprawie, co jest próbą dopowiedzenia przez Kołakowskiego jakichś konsekwencji tej myśli, co natomiast jest już autorską analizą dokonywaną przez myśliciela (oczywiście, o ile uniknąć podejścia skrajnego, w myśl którego wszystko jest interpretacją, zaś taki podział jest niezasadny). W tym przypadku należy uzupełnić: lektura tekstów Kołakowskiego raczej takich problemów nie sprawia, aczkolwiek nie jest tak, że nie jest ona na nie narażona – zwłaszcza w świetle biegu historii i odchodzenia od pewnych nawiązań, które w danym momencie jawiły się jako oczywiste, później jednak takie być przestały. Ci jednak, którym zależy na ścisłym odgrózeniu dwóch funkcji: bycia filozofem i bycia historykiem filozofii, mogą mieć nieraz z Kołakowskim kłopot. Lektury jego prac – w kontekście przytoczonego cytatu – nie ułatwia też odżegnywanie się Kołakowskiego od wielkich szkół tradycji filozofii zachodnioeuropejskiej. Gdyby polski myśliciel afirmował swoją przynależność np. do doktryn utylitarnych, pragmatycznych, do fenomenologii, instynktywizmu, intuicjonizmu, egzystencjalizmu bądź neotomizmu, czy poczuwał do bezpośredniego kontynuowania schedy Kanta, Hegla, Marksa, albo Wittgensteina, wówczas typizowanie niektórych przekonań jako wchodzących w skład pewnej aksjomatyki jego pisarstwa, byłoby dla czytelnika bardziej oczywiste.

W pracy niniejszej podejmowana jest próba umiejscowienia Kołakowskiego gdzieś pośród dziejów myśli filozoficznej, a to między innymi właśnie poprzez wskazanie na to, jakiemu nurtowi odpowiada dane twierdzenie, czy też – to częściej – z jakim nazwiskiem można by łączyć dany pogląd. Niemniej, na pewno analizy w tym względzie mogłyby być szersze, czasem np. są one tylko wspomniane, czasem pokrótce przybliżone. Zadanie to jest tym trudniejsze, gdy właśnie mieć na uwadze, iż sam Kołakowski nie bardzo dbał o to, by do takich inspiracji wprost się przyznawać.

4. Specyfika badań

Badanie myśli Kołakowskiego ma charakter specyficzny i wymaga wzięcia pod uwagę pewnych okoliczności swoistych dla tejże twórczości – stwierdzenie takie samo w sobie wydaje się egzemplifikacją ogólnika właściwego każdej analizie poświęconej opracowaniu myśli jednego autora. Nie jest bowiem kontrowersyjnym twierdzenie, że dzieło każdego filozofa nosi swoje unikatowe cechy, więcej, jest to po prostu pochodna

powszechnie afirmowanego przekonania, że ludzie się różnią i nie ma osób identycznych. Jednak w omawianym przypadku wydaje się, że nagromadzenie tych osobliwości oraz stopień ich intensywności (to, jak wpływają na odczytywanie pewnych treści), jest większy niż ma to zazwyczaj miejsce w podobnych pracach. Zostały one niżej opisane (do wniosku wyżej wyrażonego przekonuje właśnie ilość tychże cech szczególnych). Zarazem, niektóre z tych kwestii stanowią zagadnienia, które szerzej opisane zostaną w innych częściach pracy, tutaj zaś będą tylko wspomniane.

4.1. Zmienność w czasie

Różni autorzy różnie periodyzują myśl Kołakowskiego. Także schemat tutaj przyjęty odbiega po części od większości z dotychczasowych przyjmowanych w toku badań. Niemniej jest stałym motywem zwracanie uwagi na okoliczność, iż autor *Szkiców o filozofii katolickiej* oraz autor *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii* to dla czytelnika dwie zupełnie inne postaci.

Dla pokazania trudności z równaniem obu podejść warto wskazać w pierwszej kolejności na komentarz Kołakowskiego z 1948 r. do wznowienia wydania w Polsce encykliki Piusa XI *Quadragesimo anno*, zatytułowany: *Recydywa obłędu albo o pewnych katolickich koncepcjach społecznych*, który rozpoczyna młody społecznik i propagandzista cytatem z Benito Mussoliniego („Karabiny i armaty, chemia i wszystkie wynalazki nie będą miały znaczenia, jeśli zabraknie ducha”), kolejno zaś kojarzy fragmenty doktryny watykańskiej z poglądami faszystowskimi, by artykuł zakończyć wnioskami co do charakteru takiego zestawienia: „Jeśli też dziś wspominamy o tych niezbyt zaszczytnych pokrewieństwach, to nie po to, abyśmy mieli powtarzać rzeczy już zbanalizowane – częste bywały okazje oglądania za obłudną maseczką świętoszkowatości brudnych łap bankierskich – ostatecznie możnaby [sic] nie wyciągać dawno skompromitowanych faszystowskich komunałów, które m. in. znalazły swój wyraz w hasłach stolicy apostolskiej, gdyby ze strony wyznawców i głosicieli ideologii katolickiej widać było choćby objawy wypierania się ich i chowania pod korcem haniebnych spraw. Oto mamy po latach szesnastu doświadczeń z faszyzmem, wydaną tąż samą encyklikę – program faszystowski – w Polsce, zaopatrzoną w etykiетки reklamowe biskupa (w stylu: znajdźcie prawdę!), z komentarzami jednego z czołowych przedstawicieli katolickiej myśli w Polsce. Zastanawiamy się, czy konieczna jest dziś w

Polsce recydywa tych obłąkańczych, choć niewątpliwie metodycznych papieskich programów”⁴⁰. Na marginesie trzeba dodać, że choć filozof pisze tu o Kościele, ma w istocie cały czas na myśli w ogóle katolicką – czy wręcz – religijną wizję percepcji świata, której w latach młodości tak zaciekle się przeciwstawiał (więcej w rozdziale II).

Słowa te, znamienne dla charakterystyki twórczości tego okresu (przykłady można by mnożyć), trudno jest godzić z tym, co pisał filozof już w 1977 r.: „Mamy więc dobre powody by twierdzić, że tylko w religijnej percepcji świata roszczenia do prawomocności jakichkolwiek moralnych kodeksów albo systemów wartości dają się ugruntować. W innym wypadku są one arbitralne w tym znaczeniu, że nie są ani tautologiami, ani twierdzeniami empirycznie dowodliwymi. W religijnym obrazie świata normy moralne mogą mieć ten sam rodzaj prawomocności jak wierzenia metafizyczne i ten sam rodzaj »konieczności«, jaki wedle Kanta przysługuje sądom syntetycznym *a priori*. W tym znaczeniu moralność rzeczywiście »zależy« od religii (zależy także w znaczeniu historycznym)”⁴¹. Stąd już nie była daleka droga, by znaleźć fragment – znów, egzemplifikacyjny dla całego okresu – pochodzący z 2001 r., gdzie Kołakowski utrzymuje: „Jestem przekonany, że jeśli nasza cywilizacja dopuści do wyschnięcia swoich religijnych korzeni, obumrze razem z nimi; to dziedzictwo jest nam konieczne potrzebne do wyraźnego uświadomienia sobie naszych przewin i obowiązków, nie zaś do tego, byśmy kodyfikowali religijnie nasze pretensje, roszczenia, czy prawa do odwetu”⁴².

Kwestia ewolucji poglądów Kołakowskiego będzie dalej bezpośrednio omówiona w rozdziale I. Tutaj należy podkreślić, iż jest to okoliczność, która nie ułatwia analizy jego myśli i próby jej syntetyzującego ujęcia. Po pierwsze, rodzi się pytanie, czy w ogóle istnieją jakieś założenia, które są właściwe dla dzieła Kołakowskiego niezależnie od okresu, w którym pisał. Po drugie, po wyróżnieniu tych etapów, należy odpowiednie twierdzenia przypisać do każdego z nich. Po trzecie, trzeba nakreślić granice między tymi podziałami – z racji tego zaś, że przedmiotem badania jest twórczość konkretnego człowieka, a proces zmiany poglądów kogokolwiek rzadko kiedy jest zdarzeniem, które można umiejscowić w dokładnym momencie w czasie

40 . Tenże, Recydywa obłądu albo o pewnych katolickich koncepcjach społecznych, „Po Prostu”, 1948, nr 3, s. 4-5.

41 Tenże, Mała etyka, [w:] tenże, Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań, Aneks, Londyn 1984, s. 117. Należy jednak zaznaczyć, że ujęcie w cudzysłowie słowa „zależy” jest dalej przez filozofa uzasadniane poprzez wyjaśnianie konsekwencji, jakich z tego zdania wyciągać nie można.

42 Tenże, *Czy ludzkość może jeszcze ocalić swoje człowieczeństwo*, tłum. I. Kania, [w:] tenże, *Niepewność epoki demokracji*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2014, s. 110.

(przykłady takie pochodzą raczej z tradycji i odległych przekazów naszej kultury niżli z biografii, które dałyby się wnikliwie, zgodnie z obecnymi standardami naukowości, zanalizować⁴³), nie jest trudno o przypadki okresów i zachowań „granicznych”, balansujących na skraju wyróżnionych części. Uwagi powyższe trzeba zachować przy sięganiu do literatury przedmiotu – warto wiedzieć, jaki podział stosuje dany autor, a także, o „którym” Kołakowskim pisze w danym tekście. Można tutaj zauważyć, że od jakiegoś czasu prace (artykuły) pisane bez stosownych zastrzeżeń, traktują o etapie dojrzałej twórczości, tj. oczywiście mogą odwoływać się (i odwołują) do różnych prac autora *Obecności mitu*, jeżeli jednak nie zostanie to bezpośrednio zastrzeżone, nie będzie raczej chodziło o „młodego” Kołakowskiego-dogmatyka.

4.2. Kołakowski – historyk idei

Druga okoliczność, z którą należy się mierzyć, zajmując się Kołakowskim, to fakt uprawiania przez niego filozofii właśnie z perspektywy historyka idei. O jego przynależności do tzw. Warszawskiej Szkoły Historii Idei jako pewnego wycinka w całym okresie pisarstwa będzie mowa w rozdziale I, tutaj chodzi natomiast o to, że Kołakowski w ogóle wpisywał się w nurt badaczy zajmujących się historią idei, rozumianej tak, jak ją opisywał Arthur Oncken Lovejoy (uwagi na ten temat, z przypisami, fragment 5.1. w rozdziale II). Wyróżnienie przynależności Kołakowskiego do wspomnianego warszawskiego kręgu nie umniejsza bowiem temu, że istotna część poglądów tego filozofa w ogóle uzewnętrznia się w jego studiach nad historią idei, jest to więc dla badacza istotne źródło informacji. W przeważającej mierze niezwykle bogata twórczość Kołakowskiego skupiała się na opisywaniu poglądów innych filozofów – to zaś w kontekście pewnych stałych pól badawczych, według powtarzających się, choćby najogólniej, schematów, prowadząc przy tym zazwyczaj do wykazania aktualności tychże pytań. Jak pisze filozof w *Obecności mitu*: „Konstruowanie nowych narzędzi językowych dla wypowiedania stale tych samych pytań jest losem filozoficznego wysiłku. Można ten los uważać za dowód beznadziejności samego wysiłku, ale można też widzieć w nim raczej argument na rzecz żywotności sytuacji pytającej”⁴⁴. Podobna ambicja towarzyszyła wszak

43 Św. Paweł i jego droga do Damaszku jest tutaj jednym z bardziej znanych *exemplum*.

44 Tenże, *Obecność mitu...*, s. 11.

myślicielowi także przy okazji wykładów telewizyjnych *O co nas pytają wielcy filozofowie*, których każdy odcinek zaczynał się od następujących słów Kołakowskiego: „Chciałbym mówić o wielkich filozofach w taki sposób, żeby u każdego wyłowić jakąś jedną myśl, która dla niego samego jest ważna, należy do filarów domu, jaki zbudował, a i zarazem dla nas dziś jest zrozumiała, jakąś strunę w naszym umyśle porusza, zamiast tylko podawać wiadomość historyczną”⁴⁵.

Oczywiście, filozofia jest od dawna sztuką epigoństwa⁴⁶. Słynne określenie ram filozofii zachodniej poprzez ograniczenie jej przedmiotu zainteresowania do serii przypisów do Platona, autorstwa Alfreda Northa Whiteheada⁴⁷, wydaje się w tym ujęciu mieć więcej z formalnej definicji niżli *prima facie* mogłoby się wydawać. O ile odwoływanie się do poprzedników jest w filozofii poważnie traktowanej raczej podstawowym wymogiem, wytyczną, której żaden autor nie może pominąć, o tyle zakres takich nawiązań oraz ich znaczenie bywają różnorakie. Czym innym jest próba umiejscowienia nowatorskiego poglądu pośród dziedzictwa myśli ludzkiej, albo powołanie się na pogląd innego autora, uznanie, iż ten dostatecznie go uzasadnił i przyjęcie za jedną z przesłanek procesu argumentacyjnego – czym innym natomiast praca historyczna *sensu stricto*. Kołakowski przyjmuje też bardzo często taki schemat pisania, że pierwszorzędną rolę wydają się grać – na pewno przy pobieżnej analizie – rozważania traktujące o ideach danego autora. Między nimi natomiast można szukać poglądów samego Kołakowskiego, niejako przemycanych w takim historycznym sprawozdaniu (kwestia ukrywania w ten sposób pewnych niepoprawnych politycznie tematów również omówiona jest dalej). Tak np. *Świadomość religijna i więź kościelna*:

45 Za: tenże, *O co nas pytają wielcy filozofowie*. Sokrates, odc. 1, cz. 1, (online), <https://www.youtube.com/watch?v=D8B-UZlryIA&t>, (3.12.2018 r.). Warto tutaj zacytować miarodajny ustęp z Kołakowskiego: „Przyjaciel mój, wybitny młody fizyk teoretyczny, powiedział mi raz, na wyraźne moje zapytanie, że ani on ani, o ile mu wiadomo, nikt z jego kolegów nie czytał nigdy oryginalnych dzieł Plancka, Bohra, Diraca, czy innych wielkich fizyków stulecia, o wcześniejszych zgoła nie mówiąc. To nam jest niepotrzebne, wyjaśnił. Wszystkie wyniki teoretyczne tych ludzi są dostępne w prostszych i bardziej koherentnie wyłożonych opracowaniach ich następców i sięgać po dzieła oryginalne jest dla fizyka czystą stratą czasu. Wyznanie to o tyle jest godne uwagi, iż unaocznia różnicę między dwoma rodzajami wzrostu kulturalnego. Każdy uważałby za absurdalne, gdyby filozof jaki oznajmił, że nie potrzebuje czytać Platona, Kartezjusza ani Kanta ponieważ ich wyniki może sobie przyswoić z dzieł współczesnych lub gdyby teolog sądził, że nie potrzebuje znać Ewangelii, o wszystko, co tam ważne, zawiera się we współczesnej literaturze teologicznej, albo wreszcie gdyby ktoś oświadczył, że jest stratą czasu zagłębianie się w dzieła Cervantesa i Goethego, skoro mamy pod ręką współczesnych pisarzy” [w:] tenże, *Reprodukcja kulturalna i zapominanie*, [w:] tenże, *Czy diabeł...*, s. 73.

46 Por. przypis 3.

47 „The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato” [w:] A. N. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, The Free Press: A Division of Macmillan Publishing Co., Inc., Nowy Jork, 1978, s. 39.

studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku uznawana była często za pretekst⁴⁸ Kołakowskiego do rozważań nad przeciwstawieniem instytucyjnej ortodoksji z tymi, którzy chcieli pozostać wolnymi od dogmatyki, acz wykazywali przy tym postawę właściwą heretykom, tj. dążyli do ideologicznej reformy, nie zaś potępienia czy sprzeniewierzenia się rudymentom⁴⁹. Podobnie *Główne nurty marksizmu* – nie jest to książka, której recepcja kończy się poprzez przyswojenie opisów kolei dziejów myśli Marksa (co stało u jej źródeł i co doprowadziło do tytułowego dla trzeciego tomu „rozkładu”) – jest to krytyczny namysł nad tą filozofią⁵⁰. Trudność polega więc na tym, że analiza twórczości Kołakowskiego to praca z zakresu historii filozofii opierająca się niejednokrotnie na pracach z zakresu historii filozofii. Często, by móc z powodzeniem uchwycić nowatorstwo bądź przenikliwość spojrzenia, należy znać myśl, która jest analizowana, co jest dodatkowym wyzwaniem dla badacza. Jak obrazowo problem ten ujmuje Karpiński: „Kołakowski najczęściej formułuje swoje sądy, omawiając krytycznie sądy cudze. Trzeba by więc znać analizowanych autorów, ocenić interpretację Kołakowskiego i z ich zestawienia wyciągnąć wnioski na temat postawy interpretatora. Zabieg budzący wątpliwości nie tylko metodologiczne. Także trudno wykonalny z czysto technicznych powodów. Nie, nie znam wyczerpująco siedemnastowiecznych mistyków bezwyznaniowych północnej Europy, nie czytałem ich dzieł po holendersku. Nie przebrnąłem przez zwały marksistowskiej i pomarksistowskiej apologetyki i nie mam zamiaru tego czynić. A zresztą on sam wspomina, że w tej dziedzinie, jak w wielu innych, pełna znajomość literatury jest fizycznym niepodobieństwem”⁵¹.

48 Karpiński pisze o zainteresowaniach Kołakowskiego wyrażonych w tej książce, że są to: „niegdysiejsze konflikty heterodoksów z oficjalnymi instytucjami: jak oni penetrowali Kościoły i jak one usiłowały ich zasymilować – oraz jak jednostki broniły odrębności swej wiary i jak instytucje walczyły o czystość doktryny”; zarazem, trzeba zastrzec, autor podkreśla „autentyczny wymiar religijny” zawarty w tym dziele. W. Karpiński, dz. cyt., s. 108.

49 „Ci, którzy nigdy nie przyjmowali pierwotnego kanonu Objawienia, albo ci, którzy odrzucają go w całości i wyraźnie, zamiast twierdzić tylko, że to oni wiedzą lepiej jak ten kanon interpretować, są bądź poganami, bądź ateistami czy apostatami, ale nie heretykami” [w:] L. Kołakowski, *Herezja*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010, s. 11-12.

50 Np. o *Głównych nurtach marksizmu* Krzysztof Pomian pisze: „humanistyka Kołakowskiego jest z założenia względem marksizmu zewnętrzną: nie tylko nie przyjmuje swoiście marksistowskiego rozumienia historii, lecz także poddaje jego zasadnicze tezy” [w:] K. Pomian, *Leszek Kołakowski: jednostka, wolność, rozum* [w:] *Leszek Kołakowski – myśliciel i obywatel*, (red.) I. Sariusz-Skapska, Fundacja im. Stefana Batorego, Warszawa 2010, s. 90.

51 W. Karpiński, dz. cyt., s. 104-105.

4.3. Cenzura i polityka

Uwzględniając realia, w jakich przyszło Kołakowskiemu tworzyć do czasu wyjazdu za granicę, trzeba mieć na uwadze, że myśliciel mógł uzależniać głoszone publicznie twierdzenia od sytuacji politycznej, w jakiej znajdowała się Polska wówczas (w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych ubiegłego wieku), to znaczy na jego pisarstwo mogły oddziaływać racje bieżącej polityki. Z jednej strony, w czasach, gdy myśliciel identyfikował się z partią, mógł on po części uznawać wyższość jej celów, stąd zarówno tematyka, jak i argumentacja jego prac, mogły być znaczone aktualnym zapotrzebowaniem, w myśl haseł propagandy przekonującej o nadrzędnej roli partii (pojęcie „ketmana” wspomniane będzie w dalszej części). Sam filozof w ten sposób nigdy się nie tłumaczył – jest oczywiste, że jako osoba życia publicznego podobny akt jego ekspiacji nie zostałby życzliwie przyjęty, a tym bardziej nie uznano by go za usprawiedliwiający⁵². Jakkolwiek badacz winien tę kwestię uwzględnić. Rewersem tego spojrzenia jest sytuacja, gdy autor przestał sympatyzować z oficjalną doktryną i chcąc oddać rzeczywiste przekonania w tym czasie dzielone, musiał pisać w taki sposób, by unikać cenzury (to sytuacja szerzej znana zapoznanym, choćby pobieżnie, z kulturą polską w okresie PRL). Wspomnieć można, że ostatecznie Kołakowski i tak obarczony został zakazem druku⁵³.

Obok tego zwrócić należy uwagę, że sytuacja polityczna kształtowała w jakiejś części dobór podejmowanych przezeń tematów, a w jego tekstach odnaleźć można nawiązania – czasem bardziej a czasem mniej czytelne – do bieżących wydarzeń. Kołakowski miał przy tym nie tylko świadomość społecznego oddziaływania jego artykułów, ale i część z nich z takim zamiarem tworzył. Odrywanie ich lektury od tego tła czyniłoby analizę zdecydowanie zawężoną.

4.4. Bogactwo literatury podmiotu i przedmiotu

Należy zauważyć, że Kołakowski był nie tylko filozofem, ale także eseistą, publicystą, prozaikiem, poetą czy autorem bajek dla dzieci⁵⁴. Zostawił po sobie szereg wywiadów, pisał wstępy do polskich tłumaczeń wielu książek. Już za jego życia

52 Kołakowski poszedł nawet w drugą stronę – przyznawał po latach, że był partyjnym sekciarzem i raczej musiał łagodzić swój ton ze względu na racje polityczne. Por. rozdział II, punkt 4.2.

53 W. Chudoba, *Leszek Kołakowski...*, s. 232.

54 Ta część rozważań również zostanie dalej szerzej opisana; tam też przypisy – rozdział I, punkt 1.4.

powstawały filmy na jego temat oraz takie, do których napisał scenariusz. Był autorem sztuk teatralnych, nagrywał audycje radiowe, występował też w programach telewizji. Jego prace pisane były w wielu językach. Niektóre z tych tekstów nie ukazały się później w jakimkolwiek przedruku (nie było więc też ich tłumaczeń), stąd np. konieczność sięgania do pierwszych wersji tych publikacji, drukowanych w magazynach niekoniecznie tak łatwo dostępnych, jak to by się mogło wydawać przy uwzględnieniu postępu technicznego ostatnich dziesięcioleci. Samo zestawienie wszystkich pism Kołakowskiego jest pokaźną i zajmującą lekturą, nadto, spisy podobne jeszcze do dziś co jakiś czas są aktualizowane⁵⁵.

Do tego wziąć pod uwagę trzeba opracowania jego myśli podejmowane przez innych badaczy. Literatura ta również nie jest skromna, zwłaszcza jeśli chodzi o artykuły. Pozycji książkowych jest natomiast, być może, mniej, niż można by się spodziewać. Uwzględnić też trzeba interdyscyplinarny charakter takich prac, zazwyczaj były podejmowane z różnych perspektyw badawczych, innych niżli po prostu „filozofia Leszka Kołakowskiego”. Pozycje te będą powoływane w dalszej części pracy. Nadmienić należy, że opisy jego filozofii znaleźć można również w zbiorczych opracowaniach myśli Kołakowskiego, pisanych przez różnych autorów, np. wydawane przy okazji nadawania mu tytułu *doctora honoris causa*, inne księgi pamiątkowe, czy w ogóle monografie stanowiące zestawienie tekstów temu filozofowi poświęconych. Opracowania takie nie zostały też napisane tylko w języku polskim⁵⁶. Zagraniczne edycje jego książek niejednokrotnie zawierały również stosowne wstępy, wyrażające ambicje napisania czegoś w ogóle o polskim filozofie⁵⁷. Myśliciel jest też bohaterem pozycji podejmujących tematy (najogólniej je ujmując) polityczne, z zakresu historii PRL – czy to np. w historiach ruchu rewizjonistycznego, czy jako ważna postać polskiej lewicy lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych (by nie wspomnieć o odnotowywaniu jego wpływu na wydarzenia późniejsze). Od jakiegoś czasu też coraz więcej można dowiedzieć się o niemałych pokładach informacji na temat Kołakowskiego

55 <http://www.kolakowski.prowebs.pl/> – internetowa bibliografia Kołakowskiego, a zarazem źródło wiedzy o innych bibliografiach, (online), (3.12.2018).

56 Np. C. Heidrich: *Leszek Kolakowski. Zwischen Skepsis und Mystik*, Neue Kritik, Frankfurt am Main 1998; B. Piwowarczyk, *Leszek Kolakowski – Zeuge der Gegenwart*, Hess, Ulm 2000.

57 Np. G. Gomeri, *Foreword*, „TriQuarterly” 1971, nr 22, s. 4-12; L. Reinisch, *Vorwort*, [w:] Leszek Kołakowski, *Leben trotz Geschichte*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1980, 7-21.

sporządzonych przez Służbę Bezpieczeństwa w PRL-u, w tym zwłaszcza o notatkach, nagraniach oraz podsłuchach⁵⁸.

Z obowiązku wskazać również należy na zdawkowe odniesienia do twórczości Kołakowskiego, przytaczane w formie aforyzmów fragmenty jego wywodów (na co pisarstwo to, ze względu na swój charakter, było podatne), fragmenty wspomnień, wydruki korespondencji, czy dzienników osób, które z autorem *Horror metaphysicus* się zetknęły. Podobnie wspomnieć można liczne oficjalne dokumenty, do których np. próbował docierać Chudoba.

Tak duża ilość tak różnorodnych źródeł utrudnia przy tym – choćby i tak bardzo ogólną – próbę syntezy spuścizny Kołakowskiego.

58 Por. P. Gontarczyk, *10 dzielnych ludzi*, Zysk i S-ka, Poznań 2010; P. Jaroszyński, *Kierunkowy plan przedsięwzięć operacyjnych wobec Leszka Kołakowskiego* [w:] tenże, *Nawroty komunistycznych metod*, „Nasza Polska” 27.07.2010, nr 30.

(...) filozofia jest bardziej podobna do sztuki aniżeli do techniki: trudno sobie wyobrazić aby ktokolwiek mógł uprawiać filozofię w podobny sposób jak Platon, czy Konfucjusz, ale żadna znajomość współczesnej filozofii nie może zastąpić znajomości Konfucjusza i Platona; stąd kultura filozoficzna ma charakter par excellence historyczny. Pokrewieństwo filozofii z pracą artystyczną widoczne jest również w ogromnej roli, jaką odgrywa w niej siła ekspresji, element retoryczny, pozatreściowy.

[L. Kołakowski, *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*, 1962 r.]

ROZDZIAŁ I.

FILOZOFIA KOŁAKOWSKIEGO – KONTEKT ŻYCIORYSU

1.1. Życie filozofa a jego myśl

Czy można rzetelnie pisać o myśli Leszka Kołakowskiego i abstrahować w zupełności od jego biografii? Zapewne tak, jednak wydaje się, że jest to zabieg, który sprawdza się w krótszych formach pisarskich, tych zwłaszcza, które nie podejmują starań syntetyzowania jego myśli w całej jej okazałości. Co zaś z tymi, którzy próbują w szerszym spektrum zaprezentować filozofię polskiego autora?

Próbując odpowiedzieć na to pytanie można uprzednio wprowadzić pewne rozróżnienie, właściwe dla zabiegów charakteryzowania filozofów i ich conceptów, która to typizacja eksponuje w historii tej dziedziny dwie grupy myślicieli, w pierwszej umieszczając m.in. takie osobistości jak Diogenes z Synopy, Boecjusz, William Ockham, Giordano Bruno, Jan Jakub Rousseau, Fryderyk Nietzsche, czy Michel Foucault, a drugą łącząc z takimi twórcami teorii filozoficznych, jak Arystoteles, Jan Duns Szkot, Gottfried Wilhelm Leibniz, Immanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, czy Jürgen Habermas. Kołakowski wówczas bezwzględnie zostałby przypisany do pierwszego gremium. Klasyfikacja taka byłaby usprawiedliwiona wtedy, gdyby linię podziału nakreślić wobec tego, jak znaczną rolę w opisach danej twórczości odgrywa związek między faktami biograficznymi a najważniejszymi ideami, jakie łączy się z danym autorem. Oczywiście, opisy myśli Arystotelesa nie są wolne od podkreślenia przyrodniczego wykształcenia Stagiryty, zaś w monadologii Leibniza zwykło się

doszukiwać podobieństw z rozparcelowanym charakterem Świętego Cesarstwa Rzymskiego, jednakże związek tych faktów z kluczowymi wątkami danej filozofii nie jest tak uwypuklany, jak wtedy, gdy podkreśla się osobiste ambicje Nietzschego przekładające się na całokształt wyrazu jego myśli (czy choćby, gdy odnotowuje się, że choroba determinowała aforystyczną strukturę jego pisarstwa), bądź też, gdy zauważa się, że *O pocieszeniu, jakie daje filozofia* zapewne nigdy by nie zostało napisane w świecie, w którym Boecjusz nie został osadzony w więzieniu w Pawii. Chodzi więc tutaj o to, jak istotny jest ów związek, jak bardzo zajmuje on komentatorów, jakie znaczenie ma znajomość faktów biograficznych dla najpełniejszego zrozumienia danej koncepcji. Jeżeli mamy poczucie, że nieznanostwo szeroko pojętego życiorysu stanowi istotny uszczerbek w obcowaniu z daną myślą, wówczas chodzi nam o grupę pierwszą. Jeżeli natomiast uważamy, że takie wiadomości skupiające się na kwestiach osobowości czynią analizę danej filozofii pełniejszą, aczkolwiek ich brak nie przeszkadza w pojęciu zasadniczych wątków, wówczas działamy w drugim z wyróżnionych zbiorów.

Tym sposobem, nie powstała dotychczas pozycja książkowa traktująca o Kołakowskim, która od jego biografii abstrahowałaby, która traktowałaby tylko o jego tekstach, w oderwaniu od historycznego, politycznego i geograficznego tła. Nie chodzi bowiem jedynie o to, że taka analiza jest pełniejsza i czyni ona zadość tradycyjnym wymogom, chodzi także o to, że brak takich ustępów czyniłby dzieło badacza znacznie uboższym merytorycznie, że kluczowe wątki twórczości Kołakowskiego byłyby wcale albo w ogóle niezrozumiałe, gdyby zignorować kontekst, w jakim myśl ta się rodziła i wobec jakich zdarzeń doznawała przeobrażeń. Więcej o tym związku będzie w punkcie 1.5. niniejszego rozdziału, obecnie należy podnieść, że wyżej zarysowana relacja nie stanowi jedynej przyczyny uzasadniającej obecność opisu biografii w pracy traktującej o filozoficznym wyrazie rozważań Kołakowskiego.

1.2. Kołakowski – przyjaciel filozofów

Podkreślanie wątków biograficznych przy pisaniu o Kołakowskim nie stanowi wytycznej metodologicznej, którą komentatorzy omijaliby. Więcej, mówić można o pewnym dostatku w tym zakresie. Wynika to m.in. z faktu, że istotna część środowiska filozoficznego w Polsce obcowała z Kołakowskim na poziomie relacji osobistej, z wieloma postaciami, które nadawały kształt i wyznaczały ramy dyskusji w polskiej debacie filozoficznej, łączyła go także osobista, personalna więź. Niejednokrotnie

Kołąkowski nazywał przyjaciółmi najważniejszych w tym obszarze nauki ludzi. Stąd napotkać można liczne teksty, w których wątek tego związku jest zaznaczany – nie tylko po śmierci filozofa, ale i wcześniej wielu autorów zwracało uwagę na tę okoliczność, pisząc zaś o myśli Kołąkowskiego podkreślali (podkreślają), że jest to postać, z którą się znali, którą lubili i szanowali. To z kolei powoduje, że włączanie faktów biograficznych do pisania o Kołąkowskim, nierzadko fragmentów, które zwracają uwagę właśnie na ów indywidualny związek, jawi się jako zrozumiałe. Na marginesie zaś dodać można, że w związku z tym, iż znajomi Kołąkowskiego wychowywali całe wręcz rzesze polskich humanistów, stosunek, o którym tutaj mowa, niezasadnym byłoby bagatelizować.

Wymieniając tylko garstkę z tych osób – przy pominięciu tych, które były od Kołąkowskiego starsze, które były więc raczej jego nauczycielami i autorytetami, stąd też nie przyczyniły się do rozwoju literatury na jego temat⁵⁹ – wskazać można: Jerzego Szackiego⁶⁰, Bronisława Baczkę⁶¹, Józefa Tischnera⁶², Czesława Miłosza⁶³, Barbarę Skargę⁶⁴, Adama Michnika⁶⁵, Karola Modzelewskiego⁶⁶, Ryszarda Herczyńskiego⁶⁷, Marka Siemkę⁶⁸, Jerzego Giedroyc⁶⁹, Jacka Bocheńskiego⁷⁰, Wojciecha Karpińskiego⁷¹, Andrzeja Walickiego⁷², Jerzego Jedlickiego⁷³, Krzysztofa Pomiana⁷⁴,

59 Dla porządku wymienimy może jednak tutaj mały ich ułamek: Marię Ossowską, Tadeusza Kotarbińskiego, Iję Lazari-Pawłowską, Irenę Krońską, czy Tadeusza Krońskiego. Wspomnienia Kołąkowskiego na ich temat odnaleźć można, w odpowiedniej kolejności, m.in. w: L. Kołąkowski, *Na grób Marii Ossowskiej* [w:] tenże, *Leszek Kołąkowski. Wśród znajomych. O różnych ludziach mądrych, zacnych, interesujących i o tym, jak czasy swoje urabiali*, (red.) Z. Mentzel, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 22-28; tamże, *Pamięci nauczyciela*, s. 53-62; tamże, *Wspomnienie o profesorze Iji Lazari-Pawłowskiej*, s. 140-142; tamże, *Irena Krońska*, s. 33-36; tenże, *Tadeusz Kroński (w pierwszą rocznicę śmierci)*, [w:] tenże, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968. Tom I*, Wydawnictwo Puls, Londyn 2002, s. 346-353.

60 Por. J. Szacki, *O Leszku Kołąkowskim (1927-2009): wspomnienie i odrobina komentarza*, „Nauka” nr 3, 2009, s. 7-21.

61 B. Baczek, *Bóg doskonale wie, w co wierzę*, tłum. J. Niecikowski, „Tygodnik Powszechny. Apokryf”, dz. cyt.

62 Por. J. Gowin, *Posłowie* [w:] J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, s. 261.

63 Por. Cz. Miłosz, *Otwarcie nowego wymiaru*, „Tygodnik Powszechny. Apokryf”, dz. cyt.

64 Por. B. Skarga, *Sceptycyzm metafizyką podszity*, tamże.

65 A. Michnik, *Kłopot*, „Przegląd filozoficzno-literacki”, nr 3-4 (18), 2007, s. 197-219.

66 K. Modzelewski, *Życiodajny impuls chuligaństwa*, tamże, s. 9-11.

67 R. Herczyński, *Notatki o inteligencji*, [w:] *Obecność. Leszkowi...*, s. 220-235.

68 M. Siemek, *Laudacja promotorska*, „Przegląd filozoficzno-literacki”, dz. cyt., s. 15-21.

69 *Jerzy Giedroyc Leszek Kołąkowski. Listy 1957-2000*, Biblioteka Więzi, Warszawa 2016.

70 J. Bocheński, *Zapamiętani*, W.A.B., Warszawa 2013, s. 76-96.

71 W. Karpiński, dz. cyt., s. 102-126.

72 Por. A. Walicki, *Leszek Kołąkowski i warszawska szkoła historii idei*, tłum. W. Madej, [w:] M. Sitek, *Warszawska Szkoła Historii Idei. Między historią a teraźniejszością*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2000, s. 229-249.

73 J. Jedlicki, *Nie marksizm mnie uwiódł*, [w:] M. Bajer, *Blizny po ukąszeniu*, Wydawnictwo Więz, Warszawa 2005.

Romana Zimanda⁷⁵, Andrzeja Mencwela⁷⁶, Jana Józefa Lipskiego⁷⁷, Marcina Króla⁷⁸, czy Zygmunta Baumana⁷⁹). Jak zaznaczono, to ledwie promil osób, które można by tu wyliczyć, nadto, zbiór przedstawiony o tyle subiektywnie, że opierający się na uznaniowym przeczuciu co do tego, iż są to osoby, które w jakiś sposób mogą cieszyć się, w określonym kontekście, przypisaniem im waloru bycia sławnym⁸⁰. Już to więc siła autorytetu wyżej wymienionych przyczynia się, jako jeden z elementów, do tego, że wzorem mistrzów, inni kierują swoje zainteresowanie na koleje życia filozofa z Radomia.

1.3. Kołakowski – istotna postać życia intelektualnego w Polsce

Kołakowski nie tylko posiadał szanowanych znajomych, nie tylko obracał się pośród tych, którzy stanowili czołówkę polskiej inteligencji, i jako tacy wywierali bezpośredni wpływ na to, co było przedmiotem humanistycznego dyskursu – on sam stanowił orbitę przykuwającą uwagę ludzi jego czasów, niejednokrotnie przychodziło mu stawiać swoją osobę w centrum zainteresowania. Swoista popularność Kołakowskiego jest nierozzerwalnie związana z tym, że jego pisarstwo oraz jego działalność w znacznym stopniu oddziaływały na rzeczywistość społeczną w Polsce – tak w dobie PRL, jak i później, po 1989 r. (choć wówczas był to już raczej głos jednego z licznych autorytetów, nie zaś – jak niejednokrotnie wcześniej – lidera).

Najpierw młody filozof zasłynął ze swoich bezwzględnych ataków na myśl katolicką – często w prześmiewczej, ironizującej formie szydził z dogmatów Kościoła. Był to zarazem głos słyszalny, komentarz, z którym dyskutowano – głównie bodaj dlatego, że Kołakowski był zarazem nieprzeciętnym znawcą tematu, a jego uwagi

74 K. Pomian, J. Sosnowski, *Wspomnienie prof. Leszka Kołakowskiego w 90. rocznicę urodzin*, (audycja radiowa), (online), <https://audycje.tokfm.pl/podcast/Wspomnienie-prof-Leszka-Kolakowskiego-w-90-rocznice-urodzin/55246>, (3.12.2018).

75 J. Giedroyc, L. Kołakowski, R. Zimand, *Listy*, „Przegląd polityczny”, nr 135, 2016, s. 168-172.

76 Por. A. Mencwel, *Leszek Kołakowski: dzieło w cieniu*, „Przegląd filozoficzno-literacki”, dz. cyt., s. 199-216.

77 Por. J. J. Lipski, *Spotkania*, [w:] *Obecność. Leszkowi...*, s. 341-346.

78 Por. M. Król, dz. cyt., s. 9-19, s. 23. Zauważyć można, że cała książka – obfitująca w osobiste wspomnienia – pełna jest fragmentów, w których autor zwraca uwagę swój prywatny związek z Kołakowskim.

79 Por. M. Burzyk, M. Jędrzejek, *Wszystkie życia Zygmunta Baumana*, „Znak” nr 752, 2018, s. 10.

80 O problemach w określeniu warunków, jakie należy spełnić, by móc określić, że ktoś jest sławny, wspominał Kołakowski w jednym z esejów. L. Kołakowski, *O sławie...*, s. 18.

dawały temu wyraz⁸¹. Potem przychodzi czas rewizjonizmu, tutaj Kołakowski zostaje wręcz ideowym przewodnikiem ruchu⁸². Niemalą popularnością cieszył się w późnych latach pięćdziesiątych jego krótki satyryczny tekst *Czym jest socjalizm?*⁸³, odczytywany m.in. w Piwnicy pod Baranami⁸⁴. Kolejno, bezprecedensowym wydarzeniem jest wykład przeprowadzony w sali numer 17 na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego w dniu 2 października 1966 r. *Rozwój kultury polskiej w ostatnim X-leciu*, przyczyna „jednej z głośniejszych afer intelektualno-politycznych PRL”⁸⁵. Znaczenie Kołakowskiego było oczywiście dostrzegane przez partię⁸⁶ – Gomułka krytycznie wypowiadał się o nim m.in. na Plenum KC PZPR („Za ten rewizjonistyczny katzenjammer tow. Kołakowski został wyróżniony przez burżuazyjną i trockistowską prasę, która zamieszcza na swych łamach jego artykuły nie przepuszczone przez cenzurę do druku w Polsce”⁸⁷, przy okazji mówienia też właśnie o Kołakowskim Gomułka wypowiedział słynne słowa: „Dogmatyzmu nie leczy się rewizjonizmem. Rewizjonistyczna gruźlica może tylko spotęgować dogmatyczną gripę. Jeśli partia nasza odrzuciła dogmatyzm i sekciarstwo, nie ma w tym żadnej zasługi rewizjonistów. Partia dokonała tego własnym, marksistowsko-leninowskim mózgiem”⁸⁸)⁸⁹.

81 „Kołakowski do Kościoła nie należał, lecz jego głosu w sprawach Kościoła, wiary i religii już wówczas nie sposób było zlekceważyć” [w:] J. A. Kłoczowski, A. Sporniak, J. Strzałka, *Kłocz. Autobiografia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2015, s. 127-128.

82 D. Gawin, *Wielki zwrot. Ewolucja lewicy i odrodzenie idei społeczeństwa obywatelskiego 1956-1976*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2013, s. 61.

83 Pamflet ten, tuż po swoim powstaniu przełożony na wiele języków, polegał na wyliczaniu kolejnych cech, których socjalizmowi przypisać nie można. I tak, autor wymieniał, że socjalizm nie jest m.in.: „społeczeństwem, gdzie pewien człowiek jest nieszczęśliwy, ponieważ mówi to, co myśli, a inny jest nieszczęśliwy, ponieważ nie mówi tego, co myśli”; „państwem, w którym ktoś żyje lepiej, ponieważ chwala przywódców państwa”; „państwem, którego rząd określa, jakie swobody przysługują obywatelom, natomiast obywatele nie określają, jakie swobody przysługują rządowi”; „państwem, gdzie trzeba się bardzo namęczyć, nim się dostanie do lekarza”; „państwem, które wierzy, że wszyscy się nim zachwycają, chociaż jest przeciwnie” [w:] L. Kołakowski, *Czym jest socjalizm?* [w:] tenże, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968. Tom II*, Wydawnictwo Puls, Londyn 2002, s. 172-176.

84 L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy...*, cz. 1, s. 149.

85 „Szczerze mówiąc – nie”, (wstęp i opracowanie B.N. Łopieńska), „Res Publica” 1991 r., nr 7-8, s. 14.

86 Por. L. Ostalska, *Mord w oranżerii. Opowieść o Leszku Kołakowskim*, dodatek do „Gazety Wyborczej”, z dnia 20 lipca 2009 r., s. 7.

87 W. Gomułka, *Przemówienia: październik 1956-wrzesień 1957*, Książka i Wiedza, Warszawa 1957, s. 319-324.

88 W. Gomułka, *O naszej partii*, Książka i Wiedza, Warszawa 1968, s. 322.

89 Reprezentatywne, tak dla tamtych czasów, jak i roli Kołakowskiego wówczas, są jego wspomnienia (przemówienia Gomułki transmitowane były przez magnetofony zainstalowane na ulicy): „to było jak z Orwella. Szedłem Marszałkowską i co chwila Gomułka wykrzykiwał z tych megafonów moje nazwisko: »Ko-ła-kow-ski, Ko-ła-kow-ski...«” [w:] L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy...*, cz. 1., s. 161.

Potem przychodzi czas emigracji – tutaj nie sposób przecenić znaczenie tekstu *Tezy o nadziei i beznadziejności*⁹⁰ – opublikowany w 1971 r. w paryskiej „Kulturze” artykuł, o którym niejednokrotnie później mówiono, iż był intelektualnym fundamentem antykomunistycznej opozycji, nadto, który stanowił inspirację do powstania Komitetu Obrony Robotników⁹¹. Sam Kołakowski był od 1977 r. przedstawicielem KOR-u za granicą⁹², jego swoistym łącznikiem z emigracją⁹³. Zaslugi myśliciela podkreślał m.in. Tadeusz Mazowiecki, który obok okoliczności wyżej przytoczonych, wskazywał na fakt jego przynależności do Komitetu Obywatelskiego przy Lechu Wałęsie, pierwszy premier III RP przypominał też o stosunku filozofa do rozmów z władzą przy Okrągłym Stole oraz aktualności kwestii podnoszonych przezeń wobec wyzwań początków polskiej demokracji⁹⁴.

Wpływ Kołakowskiego na emigracji można dodatkowo mierzyć tym między innymi, że jego głos nie był bez znaczenia, jeśli chodzi o przyznanie Nagrody Nobla Czesławowi Miłoszowi – Konstanty Aleksander Jeleński pisał do Miłosza w dniu 16 października 1977 r.: „W Dublinie odbyliśmy z Leszkiem Kołakowskim i Zimandem »zebranie« poświęcone zabiegom o Twoją Nagrodę Nobla. Ułożyliśmy dość szczegółowy plan akcji rozdzielając sobie role”⁹⁵ – Chudoba odnotowuje, że było to najprawdopodobniej „pierwsze zebranie nieformalnej grupy polskich intelektualistów na Zachodzie, której celem było doprowadzenie do przyznania Miłoszowi literackiej Nagrody Nobla”⁹⁶. Sam filozof trywializował sprawę, z właściwą większości wpływowych ludzi (poza politykami) banalizacją komentując sytuację, w której zgłosili się do niego w Paryżu „jacyś Białorusini” prosząc o „załatwienie” Nagrody Nobla dla pisarza białoruskiego (Wasila Uładzimirawicza Bykau): „śmialiśmy się z tego projektu. I z wiary w nasze wpływy w Komitecie Noblowskim”, po czym jednak dodawał: „Inna sprawa, że swego czasu rozmawiałem z sekretarzem tego Komitetu i mówiłem o

90 L. Kołakowski, *Tezy o nadziei i beznadziejności* [w:] tenże, *Czy diabeł...*, s. 285-299.

91 A. Frankowiak, *Implikacje kwartetu metafizycznego Leszka Kołakowskiego. Glossa humanistki*, "Studia Elckie" 2009, nr 11, s. 345.

92 W. Chudoba, *Leszek Kołakowski...*, s. 308.

93 Początkowo filozof wyrażał przy tym pewne wątpliwości w tym zakresie, i wspominał po latach: „Wahałem się, bo mieszkając w Anglii, nie byłem wystawiony na niebezpieczeństwa tego działania, na aresztowania i bicie, nie wiedziałem więc, czy w tej sytuacji jest właściwe, bym figurował na liście członków. W sumie chyba postąpiłem słusznie, że się na to zgodziłem (...). Chodziło o jasne postawienie sprawy: Polacy mają prawo uczestniczyć w losach swojego kraju niezależnie od tego, gdzie mieszkają”. [w:] L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy...*, cz. 2, s. 70.

94 T. Mazowiecki, *Leszek Kołakowski i polska demokracja*, [w:] *Leszek Kołakowski – myśliciel i obywatel*, (red.) I. Sariusz-Skapska, Fundacja im. Stefana Batorego, Warszawa 2010, s. 43-44.

95 Cz. Miłosz, K. A. Jeleński, *Korespondencja*, Warszawa 2011, s. 190-191. Cyt. za: W. Chudoba, *Leszek Kołakowski...*, s. 307-308.

96 Tamże, s. 307.

Miłoszu, zanim jeszcze dostał Nagrodę. Byłem potem w »Kulturze« u Giedroyca i mówię, że miałem taką rozmowę, ale nie chcę, żeby o tym rozpowiadano, bo jak ludzie się dowiedzą, że oprócz tego, co ja normalnie załatwiam – rozdaję katedry na Sorbonie i Harvardzie, tłumaczę na angielski książki polskich autorów i wydaję je za grube pieniądze – potrafię też załatwić Nagrodę Nobla, to kolejka chętnych będzie do mnie ogromna”⁹⁷.

Znaczenie Kołakowskiego można oczywiście mierzyć także innymi okolicznościami: faktem wykładania na niezliczonej wręcz liczbie uniwersytetów i popularnością tych wykładów, gromadzących tłumy słuchaczy, tym, że był członkiem prestiżowego All Souls College w Oxfordzie, czy samym tylko uczestnictwem w owianych szczególną estymą i cieszących się dobrą sławą rozmów z Janem Pawłem II, które organizowano w Castel Gandolfo. Znaczenie tej ostatniej okoliczności można podkreślić w kontekście ostatecznego zerwania Kołakowskiego z buńczuczными atakami na Kościół i swoistym przebaczeniem mu tego faktu – a to wobec dalszej działalności i twórczości – przez najwyższy z kościelnych autorytetów. Zabieg ten stanowił niejako (oczywiście niedosłownie) oficjalny akt wykreślenia Kołakowskiego z listy autorów wymienianych w nieformalnym *Index librorum prohibitorum*. Dla porządku wspomnieć również można o licznych nagrodach, których Kołakowski był laureatem (w tym m.in. nagrody Biblioteki Kongresu USA im. Johna Klugego, czy Nagrody Pokojowej Księgarzy Niemieckich).

Nasuwa się tutaj taka uwaga: otóż ów realny wpływ na jakiś istotny fragment rzeczywistości społecznej, jakim cieszył się Kołakowski, ucieleśniał czasem artykułowaną – częściej chyba jednak tylko implikowaną – ambicję wielu humanistów, w tym zwłaszcza filozofów, by stanowić głos realnie oddziałujący na losy świata, choćby w wymiarze ograniczonym realnie do jednego kraju. Ambicję, by być tym autorem, w którego pismach ludzie zaczytują się w ukryciu przed cenzurą, aspirację, by mówić o rzeczach, z którymi władza (partia) stara się rzetelnie rozprawić, które są (były) jej solą w oku. Sam myśliciel odnotowywał, że we Francji niektórzy wręcz z niejaką zawiścią obserwowali to, iż władza komunistyczna uważała za strasznie ważne to, co mówi pisarz i filozof⁹⁸.

Wracając do zasadniczej kwestii należy zauważyć, że w istotnej mierze to właśnie oddziaływanie Kołakowskiego w Polsce przyczyniało się do obecności wątków

97 L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy...*, cz. 2, s. 33-34.

98 Tamże, s. 161.

biograficznych w analizach jego prac. Prace te – jak np. wspomniane *Czym jest socjalizm?*, czy *Tezy o nadziei i beznadziejności*, ale także będące przedmiotem omówienia w dalszej części *Tendencje, perspektywy, zadania, czy Główne nurty marksizmu* – sięgały swoimi wpływami daleko poza sferę dysputy filozoficznej, czy eseistyki politycznej: ich interakcja przebiegała także w sferze polityki. Stąd z jednej strony należy je traktować właśnie jako dzieła poczytnego humanisty, z drugiej strony, jako elementy gry politycznej, akty inicjujące zdarzenia, które żywo interesują władze. Takie ich ujęcie czyni zrozumiałym, że podejmowana analiza od owego kontekstu faktów nie może odejść, nie może poprzestać na literalnej interpretacji tekstów Kołakowskiego. To, że każde dzieło literackie jest wytworem swoich czasów, to banał, często niewarty powtarzania. To, jak dzieło takie na czasy te wpłynęło, i co właściwie jego powstanie warunkowało, to kwestia zupełnie inna (aczkolwiek faktycznie bardziej z pogranicza historii, czy precyzyjniej: historii idei niżli z kręgu zainteresowania tego, co tradycyjnie łączy się z przedmiotem uwagi filozofii). Można tutaj odnotować, że ów polityczny wymiar myśli Kołakowskiego najszerzej do tej pory zaprezentowany został w dwóch pozycjach książkowych. Pierwsza nosi tytuł *Wielki zwrot. Ewolucja lewicy i odrodzenie idei społeczeństwa obywatelskiego 1956-1976*⁹⁹, i jest autorstwa Dariusza Gawina, druga to *Dekada przełomu. Polska lewica opozycyjna 1968-1980*¹⁰⁰, napisana przez Michała Siermińskiego.

.

1.4. Kołakowski – nie tylko filozof, nie tylko pisarz polityczny

W eseju *O sławie* Kołakowski zwracał uwagę na problem z uznaniem za wiarygodnych ludzi, którzy są sławni, a którzy skarżą się na swoją sławę, gdy jednocześnie czynią co w ich mocy, gdy tylko mają okazję, by kamera telewizyjna objęła ich swoim okiem, a dziennikarze nie przestawali o nich pisać¹⁰¹. Kołakowski – intencjonalnie bądź nie, to bez znaczenia – również nie stronił od działań, które naturą rzeczy zwiększają prawdopodobieństwo wejścia w posiadanie tego „jednego z najbardziej pożądanых dóbr”. Chodzi tu o działalność, którą wstępnie określić można mianem „artystycznej”, w tym szerokim sensie, że obejmuje ona także aktywność popularyzująca naukę.

99 D. Gawin, dz. cyt.

100 M. Siermiński, *Dekada przełomu. Polska lewica opozycyjna 1968-1980*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2016.

101 L. Kołakowski, *O sławie...*, s. 16.

W pierwszej kolejności należy zwrócić uwagę na bogaty dorobek pisarski myśliciela – w tym aspekcie, w jakim zdecydowanie wykraczał on poza ramy tradycyjnie pojmowanej filozofii i eseistyki politycznej. I tak, odnotować trzeba, że Kołakowski był autorem bajek, zarówno dla dzieci (*Kto z was chciałby rozweselić pechowego nosorożca?*¹⁰², w roku śmierci zaś wydano *Debatę filozoficzną Królika z Dudkiem o Sprawiedliwości*¹⁰³), jak i raczej dla dorosłych – te ostatnie bez wątpienia nacechowane były filozoficznym spojrzeniem, jakkolwiek nie w pełnym zakresie, *13 bajek z królestwa Lailonii dla dużych i małych*¹⁰⁴ nie były to opowiadki Woltera, które niemal wprost komentowały intrygujące ówczesnych myślicieli kwestie; podpadały raczej pod estetykę surrealizmu, co o tyle ciekawe, że – jak zauważył Marcin Szuster przy omawianiu zbioru opowiadań o Lailonii – związek między filozofią (zwłaszcza w wydaniu Kołakowskiego, kojarzonego z precyzyjnym wyrażaniem swoich myśli) a surrealizmem (brakiem racjonalnej kontroli, lekceważeniem względów moralnych i estetycznych) nie wydaje się stosunkiem opartym na zaufaniu¹⁰⁵. Popularnością cieszyła się też książka *Klucz niebieski albo opowieści biblijne zebrane ku pouczeniu i przestrodze*¹⁰⁶, stanowiąca zbiór komentarzy do biblijnych opowieści, wyrażonych w swobodnej i zwięzłej, często przy tym żartobliwej, formie.

O artystycznym przejawie twórczości polskiego filozofa świadczy także fakt, iż nieobca mu była poezja. Można zwrócić uwagę, że późniejszy autor *Głównych nurtów marksizmu* debiutował właśnie wierszem (*Jutrznia się rodzi...*¹⁰⁷). Kołakowski był także tłumaczem, i to również utworów poetyckich, takich jak dzieła Johanna Wolfganga von Goethego, Maurica Maeterlincka, czy Charlesa Baudelaire'a. Napisał kilka sztuk teatralnych (wymienić można następujące: *Faust*, *System księdza Jensena albo wejście i wyjście*, *Żebrak i ładna dziewczyna*) oraz scenariusze filmowe (*Wygnanie z raju*, *Rzeczy*)¹⁰⁸.

Nadto, odkąd Kołakowski zakończył okres emigracji *sensu stricto*, tj. odkąd mógł swobodnie podróżować do kraju i być w nim publikowanym, podjął się

102 Tenże, *Kto z was chciałby rozweselić pechowego nosorożca?*, Muchomor, Warszawa 2015.

103 Tenże, *Debata filozoficzna Królika z Dudkiem o Sprawiedliwości*, Muchomor, Warszawa 2009.

104 Tenże, *13 bajek z królestwa Lailonii dla dużych i małych*, Czytelnik, Warszawa 1966.

105 M. Szuster, *Filozof na wagarach*, ResPublica 2017, nr 4, s. 37.

106 L. Kołakowski, *Klucz niebieski albo opowieści budujące z historii świętej zebrane ku pouczeniu i przestrodze*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1965.

107 Tenże (pod pseudonimem: Krzysztof Leszczyński), *Jutrznia się rodzi*, „Życie”, Dwutygodnik Akademickiego Związku Walk i Młodych w Łodzi, 1946 r.

108 Zebrane w książce: tenże, *Wejście i wyjście oraz inne utwory ku przestrodze i dla zabawy*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2017.

działalności popularyzującej filozofię, i był bodaj tym, któremu najlepiej się to w Polsce udało, tym, który – najprawdopodobniej – na tym polu najwięcej zdziałał. Filozof prowadził serię telewizyjnych wykładów pt. *Mini wykłady o maxi sprawach* (w reżyserii Jerzego Markuszewskiego)¹⁰⁹, wydaje się jednak, że większą popularnością cieszyło się ich książkowe wydanie¹¹⁰. Na odwrót z kolei było z wykładami *O co nas pytają wielcy filozofowie* – tutaj, przy analizie literatury podmiotu niniejszej pracy – zdecydowanie częściej pojawiają się odnośniki do telewizyjnego cyklu¹¹¹, niżli ich papierowej wersji¹¹². Do tego, w omawianym okresie Kołakowski publikował krótkie artykuły m.in. w *Gazecie Wyborczej* oraz *Tygodniku Powszechnym*.

Wykraczanie Kołakowskiego poza sferę działalności filozoficznej tradycyjnie pojmowanej, w tym zwłaszcza podejmowanie się wyżej opisanych działań o charakterze artystycznym, należy ocenić jako kolejną okoliczność prowokującą do tego, by komentatorzy dzieł polskiego myśliciela sięgali do faktów z jego życiorysu. Należy bowiem odnotować, że w sferze sztuki w dużo większym stopniu uwaga odbiorcy koncentruje się na osobie autora niż ma to miejsce w sferze nauki. Bycie poetą, pisarzem, osobą występującą w telewizji, czynnym komentatorem rzeczywistości społecznej, politycznej i religijnej, powoduje, że ów związek między tym, co ktoś tworzy, a tym, kim jest, jest w naszej kulturze traktowany jako ważniejszy i bardziej interesujący niżli w przypadkach autorów podręczników filozofii, socjologii, czy – idąc jeszcze dalej – matematyki bądź fizyki (nie jest to oczywiście zasada niedoznajająca wyjątków). Tak więc ta strona działalności Kołakowskiego jest dodatkowym czynnikiem koncentrującym uwagę zarówno tych osób, które o nim piszą, jak tych, które o nim czytają, na jego biografii.

1.5. Zbieżność etapów twórczości z podejmowaną problematyką

Nie można pominąć, że ów amalgamat – życie i dzieło – cały czas obecny w większości opisów, daje się tłumaczyć – od tego właściwie należałoby zacząć – zasadniczą koincydencją między tymi sferami, jaka w sytuacji Kołakowskiego zawsze zachodziła. Tak jak w przypadku Kanta nie ma dużego znaczenia dla opisu jego

109 W. Chudoba, *Leszek Kołakowski...*, s. 404.

110 L. Kołakowski, *Mini wykłady...*

111 I. Mirecka, *Filozofia dla każdego*, (online), <https://www.tygodnikprzeglad.pl/filozofia-dla-kazdego/>, (3.12.2018).

112 L. Kołakowski, *O co nas...*

filozofii, że był przez większość swego życia spokojnym człowiekiem, o łagodnym usposobieniu i pracującym w sobie dobrze znanych schematach, i równie dobrze mógłby wieść żywot rozpustnika i bawidamka (bowiem sama treść tejże filozofii krytycznej, dla jej ważności, nie musi mieć związku z tym przejawem praktycznego aspektu), tak u Kołakowskiego zachodzenie takiej spójności determinuje w istotny sposób recepcję jego prac. Myśl polskiego filozofa pozostaje w bliskim związku z tym, co wiemy na temat tego, czym się zajmował pisząc określone rzeczy. Nie chodzi przy tym tylko o taki związek, jakim łączyć można poszczególne dzieła i dany moment, konkretny fakt biograficzny. Jeżeli filozofia Kołakowskiego, która doznawała przemian z biegiem lat, zostanie ujęta w pewne okresy, można zauważyć, iż etapy te odpowiadają oddzielnym od siebie fragmentom życiorysu. Okoliczności tu przedstawione mają uzupełniać te, które nakreślono w punkcie 1.1 niniejszego rozdziału: znajomość biografii nie tylko uzupełnia stan wiedzy o myśli Kołakowskiego (dzięki temu, że znamy życiorys, mamy większe pojęcie o tym, co miał na myśli filozof) – zauważyć też trzeba, że przemiany w życiu codziennym filozofa przekładały się bezpośrednio na to, czym się zajmował i jakie było jego opracowanie danych problemów (losy jego życia i dzieła przebiegają w ścisłej od siebie zależności, niczym dwa zegary ustawione naprzeciw, nakręcone o tych samych godzinach – jak ma to miejsce w słynnej metaforze Leibniza).

W dalszej części tego rozdziału poruszana będzie kwestia różnic w sposobach periodyzowania życia i twórczości Kołakowskiego, przyjętych przez różnych autorów, dla podkreślenia jednak tego, o czym mowa wyżej, przyjmijmy na potrzebę bieżącą podział zaproponowany przez Zbyszka Dymarskiego¹¹³. Wyróżnia on aż 5 etapów w życiu Kołakowskiego, co pozwala bardziej podkreślić charakter przedmiotowej zbieżności (niż gdyby np. przyjąć najczęstszy, trójstopniowy podział).

I tak, okres pierwszy, marksistowski, jest to czas, kiedy Kołakowski, członek partii, daje wyraz swojemu pełnemu zaangażowaniu w budowę komunizmu na terenie Rzeczypospolitej. Jego teksty cechuje zapalczywość, zwłaszcza w przeprowadzaniu kolejnych ataków na ideowych oponentów. Jednocześnie w tamtym okresie wygłasza odczyty propagandowe, w kieszeni nosi pistolet¹¹⁴, zdarza mu się uczestniczyć „w niewesołym obrzędzie wysłuchiwania egzaminów z filozofii marksistowskiej od

113 Z. Dymarski, *Dwugłós o złu. Ze studiów nad myślą Józefa Tischnera i Leszka Kołakowskiego*, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009, s. 123.

114 L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy...*, cz. 1, s. 86-87.

różnych osób, które ustawy państwowe do tego zobowiązują”¹¹⁵, jest też sygnatariuszem Listu grupy uczestników seminarium filozoficznego profesora Władysława Tatarkiewicza¹¹⁶, który stanowi jedną z późniejszych przyczyn odsunięcia autora *Historii filozofii* od nauczania¹¹⁷.

W drugim okresie młody filozof dokonuje rewizji marksizmu, tj. wciąż traktuje siebie jako marksistę, wobec jednak oczywistych wypaczeń w procesie wprowadzania realizmu socjalistycznego w Polsce, zaczyna nawoływać do zmian. Rewizja ta polega z jednej strony na krytyce poczynań władzy¹¹⁸, z drugiej – na bardziej swobodnej interpretacji klasyków marksizmu¹¹⁹, a także krytyce interpretacji stalinowskiej¹²⁰. Kulminacyjnym elementem tego procesu jest wspomniany już wykład *Rozwój kultury polskiej w ostatnim X-leciu*. Najlepszym jednak obrazem ducha rewizjonizmu jest schizofreniczna wręcz postawa wobec członkostwa w partii – mimo tego, że pod koniec omawianego okresu Kołakowski nieustannie partię atakował, wyrzucony z niej, wnosi odwołanie (wątek ten zostanie rozwinięty w kolejnym rozdziale, w punkcie 4.2. Aspekt personalny, podpunkt g) koniunkturalizm).

Potem przychodzi czas „egzystencjalisty i historyka idei” (Dymarski nie nakreśla sztywnych ram czasowych w swoim podziale, niemniej stwierdzić trzeba, że okres ten pokrywa się w istotnej mierze z okresem rewizjonistycznym). Kołakowski poświęca się uniwersyteckiej pracy, pisze o Spinozie (*Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*¹²¹), o holenderskim chrześcijaństwie bezwyznaniowym w XVII wieku (*Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*¹²²), o filozofii pozytywistycznej (*Filozofia pozytywistyczna (Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*¹²³), ostatecznie, wnikliwie analizuje koleje losu marksizmu (*Główne nurty marksizmu*.

115 L. Kołakowski, *Światopogląd i edukacja* [w:] tenże, *Światopogląd i życie codzienne*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1957, s. 33.

116 List grupy uczestników seminarium filozoficznego profesora Władysława Tatarkiewicza, „Przegląd filozoficzny” 1995, nr 2.

117 L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy...*, cz. 1, s. 120.

118 L. Kołakowski, *Tendencje, perspektywy, zadania*, „Życie Warszawy” 1957, nr 29, s. 3.

119 Tenże, *Aktualne i nieaktualne pojęcie marksizmu*, [w:] tenże, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968. Tom II*, Wydawnictwo Puls, Londyn 2002, s. 5-20.

120 Tenże, *O słuszności zasady: cel uświęca środki*, [w:] tenże, *Światopogląd i życie...*, s. 84-101.

121 Tenże, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958.

122 Tenże, *Świadomość religijna...*

123 Tenże, *Filozofia pozytywistyczna (Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966.

*Powstanie, rozwój, rozkład*¹²⁴). To od tej pory działalność Kołakowskiego łączona będzie z tzw. Warszawską Szkołą Historii Idei¹²⁵. Emblematem Kołakowskiego-egzystencjalisty jest natomiast esej *Etyka bez kodeksu*¹²⁶.

Powyższemu towarzyszy ostateczny rozbrat z marksizmem i komunizmem – filozof powoli przestaje postulować by dążyć do wprowadzenia socjalistycznej utopii. Życiowo stara się jakoś wypełnić lukę, jaka po wyrwie w tym zakresie powstała – znajdując nadzieję na jej załatanie w historii filozofii. Jego próby znalezienia innego oparcia niżli to proponowane przez autora *Kapitału* są daremne – również Zachód, nawet w najbardziej rygorystycznej formule zachowania naukowej ścisłości, nie oferuje nowego absolutu, co potwierdzają zmagania z filozofami nurtu pozytywistycznego, od Hume'a poczynając, na Kole Wiedeńskim kończąc. Toteż, mimo niemałej liczby propozycji płynących z zagranicy, oferujących Kołakowskiemu pracę w ramach określonych środowiskach naukowych, ostatecznie wybiera on Oxford – miejsce, którego rewolucyjne wydarzenia lat sześćdziesiątych na uniwersytetach nie dotknęły tak mocno, jak miało to miejsce w Stanach Zjednoczonych (na przełomie lat 1969 – 1970 Kołakowski przebywał w Montrealu i Berkeley); mimo stosownej propozycji, zdecydowanie odmawia też objęcia katedry po Theodorze Adorno we Frankfurcie, zaproponowanej mu przez Habermasa¹²⁷. Filozofowi, który chciał się poświęcić spokojnym badaniom historii filozoficznych zmagani, odpowiada All Souls College – miejsce, w którym jeden „członek college'u jedną jedyną książkę pisał całe życie. I nikt go nie wyrzucał”¹²⁸.

Dodać jeszcze można, że Kołakowski przez jakiś czas widziany jest na Zachodzie jako filozof marksistowski¹²⁹. Atakowany jest z dwóch stron: ortodoksyjni marksiści się go wyrzekają i atakują, zaś ci, którym z komunizmem było nie po drodze,

124 Tenże, *Główne nurty marksizmu. Powstanie, rozwój, rozkład*, Tomy I-III, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.

125 Por. *Wokół dorobku warszawskiej szkoły historii idei*, (red. A. Kołakowski), Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2013; *Warszawska szkoła historii idei: tożsamość, tradycja, obecność*, (red. P. Grad), Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2014.

126 Tenże, *Etyka bez kodeksu*, [w:] tenże, *Kultura i fetysze*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 139-173.

127 Społeczna ocena działalności Kołakowskiego, także na Zachodzie, była jednak taka, iż za marksistę go nie uważano; w rozmowie z Mentzlem Kołakowski mówi: „Studenci napisali protest, w którym obwieścili, że nie życzą sobie, aby przyjeżdżał do nich ohydny antymarksista Kołakowski. Nie miałem zamiaru” [w:] Tenże, Z. Mentzel, *Czas ciekawy...*, cz. 2, s. 38.

128 Tamże, s. 40. Kołakowski dodał nawet, mówiąc o *Głównych nurtach marksizmu*: „Najprawdopodobniej, w innych warunkach, bez przywilejów, jakie mi dawało członkostwo w All Souls, napisał bym ich nie zdołał”; tamże.

129 Por. list Edwarda P. Thompsona *An Open Letter to Leszek Kolakowski*; zapowiadał on zmianę podejścia w tym względzie, por. przypis nr 30.

nie traktują go jako swojego. Myśliciel, pomny doświadczeń wczesnych lat pięćdziesiątych, ostatecznie próbuje rozprawić się z demonami przeszłości – ukończenie prac nad *Głównymi nurtami marksizmu* definitywnie potwierdza ów rozbrat.

Kolejny etap wyznacza *Obecność mitu*. I tutaj, w podziale Dymarskiego trudno o wyznaczenie ścisłych ram, takich, które nie pokrywałyby się z innymi okresami. Jest to książka szczególnie w dorobku Kołakowskiego, być może najważniejsza – zwłaszcza gdyby jego dzieło oceniać pod względem wkładu w filozofię *per se*, niżli tylko jej historię. Zbieżność życiorysu z zapatrywaniem filozoficznym wydaje się tutaj najlepiej widoczna. Kołakowski pisze *Obecność mitu* w Polsce, jednak nie może jej tu opublikować. Do wydania dochodzi dopiero w 1972 r. w Instytucie Literackim w Paryżu. Zasadnicza myśl przyświecająca tej pracy brzmi: prawdy nie ma, jest mit. Myśl ta rodzi się w rzeczywistości PRL-u, jednak ze względów politycznych nie może być głośno wypowiedziana. Filozof musi dopiero związać się z ośrodkiem emigrantów, by móc tezę taką publicznie stawiać. Od tej pory będzie stale pouczał o niebezpieczeństwach związanych z oddaniem się każdej monistycznej, absolutystycznej, fundamentalistycznej, skrajnej, konsekwentnej bez granic, czy wreszcie totalitaryzującej wizji świata. Mit podlega innym kryteriom oceny niżli prawda, mit jest odpowiedzią na potrzebę obecną w kulturze, nie jest wartością uzasadniającą każdy cel. Świadomość tego, że poruszamy się w obrębie mitów, jest niebagatelna dla praktycznych skutków wdrażania w życie jakiegokolwiek teorii – także tych, które w intencji mają przeciwstawiać się wizji zamykania społeczeństwa, a których nie sposób ustrzec przed podatnością na wypaczenia. Polski filozof próbuje reagować na kolejne, często skrywane, próby uczynienia mitu czymś więcej niż jest. Doświadczony marksista głośno wyraża sprzeciw wobec takich konceptów, które dopuszczają zawieszenie elementarnych wartości (opartych na mglistej intuicji moralnej), które pozwalają deptać godność wobec idei, która miałaby moc taki zabieg usprawiedliwić. Doświadczenie życia w państwie totalitarnym przekłada się bezpośrednio na zainteresowania tematyczne i wybór chronionych wartości.

Ostatni okres twórczości Kołakowskiego nosi znamiona starczej stabilizacji. To, czemu polski filozof się dotychczas przeciwstawiał, przestaje istnieć – partyjny monolit znika, zaś dyskusja o przeciwniku musi zostać zastąpiona rozmową o tym, co z tą całą wolnością powinniśmy teraz zrobić. Kołakowski obficie dzieli się swoimi doświadczeniami zdobytymi na Zachodzie, konsekwentnie przestrzega przed największymi zagrożeniami liberalnych demokracji, wskazuje na ważność idei prawa

naturalnego, ostrzega przed wynaturzeniem konceptu praw człowieka. Spokojny żywot przekłada się na takiego też rodzaju teksty. Choć wciąż nie sposób podważyć ich merytoryczną wartość oraz trudno przecenić fakt rosnącego zainteresowania pismami popularyzującymi filozofię, Kołakowski przestaje zaskakiwać (Jan Tokarski w książce *Obecność mitu* czyni z tego poniekąd pewien zarzut w stosunku do Kołakowskiego, czy może raczej, czuje się taką postawą filozofa nieco zawiedziony¹³⁰). Jeszcze *Jeśli Boga nie ma...* (1982 r.) oceniane było niemal jako zdrada poglądów, jakich dopuścić miał się autor. „Żagiew buntu”, o której pisał Kołakowski w pierwszej swojej publikacji, w wierszu *Jutrznia się rodzi*, rzucona zostaje ostatecznie w przeszły już „mrok krzywdy i zła”.

1.6. Praktyczny aspekt filozofii

Istotnym elementem, którego nie należy pomijać w niniejszych uwagach, jest także podkreślenie charakteru myśli Kołakowskiego, to, że w istotnej mierze skupiona jest ona na praktycznym wymiarze. Poza przypadkami skrajnymi, każdy filozof w jakimś zakresie zabiega o związek jego myśli z praktyką dnia codziennego. W innym stopniu jednak relacja ta była ważna np. dla Hegla, w innym dla Epikura. Na skali tej Kołakowski jawi się jako bliski temu punktowi, w którym współzależność ta jest zasadnicza.

Być może najbardziej znanym zdaniem z całej myśli Marksa jest *Teza 11 o Feuerbachu*: wezwanie, by nie tylko opisywać świat, ale by także go zmieniać¹³¹. Nie tylko jest to oczywiście niełatwe zadanie, nadto, czasem trudno ów związek bezpośrednio wykazać, nie sposób bowiem nakreślić linię, która wprost łączyłaby jakiś opis świata z działaniem, które wywiera wpływ na przebieg zdarzeń istotnych dla ludzkości. Stąd wielu marksistów może mieć kłopot z chwaleniem się, iż postulat ów spełniło.

Kołakowski przez całe życie zasadę tę afirmował (więcej na ten temat w kolejnym rozdziale, w części I w punkcie 6.1. *Środki versus cele* oraz w części II, w punkcie 8.4. *Emancypacja*). Obecnie należy podkreślić, że to intencjonalne nastawienie na wywieranie wpływu na rzeczywistość przekłada się na większe znaczenie wątków

130 J. Tokarski, dz. cyt., s. 51-52.

131 K. Marks, *Teza 11 o Feuerbachu* [w:] tenże, *Tezy o Feuerbachu*, Studenckie Koło Filozofii Marksistowskiej (Uniwersytet Warszawski), Warszawa 2004, s. 4.

biograficznych w analizach. Warto tutaj zaznaczyć istotę tej różnicy między Kołakowskim a rzeszami innych marksistów: otóż ci drudzy wypełniają wezwanie „mistrza” połowicznie. Na pewno czynią zadość wymogowi niepoprzestawania tylko na opisie (interpretacji) świata. Obok tego, nawołują do jego zmiany, pouczając jakie środki najlepiej dla wypełnienia tego zadania dobrać. Nie dokonują jednak kroku trzeciego, który polegałby na samej realnej zmianie. Innymi słowy, ich właściwa maksyma, trawestująca słowa Marksa, w rzeczywistości winna brzmieć: „Filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat; idzie jednak o to, aby pisać i mówić o tym, jak go zmienić”.

Kołakowski na tym nigdy nie poprzestawał. W istocie, wydaje się, że jedną z podstawowych motywacji jego twórczości jest właśnie uczynienie omawianemu imperatywowi zadość, i to w pełni. Jak będzie o tym dalej mowa, w jego dziełach obecne jest zmartwienie, opierające się na dysonansie między przekonaniem o tym, jaki świat jest (a właściwie jak go ludzie postrzegają), a tym, jak należy się w nim zachowywać.

Znamienny jest tutaj fragment tekstu *Światopogląd i edukacja* z 1956 r. – jeden z pierwszych, w którym problem ten wprost młody filozof postawił – gdzie Kołakowski pisze, iż w mnóstwo ludzi wychowano w tradycji religii chrześcijańskiej, tradycji, która uczy, że świat powołuje do życia niematerialny Bóg (znamiennie dla okresu, w którym artykuł powstał – marksistowski autor wyraz „bóg” pisze małą literą)¹³². Wskutek oddziaływania marksizmu sporo osób przesądów jednak porzuca, wiedzą bowiem odtąd, że świat jest materialny. Kolejno zaś filozof dodaje: „I podobnie jak wiara w boga często nie miała wpływu na ich postępowanie, nie wpływa na nie również pogląd, że świat jest materialny. Wydawałoby się, że pogląd ten, z którego wynika, iż życie nie ma żadnego transcendentnego sensu poza życiem samym – że powinienby on kształtować ludzkie postawy i zamiary w pewien szczególny sposób. Jeśli tak się nie dzieje, a często tak się nie dzieje, to widocznie zasada ta została pojęta tak, że zatraciła w człowieku wszelką siłę moralną, jest nieważna w jego czynnościach społecznych (...)”¹³³.

Ten wątek jest u Kołakowskiego cały czas obecny, niezależnie od czasu i miejsca, w których pisał. Dla późnego okresu reprezentatywne mogą być słowa zamieszczone w *Jeśli Boga nie ma...*, napisane w 1982 r., tj. 26 lat później niż

132 L. Kołakowski, *Światopogląd i edukacja...*, s. 34.

133 Tamże.

przytoczony wcześniej fragment: „Stąd przytłaczające uczucie jałowości, towarzyszące często lekturze niezliczonych rozpraw współczesnych filozofów, usiłujących znaleźć jakąś receptę, podług której sądy »opisowe« można by w magiczny sposób przekształcić w »normatywne«, wykazując tym samym ich prawdziwość lub fałsz tych ostatnich. Ta sama jałowość prześladowe filozofów z przeciwnego obozu, wedle których wyczyn taki jest zupełnie niewykonalny. Wszystkie te wysiłki są żałośnie wyzute ze znaczenia dla życia moralnego; nawet gdyby się powiodły (co wydaje się niemożliwe), tj. gdyby filozofowie istotnie potrafili takie przekształcenie przekonująco wykonać, zapewne nie wywarłoby to żadnego wpływu na ludzkie postępowanie”¹³⁴. Ostateczna odpowiedź, jaką Kołakowski w tej książce przyjmie, to odnalezienie przedmiotowego związku poprzez *sacrum*, czy właściwie – poprzez religię (więcej na ten temat w rozdziale...), jest to jedyne koherentne, acz z wielu powodów niezadowolające rozwiązanie, na jakie człowiek może się zdobyć.

Wyraz tym poszukiwaniom dawał Kołakowski w wielu tekstach. Niejednokrotnie mają one walor edukacyjny – w tym sensie, że filozof potępia pewne postawy moralne, często nawiązując do tych zdarzeń w świecie, które wymagały, by jakoś się do nich ustosunkować. Zazwyczaj nie są to nawiązania czynione wprost, nie dotyczą też one spraw codziennych, takich, które koncentrują uwagę gazet. Niezwykle istotne jest tutaj odczytywanie Kołakowskiego w kontekście jego uzasadnienia różnych form ludzkiej odpowiedzialności. Termin ten trudno przecenić w recepcji jego dzieła – nawołania do zachowań moralnych następują u Kołakowskiego właśnie poprzez próbę wzbudzenia poczucia powinności, przymusu etycznego, wobec pewnych elementów życia, przy silnym akcencie położonym na uzasadnienie tego jednostronnego zobowiązania. Dialog klerka i jego oponenta (antyklerka), przedstawiony w tekście *Odpowiedzialność i historia*¹³⁵ (1957 r.), jest najlepszym przykładem tego dążenia. Będzie on też kontynuowany w innych pracach polskiego myśliciela.

Nastawienie na sprawy życia, ambicja, by kształtować postawy moralne, by być świeckim kapłanem (duchowny daje natomiast świadectwo swoich nauk nie tylko w niedzielnych kazaniach, lecz każdego dnia powszedniego, zawsze na świeczniku, bacznie obserwowany przez parafian) – powodowało, że Kołakowski przyciągał uwagę nie tylko jako autor, ale także jako człowiek. Można przy tym nadmienić, że rozważania

134 Tenże, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, tłum. T. Baszniak, M. Panufnik, Wydawnictwo Znak, Kraków 1988, s. 211-212.

135 Tenże, *Odpowiedzialność i historia*, [w:] tenże, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968. Tom II*, Wydawnictwo Puls, Londyn 2002, s. 39-116.

polskiego myśliciela na ogół mieściły się w ramach powszechnie przyjętego kanonu spekulacji etyków, a więc granic, w jakich tradycyjnie porusza się filozofia. Przez to, odpowiadając np. na pytanie dlaczego winniśmy być odpowiedzialni za cały świat (skoro nie podejmujemy decyzji o samobójstwie, zmuszeni jesteśmy konsekwentnie afirmować świat w całości: z tym, co w nim warto życia, ale i z całą jego zgnilizną, która nas obarcza niczym długi, nieodłącznie wpisane w każdą konstrukcję przyjmowania spadku¹³⁶) Kołakowski porusza się na poziomie, który może mało interesować tych, którzy są „pozbawieni filozoficznego słuchu”, których każda bardziej złożona konstrukcja teoretyczna odpycha. Tutaj warto wskazać na ciekawy wyjątek – w tekście *Co jest w życiu ważne*, przy okazji rozmowy z Jackiem Żakowskim, myśliciel tworzy swoisty „dekalog”, zbiór prostych prawd życiowych (jak: „wyzwolić się z kultu młodości”, nie wierzyć w sprawiedliwość świata¹³⁷). Przykazania te po części starają się odpowiedzieć, w przystępnej formie, reagując na wiele wątpliwości dnia codziennego, na owo fundamentalne „jak żyć? (względnie, bardziej trafnie: „jak nie żyć, czego się wystrzegać?”).

1.7. Kołakowski – filozof marksistowski i komunista

Pisząc o zainteresowaniu, jakie Kołakowski budził (i wciąż czasem budzi) w Polsce, nie sposób pominąć okoliczność, która pojawia się w sporej części dyskusji na jego temat, niejednokrotnie jako jedyny wątek: trudno abstrahować od jego młodzieńczego zaangażowania w marksizm. Stosowne rozważania w tym zakresie zostaną przedstawione w kolejnym rozdziale (zwłaszcza w części pierwszej), jednakże w takim kontekście i z takim zamiarem, by zdawkowo tylko odnieść się do cech indywidualnych młodego myśliciela z Polski, który dał się skusić obietnicom rewolucji proletariackiej, który należał do przodowników partii robotniczej, istotnie angażując się w jej działania. Miast tego, Kołakowski ujęty zostanie jako swoisty głos pewnej epoki, pewnego pokolenia, stylu myślenia, głos, któremu przyszło mierzyć się z wyjątkowo frapującymi kartami historii – tj. tak, jak było to postulowane we Wprowadzeniu.

Niemniej, należy pamiętać, iż przynależność Kołakowskiego do partii, jego działalność w niej, są to zdarzenia, których wspomnianie rozbudza emocje, prowokuje

136 Tenże, *Etyka bez...*, s. 139-143.

137 Tenże, J. Żakowski, *Co jest w życiu ważne*, „Polityka”, dodatek „Niezbędnik inteligenta”, 2004, nr 38.

do dyskusji. To kolejny z ważkich powodów, jakimi wyjaśniać można niesłabnące zainteresowanie zajmowaniem się jego biografią. Zauważyć przy tym należy, że przedmiotowe dywagacje są to niemal zawsze dysputy sędziów ludzkich sumień. Zwyczajowo towarzyszy im ferowanie wyroków: z jednej strony słyszymy, że Leszek Kołakowski to komunista, karierowicz, zdrajca opłacany całe życie przez wrogie Polsce siły; z drugiej strony podkreśla się relatywnie małą rolę, jaką Kołakowski odegrał jako marksista, przy ogromie zasług, jakie przypisać mu można w przeciwstawianiu się marksizmowi-doktrynie. Skrajność emocji, jakie wywołuje ten temat, zapewnia mu tedy żywotność.

2. Biografia intelektualna

2.1. Podział twórczości Kołakowskiego na różne okresy

Dokonanie odpowiedniej kategoryzacji etapów życia danego autora jest bez wątpienia zawsze zadaniem trudnym. Łatwo tutaj o brak zgodności, spory toczą się na tak niepewnym gruncie, że każda z dwóch przeciwstawnych opcji jawić się może jako podobnie przekonująca. Chlubnym wyjątkiem może być tutaj przykład Ludwiga Wittgensteina – zaiste dychotomiczny podział jego twórczości trudno jest w rozsądny sposób odrzucić. Podobnie, odnotować można, że istnieją dwa rodzaje skrajności, które mogą w tym względzie niejako ułatwiać pracę (choć przypadek drugi wydaje się, nie bez przyczyny, bardziej skomplikowany). Pierwsza sytuacja zachodzi wtedy, gdy dany autor zostawił po sobie pism tak niewiele, iż mówienie w ogóle o etapach jego twórczości jest wręcz niedorzeczne. Periodyzacja filozofii Talesa z Miletu, czy jego spadkobierców: Anaksymandra i Anaksymenesa, wobec ilości źródeł, jakie po sobie pozostawili, jest raczej intelektualną zabawą, niżli istotnym wkładem do refleksji nad ich myślą. Z drugiej strony jawią się ci twórcy, których spuścizna pisarska jest – przynajmniej jeśli chodzi o ilość tekstów, jakie są nam dziś dostępne – co najmniej pokaźna, nadto, muszą to być takie umysłowości, które nie zabiegały o koherencję głoszonych poglądów, czy wręcz jeszcze dalej: kpili sobie z tego wymogu. Nie ma tutaj wiele lepszych przykładów niż dzieło Friedricha Nietzschego. Ten też autor, właśnie dzięki powiewowi niespotykanej często w historii nauk humanistycznych świeżości, był w historycznym oglądzie w istocie dokładnie tym, o co zabiegał: Nietzsche był dynamitem. Wskutek eksplozji, którą wywołał, wielu filozofów dwudziestego wieku

przystało przejmować się wymogiem tworzenia spójnej teorii, czy też głosiło nieskuteczność bądź prozaiczność takich starań. Niemniej, podziały twórczości Nietzschego są w literaturze przedmiotu żywo obecne, więcej, dywagacje w tych sprawach nie wydają się tylko sporem akademików, lecz stanowią rzetelne źródło informacji co do interpretacji tej myśli, w tym sensie, że lepiej tę filozofię poznaje się mierząc się z tym zagadnieniem. Podobne cechy nosi filozofia Kołakowskiego. Dokonanie stosownego podziału etapów jego twórczości, przy uzasadnieniu przyjętych kryteriów, jest już samo w sobie ważką częścią analizy tej myśli.

W literaturze traktującej o Kołakowskim zwykło się wyróżniać kilka rodzajów podziału, w zależności od celów, jakie przyświecały danemu autorowi. Zbigniew Dymarski pisze o pięciu etapach¹³⁸, podobnie, wydaje się, Jan Andrzej Kłoczowski (na bazie całościowej lektury jego dzieła *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię* trudno o jednoznaczną ocenę¹³⁹), natomiast Edward Wasilewski¹⁴⁰, Paweł Kłoczowski¹⁴¹, Cezary Mordka¹⁴² oraz Małgorzata Jankowska¹⁴³ piszą o trzech okresach. Podział zaproponowany przez Bogdana Piwowarczyka wydaje się mieć tymczasem charakter dychotomiczny¹⁴⁴. Systematyzacja przyjęta przez dwóch pierwszych ma tę zaletę, że lepiej oddaje znaczenie relacji dzieło – życie (jak to zostało wyżej opisane) i bardziej wyczula na pewne niuanse, aspekty pozwalające charakteryzować myśl Kołakowskiego w jej gruntownym ujęciu. Kategoryzacja druga z kolei podkreśla znaczenie kwestii fundamentalnych dla analizy tej filozofii. Perspektywa pewnych małych różnic znika – a to na korzyść generalizującego ujęcia. Z kolei typizacja dająca się odczytać z książek Piwowarczyka wydaje się mieć doraźny charakter: tezę o nawróceniu Kołakowskiego (dosłownie) trudno inaczej rzetelnie przedstawić niż poprzez zestawienie figury grzesznika, sprzed momentu przemiany, z sylwetką nawróconego, tego, który przestał błędzić.

138 Z. Dymarski, dz. cyt., s. 123.

139 J. A. Kłoczowski, *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004.

140 E. Wasilewski, *Leszek Kołakowski i szukanie uniwersalizmu*, „Aletheia” 1987, nr 1, s. 144.

141 P. Kłoczowski, *Kłopoty z Kołakowskim*, „Tygodnik Powszechny”, 1982, nr 49, s. 4.

142 C. Mordka, *Od Boga...*, s. 9-10.

143 M. Jankowska, *Narracje apokryficzne w kulturze współczesnej*, Wydawnictwo Naukowe, Poznań 2011, s. 92. Autorka wprost przy tym oznajmia, że korzysta z kryterium zaproponowanego przez Mordkę.

144 B. Piwowarczyk, *Nawrócenia. Prawo do prawdy. Prawo do błędu. Święty Paweł – Leszek Kołakowski (dwa wierzenia – dwa nawrócenia)*, Gorzowskie Wydawnictwo Diecezjalne, Gorzów Wielkopolski 1991; tenże, *Odczytać Kołakowskiego. Problem Boga, człowieka, religii, Kościoła...*, Edycja Paulińska, Częstochowa 1992.

2.2. Ogólna charakterystyka myśli Kołakowskiego z uwzględnieniem jej przemian

Z powyższych rozważań widać, że podziału twórczości Kołakowskiego w każdej pracy należy dokonywać przy uwzględnieniu jej zasadniczych celów. Gdyby rozprawa niniejsza stawiała sobie za zadanie jak najpełniejsze scharakteryzowanie myśli Kołakowskiego w jej ogólnym wyrazie, wówczas najprawdopodobniej przyjęty zostałby w niej podział zaproponowany przez Mordkę. Trzy zasadnicze etapy, wyróżnione przez tego autora, znajdują odniesienie do tak kluczowych obszarów badań, jak płaszczyzna ontologiczno-epistemologiczna, etyczna, religijna oraz religijno-filozoficzna¹⁴⁵. Wyczerpują więc bez wątpienia najważniejsze sfery filozoficznego zainteresowania. Podział ten jednak nie znajduje szczególnego przełożenia na to, co Kołakowski pisał o prawach człowieka.

Zanim jednak uzasadniona zostanie przyjęta w pracy typizacja, sięgając ponownie do podziału zaproponowanego przez Dymarskiego, można pokrótce scharakteryzować omawiane okresy – bardziej ze względu na charakter samej myśli niż opisane w punkcie 1.5. niniejszego rozdziału jej związki z wydarzeniami w życiu.

2.2.1. Etap marksistowski

W okresie tym Kołakowskiego cechuje werwa typowa dla nowowiercy (wigor neofity), z młodzieńczym entuzjazmem podejmuje się kruszenia fortec obskurantyzmu i zabobonu. Jego filozofia daje się określać jako myśl krytyczna. Młody autor afirmuje wówczas przekonanie, którą nazwie potem mitem oblężonej twierdzy, a jakie wyjaśniać będzie w następujący sposób: „Komuniści są w stanie wojny permanentnej ze starym światem, bronią twierdzy, na którą nacierają bez przerwy wszystkie siły dawnego porządku. W oblężonej twierdzy nie ma innego zadania, jak to jedno: nie dać się zdobyć; wszystko jest dobre, co służy temu zadaniu”¹⁴⁶. Polski filozof, mimo że nie przepadał za sienkiewiczowskim nurtem, poczuwał się przy tym do bycia Kmicicem polskiego komunizmu, niestraszne są mu dalekie wypady do obozu wroga¹⁴⁷ (w

145 C. Mordka, *Od Boga...*, s. 10.

146 L. Kołakowski, *Śmierć Bogów* [w:] tenże, *Pochwała niekonsekwencji... Tom II*, s. 162.

147 Z bohaterem *Potopu* łączy Kołakowskiego nie tylko opuszczanie bronionej twierdzy i wycieczki w celu skruszenia kolubryny – w szerszym spektrum jego osoba może uosabiać ten sam archetyp młodzieńca, który naiwnie broi w młodości, działając w zaślepieniu i bezmyślności charakteryzujących podrostków, a który kolejno poświęca się wyczerpującej pracy by zmasać swoje przewinienia względem ojczyzny.

piśmiennictwie wielokrotnie podkreśla się wrażenie, jakie robiło na czytelnikach Kołakowskiego doskonałe obojętność w tematyce wiary¹⁴⁸). W swoim podejściu jest tak zagorzały, że wydaje się, iż jedyną odpowiedzią, jakiej należałoby się po nim spodziewać w sytuacji, gdyby doniesiono mu o otoczeniu zewsząd bronionej warowni przez przeciwników, byłyby słowa: „Znakomicie. W końcu możemy strzelać we wszystkich kierunkach”.

Jak zostanie dalej opisane, Kołakowski wyróżnia się na tle innych pryszczatych. Podejmuje napastliwą krytykę Ajdukiewicza, Tatarkiewicza oraz Ingardena, obok tego uchodzi za głównego myśliciela oddelegowanego do krytyki filozofii chrześcijańskiej, a zwłaszcza tomizmu (neotomizmu) i wyróżnionego spośród niego personalizmu. Nadto, za cel stawia sobie przeciwstawienie się zgubnym ideom, które święciły triumfy w okresie przedwojennym (klerykalizm, kołtuństwo, antysemityzm etc.; zagadnienie szerzej przedstawione w kolejnym rozdziale, w części I, w punkcie 5.1. Przeciwno tradycji). Spektrum jego zainteresowań jest więc wyjątkowo szerokie.

2.2.2. Etap rewizjonistyczny

Powiedzieć, że termin „rewizjonizm” jest problematyczny, bywa różnorako interpretowany, łączy się z nim różne nurty i różne nazwiska, a także trudno nadać mu taką etykietę, która tworzyłaby nic porozumienia między tymi, którzy się słowem tym posługują, to właściwie stwierdzić niewiele ponad to, że jest to nazwa dzieląca losy istotnej części pojęć z zakresu nauk humanistycznych. Chociaż intuicyjnie daje się wyczuć wspólny rdzeń wypowiedzi, w których słowo to pada, i wydaje się, że mniej więcej wszyscy wiemy co mamy na myśli, mówiąc, że ktoś był rewizjonistą, przy omawianiu szczegółów zarysowują się różnice, które istotnie (czasem nie do pogodzenia) dzielą tych, którzy z kategorii tej korzystają. Trud zaprowadzenia jakiegoś porządku w tym zakresie podjęła Magdalena Mikołajczyk w monumentalnej pracy *Rewizjoniści. Obecność w dyskursach okresu PRL*¹⁴⁹.

148 Tak np. J. Tischner, dz. cyt., s. 42. J. A. Kłoczowski wspomina: „Przykre było bowiem dla nas czytać napastliwe artykuły młodego, »pryszczatego« marksisty; ale bodaj bardziej jeszcze niebezpieczne były – sądził – inteligentne i kąśliwe bajeczki w wolterowskim stylu, ironiczne, a wedle innych cynicznie kpiące z religii i biblijnych dziejów” [w:] J. A. Kłoczowski, *Więcej niż...*, s. 8.

149 M. Mikołajczyk, *Rewizjoniści. Obecność w dyskursach okresu PRL*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków 2013. Podstawowe uwagi terminologiczne przedstawione zostały w Rozdziale I: *Polisemiczność terminów – rewizjonizm, rewizjoniści*, s. 16-94.

Panuje przy tym zasadnicza zgoda co do tego, by za rewizjonistę uważać Kołakowskiego, ba, niejednokrotnie uważa się go za duchowego ojca tej formacji w odniesieniu do myślicieli państw dawnego bloku komunistycznego w tej części Europy. Co to znaczy, że był rewizjonistą? Mniej więcej tyle, że wciąż poczuwając się do ważności idei Marksa starał się zabiegać o taką ich interpretację, która uwzględniłaby – jak nazywa to Kłoczowski – „antropocentryczną wrażliwość Leszka Kołakowskiego, wrażliwość, której pozostanie już wierny”¹⁵⁰. Wzorem zarówno tego autora, jak i Dymarskiego, za emblematyczne dla tego okresu można wskazać następujące zdanie z artykułu *Istota i istnienie w pojęciu wolności*: „Egzystencja indywidualna nigdy nie realizuje esencji klasy społecznej w formie czystej i nieskażonej ani nie daje się przez nią wyczerpać”¹⁵¹. Odtąd dla myśliciela człowiek jest niezbywalnie ważną kategorią rozważań filozoficznych, zaś umniejszanie tradycyjnie przypisywanych mu prerogatyw o charakterze moralnym winno zawsze wzbudzać czujność.

2.2.3. Egzystencjalista i historyk idei

Tutaj niewiele warto dodać ponad to, co zostało w tym kontekście ujęte w punkcie 1.5. niniejszego rozdziału. Kołakowski z jednej strony pisze wykazane tam ważne prace z zakresu historii filozofii, a to wpisując się w kanon Warszawskiej Szkoły Historii Idei, z drugiej – zaczyna interesować się człowiekiem w kontekście właściwym dla schedy Sartra i Heideggera: jakkolwiek zawsze podchodził do twierdzeń tych myślicieli z dużą ostrożnością, nie sposób nie zauważyć pewnego zainteresowania ich dokonaniem, w tym zwłaszcza ważnego dla Kołakowskiego pytania o uzasadnienie ludzkiej odpowiedzialności w świecie. Odpowiedzi, jakich polski myśliciel będzie w tym względzie udzielał na przestrzeni lat, będą często prezentowane poprzez negatywne odniesienie do koncepcji dwóch wyżej wskazanych autorów.

2.2.4. Filozofia mitu

Choć Kołakowski wyraźnie zastrzega w *Obecności mitu*, że nie definiuje pojęcia „mit”, a jego rozumienie należy odczytywać w kontekście całej książki, odnaleźć

150 J.A.Kłoczowski, *Więcej niż...*, s. 30.

151 L. Kołakowski, *Istota i istnienie w pojęciu wolności* [w:] tenże, *Światopogląd i życie codzienne*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1957, s. 117.

jednak można dwa opisy, które mniej więcej wyjaśniają znaczenie tego słowa. W przedmowie pisze: „Zgeneralizowane pojęcie mitu usiłuję zastosować jako sieć, która wyławia w kulturze pewien jej trwale konstytutywny składnik, a dzięki któremu tworzy nieco inną zasadę podziału zjawisk, aniżeli się najczęściej w filozofii kultury przyjmuje”¹⁵². Z kolei w rozdziale *Mit w świecie wartości* Kołakowski nadmienia: „Nazywam mitycznym wszelkie przeświadczenie, które nie tylko w tym znaczeniu transcenduje skończone doświadczenie, iż nie jest jego opisem (bo każda hipoteza w tym znaczeniu poza doświadczenie wykracza), lecz w tym także, że relatywizuje wszelkie możliwe doświadczenie, odnosząc je rozumiejąco do realności zasadniczo niezdolnych do tego, aby ich słowne opisanie weszło w więź logiczną z opisaniem słownym doświadczenia”¹⁵³. Pewne uwagi rozszerzające niniejsze spostrzeżenia zostają przedstawione w punkcie Rozdziale II, w części I oraz II.

Ocenić trzeba, że wnikliwe wyjaśnienia, czym jest mit, są tutaj zbędne, zresztą, wobec wspomnianych słów filozofa, że „definicji dokładnej [wyrazu „mit” – A.O.] nie próbuje nigdzie konstruować”, zaś sens tego słowa „wyłania się z całości wywodu”¹⁵⁴, próba syntezy różnych kontekstów, w jakim użyte jest to pojęcie, wymagałaby drobiazgowego zestawienia wszystkich jego użyczeń w dziele – co miałoby nie tylko mało znaczący charakter dla niniejszych rozważań, co dla głównych wątków niniejszej pracy. Poza tym, że można odesłać do prób innych autorów w przybliżaniu tego pojęcia¹⁵⁵, wskazać jednak należy, że w dalszej twórczości Kołakowskiego, już tej następującej po *Obecności mitu*, filozof nie będzie odbiegał od tradycji, jaką temu pojęciu wyznaczyło dzieło Rudolfa Bultmanna (a także polemika tego autora z Karlem Jasperssem). Mit jest dla Kołakowskiego czymś przeciwstawiającym się podejściu techniczno-analitycznemu, jest tą historyczną siłą, której zasięg malał wraz z zanikiem wrażliwości religijnej i rozwojem nauki¹⁵⁶. Zarazem zawsze będzie wskazywał Kołakowski na istotność tej sfery ludzkiego życia, na pragnienia, którym mit odpowiada, na to, że wspomniane dwa zjawiska (oświecenie i nauka *versus* wiara i religia, a także – w istotnej mierze – filozofia) są ze sobą związane, zaś rozkwit po jednej stronie zwykł odpowiadać erozji po drugiej, co nie znaczy jednak, że jest to relacja przyczyny i skutku. Będzie też Kołakowski bronił obecności obu tych dziedzin, a właściwie: bronił mitu, przyjmując,

152 Tamże, s. 9.

153 Tamże, s. 45-46.

154 Tamże, s. 7.

155 E. Nieznański, *Mit o mitach* [w:] *Studia z filozofii Boga, O filozoficznym poznaniu Boga dziś*, (red. B. Bejze), Wydawnictwa Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1992, s. 250-261.

156 L. Kołakowski, *Iluzje demitologizacji...*, s. 215.

że przy panującej ideologii scjentyzmu ochrona sfery rozumu jest raczej zbyteczna. Stanowisko myśliciela, wielokrotnie później powtarzane, można tutaj streścić fragmentem jego tekstu *Nieracjonalności racjonalizmu* (fakt, że tekst został opublikowany już w 1959 r. tylko popiera obecne w niniejszej pracy założenie o spójności myśli Kołakowskiego nawet w jej szerokim ujmowaniu): „nie zamierzam bynajmniej propagować szczególnych zalet komunikacji mistycznej z bóstwem, pragnę tylko zanotować, że rygory pozytywistyczne nie mogą sobie rościć pretensji do tego, iż są czymkolwiek innym, aniżeli programem wyrastającym z określonych wartości związanych z określoną cywilizacją i w tym znaczeniu są tak samo relatywne i historyczne, tak samo ideologiczne i wartościujące, jak na przykład rygory, które poznanie ludzkie wiąże z faktem efektywnie dokonanego boskiego objawienia. Stąd też, kiedy wyznawcy logicznego empiryzmu powiadają, że tylko to wiemy prawdziwie, co możemy wiedzieć na podstawie technik poznawczych uprawianych w naukach empirycznych, podają po prostu pewną definicję wiedzy, która dzieli los wszystkich definicji arbitralnych i nie daje się usprawiedliwić bez przyjęcia pewnego systemu wartościowań”¹⁵⁷.

2.2.5. Filozofia kultury

Kołakowski jest apologetą kultury europejskiej¹⁵⁸. Od pewnego momentu swojej twórczości – już do końca życia – zadanie ratowania tej kultury jest dla niego czymś bez wątpienia szczególnie ważnym. W 1980 r. opublikowany zostaje znamieny artykuł *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego*, w którym myśliciel już na wstępie zaznacza, że zamierza bronić idei europocentryzmu, że „niektóre swoiste wartości tej kultury (...) nie tylko nadają się do obrony, ale powinny być krzewione”¹⁵⁹. Na tym etapie Kołakowski odnajduje dwa podstawowe zagrożenia, przed jakimi cywilizacja zachodnioeuropejska musi się bronić. Jedno stanowią te wszystkie siły, które przeciwstawiają się elementarnym wartościom tej tradycji: poszanowaniu godności ludzkiej i traktowaniu osoby jako bytu niewymiernego, nieredukowalnego, ważnego *per se* (w tej perspektywie najczęściej będzie Kołakowski występował

157 Tenże, *Nieracjonalności racjonalizmu*, [w:] tenże, *Pochwała niekonsekwencji...*, Tom II, s. 234.

158 Rozprawa Małgorzaty Flis o Kołakowskim już tytułem nawiązuje do tej cechy jego twórczości; M. Flis, *Leszek Kołakowski – teoretyk kultury europejskiej*, Uniwersytet Jagielloński. Rozprawy habilitacyjne nr 248, Kraków 1992.

159 L. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego* [w:] tenże, *Cywilizacja na...*, s. 22.

naprzeciw komunistycznym reżimom, choć nie tylko), a także godzących w wartości samokrytyczne Europy, jej zdolność negowania samej siebie, niedopuszczające do zawieszania swych dotychczasowych poglądów i wyrażających przekonanie, iż antropologiczna ambicja porzucenia własnego oglądu na świat na rzecz spojrzenia kogoś innego, nie jest wiele warta. Z drugiej strony – ten wątek też będzie dominował w twórczości myśliciela – będzie on akcentował samoniszczycielski potencjał tej cywilizacji, w niej samej znajdując jednego z największych jej wrogów. Reprezentatywny dla wielu tekstów będzie tutaj tytuł powstałego w 1979 r. artykułu: *Samozatrucie otwartego społeczeństwa*.

Na różne sposoby Kołakowski opisywał wówczas ów samobójczy schemat. W ogólności został on zarysowany w *Szukaniu barbarzyńcy*: „oświecenie wyłania się z chrześcijańskiego dziedzictwa rozważonego na nowo; by się utwierdzić, musi pokonać opór skostniałych krystalizacji tegoż dziedzictwa; utwierdzając się – w formie ideologicznej humanistycznej lub reakcyjnej (to znaczy w formie reformacji) – oświecenie krok za krokiem oddala się od swojego źródła, by przybrać postać niechrześcijańską lub antychrześcijańską. W ostatecznych swoich stadiach oświecenie obraca się przeciwko sobie: humanizm przeradza się w nihilizm moralny, niepewność poznawcza kończy się nihilizmem epistemologicznym, afirmacja osoby przechodzi niebывалą metamorfozę, z której wykluwa się jako teoria totalitarna. Znosząc bariery, które chrześcijaństwo ustanowiło, by bronić się przeciwko oświeceniu, własnemu swojemu owocowi, oświecenie znosiło bariery, które je same chroniły przeciwko zwyrodnieniu już to w ubóstwienie natury i człowieka, już to w rozpacz”¹⁶⁰.

Prace Kołakowskiego z tego okresu charakteryzować też można przez te fragmenty jego esejów, gdzie opisując zagrożenia, jakie na naszą cywilizację dybią, uwagę poświęca temu, jak doprowadzić one mogą do jej śmierci. Dywagacje podobne myśliciel kończy na ogół widmem takiego zgonu, a to wskutek utrzymania pewnych współczesnych trendów kulturalnych. Tak np.:

- „We wszystkich chyba archaicznych kulturach istniały tabu, a więc coś, czego naruszenie miało powodować poczucie winy. Nasza cywilizacja pozbyła się tabu i pozbyła się potrzeby winy. Czy może mimo to przetrwać, tego jeszcze nie wiemy”¹⁶¹;

160 Tamże, s. 34-35.

161 Tenże, *Ludzie są dobrzy*, [w:] tenże, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 247.

- „Nie możemy po prostu anulować wartości naszej historii, tak jakby nigdy nie istniały; możemy co najwyżej czynnie je zanegować, to znaczy zgodzić się na faktyczną destrukcję czegoś, co uważaliśmy i co nadal uważamy za samoustanowienie ludzkości. Innymi słowy, nie ma drogi pozwalającej wycofać się z naszej kultury; jest tylko droga wiodąca do kulturalnego samobójstwa”¹⁶²;
- „Równość w ludzkiej godności i wynikająca stąd równość praw i obowiązków jest natomiast wymogiem, bez którego stoczylibyśmy się w barbarzyństwo (...). Wiara w tę równość nie tylko chroni naszą cywilizację, ale czyni nas ludźmi”¹⁶³;
- „Krótko: bez wiary, iż różnica między dobrem i złem nie zależy ani od kapryśnych postanowień jednostki, ani od każdorazowych okoliczności politycznych i że nie jest sprowadzalna do różnicy między pożytkiem i szkodą, cywilizacja nasza jest zagrożona rozkładem”¹⁶⁴.

3. Przyjęty podział etapów twórczości

Zasadniczy podział twórczości Kołakowskiego zaproponowany w niniejszej pracy przebiega na linii: (1) Kołakowski-marksista oraz (2) Kołakowski-niemarksista. Zarazem jest to założenie poniekąd przewrotne, bowiem wśród supozycji pracy znajduje się także taka, że Kołakowski nigdy nie przestał myśleć poprzez schemat właściwy marksistom i nawet, gdy od tradycji tej się odżegnywał, promieniowała ona na jego pisarstwo. Trzeba więc dodać, że chodzi tu o zakres afirmacji spuścizny autora *Kapitału* w pracach polskiego myśliciela, o to, czy raczej był on skłonny określać się w opozycji czy jeszcze przyznawał się do tej filozofii. A jest to ważne dlatego, że to ta właśnie sprawa wyznacza dwa podejścia do praw człowieka, dające się odczytać w całym jego dziele¹⁶⁵.

162 Tenże, *Zabijanie upośledzonych dzieci jako fundamentalny problem filozofii*, tłum. M. Godyń, [w:] tenże, *Niepewność epoki...*, s. 122-123.

163 Tenże, *O równości*, [w:] tenże, *Mini wykłady...*, s. 27-28.

164 Tenże, *Kant i zagrożenie cywilizacji*, [w:] tenże, *Czy diabeł...*, s. 135.

165 Odpowiadając na domniemany zarzut, iż w niniejszej pracy nie rozłożono równomiernie akcentu między oba okresy, i więcej miejsca poświęcono okresowi dojrzałemu, trzeba napisać:

(1.) Skoro przyjęto dychotomiczny podział twórczości autora, nie musi to jednoznacznie oznaczać, iż każdy z nich jest równie ważny i zasługuje na podobną uwagę. Jeden etap, jak w opisywanym przypadku, jest bez wątpienia kluczowy dla zrozumienia etapu drugiego, co nie przekłada się na to, iż przyjęcie podobnych kryteriów wyznaczających ważność kwestii godnych opisanie prowadzić będzie do równomierności w ilości punktów i podpunktów. W jaskrawym ujęciu wyrazić ten problem można w drodze analogii: gdyby przyjąć podobne kryteria np. dla opisu życia Jezusa, przynajmniej tyle samo miejsca należałoby poświęcić jego działaniu przed ukończeniem trzydziestu lat,

Pierwszy okres, okres dogmatyki marksistowskiej, jest scharakteryzowany jako etap uprawiania tzw. filozofii negacji. Myśl Kołakowskiego jest wtedy jawnie krytyczna, więcej, jej lektura prowadzi do uznania, iż autor ukrywał – o ile takie w ogóle miał – ambicje wypowiedzenia sądów wykraczających poza ramy dyskursu narzucanego przez panującą ideologię. Kołakowski nigdy nie dał wyrazu aspiracjom stworzenia wielkiej teorii. Jednak w tamtym czasie, wydaje się, czuł się spadkobiercą takiej koncepcji i jej kontynuatorem. Przełożenie tego podejścia na grunt dotyczący praw człowieka polega na tym, że w dychotomii indywiduum ludzkiego oraz ludzkiego kolektywu skłonny był jednak w pierwszym rzędzie upominać się o prawa tego drugiego.

Później, gdy nazywanie Kołakowskiego marksistą jest raczej już tylko próbą nadania mu pewnej etykiety, nawiązującej do jego przeszłości, rozłożenie ciężarów zmienia się na korzyść aspektu indywiduum. Lecz – co warto zaznaczyć – w obu przypadkach filozof nie był daleki od tego, by dostrzegać racje stojące po drugiej stronie. W obu przypadkach obecna była u niego wyraźnie tendencja do równoważenia obu sił, w zachowaniu napięcia między nimi widząc pewnego rodzaju postulat i przedmiot dążeń.

Problematyczne w takim ujęciu w pierwszym rzędzie są oczywiście sytuacje „brzegowe”, tj. takie dokonania myśliciela, które znajdują się na granicy obu etapów. Wzorem dotychczasowych badaczy myśli Kołakowskiego, nie zostanie tu dokonana ścisła typizacja, pozwalająca jednoznacznie sklasyfikować każdy tekst. Tym, co nastrocza szczególnych kłopotów wobec takiego podziału, są prace okresu rewizjonistycznego. Kołakowski poczuwał się do bycia marksistą stosunkowo długo. Jakieś racje musiały przemawiać do niego, by jeszcze wtedy, gdy wyrzucano go z partii, tj. w 1966 r., tj. po wielu bezkompromisowych tekstach godzących w komunistyczną władzę, przekonywać urzędników, iż powinien w tej partii pozostać, potem zaś, po

jak i potem, w trzech ostatnich latach życia. Dostrzegając doniosłość okresu młodzieńczego nie trzeba od razu uważać go za równoważny etapowi dojrzałemu.

(2.) Mając na uwadze, że Kołakowski pisze swój pierwszy znany publikowany tekst w 1947 r. oraz ustanawiając granicę między omawianymi okresami w najpóźniejszym dopuszczalnym momencie (1968 r.) – co z całą pewnością nie jest zabiegiem trafionym i poddaje się łatwo krytyce – i tak należałoby stwierdzić, iż stosunek samych lat nie jest równomierny: w Polsce Kołakowski pisał bowiem lat dwadzieścia jeden, a po wyjeździe – ponad czterdzieści (pisał bowiem do śmierci w 2009 r.).

(3.) Myśl Kołakowskiego w jej ogólnym wymiarze ma tutaj być zestawiona z jego rozważaniami co do praw człowieka. Materiał, będący przedmiotem analizy, nie jest treściowo równo rozłożony. Dla rozważań przedstawionych w rozdziale poświęconym okresowi marksistowskiemu zasadnicze znaczenie dla opisu konceptu praw człowieka będą miały dwa teksty: (a) *Neotomizm w walce z nauką i prawami człowieka* oraz (b) „*Prawa osoby*” *przeciwko prawom człowieka. Istotny sens „personalizmu chrześcijańskiego”*. W przypadku okresu dojrzałego, tychże prac jest natomiast zdecydowanie więcej.

wydaleniu z niej, formalnie się od tej decyzji odwoływać¹⁶⁶. Wydaje się bronić pogląd, iż myśliciel długo rozdzielał kwestie ideologicznych motywacji od praktycznego przejawu doktryny, uznając, iż to nie przyjęta filozofia winna jest wszelkich porażek, raczej zaś powodowane są one błędami ludzkimi; ewentualnie, że to brak dostatecznego przejścia się kwestiami światopoglądowymi stoi u podstaw przeważającej liczby błędów i pomyłek pierwszych lat budowy społeczeństwa socjalistycznego w Polsce.

Stąd większość tekstów okresu rewizjonistycznego przypisanych jest do pierwszego etapu. Są i takie, które dają się charakteryzować w dwojaki sposób: tak np. *Kapłan i błazen (Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)*, czy *Etyka bez kodeksu*. W obu przypadkach artykuły wydają się być bliższe etapowi dojrzałemu, zwłaszcza drugi – a to przez to, że po prostu nie podejmuje on kwestii, które klasyfikację taką by ułatwiały, jakkolwiek jego ogólny wyraz zbliża go do tego, by odczytać w nim przejaw pewnej swobody intelektualnej umysłu, który wystąpił naprzeciw doktrynerstwu. Z kolei zaś np. *Śmierć Bogów*, czy *Czym jest socjalizm?* są to teksty rewizjonistyczne w skrajnym rozumieniu tego terminu i jako takie ocenić trzeba, że nie mają wiele wspólnego z marksistowskimi inspiracjami i taką też dogmatyką – poza tym, że stawiają sobie te sprawy za przedmiot rozważań.

Kolejna komplikacja wynika z tego, jak w ogóle charakteryzowany jest marksizm Kołakowskiego w okresie apologetycznym w niniejszej pracy. W następującym rozdziale podkreślane są bowiem te fragmenty, gdzie myśliciel od początku zwracał uwagę na jego inkluzyjny, czy wręcz antydogmatyczny charakter (oczywiście, przy użyciu innej terminologii). Szczególnie reprezentatywne są tutaj słowa napisane w 1949 r.: „Dzieło Engelsa nie stanowi dziś dla nas kodeksu wieczystych praw i nie jest źródłem dogmatycznego cytowania, ani przedmiotem egzegezy. W dziełach klasyków marksizmu nie ma nic, czegoby [sic] marksizm nie odrzucił niezwłocznie, gdyby badania naukowe miały kiedykolwiek zadać temu kłam”¹⁶⁷. Fragmenty takie mają pokazać to między innymi, że Kołakowski od początku działalności wyrażał pewnego rodzaju antymonizm, jakkolwiek poniekąd opacznie i monistycznie rozumiany. Gdy zaś uświadomił sobie niespójność własnej postawy w tym względzie, te same przyczyny, które mogły motywować jego intelektualne zaangażowanie w komunizm, z apologetyki tegoż systemu go wyprowadziły. Przemiana Kołakowskiego – taka jest jedna z tez niniejszej pracy – miała charakter bardziej

166 „Szczersze mówiąc – nie”..., s. 17-18.

167 L. Kołakowski, *Rewolucja zdrowego rozsądku*, „Kuznica” 1949, nr 13, s. 5.

reformatorski niżli rewolucyjny niż to się zwykle zakłada. To tylko utrudnia nakreślanie sztywnych barier między okresami. Gdyby zaś wyobrazić sobie kwalifikację, która wyróżnia czy to trzy, czy pięć etapów, sprawa byłaby jeszcze bardziej skomplikowana, a granice między kolejnymi przejściami jeszcze mniej widoczne.

Przyjęcie omawianego schematu tłumaczyć można też tym, że przedmiotowa typizacja pozwoliła szczególną uwagę poświęcić okresowi juvenilii Kołakowskiego. Rzecz o tyle warta podkreślenia, że literatura przedmiotu wzbrania się niejako przed szerszym podjęciem tego wątku. Opracowania często skupiają się na podobnych kwestiach, zazwyczaj w centrum uwagi stawiając wówczas jedno pytanie – jak pisze w tytule pierwszego podrozdziału swojej książki Kłoczowski – „Dlaczego zafascynował ich marksizm?”¹⁶⁸. Sama analiza tego okresu jest natomiast stosunkowo pobieżna: podkreśla się obrazoburcze teksty pryszczatego autora, zwraca uwagę na łączenie się w jego osobie nieprzeciętnej buńczuczności i jeszcze większej umysłowości. Odnotowuje się przy tym również to, że młody Kołakowski to specjalista od spraw Kościoła, i tegoż zarazem najzapalczywszy pamfletysta. Tutaj natomiast, tak jak wyżej napisano, pracy przyświeca założenie, by okres ten scharakteryzować i przystawić do twórczości dojrzałej – z czego ma wynikać, iż różnice nie są tak kolosalne, jak to zazwyczaj bywa opisywane.

Spięcie całej dojrzałej twórczości Kołakowskiego jedną kłamrą wydawać się może zabiegiem tak odważnym, jak spływającym opis pokaźnej części jego dorobku, pozbawionym wyczucia na relewantne różnice, zachodzące ot choćby między twórcą *Obecności mitu* a autorem *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*. Odpowiadając na ten zarzut: po pierwsze, praca niniejsza opisuje filozofię Kołakowskiego szeroko ujętą, jednak czyni to z założeniem, iż charakterystyka ta zmierzać ma do zaakcentowania tych zagadnień, które są decydujące dla jego podejścia do praw człowieka. Kołakowski-promarksista to twórca krytyczny, jego stanowisko w tej kwestii daje się odczytać poprzez analizę pism atakujących doktrynę Kościoła, stąd konieczność uwypuklenia tej cechy jego wczesnego pisarstwa dla zrozumienia kontekstu, w jakim pisał o prawach osoby i prawach człowieka. Kołakowski-emigrant to osoba zawsze wyczulona na cierpienie człowieka, zarazem baczny obserwator życia społecznego, równie wrażliwy na

168 J. A. Kłoczowski, *Więcej niż...*, s. 15.

przejawy autodestrukcyjne szlachetnych idei, ośmieszanych wyprowadzeniem z nich pewnych skrajnych konsekwencji. Dojrzały Kołakowski nie uważa nigdy, że prawa człowieka to burżuazyjny przeżytek, jest dosyć stały jeśli chodzi o ich ocenę – akcentuje jednak niebezpieczeństwa związane z pewnymi tendencjami żywo obecnymi w zsekularyzowanym społeczeństwie szukającym często swego oparcia między innymi w koncepcji niezbywalnych praw jednostki.

Zasadniczy problem, na jaki należy tu zwrócić uwagę, to rzecz następująca. Autor *Obecności mitu* będzie utrzymywał, iż prawa człowieka to mit, mit jeden z wielu, egzemplifikacja pewnej potrzeby ludzkiej (występującej w różnych przejawach), zmierzającej do widzenia świata jako bytu ciągłego, gdzie wartości nie są zrelatywizowane do historycznych, kulturalnych, środowiskowych, geograficznych, klasowych, czy jakichkolwiek w ogóle interesów. Czy można uzasadnić ich treść? W sposób właściwy analityczno-technicznej części ludzkiego myślenia: oczywiście nie. To mit przynależny światu wartości. Bez odniesienia do nieempirycznej rzeczywistości bezwarunkowej uzasadnić cokolwiek nie sposób, zaś łącznością taką może się chwalić co najwyżej mistyk – acz chęć się tym może tylko przed sobą.

Autor *Jeśli Boga nie ma...* nie mógłby pominąć w takich rozważaniach znaczenia podejścia właściwego osobom religijnym. Jednak jego stanowisko – i dlatego nie wydaje się, że rozróżnienie w tym zakresie jest konieczne – nie jest szczególnie dalekie spojrzeniu przez pryzmat mitu. Bowiem „nawrócony” Kołakowski mówi nie więcej niż: nie można uzasadnić praw człowieka tak, jak można uzasadnić twierdzenie matematyczne (w czym jest w pełnej zgodzie ze sobą piszącym o micie), dodaje jednak do tego – i mocno akcentuje tę sprawę – że: po pierwsze, nie ma to takiego znaczenia (przekonanie do racji moralnych nie odbywa się poprzez abstrakcyjną dedukcję, a poprzez życie i doświadczenie zła w nim, poprzez winę i poprzez tabu); po drugie, że tylko religijny obraz rzeczywistości jest wizją spójną, w której *sein* zlewa się z *sollen* i z praktycznego (!) punktu widzenia nie ma znaczenia błąd naturalistyczny, bo chrześcijanin wie, że boska wola, Jego przykazania, tak samo kształtują świat rzeczy, jak świat moralności. Kołakowski wcale nie dał się przekonać do chrześcijaństwa w sensie takim, by uznać jego racje za przekonujące – on docenił jego rolę; i to nie tylko w oglądzie świata wartości właściwym jednostce: uznał tę rolę w kulturze. Umniejszając przy tym niejako praktyczny wymiar starań filozofów. Szczególnie wymowny jest tutaj następujący fragment jego artykułu *Iluzje demitologizacji*:

„Po stuleciach wzrostu oświecenia budzimy się nagle pośród zamętu umysłowego i moralnego; coraz większym lękiem napawa nas widok świata, który zaprzepaścił swe dziedzictwo religijne i nasz lęk jest dobrze usprawiedliwiony. Miejsce rozwianych mitów zajmuje częściej nie oświecona racjonalność, lecz jej przerażające świeckie karykatury i substytuty. Z poczuciem pewnej ulgi zauważamy rozmaite symptomy odrodzenia religijnego; »powrót *sacrum*« stał się modnym tematem. Jednakże my – „my”, to znaczy filozofowie, socjologowie, psychologowie, antropologowie i historycy – nie możemy być czynnymi uczestnikami tego rozwoju; możemy go tylko – z nadzieją czy przerażeniem – opisywać, lecz nie jesteśmy kapłanami, a tylko przez kapłaństwo, prorocstwo, przez akty żywej wiary można zachowywać i wzmacniać ludzkie uczestnictwo w *sacrum*. Intelktualiści nie mają przy tym nic do roboty i w niczym nie przyczyniają się do żywotności mitu tłumacząc, że mity są ludziom koniecznie potrzebne ze względu na jakieś racje kulturalne, moralne, psychologiczne czy społeczne. A próba przypodobania się racjonalistycznej filozofii przed »demitologizację« chrześcijaństwa może przynieść tylko rezultat przeciwny pobożnej intencji”¹⁶⁹.

Tak więc, owszem, w tym punkcie pisarstwo Kołakowskiego wyraźnie się różni. Jednak ilość wątków spójnych, które przeplatają się odkąd filozof pisał w duchu wolnej, antydogmatycznej refleksji, jest takich rozmiarów, że nie byłoby właściwym dokonywać tutaj rozróżnień. Dywagacje na temat państwa, totalitaryzmu, demokracji, anarchii, wolności, samozatrucia społeczeństwa otwartego, śmierci i odwetu *sacrum* – wszystko to kwestie, które można z powodzeniem próbować opatrywać tymi samymi etykietami, a które z punktu widzenia refleksji nad prawami człowieka w myśli Kołakowskiego pozostają kluczowe.

169 L. Kołakowski, *Iluzje demitologizacji...*, s. 235-236.

*Jutrznia się rodzi, jutrznia drga,
znad rozrytego walką gruntu,
czas przyszedł w mrok krzywdy i zła
rzucić płonącą żagiew buntu*

[L. Kołakowski, pod pseudonimem: Krzysztof Leszczyński, *Jutrznia się rodzi*, „Życie”, Dwutygodnik Akademickiego Związku Walki Młodych w Łodzi, 1946 r.]

ROZDZIAŁ II.

FILOZOFIA LESZKA KOŁAKOWSKIEGO W OKRESIE MARKSISTOWSKIM WOBEC PRAW CZŁOWIEKA I PRAW OSOBY

CZĘŚĆ I.

JUWENILIA LESZKA KOŁAKOWSKIEGO – OGÓLNE CECHY OKRESU MARKSISTOWSKIEGO

1. Wprowadzenie

Gdyby pokusić się o poszukanie takich motywów myśli obecnych u przedstawicieli nauk humanistycznych piszących po drugiej wojnie światowej, które były im wszystkim właściwie wspólne i które na ogół powszechnie dzielili, można by wskazać jednoznaczne potępienie doświadczenia wojennego. Choć oczywiście odszukać da się próby gloryfikowania wydarzeń lat 1939-1945, niezmiennie pozostają one na marginesie życia kulturalnego. Taka apoteoza nie przybiera też najczęściej otwartej postaci, opiera się na niejasnościach i niedopowiedzeniach, w ten też sposób próbuje się uniknąć intelektualnej banicji, na którą niechybnie skazuje przyznanie się do podobnych treści¹⁷⁰.

170 Tak na przykład – by powołać się na *exemplum* skrajnego przypadku – autorzy ukazującego się w latach 1957-2013 niemieckiego czasopisma *Der Landser*, którego tematyka skupiała się na pochwalnych opisach walk żołnierzy niemieckich z czasów drugiej wojny światowej, zaprzeczali jakoby gazeta miała adorować wojenne doświadczenia, zaś krytyka, z jaką musieli się mierzyć, skupiała się już to na samym braku przedstawienia odpowiedniego kontekstu, w świetle którego pożądanym jest prezentowanie sylwetek bohaterów Wehrmachtu (por. C. Bleiker, *Publishing house terminates German pulp mag 'Der Landser'*, „Deutsche Welle”, wydanie z dnia 16 września 2013 r.) . Samo już głoszenie tez, które w sposób oczywisty przeczą podstawom, jakie wiąże się z jednoznacznie potępiającą oceną wojennej historii, prezentowane chociażby przez przedstawicieli tzw. „rewizjonizmu historycznego”, prowadzi do środowiskowego wykluczenia, jak pokazała m.in. historia sympatyzującego z tym nurtem doktora Dariusza Ratajczaka, historyka wydalonego Uniwersytetu Opolskiego za manifestowanie takich treści, jak negowanie liczby ofiar Holocaustu (w skrajnym zakresie) i brak dezaprobaty wobec polityki

W chwili wybuchu wojny Kołakowski miał dwanaście lat, w chwili jej zakończenia – osiemnaście. Istotny wpływ doświadczenia wojennego na jego życiorys oraz sposób postrzegania niektórych kwestii (najogólniej rzecz ujmując) jest oczywisty¹⁷¹. Mając na uwadze, że jest to okres jego młodości, który w pomyślny dlań sposób w istotnym zakresie poświęcić mógł edukacji (choć przyszły filozof niemało obracał się wśród inteligentów, praktycznie był samoukiem), nie omijają go wojenne dramaty. Wśród nich wymienić można: śmierć licznych osób z jego otoczenia (zarówno najbliższego jak i dalszego – zgony są wszechobecne, dotyczą wszystkich, także dzieci¹⁷²), egzekucję ojca Jerzego w ruinach getta, przeprowadzoną po uwięzieniu go na Pawiaku¹⁷³, liczne, wymuszone przeprowadzki, bez pewności gdzie kolejno zamieszka¹⁷⁴, wysadzenie w powietrze domu w Garbatce, w którym przebywał i szczęśliwe uniknięcie przy tym śmierci¹⁷⁵.

2. Pomocnicy artylerii a pryszczaci

2.1 *Flakhelfer-Generation*

niemieckich nazistów (D. Wodecka-Lasota, *Kłamca nie ma już siły*, „Gazeta Wyborcza” dodatek „Gazeta na święta”, wydanie z dni 24-26 grudnia 2007 r.). Dodać do tego można, że ustawodawstwo wielu krajów obecne są przepisy piętnujące działania, czy to propagujące ideologie związane z wojenną traumą [w polskim porządku prawnym będzie to np. art. 256 § 1 ustawy z dnia 6 czerwca 1997 r. - (Kodeks karny Dz.U.2016.0.1137 t.j.), zgodnie z którym kto publicznie propaguje faszystowski lub inny totalitarny ustrój państwa lub nawołuje do nienawiści na tle różnic narodowościowych, etnicznych, rasowych, wyznaniowych albo ze względu na bezwyznaniowość, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2], czy to poddające w wątpliwość wiązane z nimi zdarzenia [w myśl art. 55 ustawy z dnia 18 grudnia 1998 r. o Instytucie Pamięci Narodowej – Komisji Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu (Dz.U. 1998 nr 155 poz. 1016) zaprzeczanie publicznie i wbrew faktom m.in. zbrodniom popełnionym na osobach narodowości polskiej lub obywatelach polskich innych narodowości w okresie od dnia 1 września 1939 r. do dnia 31 lipca 1990 r., w tym zbrodniom nazistowskim, jest przestępstwem ściganym z urzędu zagrożonym grzywną lub karą pozbawienia wolności do lat 3].

171 W rozmowie ze Zbigniewem Mentzlem Kołakowski podniósł: „(...) mam poczucie, że dzieciństwo, właśnie gdzieś tak do dwunastego roku, to jest okres, kiedy człowiek już staje się tym, czym będzie przez resztę życia. Już tym jest” [w:] L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy...* cz. 1, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 38. Na traumę dzieciństwa, które przypadło spędzać w czasie wojny, i wpływ tej okoliczności na twórczość Kołakowskiego, zwraca uwagę m.in. Tony Judt [w:] T. Judt, *Leszek Kołakowski (1927-2009)*, [w:] *Leszek Kołakowski – myśliciel i obywatel...*, s. 52, 56.

172 Ze szczególną melancholią wspominał Kołakowski Maniusia Ciemięgo, kolegę ze szkoły, który umarł w dzieciństwie, o którym filozof wspominał, „bo prawdopodobnie już nikt na świecie nie wie, że istniał chłopiec o takim imieniu i nazwisku”. Tamże, s. 31. Por. *Bene merenti civitas Radomiensis: Leszkowi Kołakowskiemu w 80 rocznicę urodzin*, (red.) W. Chudoba, Radomskie Towarzystwo Naukowe, Radom 2007, s. 11.

173 W. Chudoba, *Leszek Kołakowski...*, s. 27.

174 Tamże, s. 23-33.

175 L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy...*, cz. 1., s. 68.

Znaczącym punktem odniesienia dla opisu pokolenia Kołakowskiego może być obecna w niemieckiej literaturze historycznej kategoria tzw. pomocników artylerii (niem. *Flakhelfer-Generation*). Pokolenie '45 – jak również zwykło się określać przedstawicieli tego nurtu – to osoby urodzone między 1927 a 1930 r.¹⁷⁶, obywatele Niemiec, którzy przyszedli na świat w państwie objętym nazistowskim reżimem, państwie, w którym szkoły były zindoktrynowane, media hołdowały jednej ideologii, w którym wszystko właściwie podlegało wszechogarniającej, totalnej całości, stanowiącej jakość najlepszą i najważniejszą – jednym słowem: w państwie totalitarnym. Osobliwość tej generacji przejawia się między innymi tym, że jej reprezentantom nie było dane zaznać alternatywnej wizji rzeczywistości społecznej, propagandowa maszyna oddziaływała praktycznie od momentu formowania się ich społecznej świadomości. System nie pozwalał przy tym na bierność, pomocnicy artylerii nie tylko byli wychowywani w nacjonalistycznym duchu; pod koniec wojny, w czasach, gdy Rzesza potrzebowała każdych rąk zdolnych jej się przysłużyć, ci młodzi, kilkunastoletni chłopcy (w literaturze wskazuje się, że termin nie jest używany w odniesieniu do dziewcząt¹⁷⁷), wcielani byli do armii by pomagać przy prostych czynnościach Wehrmachtu. Stąd też nazwa akcentująca pełnienie funkcji wspomagających. Zaznaczyć można, że chociaż mówi się zarówno o pomocnikach Luftwaffe, jak pomocnikach artylerii¹⁷⁸, to drugi termin wydaje się bardziej właściwy; podkreśla on bowiem schyłkowy okres hitlerowskiego państwa, wskazuje, że członkowie formacji pomagali przy tzw. FLaK (to skrót od *Fliegerabwehrkanone*) – artylerii przeciwlotniczej, która nasuwa wszak skojarzenia z zajmowaniem pozycji obronnych, właściwych poczynaniom armii niemieckiej w schyłkowym okresie konfliktu¹⁷⁹.

Dla oddania istotnych cech omawianej generacji znamienne jest również drugie określenie: pokolenie '45. O ile pierwszy termin akcentuje fakt podlegania przytłaczającej ideologizacji i pozostawania pod wpływem totalitarnego systemu, o tyle nawiązanie do roku zakończenia drugiej wojny wskazuje na to, z czym trzeba było

176 H. Bude, *Deutsche Karrieren. Lebenskonstruktionen sozialer Aufsteiger aus der Flakhelfer-Generation*, Suhrkamp, Frankfurt nad Menem 1987, s. 39.

177 Tamże.

178 K. Wigura, *Pokolenie pomocników artylerii. Habermas, Ratzinger, Luhmann i niemieckie spory*, „Stan rzeczy”, 2012, nr 02, s. 148-149.

179 Samo odniesienie do Luftwaffe takich asocjacji nie wywołuje, warto jednak przy tym zaznaczyć, że wbrew temu, co mogłoby się wydawać, zakres tego określenia pozostaje w relacji nadrzędności w stosunku do pomocnika artylerii: mówiąc o niemieckich siłach powietrznych (Luftwaffe) w drugiej wojnie światowej należy bowiem pamiętać, że nazwa ta obejmuje także lądowe jednostki bojowe (A. Price, *Ostatni rok Luftwaffe. Maj 1944 – Maj 1945*, tłum. W. Matusiak, Wydawnictwo Wingert, Kraków – Międzyzdroje 2009, s. 8).

mierzyć się po przegranym konflikcie. Razem z kresem państwa nazistowskiego upada bowiem nie tylko władza i cały, szeroko rozumiany aparat biurokratyczny, w gruzach legnie fundamentalna idea – przekonanie o szczególnym charakterze narodu niemieckiego, które z jednej strony napędzało aspiracje Niemców, stanowiło niejako przedmiot dążeń, o tyle, że poszukiwano sposobu by w pełni wyeksponować to twierdzenie, a przy tym rozgrzeszyć ze wszelkich środków służących jego potwierdzeniu, z drugiej zaś, stanowiło ono sąd iście opisowy, było wyrazem niezmiennego prawa rzeczywistości, równie prawdziwego co twierdzenia Newtona. Wojenna przegrana niepodważalnie zadawała mu kłam w tym drugim wymiarze, co bezpośrednio przekładało się na pierwszy aspekt. Trafne są w tym kontekście słowa wypowiediane przez Adolfa Hitlera w filmie *Upadek* niemieckiego reżysera Olivera Hirschbiegela, przedstawiającego ostatnie dni życia Führera: „Jeżeli ta wojna jest przegrana, to nie jest moim zmartwieniem, że giną w niej ludzie. Nie uronię za nich jednej łzy, bo nie zasłużyli na nic lepszego”¹⁸⁰.

I tak, rok 1945 wyposażył w poczucie niepewności i nieufności wobec autorytetów. Pokoleniu, któremu ta data wyznaczyła nazwę, zarzucany był obojętny sceptycyzm, dobrze wyrażony w twierdzeniu Klausea Heinricha, który podnosił, że niezdolni do powiedzenia czemukolwiek zdecydowanego „tak”, pomocnicy artylerii nie wybierali niezależnego „nie”, skłaniając się raczej ku obojętnemu „nic”¹⁸¹. Sceptycyzm ten nie był jednak paraliżujący, nawet jeśli wywoływał poczucie niedorzeczności, o którym pisał Wittgenstein w tezie 6.51 *Traktatu logiczno-filozoficznego*¹⁸², to nie afirmowano go w pełnym zakresie – sceptyk bowiem, jak wskazywał także i Kołakowski, sprzeniewierza się sobie już w momencie, gdy głosi doktrynę sceptycyzmu, i właściwie, jeśli chce być konsekwentny, musi milczeć¹⁸³. Zachowując postawę krytyczną, nieufną wobec autorytetów i przeciwstawiającą się rozwiązaniom ostatecznym, przedstawiciele pokolenia '45 tworzą ostatecznie koncepty, których wspólnym tłem jest obawa przed porzuceniem procesów demokratyzacji społeczeństw

180 *Upadek*, [film], reż. O. Hirschbiegel, Dystrybutor: Monolith, 2005, płyta DVD.

181 Za: K. Wigura, dz. cyt., s. 152-153. Autorka powołuje się tutaj na niemieckiego autora Klausea Heinricha.

182 „Sceptycyzm nie jest niepodważalny, lecz jawnie niedorzeczny, bo chce wątpić, gdzie nie można pytać. Wątpliwość może się bowiem tylko tam pojawić, gdzie jest jakieś pytanie; pytanie tylko tam, gdzie jest jakaś odpowiedź; ta zaś tylko tam, gdzie coś może być powiedziane”. Za: L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 82.

183 L. Kołakowski, *O co nas pytają wielcy filozofowie. Seria I*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 74. Tak też: tenże, *Szukanie barbarzyńcy...*, s. 21.

oraz mierzenie się z ambicją utrzymania społecznej solidarności i stabilności¹⁸⁴. I tak, mimo że ramy czasowe tej generacji niemieckich autorów wyznacza zaledwie kilka lat, ich głos okazuje się istotnym dla obecnego kształtu myśli humanistycznej w wymiarze światowym, do pomocników artylerii zalicza się bowiem m.in.: Jürgena Habermasa (urodzony w 1929 r.), Josepha Ratzingera (1927 r.), Niklasa Luhmanna (1927 r.), Ralfa Gustav Dahrendorfa (1929 r.), czy Güntera Grassa (1927 r.).

2.2. Pryszczaci

W historii Polski z oczywistych względów brak jest bezpośredniego odpowiednika niemieckiego *Flakhelfer-Generation*. Niewątpliwie, istotną kategorią jest pokolenie Kolumbów, który to termin obejmuje polskich twórców, nieco starszych od pomocników artylerii – bo urodzonych około 1920 r. – a których wchodzenie w dorosłość również znaczone było piętnem wojennych przeżyć. Generację Baczyńskiego dzieli jednak od generacji przyszłego papieża Benedykta XVI przepaść doświadczeń, na którą nadto nakłada się różnica wieku (Kolumbowie byli w czasie wojny dorośli bądź niemalże dorośli). Fundamentalny rozdźwięk kumuluje się w doborze podejmowanej problematyki. Kolumbowie pozostają napiętnowani poczuciem doznania końca, za Janem Józefem Szczepańskim nazywa się ich „zarażonymi śmiercią”¹⁸⁵ i to ona w istotny sposób wyznacza tematykę ich dzieł. Doświadczenie agonii doznawane było przez pomocników artylerii w znacznie mniejszym stopniu, co przekładało się na podejmowanie przez nich innych problemów: można by je wiązać na przykład – by podkreślić opozycję w stosunku do literatury skupionej wokół śmierci – z tzw. „światem życia” (niem. *Lebenswelt*).

Analogii dla pokolenia '45 – przy zachowaniu w pamięci fundamentalnych rozbieżności – szukać należy wśród tzw. „pryszczatych”, polskich twórców urodzonych w latach 1918-1927, apologetów państwa komunistycznego w wersji stalinowskiej, zwolenników „władzy ludowej”¹⁸⁶. Już sama nazwa tego „ruchu”, której autorstwo pozostaje sporne, od początku wywoływać miała określone skojarzenia. Po pierwsze,

184 M. Borsiak, *Serce rozumne – o państwie, prawie i polityce w dialogu między rozumem a religią*, „Acta Universitatis Lodzianae. Folia Iuridica”, 2015, nr 75, s. 132.

185 Określenie, które powszechnie przyjęło się w polskiej nomenklaturze, pochodzi z opowiadania Jana Józefa Szczepańskiego *Buty* [w:] J. J. Szczepański, *Buty* [w:] tenże, *Buty i inne opowiadania*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1956, s. 79.

186 J. Żarnowski, *Pokolenia historyków po 1945 r. a przeobrażenia polskiej historiografii*, „Klio Polska. Studia i Materiały z Dziejów Historiografii Polskiej”, 2015, t. 7, s. 21.

podkreśla ona młody wiek, któremu siłą rzeczy towarzyszyć musi brak dojrzałości. Po drugie, wskazuje na pewnego rodzaju powszechną przypadłość, coś, bez czego zdecydowana większość chętnie by się obeszła, ale z czym praktycznie każdy musi się mierzyć. Po trzecie, akcentuje temporalny, prawie zawsze przemijający charakter owej dolegliwości. Jak pisała Alicja Lisiecka jeszcze w latach sześćdziesiątych poprzedniego wieku: „Cóż w końcu bardziej jednoznacznego niż symbol chłopca w czerwonym krawacie, z wysypką »wieku dojrzewania« na twarzy, naganem w jednej kieszeni i książką Marksa w drugiej. Jest w tym cała historia, portret duchowy powojennego pokolenia pisarzy – tych, którzy jedną ręką przeprowadzali reformę rolną, drugą chwyтали za pióro, żeby tej reformie służyć”¹⁸⁷. Do grupy tej zwykle zalicza się takich twórców, jak Wiktor Woroszyński, Tadeusz Konwicki, Andrzej Braun, Witold Wirpsza, Tadeusz Borowski¹⁸⁸, czy Wisława Szymborska. Obecność kobiety w tym gronie (przypomnijmy: do pokolenia artylerii zalicza się tylko mężczyźni), być może jako fakt mało znacząca i dająca się tłumaczyć tym, że kobiet z racji historycznie wytłumaczalnych nie przysposabiano do obsługi maszyneryi obrony przeciwlotniczej, może być postrzegana symbolicznie – uosabia bowiem marksistowski postulat emancypacji kobiet, faktyczne znoszenie nierówności, które przekładało się na ich udział w życiu kulturalnym i społecznym. Nadto, choć większość podręcznikowych opracowań właściwym *genus proximum* dla zdefiniowania pryszczatych znajduje termin „pisarze”, przyjęć trzeba, że jest on traktowany z dużą swobodą: zalicza się do tego grona bowiem tak poetów, jak osoby, które są kojarzone nie tylko z pisarstwem i w których twórczości być może nie odgrywało ono pierwszorzędnej roli, jak Konwicki, czy właśnie Kołakowski. Uznać trzeba, że wyłączenie Kołakowskiego z tej grupy tylko z racji tego, iż pisarstwem *sensu stricto* pałał się okazjonalnie, właściwą zaś jego dziedziną była twórczość, bądź co bądź, naukowa, byłoby niewłaściwe. Zresztą, niektórzy z autorów taką kwalifikację życiorysu Kołakowskiego podzielają: czyni tak cytowana wyżej Lisiecka, czy Jerzy Szacki¹⁸⁹.

187 A. Lisiecka, *Pokolenie „pryszczatych”*, „Pamiętnik literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej”, 1964, 55/4, s. 367.

188 S. Ligarski, *Polityka władz komunistycznych wobec twórców kultury w latach 1945-1989*, „Pamięć i Sprawiedliwość. Pismo naukowe poświęcone historii najnowszej”, 2014, 2 (24), s. 54.

189 J. Szacki, dz. cyt., s. 10.

2.3. Zestawienie

Bez wątplenia pokolenie '45 łączy z przyszczatymi cenzus wieku – w obu przypadkach mówimy o ludziach, których dojrzewanie upływa w blasku (cieniu) nazistowskiego państwa. Podobny wiek przedstawiciele obu formacji przyczyniał się do tego, że zasadnicze źródło kształtowania ich życia, XX-wieczne przewroty, były tożsame.

I tak, z ich zestawienia rysują się dwie formacje, które stanowią niejako lustrzane swoje odbicie. Dokonana niżej paralela opiera się więc na wykazaniu rozdźwięku między nimi, narzucającym się o tyle, że wynika on z przyjęcia skrajnie różnych pozycji, wynikłych z faktu znajdowania się po jednej z dwóch stron barykady – a to wobec tych samych zdarzeń w świecie.

2.3.1. Wojna. „Powstanie”

W pierwszej kolejności wskazać należy na konieczność odniesienia się do faktu funkcjonowania państwa totalitarnego. Za naszą zachodnią granicą spotkało się ono z totalną afirmacją, przynajmniej w oficjalnym wyrazie, na ziemiach polskich – z absolutną negacją (oczywiście: nie wszyscy Niemcy byli poplecznikami nazistowskiego systemu, tak jak nie wszyscy Polacy zgodnie potępiali każdy przejaw aktywności okupanta; chodzi tu o dominujące nurty, zwłaszcza w sferze deklarowanych powszechnie przekonań). Obywatele III Rzeszy są w tym ujęciu fanatykami określonych sądów, twierdzeń dających ująć się w jakiś kanon (kodeks), są dogmatykami niezdolnymi zanegować pogląd o własnej słuszności, zakrzepłymi w akcie samouwielbienia i pogardy dla innych, którym świetność i związana z nią wiedza zostały, mocą naturalnych prawidłowości, poskąpione.

Mieszkańcy okupowanej Polski są natomiast różnoracy. W pamięci mają wspomnienie burzliwego dwudziestolecia, licznych podziałów, które targały wtedy krajem, jego niejednolitości, bogactwa obecnych w nim kultur. Wojna łączy ich w akcie sprzeciwu. Opór przeciw najeźdźcy tylko pozornie ograniczać może się do stawiania spójnika negacji przed każdym zdaniem, jakie wypowiadają przedstawiciele wroga. Zaprzeczenie w tym przypadku nie ma mocy dysharmonizującej, jednocześnie bowiem prowadzi do opowiedzenia się za jakimiś, choćby najogólniej ujętymi, racjami; jako pierwsza wartość przedstawia się szerszej niezdefiniowany patriotyzm, uwielbienie

Polski – czymkolwiek ono miałoby nie być. Afirmacja jakiegokolwiek ładu ma jednak znaczenie drugorzędne, nie ma właściwie na nią czasu. Obie generacje mierzą się więc z istotnymi bodźcami solidaryzującymi społeczeństwo, motywowanymi jednak skrajnie różnie.

2.3.2. Wojna. Krach

Kres państwa nazistowskiego następuje nagle (zwłaszcza, gdy zestawić go z wieloletnim przebiegiem formowania się „republiki” hitlerowskiej). Choć upadek Rzeszy jest procesem, rozciąga się w czasie, jego jednostkowe doznanie wiąże się na ogół z konkretnymi wydarzeniami¹⁹⁰. Po stronie okupowanej będą to najczęściej akty wyzwolenia, chwile, gdy przedstawiciele zaborcy opuszczają najechane ziemie. Pojawia się uczucie ulgi, choć wciąż jeszcze pełnej niepokoju¹⁹¹. Fizyczny brak obecności ciemieży przekłada się na odczucie wolności – najpierw właśnie w wymiarze cielesnym (wolność od obecności okupanta), kolejno w społecznym (pozbawienie wrogich sił wpływu na kształtowanie stosunków między ludźmi). Natomiast po stronie niemieckiej, porażka dla żołnierzy oznacza konieczność powrotu do domu, zaprzestanie walki i odrzucenie broni. Wśród ludności cywilnej nieodzowne jest poczucie nadchodzących zmian. Mierzyć trzeba się z upadkiem aparatu biurokracji, którego legitymizacja zostaje fundamentalnie nadwątlona: wszak każdy przejaw władzy stanowić miał emanację woli wodza (koncepcja *Führerprinzip*), jego śmierć „demolowała” tak uzasadniany system – system ujmowany w jego językowej (co najmniej) dwuznaczności¹⁹²: tak jako forma ustroju państwowego, jak i zbiór twierdzeń składający się na światopogląd.

190 Akty kapitulacji pozwalają nam nawet wyznaczać nie tylko symboliczne, ale i prawne granice, które jasno określają kiedy dany konflikt oficjalnie dobiega końca. Takie ujęcie oczywiście rozmią się z perspektywą jednostkową, dla której jest to sprawa rozłożona w czasie, co zostało zilustrowane np. w książce: M. Grzebałkowska, *1945. Wojna i pokój*, Agora, Warszawa 2015 r. Warto zwrócić uwagę, że ogólnym wyrazem całej tej książki jest m.in. podważenie przekonania o możliwości wskazania takich konkretnych momentów, które w 1945 r. jednoznacznie oddzielałyby – w świadomości cywili – stan wojny od stanu pokoju.

191 Tamże, s. 8-9.

192 Mowa tu o „przynajmniej dwuznaczności”, bowiem termin ten można rozumieć jeszcze na inne sposoby; por. *system* [w:] B. Dunaj (red.), *Słownik współczesnego języka polskiego*, Wilga, Warszawa 1996, s. 1081-1082.

2.3.3. Wojna. Rozpad

Ideologiczna droga doktryny niemieckiej, legitymizującej sprawowaną władzę, wiedzie innymi ścieżkami niżli te opisane w VIII księdze *Państwa* Platona¹⁹³ – nazistowska tyrania nie prowadzi do timokracji, czy też ustroju na jej kształt¹⁹⁴. Pomijając aspekt praktycznego wcielania w życie przemian i towarzyszących im stanów pośrednich, władza jednostki przeobraża się we władzę ludu (w najogólniejszym tych słów znaczeniu). Jak wskazano wyżej, spoiwem łączącym twórczość pomocników artylerii jest mieszanka dwóch uczuć: strachu i ambicji. Pierwsze odnosi się do wszelkich zabiegów cofających proces demokratyzacji, drugie – do zamiaru zachowania względnego porządku *status quo*. Obawa przed „utraceniem” demokracji wydaje się przy tym naturalną konsekwencją zachodzących przemian. Wszak właśnie w niedochowaniu wierności temu ideałowi odnajdować można kamień węgielny równi pochyłej moralnej degeneracji narodu niemieckiego z czasów hitlerowskiej władzy. Jakkolwiek naturalnym jest, że jak w wielu innych sprawach ludzkiego życia, i tutaj nie sposób wskazać ścisłą granicę, moment przekroczenia Rubikonu, wyznaczający koniec ustroju, w którym sprawowanie władzy uzależnione jest od wyboru większości, tak jednocześnie nie sposób usprawiedliwić przekonanie, które wyrażałoby wątpliwość co do rzeczywistego modelu rządów sprawowanych w państwie nazistowskim. Powrót do demokracji, ze wszystkimi, zapewne jeszcze świeżymi w pamięci pokolenia żyjącego w dwudziestoleciu, jej wadami, wydaje się podstawową formą sprzeciwu wobec tego, co nadeszło z jej kresem.

W Polsce sytuacja wygląda inaczej. Niechęci do demokracji parlamentarnej, wyraźnie obecnej w okresie międzywojennym¹⁹⁵, w toku wojny nie zostaje przeciwstawiona w praktyce inna opcja, taka, która uwidaczniałaby pewne niewątpliwe zalety ustroju „najlepszego z najgorszych” w ostatecznym rozrachunku. Władztwo okupantów jest narzucone, wymóg by być posłusznym ich rządów, jest niezależny od tego, czy jest to najeźdźca-demokrata czy też nie. Ewentualne obserwacje mogą mieć w

193 Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003, s. 251-280.

194 Co oczywiście znajduje swoje historyczne uzasadnienie. Można zwrócić uwagę zwłaszcza na to, że ścieżka: timokracja-oligarchia-demokracja-tyrania nie jest adresowana dla struktury tych, którzy ponieśli wojenną porażkę, tych, których zdolność akceptowania władzy nie odbywa się bez zapośredniczenia sił zewnętrznych.

195 Z niezwykłą obszernej literatury podejmującej ten temat przywołać można skrótowne opracowanie charakteryzujące w omawianym kontekście nastrojów panujący w II Rzeczypospolitej: P. Skibiński, *We własnym państwie. Życie polityczne w II RP* [w:] *Dwudziestolecie. Oblicza nowoczesności* [opracowanie zbiorowe], Wydawnictwo Muzeum Historii, Warszawa 2008, s. 10-31.

tym zakresie charakter porównawczy – i ta ocena, w odpowiednim ujęciu, nie wypada również najlepiej, Hitler jawić się bowiem może właśnie jako wytwór i bodaj najwyraźniejszy dowód demokratycznych patologii, po władzę przecież sięga zgodnie z jej procedurą, jest jej wytworem. Obraz demokracji jest więc w takim ujęciu niejako podwójnie spaczony: z jednej strony przez przedwojenne doświadczenia, z drugiej, poprzez świadomość dopuszczenia w Niemczech do władzy partii nazistowskiej, a co za tym idzie, poprzez jej istotową niemożność ochrony się przed zwyrodnieniami. Brak więc w Polsce tego okresu powodów dla szczególnej sympatii w stosunku do demokracji, gdy raczej takie wydają się coraz wyraźniej zarysowywać w świadomości młodych Niemców. Dodać można, że pryszczaci mogli pamiętać funkcjonowanie przedwojennej Rzeczypospolitej, państwa szczycącego się mianem demokratycznego – w odróżnieniu od pomocników artylerii, którzy niemalże całe świadome życie spędzili w kraju totalitarnym. Nic więc dziwnego, że wady, których rówieśnicy młodego Josepha Ratzingera doświadczyć nie mogli, wydać im się mogły mniej istotne w stosunku do tego, jak przedstawiały się tym, którzy zetknęli się z nimi bezpośrednio, chowając je później w pamięci.

Stąd i jedną z przyczyn antypatii, jaką w latach czterdziestych i pięćdziesiątych minionego wieku darzył Kołakowski system demokratyczny – obok uzasadnienia stalinowskiego – jest właśnie brak pozytywnych konotacji idei sprawowania władzy w tej formie, właściwy części jego pokolenia. Kołakowski wspominał po latach (1980 r.): „Wykorzystując, jak wszyscy, slogany demokratyczne, nie robiliśmy sobie złudzeń: nie uważaliśmy się za demokratów, myśleliśmy, że społeczeństwo powinno być rządzone przez oświeconą elitę”¹⁹⁶.

Doświadczenie wojenne generacji pryszczatych oraz pomocników artylerii, a zwłaszcza opisane wcześniej relacje, w jakich pozostawali przedstawiciele tych pokoleń względem funkcjonowania niemieckiego państwa totalitarnego, odciska zasadnicze piętno na ich dalszej twórczości. Niemiecka absolutna afirmacja przekłada się po wojnie na kultywowanie tradycji zanikającej w powojennych konceptach filozoficznych myśli europejskiej – pokolenie '45 nie odrzuca bowiem pomysłu tworzenia systemów filozoficznych, bliska jest im idea porządku (oparta zazwyczaj na wartościach liberalnych i demokratycznych). Choć doktryna Rzeszy okazała się bezprecedensowym

196 Cytat z wywiadu przeprowadzonego z Kołakowskim, opublikowanego pod tytułem *Królestwo kłamstwa* [w:] „L'Express”, wydanie z dnia 18 sierpnia 1980 r. Cyt. za: J. A. Kłoczowski, dz. cyt., s. 21-22.

w dziejach ludzkości zawodem, jej obecność nie pozwoliła obumrzeć nadziei i ambicji opisanego świata w sposób pewny i harmonijny – choćby w najskromniejszym wymiarze tych słów. Błędna teoria – po dowiedzeniu jej błędności – winna zostać zastąpiona innym, tym razem już „prawdziwym” konceptem. Pomocnicy artylerii niejednokrotnie nie zamierzają afirmować projektu postmodernistycznego.

Najbardziej reprezentatywnym przykładem takiego dążenia jest dzieło Habermasa, ocenione choćby przez Anthonyego Giddensa jako powrót do tzw. Wielkich Teorii¹⁹⁷. Konceptowi Niemca towarzyszy wszak ambicja bliska starożytnym filozofom greckim, kontynuowana wieki później przez jego rodaków (znajdująca bodaj najbardziej imponujący wyraz w pismach Hegla) – stworzenia projektu, który jednocześnie stanowi podstawę każdej innej wiedzy (niczym korzeń kartezyjskiego drzewa), jak i zaciera granice powstałe na przestrzeni lat poprzez wyróżnienie takich „szczegółowych” dyscyplin, jak np. filozofia, socjologia, psychologia, historia, pedagogika, politologia, językoznawstwo, czy ekonomia¹⁹⁸. Temu służy między innymi to, co twórca teorii działania komunikacyjnego nazywa uniwersalną pragmatyką¹⁹⁹.

Systemowe myślenie stanowi także esencję myśli innego z przedstawicieli pokolenia '45 – Luhmanna. Ów autor wszak przyczynił się do rozpropagowania na gruncie nauk społecznych kategorii *autopoiesis*, czy inaczej: systemów autopoietycznych²⁰⁰. Intencja systemowego ujęcia rzeczywistości wspina się tutaj na meta-poziom: to system jest bowiem kluczową kategorią, choć esencyjnie zmienną i niestałą. I chociaż Luhmann mówi o ich ewolucji, sama ewolucja wydaje się mieć charakter trwały. Podobnie należy traktować dzieło Dahrendorfa. Choć autor ten z jednej strony wskazywał na brak możliwości stworzenia takiej teorii, która opisałaby każde ze społeczeństw, to z drugiej, nie wzbraniał się przed wyróżnieniem stosownej kategorii, takiej, która daje się powszechnie odnieść do opisanego stosunków między ludźmi (teoria konfliktu)²⁰¹.

197 Za: *Od redakcji* [w:] *Wokół teorii krytycznej Jürgena Habermasa*, (red.) A. M. Kaniowski, A. Szahaj, Kolegium Otryckie, Warszawa 1987, s. 3.

198 Tamże.

199 J. Habermas, *What is Universal Pragmatics?* [w:] tenże, *Communication and the Evolution of Society*, tłum. T. McCarthy, Beacon Press, Boston 1979.

200 N. Luhmann, *The Autopoiesis of Social Systems* [w:] *Sociocybernetic Paradoxes: Observation, Control and Evolution of Self-Steering Systems* (red. F. Geyer, J. Van d. Zeuwen), Sage, Londyn 1986, s. 172-192.

201 R. Dahrendorf, *Der moderne soziale Konflikt. Essay zur Politik der Freiheit*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1992.

3. Filozofia oporu

Ta twórcza, kreatywna w aspiracjach postawa, obca była Kołakowskiemu i z trudem upatrywać jej w twórczości innych, pryszczatych filozofów. Jak zauważył Wojciech Chudy, charakteryzując atmosferę panującą w filozofii polskiej w latach 1949-1956, opisywać ją można poprzez zestawienie autorów marksistowskich z myślicielami, którzy stanowili przedmiot ich ataków: Bronisław Baczek uderzał w Tadeusza Kotarbińskiego, Henryk Holland w Kazimierza Twardowskiego, Tadeusz Kroński w Romana Ingardena, Władysława Tatarkiewicza, a Roman Zimand – w Stanisława Ossowskiego²⁰². Autor zwraca uwagę na szczególną napastliwość Kołakowskiego, którego działalność uderzała tak w osoby Ajdukiewicza, Tatarkiewicza oraz Ingardena, jak i obok tego w całą w ogóle filozofię scholastyczną związaną z tradycją chrześcijańską.

Można powiedzieć, że wskazani wyżej twórcy kontynuują niejako taktykę przyjętą w narodzie powszechnie na czas wojny – skupiają się na oporze wobec przytłaczającej, złowrogiej siły, starają się odnaleźć braki, niedokładności, czy zaniedbania konstrukcji tworzonych i proponowanych przez okupanta, tak, by w każdej szczelinie – niezależnie od rozmiarów – móc umiejscowić ładunek wybuchowy, czasem o przytłaczającej sile rażenia. Wojenny, bądź co bądź, sukces wyposaża ich przy tym w śmiałość, która stoi u podstaw licznych bezpośrednich ataków, mających często nie tyle przekonać oponenta (i czytelników), co znieść jego obecność w dyskursie narzucającym ramy dyskusji filozoficznej w kraju. Ofensywa, podjęta przez wymienionych autorów, nie wyczerpuje się przy tym w sferze argumentów, które ogólnie określić można by jako merytoryczne – w tekstach Kołakowskiego np. pojawiają się osobiste docinki²⁰³, fragmenty szydercze²⁰⁴, zdarza się też niejednokrotnie, że pryszczaty filozof sięga do

202 W. Chudy, *Filozofia polska po II wojnie światowej. (Szkic)*, „Studia Philosophiae Christianae”, 1990, 26/1, s. 132.

203 W *Igraszkach z diabłem* Kołakowski polemizuje w tonie sarkastycznym z księdzem Kazimierzem Kłósakiem, w pewnym fragmencie, po ogólnikowym przedstawieniu jego poglądów, pisze: „Takie oto żenujące prymitywizmy przeciwstawia materialistycznej filozofii księżokłósakowa krytyka. Nie wiadomo, co jest w niej bardziej godne podziwu: czy prostacka karykatura marksizmu, z którą podejmuje walkę, czy żalosna krytyka rozumowania, jaką stanowią jego własne dowody”; nieco dalej pisze zaś: „Ks. Kłósak nader rozwlekle popisuje się znajomością broszurki Jana Łukasiewicza, filozofa reprezentującego żalosną mieszaninę pozytywizmu i religianctwa”; L. Kołakowski, *Igraszki z diabłem* [w:] tenże, *Szkice o filozofii katolickiej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1955, s. 262-263.

204 „Zrozumiemy znacznie łatwiej istotny sens tomizmu, jeśli we wszystkich miejscach, gdzie mowa o powinnościach ludzkich wobec boga, słowo »bóg« zastąpimy słowem »kościół«” [w:] L. Kołakowski, *Neotomizm w walce z nauką i prawami człowieka* [w:] tenże, *Szkice o filozofii...*, s. 13.

mało wyszukanych, często nacechowanych emocjonalnie, zabiegów erystycznych²⁰⁵. Nadto, jak miało to miejsce w przypadku np. Władysława Tatarkiewicza, do skutków niewyciągnięcia wniosków z krytyki prowadzonej przez marksistowskich neofitów należą sankcje w sferze codziennej (w przypadku autora *Historii filozofii* było to uniemożliwienie prowadzenia zajęć uczelnianych²⁰⁶).

Filozofia Marksa spełnia się przy tym, wedle intencji twórcy, jako narzędzie krytyczne, obalające przyjęte schematy, grzebiące zastany porządek. Zgodnie z przytoczonym wcześniej opisem wizerunku przyszczatego, przedstawionego przez Lisiecką, w jednej dłoni trzymał on pistolet, w drugiej książkę Marksa – dwa oręża, których funkcje w zasadzie się pokrywają; różnica między nimi znacząca jest tym tylko, w jaki sposób odwieczny konflikt materii akurat się przedstawia, w zależności od czego sięgać należy raz do jednego, raz do drugiego.

Uwagom młodych kolegów Kołakowskiego nie uchodzą te fragmenty komunistycznej doktryny, w których mowa jest o nieuchronności walki klas. Jest raczej oczywista i należy już do pewnych sloganów myśli, że koniec wojny nie oznaczał dla marksistów zaprzestania walki – on tę walkę właściwie inicjował, czyniąc ją tym czym winna w istocie być, sprowadzał ją na tory, które w końcu w pełni wyrażały odwieczny charakter wszelkich konfliktów, ich klasowe tło. Przekonanie to znalazło pełen wyraz w jednym z najściślej łączonych z postacią Józefa Stalina haseł – że „w miarę postępów budownictwa socjalizmu walka klasowa się zaostrza”²⁰⁷. Sam Kołakowski pisał w 1947 r. w pierwszym ze znanych nam jego tekstów podejmujących *stricte* filozoficzną problematykę, opublikowanym w *Po prostu* pod tytułem *Impresje dialektyczne*, że „teoria naukowa rozwijać się może na prawdę [*sic*] jedynie w walce, przy pokonywaniu

205 W recenzji *Roczników filozoficznych, t. I* (wyd. Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1948) Kołakowski przytacza argumenty powoływane przez katolickich pisarzy odnośnie moralności i podsumowuje: „głosić to dziś, kiedy moralność proletariacka z każdym dniem przynosi nowe dowody swej niespożytej siły, kiedy okazuje się – ona właśnie – jedyną w skali masowej, która nie załamuje się w warunkach najtrudniejszych – głosić to, to nie znaczy już być oderwanym od rzeczywistości. Znaczy to – lękać się tej rzeczywistości tak bardzo, że najbardziej fantastyczny wymysł jest dobry, jeśli może przyczynić się do jej zwalczania. Licha jest wasza zbrojownia, panowie, teologowie, skoro miotacie pociski takiego kalibru” [w:] tenże, *Z Okopów Świętej Trójcy*, „Nowe Drogi” 1949, nr 4, s. 279. Warto też przytoczyć fragment tekstu poświęconego rewolucyjnemu aspektowi myśli Tomasa Morusa: „W Utopii nie istnieją pieniądze, a złoto służy do wyrobów najpospolitszego użytku, jak łańcuchy dla więźniów i naczynia. W rosyjskim wydaniu *Utopii* z 1947 roku umieszczony został przy odnośnym ustępie cytat z pracy Lenina, który przewidywał podobne zużycie złota w warunkach zwycięstwa komunizmu w skali światowej” [w:] tenże, *Tomasz Morus – wielkość w rękach szalbierzy*, „Nowe Drogi” 1949, nr 4, s. 123.

206 *List grupy uczestników seminarium filozoficznego profesora Władysława Tatarkiewicza*, „Przegląd Filozoficzny” nr 2/1995 (14), s. 88.

207 A. Lityński, *Prawo Rosji i ZSRR 1917 - 1991 czyli historia wszechzwiązkowego komunistycznego prawa (bolszewików)*. Krótki kurs, Wydawnictwo C.H. Beck, Warszawa 2012, s. 7.

odporu i ataków przeciwnika”²⁰⁸. Bezprecedensowość sytuacji w przyjmowanym wówczas schemacie opierała się na pełnej świadomości uczestników starcia – po raz pierwszy w historii bowiem stanowisko każdej z klas zostało klarownie oznaczone, każdy mógł wiedzieć i jednoznacznie określić, jakich interesów chce bronić i którą ze stron wybrać.

Przeświadczenie brania udziału w czynnej walce miało swoje konsekwencje dla rozwoju samej myśli marksistowskiej w Polsce tamtych lat – wyjaśnia ono pewnego rodzaju bezpłodność tej filozofii w tych czasach. We wskazanym wyżej artykule Kołakowski otwarcie przyznaje, że teoria marksistowska i jej rozwój „leżą odłogiem”, tłumacząc to tym właśnie, iż „nie zawsze mogą sobie pozwolić na poważne uprawianie twórczości naukowej marksistów, których potrzeby doraźnej walki politycznej odciągają od zajmowania się teorią”²⁰⁹.

Jałowość marksistowskiej filozofii stanowiła w istocie jeden z ważniejszych motywów myśli Kołakowskiego – przynajmniej w tym zakresie, w jakim bezpośrednio odwoływał się on do spuścizny filozofa z Trewiru. Na przestrzeni kolejnych kilku lat po opublikowaniu *Impresji dialektycznych*, zawarte w tym tekście uwagi nie traciły na aktualności. W artykule z 1957 r., *Aktualne i nieaktualne pojęcie marksizmu*, Kołakowskiego wyraźnie trapi to, co nazywa instytucjonalnym rozumieniem marksizmu (objawiającym się gotowością każdorazowego przyjęcia takiej wykładni spornych w nauce zagadnień, jakie podaje „Urząd”)²¹⁰. Próbując znaleźć wyjście z tej bezwładności, podaje propozycję intelektualnego rozumienia tej filozofii, ograniczając poniekąd aspiracje, jakie można wiązać z tą myślą (Kołakowski pisze, że nie stanowi ona doktryny, która nadaje się bądź to do totalnej afirmacji bądź negacji totalnej) – a to wyznaczając jej rolę „żywej inspiracji filozoficznej w najogólniejszym sposobie widzenia świata”²¹¹. Podobnie w tekście z 1956 r. (*Intelektualiści a ruch komunistyczny*) zwraca uwagę na niebezpieczeństwa powodowane fałszowaniem rzeczywistości, związane z fetyszyzacją marksizmu, która grozi tym, że miast być krwią życia intelektualnego, staje się on jego toksyną²¹². Ostatecznie Kołakowski kwestię tę podejmuje i niejako zamyka w *Głównych nurtach marksizmu*, gdzie stwierdza, że

208 L. Kołakowski, *Impresje dialektyczne*, „Po prostu” 1947, nr 4, s. 8.

209 Tamże.

210 L. Kołakowski, *Aktualne i nieaktualne pojęcie marksizmu*, [w:] tenże, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968. Tom II*, Wydawnictwo Puls, Londyn 2002, s. 6.

211 Tamże, s. 20.

212 L. Kołakowski, *Intelektualiści a ruch komunistyczny*, [w:] tenże, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968. Tom II*, Wydawnictwo Puls, Londyn 2002, s. 157.

komunizm nie tylko nie stanowi degeneracji marksizmu, ale i jest dobrze podbudowaną jego interpretacją (sprymitywizowaną jednakże i okrojona)²¹³. Pisząc np. o doktrynie marksizmu-leninizmu, Kołakowski podkreśla jego podwójną naturę: ideologia ta jest z jednej strony sztywna, zawiera zbiór niepodważalnych formuł, z drugiej zaś, formuły mają charakter mglisty i zdolne są usprawiedliwić dowolną politykę²¹⁴. W istocie jedną z zasadniczych myśli tego dzieła jest zwrócenie uwagi na „plastyczność” marksizmu, z którego można wydedukować tak leninizm, jak stalinizm, czy inaczej – jak powiedzieliby teoretycy prawa – podkreślenie szczególnej „otwartej tekstowości” filozofii marksistowskiej, owej „największej fantazji XX wieku”²¹⁵.

4. Akces do marksizmu²¹⁶ – przyczyny

Przy uwzględnieniu powyższego narzuca się pytanie, które swego czasu szczególnie interesowało przedstawicieli różnych dyscyplin nauk humanistycznych, a jednocześnie i dziś nie wydaje się kwestią zamierzchłej przeszłości, czy inaczej: które wciąż zadawać można z uzasadnionym przekonaniem co do jego intelektualnej żywotności, z nadzieją, że samo jego postawienie odpowiada pewnej istotnej potrzebie ludzkiej – nakazowi moralnego rozrachunku z przeszłością. Pytanie to wyznaczają wszelkie dylematy związane z wyjaśnieniem przyczyn „inicjacji w marksizm”, wątpliwości skupione wokół tego, jakie racje stały za poparciem doktryny Marksa przez określonych ludzi, na dającym się wyznaczyć terytorium, w odpowiednim przedziale czasu.

Nie jest ambicją towarzyszącą niniejszej pracy nie tylko przedstawić jakąś konkluzywną propozycję odpowiedzi, ale i nawet wnikliwie zreferować wszystkie zasadnicze wywody podejmowane w tym zakresie – a to głównie wobec przytłaczającej ilości literatury, która już z tematem tym się mierzyła²¹⁷, obszerności kwestii

213 L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Tom 3*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 523.

214 Tamże, s. 123.

215 Tamże, s. 520.

216 Sformułowanie „akces do marksizmu” zapożyczone zostaje z wywiadu, jakiego Kołakowski udzielił redaktorowi naczelnemu Tygodnika Powszechnego, Jerzemu Turowiczowi, w grudniu 1988 r.; [w:] *Marksizm, chrześcijaństwo, totalitaryzm. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Jerzy Turowicz*, [w:] L. Kołakowski, *Wśród znajomych...*, s. 97.

217 Wskazując tylko kilka z podstawowych takich pozycji, obok *Zniewolonego umysłu*, wymienić trzeba: A. Michnik, *Z dziejów honoru w Polsce*, Instytut Literacki, Paryż 1985; J. Trznadel, *Hańba domowa. Rozmowy z pisarzami*, Instytut Literacki, Paryż 1986; A. Walicki, *Zniewolony umysł po latach*, Czytelnik, Warszawa 1993.

problemowych, jak i pewnego rodzaju ich nieprzystawalności, balansowania na granicy zupełnie innych schematów myślowych.

4.1. Powab totalitaryzmu, powab marksizmu

Niektóre z nich jednak można zaznaczyć. Uwagi te można rozpocząć od poczynienia ustaleń rozgraniczających kwestię ulegnięcia pokusie poddania się jakiejś ideologii w ogóle od poddania się ideologii marksistowskiej (która sama wszak, jak pokazuje historia, jest podatna ulegać nieprzeciętnie otwartej interpretacji). Stosownymi przykładami prac będą tutaj: w stosunku do pierwszego wariantu – dzieło Hannah Arendt, zwłaszcza *Korzenie totalitaryzmu*²¹⁸, w stosunku do drugiego – zbiór esejów Czesława Miłosza *Zniewolony umysł*²¹⁹ (jakkolwiek w obu dziełach znaleźć można wątki z przeciwnej kategorii).

Choć bywa, że kwestie te są mylone, rozróżnienie jawi się jako konieczne, gdy tylko odnotuje się spostrzeżenie, iż zupełnie inne racje mogą stać po obu stronach – pokusa ulegnięcia niesprzecznemu zestawowi wartości i sądów o rzeczywistości (odpowiedź na to, co Niemcy nazywają *Geborgenheit*²²⁰) może być motywowana zupełnie inaczej niżli sympatyzowanie z materializmem dialektycznym jako pewną, bądź co bądź, naukową teorią. Do tego, równie istotne, jest zwrócenie uwagi na fakt, że w pierwszym przypadku chodzi o poddaństwo całkowite, totalne, o redukcję bytu jednostkowego do całości go przekraczającej; w drugim natomiast takiego wymogu nie ma, wydaje się bowiem, że można być „sympatykiem” marksizmu, skłonny do wątpliwości i „zawieszania” niektórych jego założeń (choć i to nie jest kwestia bezsporna, o problematyczności takiego stanowiska świadczyć mogą np. zarzuty klerka wobec antyklarera, przedstawione przez Kołakowskiego w tekście z 1957 r. *Odpowiedzialność i historia*²²¹).

4.2. Aspekt personalny

Innym sposobem wyodrębniania odpowiedzi na pytanie o przyczyny fascynacji Marksem jest przyjęcie opcji psychologizującej, to jest takiej, w której rozwiązanie

218 H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. G. Daniel, Oficyna Wydawnicza Łośgraf, Warszawa 2011.

219 Cz. Miłosz, *Zniewolony umysł*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2009.

220 L. Kołakowski, *Etyka bez...*, s. 153.

221 L. Kołakowski, *Odpowiedzialność i historia...*, s. 44-46.

wyznaczone jest cechami umysłowości zwolenników marksizmu, uświadomionymi przez nich bądź nie. Refleksja taka uwzględnia przy tym czynniki zewnętrzne: środowiskowe, kulturowe, rodzinne; bierze pod uwagę doświadczenia nazywane zwyczajowo osobistymi, doszukując się w części z nich powodów życzliwości i skłonności do opowiedzenia się za twierdzeniami tej teorii. Co znamienne dla takich refleksji to, że niejednokrotnie pojawiają się w nich moralne oceny aktów zdogmatyzowania. Szuka się wtedy najczęściej okoliczności wskazujących na winę, rozumianą bynajmniej nie poprzez osiągnięcia doktryny prawa karnego lub cywilnego w tym zakresie, a poprzez wymogi etyki, które jednak przyjmowane są raczej intuicyjnie²²². Wśród argumentów, które w takim kontekście padają, spotkać się często można z zarzutem koniunkturalizmu²²³ – jest istotne o tyle o nim wspomnieć, żeby uświadomić, iż w istocie odrywa on rozważania od wyboru marksizmu jako takiego. Jeżeli niektórzy z pryszczatych wybierali komunizm dlatego, że obiecywał im najlepszą karierę, motywy takiej decyzji wydają się dla filozofów wyjątkowo mało interesujące, odwołują się bowiem do pewnej stałej cechy osobowości występującej – wydaje się – we wszelkich kulturach wszystkich czasów – figury karierowicza. Rozważania „dlaczego marksizm” muszą mieć wtedy charakter wtórny i skupiać się głównie na

222 Np. P. Gontarczyk, *Filozof pod lupą*, „Rzeczpospolita” 2006 r., nr 4-5 listopada. W artykule tym Gontarczyk opisał inwigilację Kołakowskiego dokonywaną przez SB w okresie rewizjonistycznym, istotną część swoich uwag poświęcając przy tym jego wcześniejszej, *stricte* komunistycznej twórczości. Autor przytacza m.in. następujące słowa filozofa: „Myśmy chodzili i nosili czerwone gwiazdki z sierpem i młotem, śpiewaliśmy piosenki ze słowami Bruno Jasińskiego, która się kończyła «o Polską Republikę Rad». Nosiliśmy nagany w kieszeniach, przyjaźniliśmy się z bezpieką, takich nas było niewielu na uniwersytecie. Myśmy w zasadzie nienawidzili tej nacjonalistycznej frazeologii gomulłowskiej. Tej, co głosiła – demokracja, naród, Maria Konopnicka, Kościuszko. To wszystko bzdura. My jesteśmy komunistami i chcemy komunizmu. To, że się wyrzuciło [w 1948 r.] Gomulkę, było dla nas bardzo przyjemne”. Kołakowski rychło odpowiedział autorowi, w *Liście do redakcji* pisząc: „Czy prawo zezwala, by bez wiedzy i zgody osoby inwigilowanej przez UB publikować w prasie ubeckie dokumenty z tej inwigilacji, w tym fragmenty przechwyconych przez bezpiekę listów czy podsłuchanych rozmów? Rzec dotyczy osoby, która nie podlega lustracji (nie jest posłem ani ministrem, ani nikim w tym rodzaju), nie jest podejrzana o TW, ani nie ubiegała się o status pokrzywdzonego i dostęp do własnej teczki” [w:] L. Kołakowski, *List do redakcji: „Filozof od lupą”*, „Rzeczpospolita” 2006 r., nr 18-19 listopada.

223 Np. A. Maryniarczyk, *Mity i fakty o prof. Leszku Kołakowskim*, „Nasz Dziennik” 2009 r., 29 lipca, Nr 176 (3497). Choć Andrzej Maryniarczyk unika tonu bezpośrednich oskarżeń (można zwrócić uwagę, że artykuł ukazał się 10 dni po śmierci Kołakowskiego, w dniu jego pogrzebu, nadto, autor jest duchownym), w tekście czyni on stosowne sugestie w tym zakresie. Całość wyводу stanowi konfrontację figur Kołakowskiego i Mieczysława Alberta Krąpca, przy postawieniu pytania o to, skąd wzięła się popularność pierwszego, i dlaczego drugi myśliciel takiego „medialnego” rozgłosu nie zyskał. Maryniarczyk pisze np. „Ci bowiem, którzy w trudnych czasach komunizmu bronili wielkości rozumu filozoficznego, godności człowieka, dobra Narodu, zostali przez środki przekazu i instytucje skazani na niebyt. Dla nich zabrakło orderów i odznaczeń. Ci zaś, którzy budowali ideologię zła, umacniali ją, którzy przez swe działania przyczynili się do degradacji kulturowej i moralnej społeczeństwa – stawiani są jako autorytety i odznaczani. Czy nie ma w tym paradoksu dziejów i schizofrenii pamięci?”.

historycznych zależnościach, które stały u podstaw politycznego zwycięstwa tej myśli. Rzadziej spotkać można się z zabiegami sumitującymi, to jest wyszukującymi argumentów za przynajmniej częściowym rozgrzeszeniem z faktu poddania się heglowskiemu ukąszeniu²²⁴.

Wydaje się warte zaznaczenia, że niniejszej pracy towarzyszy zamiar powstrzymania się od analizy takich przyczyn. Nie ma żadnych wątpliwości co do tego, że istniały racje *stricte* osobiste, które skłoniły Kołakowskiego do marksizmu, więcej, wydaje się niemożliwe by było inaczej (nawet jeśli przyjmiemy ograniczone rozumienie słowa „osobiste”). Dla porządku, ot choćby po to żeby nie nasuwały się potem w innym kontekście, można spróbować wymienić kilka z przyczyn tego rodzaju (i to też niezależnie od stopnia ich ewentualnej trafności):

a) tradycje wyniesione z domu rodzinnego

- ojciec filozofa, Jerzy Juliusz Kołakowski, miał wielu znajomych w PPS i wśród komunistów²²⁵; był związany z ruchem spółdzielczym²²⁶, znał się z Janem Wolskim (zapoznał z nim nawet swego syna), opowiadał mu także o Edwardzie Abramowskim²²⁷,

b) predyspozycje do radykalizmu, zasadniczości

- sam Kołakowski, zdając po latach relację ze swoich młodzięcych marksistowskich sympatii, podkreślał „sekciarski” charakter swojej postawy, nieprzeciętne – nawet jak na opisywane warunki – zaangażowanie: tak w wymiarze filozoficznym, jak politycznym²²⁸; przy tej okazji przypomnieć też można wspomnienie przytoczone przez

224 Taką próbę podejmuje np. J. A. Kłoczowski w rozdziale *Dlaczego zafascynował ich marksizm?* [w:] J. A. Kłoczowski, dz. cyt., s. 15-26. Warto zwrócić uwagę, że mowa tutaj o usprawiedliwieniu w skromnym znaczeniu, rzecz nie dotyczy „rozgrzeszenia-puszczenia w niepamięć”, a wskazania takich motywów, którym nie towarzyszyły zawsze złe intencje, raczej zaślepienie na zło wyrządzone przy okazji realizowania szczytnych idei, bezkrytycyzm (który, jak pokazuje historia, okazuje się na ogół tragiczny w skutkach). Kwestie te są o tyle istotne, że w debacie publicznej w Polsce samo powiązanie jakiejś osoby z komunizmem na ogół całkowicie ją dyskredytuje, tak, jakby ewidentną sprzecznością była wiara w marksistowskie hasła i dobre intencje, zaś skala dobro-zło miała tylko dwa symbole i brak było na niej stopni pośrednich.

225 L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czase ciekawy...*, cz.1, s. 29.

226 W. Chudoba, *Wprowadzenie do...*, s. 9-23.

227 Tenże, *Leszek Kołakowski...*, s. 12.

228 Choć należy podkreślić, że pryncypializm w świecie polityki niekoniecznie przekładał się na teoretyczny fanatyzm. Jest to jednak kwestia po części dyskusyjna: na ile metodyczny

Kołodowskiego podczas nadania mu tytułu Honorowego Obywatela Miasta Radomia: pisarz opowiadał, że jako dziecko wygrał na loterii fantowej gipsowe popiersie Napoleona, które – gdy tylko dowiedział się, że był to „zły człowiek, który okropne wojny wszczywał i mnóstwo krwi przelał” – natychmiast potłukł²²⁹;

c) bezwyznaniowe wychowanie

- w rozmowie ze Zbigniewem Mentzlem Kołodowski wspomina, że z pierwszej łódzkiej szkoły, do której uczęszczali uczniowie różnych wyznań i co nie stanowiło przeszkód do pobierania przez nich nauk, przyszedł filozof został wyrzucony za zadeklarowanie się jako bezwyznaniowy²³⁰; marksistowskie hasła dotyczące religii rodziły zapewne sympatię osoby, która do żadnej się nie przyznawała; okoliczność ta wydaje się również odciskać swoje piętno na doborze podejmowanej później przez Kołodowskiemu tematyki, w tym szczególnie napastliwych tekstów z końca lat czterdziestych i początków pięćdziesiątych, których celem były dominujące wówczas w Polsce poglądy katolickie;

d) wojenne kontakty z członkami Polskiej Partii Robotniczej

- Wiesław Chudoba łączy tę okoliczność z rokiem 1943 i podkreśla siłę wojennej inicjacji w komunizm²³¹; tutaj trzeba odpowiedzieć na zarzut, który *prima facie* wydaje się oczywiście zasadny: że kontakty z PPR są dowodem marksistowskich sympatii, nie ich przyczyną – otóż zostały one wskazane po to, żeby podkreślić charakter środowisk,

antydogmatyzm marksizmu, na który Kołodowski wielokrotnie zwracał uwagę, także w opisywanym tutaj czasie jego twórczości (więcej na ten temat w niniejszym fragmencie w punkcie 5.4. Utopia czyli niezakończenie), faktycznie wpisywał się w założenia tej myśli, a na ile stanowił element wyekspozowany przez autora *Głównych nurtów marksizmu*. Na zależność ortodoksja filozoficzna – ortodoksja polityczna, w kontekście myśli Kołodowskiemu, zwraca uwagę Ryszard Sitek, cytując m.in. następującą wypowiedź polskiego filozofa: „Nigdy nie byłem całkowicie ortodoksyjny, nawet jeśli byłem stosunkowo dobrym członkiem partii. Mimo to byłem wielokrotnie atakowany - nie przez prasę, lecz przez partię – z powodu moich heretyckich poglądów, szczególnie w dziedzinie filozoficznej, mniej w politycznej. Wciąż zarzucano mi, że jestem leninistą. Przypominam sobie zebrania, na których omawiano wszystkie moje »błędy«. Atakowano mnie, bo wyśmiewałem Żdanowa i tak dalej. Ale poza tym – byłem członkiem partii i politycznie mniej lub bardziej pewny”; *Myślenie albo przymus samookreślenia. Rozmowa Siegfrieda z Leszkiem Kołodowskim*, „Alatheia” 1987 r., nr 1, s. 9. Cyt. za R. Sitek, *Warszawska szkoła historii idei. Między historią a teraźniejszością*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2000, s. 26.

229 L. Kołodowski, *Radom – środek świata*, [w:] tenże, *Wśród znajomych. O różnych ludziach mądrych, zanych, interesujących i o tym, jak czasy swoje urabiali*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 11.

230 L. Kołodowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy*, cz. 1., s. 30.

231 W. Chudoba, *Leszek Kołodowski...*, s. 26.

w jakich obracał się młody Kołakowski, nadto, jak zaznaczono, w okresie szczególnie trudnym, bo wojennym; jako takie kształtowały one osobowość młodego myśliciela, to, że ich powabom w jakiejś chwili uległ, jest między innymi skutkiem tego, że w dotkliwym momencie życia miał w ogóle szanse się z nimi zetknąć; jeszcze innymi słowy: Kołakowski nie był tylko teoretycznym entuzjastą, który odnalazł w partii sposobność samorealizacji, to partia poniekąd „znalazła” jego;

e) „czynnik socjologiczny”

- tak nazywa go Tokarski²³², chodzi tutaj o poczucie braterstwa, jakie towarzyszy przynależności do określonej wspólnoty, zwłaszcza o *quasi*-sekciarskich²³³ cechach; dla młodego człowieka, szczególnie napiętnowanego dzieciństwem spędzonym w czasie wojny, istotne było doświadczenie odnalezienia się w rzeczywistości społecznej, także w osobistym wymiarze, wymiarze codziennych kontaktów z rówieśnikami; nie dziwi tedy, że dodatkowy walor przynależności partyjnej, ze wszystkimi jej konsekwencjami, stanowić mogło „to ciepło, ta miłość wzajemna tej małej komórki otoczonej wrogim światem”, o których opowiadał Aleksander Wat w *Moim wieku*²³⁴; u podstaw tego braterstwa odnaleźć można m.in. odczuwanie więzi odnoszących się do poczucia wspólnoty losów: paralelnej przeszłości (doświadczenie wojny), terażniejszości (wspólna działalność polityczna) oraz przyszłości (dążenie do ziszczenia leninowsko-stalinowskich obietnic);

f) arywizm

- tego rodzaju motywację trudno dzisiaj rzetelnie sfalsyfikować, informacji o Kołakowskim z tamtego okresu dostarczają nam najczęściej wypowiedzi jego znajomych, bliskich a także samego zainteresowanego, wydaje się naturalne, że osoby te nie chcą przedstawiać go jako zakłamanego karierowicza, dla którego ideologia jest tylko środkiem do celu wynikającego z niskich pobudek; wypowiedzi krytyczne w swojej ocenie oczywiście też się pojawiają, jednak przybierają ogólną postać i są

232 J. Tokarski, dz. cyt., s. 37.

233 W tym zakresie sekciarskich, w jakim ideologia marksistowska wyposażała swoich zwolenników w poczucie znajomości pewnych sekretnych, nieznanych dotychczas właściwości świata fizycznego i społecznego, która to wiedza poskąpiona miała być innym.

234 A. Wat, *Mój wiek*, t. 1, Czytelnik, Warszawa 1998, s. 72. Cyt. za: J. Tokarski, dz. cyt., s. 37.

poparte takimi też dowodami; wedle intuicji autora niniejszej pracy motywacji arywisty raczej Kołakowskiemu przypisać nie można – jak zaznaczono w punkcie b), z wielu, nie tylko jego, wypowiedzi, wynika, że był swoistym sekciarzem marksistowskim, który z zapałem neofity, przekonany o słuszności przyjętej ścieżki, uważał, że wyznaczony cel usprawiedliwia każdy krok w jego stronę; jak wspominał: „Wydawało nam się, że w pewnym sensie jesteśmy wybrańcami, elitą, która dostąpiła wtajemniczenia i wie różne rzeczy, o których nie wiedzą inni”²³⁵ – co, swoją drogą, stanowić może dodatkowy bodziec na rzecz marksizmu: poczucie przynależności do grona notabli, dysponujących wyjątkową wiedzą w zakresie choćby historycznych konieczności;

g) koniunkturalizm

- od poprzedniej motywacji różni go to, że nie spotyka się z konieczności z potępiającą oceną moralną; chodzi tutaj o pewnego rodzaju życiowy pragmatyzm, który prowadzić miał do uświadomienia sobie nieuchronności odnalezienia się w nowych realiach polityczno-społecznych, akces do komunizmu oznacza w tej perspektywie możliwość realnego oddziaływania na rzeczywistość społeczną, jakkolwiek motywowaną, czy to niskimi żądzami czy górnolotnymi ideami; na kwestię tę na ogół zwraca się uwagę w kontekście odchodzenia przyszczatych od filozofii marksistowskiej – w pierwszej kolejności, w drugiej – od partii; tak np. tłumaczy się dlaczego, mimo braku zgody na sposób działania komunistów w PRL, niektórzy z rewizjonistów, w tym Kołakowski, składali odwołania od decyzji pozbawiających ich członkostwa w partii, podkreślając, że wykluczenie z niej tożsame było w praktyce z usunięciem z udziału w życiu publicznym²³⁶;

235 L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy...*, cz. 1, s. 80.

236 W przypadku Kołakowskiego tak też w istocie się stało (o cenzurowaniu Kołakowskiego – W. Chudoba, *Leszek Kołakowski...*, s. 232.). Brak przywiązania do partyjnej ideologii wyraźnie uwidacznia się w wypowiedziach partyjnych znajomych Kołakowskiego, którzy w 1966 r., po słynnym wystąpieniu filozofa-rewizjonisty na zebraniu ZMS Wydziału Historycznego UW dotyczącym „Rozwoju kultury polskiej w ostatnim 10-leciu” w przeważającej mierze deklarowali przywiązanie do partii, jednocześnie wypowiadając się o niej w sposób drwiący i powątpiewający w sens jej działań [za:] *Szczerze mówiąc – nie* (wstęp i opracowanie B.N. Łopieńska), „Res Publica” 1991 r., nr 7-8, s. 14-58. W literaturze zwraca się uwagę na to, że jednym z podstawowych motywów takiej postawy, niemal schizofrenicznej, jest właśnie chęć zachowania wpływu na bieg wydarzeń w życiu kulturalnym – a w drugiej kolejności w politycznym – w kraju. Por. M. Fik, *Testy dla buntowników*, [w:] *Autorytecie wróć? Szkice o podstawach polskich intelektualistów po październiku 1956*, Oficyna Wydawnicza Errata, Warszawa 1997, s. 53-65. Sam Kołakowski wspominał po latach: „Wielu z nas – mówię nadal o tych samych uczestnikach rewizjonistycznego nurtu, a więc o ludziach rodowodu komunistycznego – przestało się uważać za komunistów w rozpoznawalnym sensie dość wcześnie, w ciągu 1955-go roku, większość jednak (wśród nich i ja sam)

h) ketman

- kategoria zaczerpnięta ze *Zniewolonego umysłu*²³⁷, którą Władysław Kopaliński definiuje jako „„ukrycie się, zamaskowanie»», w islamie – zwolnienie od trzymania się przepisów relig. w sytuacji przymusu a. zagrożenia, pozwalające w krańcowych przypadkach na pozorne wyparcie się wiary”²³⁸, a o której Andrzej Walicki pisze, że przez to słowo rozumie „wyrafinowaną sztukę łączenia ochronnej mimikry z pozytywną samorealizacją polegającą na nadawaniu obowiązującej wierze takiej interpretacji, która ocalała ich własną odrębną tożsamość”²³⁹, ze względu na popularność książki Miłosza, wspominana jest czasem przy okazji analizy komunistycznego okresu Kołakowskiego²⁴⁰; zaznaczyć trzeba, że trudno dopatrzeć się jakichkolwiek powodów, by Kołakowski-marksista działał poprzez ketman, świadczą o tym tak jego wypowiedzi²⁴¹, jak innych osób z jego towarzystwa²⁴²; na marginesie można zaznaczyć, że odczytywanie prawdziwych intencji autora (por. Habermasowskie roszczenie szczerości²⁴³) jest praktyką szczególnie ważną dla analizy późniejszych dzieł Kołakowskiego, pochodzących z okresu rewizjonistycznego (zwłaszcza dla początków tego etapu).

przechowała swoje partyjne legitymacje w mniemaniu – nie całkiem może błędnym, gdy je abstrakcyjnie wysłowić, ale w sumie bodaj mylącym i dopuszczającym zbyt wiele dwuznaczności – że skoro partia jest jedyną czynną formą życia politycznego, warto z tej formy korzystać na rzecz jakichś ulepszeń w życiu społecznym oraz że byłoby przeciwskuteczne pozostawiać to jedyne forum w rękach stalinowskich obskurantów”; L. Kołakowski, *Posłowie* [w:] tenże, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968. Tom III*, Wydawnictwo Puls, Londyn 2002, s. 314.

237 Cz. Miłosz, dz. cyt., s. 77-106.

238 *ketman* [w:] W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*, Oficyna Wydawnicza Rytm, Dom Wydawniczy Bellona, Warszawa 2007, s. 290.

239 A. Walicki, dz. cyt., s. 335.

240 Tak np. A. Borowicz, *Rozwój filozofii kultury Leszka Kołakowskiego na tle filozofii polskiej w latach 1955-1966*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Sopot 1997, s. 9; J. A. Kłoczowski, dz. cyt., 16-17.

241 Przytaczane wyżej w niniejszym podrozdziale, jak i dalej w punkcie 5.1. Przeciwno tradycji.

242 „W kręgu łódzkich studentów I roku – w latach 1949-1950 – wspomina Andrzej Walicki – Kołakowski postrzegany był jako człowiek motywowany logiką idei i pryszczaty w sensie klasycznym – czyli trochę opętany... Strzelecki był traktowany jako człowiek normalny, to znaczy taki, w którym nigdy względy doktrynalne nie wezmą góry nad ludzki odruchami. Strzeleckiego się nie bano, a Kołakowskiego – tak. Obawiano się – być może niesłusznie – że jest gotów popełnić to, co nazywano szlachetnym donosem dla dobrej sprawy”. Cyt. za J. Tokarski, dz. cyt., s. 37, który z kolei cytował: M. Grochowska, *Strzelecki. Śladem nadziei*, Wydawnictwo Świat Książki, Warszawa 2014, s. 170.

243 J. Habermas, *Pojęcie działania komunikacyjnego*, tłum. A. M. Kaniowski, „Kultura i Społeczeństwo” t. XXX, nr 3, s. 38.

Okoliczności te są jednak o tyle mało istotne, że niewiele wnoszą do refleksji nad szlakami, jakie myśl filozoficzna przemierzała w ogóle. Koncept przedstawiony w *Obecności mitu* stanowi wszak nie tylko wyraz osobowości autora tej książki, jest także (na co kładzie nacisk marksizm, choć nie on jeden) świadectwem czasów, od czego uchronić się po prostu nie da. Jak podsumowywał Kołakowski nihilistyczne próby zerwania ze wszystkimi tradycjami: „W oku eksplozji, która zdaje się rozsądzać dziedzictwo, materiał wybuchowy zawsze pochodzi również z odziedziczonych zapasów”²⁴⁴.

4.3. Nihilizm

Na wskroś interesującą, nowatorską propozycję wyjaśnienia przyczyn, które tłumaczą poparcie komunistycznych propozycji przez część młodych inteligentów w okresie powojennym, przedstawił Tokarski w *Obecności zła. O filozofii Leszka Kołakowskiego*. Marksizm jest tu traktowany jako koncept światopoglądowy, koncept nihilistyczny, z założeniem, że nihilizm ów nosi dwie cechy szczególne.

Pierwszą z nich jest przyjęcie kontekstu, jaki refleksji humanistycznej wyznacza filozofia społeczna, wspomniany autor pisze bowiem o „nihilizmie zbiorowym” czy też „nihilizmie klasy robotniczej i jej sprzymierzeńców”²⁴⁵. Nie jest to więc nihilizm w wersji Jeana-Paula Sartre'a²⁴⁶, nastawiony indywidualistycznie, na relację związaną z jakimkolwiek (i wobec czegokolwiek) pojmowanym Ja. Bliżej mu do nihilizmu „odczarowanego świata”, jaki łączyć można z tradycją zapoczątkowaną przez Maxa Webera²⁴⁷ (znajdującą bezpośrednią kontynuację w dziele Maxa Horkheimera²⁴⁸), nihilizmu polegającego na utracie przekonania, że częścią składową rzeczywistości są ostateczne i wysublimowane wartości, te bowiem zastąpione zostają kalkulacją

244 L. Kołakowski, *Obecność mitu...*, s. 42.

245 J. Tokarski, dz. cyt., s. 36.

246 T. Gadacz, *Myślenie z wnętrza nihilizmu*. „Znak” 1994, nr 6 (469), s. 4-14.

247 M. Weber, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, tłum. H. Marian, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011.

248 M. Horkheimer, *Teoria tradycyjna a teoria klasyczna*, tłum. J. Łoziński, „Colloquia Communia” 1983, nr 2. W schemat ten wpisuje się również koncept przedstawiony przez Horkheimera przy współpracy z Theodorem Adorno [w:] M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 1994.

nierozzerwalnie związaną z wszechobecnymi zabiegami zmierzającymi do opanowania świata otaczających nas rzeczy²⁴⁹.

Drugą, istotniejszą cechą, określić można jako destrukcyjne nastawienie nihilizmu. Jest to filozofowanie, jednakże specyficzne – na wzór Friedricha Nietzschego dokonuje się go bowiem młotem²⁵⁰. Korzystając ze sformułowania Agaty Bielik-Robson (które pada jednak w innym kontekście) można rzecz ująć nawet bardziej obrazowo: jest to filozofowanie nie samym tylko młotem, ale i sierpem²⁵¹. Tokarski uważa, że tego rodzaju zaangażowanie, które przypisać można młodemu Kołakowskiemu, zachodzi w obrębie danej ideologii „nie pomimo jej radykalizmu, okrucieństwa czy bezwzględności, ale właśnie ze względu na nie”²⁵². Autor łączy portret nihilisty, przedstawiony w *Etyce bez kodeksu*, z osobą Kołakowskiego w okresie „podrostka”, przypisując mu między innymi taką właściwość myślenia, jak sprzeczność, która zachodzi między żywieniem przeświadczenia, iż świat jest całkowicie zły, i przy tym nie można go naprawić, a tym, że jakaś wartość w nim zostaje wyróżniona – jest to wartość życia, którego nihilista sam się nie pozbawia²⁵³.

Kluczowy jest jednak ów burzycielski wymiar. Tokarski łączy tę kwestię z tytułową tezą swojej książki – że myśl Kołakowskiego spoić można zwróceniem uwagi na istotną rolę obecności zła w całej jego filozoficznej twórczości. Uznając, że w pierwszym okresie działalności Kołakowskiemu towarzyszyło przekonanie o możliwości usunięcia zła ze świata, autor *Obecności zła* znajduje w tym sposób na moralne usprawiedliwienie wszelkich niszczycielskich działań²⁵⁴. W tej wizji komunizm przyciąga jako najlepszy destruktor zastanego nieładu. Skoro świat jest zły, zasługuje na zniszczenie i każda, także stalinowska (a może zwłaszcza) metoda jest dopuszczalna (notabene, tę właśnie kwestię atakował Kołakowski w *Etyce bez kodeksu* – jest sprzecznością podstawy nihilisty twierdzenie, że w świecie bez wartości jest wartością burzyć cokolwiek²⁵⁵). Komunizm jest tutaj podwójnie usprawiedliwiony: raz jako ta myśl, która opisane zapędy legitymuje, dwa – jako ta siła, która faktycznie jest zdolna

249 M. Januszkiewicz, L. Sokół, M. Werner, *Bez fundamentów. Wprowadzenie do problematyki nihilizmu i nowoczesności* [w:] *Nihilizm i nowoczesność* (red.) E. Partyga, M. Januszkiewicz, Oficyna Wydawnicza Errata, Warszawa 2012, s. 14.

250 F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz czyli jak filozofuje się młotem*, tłum. G. Sowinski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013.

251 A. Bielik-Robson, *Jak filozofuje się młotem (i sierpem)*, „Dziennik” z 6 stycznia 2007 r., dodatek „Europa”, s. 7-9.

252 J. Tokarski, s. 40.

253 Tamże, s. 36.

254 Tamże, s. 38.

255 L. Kołakowski, *Etyka bez...*, s. 143-144.

dokonywać aktów dewastacji. W tej koncepcji zdecydowanie istotniejsza jest druga racja. Tokarski stwierdza, że to nie doktryna, jej rozumienie, czyniło kogoś „prawdziwym komunistą” – uwarunkowanie takie znajduje się w praktycznej realizacji, w „stosowaniu przemocy rewolucyjnej”²⁵⁶.

Opisany koncept można uzupełnić o spostrzeżenie, iż dosyć nagły, niedostatecznie wyjaśniony, jest tutaj przeskok myślowy między nihilizmem a złem. Tokarski nie przedstawia dokładniej argumentacji, która wyjaśniałaby o jakiego rodzaju nihilizm mu chodzi, co – przy niezwykle szerokiej gamie nurtów myślowych, jakie się z tym pojęciem łączy²⁵⁷ – może prowokować pewnego rodzaju niejasności. Wydaje się, że chodzi tu o Nietzscheański nihilizm w tym wydaniu, któremu towarzyszy tęsknota za niewzruszalnym fundamentem²⁵⁸. Powstaje jednak wobec tego pytanie, czy zachodzi jakaś różnica między spostrzeżeniem, że dawny świat, wraz z jego prawdami i wartościami, uległ rozpadowi (nihilizm) a przecuciem, iż jest on u rdzenia zły. Słusznie w tym zakresie Tokarski zwraca uwagę na wskazany wyżej obraz niedojrzałego nihilisty – co wydaje się w tym kontekście pleonazmem – nakreślony w *Etyce bez kodeksu*. Zastrzeżenia budzić jednak może pytanie o możliwość konsekwentnego wyprowadzenia przekonania o obecności zła w świecie z faktu [*sic*] nieistnienia absolutów.

Druga uwaga dotyczy pewnych wątpliwości w zakresie stwierdzenia w niniejszym kontekście, że dzieła i życie Kołakowskiego w każdym okresie, także prokomunistycznym, towarzyszy poczucie obecności zła, z którego autor wnioskuje o przyczynach opowiedzenia się młodego pryszczatego po stronie sił rewolucyjnego postępu²⁵⁹. Znow, tym co należy wytknąć Tokarskiemu, nie są konieczne nieprawidłowości w jego rozumowaniu, na pierwszy plan wysuwa się tutaj konstatacja o braku choćby kilku zdań wyjaśniających, które niezależnie od ograniczeń, jakie spoczywają na autorze każdego opracowania, byłyby jednak jak najbardziej pożądane – a to ze względu na ich odniesienie do kluczowych tez komentowanej książki.

256 J. Tokarski, dz. cyt., s. 39.

257 Dość powiedzieć, że z nihilizmem łączy się postaci, których dzieła częstokroć wydają się nie mieć żadnych motywów bezpośrednio je łączących; do grona nihilistów zalicza się bowiem – by wymienić najbardziej rozpoznawane postaci – m.in. Nietzschego, Artura Schopenhauera, Martina Heideggera, Fiodora Dostojewskiego, Alberta Camusa, Emila Ciorana, a z Polaków np. Witolda Gombrowicza czy Witkacego (por. M. Werner, *Wobec nihilizmu. Gombrowicz. Witkacy*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2009).

258 J. Tokarski, dz. cyt., s. 36.

259 Tamże, s. 38.

Wątpliwość dotyczy uzasadnienia twierdzenia o obecności zła w świecie *per se*. Z przedstawionego wywodu nie wynikają przesłanki do przyjęcia tak odważnej ontologicznie tezy. Oczywiście, młody Kołakowski dosadnie ocenia rzeczywistość społeczną, jednakże czyni tak zdecydowana większość myślicieli w tej dziedzinie. Można zaryzykować twierdzenie, że u podstaw filozofii społecznej leży jakiegoś rodzaju sprzeciw wobec sytuacji zastanej – przy założeniu bardzo szerokiego rozumienia tego poglądu, tj. nieograniczającego się do przypadków uznania, że rzeczywistość odbiega od czegoś, co można by nazwać wzorcem (idea), ale i obejmującego przypadki sprzeciwu w sferze teoretycznej, to znaczy mieszczącego w sobie pogląd, że dotychczasowe opisy są w jakikolwiek sposób niewystarczające. Trudno zaiste spotkać filozofa, który twierdziłby, że historia w istocie się skończyła i utrzymał w tej kwestii pełną, dogmatyczną konsekwencję, czyli uznał, że nic w świecie zmienić się nie da i w zasadzie to nawet nie warto, podobnie jak nie można wносить czegokolwiek do samej dziedziny wiedzy. Nawet ci, których myśl z założenia przedstawia pozytywny obraz świata, piewcy zastanego porządku, nie unikają na ogół zestawienia go z inną wizją, gdzieś obecną, a zasługującą na potępienie.

Puentując: z tego, że coś jest godne anatemy, że jest się czemu sprzeciwiać i co krytykować, że warto negować pewne sprawy (a taki obraz filozofii Kołakowskiego w tamtych latach przedstawia Tokarski), z wszystkiego tego nie wynika, że w świecie obecne jest zło. Przynajmniej tak długo, jak długo przyjmuje się to stwierdzenie w mocnym znaczeniu (choć oczywiście nie tak mocnym jak np. u Platona), takim, w jakim bez wątplenia występuje ono na gruncie późnej myśli Kołakowskiego (z *Jeśli Boga nie ma ...* jako najważniejszą pozycją w tym zakresie), a dla którego najlepszym wyrazem są słowa teologa pochodzącego z Francji, które Kołakowski niejednokrotnie przytaczał – myśliciel ów powiadał, że „potrafi zrozumieć ludzi, którzy nie wierzą w Boga, ale że są ludzie, którzy w diabła nie wierzą, to przechodzi jego pojętność”²⁶⁰. Alternatywą jest przyjęcie łagodnej wersji twierdzenia o obecności zła, w zgodzie z którą funkcjonuje taka kategoria jako zło, i często służy ona do opisu zdarzeń zachodzących w rzeczywistości. Problematiczne jest tutaj to, że jest to uwaga niewiele w istocie mówiąca, niespecjalnie podatna na krytykę, niedaleka tautologii (przy przyjęciu kilku dodatkowych założeń, że np. prawda ma dobre konotacje, zaś to, co z nią sprzeczne, to, co błędne, jest złe). Jako takie, twierdzenie powyższe wydawałoby się

260 L. Kołakowski, *Leibniz i Hiob. Metafizyka zła i doświadczenie zła* [w:] tenże, *Czy Pan Bóg...*, s. 19

niewystarczające nośne, by uznać, że mówi się tutaj coś istotnego o esencji dzieła Kołakowskiego.

5. Ukąszenie heglowskie

5.1. Przeciwno tradycji

Prezentowany wcześniej kontekst historyczny, szeroko rozumiane tło, z jakiego wyłaniały się prace Kołakowskiego (ujęte przed fragmentem bezpośrednio dotyczącym przyczyn akcesu do marksizmu), opisane zostały z zamiarem przedstawienia takich racji opowiedzenia się po stronie rewolucyjnej, które uwzględniałyby pole badań historii idei – rozumianej bynajmniej nie na sposób, jaki badacze łączą z tzw. warszawską szkołą historii idei²⁶¹ (do której członków zalicza się Kołakowskiego), lecz raczej, jak była już o tym mowa, w duchu ambicji metodologicznych Arthura Onckena Lovejoya²⁶² (z którym łączy się autorstwo tej metody), tzn. mając na uwadze historyczno-kulturową ciągłość i także warunki rozpatrywanych elementów danego poglądu (tudzież teorii bądź systemu) filozoficznego²⁶³.

Powojenną „inicjację w marksizm” należy z tej perspektywy postrzegać jako przejaw iście dialektycznych praw rzeczywistości – tych zwłaszcza, które odwołują się do założeń materializmu historycznego, do którego to pierwszorzędnych kategorii należy teoria walki klas²⁶⁴. W ramach tej koncepcji podstawową kwestią, z jaką muszą mierzyć się czy to filozofowie, czy socjologowie, czy historycy bądź ekonomiści –

261 *Warszawska szkoła historii idei. Tożsamość. Tradycja. Obecność* (red. P. Garda), Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2014. Warto odnotowania, że najpopularniejszą próbą określenia tej grupy osób, które WSHI tworzyły (czy faktycznie sprawa zasługiwała na miano „szkoły” - to kwestia sporna, por. R. Sitek, dz. cyt., 192-199), próbą, która najczęściej w literaturze przedmiotu pojawia się jako program badań historycznofilozoficznych WSHI, jest odniesienie do fragmentu książki Kołakowskiego o Spinozie, w której wstępie filozof prezentował zadania, jakie w pracy tej sobie wyznaczył: „chodzi o to, by zinterpretować klasyczne kwestie filozoficzne jako kwestie natury moralnej, przełożyć pytania metafizyki, antropologii i teorii poznania na pytania wyrażone w języku ludzkich problemów moralnych, dążyć do zdemaskowania ich utajonej treści humanistycznej, przedstawić problem boga jako problem człowieka, problem ziemi i nieba jako problem ludzkiej wolności, problem natury jako problem stosunku człowieka do świata, problem duszy jako problem wartości życia, problem natury ludzkiej jako problem stosunków między ludźmi” [w:] L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność...*, s. 5-6. W ten sposób WSHI charakteryzują m.in. R. Sitek, dz. cyt., s. 110; A. Walicki, *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei*, „Aletheia” 1987, nr 1, s. 125; Z. Dymarski, dz. cyt., s. 127; J. A. Kłoczowski, *Więcej niż...*, s. 45.

262 A.O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu. Studium historii pewnej idei*, tłum. A. Przybysławski, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2011.

263 R. Sitek, dz. cyt., s. 133.

264 A. Spirkin, *Zarys filozofii marksistowskiej*, tłum. L. Smolińska, Książka i Wiedza, Warszawa 1968, s. 442.

przynajmniej zawsze wtedy, gdy chcą powiedzieć coś o społeczeństwie – jest uświadomienie sobie antagonistycznych interesów nieodzownie dwóch warstw, jakie w każdej zorganizowanej przedrewolucyjnej społeczności ludzkiej można odnaleźć. Co znamienne, uwaga zwolenników takiego podejścia zazwyczaj koncentruje się na opisie tego stanu, który przyjmuje pozycję dominującą, na beneficjentach danego układu sił.

I tak, nie tracąc z pola widzenia tego, że u rudymentów postawy pryszczatych znajdowała się afirmacja racji płynących z tezy, jakie dzieło Marksa i Engelsa ze sobą niosło, kardynalne znaczenie przypisać trzeba temu, czemu filozofia ta przeciwstawiała się w pierwszej kolejności. W literaturze zauważa się, że w centrum uwagi tej myśli nie leżał wszak opis ustroju komunistycznego, lecz wnikliwa charakterystyka kapitalizmu, ogniskująca się na jego wadach²⁶⁵. Część krytyczna, a to na mocy wewnętrznej logiki diamatu, poprzedza część konstruktywną; sam Marks wpisuje się tutaj w jak najlepszą tradycję niemiecką, której koleje wyznaczał zwłaszcza monument Kantowski, a którą to tradycję autor *Kapitału* (ten zaś – co warte przypomnienia – nosi podtytuł *Krytyka ekonomii politycznej*²⁶⁶) wspólnie z innymi młodoheglizmami kontynuował.

W związku z powyższym trzeba po pierwsze odnotować, że nie ma większych wątpliwości co do tego, że siły napędowej zdolnej choćby w sferze intencji²⁶⁷ spajać społeczeństwo polskie w pierwszych latach po wojnie nie mogła stanowić – oparta na ekonomicznym rachunku zysków i strat – kumulacja antykapitalistycznych nastrojów²⁶⁸. Konstatacja ta prowadzi do podstawowego pytania niniejszej części rozważań: cóż więc tę siłę stanowiło? Gdzie ogniskował się opór chłopców i dziewczyn w czerwonych krawatach?

Szukając odpowiedzi, warto przytoczyć kilka wypowiedzi Leszka Kołakowskiego. Pierwsze dwie pochodzą z lat osiemdziesiątych, w których filozof

265 E. L. Khalil, *Marx's Understanding of the Essence of Capitalism*, „History of Economics Review” 1992, Vol. 17, s. 19-32.

266 K. Marks, *Kapitał: Krytyka ekonomii politycznej. Księga I: Proces wytwarzania kapitału*, tłum. praca zbiorowa, Książka i Wiedza, Warszawa 1951.

267 Jak była o tym mowa, nie ma tu miejsca na opis politycznego źródła obecności i znaczenia marksistów w Polsce powojennej. Jest oczywistym, że jest to przyczyna podstawowa i że w tym kontekście roli postanowień zapadłych w lutym 1945 r. w Jałcie przecenić się nie da.

268 Uzasadniając konieczność odejścia w Polsce po 1945 r. od gospodarki kapitalistycznej na rzecz modelu centralnie sterowanego, argumenty „ekonomiczno-marksistowskie” (antykapitalistyczne *sensu stricto*) pojawiają się raczej na peryferiach rozważań, przeważają racje o charakterze martyrologicznym, eksponujące motywy romantyczne, prometejsko-faustyczne, choć czynione w duchu racjonalistycznym, deterministycznym, oświeceniowym (por. J.A. Kłoczowski, *Więcej niż...*, s. 48-53). Przykładem takiej racjonalizującej, naukowej krytyki, może być pozycja książkowa: R. Gradowski, R. Kołodziejczyk, *Zarys dziejów kapitalizmu w Polsce*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1974 – zwłaszcza: Wstęp (s. 5-22) oraz Rozdział VIII. Bilans kapitalistycznej gospodarki dwudziestolecia międzywojennego (s. 374-391).

podaje przyczyny, jakie w XX w. stały u podstaw kulturalnej płodności marksizmu, jego inspirujących mocy oraz zdolności przyciągania elit kulturotwórczych²⁶⁹. Pierwsza stanowi opracowany przezeń zapis wykładu, wygłoszonego we wrześniu 1985 r. w Londynie, gdzie filozof wypowiada się na ów temat w ogólności, *in abstracto*, czy dokładniej: w oderwaniu od uwag dotyczących wątków osobistych. Drugi fragment pochodzi z wywiadu, jakiego Kołakowski udzielił Jerzemu Turowiczowi w grudniu 1988 r., podczas swojej pierwszej od 1968 r. wizyty w Polsce. W tym przypadku myśliciel wypowiada się w pierwszej osobie. Są to słowa o tyle osobliwe, że Kołakowski, podobnie zresztą jak znakomita większość przedstawicieli jego formacji, nigdy nie dokonał aktu bezpośredniej ekspiacji, nigdy – sięgając do nomenklatury polityków – nie rozliczył się z komunistyczną przeszłością *explicito*:

„(...) ci, którzy mieli w pamięci proces brzeski, Berezę, obrzydliwą falę jadowitego antysemityzmu, natrętny klerykalizm, widzieli w komunizmie (że mylnie, nie trzeba dowodzić) kontynuację Oświecenia, zwróconego przeciw termu nurtowi narodowej tradycji – sarmackiemu, szowinistycznemu, klerykalnemu – którzy uważali za zgubny i trujący i z którym co najmniej od XVII wieku, długo nim inteligencja w nowoczesnym znaczeniu się uformowała, toczyły bój krytyczne i bardziej kosmopolitycznie zorientowane odłamy szlachty. Również anonsowane od początku reformy społeczne odpowiadały wielu tradycyjnym żądaniom niekomunistycznej elity”²⁷⁰.

„Podobnie jak wielu moich kolegów, przyjaciół, którzy przeszli podobną drogę, reagowałem dość ostro na pewną tradycję polską, której nie lubiłem, na tradycję klerykalno-bigoteryjno-nacjonalistyczną, antysemicką, endecką, na całą tę zbitkę, która wydawała mi się złowroga kulturalnie, jak też po prostu odpychała mnie osobiście. Komunizm, jak sobie wyobrażałem, był pewną kontynuacją tradycji, która mi była bliższa, a więc racjonalistycznej i kosmopolitycznej, tradycji swobodnej myśli itd. (...) komunizm ukazywał się także jako negacja pewnego nurtu w polskiej kulturze, który był, zwłaszcza dla inteligencji lewicowej, niesłychanie – zwłaszcza w ostatnich latach przedwojennych – drażniący i wrogi”²⁷¹.

W obu tych wypowiedziach marksizm wyraźnie jawi się jako filozofia sprzeciwu. Wynika z nich, że ta część pokolenia, do której należał Kołakowski, traktowała komunizm jako siłę zdolną przeciwstawić się tym nurtom w tradycji polskiej myśli, które uznawała za najgorsze. Do tradycji tej należą zwłaszcza: antysemityzm, nurt sarmacki, szowinizm, klerykalizm, bigoteria, nacjonalizm. Podobnie zresztą w wywiadzie ze Zbigniewem Mentzlem Kołakowski w replice na pytanie „Czym był komunizm dla ciebie, kiedy miałeś osiemnaście lat?” w pierwszej kolejności odpowiada: „Komunizm był dla nas pogromcą nazizmu”²⁷².

269 L. Kołakowski, *Komunizm jako formacja kulturalna*, [w:] tenże, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 311.

270 Tamże, s. 320.

271 L. Kołakowski, *Marksizm, chrześcijaństwo...*, s. 98-99.

272 Tenże, Z. Mentzel, *Czas ciekawy...*, cz. 1, s. 80.

Warto wobec tego przytoczyć fragment tekstu *Tendencje, perspektywy, zadania*²⁷³, powstałego w 1957 r. Znaczenie tego artykułu niejednokrotnie jest łączone ze słowami Andrzeja Friszke, który określił go mianem rewizjonistycznego manifestu²⁷⁴. W istocie, wpływ, jaki słowa Kołakowskiego tam zawarte wywarły, może napawać zdziwieniem przy pierwszym zetknięciu z tekstem – *Tendencje, perspektywy, zadania* to bardzo zwięzła forma literacka, krótki felieton w dzienniku *Życie Warszawy*, umieszczony obok wiadomości o trwaniu poszukiwań Bohdana Piaseckiego i pod ankietą dotyczącą kryzysu rodziny, z prośbą do czytelników o podzielenie się swoim zdaniem. W tym kontekście słowa Kołakowskiego, że jest to „błaha notatka”, nie wydają się być tylko dowodem zbytnej kurtuazji i przesadzonej skromności autora²⁷⁵.

Omawiany artykuł stanowił odpowiedź na ankietę Redakcji Agencji Robotniczej, która zwróciła się do osób życia publicznego z pytaniami o stan i widoki na przyszłość polskiej drogi do socjalizmu. Ostrze wypowiedzi Kołakowskiego skierowane było wobec sił reakcji politycznej, która w dwóch wymiarach miała dawać o sobie znać: po pierwsze, w aspekcie wówczas dominującym (reakcja antykomunistyczna), po drugie – i tu przejawia się rewizjonistyczne *novum* artykułu – w aspekcie wewnątrzpartyjnym (elementy antydemokratyczne i biurokratyczne, znamię stalinizmu)²⁷⁶. W omawianym kontekście istotne jest pierwsze ujęcie. Kołakowski pisze:

„Od kilku tygodni z niepokojem obserwujemy w Polsce dwa związane ze sobą zjawiska: wzrost oddziaływania reakcji politycznej – reakcji w sensie klasycznym – kołtuńskiej, antysemitycznej, klerykalnej, reakcji pozbawionej u nas zresztą jakiegokolwiek programu, ideologii lub koncepcji politycznej, a dochodzącej do głosu w formach barbarzyńskich, bezmyślnych i niezorganizowanych”²⁷⁷.

Jak widać, te elementy, na które polski filozof zwracał uwagę w latach osiemdziesiątych, w cytowanych wypowiedziach, były przezeń zauważane i krytykowane już w latach pięćdziesiątych. Mowa tutaj wszak o kołtuństwie, antysemityzmie²⁷⁸ i klerykalizmie.

273 L. Kołakowski, *Tendencje, perspektywy, zadania*, „Życie Warszawy” 1957, nr 29, s. 3.

274 A. Friszke, *Opozycja polityczna w PRL 1945-1980*, Aneks, Londyn 1994, s. 135. Na słowa Friszke zwracał uwagę m.in. D. Gawin, *Wielki zwrot. Ewolucja lewicy i odrodzenie idei społeczeństwa obywatelskiego 1956-1976*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2013, s. 66, a w rozmowie z Kołakowskim – Z. Mentzel [w:] L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy...*, cz. 1, s. 160.

275 L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy...*, cz. 1, s. 159.

276 L. Kołakowski, *Tendencje, perspektywy...*, s. 3.

277 Tamże.

278 O roli antysemityzmu w kształtowaniu się poglądów Kołakowskiego: K. Bielińska-Kowalewska, *Humanizm Leszka Kołakowskiego w latach 1947-1956* [w:] *Leszek Kołakowski a filozofia*, (red.) S. Gromadzki, M. Miłkowski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2018, s. 60-71.

Dla uzyskania pełniejszego obrazu warto przytoczyć jeszcze jedną wypowiedź. W 1957 r. Kołakowski pisze również *Sens ideowy pojęcia lewicy*²⁷⁹. Analiza tego, co niesie ze sobą postulat lewicowości – lewicowości szeroko rozumianej – podejmowana jest między innymi przez odniesienie jej do życia wewnątrz partii. Tym razem chodzi o drugi z wymiarów, jakie naznaczone zostały w *Tendencjach, perspektywach, zadaniach*. Autor jednoznacznie sympatyzuje tutaj z wartościami lewicy, jego predylekcje są jasne. Zdaniem filozofa, podział na prawicę i lewicę można było zauważyć od momentu pojawienia się życia politycznego w partii. Podnosi on:

„Lewica partyjna to byli ci, którzy podjęli walkę o zniesienie różnych form przywilejów w życiu społecznym, o uznanie zasady równości w stosunkach między krajami, o przewyciężenie nacjonalizmów własnych i obcych i nazywanie ich po imieniu, o demaskowanie bez kręctwa wszystkich form antysemityzmu w Polsce, o wolność słowa i wolność dyskusji, o przewyciężenie dogmatów, tępego doktrynerstwa i myślenia magicznego w życiu politycznym, o praworządność w stosunkach publicznych, o maksymalne zwiększenie udziału klasy robotniczej w systemie rządzenia, o likwidację bezprawia policyjnego, o to, by nie nazywać zbrodni »komunizmem«, a gangsterów »komunistami« oraz o tysiąc innych spraw znanych powszechnie»²⁸⁰.

Poza znanym już wyliczeniem potępianych nurtów tradycji polskiej, zauważyć tutaj można swoiste łączenie przez Kołakowskiego marksizmu z lewicowością. Podobnie jak marksizm, jest ona tą siłą, która stoi w opozycji do owej „klerykalno-bigoteryjno-nacjonalistycznej-antysemitcko-endeckiej zbitki”, lewicowość charakteryzuje się jako przeciwstawienie się postawie prawicowej, czy też, w zgodzie z trochę późniejszym nazewnictwem Kołakowskiego, postawie konserwatywnej²⁸¹ (trzeba pamiętać jednak cały czas, że w twórczości Kołakowskiego stosunek między lewicą a prawicą – nie on jeden bynajmniej – przedstawiany jest jako asymetryczny).

5.2. Znaczenie lewicy

Należy zauważyć, że data powstania *Sensu ideowego pojęcia lewicy*, rok 1957, w istotnej mierze znaczone jest doświadczeniem polskiego października. W twórczości Kołakowskiego coraz wyraźniej jawi się duch odwilży i rewizji, który skupiał się na przybraniu proponowanego socjalizmu w ludzką twarz. Podejmowane rozważania często ukierunkowane są „na przyszłość”, znamieny jest tutaj choćby tytuł

279 Tenże, *Sens ideowy pojęcia lewicy*, „Aneks” 1973, nr 2.

280 Tamże, s. 150.

281 Tak choćby w: tenże, *Etyka bez...*, s. 144-149. Choć zauważyć należy, że w samym artykule *Sens ideowy pojęcia lewicy* Kołakowski również kilkakrotnie korzysta z terminu „konserwatywizm”.

przytaczanego wcześniej felietonu – *Tendencje, perspektywy i zadania* – dwa z wymienionych terminów odnoszą się do postulowanej projekcji rzeczywistości²⁸². Obecny jest jednak również, także istotny, czynnik podsumowujący, rozliczający z przeszłością.

Rozrachunek taki następuje we wskazanym tekście właśnie poprzez wyróżnienie kategorii lewicy oraz prawicy. U polskiego filozofa podział ten odpowiada przytaczanej już, popularnej zwłaszcza w ideologiach czerpiących z myśli marksistowskiej, dystynkcji: reakcja – siły postępu²⁸³. Kołakowski ponownie zauważa, że siły reakcji, czy inaczej: umysłowość prawicowa bądź usposobienie konserwatywne, przybrały wraz z upływem lat wdrażania komunizmu w Polsce, dwojaką postać. Przedstawiciele tych nurtów dalecy są od jakiegokolwiek współpracy, niemniej, są tak samo groźni dla krzewienia lewicowych ideałów. Pierwszemu tor wyznaczają te tradycje myślowe, które zostały wskazane wcześniej m.in. w *Tendencjach, perspektywach i zadaniach*, gdzie Kołakowski pisze o „reakcji politycznej – reakcji w sensie klasycznym – kołtuńskiej, antysemitowskiej, klerykalnej”²⁸⁴. Z drugiej strony, filozof przedstawia prawicę partyjną, dla której najlepszym określeniem jest związenie jej z tym wszystkim, co niósł ze sobą stalinizm²⁸⁵. Ta druga miała szczególne znaczenie dla scharakteryzowania myśli Kołakowskiego w kontekście politycznym, jednak jest mniej istotna dla opisu tendencji, które są istotne w dalszej części wywodu.

W *Sensie ideowym pojęcia lewicy* filozof stara się przedstawić te właściwości, jakie stanowią trzon lewicy. Wobec trudności, które z tego wynikają (myśliciel pisze: „lewica nie może być jako taka w całości zorganizowanym ruchem politycznym” oraz „Lewica jest zawsze lewicą pod jakimiś względami, w stosunku do jakichś ruchów

282 Wyznaczony tego rodzaju podejściem trend kojarzony później będzie ze sloganem „socjalizm z ludzką twarzą”; por. B. Wasserstein, *Barbarism and Civilization: A History of Europe in Our Time*. Oxford University Press, Oxford 2007, s. 600.

283 K. Mojsak, *Publicystyka polityczna Leszka Kołakowskiego (1955–1975)* [w:] *Rok 1966. PRL na zakręcie* (red.) K. Chmielewska, G. Wołowicz, T. Żukowski, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2014, s. 136.

284 L. Kołakowski, *Tendencje, perspektywy...*, s. 3.

285 Kołakowski pisze: „wewnątrz partii dostrzegamy wzrost oddziaływania reakcji odwrotnie niebezpiecznej - elementów antydemokratycznych i biurokratycznych (przy okazji, oczywiście, tak samo antysemitowskich), których rozrastanie się może stworzyć niebezpieczeństwo restauracji stalinizmu z wszystkimi jego atrybutami - despotyzmem policyjnym, panowaniem wyobcowanego z ludu aparatu nad społeczeństwem, uśmierceniem wszelkiej inicjatywy społecznej i wszelkiego życia politycznego w kraju, dławieniem swobody krytyki i dyskusji, biurokratyzacją wszystkich organizacji społecznych” [w:] tamże.

politycznych”²⁸⁶), rezygnuje niejako ze wskazania jej cech konstytutywnych, a to na rzecz konsekwentnych²⁸⁷.

Do rudymentów lewicowości należą w każdym razie, w pierwszym rzędzie, akty negacji. Jest to oczywiście czynnik niewystarczający, dlatego dodaje Kołakowski, że równie istotny jest kierunek tej negacji²⁸⁸. Filozof próbuje odpowiedzieć na popularny zarzut, w zgodzie z którym lewica ogranicza się do bycia negacją, gdy jego zdaniem niesie ona ze sobą także program konstruktywny. Posługuje się przy tym metaforą wysadzenia domu w powietrze, pisze, że jest to praca równie konstruktywna co jego zbudowanie, świadczy ona bowiem o dążeniu do przemian. Przeciwnością takiego aktu zniszczenia nie będzie zbudowanie domu, a utrzymanie domu istniejącego²⁸⁹. Co wyznacza kierunek tej reorientacji? Wyjaśnienia są tutaj dosyć ogólne, a to znów ze względu na konkretne warunki historyczne²⁹⁰. Kołakowski wymienia szereg przykładów pokazujących czym jest walka lewicowa w krajach kapitalistycznych (np. walką o zniesienie przywilejów społecznych), ale i czym jest w także krajach niekapitalistycznych (np. walką przeciwko ograniczeniom w swobodzie wypowiedzania się oraz w wolności słowa²⁹¹). Ostatecznie zaś stwierdza:

„Lewicowość jest bowiem ogniskiem fermentu w każdej najbardziej zeszywniałej masie historycznej teraźniejszości i jakkolwiek byłaby w pewnej chwili słaba i niewidoczna, ona właśnie jest ruchem nadziei, który rozsadza ciężar skamieniałych systemów, instytucji, obyczajów, nawyków umysłowych i zamkniętych doktryn; ona gromadzi swoje – często ukryte i rozproszone atomy, których ruch jest ostatecznie tym, co nazywamy postępem społecznym”²⁹².

5.4. Utopia czyli niezakończenie

Kończąc z opisem *Sensu ideowego pojęcia lewicy* zwrócić należy uwagę na jeszcze jedną rzecz. Jeden z fragmentów tego tekstu poświęcony jest relacji między

286 L. Kołakowski, *Sens ideowy...*, s. 149.

287 J. Łukasiewicz, *Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny*, „Przegląd Filozoficzny” 1906, z. 2, s. 109-110.

288 L. Kołakowski, *Sens ideowy...*, s. 139.

289 Tamże, s. 138.

290 Słowo „konkretnie” Kołakowski określa w innym tekście z tamtej epoki (1956 r.) mianem „ulubionego słówka stalinowskiej filozofii dla ubogich” [w:] tenże, *Śmierć Bogów...*, s. 166.

291 Tenże, *Sens ideowy...*, s. 146-147.

292 Tamże, s. 155-156.

lewicą a utopią. Kołakowski nie tyle oponuje przeciw oskarżeniom lewicy o utopijność, co w jej abstrakcji dopatruje się warunku funkcjonowania tych ruchów i zachowań, które zabiegają o miano lewicowych. Filozof posługuje się tutaj swoistą metaforą, pisze, że „Lewica wydziela z siebie utopię tak, jak trzustka wydziela insulinę – mocą przyrodzonej prawidłowości”²⁹³. Postawa utopijna jest dla niego właściwie takim sposobem działania, któremu przyświecają cele z jednej strony doraźnie niemożliwe, z drugiej – nadające sens doraźnym przemianom.

Tego rodzaju utopijność odnaleźć można właściwie we wszystkich pracach Kołakowskiego, niezależnie od okresu, w tym także w tych pisanych w pierwszym, dogmatycznym etapie twórczości. Zasadza się ona na przekonaniu, w zgodzie z którym mimo niemożności znalezienia racji ostatecznych w jakiegokolwiek z teorii naukowych, warto jest podejmować trud starań, które mają demaskować błędy każdej z kolejnych koncepcji. Kołakowski nie wierzy w pomyślne zakończenie filozoficznej ścieżki, na końcu której znajdować miałyby się Złoty Graal filozofii – zaś tę systemową niezgodę traktuje z pełną powagą, odnosząc ją także do samej myśli marksistowskiej. Jego opowiadanie się po stronie „postępu”, jak zostało to wyżej pokazane, wynikało z tego, że to marksizm stanowił w jego mniemaniu tę siłę, która w sposób najlepszy przeciwstawiała się zgubnym i dewastującym tendencjom, dominującym w ówczesnej rzeczywistości społecznej. *Sens ideowy pojęcia lewicy* rozpoczynają dosyć abstrakcyjne uwagi o konieczności zachowania pewnej adekwatności między narzędziem a materiałem, który jest obrabiany (Kołakowski pisze, że nie można czyścić zębów wiertarką, ani przeprowadzać operacji na mózgu za pomocą ołówka²⁹⁴). Tak też można poniekąd tłumaczyć (w sensie: eksplikować, niekoniecznie: usprawiedliwiać) marksistowskie zaślepienie – przypomnijmy, filozofia ta bowiem nie tylko wyposażała w zaplecze intelektualne konieczne do mierzenia się ze zgubnymi ideami sienkiewiczowskiej tradycji²⁹⁵, dawała również realne instrumenty, za pomocą których idee można było przemieniać w czyny.

293 Tamże, s. 140.

294 Tamże, s. 138.

295 Na to, że tradycja, której Kołakowski się przeciwstawiał, reprezentuje zwłaszcza dzieło Henryka Sienkiewicza, zwracał uwagę Kłoczowski, który cytuje w tym kontekście S. Brzozowskiego: „I tak powstała ta psychologia Polaka, który swoją przymusową niedojrzałość przekuł we własnych oczach w pewien gatunek wyższości, który z niewoli swej i bezwładu uczynił olimpijski spokój i naprawdę uwierzył, że w jego wyjąłowanej głowie wszystko jest tak powietrzne i błahe nie dlatego, że świat rzeczy poważnych pozostał poza granicami jego woli i działania, lecz dlatego, że w ogóle nic trudnego i głębokiego nie istnieje... Stąd nastrój pewności siebie, jasności i spokoju, nastrój pokrzepionych serc, wiara, że choćby tam nie wiem co, Marynia do Krzemienia wróci”; S.

Tym, co należy tutaj podkreślić, jest zwrócenie uwagi na to, że sam marksizm jest przez Kołakowskiego traktowany jako tymczasowy środek, niezwykle przydatny dzisiaj (wówczas), który jednakże nie może pozostać niewzruszony, musi być stale ulepszany niczym narzędzia pracy, a który pewnego dnia – być może, kto wie – zostanie wyparty, zaś jego miejsce zajmie nieskrępowana dogmatami myśl ludzka²⁹⁶ (tak samo, jak było choćby wtedy, gdy powozy konne zostały zastąpione przez kolej parową).

Do przyjęcia takiego rodzaju interpretacji przekonuje m.in. wywód przedstawiony przez Kołakowskiego w artykule z 1949 r. *Rewolucja zdrowego rozsądku* (wymowny jest już tytuł tygodnika, w którym tekst się ukazał – „Kuźnica”)²⁹⁷. Młody filozof komentuje tam niektóre zagadnienia podejmowane w książce *Anty-Dühring*²⁹⁸ Engelsa, te, „wokół jakich często gromadzą się nieporozumienia”²⁹⁹, wyrażając przy okazji pewne istotne sądy natury ogólnej dotyczące aktualnego stanu rewolucji. Nawiązując do terminologii używanej przez profesora Leona Chwistka, polskiego malarza-filozofa i logika, a także matematyka i teoretyka sztuki³⁰⁰, Kołakowski nazywa marksizm filozofią zdrowego rozsądku, to jest filozofią wystrzegającą się „grzęźnięcia w dogmatycznej tępocie poglądów najbardziej zastarzałych, najbardziej utartych, najpowszechniej przyjętych”³⁰¹. Przypisuje jej takie cechy, jak racjonalizm, krytycyzm oraz brak uprzedzeń.

Najważniejsze są jednak słowa: „Dzieło Engelsa nie stanowi dziś dla nas kodeksu wieczystych praw i nie jest źródłem dogmatycznego cytowania, ani przedmiotem egzegezy. W dziełach klasyków marksizmu nie ma nic, czego by [*sic*] marksizm nie odrzucił niezwłocznie, gdyby badania naukowe miały kiedykolwiek

Brzozowski, *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*, nakł. Księgarni Polskiej Bernarda Połonieckiego, Lwów 1910, s. 69-70. Cyt. za: J.A. Kłoczowski, *Więcej niż...*, s. 19.

296 Już to w okresie rewizjonistycznym (1957 r.) Kołakowski napisał nawet: „Można przypuszczać nadto, że w miarę doskonalenia aparatury badawczej nauk humanistycznych, pojęcie marksizmu jako odrębnego kierunku będzie tam ulegało zatarciu i z czasem zaniknie zupełnie – podobnie jak nie ma »newtonizmu« w fizyce, »linneizmu« w botanice, »harveizmu« w fizjologii czy »gaussizmu« w matematyce. (...) Jest to zresztą największe zwycięstwo wielkiego uczonego – kiedy zdobycze jego przestają określać odrębny kierunek myślenia, wrastając w tkankę życia naukowego i stając się jego nieodłączoną częścią, a zatracając istnienie odrębne” [w:] L. Kołakowski, *Aktualne i nieaktualne...*, s. 19.

297 L. Kołakowski, *Rewolucja zdrowego...*, s. 4-5.

298 F. Engels, *Anty-Dühring*, tłum. P. Hoffman, Wyd. „Książka”, Warszawa, 1948.

299 Tamże, s. 4.

300 O filozofii zdrowego rozsądku Leona Chwistka pisze np. K. Piotrkowski, *Antyunizm Leona Chwistka - o defensywnej fazie awangardy lat trzydziestych*, „Artium Quaestiones”, 2004, XV, 139-179.

301 L. Kołakowski, *Rewolucja zdrowego...*, s. 4.

zadać temu kłam”³⁰². Warto zwrócić uwagę – trzynastcie lat przed *Etyką bez kodeksu* filozof używa słowa „kodeks” w znaczeniu, które będzie determinowało istotną część podejmowanych przezeń później kwestii. Fragment powyższy oddaje dwa niezwykle ważne założenia obecne w twórczości Kołakowskiego: antydogmatyzm oraz niezakończenie³⁰³. Antydogmatyzm łączy się z oporem przeciw wszelkiego rodzaju formom konformizmu w myśleniu. Filozof odpiera niejako jeden z najpopularniejszych zarzutów stawianych marksistom – że w istocie filozofia ta pełni rolę religii, religii świeckiej, jednak tak samo posiadającej pewne dogmaty, swoich kapłanów i instytucje zwalczające herezje³⁰⁴. Marksizm w tej wizji jest uzasadniony (czy raczej: uzasadnialny) i poddaje się krytycznej analizie. W 1954 r. Kołakowski pisze razem z Bronisławem Baczko artykuł *Tradycje naukowego socjalizmu i zadania marksistowskiej historiografii filozoficznej*, gdzie utrzymuje podobny ton: „nie mamy oczywiście zamiaru traktować marksizmu jako objawienia, w którym wszystkie problemy filozoficzne zostały rozstrzygnięte i na którym rozwój filozoficzny musi się automatycznie skończyć”³⁰⁵. I tutaj założeniu antydogmatyzmu, przestrodze przed popadnięciem w pułapkę absolutyzmu, towarzyszy idea niezakończenia: nie tylko musimy ostrożnie podchodzić do wszelkich intelektualnych propozycji przypisania światu jakichś definitywnych właściwości, należy w ogóle porzucić nadzieję, że – sięgając do osławionej metafory Alfreda Northa Whiteheada³⁰⁶ – serię tworzenia przypisów do Platona uda się kiedyś zakończyć.

Z biegiem lat Kołakowski coraz bardziej podkreśla ów wymiar marksizmu. W 1956 r. pisze: „Myślę, że istotnie materializm w nauce jest bardziej postawą naukową niż doktryną, bardziej uczciwością intelektualną niż systemem”³⁰⁷ oraz „Fetyszycacja marksizmu, sprowadzanie go do roli konwencjonalnej ozdoby apologetycznej, żyjącej tylko w fasadzie społeczeństwa, sprawia, że zamiast stawać się krwią życia intelektualnego, może stać się jego toksyną”³⁰⁸. W 1957 r. podnosi natomiast: „spory, w

302 Tamże, s. 5.

303 Więcej na ten temat w: A. Olczyk, *Marxist Trait of Revisionism: Leszek Kołakowski's Consistent Transition to Inconsistent Philosophy*, „Internetowy Magazyn Filozoficzny HYBRIS”, 2017, nr 2 (37), s. 12-31.

304 Np.: M. Kula, *Religiopodobny komunizm*, Zakład Wydawniczy »NOMOS«, Kraków 2003; M. Bankowicz, *Krytycy marksizmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014, s. 53-61; Cz. Miłosz, *Zniewolony umysł...*, s. 233-241.

305 B. Baczko, L. Kołakowski, *Tradycje naukowego socjalizmu i zadania marksistowskiej historiografii filozoficznej*, „Myśl Filozoficzna” 1954, nr 4, s. 84.

306 Por. przypis nr 43.

307 L. Kołakowski, *Z czego żyją filozofowie* [w:] tenże, *Światopogląd i życie...*, s. 19.

308 Tenże, *Intelektualiści a ruch komunistyczny* [w:] tenże, *Pochwała niekonsekwencji...*, Tom II, s. 157.

których badacze usiłują sobie wzajemnie wydierać atut uprawiania »marksizmu« i zmonopolizować dla siebie zaszczytne miano marksisty »konsekwentnego« są bezpłodnym werbalizmem³⁰⁹, w tym tekście też odróżnia dwa sposoby rozumienia marksizmu: pierwszy – instytucjonalny (urzędowy), drugi – intelektualny. O tym drugim ujęciu pisze: „Termin »marksizm« w takim rozumieniu nie oznacza żadnej doktryny, nadającej się tylko do totalnej afirmacji lub negacji totalnej, żadnego uniwersalnego systemu – ale żywotną inspirację filozoficzną w najogólniejszym sposobie widzenia świata, impuls stale czynny w społecznej inteligencji i społecznej pamięci ludzkości, zawdzięczający swoją trwałość nowym i zawsze cennym punktom widzenia, w jakich umieścił nasz umysł (...)”³¹⁰.

Gdyby przyjąć perspektywę Kołakowskiego z lat jeszcze późniejszych, można by stwierdzić, że chodziło tu o wystąpienie naprzeciw postawie kapłana, i opowiedzenie się po stronie błazna³¹¹ (tekst *Kapłan i błazen (Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)* powstał w 1959 r.). Tym, z czego młody filozof nie zdawał sobie w pełni sprawy, był fakt, że kapłani walczą nie tylko z błaznami – z równą, jeśli nie większą intensywnością, przychodzi im mierzyć się z kapłanami innych wiar; nieraz błazen może też zapomnieć się w swoim dziele i tak naprawdę krzewić wiarę, której charakteru początkowo wcale nie jest pewien.

Należy mieć jednak cały czas na uwadze, że w okresie promarksistowskim Kołakowski nigdy nie zdobył się na zawieszenie przekonania o słuszności samego marksizmu. Traktując go niemal jako metodę, instrument rzetelnego intelektualisty, pozostawił pustymi frazesami słowa o rewidowaniu własnego stanowiska. Wątek ten podejmie kolejno w *Śmierci Bogów* (1956 r.), gdzie w ostrym tonie potępi postawę tego rodzaju, pisząc, że złudzenia i bezkrytycyzm powojennych socjalistów nie są następstwem braku stosownej wiedzy – są one skutkiem takiej umysłowej i moralnej organizacji wiedzy, w którym każdy kłopotliwy fakt znajduje wytłumaczenie w tzw. mitach ideologicznych³¹². Jak długo mity takie pozostają żywotne, tak długo świadomość i przekonania wyznawcy pozostają niewzruszone. Wystarczy jednak demaskacja jednego z mitów, i to w jego podstawowym wymiarze, by zapoczątkować

309 Tenże, *Aktualne i nieaktualne...*, s. 16.

310 Tamże, s. 20.

311 Tenże, *Kapłan i błazen (Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)* [w:] tenże, *Pochwała niekonsekwencji...*, Tom II, s. 263-293.

312 Tenże, *Śmierć Bogów...*, s. 161-162.

proces upadku mitologii. Śmierć Bogów bowiem – pisze Kołakowski – jest reakcją łańcuchową, *abyssus abyssum invocat*³¹³.

6. Marksizm ortodoksyjny – rewizjonizm

Wczesne prace Kołakowskiego cechuje tym samym istotny rozdźwięk między tym, co było w nich postulowane, a tym, czego dowiedzieć możemy się z biografii filozofa. Hasła o otwartości w myśleniu, braniu pod uwagę wszelkich argumentów, były dlań – w sferze idei – ważne, jednak ustępować musiały twardym warunkom narzuconym przez praktyczny aspekt działań. To bodaj najistotniejsza różnica między Kołakowskim-marksistą (można się posunąć dalej i bronić z powodzeniem poglądu, że w istocie chodzi o Kołakowskiego-stalinistę) a Kołakowskim-rewizjonistą.

6.1. Środki i cele

W tym pierwszym okresie filozofowi można bez wątpienia przypisać te cechy, które będzie potem z zapalem zwalczał. Do najważniejszej z nich należy wyobrażenie twórców totalitarnych utopii, że posiadli oni wiedzę na temat „prawdziwego” wzorca człowieka (w tekście z 1987 r. *Normy-nakazy i normy-twierdzenia* Kołakowski łączy taką wiarę z osobą Johanna G. Fichtego, którego wskazuje niemal jako prowodyra wśród autorów totalitarnych utopii)³¹⁴. Interesuje ich człowiek przeciwstawiony empirycznemu sposobowi pojmowania istoty ludzkiej. Taki pogląd ma w sobie dwa składniki. Po pierwsze, przeświadczenie, że posiadało się nie tylko wiedzę na temat ideału człowieka, ale poznano także środki potrzebne by tę mądrość wcielić w życie. Techniki takie obracają nieuchronnie w skrajny despotyzm³¹⁵. Po drugie, usprawiedliwianie wszystkiego, co ma przysłużyć się dążeniu ludzkości do osiągnięcia doskonałości. Chwalebne zazwyczaj idee stają się tedy swoją karykaturą wówczas, gdy przestają być miarą, podług której oceniamy ludzkie czyny, a stają się „cudownym środkiem semantycznej alchemii pozwalającym na transmutację naszych zbrodni i

313 Tamże, s. 165.

314 L. Kołakowski, *Normy-nakazy i normy-twierdzenia*, tłum. E. Burska [w:] tenże, *Moje słuszne...*, s. 115.

315 Tamże.

naszej niegodziwości w złoto, czyniąc z nich znaki zapowiadające świetlaną przyszłość”³¹⁶.

Ujmując rzecz banalnie: w pierwszym okresie Kołakowski afirmował zasadę zwyczajowo łączoną (czy słusznie, czy nie, to kwestia od lat diskutowana) z osobą Niccolò Machiavellego: że cel uświęca środki. Filozofia Marksa to filozofia systemowego wątpienia, to właściwie metoda, która może sama siebie uśmiercić, gdy odpowiednie argumenty zadadzą jej kłam. Póki co jednak jest na to za wcześnie. By osiągnąć pewnego dnia wolność, dzisiaj trzeba ludzi zmuszać do wolności (choćby przy użyciu nagana). Wymowne są w tym kontekście słowa z innego tekstu Kołakowskiego z *Kuźnicy* (również pochodzącego z 1949 r.), które padły w artykule o jakże sugestywnym tytule *Manowce szlachetnych dążeń* (sama forma wypowiedzi nosi cechy recenzji – autor opiniuje w niej *Etykę* Piotra Kropotkina). Młody filozof pisze dosadnie: „Dopiero w warunkach, jakie powstaną po zaniku antagonistycznych dążeńności poszczególnych klas społecznych, będzie miejsce na solidarność ogólnoludzką” i dodaje: „Albowiem nie jest prawdą, że wszyscy ludzie są już dziś braćmi. Prawdą jest natomiast, że stan taki jest celem naszych dążeń (...)”³¹⁷.

Zmiana jego zapatrywania w tym zakresie wyraźnie przedstawia się w dwóch rewizjonistycznych tekstach: w *Pochwale niekonsekwencji* oraz *Etyce bez kodeksu*. Pierwszy z nich – swoisty manifest żegnania się Kołakowskiego z dotychczasowym stanowiskiem (nie bez powodu zbiór rozproszonych pism Kołakowskiego sprzed 1968 r. ukazuje się pod takim właśnie tytułem³¹⁸) – to właściwie apoteoza antydogmatyzmu wszelkiej maści. Ale nie tylko. Jak zostało bowiem wcześniej pokazane, taką cechą Kołakowski od samego początku przypisywał także marksizmowi. Tutaj, po pierwsze, filozof idzie o krok dalej, z *Pochwały niekonsekwencji* jasno dają się wysnuć wnioski postulujące, by z największą ostrożnością dobierać te metody, które w założeniu mają skupiać się na krytyce panującego zabobonu i obskurantyzmu (to drugie słowo, swoją drogą, jest jednym z najczęściej używanych przez Kołakowskiego w okresie promarksistowskim). Po drugie zaś – i to najważniejsza różnica – filozof wyróżnia w omawianym tekście kategorię tzw. sytuacji elementarnych. Przybliżając to sformułowanie, pisze, że określają je te wszystkie przypadki, gdy „nasz stosunek

316 Tamże, s. 116.

317 Tenże, *Manowce szlachetnych dążeń*, „Kuźnica” 1949, nr 35, s. 7.

318 Tom II był w niniejszym rozdziale wielokrotnie cytowany, prócz niego, w tym samym roku (2002) Zbigniew Mentzel publikuje *Tom I* oraz *Tom III*. Zaznaczyć wypada, że pierwsze wydanie antologii miało miejsce w Londynie, Wydawnictwo Puls, w 1989 r.

moralny pozostaje niezmienny bez względu na okoliczności, w jakich te sytuacje dochodzą do skutku”³¹⁹. Chodzi o takie zbiegi okoliczności, gdy nie można znaleźć żadnego usprawiedliwienia dla danego czynu, gdy popularny w teorii i filozofii prawa zabieg „ważenia wartości”³²⁰, nie znajduje swojego zastosowania – a to właśnie przez elementarny charakter takich zdarzeń, na szali bowiem znajduje się składnik tak rudymmentarnie ważny, że nie sposób znaleźć dlań przeciwwagę. Kołakowski jest tutaj ostrożny z przykładami, wymienia: „ewidentne agresje wojenne, ludobójstwo, tortury oraz znęcanie się nad bezbronnymi”³²¹. Jest to specyficzna sytuacja, w której wyjątkowo życie moralne nabiera dwuwartościowego wymiaru, zarezerwowanego wszak dla logiki, i to w jej tradycyjnym wydaniu. Jest to też jaskrawy wyłom wobec uznawanych tendencji w myśleniu cechującym logikę stalinistów; zasada się bowiem na przekonaniu, że są takie środki, których nie usprawiedliwia żaden cel.

Drugi aspekt opisywanej przemiany daje się przybliżyć na podstawie *Etyki bez kodeksu*. W tekście tym Kołakowski wyróżnia trzy podstawowe zarzuty wobec tzw. postawy kodeksowej, którą myśliciel charakteryzuje przez to, że czyni ludźmi ślepych, jeśli chodzi o pewne rzeczywiste właściwości naszej egzystencji³²². Na marginesie zauważyć można, że chociaż w artykule tym Kołakowski przeprowadza krytykę egzystencjalnej idei odpowiedzialności, zwłaszcza w wersji prezentowanej przez Heideggera i Sartre'a, nie sposób nie zauważyć silnego piętna tego nurtu, jakie wywierał on wówczas na myśleniu autora, a nawet pewnej inspiracji egzystencjalizmem, który znajdował się wtedy wszak u szczytu swojej popularności (przypomnijmy, że artykuł miał swoją publikację w 1962 r.). Wymowne są tutaj słowa Georga Gomori, który w 1971 r. redagował wydanie angielskojęzycznego magazynu *TriQuarterly* poświęcone Kołakowskiemu (tj. zawierające zbiór tłumaczeń jego tekstów), a który w Przedśłowiu określił etyczną wizję polskiego filozofa z tamtych lat, że jest to myśl egzystencjalna bez bycia egzystencjalistą³²³.

Wracając do postawy kodeksowej – w skrócie: jest to przekonanie, że na horyzoncie powinności moralnych nie zachodzi sprzeczność, że wartości ludzkie można

319 Tenże, *Pochwała niekonsekwencji*, [w:] tenże, *Pochwała niekonsekwencji...*, tom II, s. 261.

320 Por. G. Maroń, *Formuła ważenia zasad prawa jako mechanizm usuwania ich kolizji na przykładzie koncepcji Roberta Alexego*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego: Seria Prawnicza” 2009, Zeszyt 53, s. 86-106.

321 Tenże, *Pochwała niekonsekwencji...*, s. 262.

322 Tenże, *Etyka bez...*, s. 170.

323 G. Gomori, dz. cyt., s. 11.

poukładać na jednorodnej skali, niczym kreski na termometrze³²⁴. Konsekwencją takiego stanowiska jest przekonanie, że wybór wartości wyższej, donioślejszej, usprawiedliwia zrezygnowanie z ochrony tej wartości, która w takiej sytuacji musi ustąpić. Uzyskujemy dzięki temu pewność świętości, ludzie o moralności kodeksowej wyzuci są z wątpienia, wyposażeni w przekonanie – jak pisze filozof – że mogą rzucać kamieniem³²⁵.

Kołąkowski oczywiście przestrzega przed tego rodzaju rozumowaniem, właściwym m.in. umysłowościom monistycznym. Trzy wskazane w *Etyce bez kodeksu* zarzuty zasadzają się na następujących punktach:

- (1) między powinnościami a roszczeniami nie ma symetrii, nie sposób też wyzbyć się jednostkowego punktu widzenia („współczynnik *cogito*”),
- (2) wartości nie mają homogenicznego charakteru, a kodeks sprzyja rodzeniu się zgubnego przekonania, że uzyskało się stan świętości,
- (3) nie ma również symetrii między powinnościami a wartościami.

W opisywanym kontekście istotny jest trzeci zarzut. Kołąkowski zwraca uwagę, że w sytuacji konfliktu wartości wybranie jednej z nich, często jednoznacznie ważniejszej, rodzi w ludziach nieuzasadnione przekonanie, że oto postąpili dobrze. Tymczasem, filozof znosi znak równości między tym, że coś stanowi przedmiot powinności a tym, że musi być to jednocześnie dobre³²⁶. W tej wizji, gdy człowiek zabija w samoobronie, albo kradnie jedzenie żeby uniknąć śmierci głodowej, nie postępuje dobrze. Wybiera mniejsze zło, by uniknąć zła większego. Sytuacja taka prowokować ma moralny niepokój. Niebywale istotny jest tutaj wymiar praktyczny myśli Kołąkowskiego. Opisowi omawianego zarzutu towarzyszy walor edukacyjny – ludzie winni tak wychowywać dzieci, by wiedziały, że czasem trzeba w życiu kłamać, ale jednocześnie miały świadomość zła, jakie wyrządzają innym (światu?), dopuszczając się takiego czynu³²⁷. Kołąkowski poucza, że w takich sprawach należy koniecznie mierzyć się z poczuciem dyskomfortu, nie można go od siebie oddalać. W innym przypadku, wyzbywamy się poczucia odpowiedzialności za świat, który współtworzymy – bowiem człowiek nie zastanawia się wówczas, dlaczego w ogóle doszło do takiej sytuacji, w której zło musiało być popełnione, i w jaki sposób można było takiemu dramatycznemu wyborowi zapobiec.

324 L. Kołąkowski, *Etyka bez...*, s. 162.

325 Tamże, s. 164.

326 Tamże, s. 167.

327 Tamże, s. 168-169.

Odniesienie tych uwag do marksistowskich neofitów daje jasny przekaz: dopuszczanie się zła w imię wzniosłej idei, której realizacji na Ziemi ludzie oddają swoje siły, nie może odbywać się poprzez uniewrażliwienie na krzywdy doznawane przez tych, którzy z jakichś powodów, w związku z wprowadzanymi zmianami, muszą cierpieć. Nie należy uśmierzać bólu, jaki rodzi się przy podejmowaniu trudnych decyzji – decyzji, których pokłosie rani innych. Pozbawienie się takiej wrażliwości prowadzi bowiem do piętrzenia się zła, którego niejednokrotnie można by uniknąć, a którego w praktyce często wcale się nie wystrzega – wszak w ujęciu zwolennika kodeksu nie ma nigdy nic złego w realizowaniu Dobra. Jest to raz jeszcze dosadny głos sprzeciwu wobec sądu, iż cel uświęca środki.

6.2. Doniosłość etyki

Przedstawione w niniejszym fragmencie uwagi należy uzupełnić o następujące spostrzeżenie: opisana reorientacja zachodziła głównie na poziomie rozważań o charakterze etycznym. Tymczasem gdy w pierwszej fazie swojej twórczości Kołakowski nawoływał do wątpienia, w istocie wezwanie to stanowiło to powtórzenie powszechnie przyjętego w naukach ścisłych paradygmatu, artykułowanego w podobnej formie przynajmniej od czasów *Rozprawy o metodzie* (1637 r.)³²⁸, oczywiście uzupełnionego o kontekst uprawianej filozofii i moment historyczny. W takim też ujęciu rozumiał je polski filozof. *Pochwała niekonsekwencji* jest natomiast panegirkiem niesystematyczności w wymiarze moralnym, *Etyka bez kodeksu* – krytyką kodeksów moralnych.

Wiąże się to z jeszcze jedną, szczególnie ważną dla scharakteryzowania transformacji myśli Kołakowskiego, okolicznością: różnicę między rewizjonizmem a ortodoksją marksistowską wyznaczała w twórczości polskiego autora zmiana jego zapatrywania na stosunek filozofii do etyki. W 1948 r. Kołakowski pisze krótką recenzję książki *Komunizm i moralność* Rogera Garaudy'ego (po przejściu na Islam znanego jako *Ragaa*), która ukazuje się w *Kuźnicy* pod tytułem *Echa z pola walki*³²⁹. W tekście tym dobrze zostaje oddane jego podejście w opisywanej sprawie. Pryszczaty autor (mający wówczas 21 lat) przedstawia w nim etykę marksistowską, do której

328 Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie, Rozprawa nad zasadami filozofii i inne pisma*, tłum. T. Boy-Żeleński, I. K. Dworzaczek, W. Dobrzycki, Hachette, Warszawa 2008.

329 L. Kołakowski, *Echa z pola walki*, „Kuźnica” 1948, nr 15, s. 11.

rudymentów należą dwa założenia. Pierwszy składnik to traktowanie etyki jako nauki ściśle empirycznej – Kołakowski pisze, że nie należy do jej zadań tworzenie nowych reguł etycznych, ma one te reguły konstatować oraz układać systematycznie. „Etyka, którą tworzy ruch robotniczy jest bowiem faktem – wcześniej, zanim opisze je teoretyk, a moralista ujmie w formy normatywne”³³⁰. Drugi element to właściwie uzupełnienie tych uwag: opis tego faktu (tj. faktu etyki robotniczej) nie jest prostą deskrypcją tego, jak ruch robotniczy zachowuje się, co uważa za ważne, za dobre i złe. Etyka nie jest to nauka opisowa na kształt biologii (czy – idąc dalej – psychologii), która za przedmiot swojego badania bierze żywe organizmy. Afirmując w pełni twierdzenie o bycie poprzedzającym świadomość, Kołakowski podnosi bowiem, że etyka marksistowska to zbiór takich reguł, które powstają „jako konieczny fakt w walce klasy robotniczej”. Mając tedy na uwadze aktualną sytuację i stan rewolucji, etyk musi umieć określić te normy, które będą przyczyniały się do zwycięstwa w walce klasowej. Z tego punktu widzenia etyka jest nauką techniczną – niektórzy autorzy argumentowaliby zapewne, że instrumentalną – faktycznie, chodzi tu o dobór odpowiedniej strategii do jasno oznaczonego celu. Tymczasem młody filozof jest zdeterminowany by tworzyć i spełniać się społecznie w sferze – jakkolwiek brzmi to jak herezja dla materialisty dialektycznego – idei.

W *Manowcach szlachetnych dążeń* Kołakowski cytuje słowa Engelsa o tym, że nowoczesnego materializmu nie należy traktować jako filozofii, a jako światopogląd³³¹. Ogólna refleksja na temat omawianych wątków w ówczesnej jego twórczości jest taka, że jako młody filozof nadawał swojej dziedzinie niezwykle szerokie pole działania. Filozofia faktycznie przenikała dlań każdy aspekt rzeczywistości: zarówno bytowy jak i powinnościowy. Oczywiście, dla ortodoksyjnego materialisty czynienie takiego rozróżnienia jest niezasadne – jest ono jednak ważkie wobec różnicy, jaka wkrótce znajdzie w pismach Kołakowskiego. Tym samym pisma z pierwszego okresu w istotnej mierze dotyczyły kwestii znaczenia filozofii marksistowskiej dla nauki (tj. wiedzy ścisłej), jej osiągnięć w tym zakresie, jej wpływu i znaczenia oraz inspirujących mocy. Tak samo jednak marksizm był źródłem podniet moralnych – Kołakowski wielokrotnie pokazywał, dlaczego na mocy reguł diamentu pewne koncepcje etyczne oraz zdarzenia w świecie moralnym są złe, dlaczego należy je ganić.

330 Tamże.

331 Tenże, *Manowce szlachetnych...*, s. 4.

Ten niezwykle szeroki horyzont oddziaływania marksizmu został jednak wkrótce przez polskiego autora zawężony. Jeszcze w 1956 r. pisze on tekst *Z czego żyją filozofowie*, w którym stawia pytanie o to, „na czym polega społeczna funkcja filozofii jako wiedzy o świecie?”³³² i odpowiada, że chodzi o „doniosłość, jaką ma ich [zjawisk przyciągających uwagę filozofii – A.O.] poznanie dla kształtowania społecznych, moralnych postaw człowieka”³³³. Filozofia Kołakowskiego nabiera tutaj antropocentrycznego charakteru, stąd zaś bliski już krok do egzystencjalnej tonacji *Etyki bez kodeksu*, czy szerzej, tego etapu w twórczości autora *Szkiców o filozofii katolickiej*, który niektórzy badacze nazywają antropologicznym³³⁴. W dalszej części wspomnianego artykułu polski myśliciel pisze: „Jeżeli więc prawdą jest, że wszystko na świecie, każdy fakt ma szansę wejścia w pewnych warunkach dziejowych w pole grawitacyjne poznania filozoficznego (co właśnie tę dziedzinę odróżnia od innych humanistycznych dyscyplin), to jednak cechą swoistą poznawczej postawy filozoficznej jest humanizacja każdego przedmiotu poznania – okoliczność, że sens właściwy każdej wiadomości o świecie odkryty bywa w filozofii wtedy dopiero, kiedy odkryty jest jej sens praktyczny i ludzki”³³⁵. Ten fragment z kolei stanowi najlepszy bodaj dowód przynależności Kołakowskiego do tego nurtu w historii myśli europejskiej, który zwykło się określać mianem humanizmu marksistowskiego³³⁶.

W opisywanym obecnie kontekście najważniejsze jest jednak odnotowanie zawężenia zakresu aspiracji filozofii co do tego, co stanowić może jej przedmiot. Kołakowski uważa, że życie moralne ludzi nie tylko jest przedmiotem rewolucji i środkiem zachodzących przemian politycznych – jest ono celem samym w sobie³³⁷. Filozofia natomiast jest tą kategorią ludzkiego działania w świecie, która odnosi się właśnie do tej sfery, do świata nakazów i zakazów, zobowiązań i powinności. Z jednej strony jest to zrzeczenie się ambicji filozofii by mówić coś na temat świata nauk ścisłych, zrezygnowanie z zajmowania się bytem w jego bezpośrednim przedstawieniu. Z drugiej strony natomiast, jest to poniekąd przekroczenie tego wymiaru.

332 Tenże, *Z czego żyją...*, s. 8.

333 Tamże, s. 15.

334 C. Mordka, *Od Boga...*, s. 10. Antropologiczny charakter twórczości Kołakowskiego podkreślony jest też przez Mariolę Flis, która nazywa go „antropologiem społecznym *à rebours*” [w:] *taż*, dz. cyt., s. 13-29. J.A. Kłoczowski pisze natomiast o „antropocentrycznym zorientowaniu” Kołakowskiego [w:] *tenże*, *Więcej niż...*, s. 29.

335 L. Kołakowski, *Z czego żyją...*, s. 24.

336 Por. K. Bielińska-Kowalewska, dz. cyt., s. 45; E. Modzelewska, *Idea humanizmu socjalistycznego w pismach pierwszych marksistów polskich nurtu „socjalrewolucyjnego”*, „Studia Filozoficzne” 1973, nr 3, s. 119-144.

337 L. Kołakowski, *Z czego żyją...*, s. 27.

Kołąkowski-rewizjonista przestaje bowiem zgadzać się z twierdzeniem, które afirmował jako ortodoks – że wykazanie komuś racji danej filozofii, dowiedzenie jej prawdziwości, nie pozostaje bez wpływu na jego życie moralne (szeroko rozumiane). W tekście z 1956 r. pod tytułem *Światopogląd i edukacja* zwraca uwagę, że przekonanie kogoś do materializmu i odwiedzenie od religijnych zabobonów może nie nieść ze sobą jakichkolwiek skutków, jeśli chodzi o zachowanie danej osoby. „Świat jest materialny. I cóż z tego? Nic”³³⁸. Zadaniem filozofa socjalistycznego jest przekroczenie tego wymiaru, przeskoczenie nad przepaścią, jaką pozostawiło po sobie dzieło Davida Hume'a. Nie chodzi jednak o znalezienie logicznej konsekwencji między tym jak jest, a tym jak być powinno. Chodzi o praktyczny wymiar, o to, jak funkcjonalnie sprawić by pewne sądy natury opisowej rodziły motywacje o charakterze moralnym, by je inspirowały, by twierdzenia takie szły niejako w parze, nawet jeśli takiemu myśleniu można zarzucić błędy logiczne. Filozof pisze: „Naukowy socjalizm jako pogląd na świat jest wartościowy społecznie o tyle, o ile będąc prawdziwym, jest zarazem zdolny do kierowania społeczną aktywnością ludzi, kształtowania w nich postaw moralnych, które powalają wytrwać w walce o słuszną sprawę. Marksizm, który jest tylko zrozumiany, nie jest w ogóle zrozumiany; uznać go tylko za prawdziwy to nie uznać go wcale”³³⁹. Zadaniem filozofa jest nie tylko przekonać, przedstawić argument, z którym interlokutor będzie musiał się zgodzić. Ma on jednocześnie „wpłynąć” na człowieka i sposób jego codziennego funkcjonowania, autor *Światopoglądu i edukacji* podnosi, że chodzi o „wytrobienie umiejętności marksistowskiego reagowania na niestereotypowe sytuacje intelektualne i moralne, wymagające decyzji samodzielnej i nie mieszczące się w żadnych wyuczonych schematach”³⁴⁰. W ten sposób czyni się zadość kluczowemu dla spadkobierców Marksa wymogowi, by nie tylko opisywać świat, ale i go zmieniać³⁴¹.

Jak zostanie pokazane w kolejnym rozdziale, będzie to jeden z ważniejszych problemów, jakie Kołąkowski będzie podejmował w dojrzałym etapie twórczości. Ostateczna odpowiedź, jaką zaproponuje, będzie natomiast znaczonej poprzez sprzeniewierzenie się rudymentom jego podejścia w okresie pryszczatym: rozwiązanie znajdzie bowiem myśliciel w religijnej percepcji rzeczywistości.

338 L. Kołąkowski, *Światopogląd i edukacja...*, s. 34.

339 Tamże, s. 33.

340 Tamże, s. 51.

341 K. Marks, *Teza 11...*, s. 4.

Zdanie podsumowania: różnica między Kołakowskim-marksistowskim dogmatykiem a Kołakowskim-rewizjonistą jest m.in. taka, że ten pierwszy próbuje zająć się „wszystkim” – w klasycznym filozoficznym ujęciu tego sformułowania; ten drugi skupia się natomiast na etyce, jednakże temu zainteresowaniu towarzyszy podniesienie rangi etyki, a nawet częściowe utożsamianie jej z głównym zadaniem filozofii (które stanowi wyżej opisane kształtowanie moralnych postaw)³⁴².

7. *Omnis determinatio est negatio*

Niezależnie od opisanych zmian, podstawa metody Kołakowskiego pozostaje taka sama. Tak jak polski żołnierz, który w czasie drugiej wojny światowej nie bardzo myślał o tym, jaki kraj będzie tworzył (ograniczając się w tym zakresie do ogólników, z którymi mało kto by się nie zgodził), pryszczaty autor skupia się wysadzaniu wrogich twierdz i wypatrywaniu miejsc, z których najeźdźca mógłby zaatakować – po to, by prewencyjnie takie pola zaminowywać. Uzasadnione jest nie tylko przekonanie, że Kołakowski nigdy nie porzucił takiego schematu argumentacji, ale i że nie pozostała ta okoliczność bez wpływu na istotne właściwości jego myśli w czasach późniejszych, które opisane są w dalszej części niniejszej rozprawy. Chodzi przede wszystkim o wyczulenie na punkcie niebezpieczeństw i zagrożeń, jakie odczytać można w konsekwentnym rozwinięciu konceptów różnych autorów i różnych myśli. Zarazem, analiza jego twórczości prowadzi do wniosków, że te zarzuty miały cechy spójne, że z założenia, iż w świecie myśli trzeba pozostać nieufnym, zrodziły się pewne metody uprawiania tej krytycznej filozofii.

Przedstawiony z kolei w następnej części niniejszego rozdziału wywód dotyczący przeciwstawienia praw osoby i praw człowieka jest w pełni wyrazem twórczości niedojrzałej (czy też: „przeddojrzałej”). Nie sposób odmówić wówczas Kołakowskiemu przenikliwości i oryginalności w myśleniu, jednak następująca lektura musi być czyniona z założeniem, że jest to analiza oparta o pisma krytyczne, nastawione negatywnie do przedmiotu badań, a przy tym, najczęściej wyrzekająca się starań wskazania, jakie dokładnie stanowisko popiera autor – to jest wyrażane bardzo ogólnie, w oparciu o kanon ówczesnej dogmatyki.

342 To, że tak często nie jest, tj., że koncepty teoretyczne nie oddziałują na praktykę ludzkich zachowań, będzie nurtowało Kołakowskiego przez całe życie. Zagadnienie to jest również znaczące dla kluczowych kwestii podejmowanych w *Jeśli Boga nie ma...* (1982 r.), więcej, stanowi jedną z głównych przyczyn zwrotu Kołakowskiego w stronę religii.

Warte odnotowania jest też to, że Polska w 1948 r. wstrzymała się od głosu przy głosowaniu nad Powszechną deklaracją praw człowieka³⁴³. Kołakowski pisał więc o czymś, co pozostawało raczej w sferze teoretycznej abstrakcji. Debata nad prawami człowieka w omawianym okresie była więc w pewnym sensie przedmiotem akademickich sporów – mniej zaś przedmiotem realnych instrumentów prawnych mających służyć ochronie określonych wartości. Stanowisko autora *Szkieł o filozofii katolickiej* – poprzez opis przeciwstawienia praw osoby i praw człowieka – jest tutaj raczej egzemplifikacją ogólnego, dogmatycznego problemu, relacji między indywidualum a kolektywem. Rekonstrukcja ówczesnych poglądów Kołakowskiego w świetle bieżącej problematyki inicjującej spory o prawa człowieka jest tedy w istotnej mierze niemożliwa i byłaby nadinterpretacją tej myśli. Zarazem, nie są to kwestie społecznie irrelewantne. Ta negacja – krytyka postawy indywidualnie zorientowanej – daje się odczytywać jako komentarz do zagadnień, które póki co, dzisiaj jeszcze, nie są nam obce (o tym w rozdziale III). Jednocześnie, jako że refleksja odbywa się w duchu sprzeciwu wobec teorii, które dawały teoretyczne zaplecze dla konceptu praw człowieka, daje się ją określić jako starania historycznego umiejscowienia problemu, podejmowane według ściśle marksistowskich typologii. Zaproponowana więc na kolejnych stronach próba systematyzowania poglądów Kołakowskiego w tej sprawie, bazująca na kilku tekstach, w których problematyką tą filozof się zajmował, jest więc tworzeniem konstruktów na bazie czegoś, co nigdy w formie systemu wzajemnie niesprzecznych twierdzeń wprost napisane przez Kołakowskiego nie zostało. Zarazem jednak, krytyka podejmowana przez Kołakowskiego była oparta na pewnym afirmowanych schemacie racji – i to ten właśnie będzie podlegał rekonstrukcji.

343 W. Makowski, *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka ma 59 lat*, (online), <https://publicystyka.ngo.pl/powszechna-deklaracja-praw-czlowieka-ma-59-lat>, (3.12.2018 r.).

CZEŚĆ II

PRAWA OSOBY A PRAWA CZŁOWIEKA

1. Wprowadzenie

1. 1. Prawo jako interes

Przedstawiona przez Kołakowskiego teoria praw człowieka (rozpatrywanych wspólnie z prawami osoby) prezentowana jest z założeniem słuszności podstawowych tez marksistowskiej wizji prawa. Można zauważyć, że w literaturze niejednokrotnie zwraca się uwagę na ogólnikowość rozważań Marksa i Engelsa dotyczących prawa w ogóle³⁴⁴, zaznacza się, że zainteresowanie filozofią prawa (a przy tym i prawem w szerokim ujęciu) pojawia się w tej myśli w okresie późniejszym, jako problem praktyczny i polityczny³⁴⁵, podkreśla jego wtórny – wobec wymiany handlowej – charakter³⁴⁶, uzależniony treściowo od zmieniających się stosunków klasowych (pojęcia takie jak sprawiedliwość – nieodzownie z prawem związane – stanowią natomiast wyłącznie „refleks stosunków bazowych”)³⁴⁷; odnotowuje się również sprzeczność między pismami obu tych niebędących prawnikami autorów³⁴⁸. Traktując o pismach Lenina, pod których silnym wpływem pozostawał Kołakowski, zwraca się natomiast uwagę na to, że wpisują się one w najgorszą rosyjską tradycję pogardy dla prawa; prawo w tej wizji nie jest niczym innym niżli wyrazem interesów silniejszego³⁴⁹.

Podobnie kwestia ta wygląda u Kołakowskiego. Jak była o tym mowa we wstępie, całe życie obca jest mu w zasadzie ambicja czynienia wnikliwszej analizy problematyki ważkiej dla filozofów prawa; choć kwestie te są u niego obecne, to jednak podejmowane zdawkowo. Godne odnotowania jest przy tym spostrzeżenie, że Kołakowski kontynuuje w prezentowanym zakresie tradycję, którą wyznaczyli komunistyczni protoplaści (w wąskim ujęciu, jak pokazywał bowiem autor *Głównych nurtów marksizmu*, istotnym i żywotnym źródłem tej myśli jest już starożytność, w tym

344 A. Lityński, dz. cyt., s. 9.

345 M. Zirk-Sadowski, *Wprowadzenie do filozofii prawa*, Wolters Kluwer, Warszawa 2011, s. 65.

346 A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności, dzieje komunistycznej utopii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 29.

347 P. Domagała, P. Sydor, *Prawa człowieka w konstytucjach ZSRR*, „Studia Erasmiensis Wratislaviensis” 2010, 4, s. 345.

348 A. Lityński, dz. cyt., s. 9.

349 A. Walicki, *Marksizm i skok...*, s. 329.

zwłaszcza jej schyłkowy okres i dzieło Plotyna³⁵⁰) – tj. prawo samo w sobie mało go interesowało, podobnie jak innych marksistów.

W celu dopełnienia obrazu zaważyć można, że dobrym świadectwem tamtych czasów jest fragment uchwały pełnego składu Izby Karnej Sądu Najwyższego z dnia 14 marca 1950 r. (KO 46/50), w której podjęto próbę wyjaśnienia znaczenia prawa w komunistycznej powojennej Polsce, pisząc:

„Prawo w Polsce Ludowej jest zespołem wyposażonych w moc egzekutywną państwa norm, będących narzędziem walki rządzącej w Polsce olbrzymiej większości narodu, szerokich mas ludowych, a to robotników, podstawowych mas chłopskich i pracującej inteligencji, dla utrzymania w ryzach klasy wyzyskującej i jej zwolenników, utrwalenia dotychczasowych zdobyczy Polski Ludowej i przyspieszenia Jej marszu ku Socjalizmowi. (...) Wykładnia ustaw powinna pamiętać o celu prawa, a celem tym jest zachowanie praworządności socjalistycznej, obrona interesów robotników, podstawowych mas chłopskich i pracującej inteligencji”³⁵¹.

Jeżeli więc prawo w państwie kapitalistycznym jest wyrazem interesów wyzyskiwaczy, koncept praw człowieka i praw osoby stanowi kolejną odsłonę sposobu, w jaki klasa dominująca stara się zachować swoją przewagę nad uciskanym ludem. Kołakowski poświęca przy tym większą uwagę prawom osoby – tłumacząc to w ten sposób, że jest to metoda szczególnie zawoalowana, w której zabiegi służące powstrzymaniu rewolucyjnego pędu nie rzucają się tak w oczy; dopiero zaś wnikliwsza analiza pozwala rozeznąć się w środkach mających „udaremnić rzeczywiste wyzwolenie ludzkości przez zepchnięcie go w świat fikcji, hodowany pieczołowicie w tym celu przez kościół – głównego fabrykanta nierealnych urojeń dla potrzeb realnego, antyludzkiego świata”³⁵².

1.2. Marksizm a prawa człowieka

Dalsze rozważania należy uprzedzić sięgnięciem do tekstu, jaki Kołakowski napisał w 1983 r., *Marxism and Human Rights*³⁵³. Artykuł, w którym myśliciel zestawia ideę praw człowieka z marksizmem i stwierdza, iż są to koncepcje, które radykalnie się sobie przeciwstawiają, które u źródeł nadających im sens, stoją w opozycji, nigdy nie został przetłumaczony na język polski. Opis fragmentów tego tekstu w niniejszym

350 L. Kołakowski, *Główne nurty...*, Tom 1, s. 14-24.

351 „Państwo i Prawo” 1950, z. 7, s. 146-147.

352 L. Kołakowski, „*Prawa osoby*” przeciwko prawom człowieka. *Istotny sens „personalizmu chrześcijańskiego*” [w:] tenże, *Szkice o filozofii...*, s. 213.

353 Tenże, *Marxism and Human Rights*, „Daedalus” 1983, vol. 112, No. 4, s. 81-92.

rozdziale uzasadniony jest tym, iż pozwala on lepiej zrozumieć kontekst czynionych rozważań, wyjaśnić jakie znaczenie mają dalej referowane dywagacje Kołakowskiego nad tradycją chrześcijańską. Lektura eseju prowokuje również do bezpośredniego kojarzenia jej z opisanym dalej stanowiskiem polskiego myśliciela – niezależnie od tego, czy towarzyszył mu zamiar „rozliczenia się” z tym fragmentem swojej twórczości, *Marxism and Human Rights* w takiej roli się sprawdza.

Kołakowski wyjaśnia, że prawa człowieka rozumiane jako prawa jednostki, przeciwstawiające się roszczeniom kolektywu, są dla doktryny komunistycznej bezużyteczne³⁵⁴. W ogóle bowiem, kwestia praw człowieka interesowała polskiego myśliciela w opisywanym okresie jedynie w związku z marksistowskim problemem konfliktu, jaki zachodzi między aspiracjami istoty ludzkiej, pojmowanej jednostkowo, a ramami systemowymi i prawnymi, jakie wyznacza człowiekowi uczestnictwo w strukturze społecznej³⁵⁵. Konflikt ten, jak uczy Marks, istnieć będzie tak długo, jak długo funkcjonować będzie społeczeństwo klasowe, dopiero w komunistycznej utopii dochodzi do zespolenia obu dążeń. Podstawy rozważań w tym zakresie wyznacza definicja człowieka, zaprezentowana w *Tezach o Feuerbachu* (1845 r.), w tezie VI, gdzie niemiecki myśliciel pisał: „istota człowieka to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnej jednostce. Jest ona w swojej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych”³⁵⁶. Podobnie w *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa* Marks utrzymuje, że człowiek abstrakcyjny dopiero w społeczeństwie osiąga swoje prawdziwe istnienie³⁵⁷. Problematyka ta, jaką niektórzy chrześcijańscy autorzy wiążą z ustaleniem właściwej relacji między dwoma, dosyć trafnie określanymi tendencjami: socjoprioryzmem oraz socjocentryzmem³⁵⁸, znajdowała swoją żywotność w tekstach polskich marksistów³⁵⁹. Istotne rozważania w tym zakresie przedstawiał np. Adam Schaff³⁶⁰, Marek Fritzhand³⁶¹, czy Tadeusz Maciej Jaroszewski³⁶². Oś sporu stanowiło

354 Tamże, s. 85.

355 Tamże, s. 146.

356 K. Marks, *Tezy o Feuerbachu...*, s. 4.

357 Tenże, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa* [w:] tenże, *Dziela. Tom I*, Książka i Wiedza, Warszawa 1960 s. 289.

358 A. Sujka, *Z problematyki dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego*, Ks. Stanisław Kowalczyk, Warszawa 1977 [recenzja], „*Studia Philosophiae Christianae*” 1979, 15/2, s. 238.

359 S. Kowalczyk, *Jednostka a społeczeństwo w interpretacji marksistowskiej*, „*Studia Płockie*” 1982, 10, s. 159-168.

360 A. Schaff, *Marksizm a jednostka ludzka*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965.

361 M. Fritzhand, *Indywidualizm czy kolektywizm?* „*Człowiek i Światopogląd*” 1972, nr 2, s. 7-28.

362 T. M. Jaroszewski, *Osobowość i wspólnota. Problemy osobowości we współczesnej antropologii filozoficznej*, „Książka i Wiedza”, Warszawa 1970.

samo już wyznaczenie akcentów, której z tych dwóch perspektyw należy nadać prymat, określenie ich wzajemnych stosunków³⁶³.

Choć Kołakowski nie pisał w latach pięćdziesiątych wprost o zniesieniu przedmiotowego przeciwstawienia, wydaje się, iż była to raczej część frazeologii, jaką ówczesni apologeti realnego socjalizmu przyjmowali na potrzebę bieżącego momentu historycznego. W *Marxism and Human Rights* myśliciel podejmuje tę kwestię, pisząc, iż marksiści pozostają konsekwentni, gdy walczą o swobody obywatelskie, w tym prawa człowieka, w reżimach niesocjalistycznych, a potem kolejno zmierzają do ich zniesienia, gdy dane im jest zasady komunizmu wprowadzać w życie, tj., gdy dochodzą do władzy³⁶⁴. Prawa człowieka nie są kategorią funkcjonującą w państwie prawdziwie komunistycznym, aczkolwiek powołanie się na nie może przybliżyć nadchodzącą rewolucję – stąd są narzędziem, które czasowo może okazać się przydatne w walce klas. Uzasadnienie ich bezznaczeniowości w kontekście konceptu Marksa jest raczej proste: prawa człowieka (prawa jednostki) mogą istnieć tylko w społeczeństwie klasowym. Zniesienie rozróżnienia na jednostkę i kolektyw – jeden z naczelných postulatów tej myśli – prowadzi do unicestwienia idei praw człowieka. Dochodzi do tego dodatkowy element: przeciwstawia się idei rewolucji przekonanie, iż jednostka posiada niezbywalne prawa. Czy przedstawiciele burżuazji również? Odpowiedź musi być negatywna. Tę kwestię opisał z kolei myśliciel, również po latach, w tekście *Kant i zagrożenie cywilizacji*. Wyjaśniał tam, że uznanie, iż istnieje katalog niezbywalnych praw każdej jednostki pomija to, iż „społeczeństwo burżuazyjne podzielone jest na wrogie klasy” zaś „uznać uniwersalne prawa człowieka to uczynić wyłom w zasadzie walki klasowej, a w doskonałej wspólnotie jednostki same utożsamiać się będą z »całością«”³⁶⁵. Wszystko to jest konsekwencją tego poglądu Marksa, iż wartości i prawa są niczym innym, jak temporalnymi produktami będącymi „odbiciem” partykularnych relacji, jakie zachodzą w kapitalistycznych stosunkach produkcji; są więc niczym innym, jak poglądami narzucanymi przez wyzyskiwaczy by dla obrony swoich dotychczasowych interesów przyjąć jakąś formę ideologicznego uzasadnienia³⁶⁶. Stworzenie takiej idei pozwala wyzyskiwaczom utrzymywać bieżący charakter stosunków produkcji – skoro każda jednostka posiada indywidualne interesy, zabezpieczone przez transcendentne prawa, to prawa te siłą rzeczy muszą się sobie

363 S. Kowalczyk, *Jednostka a społeczeństwo...*, s. 162-165.

364 L. Kołakowski, *Marxism and...*, s. 86.

365 Tenże, *Kant i zagrożenie cywilizacji*, [w:] tenże, *Czy diabeł...*, s. 138.

366 Tenże, *Marxism and...*, s. 84.

przeciwstawiać. Jest interesem właściciela ziemskiego dbać o zachowanie swoich posiadłości, nikt nie może go tego uprawnienia pozbawić. Są też interesy robotnika, również dające się ująć w formułę prawa, i rzeczywiście jest tak, że czasem może ten interes wydawać się sprzeczny z tym, o co zabiegają przedstawiciele klasy panującej. Tak jest po prostu zbudowany świat. Założenie takie może, zdanie młodego Kołakowskiego, skutecznie zniechęcać do podjęcia starań celem zmiany tego układu. Tym bardziej, że wraz z ideą praw człowieka postuluje się istnienie pewnego nienaruszalnego poziomu, w który nikt – także rewolucjonista – godzić nie powinien.

Przeciwno uznaniu praw człowieka w marksizmie opowiada się również obecne w tej filozofii założenie co do opisowego charakteru pewnych jej twierdzeń. Marksizm zakłada, iż nie tylko jest zawołaniem do rewolucji – to także opis praw historii. Rewolucja nie jest dla Marksa tylko jego osobistym postulatem, jego propozycją – jest historyczną koniecznością, nastąpi niezależnie od wszystkiego³⁶⁷. Rezygnacja z idei praw człowieka jest więc o tyle uzasadniona, że myśl ta nie ma – w takim ujęciu – moralnego, normatywnego wyrazu (pisząc to w 1983 r. Kołakowski wskazuje, że jest to nic innego, jak samooszukiwanie, zaś normatywne przesłanki są w marksizmie obecne już to w elementarnych założeniach tej myśli³⁶⁸). Prawa człowieka musiały być zarazem „pośmiewiskiem ortodoksów, którzy uważali, że idea socjalistyczna żadnej etycznej podstawy nie potrzebuje, już to dlatego, że – stosownie do mniemania wielu marksistów niemieckich – jest ona tylko analizą rozwoju historycznego, wolną od wartościowania, i nie może z zasady włączać normatywnych przesłanek, już to dlatego – jak mieli następnie utrzymywać Leon i Trocki – że nie istnieje i nigdy istnieć nie może żadna etyka poza teorią walki klasowej”³⁶⁹.

Zarówno prawa człowieka jak i prawa osoby są w takim ujęciu wymysłem klasy panującej, by poprzez tego rodzaju historyczną mistyfikację utrzymać bieżące stosunki produkcji. Kościół jest przy tym jedną z głównych figur tej walki. Spostrzeżenie to trzeba mieć cały czas na uwadze w toku dalszej lektury.

367 Tamże, s. 86.

368 Tamże, s. 86-87.

369 Tenże, *Kant i zagrożenie...*, s. 138.

1.3. Znaczenie marksistowskiej historiografii filozoficznej

Rolę, jaką badania historyczno-filozoficzne pełnią w konstrukcie myśli marksistowskiej, trudno przecenić. Materializm historyczny, walka klas, rewolucja, proletariąt, kapitalizm, czy nawet byt i świadomość – te przykładowe terminy wchodzące w skład kanonu filozofii marksistowskiej nieodzownie odwołują się do konkretnej wizji historiozoficznej zarysowanej przez Marksa. Zarazem, jak to najczęściej w tej koncepcji bywa, czyniony w tym zakresie opis pełni podwójną funkcję. Z jednej strony, referuje (i to jako pierwszy w dziejach) historię ludzkości z pełną świadomością koniecznego charakteru antagonizmów klasowych, jakie przejawiały się od początków znanych nam losów społeczeństw. Pełni tedy rolę deskryptywną. Z drugiej strony, uświadamia nadchodzącą konieczność dziejową, której sprzyjanie jest moralnym imperatywem każdego proletariusza; innymi słowy: motywuje do podjęcia stosownych działań, usprawiedliwia niektóre z nich, zakazuje innych, tj. ma charakter normotwórczy.

Kołąkowski zwracał uwagę na tę kwestię na polsko-niemieckiej konferencji poświęconej problemom metodologii historii filozofii, jaka odbyła się w dniach 11-13 czerwca 1954 r. w Berlinie. Referat (którego współautorem był Baczek) nosił tytuł: *Tradycje naukowego socjalizmu i zadania marksistowskiej historiografii filozoficznej*³⁷⁰. Autorzy publikacji w pierwszej kolejności zwrócili uwagę na perspektywę uczestnictwa w starciu, jakie siły postępu i socjalizmu toczą z obozem reakcji i wojny, by kolejno skrytykować taką formę uprawiania historii filozofii, która nie jest świadoma swojego znaczenia w walce politycznej (nazywając ją „jałowym kronikarstwem” oraz „inwentarzem zabytków archiwalnych”)³⁷¹. W tym ujęciu historia przestaje być romantyczną reminiscencją, melancholijnym wspomnieniem przeszłości. Jest ona specyficznym doświadczeniem (z zachowaniem całej dwuznaczności tego wyrazu, który z jednej z strony wiązać trzeba z wydarzeniami z przeszłości i ogółem wiadomości na temat tego, co zaszło w życiu, w świecie; z drugiej zaś – z doświadczeniem w ujęciu nauk przyrodniczych, to jest ze zjawiskiem, które podlega naukowemu opisowi). Doświadczenie to „nauka historii ma za zadanie organizować i wykorzystywać (...) dla skuteczniejszej walki o te ideowe przeobrażenia,

370 B. Baczek, L. Kołąkowski, dz. cyt.

371 Tamże, s. 78.

bez których dokonania nie jest możliwy tryumf socjalizmu, emancypacja człowieka z haniebnych warunków niewoli i uciemnienia”³⁷².

Ponieważ to historia filozofii uzasadnia prawo członków socjalistycznej społeczności do reprezentacji określonych interesów narodów oraz ludzkości, walka w tym zakresie nie może przypominać bezproduktywnych sporów teoretycznych, do których przyzwyczajając proletariat próbuje burżuazja. Spór o przeszłość rzutuje w tej wizji bezpośrednio na terażniejszość. Jest to zarazem pojedynek o to, kto „może wylegitymować się wielką tradycją narodową” oraz kto „umie okazać, że jest rzeczywistym spadkobiercą postępowej tradycji”³⁷³. W dalszej części referatu autorzy starają się pokazać, że kontynuatorem tym może być tylko (i że jest, w istocie) tradycja naukowego socjalizmu³⁷⁴.

2. Powstanie chrześcijaństwa – geneza

Mając na uwadze powyższe oraz to, że dalsza część niniejszego rozdziału poruszać się będzie w obrębie wiary katolickiej, nakreślić należy historiozoficzne tło tej tradycji, jakie prezentował w omawianym okresie Kołakowski. Powiązanie genezy chrześcijaństwa z określonymi zjawiskami społecznymi rzutować ma bowiem, zdaniem polskiego filozofa, na rdzennie antykomunistyczne, antyproletariackie nastawienie przedstawicieli „formacji papieskiej”. O ile socjalizm kontynuuje najlepszą, postępową tradycję ludzką, o tyle (w prezentowanym koncepcie) zinstytucjonalizowana wiara w Jezusa Chrystusa od początku wychodziła temu nurtowi naprzeciw.

Chrześcijaństwo jest w tej teorii historycznym następcą cywilizacji antycznej³⁷⁵. Z jednej strony, stanowi ono kontynuację tej tradycji, z drugiej przedstawia się jako jej

372 Tamże.

373 Tamże, s. 79.

374 Mając na uwadze, z jaką oceną dzisiaj spotykają się zabiegi podejmowane przez pryszczatych i tych wszystkich, którzy sprzyjali postępowi w budowie socjalizmu w tamtych latach, wymownie - a przy tym poniekąd szydęro i ponuro jednocześnie - brzmią obecnie słowa Baczki i Kołakowskiego, jakimi opisywali oni swoich ideologicznych oponentów: „W każdym kraju ideologowie reakcji w beznadziejnej walce z sukcesami ruchu robotniczego usiłują przedstawić marksizm jako niezgodny z tradycjami kultury narodowej; głównym celem burżuazyjnej historiografii filozoficznej jest odebranie ruchowi rewolucyjnemu tradycji światopoglądowej przez odpowiednie zniekształcenie i fałszowanie dziejów filozofii i myśli społecznej. Z drugiej strony, usiłuje ona tradycją historyczną wylegitymować i usprawiedliwiać swoją dzisiejszą nikczemność i w tym celu musi także nagać dzieje filozofii do swoich politycznych zadań, deformować tradycje postępowe, wydobywać i gloryfikować wszystkie zjawiska wsteczne i obskurantkie w historii myśli filozoficznej” [w:] tamże.

375 Przedstawiona tutaj geneza historyczna oparta jest na zbiorze wykładów, wygłoszonych przez Kołakowskiego dla studentów filozofii Uniwersytetu Warszawskiego w roku akademickim 1954/1955. Omawianą problematykę Kołakowski zreferował w rozdziale I. Powstanie

zaprzeczenie. Kołakowski pisze o chrześcijaństwie, że „nie stanowiło bynajmniej postępowego przełomu”, będąc „zorganizowaną formą powszechnej barbaryzacji umysłowej”, zarazem jednak kulturze starożytności przeciwstawiało się jako właśnie „jej radykalna negacja”.

Przyczyn niemożności utrzymania *status quo* ustroju opartego na niewolnictwie należy się dopatrywać w piętrzeniu się konfliktów, u których podstaw, zdaniem młodego filozofa, leżała systemowa sprzeczność układu społecznego, w którym produkcja oparta jest na pracy klasy, która jest niemal całkowicie niezainteresowana rezultatami produkcji. W takiej sytuacji siły wytwórcze degenerują się, niewolników nie może natomiast zastąpić wolne chłopstwo, które – właśnie wobec upowszechnienia się pracy niewolniczej – marginalizuje swój udział w procesach produkcji. Ten kryzys nieodzownie prowadzi do osłabienia siły militarnej Imperium Rzymskiego, co z kolei skutkuje ograniczaniem dopływu taniej siły roboczej z ekspandowanych terytoriów. Narastają konflikty:

- między niewolnikami a ich właścicielami,
- między metropolią a ludami prowincji (których prawa są ograniczone),
- między tymi, którzy sprawują władzę, tj. aparatem wojskowo-biurokratycznym a tymi, którzy są z udziału w rządzeniu wyzuci.

Stosunek liczbowy między tymi, którzy są w tym systemie marginalizowani a tymi, którzy są jego beneficjentami, jest przytłaczający. Żadna z powyższych klas uciskanych zarazem nie jest zdolna spełnić historyczną konieczność podjęcia się rewolucyjnego trudu. Narasta tedy atmosfera bezsilności i bezwładności, ludziom obca jest nadzieja poprawienia swego losu, z biernością przyjmują zastaną sytuację. Skoro zaś niezdolni są pojąć w ogóle ideę rewolucji proletariackiej, jedynym możliwym sposobem poradzenia sobie z dominującym poczuciem beznadziei, jest przyjęcie takiej postawy, która stan bierności będzie afirmować, a która jednocześnie pozwala zachować wiarę w możliwość odmiany swojej pozycji, jej poprawienia. Wybawienie jest możliwe, codzienne cierpienie i mierność mają swój kres – utrzymuje chrześcijaństwo. Nadto, w pewnym – bardzo jednakowoż okrojonym zakresie – są to sprawy, które człowiek może kształtować własnym zachowaniem, wobec których nie pozostaje całkowicie bezradny. Pochopne oczekiwania należy przy tym ograniczyć, uzupełniając je o wymóg zachowania szczególnej cierpliwości; o to zaś nie tak trudno, a to wobec wyrobienia już

Chrześcijaństwa [w:] L. Kołakowski, *Wykłady o filozofii średniowiecznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956, s. 10-15.

wcześniej przyzwyczajęń przyjmowania rezygnującej postawy. Cierpliwość ta przybiera o tyle znamienne rolę, że każe człowiekowi czekać przez całe jego życie, dopiero jego koniec stanowi (i to też potencjalnie tylko) ten moment, w którym upragniona zmiana może dojść do skutku.

Afirmacja postawy słabości i rezygnacji z walki świadczy przy tym, w koncepcie Kołakowskiego, o tym, że nie mają racji ci, którzy łączą ruch wczesnochrześcijański z komunistami współczesnymi (współczesnymi polskiemu filozofowi w momencie, gdy przedstawiał swój wywód, to jest w roku 1956, kiedy to miała miejsce publikacja *Wykładów o filozofii średniowiecznej*), traktując (błędnie) przedstawicieli obu tych formacji jako rewolucjonistów i proletariuszy, jak chciał np. Karl Kautski. Zarazem, pryszczaty autor dostrzega komunistyczny potencjał niektórych fragmentów pism kanonicznych (np. w objawieniu Jana Apostoła) oraz niekanonicznych (*Psalterz Hermasa*), zaznacza jednak, że w tym zakresie Kościół dokonał kolejno „gruntownej redakcji w celu oczyszczenia z wszystkich elementów rewolucyjnych”³⁷⁶.

Kołakowski podkreśla dalej znaczenie nowej wizji historii, jaką chrześcijaństwo proponowało³⁷⁷. Jest to historia grzechu i odkupienia, na które nie może wpłynąć wola ludzka i których kolei nie wyznacza żadna konieczność (jaki to motyw był np. obecny u filozofów nurtu neoplatonickiego). Historia jest wobec tego arbitralnie kształtowana przez boską wolę, jest dziełem pozaświatowego podmiotu, który nie wymaga udziału człowieka w tym, by pozyskać środek zbawienia.

Poszukując dalej przyczyn przyjęcia się chrześcijaństwa w tak scharakteryzowanym społeczeństwie, młody filozof wskazuje na uniwersalny charakter tego konceptu (Bóg abstrakcyjny, nieograniczony geograficznie, etnicznie czy też płciowo). W niniejszym wywodzie ważkie znaczenie należy natomiast przypisać argumentowi z życzliwości i interesowności, z jakimi klasa panująca podchodziła do rozprzestrzeniania się wiary w Jezusa. Mając na uwadze małą nośność idei

³⁷⁶ Tamże, s. 12.

³⁷⁷ Na marginesie, wobec tego, jakie znaczenie dla postrzegania Kołakowskiego przez ruch katolicki w naszym kraju kilka lat później odegrał esej *Jezus Chrystus – prorok i reformator*, i dodatkowo mając w pamięci zastrzeżenia co do postrzegania figury Chrystusa w naszej kulturze, jakie w tekście tym przedstawił, zwrócić można uwagę na napastliwą wstawkę filozofa, zamieszczoną w analizowanym fragmencie w tym zakresie: „Idee tego proroka, którego mityczność została ustalona przez współczesne badania, wprowadziły zupełnie nową koncepcję świata” [w:] tamże, s. 12. Por. L. Kołakowski, *Jezus Chrystus – prorok i reformator* [w:] tenże, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*. Tom I, Wydawnictwo Puls, Londyn 2002, s. 21-38.

neoplatońskich przenoszonych na grunt ludowy, Kołakowski stwierdza, że koncept światopoglądowy, który afirmuje życiową rezygnację i bierność, sprzyjał tendencjom wyzyskujących do utrzymywania stanu demobilizacji politycznej. Chrześcijaństwo nie tylko nie podawało powodów uzasadniających postulat podjęcia walki o polepszenie swojej sytuacji bytowej, ale i wskazywało na daremność takich prób, brak ich związku z rzeczywistym stanem zmiany swojej sytuacji. To było na rękę klasie wyzyskiwaczy, którzy nadto sami odnaleźć mogli w wierze chrześcijańskiej odbicie ich słabości, związane z poczuciem ogólnej beznadziei oraz przecuciem konieczności rozwoju procesów wyzbywających ich ze zdolności niezbędnych do utrzymania rządu.

3. Człowiek a osoba

Odnosząc się do zarysowania podstaw opisywanej dychotomii, autor *Szkiców o filozofii katolickiej* pisze o jednostce i osobie. Kategoriom tym odpowiadają kolejno prawa człowieka oraz prawa osoby. Uprzedzić można, że Kołakowski nie utrzymuje w tym zakresie pełnej konsekwencji terminologicznej, u której przyczyn znajduje się – najprawdopodobniej – w pierwszym rzędzie, konieczność odnoszenia się do tekstów, które wprost takiego podziału nie stosują (choć nie wszystkie), w drugim, względy natury językowej, obecna w twórczości polskiego filozofa (od samych jej początków, z czasem tylko nabierająca na sile) dbałość o utrzymanie odpowiedniej stylistyki wywodu (w tym zwłaszcza troska o unikanie powtórzeń). W niniejszej pracy odstępstw od stosowania takiego rozróżnienia językowego nie przewiduje się, poza fragmentami, gdzie omawiane przeciwstawienie nie znajduje zastosowania.

Pierwsza z tych dwóch form to człowiek w ujęciu bytu jednostkowego, przez co rozumieć należy – po części sprzecznie z niektórymi intuicjami językowymi – człowieka będącego częścią społeczeństwa³⁷⁸. To człowiek „ziemski”³⁷⁹, indywiduum społeczne³⁸⁰. Drugie ujęcie skupia się na pojęciu osoby – mowa tutaj o człowieku, który jest istotą rozumną, który posiada prawo samostanowienia, który jest całością i celem samym w sobie; to monolit, czy inaczej – coś niepodzielnego, czy też (czemu w teoriach chrześcijańskich należy, zdaniem Kołakowskiego, nadać pierwszorzędną rolę) coś zawierające w sobie element „niewyraźności”.

378 Tenże, *Neotomizm w walce...*, s. 28.

379 Tenże, „*Prawa osoby*”..., s. 210.

380 Tamże, s. 148.

Mając na uwadze, że koncepcja praw osoby hierarchicznie „przekracza” prawa człowieka, to jest: pozwala objąć je swoim zwierzchnictwem, dominuje nad nimi i jest poniekąd bardziej wyrafinowaną formą klasowej supremacji, w pierwszej kolejności przybliżona zostanie teoria dotycząca praw człowieka. Przedstawienie najpierw tej idei powinno pozwolić zrozumieć jej podrzędną rolę.

3.1. Podwójne podporządkowanie – rys historyczny

W prezentowanym ujęciu historia filozofii odnosząca się do czasów przedmarksistowskich ma pokazywać, że problem relacji między jednostką ludzką a społeczeństwem, jego prawem i strukturą, stanowił konflikt żywo obecny w pismach najważniejszych myślicieli. Zresztą, dzieło Marksa nie położyło skutecznie temu napięciu kresu. Choć dawało bowiem receptę jak z owym problemem sobie poradzić, to remedium – utworzenie państwa komunistycznego – w praktyce mierzyć musiało się z potężnymi oddziaływaniami sił reakcji, przez co wizja realnego wprowadzenia go w życie wielokrotnie odkładana była w czasie.

Przedstawiając taką teorię historii społecznej, Kołakowski toczy historiozoficzne rozważania, w których pokazuje, w jakich aspektach różnych konceptów odnajdować należy omawianą dychotomię. Ważne jest przy tym zastrzeżenie, że wszystkie te interpretacje społecznej natury ludzkiej służą klasom panującym, uzasadniając – niejednokrotnie w sposób dosyć wyszukany i zniekształcający – utrzymanie dotychczasowych stosunków władztwa³⁸¹.

3.2.1. Arystoteles

W pierwszej kolejności filozof przedstawił wizję Arystotelesa, wyłaniającą się z *Polityki*, w ramach której natura ludzka z istoty rzeczy posiada charakter społeczny, co legitymować ma wymóg podporządkowania się człowieka organicznej całości³⁸². Zarazem, jako że Stagirycie obce było odróżnienie społeczeństwa od państwa, wymóg uległości wobec takiej organicznej całości społecznej stanowi w istocie żądanie ustępowania władzy (szeroko ujętej). Konflikt człowiek-osoba zostaje tutaj

381 Tamże, s. 147.

382 Tamże.

jednoznacznie rozstrzygnięty: prymat przysługuje bytowi ludzkiemu w jego społecznym ujęciu, wszak *ubi homo, ibi societas*³⁸³.

3.2.2. Wpływ neoplatonizmu, św. Augustyn

Sytuacja zmienia się wraz z nadejściem ery religii i filozofii chrześcijańskiej. Okres przejściowy między schyłkiem społeczeństwa niewolniczego a początkiem feudalizmu, to czas istotnego oddziaływania doktryn neoplatońskich³⁸⁴. W teoriach tych życie doczesne i sprawy ziemskie są bagatelizowane, przeciwstawienie człowiek-osoba właściwie traci niemal rację bytu. W „platonizujących kierunkach filozofii kościelnej” wszystko, co doniosłe, odnosi się bowiem do osoby: nieśmiertelność duszy, która jest jednostkowa, brzemię grzechu pierworodnego, czy wymóg porzucenia zła (w tym ludzkiej pożądlivosti)³⁸⁵. Opór wobec wyzyskiwaczy jest o tyle niezasadny, że bezsensowny, odnosi się bowiem do ziemskiej, godnej pogardy strony życia.

Jak pisze w *Wykładach o filozofii średniowiecznej* Kołakowski, szereg motywów obecnych w filozofii neoplatońskiej przejmują Aureliusz Augustyn³⁸⁶, poddając je „chrześcijańskiej przeróbce”³⁸⁷. W opisywanym kontekście zasadnicze znaczenie przypisać należy podstawowemu zestawieniu obecnemu w myśli filozofa-teologa z Hippony: *civitas Dei* oraz *civitas terrena*³⁸⁸. W perspektywie ziemskiej, tj. w wymiarze faktycznie społecznym, wszystko jest spaczne, co nieodzownie wynika z grzesznej natury człowieka, o której przypomina nam instytucja grzechu pierworodnego. Z jednej strony więc, Kołakowski stwierdza, że u św. Augustyna państwo ziemskie jest jednoznacznie zdegradowane i nie przypisuje mu się dużej roli. Z drugiej, jego koncepcja stoi u teoretycznych podstaw istotnych narzędzi zniewalania człowieka. Augustyn dowodzi, że to właśnie dogmat grzechu pierworodnego uzasadnia konieczność funkcjonowania ustroju opartego na niewolnictwie oraz własności prywatnej: powrót do warunków rajskich jest na Ziemi niemożliwy, zatem ludzi w

383 Fragment frazy stosowanej często przy podsumowywaniu *Etyki nikomachejskiej*, całość przybiera postać: „Ubi homo, ibi societas. Ubi societas, ibi ius. Ergo: ubi homo, ibi ius” [w:] F. J. Garcia, *Between Cosmopolis and Community: Globalization and the Emerging Basis for Global Justice*, "Boston College Law School Faculty Papers", 2013, 5-22-2013, s. 1.

384 L. Kołakowski, „*Prawa osoby*”..., s. 148.

385 Tamże, s. 149.

386 Kołakowski wiernie posługuje się ideologiczną terminologią tamtych czasów, stąd w pismach etapu dogmatyki marksistowskiej próżno szukać fragmentów, gdzie tytułowałyby „świętymi” postaci, które zostały za takie uznane przez Kościół. Z biegiem lat filozof od praktyki tej odchodzi.

387 L. Kołakowski, *Wykłady o filozofii*..., s. 37.

388 Św. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 1998.

ziemskim wymiarze obowiązuje prawo naturalne (w wersji po „teologizacji”), z którego wynika nakaz oddania każdemu tego, co jest mu należne – niewolnik musi być posłuszny panom, obywatel państwa posłuszny cesarzowi³⁸⁹.

Powyższe kwestie są jednak mało ważne wobec nadrzędnej roli państwa bożego. Drabinę hierarchii bezwzględnie kończy Bóg (czytaj: Kościół³⁹⁰). Co istotne, relacja ta – mimo ważności kategorii państwa bożego – ma w pierwszej kolejności charakter indywidualny, to jest: człowiek związany jest z Bogiem jako osoba. Charakterystyka osoby i cele jej przyświecające w myśli św. Augustyna, zdaniem Kołakowskiego, najlepiej rozpatrywać przez pryzmat walki doktora Kościoła z pelagianizmem i semi-pelagianizmem³⁹¹. Augustyn dlatego miał nie godzić się z Pelagiuszem, że ten oskarżany o herezję mnich czynił w swojej teorii los człowieka zależnym od niego samego, że odrzucał fantastyczne obciążenie moralne człowieka, które bez osobistej winy otrzymuje od przodków i niezasadnie (przesadnie) go z nimi wiąże, nadto, że filozof ten rezygnował z przypisywania szczególnego znaczenia siłom nadprzyrodzonym w kształtowaniu ludzkiego życia³⁹². W perspektywie Augustyna tymczasem osoba jest nierozzerwalnie łączona z Bogiem, który odgrywa wszechmocny wpływ na jej sytuację (tak choćby: wizja łaski w tej filozofii). Jako, że ważne jest tylko życie wieczne, człowiek winien skupić się na jego uzyskaniu, co czyni go w pierwszej kolejności osobą, potem dopiero jednostką; nadto, w wymiarze tym winien być skupiony na przypodobaniu się Bogu, którego ziemskim reprezentantem jest Kościół. Z drugiej zaś strony, wizja państwa bożego to przedstawienie bractwa pobożnych oraz cnotliwych, do rudymentów którego należy wartość pokory i uległości, a także dbanie o utrzymanie jedności, którą gwarantuje ludzka hierarchia³⁹³. *Civitas Dei* jest niewątpliwym wzorem dla *civitas terrena* – Augustyn uzasadnia tym sposobem, zdaniem Kołakowskiego, obowiązek posłuchu wyzyskiwanego ludu „wobec brutalnej tyranii gnębieli”, stwierdzając m.in.: „Należycie urządzone społeczeństwo opiera się na pokoju, polegającym na jedności hierarchicznie ułożonych składników – braterskiej przyjaźni rządzących i rządzonych”³⁹⁴.

389 L. Kołakowski, *Wykłady o filozofii...*, s. 36.

390 Tenże, *Neotomizm w walce...*, s. 13.

391 Tenże, „*Prawa osoby*”..., s. 149.

392 Tenże, *Wykłady o filozofii...*, s. 32-33.

393 Tamże, s. 35.

394 Tamże.

3.2.3. Feudalizm

Upływ czasu i towarzyszące mu okoliczności, tj. wzmocnienie się pozycji Kościoła i rozwój feudalizmu, przynoszą zmiany, na które ideologowie warstw rządzących nie mogą nie reagować. W pierwszej kolejności sięga się po Arystotelesa – utrzymanie jego wzrastającej popularności jest wyzyskiwaczom poniekąd na rękę: szeroko pojęty arystotelizm sprzyja budowaniu postawy posłuszeństwa wobec władzy hierarchicznej. Zarazem, heretycki charakter tej filozofii (Kołakowski wylicza tutaj w pierwszej kolejności: „naukę o odwieczności materii, negację nieśmiertelności duszy, negację opatrności boskiej w stosunku do świata ziemskiego”³⁹⁵) jest nie do pogodzenia z podstawowymi założeniami Kościoła. Jako, że w historiozoficznej wizji młodego Kołakowskiego Kościół właściwie niewiele dba o cokolwiek innego niżli utrzymanie swojej pieczy nad jak najszerszymi warstwami społecznymi, podejmuje się próbę takiej wykładni pism Stagiryty, która nie będzie występowała w jawnej sprzeczności z naukami papieskimi. Ostatecznie, osiągnięty w ten sposób koncept (szeroko pojęty tomizm) stanowi jeszcze bardziej wyszukane narzędzie utrzymania dominacji. Nauczanie Kościoła aprobuje arystotelesowskie przekonanie o społecznym charakterze natury ludzkiej, jednakże czyni w tym zakresie stosowne wzbogacenie tej teorii o aspekt osobowy. Byt ludzki zostaje podwójnie podporządkowany – już to wobec władzy świeckiej, już duchowej³⁹⁶.

4. Tomizm

Dalsze rozważania muszą być poprzedzone zwróceniem uwagi na okoliczność, że zajmując się przeciwstawieniem praw osoby-prawa człowieka Kołakowski nie zawsze wprost wyjaśnia, czy w danym fragmencie wywodu odwołuje się do konceptu św. Tomasza, czy to do tomizmu, neotomizmu, scholastyki perypatyzującej, personalizmu chrześcijańskiego, myśli społecznej Leona XIII, filozofii Maritaina bądź Mouniera (albo jeszcze innych konceptów). W istocie, jest mu poniekąd obcy zamiar oddzielania tych myśli. Młody filozof jest oczywiście świadom istotnych dystynkcji między tymi teoriami, jednak w ogólności chodzi mu o „katolicką teorię osobowości oraz stosunku wzajemnego jednostki i społeczeństwa”³⁹⁷. W dalszej części terminy te

395 Tamże, s. 81.

396 Tenże, „*Prawa osoby*”..., s. 147-148.

397 Tamże, s. 167-169.

będą przywoływane w nawiązaniu do tego, na jaki koncept Kołakowski powołuje się w konkretnym przypadku w danym fragmencie, w tym, który stanowi akurat przedmiot odniesienia. Czasem jednak jednoznaczne takie określenie może być niemożliwe bądź przynajmniej znacznie utrudnione.

4.1. „Z powrotem do Świętego Tomasza”

Kołakowski poświęcił św. Tomaszowi niemałą część swoich wywodów pisanych w pierwszym okresie twórczości. W istocie, do 1956 r. doktryna Akwinaty stanowiła główne zainteresowanie młodego filozofa³⁹⁸ – przynajmniej jeśli oceniać po ilości odwołań do tej myśli, obecnych w większości tekstów przyszłego autora. Podstawowej przyczyny należy tutaj doszukiwać się w tym, że w omawianym okresie filozofia scholastyczna doznała swoistego „odrodzenia”³⁹⁹. I to nie tylko na świecie (w tym zakresie Kołakowski przede wszystkim skupiał się na krytyce Jacques'a Maritaina⁴⁰⁰, Leona XIII⁴⁰¹ oraz koncepcji personalizmu w wersji Emmanuela Mouniera⁴⁰²), ale i w Polsce – a to zwłaszcza ze względu na istotną rolę, jaką w świecie polskiej powojennej polityki odgrywał Katolicki Uniwersytet Lubelski (lista polskich autorów katolickich krytykowanych przez Kołakowskiego jest dłuższa, przykładowo dać tutaj można: księdza Kazimierza Kłósaka⁴⁰³, dominikanina Józefa Marię Bocheńskiego⁴⁰⁴, czy księdza Józefa Pastuszkę⁴⁰⁵).

398 Pomijając marksizm, oczywiście. Choć, jak wskazano w części I, w punkcie 3. Filozofia oporu, myśl Marksa nie stanowiła przedmiotu wnikliwych analiz Kołakowskiego (a nawet innych przyszłych) w tamtym czasie – wielokrotnie się na nią powoływano, lecz traktowana była raczej jako źródło dogmatów, swoisty kodeks filozoficzny, niżli – jak to postulowano – konsekwentnie rozwijana i ulepszana teoria naukowa. Stąd też w istocie interpretacja tej myśli miała ostatecznie pobieżny charakter, a jej szczegóły nie inicjowały poważniejszych sporów, wydatnie pobudzających życie intelektualne w kraju.

399 Tenże, *Neotomizm w walce...*, s. 8.

400 Tenże, *„Prawa człowieka”...*, s. 149 i n.

401 Tenże, *Kwestia robotnicza w doktrynie Watykanu*, „Nowe Drogi”, 1954, nr 6, s. 71-88. Tekst został również zamieszczony w cytowanym tu niejednokrotnie zbiorze: tenże, *Szkice o filozofii...*, s. 35-66.

402 Tenże, *„Prawa człowieka”...*, s. 163 i n.

403 Kazimierzowi Kłósakowi bezpośrednio poświęcone zostały dwa artykuły: tenże, *Metodologia księdza Kłósaka „Myśl Filozoficzna”*, 1951, nr 1-2, s. 315-322; oraz: tenże, *Igraszki z diabłem*, „Po prostu”, 1954, nr 15, s. 2, 6. Oba te teksty również ujęto w zbiorze *Szkice o filozofii...*. Można dodatkowo odnotować, że eseje te przybierają niemal satyryczną formę, choć Kołakowski przedstawia argumenty przeciwko stanowisku księdza Kłósaka, często drwi przy tym i ironizuje; tak np. w *Igraszkach z diabłem* podsumowuje swój wywód słowami: „Pod jednym względem ks. Kłósak odniósł prawdziwy triumf. Jego twórczość filozoficzna, poświęcona od szeregu lat walce z marksizmem, pozostaje niezmiennie w stanie tego samego prymitywizmu, tej samej nieudolności i tej samej nieznamośności przedmiotu. W ten sposób »niezmiennność czystego ja« księdza Kłósaka została dowiedziona” w: tenże, *Szkice o filozofii...*, s. 265.

404 Tenże, *Nauka przed sądem Ciemnogradu*, „Myśl Filozoficzna”, 1953, nr 2, s. 374-388. Artykuł również znajduje się w *Szkicach o filozofii...*

Kołodkowski przyjął na swoje barki ciężar pokazania obłudnego oblicza agitacji watykańskiej (to jest: „chwalców imperialistycznej polityki, apologetów ucisku, ciemnoty i uciemienia człowieka”⁴⁰⁶), czy inaczej: podjął się zadania ostatecznego rozprawienia z tzw. „recydywą obłędu”⁴⁰⁷. Znamienne są jego słowa z sesji seminaryjnej Instytutu Kształcenia Kadr Naukowych (Katedra Historii Filozofii), powołanej przez Schaffa w 1950 r. wyższej marksistowskiej szkoły partyjnej, działającej przy Komitecie Centralnym PZPR⁴⁰⁸, gdzie mówił: „przeciwnik filozoficzny skupia się głównie w dwóch obozach: w obozie, z grubsza biorąc, subiektywno-idealistycznym pozytywistów i w obozie tomistycznym”, a po wykazaniu, że tomizm (jako głosiciel realizmu) jest groźniejszy, podsumował wystąpienie słowami: „Powinniśmy uczyć się tomistycznej doktryny, omawiać ją, studiować i atakować. Naszym hasłem powinno się stać – z powrotem do Świętego Tomasza!”⁴⁰⁹.

4.2. Konflikt nauki z wiarą – rozwiązania teologiczne

Najważniejszym wątkiem doktryny św. Tomasza, w istotnym dla toczonych tu rozważań kontekście, jest przedstawienie czterech głównych stanowisk, prezentowanych w filozofii chrześcijańskiej co do stosunku między religią a nauką. Zasadnicza myśl Kołodkowskiego bowiem da się wyjaśnić poprzez następującą paralelę: tak samo, jak Kościół próbuje zawładnąć nad sferą nauki, tak też uznaje tę samą metodę jako właściwą do objęcia rządów nad człowiekiem (a to poprzez podporządkowanie sobie praw człowieka). Pryszczaty filozof wyróżnia cztery grupy stanowisk w sprawie stosunku rozumu i wiary (nauki i teologii). Czwarte, ostatnie z nich, to doktryna św. Tomasza, ostatecznie oficjalnie przyjęta przez Kościół. Trzy pierwsze są następujące:

I) stanowisko skrajnego obskurantyzmu

Zgodnie z tym podejściem, religia jest sprzeczna z myśleniem racjonalnym⁴¹⁰, zachodzi między nimi „nieprzejednane przeciwieństwo”⁴¹¹. Jako pierwszy najpoważniej

405 Tenże, *Z Okopów Świętej...*, s. 276-281.

406 Tenże, *Neotomizm w walce...*, s. 34.

407 Tenże, *Recydywa obłędu...*, s. 4-5.

408 B. Bińko, *Instytut Kształcenia Kadr Naukowych przy KC PZPR - narzędzie ofensywy ideologicznej w nauce i szkolnictwie wyższym*, „Kultura i Społeczeństwo” 40 (1996), nr 2, s. 199-214.

409 Za: W. Chudoba, *Leszek Kołodkowski...*, s. 88.

410 L. Kołodkowski, *Wykłady o filozofii...*, s. 82.

pogląd ten wyraził w swoim dziele Tertulian (żyjący na przełomie II i III wieku n.e.), poddając religię całkowitej irracjonalizacji, a to wobec niemożności poradzenia sobie chrześcijaństwa ze światem nauki starożytnej⁴¹². Myślenie racjonalne jest sprzeczne z wiarą, toteż jako takie jest zgubne, pozbawione wartości i godne potępienia. Kolejną istotną próbę w tym zakresie stanowi spuścizna Piotra Damaniego (XI wiek), który głosił m.in., że wszelka filozofia jest wymysłem szatana, „myślenie logiczne jest tylko źródłem grzechu i herezji”, jako zaś, że Bóg nie musi trzymać się zasad logiki, wystarczające jest, by ludzka wiedza utożsamiała się ze znajomością Pisma świętego⁴¹³.

Stanowisko to nie nadaje się na oficjalną doktrynę, ponieważ jego konsekwentne utrzymanie prowadziło w praktyce do utraty kontroli nad życiem umysłowym, Kościół izolowałby się od rozwoju nauki, intelektualnie kompromitował⁴¹⁴, a jedynym środkiem walki ideologicznej byłaby represja policyjna (z paleniem na stosie heretyków jako metodą)⁴¹⁵.

II) stanowisko rozdziału między religią i nauką

Koncepcja ta, polegająca na oddzieleniu wiedzy naukowej od objawienia, występuje w dwóch formach⁴¹⁶. W pierwszej, może między nimi zachodzić sprzeczność, jako że są to dziedziny całkowicie różne i niezależne. Pogląd taki przedstawiali choćby awerroiści łańciscy przy głoszeniu teorii podwójnej prawdy: jeżeli ktoś wyraża jakiś sąd najpierw jako teolog, potem jako uczonego, sprzeczność, w którą popada, musi być tolerowana; są to bowiem dwie, „równouprawnione” dziedziny poznania⁴¹⁷. W drugiej postaci sprzeczność między twierdzeniami obu kategorii jest niedopuszczalna – dotyczą one bowiem innych zjawisk, których zakresy nie pokrywają się (religia i nauka mają inny przedmiot)⁴¹⁸. Pogląd taki został zaprezentowany np. przez Jana z Salisbury.

Podejście to nie nadawało się do przyjęcia, bowiem niezależnie od formy, jaką przybierało, w praktyce umożliwiało rozwój nauki, która w żaden sposób nie musiała baczyć na dogmaty teologii, nadto, przyczyniać się mogło do odrywania ludzi od

411 Tenże, *Neotomizm w walce...*, s. 16.

412 Tenże, *Wykłady o filozofii...*, s. 16.

413 Tamże, s. 51-52.

414 Tamże, s. 83

415 Tamże, s. 52.

416 Tenże, *Neotomizm w walce...*, s. 16.

417 Tenże, *Wykłady o filozofii...*, s. 83, 112-113.

418 Tenże, *Neotomizm w walce...*, s. 16.

zainteresowania sprawami boskimi („światem urojonym”) na rzecz bytu materialnego⁴¹⁹. Podejście to ogranicza zasięg zwierzchnictwa Kościoła, którego zadaniem – jak każdego właściwie przedstawiciela klasy panującej – jest utrzymanie swojej dominującej pozycji.

III) stanowisko racjonalistyczne

Zgodnie z tym stanowiskiem prawdy religii poddają się sądowi rozumu i jego kryteriom; co do zasady, nauka i wiara nie są sprzeczne, ale w sytuacjach konfliktowych, to wiedzy, i jej racjonalnym zasadom, należy przyznać pierwszeństwo⁴²⁰. Jako przedstawiciele takiego podejścia Kołakowski wymienia Abelarda, Majmonidesa, Awerroesa i Bacona.

Jest to podejście najmniej popularne, bowiem w jego konsekwencji władza kościelna nie tylko traci swoje panowanie nad sferą nauki, ale i skazuje się na autodestrukcję (tak też, jak pokazało Oświecenie⁴²¹, w istocie się stało). Kościół musi więc oczywiście taką doktrynę odrzucić, grozi ona wszak jego ruiną.

Wobec realiów historycznych, w jakich św. Tomaszowi przyszło żyć, zaistniała potrzeba stworzenia takiej doktryny, która z jednej strony nie tylko nie proklamowałaby „programowej pogardy dla wszelkiej nauki”, ale i uznawała jej wartość, z drugiej zaś – która faktycznie podporządkowywałaby rozum dogmatom wiary⁴²². Zadanie to, wynik istnej kalkulacji jaką w klasie panującej wówczas przeprowadzono, zostało z takimi zamiarami zaprojektowane i zlecone do wykonania zdolnemu dominikaninowi z Akwinu.

4.3. Konflikt nauki z wiarą w myśli św. Tomasza – sposób podporządkowania sfery świeckiej władzy kościelnej

Stanowisko św. Tomasza opiera się, zdaniem Kołakowskiego, na następującej ambicji: zgodzić się z tym, że w świecie obecne są dwa porządki – system wiedzy oraz system religijny – następnie wykazać ich zasadniczą odrębność, kolejno jednak

419 Tenże, *Wykłady o filozofii...*, s. 84.

420 Tamże, s. 83.

421 Tenże, *Neotomizm w walce...*, s. 17.

422 Tenże, *Wykłady o filozofii...*, s. 84.

spostrzec, że odrębność ta nie ma charakteru bezwzględnego, tj. zachodzą także sytuacje, w których elementy każdego z porządków przenikają się wzajemnie; ostatecznie zaś wykazać, że w sytuacjach konfliktu (który nie jest tak zasadniczy jak w podejściach wyżej przedstawionych), prymat oddać trzeba religii. „Zawładnięcie” nauki przez Kościół to krok pierwszy. Drugi to przejęcie władztwa „faktycznego” (materialnego) nad rzeczywistością społeczną – co następuje poprzez zastosowanie analogicznego działania co na linii wiedza-wiara w relacji władza świecka-władza kościelna. Kościołowi tedy zależy na wykazaniu w pierwszej kolejności, że są to dwa autonomiczne porządki: pierwszy – laicki, drugi – sakralny (religijny) i reguły jednego nie są przekładalne na drugi. Mimo tej zasadniczej rozdzielności, sytuacje konfliktowe zdarzają się. W takich przypadkach, gdy władza państwowa i kościelna rości sobie pretensje w zakresie, który może być postrzegany jako ich wspólny, podobnie jak to jest w relacji z nauką, kryterium rozstrzygające wyznacza wiara.

Zagadnienie to jest jednym z kluczowych w przedstawianym tutaj koncepcie, sam Kołakowski poświęcił mu ważny dla jego ujęcia praw człowieka w okresie dogmatycznym artykuł, w którym kwestię tę ujął jako tytułową: *Neotomizm w walce z postępem nauk i z prawami człowieka*⁴²³. Schemat argumentacyjny jest taki, jak wyżej przytoczono: najpierw pokazać w jaki sposób nauka zostaje poddana władztwu Kościoła, kolejno, jak to się dzieje, że człowiek – a to poprzez neotomistyczną teorię – na mocy praw człowieka doznaje religijnego zniewolenia. Dodatkowo, Kołakowski wyjaśnia przy tym skąd brała się rosnąca popularność filozofii św. Tomasza i jej odrodzenie następujące w miarę postępów w budowie socjalizmu w PRL i podobnych jej państwach w dwudziestowiecznej Europie.

5. Prawa człowieka – podporządkowanie jednostki społeczeństwu

5.1. Nauka – państwo – człowiek

Zarówno nauka, jak i świeckie życie odnoszą się w tomizmie do tzw. „świata cielesnego”⁴²⁴. Scholastyczny rozwój w tym zakresie (to jest: rosnąca rola nauki oraz ekspansja feudalizmu i proponowanej przezeń wizji stosunków społecznych) powoduje, że dziedziny te przestają poddawać się sakralizacji kompletnej, Kościół nie jest w stanie

423 Tenże, *Neotomizm w walce...*, s. 7-34.

424 Tenże, *„Prawa osoby”...*, s. 151.

bezpośrednio nad nimi panować. Zarazem, nie jest też zdolny siłom tym skutecznie się przeciwstawić. Przyjęte przez doktrynę chrześcijańską założenie jest takie, że sprawy doczesne zasługują na zainteresowanie, nie można ich odrzucać, jak proponował to w istocie św. Augustyn, czy jak wynikałoby to ze stanowiska „skrajnego obskurantyzmu”. Nie po to Bóg tworzył ciało i duszę, by człowiek zajmował się tylko jednym z nich.

Świat ziemski zarazem to świat kolektywu. Istota człowieka ma podwójną naturę: cielesną i duchową. W wymiarze zmysłowym człowiek zorientowany jest na zbiorowość. Tomiści między innymi dlatego tak bardzo cenią sobie Filozofa, że ten wyznaczył człowiekowi ziemskiemu (czy po prostu, w zgodzie z przyjętym nazewnictwem – człowiekowi) miejsce jego jestestwa pośród innych bytów ludzkich, określając przy tym moralne konsekwencje takiego przypisania. Cieleśność przynależy do ziemskości, a jej zasady wyznacza porządek społeczny. Człowiek występuje bądź w relacji wobec społeczeństwa bądź w ogóle (nie jest z definicji człowiekiem byt niespołeczny/aspołeczny). Uświadomienie sobie znaczenia bytowania osobowego (tj. bytowania osoby) będzie natomiast tym polem, w którym Kościół z jednej strony oficjalnie podkreśli jego doniosłość (czy ma znaczenie cokolwiek poza osiągnięciem nagrody wieczystej?), z drugiej, głosząc taką pochwałę, podejmie kroki by objąć tę sferę swoim władztwem (o tym dalej).

5.2. Człowiek – element hierarchii

Świat św. Tomasza jest strukturą hierarchicznie ułożoną. Należy mieć przy tym na uwadze, że chodzi tu o hierarchię wartościującą moralnie – w tym ujęciu byty niższe (gorsze, bardziej złe) winny służyć bytom wyższym (lepszym, mniej złym). W istocie, doskonałość świata w filozofii św. Tomasza, wynika właśnie z jego hierarchicznego układu⁴²⁵. Ład panujący w świecie, ład feudalny, jest przedstawiany tutaj jako kontynuacja hierarchii anielskiej, która odpowiada uświęconej zasadzie hierarchii bytów, boskiemu porządkowi wyznaczającemu każdemu miejsce przyrodzone. Kołakowski z oburzeniem cytuje Leona XIII, który pisał o ludzkiej nierówności, wskazując, że walka z nią jest nadaremna, bo przeciwna naturze rzeczy⁴²⁶.

Powołując się na *Summę teologiczną* Kołakowski wprost stwierdza, że obraz rzeczywistości narzucany przez Kościół to panorama rzeczy gorszych i lepszych,

425 Tenże, *Kwestia robotnicza...*, s. 40.

426 Tamże, s. 42.

którymi rządzi zasada, w myśl której te gorsze istnieją dla lepszych, i dlatego też mają być im podporządkowane⁴²⁷. I tak, podobnie jak metodą tą Arystoteles uzasadniać miał wyzysk niewolniczy, św. Tomasz uświęcał hierarchię feudalną, zaś jego następcy tworzyli teorie wspierające imperializm, doktryna hierarchiczności jest więc stale obecna w dziejach ludzkich i stale nań oddziałuje.

Zarazem, przedstawiane stanowisko jest poniekąd wewnętrznie sprzeczne: chociaż bowiem porządek (hierarchiczny układ) świata jest święty, doktryna gwarantuje, że po śmierci nierówności zostaną ograniczone (czy zniesione – tego jednoznacznie się nie wyjaśnia). Stąd policyjni inkwizytorzy rozdają błądzącym „najwyższe dobrodziejstwa zaświatów” a to „za cenę błahych przykrości cielesnych” (poddanie władzy świeckiej); podobnymi środkami sprowadza się na właściwe tory „grzeszną ciekawość uczonych”, tj. nakłania się, by działania swoje poświęcili meandrom świata nadprzyrodzonego, czyli w istocie by zajęli się potwierdzaniem nauk Kościoła (poddanie wiedzy – wierze)⁴²⁸.

Uzasadnienie wymogu podporządkowania nawiązuje także, jak była o tym mowa wyżej, do myśli Arystotelesa i tego, w jaki sposób opisywał on naturę ludzką. Z faktu, że bytowanie człowieka ma charakter społeczny, wywodzi się tutaj, iż nie może on (nie powinien) występować naprzeciw tej struktury, w jakiej ludzie są zorganizowani. Niepodporządkowanie organicznej całości feudalnego państwa jest działaniem sprzecznym z naturą ludzką. Jeżeli do istoty człowieka należy żyć w społeczeństwie, to jest jednocześnie jego obowiązkiem dbać o zachowanie społeczeństwa – tego zaś dokonuje się poprzez petryfikację stosunków społecznych⁴²⁹.

5.3. Koncepcja dobra wspólnego

Jako, że wizja człowieka służy wyjaśnieniu i utrzymaniu władztwa, jakie sprawuje nad nim państwo⁴³⁰ (przypomnijmy: człowiek jako część społeczeństwa odnosi się do świeckiego wymiaru życia), wynika z tego między innymi, że katolicka doktryna społeczna musi występować naprzeciw teoriom socjologii nominalistycznych⁴³¹, które utożsamiają społeczeństwo z grupą jednostek, a których

427 Tenże, *Neotomizm w walce...*, s. 26.

428 Tenże, „*Prawa osoby*” ..., s. 151.

429 Tamże, s. 151-152.

430 Tamże, s. 193.

431 Tamże, s. 195.

suma nie wprowadza żadnej nowej jakości, których zestawienie nie daje podstaw do traktowania ich jako odrębnej rzeczywistości. Niezgoda Kościoła wynika z konsekwencji takiego założenia – a należy do nich m.in. stwierdzenie, iż społeczeństwo samo w sobie nie posiada żadnego celu, zaś jego dobrem jest dobro konkretnej jednostki. To, że Kościół wprost poglądu takiego przyjąć nie może, jawi się jako oczywiste. Jedyne sensownym ograniczeniem swobód jednostki w teoriach nominalistycznych jest szkoda innych (takie założenie towarzyszyło, zdaniem Kołakowskiego, powstawaniu Powszechnej deklaracji praw człowieka⁴³²).

Kościół tymczasem wykazuje szereg powodów, by wyjaśniać człowiekowi czemu jego byt znajduje się w pozycji podrzędności wobec zastanego przezeń ziemskiego ładu. Dobro jednostki zostaje zniesione poprzez „dobro wspólne” – ideę, która nadaje sens wyrzeczeniom i przyjmowaniu uległej postawy. Ogólną pomyślność osiąga się natomiast poprzez stworzenie odpowiednich warunków, w których człowiek może żyć jako osoba, a przez to uzyskać łatwiejszy dostęp do zbawienia. Dobro to zarazem ma wymiar nadprzyrodzony i od kategorii człowieka prowadzi właśnie do pojęcia osoby. Nadto, usprawiedliwia się tym projektem różne formy cierpienia jednostkowego – okazuje się ono mało istotne wobec upragnionego stanu jedności, w który panuje pokój, porządek i zgoda⁴³³. Kościół działa więc w tym przypadku na korzyść kolektywu – co jest wszak sprzeczne z intencjami budowy społeczeństwa prawdziwie socjalistycznego, w którym nie chodzi przecież o zanik indywidualum na rzecz wspólnoty, a o zniesienie takiego rozróżnienia.

Argumentację przeciw jednostkowej wizji dobra wspólnego Kołakowski zreferował również w tekście *Aktualność sporu o powszechniki*⁴³⁴. Powstały w 1956 r. artykuł stanowi bez wątpienia jedną z ważniejszych publikacji okresu dogmatyki marksistowskiej, nieliczny, którego merytoryczna zawartość nie traci dzisiaj na intelektualnej żywotności, mimo „kompromitacji” pokażnej części dorobku myśli marksistowskiej w tradycji polskiej filozofii powojennej. Odróżniając w sporze o powszechniki cztery rodzaje problemów (dogmatyczne, metafizyczne, socjologiczne oraz teoriopoznawcze) młody filozof zauważa, że w aspekcie socjologicznym nominaliści przeciwstawiają się pogładowi, który Tomasz z Akwinu przejął od Arystotelesa, zgodnie z którym istnieje coś takiego jak „całość” społeczna, jej

432 Tamże.

433 Tamże, s. 198.

434 Tenże, *Aktualność sporu o powszechniki*, „Myśl Filozoficzna” 1956, nr 2.

pomyślność polega na hierarchicznym ułożeniu jej elementów, nadto zaś, że dobro całości ma prymat nad dobrem indywiduum⁴³⁵. Tzw. nominalizm społeczny (Jan Duns Szkot, William Ockham) pozbawia bowiem sensu takie terminy, jak „dobro wspólne”, czy „dobro ogólne”. Jeżeli obiektywność stosunków między rzeczami (bytami) jest negowana, stosunki hierarchiczne między członkami społeczeństwa nie są niczym innym, jak fikcjami językowymi.

W ujęciu personalistycznym jest tak, że jako, iż świat to konstrukcja boska, w której występuje wielość heterogenicznych porządków, dobro takich całości przeważać musi z konieczności nad dobrem indywiduum, choćby była ich pokaźna liczba. Wspólny cel oraz dobro powszechne nie są również możliwe bez zachowaniu ustroju społecznego, który odpowiada hierarchicznemu poukładaniu świata. „Teoria »społecznej natury ludzkiej« jest więc uzasadnieniem bezpośredniego poddaństwa człowieka uznanej przez Kościół władzy państwowej – władzy wyzyskiwaczy”⁴³⁶.

5.4. Równość

Inny sposób legitymacji władzy sprawowanej nad ludzkim kolektywem odwołuje się do pojęcia równości. Kołakowski wywodzi, że filozofia chrześcijańska znosi przekonanie o konieczności walki przeciw nierównościom społecznym posługując się kategorią równości dzieci bożych⁴³⁷. Jest to jednak równość fałszywa, mistyczna.

Równość w rozumieniu personalistów chrześcijańskich jest o tyle zwodnicza, że odnosi do kategorii Boga. Mimo więc, że pierwotnie posługuje się kategorią społeczną (człowiek), w istocie charakter relacji określony jest poprzez wymiar osobowy: osoba jest równa wobec Boga, nie względem innych osób. W ten sposób konstrukcja chrześcijańska nie znosi materialnych (bazowych) – tj. jedynych „rzeczywistych” – nierówności. Kołakowski cytuje tu Leona XIII, który twierdził, że idea równości nie odpowiada głoszeniu przez Kościół twierdzenia, iż usunąć należy zróżnicowanie klas społecznych⁴³⁸.

W innym fragmencie, powołując się na *Summę filozoficzną*, Kołakowski zestawia ze sobą w omawianym kontekście dwie sytuacje⁴³⁹. W pierwszej (1), każda

435 Tamże, s. 15.

436 Tenże, *Neotomizm w walce...*, s. 28.

437 Tenże, *"Prawa osoby"...*, s. 199.

438 Tamże.

439 Tamże, s. 152.

część całości jest równa, ale sama dochodzi do doskonałości. Kreację taką można przybliżyć podając przykład funkcjonowania mistyków w tradycji filozofii Wschodu: mamy tu do czynienia z wieloma ludźmi, niektórzy dostąpili stanu doskonałości, inni nie; trudno zarazem znaleźć strukturalne powiązania między nimi i skuteczne kryterium ich różnicujące (w tym także w samych tych grupach). Osoby święte na ogół różnymi ścieżkami zdołały osiągnąć ów stan powszechnie pożądaną, jednak w stosunku do siebie wzajem – jak cała taka społeczność – pozostają one rozproszone, nie łączy ich nic solidaryzmu społecznego. Każdą z takich osób łączy z bytem absolutnym osobista więź, w której pozostają równi.

W drugiej sytuacji (2), równości między elementami składowymi nie ma, jednakże – poucza św. Tomasz – istnieje dzięki temu możliwość uzyskania porządku i doskonałej całości. Kontynuując zaproponowaną metaforę: mamy księży, zakonników, biskupów, czy papieża. Mamy również władców feudalnych i wynikające stąd zależności. Stosunki hierarchiczne, jakkolwiek łatwo dostrzegalne, nie są jednorodne, relacja zależności w jednym obszarze nie przekłada się na taką samą w innym. W takim układzie byty ludzkie winny dbać o zachowanie panującego układu sił. Stąd Kołakowski wyprowadza wniosek o konserwatywnej – czy raczej „konserwatyzyzującej” – organicznej koncepcji społeczeństwa⁴⁴⁰.

Człowiek ma charakter społeczny, to znaczy, że winien w społeczeństwie odnaleźć swoje miejsce, porzucić grzeszne i pyszne przekonanie co do tego, że może odstąpić od przyrodzonej mu równości, równości względem klasy, czyli, pośrednio, względem Boga. Jeżeli w stosunku do Boga wszyscy znajdują się w jednakowej pozycji, znoszenie pozornej, ziemskiej heterogeniczności, która jest dziełem Stwórcy i jako złożona całość jest mu miła, godzi w najwyższy z dostępnych ludzkiemu poznaniu porządków.

Równość człowieka jest więc tylko mistyfikacją. Odnosi się wszak do Boga, czyli do niczego. Względnie – gdy wziąć pod uwagę, że Kołakowski powtarza za Paulem d'Holbachem, iż w celu zrozumienia nauki katolickiej wystarczy słowo „Bóg” zastąpić słowem „Kościół”⁴⁴¹ – pojęcie Boga traktuje o papieskiej władzy na Ziemi, której wszyscy winni podlegać. Skoro tylko byt kształtuje (pozwala rzetelnie określać) charakter stosunków międzyludzkich, zaś analiza relacji w każdym znanym społeczeństwie uczy, że ludzie wzajem siebie pozostają w relacjach nadrzędności i

440 Tamże.

441 Tenże, *Neotomizm w walce...*, s. 13.

podrzędności, każda nauka społeczna mówiąca coś innego, zniekształca rzeczywistość. Ta konstatacja uzasadnia skupienie się Kołakowskiego na pojęciu hierarchii.

6. Prawa osoby – podporządkowanie jednostki Kościołowi

6.1. Osoba – niezależność od społeczeństwa, mistyczny wymiar

Osoba jest istotą rozumną z prawem samostanowienia⁴⁴², jest absolutna względem wszelkiej rzeczywistości materialnej i społecznej, niezależna od innych bytów ludzkich, transcendentna *per se*; nie może być pojmowana jako część innej całości (rodziny, klasy, państwa, etc.)⁴⁴³.

Z tak zarysowanego obrazu wyróżnić można dwie cechy, które jawią się jako rudymenarne, a zarazem kształtujące podstawy poddawane krytyce przez Kołakowskiego konceptu osoby ludzkiej w teoriach personalistycznych Kościoła. Pierwsza to „oderwanie” osoby od wszelkich kolektywów ludzkich. Koncepcja ta nawiązuje w pewnej formie do kilkakrotnie powtarzanego w *Tako rzecze Zaratustra* hasła: „Człowiek jest czymś, co przewyciężonym być winno”⁴⁴⁴ – z tym, że w tym ujęciu, w którym mówi się o człowieku w wymiarze zbiorowym. Jest to więc „przewyciężenie” człowieka społecznego, a także, zarazem, proklamacja wolności osoby ludzkiej (w tym m.in. wolności od historii)⁴⁴⁵. Druga właściwość opiera się na mistycznym charakterze bytu ludzkiego: rządzi nim zasada niekomunikowalności⁴⁴⁶. „Mistyczna monadologia katolicka” zestawia ze sobą racjonalność świata pozaosobowego (por. relacja nauka – świeckość) z niepoznawalną osobą, która wymyka się wysiłkom zrozumienia i porozumienia⁴⁴⁷. Człowiek należy do królestwa ziemskiego, i tak jak twierdzenia naukowe, przy zastosowaniu rozumnych działań daje się pojmować w swojej relacji do społeczeństwa (państwa). Osoba należy do świata boskiego – poznawanie jej jest możliwe, podobnie jak docieranie do prawd wiary, jednakże z założenia kryje w sobie element nieprzenikalny dla racjonalnego namysłu. Ostatecznie poznanie obu sfer winno podlegać unifikacji – zespala je wszak kategoria bytu ludzkiego, jednak pytanie o możliwość osiągnięcia takiego stanu pozostaje otwarte,

442 Tamże, s. 30.

443 Tenże, *Prawa osoby...*, s. 171.

444 Np. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Wolne Lektury.pl, s. 95, 96, 99, 130.

445 L. Kołakowski, „*Prawa osoby*”..., s. 161.

446 Tamże, s. 171.

447 Tamże, s. 171-172.

choć najprawdopodobniej nie jest możliwe w tym świecie (interpretacje tutaj nie są jednolite).

6.2. Personalny związek z Bogiem

W koncepcjach personalistycznych istota ludzka nie jest jednakże pozostawiona sama sobie. Jak wyżej zostało wskazane, osoba mierzyć musi się z podwójną udręką niewyraźności: nie jest ona w stanie samą siebie sobie zmanifestować, nie jest również zdolna przedstawić siebie komuś. Jest tak dlatego, że to, co konstytuuje byt ludzki jako osobę, to nie jego autonomiczność i niezależność, lecz to, co stanowi o podporządkowaniu i uległości: personalny związek z Bogiem⁴⁴⁸. Kościół w służbie burżuazyjnego humanizmu broni praw człowieka i afirmuje tę tradycję, która proklamuje konieczność uniezależnienia człowieka i dążenia do jego autonomiczności – postulaty te są bowiem wysuwane względem społeczeństwa. Wymiar osobowy nie alienuje istoty ludzkiej, osoba w istocie nie jest w nim sama, jej pozycja nie przypomina odrębności atomu: określa ją stosunek względem osoby boskiej. To w zasadzie kościelna zemsta wymierzona w stronę tradycji burżuazji antykościelnej – osoba nie może być celem samym w sobie: choć zmierza ona do życia wiecznego, to główny jej cel jest określony przez inny byt, przez Boga, któremu osoba ma obowiązek służyć⁴⁴⁹.

6.3. Personalny związek z Kościołem

Konsekwencje powyższego spostrzeżenia, w świetle dotychczasowych uwag, jawią się w sposób łatwy do przewidzenia. Cała instytucja Kościoła, doktrynalny sens jej działalności, przedstawia się tutaj jako skutek konieczności funkcjonowania pośrednika między Bogiem a osobą. Stan pozostawienia osoby samej sobie budzić ma przerażenie i wywoływać poczucie grozy. Bojaźń tę można próbować okiełznać tylko w jeden sposób: poprzez kościelną mediację ze Stwórcą.

Dosadnym tego wyrazem może być instytucja sakramentów świętych. Np. (1) chrzest uświadamia już na „początku egzystencji osoby” (przed nim nie jest się osobą we właściwym sensie), że bez łaski kapłana (z pewnymi, szczególnymi wyjątkami) samo tylko nawiązanie kontaktu z Bogiem jest niemożliwe bez udziału wysłanników

448 Tamże, s. 172.

449 Tamże, s. 173.

papieskich; osoba rodzi się niegodna Boga i jak długo jego przedstawiciel na ziemi nie udzieli nam audiencji, tak długo skazani jesteśmy na potępienie. (2) Sakrament spowiedzi stale przypomina o naturalnej grzeszności, człowiek zobowiązany jest ze swojej niegodziwości do nieustannego zdawania z niej raportu („realizacja osoby przy konfesjonale”⁴⁵⁰). (3) Eucharystia uświadamia z kolei, że mimo tego, iż dzięki sakramentowi chrztu osoba została zaznajomiona z Bogiem, dostęp do niego ma ograniczony charakter, reglamentacja ta może być zaś chwilowo znoszona i to tylko przy udziale duchownego. (4) Instytucja bierzmowania z jednej strony raz jeszcze wiąże osobę z boską instytucją na ziemi, z drugiej uświadamia, że proces dojrzewania nie odbywa się bez kościelnej kurateli – to działanie *stricte* antyrewolucyjne, akt zakończenia młodości nie zachodzi poprzez lekturę *Kapitału*, lecz tylko z mocy Ducha Świętego. (5) Podobnie małżeństwo, próba wyjścia poza osobę i zespolenia z inną jednostką ludzką nie może mieć miejsca bez udziału strażnika takiego stosunku, który w geście oddania się drugiemu przypomina, że zachodzi on na jego warunkach i tylko pod jego zgodą. (6) Analogicznie jest z aktem podporządkowania się Bogu (kapłaństwo). (7) Ostatni sakrament raz jeszcze obdziera człowieka z jego intymności: w tym niezwykłym, być może najważniejszym momencie, nie przychodzi nam być samemu, nie umieramy dyskretnie, lecz pod okiem opatrności, która na mocy jej warunków może w tym zakresie, jeśli będzie łaskawa, okazać pomoc.

6.4. Godność

W fundamencie niemal każdej koncepcji praw człowieka wpisuje się pojęcie godności⁴⁵¹. W filozofii chrześcijańskiej godność tradycyjnie przysługuje człowiekowi na podstawie spostrzeżenia, iż istota ludzka stworzona jest na podobieństwo Boga⁴⁵². W teoriach personalistycznych, zdaniem młodego Kołakowskiego, termin ten uzasadniać ma całkowite poddaństwo osoby. Godność wynika bowiem w tych konceptach z tego, że człowiek został powołany, wzorem swego stwórcy, do nieśmiertelnego życia – temu też zadaniu, tj. dbaniu o osiągnięcie takiego życia, winien podporządkować swoją obecność na ziemi.

450 Tamże, s. 174.

451 J. J. Mrozek, *Godność osoby ludzkiej jako źródło praw człowieka i obywatela*, „Civitas et Lex” 2014, nr 1, s. 41-47.

452 L. Garlicki, *Polskie prawo konstytucyjne. Zarys wykładu*, Liber, Warszawa 2000, s. 90.

Najważniejsze uprawnienie człowieka, „prawo do nieumierania”, rodzi poważne skutki. Głównym wnioskiem płynącym z tego, że osoba ma wyróżniony spośród innych stworzeń charakter, jest uznanie jej podległości wobec Boga⁴⁵³. Godność otrzymujemy od Tego, który nie jest zobowiązany do takiego świadczenia, mimo to jednak je spełnia (*condictio indebiti?*). Prawo to jest poniekąd nienależne (w tym sensie, że nie można się go domagać), co nie umniejsza temu, że dar uzyskany nienależnie (czy też: niekoniecznie należnie), należy spłacić. Zarazem, z powodu nierównomierności między tym, co skończony człowiek może oferować, a tym, co zyskuje na mocy takiego układu, winien on swoim zachowaniem dawać dodatkowo wyraz swemu entuzjazmowi z tego powodu, jest to posłuszeństwo pełne uniesienia, pokora świadoma i radosna⁴⁵⁴.

Z uprzywilejowanej pozycji osoby wynika nie tylko jednak poddaństwo w świecie *sacrum*. Jako że w tomizmie władza świecka uświęcona jest boskim autorytetem, prawa osoby obnażają swój dwustronny charakter także w sferze świeckiej. Wymóg spełnienia powinności, a to by móc cieszyć się przywilejami – nieodzowna cecha każdego stosunku prawo/obowiązek – przenika w tym kontekście na grunt instytucji państwowych. Godność, jaką odnajduje się w posłuszeństwie, dotyczy także tych, którzy kierują państwem. „Niezrównana dialektyka katolicka” uświęca tym samym podwójne podporządkowanie człowieka.

6.5. Własność

Z tego, że tym, o co należy właściwie zabiegać w życiu, jest niematerialny, osobowy wymiar bytowania, wynika nakaz gardzenia dobrami doczesnymi. Kołakowski odnotowuje, że dzieje ludzkości uczą nas, iż ci tylko, którzy byli beneficjentami panujących stosunków społecznych, tj. byli właścicielami, stanowili zawsze grupę głoszącą marność i bezwartościowość dóbr materialnych⁴⁵⁵. Filozof zwraca uwagę, że odrzucenie naturalnych ludzkich dążeń w tym zakresie może mieć miejsce tylko wtedy, kiedy potrzeby te są zaspokojone. Nawołując do odejścia od niższej strony bytowania na rzecz wzniosłych działań *de facto* zmierza się do utrzymania panującego układu sił, do zachowania stanu, w którym jest się posiadaczem, dzięki czemu można skupić się na przeżyciach umysłowych i kulturalnych. Jeżeli

453 L. Kołakowski, „*Prawa osoby*”..., s. 186-187.

454 Tamże, s. 187.

455 Tamże, s. 185.

uzyska się posłuch, i osoby wyzute z własności skupią się na tym, co wedle prezentowanej skali wartościującej, znajduje się wyżej, skutecznie odcina się ich od dóbr obu rodzajów: starając się kształtować ducha porzucają oni te działania, które mogłyby doprowadzić do realnej, materialnej poprawy jakości życia.

Z drugiej strony własność jest w koncepcjach personalistycznych uświęcana. Osoba winna naśladować Boga – Boga, który jest właścicielem całej przyrody⁴⁵⁶. Nie ma więc w posiadaniu nic złego *per se*, więcej, jest ono przejawem podobieństwa istoty ludzkiej do jej stwórcy. Z obrazu świata jako struktury hierarchicznie ułożonej wynika również, że nierówności w tym zakresie są przewidziane boskim planem. Prawo własności jest bowiem refleksem personalnego związku, jaki osoba zawiera z Bogiem⁴⁵⁷. Każda osoba pozostaje z Bogiem w relacji, która ma charakter właśnie „osobisty” – Bóg uświęca te układy swoim autorytetem (to, że mają one nierówny charakter jest pokłosiem grzechu pierworodnego – por. pkt 5.4. niniejszej części, dotyczący równości). Skoro zaś to Bóg uczynił kapitalistów posiadaczami, to znaczy, że uznał ich za dobrych, godnych własności (zdolnych ponosić ciężar moralny bycia właścicielem), *a contrario*, wyzyskiwani zasługują na swój los, skoro Wszechmocny piętnuje ich brakiem dóbr doczesnych.

Wynikający z tego obraz własności jest poniekąd sprzeczny: burżuazyjni ideolodzy nie są w stanie jednoznacznie określić, czy należy zmierzać do wspólnoty dóbr. Z jednej strony jej brak jest skutkiem grzechu pierworodnego i nie można mu skutecznie przeciwdziałać, jawi się więc jako zło konieczne. Z drugiej, instytucja własności stanowi swoistą hipostazę boskiego przymiotu (bycie właścicielem), nadto, w swoim konstrukcie Stwórcy dopuścił nierówność na różnych szczeblach hierarchii. W każdej z tych wersji własność doznaje jednak sakralizacji.

7. Prawa osoby przeciwko prawom człowieka

7.1. Podporządkowanie człowieka osobie

Z powyższego wyłania się obraz podwójnego podporządkowania istoty ludzkiej. Jako człowiek podlega on władztwu świeckiemu, tj. rządzi nim państwo, wspólnota, społeczność. Jako osoba byt ludzki winien być posłuszny Bogu – a że reprezentantem

456 Tenże, *Neotomizm w walce...*, s. 30.

457 Tamże, s. 189.

tej władzy na świecie jest Kościół, osoba podlega jego rządóm. Pytanie, jakie z tego wynika, pytanie, na które odpowiedź kilkakrotnie wcześniej była sygnalizowana, a które teraz zostanie wprost postawione, brzmi: co teorie oparte na myśli św. Tomasza mówią o sytuacji konfliktu między tymi dwoma władzami? Skoro boski nakaz przybiera formułę: „Oddajcie więc cesarzowi to, co jest cesarskie, a Bogu to, co boskie”⁴⁵⁸, to jak należy zachować się, gdy cesarz i Bóg pragną od nas tej samej rzeczy?

I tu odpowiedź przypomina tę, której św. Tomasz udzielał określając relację między wiedzą a objawieniem. Zasadniczo więc podkreśla się odrębność obu sfer, zaznaczając jednak, że w przypadku konfliktu, prymat należy do obowiązków, jakie spoczywają na ludziach postrzeganych jako osoby. Należy mieć przy tym na uwadze, że stosunek, o którym tutaj mowa (między człowiekiem a osobą) jest, inaczej rzecz ujmując, stosunkiem między człowiekiem świeckim a człowiekiem kościelnym, tym samym, jak to wyraża Kołakowski: „rozstrzygnięcie kwestii tego stosunku jest urojonym przeniesieniem do wnętrza człowieka stosunku między państwem i kościołem, niejako próbą mistycznej interioryzacji politycznego problemu”⁴⁵⁹.

Istnienie takiego rodzaju korelacji, hierarchicznie zdeterminowanej, odwołuje się do założenia nieśmiertelności życia. Osoba prawdziwie nie umiera, społeczeństwo jest doczesne i ma swój kres. To, co nieskończone (jednocześnie zawsze nieśmiertelne), cieszy się pierwszeństwem nad tym, co ma swój koniec. Jakkolwiek nie umniejsza się tutaj znaczenia wymiaru cielesnego (czyli społecznego), to uznaje się go za środek do osiągnięcia właściwego celu osoby – zbawienia wiecznego⁴⁶⁰. Kwestia ta ma niebagatelne znaczenie praktyczne: od robotnika pozbawionego nadziei lepszego życia po śmierci nie sposób skutecznie domagać się aby nie zmierzał, za pomocą każdego z dostępnych środków (zwłaszcza rewolucyjnych), do urzeczywistnienia swoich praw ziemskich⁴⁶¹.

Wyższość praw osoby staje się zarazem usprawiedliwieniem większości nikczemności Kościoła. Właściwym wyzwoleniem człowieka jest podjęcie działań w sferze duchowej (wolność – stwierdza Kołakowski opisując tę zależność – nie jest zjawiskiem społecznym⁴⁶²). Nędza polityczna i ekonomiczna, jakkolwiek nie są

458 MT 22, 21 (tłum. J. Wujka).

459 L. Kołakowski, „*Prawa osoby*”..., s. 193.

460 Tamże, s. 194.

461 Tenże, *Kwestia robotnicza*..., s. 45.

462 Tenże, „*Prawa osoby*”..., s. 181.

pożądane, to nie są tak złe jak biedota duchowa. „Personalizacja” jako dobro powszechnie pożądane może uzasadniać przymuszanie do niej, w istocie, tak należy oceniać doktrynalne *ratio* funkcjonowania inkwizycji. Rewindykacja praw osoby przeciwko prawom człowieka⁴⁶³ stanowi ostatecznie próbę przewyciężenia materializmu dialektycznego, poprzez hasła praw, które jednostkom ludzkim należą się z racji urodzenia. Poprzez mistyfikację podarowania czegoś masom (uposażenia ich w katalog niezbywalnych praw) wyzbywa się ich z możliwości rzeczywistej zmiany swojej sytuacji i utrzymuje panujący, wszechobecny wyzysk.

7.2. Prawa osoby przeciwko demokracji

Kołodkowski w omawianym okresie nie był demokratą⁴⁶⁴. Jej częściową pochwałę traktował jako „taktyczne ustępstwo”, motywowane warunkami historycznymi (niesłabnącą popularnością koncepcji tej formy rządów, obecnej w latach powojennych w Polsce). Kwestię takiego kamuflażu polski filozof omawia z Mentzlem w kontekście działalności PPR: „Wiedziałem, że partia oszukuje ludzi, podając się za organizację, która z komunizmem nie ma nic wspólnego albo ma bardzo niewiele, jest postępową, patriotyczną i tak dalej. Na tym etapie ludzi nie należało zniechęcać”⁴⁶⁵. I tak, istotnym zarzutem wobec personalizmu katolickiego jest to, że bezwzględnie neguje on wszystkie instytucje demokratyczne⁴⁶⁶.

Kołodkowski przedstawia wobec tego rozważania Leona XIII oraz Maritaina, by pokazać boskie pochodzenie władzy w teoriach personalistycznych (władza pochodzi najpierw od Boga, potem dopiero od ludzi⁴⁶⁷). Jeżeli człowiek, na mocy pojęcia godności, związany jest z Bogiem osobistą relacją, i w tym zakresie ludzie nie są sobie równi, niektórzy są „bardziej godni” (co potwierdza się tym, że już sprawują rządy), prymat osoby sięga jeszcze dalej, znajduje on transcendentne uzasadnienie. Osoba jest tedy uprawniona do sprawowania rządu nad człowiekiem (nad ludźmi). Prawa osoby występują więc naprzeciw „tyranii liczby”, przekraczają wolę kolektywu, którego przewagę trudno w takim ujęciu uznać: szereg robotników, z racji takiej tylko, że

463 Tamże, s. 170.

464 Por. przypis nr 30.

465 L. Kołodkowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy...*, cz. 1, s. 78-79.

466 L. Kołodkowski, „*Prawa osoby*”..., s. 202.

467 Tamże, s. 202-204.

przysługują im prawa człowieka, nie może decydować o losie społeczeństw, gdy boskim namaszczeniem została wyznaczona do tego odpowiednia osoba.

8. Filozofie nieinterwencji

8.1. „Konserwatywizm”

Założeniu prymatu osoby nad człowiekiem towarzyszy jednocześnie twierdzenie, że postęp w „personalizowaniu” życia społecznego nie jest zadaniem konkretnej klasy społecznej, w ogóle nie jest ono dziełem ludzkim, odbywa się poprzez Boga, wyzwolenie w tym zakresie jest „dziełem boga przy udziale człowieka”⁴⁶⁸. „Personalizowanie” w ujęciu katolickim tylko pozornie jest dążeniem do reorientacji. Doktryna kościelna nie zmierza do zmiany, do negacji, nie domaga się utopii. Jej cel ma charakter prawicowy – w znaczeniu, jakie polski filozof nadawał temu słowu m.in. w przytaczanym już artykule *Sens ideowy pojęcia lewicy*. Chodzi o podjęcie starań sił konserwatywnych: o afirmację teraźniejszości, która jest faktem bądź też o dążenie wstecz, do faktu zrealizowanego⁴⁶⁹. Teraźniejszość i przeszłość są idealizowane. Skoro to nie masy rewolucyjne modyfikują rzeczywistość, a czyni to Absolut, do którego człowiek realnego dostępu nie ma (wprowadza się jednakowoż instytucje imitujące taki kontakt), podstawowe motywacje człowieka uciskanego – dążenie do poprawy jakości swojego życia – natrafiają na pogląd, że z racji boskiego dekretu, nieodzownie związanego z winą, jaka spoczywa na każdym kto się urodził, „świat i tak nie może być rajem, a więc w ogólności nie warto go naprawiać”⁴⁷⁰. Jak wywodził to Kołakowski w *Etyce bez kodeksu*, z konserwatywnego przekonania, że świat najwyższe dobro już zrealizował, wyznawca konserwatywnego światopoglądu implikuje, iż nie warto podejmować starania o jego zmianę – każda zmiana jest bowiem zmianą na gorsze.

8.2. Konwencjonalizm

Jeden z ważniejszych artykułów Kołakowskiego z okresu juvenilnego stanowi jego tekst polemizujący z radykalnym konwencjonalizmem Ajdukiewicza, który ukazał

468 Tamże, s. 182.

469 Tenże, *Sens ideowy...*, s. 142.

470 Tenże, *Etyka bez...*, s. 145.

się w 1953 r. w *Myśli Filozoficznej* pod tytułem *Filozofa nieinterwencji. Głos w dyskusji nad radykalnym konwencjonalizmem*⁴⁷¹. Kołakowski między innymi porównuje w nim ten kierunek filozoficzny z teoriami religijnymi i wykazuje, że w istocie pełnią one tożsame zadanie: jest nim zrzeczenie się nauk „pretensji do obiektywnych wartości poznawczych”, wykazanie bezsilności nauki wobec zabobonu⁴⁷². Konwencjonalizm jest środkiem wyrazu sił prawicy – i jako taki nawołuje do porzucenia mrzonki obiektywnego poznania rzeczywistości. Tym samym otwiera drogę kościelnemu obskurantyzmowi. Wykazując ułomność nauki wyzbywa się człowieka z ambicji osiągnięcia wiedzy – wiedzy naukowej, której posiadanie jest koniecznym warunkiem realnych zmian rzeczywistości społecznej. Ideologia burżuazyjna próbuje tutaj pozornie zupełnie innymi drogami prowadzić do zachowania tego samego stanu: utrzymania społecznej kondycji w ramionach powszechnej apatii.

8.3. Burżuazyjny humanizm

Można tu dodatkowo wskazać na Nietzscheański postulat przewycięzania człowieka, który stanowi istotny element wielu teorii tzw. „burżuazyjnego pseudohumanizmu”⁴⁷³. Kołakowski opisuje dwie takie myśli, które pod hasłem walki o prawa człowieka zabiegają o dziedzictwo szeroko rozumianego humanizmu: są to egzystencjalizm w wersji Sartre'a i Heideggera oraz „pseudohumanizm socjaldemokratyczny” (łączony z programem Bluma, de Mana oraz Izaarda). Nie wchodząc w szczegóły, odnotować można, że ogólna jego ocena jest taka, iż filozofie te uniezależniają pojęcie człowieka od tych praw społecznych, które w rzeczywistości są właściwe dla jego określenia (zwłaszcza od walki klasowej); pojęcie to traci w nich swój społeczny charakter, choć tworzy się fikcję odniesienia do takich praw – np. poprzez wyróżnienie fałszywych kategorii, jak naród, rasa, państwo.

Najbardziej znamienne dla takich prób jest jednak *stricte* niemarksistowskie założenie, „że afirmacja jednostki jest negacją społecznej natury człowieka, że istnieje przeciwieństwo wolności społeczeństwa i wolności jednostki i że »prawa człowieka«

471 Tekst ten stanowił głos w dyskusji, którą wcześniej z Ajdukiewiczem, na łamach prasy, toczył Schaff. W pierwszej części artykułu Kołakowski opisuje filozofię konwencjonalistyczną w ogólnym wymiarze, druga część poświęcona jest już *stricte* Ajdukiewiczowi. Znamienny jest już tytuł drugiego rozdziału: „Konwencjonalizm radykalnie chybiony prof. Ajdukiewicza” [w:] tenże, *Filozofa nieinterwencji. Głos w dyskusji nad radykalnym konwencjonalizmem*, „Myśl Filozoficzna” 1953, nr 1, s. 335-372.

472 Tamże, s. 354.

473 Tenże, „*Prawa osoby*”..., s. 161.

rzeczywiste i autentyczne mogą być zdobyte albo wbrew społeczeństwu, albo niezależnie od niego, że więc »wyzwolenie człowieka« dokonuje się poza społeczeństwem i poza historią⁴⁷⁴». Stąd pojawia się potrzeba czasem wręcz transcendentnej kategorii (to zależy od danej filozofii) „osoby”, która stanowić ma istotę ludzką po „przewycięzeniu”, a która w istocie jest niczym innym, jak narzędziem utrzymania *status quo*.

8.4. Emancypacja

Można zauważyć, że Kołakowski w omawianym okresie wzbrania się przed jednoznaczną krytyką konceptu praw człowieka w ogólności, nie pisze nigdzie, że jest to idea, której należy bezwzględnie przeciwdziałać⁴⁷⁵. Pokazuje jednak ich burżuazyjny charakter: spór człowieka i osoby jest w zasadzie sporem pozornym, który może funkcjonować tylko na bazie oddzielenia tych dwóch ideologicznych wymiarów, które niemal od zarania filozofii były w myśli ludzkiej obecne. Doktryna marksistowska kładzie kres tej dystynkcji, koncentrując się przede wszystkim na ich scholastycznym zapleczu. W istocie, wszystkim tym ruchom: teologii chrześcijańskiej, konwencjonalizmowi czy burżuazyjnemu humanizmowi zależy na tym, by utrzymać masy ludzkie w stanie społecznego i moralnego stuporu.

Utożsamianie marksizmu „prawdziwego” z lewicowością jest znamioną cechą pism autora *Szkiców o filozofii katolickiej*. Opisywany wcześniej postulat negacji przekłada się tutaj na wymiar praktyczny. Kołakowski nieustannie zabiega o to, by filozofowie nie tylko opisywali świat, ale i go zmieniali. Przypominając tekst napisany z Baczką: historyk filozofii nie powinien być kronikarzem, miast tego winien pełnić rolę „aktywnej broni społecznego postępu”⁴⁷⁶. Ta emancypacyjna ambicja dosadnie zostaje wyrażona w tekście z 1950 r. *Kilka uwag w sprawie „Przeglądu Filozoficznego”*, gdzie pryszczaty autor przedstawia program ruchu komunistycznego: „Komuniści walczą i giną nieugięcie właśnie o to, by człowiek przestał być niewolnikiem nieujarzmionych sił społecznych, by przestał być bezwolną ofiarą wszystkich kataklizmów wojennych, i by zapanował nad losami własnymi, własnego społeczeństwa. Komuniści wydobywają człowieka z zapomnienia i nędzy, z

474 Tamże, s. 166.

475 Co znów wydaje się podyktowane koniecznością stosowania techniki „taktycznych ustępstw”.

476 B. Baczką, L. Kołakowski, dz. cyt., s. 78.

osamotnionej walki o byt, do jakiej zmusza go społeczeństwo kapitalistyczne. Pozwalają mu stać się twórcą swego losu, wolnym od konieczności wzajemnej walki o życie, wolnym od strachu, od groźby nędzy, stwarzają warunki pełnego rozwoju duchowego człowieka. Komuniści konsekwentnie walczą o wyzwolenie człowieka, o wyzwolenie go z wszelkiej przemocy, o stworzenie możliwości wszechstronnego jego rozwoju”⁴⁷⁷. Warto zwrócić przy tym uwagę, że w manifestie tym znajduje swoje miejsce postulat przezwyciężenia człowieka tak w wymiarze społecznym (przeciwstawienie „siłom społecznym”), jak i osobowym („osamotniona walka o byt”). Imperatyw porzucenia komfortu jałowej spekulacji teoretycznej nabiera szczególnej mocy w okresie rewizjonistycznym – w istocie, wydaje się, że to właśnie zamiar dokonania rzeczywistych zmian w codzienności zwykłego robotnika stał u podstaw porzucenia marksistowskiej ortodoksji⁴⁷⁸ – zaś najbardziej wymownym tego potwierdzeniem są słowa, jakimi polski myśliciel kończy słynny esej z 1958 r.: „Tyle pochwały niekonsekwencji. Reszty powiedzieć się nie da. Resztę trzeba zrobić”⁴⁷⁹.

8.5. Dezyderat inercji

Mimo braku bezpośredniego potępienia koncepcji praw człowieka w ich szerokim ujęciu, Kołakowskiego w okresie marksistowskim należy postrzegać jako ich przeciwnika. W pierwszej kolejności należy spostrzec, że konstrukt ten może funkcjonować tylko w społeczeństwie klasowym, tj. w takim, w którym można znaleźć racje dla utrzymywania kategorii osoby i człowieka. Jest to rdzennie marksistowski argument (por. punkt 2 niniejszej części). Następnie należy mieć na uwadze, że poprzez prawa człowieka i ich konfrontację z prawami osoby tworzy się przekonanie, iż człowiek może się wyzwolić tylko poza społeczeństwem (prymat osoby). Dalej polski myśliciel argumentuje, że prawa człowieka (i odpowiednio prawa osoby) nie tylko mają fasadowy charakter, tj. są wytworem określonych stosunków ekonomicznych⁴⁸⁰, ale i wskazuje zasadnicze ich zadanie: sprzyjać zachowaniu takich postaw, które wyrażają

477 L. Kołakowski, *Kilka uwag w sprawie „Przeglądu Filozoficznego”*, „Nowe Drogi” 1950, nr 2, 291-292.

478 A. Olczyk, dz. cyt., s. 17-21.

479 L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji...*, s. 262.

480 P. Sydor, P. Domagała, dz. cyt., s. 345-346.

posłuszeństwo względem Kościoła – to on bowiem realizuje obie natury, które odnaleźć można w poszczególnej jednostce⁴⁸¹.

Uległość wobec doktryny neoscholastycznej istotnie różni się od wymogu przestrzegania praw diamentu. O ile ten drugi zmierza do emancypacji poprzez nawoływanie do czynnego udziału w życiu społecznym, o tyle chrześcijańskim apologetom zależy na tym, by czytelnicy ich pism – a kierowane są one zwłaszcza do prostego człowieka podlegającego wyzyskowi (do przekładania tych treści na język robotników obliguje się księży w każdym niedzielny poranek) – nie robili właściwie nic poza pracą na rzecz swoich panów. Teologia przeciwstawia się pracy, która miałaby charakter organiczny, społeczny, gloryfikując tylko takie działanie, które izoluje od innych, pustoszy nie solidaryzmu społecznego, co wewnątrz niszczy tak człowieka, jak osobę (teoria alienacji). Człowiek w zasadzie ma robić to, co robił dotychczas (niech filozofowie nadal interpretują świat, a nie myślą o jego zmianie).

Należy mieć również na uwadze, że przyjęcie marksistowskiej koncepcji prawa skutkuje tym, iż prawa człowieka nie są w zasadzie same w sobie źródłem jakichkolwiek uprawnień. Są one doktrynalnym opisem rzeczywistości. Zreferowana koncepcja ma – w teorii Kołakowskiego – charakter deskryptywny, brak tutaj ambicji normotwórczych, kształtujących postawy. Stwierdzając, że życie ludzkie ma charakter nędzny, opisuje się zastaną sytuację. Dodatkowo niejako, obok tego, hamuje się wszelkiego rodzaju tendencje, które mogłyby z takiej deskrypcji konkludować o istnieniu określonych obowiązków (np. dziejowych). Bez nadprzyrodzonej interwencji żadna realna zmiana nie jest możliwa. Bierność jest stanem naturalnym człowieka.

8.6. Przeciw holistycznym aspiracjom

Kołakowski krytykował opisane tutaj przeciwstawienie jako jedną z prób przeciwników rewolucji utrzymania swojej dominującej pozycji. Kościół jest w takim ujęciu przedstawicielem sił reakcyjnych – poprzez tworzenie wymaginowanych opozycji konserwuje stan faktyczny. Jednocześnie jego dążności mają charakter absolutny: nie ma takiej sfery, w której człowiek byłby oderwany od funkcjonujących zależności, te są uzasadnione w każdym wymiarze jego życia.

481 L. Kołakowski, „*Prawa osoby*”..., s. 213.

W napisanym lata później *Marxism and human rights* Kołakowski przypisuje takie intencje samym zadeklarowanym marksistom. Wyjaśnia, że holistyczne podejście marksizmu zakłada, iż postęp może być mierzony tylko zdolnością kontroli warunków, w jakich człowiekowi przychodzi żyć: tak w wymiarze społecznym, jak osobowym⁴⁸². Wartość jednostki jest tutaj albo znoszona albo redukowana do tego, w jakim zakresie przyczynia się do pomyślności kolektywowi. Perspektywa taka, jak ocenia to we wskazanym tekście, czyli po wielu latach, jest faktycznym sposobem zniewolenia. W istocie, ziszczenie się marksistowskich ideałów jest możliwe tylko poprzez system niewolniczy: jeżeli człowieka określa jego praca, system niedopuszczający sytuacji, gdy ktoś zasadzie tej próbuje wystąpić naprzeciw, jest ustrojem niewolniczym. Ambicja zrezygnowania z pojęcia godności wszystkich – a to na rzecz następującej rewolucji – musi wyrażać się sprzeciwem wobec praw człowieka. Zarazem ta sama godność broni takiej kategorii jednostki, „w której utwierdzona jest nienaruszalność, niezastępowalność i niewymienialność osoby”⁴⁸³. Wszystkie takie podejścia są nie tylko „antykantowskie, antychrześcijańskie”, ale także i – przede wszystkim – „antyludzkie”⁴⁸⁴.

482 Tenże, *Marxism and...*, s. 92.

483 Tenże, *Kant i zagrożenie...*, s. 139.

484 Tamże.

(...) mamy do czynienia z prostym faktem, iż pytanie o ostateczne kryteria ważności musi być rozstrzygnięte, lecz nie może być rozstrzygnięte bez użycia tychże kryteriów. W tej kwestii ostatecznej nie możemy uniknąć albo błędnego koła, albo arbitralnych decyzji: są one jednak arbitralne w logicznym, nie zaś historycznym sensie. Znaczy to, że najczęściej dziedziczymy je z nawarstwionej tradycji historycznej. Nie możemy nigdy, ani w epistemologicznym, ani w moralnym badaniu, umieścić się w pozycji zerowej i zacząć filozofować na temat „co jest słuszne?” albo „co jest prawdą?” bez czynienia założeń, które są nieuchronnie zawarte w samym języku przez nas używanym. Jest złudzeniem fenomenologów (a także niektórych filozofów analitycznych), iż jesteśmy zdolni osiągnąć ostateczny punkt punkt wyjściowy w poznaniu, zejść na samo dno percepcji lub rozumienia, gdzie nic już nie jest złożone, my zaś, obserwatorzy, jesteśmy w sytuacji czystych podmiotów, które otrząsnęły się bez reszty z ciężaru tradycji.

[L. Kołakowski, *Mała Etyka*, 1977 r.]

ROZDZIAŁ III.

FILOZOFIA LESZKA KOŁAKOWSKIEGO W OKRESIE DOJRZAŁYM WOBEC PRAW CZŁOWIEKA

CZĘŚĆ I.

BEZ SYNTEZY – OGÓLNE CECHY OKRESU DOJRZAŁEGO

1. *Sic et non*

1.1. Metoda dialektyczna

Wykład wygłoszony przez Kołakowskiego w dniu 7 maja 1986 r. w ramach prestiżowego *Jefferson Lectures*⁴⁸⁵ filozof kończył repliką na ewentualny zarzut, jaki jego wystąpieniu można by skutecznie postawić. Zarzut ów opiera się na tym, że tytuł

485 Organizowaniu corocznych wykładów, aranżowanych przez amerykańskie National Endowment for the Humanities, towarzyszy zamiar zapraszania wybitnych intelektualistów, szczególnie zasłużonych w humanistyce; więcej (w tym lista wszystkich referentów) na: <https://www.neh.gov/about/awards/jefferson-lecture>, (online), (3.12.2018).

referatu, *Bahwochwalstwo polityki*, daje się zastąpić tytułem sławnego traktatu Piotra Abelarda: *Sic et non*. Kołakowski odpowiada, że twierdzenia takiego nie byłby w stanie odeprzeć, po czym dodaje: „chyba tylko powiadając, że »*sic et non*« jest stosownym tytułem dla większości tego tworzywa, z którego urobiony jest nasz umysł”⁴⁸⁶.

Przypomnieć można, że metoda zastosowana przez Abelarda w wyżej wspomnianym traktacie polega na zestawianiu przeciwstawnych wypowiedzi odnoszących się do różnych zagadnień teologicznych. Co znamienne, i co zapewnia *Sic et non* szczególną pozycję w historii całej filozofii europejskiej, to brak ambicji przedstawienia czytelnikowi ostatecznego rozstrzygnięcia⁴⁸⁷. Abelard, w intencji piszący podręcznik, tworzy ostatecznie nowatorskie dzieło, którego siłą jest zestawienie sprzecznych poglądów wyrażanych przez teologiczne autorytety, pisze tedy swoistą „ewidencję środków umysłowych” swoich czasów, wykazując, po pierwsze, konieczność zachowania czujności w procesie obcowania z dogmatami, po drugie, zostawiając czytelnika z danymi, na podstawie których sam może próbować dochodzić do ostatecznych rezultatów, tj. budzi Abelard potrzebę zachowania intelektualnej czujności, niezależnie od tego, jak bardzo ceniony i uznany może być dany autor.

Zagadnienie to jest tutaj poruszane oczywiście nie po to, by odnotować konstatację raczej chyba banalną: że o różnych sprawach (zwłaszcza w filozofii) powiedzieć można „tak i nie”, i jest to poniekąd ludzki sposób myślenia o świecie w ogóle – jak to przedstawia się w wyżej przytoczonych słowach Kołakowskiego. Mowa jest o *sic et non* dlatego, że łączona z tym wyrażeniem tradycja nadaje się do określenia metody opisu problemów filozoficznych, jaką w swoich krótszych formach pisarskich (bezpiecznie jest nazywać je esejami) prezentował Kołakowski w omawianym w tym rozdziale okresie swojej twórczości dosyć często, przez co uznać ją można za istotny atrybut tego pisarstwa⁴⁸⁸. Wskazując na uniwersalny charakter tej formuły, polski myśliciel właściwie nie mówi więc o tym, w jaki sposób ludzie zwykle rozumują, a o tym, że tak powinni postrzegać wiele kwestii, które zwykle bezrefleksyjnie przyjmują na zasadzie tak albo nie, rezygnując z trudu rozważenia argumentów, jakie przemawiają na rzecz innej niż przyjęta wcześniej, często arbitralnie, opcja. Pisząc tedy, że możemy jednocześnie mówić tak i nie, Kołakowski w istocie nie powinien utrzymywać, iż

486 L. Kołakowski, *Bahwochwalstwo polityki*, [w:] tenże, *Cywilizacja na...*, s. 264.

487 Więcej na ten temat: A. Jaroszewska, *Sic et non, czyli Abelarda wywody sprobmatyzowane*, „Filosofia” 2013 r., nr 20, s. 45-58.

488 Na okoliczność tę zwraca uwagę również Jerzy Szacki, pisząc o Kołakowskim: „Słusznie zatem przyznał pewnego razu, iż Abelardowski tytuł *Sic et non* nadawałby się na tytuł tego, co jako filozof powiedział”; [w] J. Szacki, *O Leszku Kołakowskim...*, s. 19.

charakteryzuje faktyczną manierę umysłową człowieka, lecz że opisuje podatność wielu kwestii na takie (przynajmniej) dwudzielne ujęcie. Idąc jeszcze dalej, stwierdzić należy, że filozof nie określa faktycznego sposobu myślenia, a to, jak on widzi sprawy w świecie, zaś stwierdzenie, że „*sic et non*» jest stosownym tytułem dla większości tego tworzywa, z którego urobiony jest nasz umysł” winien zastąpić uwagę, iż jest to formuła nadająca optykę większości jego dzieł, tj. jest to podstawa metody uprawiania przezeń filozofii⁴⁸⁹. Są to sprawy o tyle godne zauważenia, że polski myśliciel nieczęsto wyrażał sądy w tak zdecydowanej formie, rzadko kiedy przyświecała mu ambicja stwierdzenia, iż coś stałego charakteryzuje ludzkie myślenie, niezależnie od warunków (a jeszcze rzadziej takie własności przypisywał własnej twórczości). Pozostaje to nie bez znaczenia nawet gdy uwzględnić, iż zdanie takie jest raczej wyrazem kapitulacji filozoficznej i przyznaniem się do niemożności czynienia zasadnych konkluzji.

Podobne uwagi odnaleźć można w tekście wprowadzającym do zbioru esejów *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, gdzie Kołakowski zauważa, że książka ta boryka się z tym samym kłopotem, który jest właściwy dla jest pisarstwa w ogóle – a który polega na tym, że ucieka się do korzystania z formuły „z jednej strony..., ale z drugiej strony...”; i tu filozof zaznacza: „Być może jest to przypadłość czy raczej ułomność umysłu autora, być może jednak – (...) – przypadłość bytu”⁴⁹⁰. Trochę więcej, w podobnym jednak duchu, pisze na ten temat w *Słowie wstępnym do Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań* (to również zbiór artykułów), gdzie zauważa, że teksty jego łączy podejmowanie takich dylematów, które wymuszają wybór jednej z opcji, gdy każda z nich jest niezadowolająca (każda z innej przyczyny) i brak nadziei na ich syntetyczne połączenie⁴⁹¹. Tutaj filozof wskazuje własną metodę jako przypuszczalną odpowiedź na pytanie o cechy wyróżniające naszą epokę (a może – właściwiej już dzisiaj powiedzieć – epokę, w której tworzył Kołakowski) – charakteryzowałaby się ona końcem wielkich utopii, utratą nadziei na ostateczne pogodzenie w nauce, na syntezę naszej wiedzy. Ducha czasu tego okresu określałyby zaś takie osiągnięcia nauki, jak teoria względności Alberta Einsteina, zasada nieoznaczoności Wernera Heisenberga, czy twierdzenie Kurta Gödla.

489 A. Olczyk, *U podstaw myśli etycznej Leszka Kołakowskiego*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna”, Tom V, 2016, Nr 1, s. 220-223.

490 L. Kołakowski, *Zastrzeżenie albo ostrzeżenie* [w:] tenże, *Czy Pan...*, s. 5.

491 Tenże, *Słowo wstępne* [w:] tenże, *Czy diabeł...* .

Przewrotnym przy tym jest, że Kołakowski powołuje się na Abelarda, filozofa, którego postawę niejednokrotnie określa się mianem skrajnej dialektyki⁴⁹², by wyrazić kolejno stanowisko wpisujące się w tradycję dialektyki marksistowskiej: a to znajdując ostatecznie jakąś formę syntezy dla „tak i nie” w samym fakcie balansowania między skrajnościami (o tym na końcu niniejszego rozdziału). Odczytać się tutaj daje łącznik między dwoma znaczeniami tego słowa, które *prima facie* wydawać się mogą dziś tak od siebie odległe.

1.2. Płonna nadzieja syntezy. Niemożność pogodzenia dychotomii – definitywne pożegnanie marksizmu

Jakkolwiek opisany sposób ujmowania problemów, metoda rdzenie dialektyczna, jest schedą myślenia, pierwotnie, w zgodzie z tradycją heglowską (i po-heglowską), kolejno, na sposób marksistowski, stanowisko dojrzałego Kołakowskiego przechodzi tutaj istotną zmianę. Kołakowski-marksista-dogmatyk był przekonany, że przeciwieństwa doznają ostatecznie zniesienia w syntezie, że dochodzi do ich ujednolicenia (w społeczeństwie prawdziwie komunistycznym prawa osoby i prawa człowieka nie przeciwstawiają się sobie, zanikają, jak wszystkie burżuazyjne przeżytki). Kołakowski-rewizjonista ogranicza zasięg tej formuły. W *Pochwale niekonsekwencji* pisze, co odróżnia prezentowany tam koncept od myśli Arystotelesa – jest nim zanik przekonania, że świat wartości jest światem logiki dwuwartościowej⁴⁹³. Niekonsekwencja młodego filozofa nie jest odrzuceniem skrajności, prezentowanym wnikliwie w *Etyce nikomachejskiej* i wyborem jednej prawidłowej opcji, złotego środka. Jest ona wynikiem konieczności uświadomienia sobie, że ostatecznego wyboru w tym zakresie dokonać się nie da, a każda taka próba kłóci się z wymogami moralności (wątek rozwinięty kolejno w *Etyce bez kodeksu*). Niekonsekwencja ta jednak pozostaje ograniczona do świata etyki. Kołakowski pisze: „bywają wartości, które się wykluczają wzajemnie, nie przestając być wartościami” i dodaje zaraz „nie ma zaś prawd, które by się wykluczały wzajemnie, nie przestając być prawdami”⁴⁹⁴.

W dojrzałej swojej twórczości odrzuciłby drugie z twierdzeń. Na tym, w istocie, opiera się jedno z przesłań *Jeśli Boga nie ma...* – na rozszerzeniu tytułowej formuły

492 Tamże, s. 45.

493 Tenże, *Pochwała niekonsekwencji...*, s. 255-259.

494 Tamże, s. 256.

poza intencje, które kierowały Dostojewskim, gdy bohater jego powieści wypowiadał te słowa – u rosyjskiego autora odnosiły się one wyłącznie do świata moralności. W ujęciu Kołakowskiego, jeśli Boga nie ma, to nie tylko wszystko można zrobić, można także wszystko powiedzieć⁴⁹⁵. Śmierć Boga to nie tylko śmierć etyki, to także pogrzeb metafizyki.

Kołakowski-marksista afirmuje dialektyczne prawa: przemiany ilości w jakość i stałego ścierania się przeciwieństw. Zasady te mówią, najogólniej rzecz ujmując, że w wyniku ciągłych antagonizmów dochodzi do punktu krytycznego, który zwiastuje nadejście syntetycznej nowej jakości. Materializm dialektyczny – chociaż to byt określa świadomość – obejmował tym przekonaniem także świat idei filozoficznych, i to tych o charakterze ontologicznym (tak na przykład opisane w poprzednim rozdziale zniesienie w komunistycznej utopii – obecnego w świadomości – rozróżnienia na społeczeństwo i jednostkę). Tym właśnie objawia się w tej filozofii postęp, jaki zachodzi w cywilizacjach.

W takiej wizji twierdzenie, które stanowiło rdzeń filozofii heglowskiej – tj. przekonanie, że pewne dychotomie trwale znoszą się w toku dziejów, w konsekwencji czego rugują się one ostatecznie z kanonu realnych problemów filozofii na rzecz ich syntezy, nowej jakości, z której „wytracone” zostają niektóre elementy dotychczasowych zagadnień zajmujących myślicieli – odnaleźć można w wielu konceptach, które wydają się nie mieć niemal czegokolwiek wspólnego z dziełem autora *Fenomenologii ducha*. Czymże innym jest np. zanegowanie tradycji filozoficznej w końcowych tezach *Traktatu logiczno-filozoficznego*? Gdy Wittgenstein pisze „Tezy moje wnoszą jasność przez to, że kto mnie rozumie, rozpozna je w końcu jako niedorzeczne; gdy przez nie — po nich — wyjdzie ponad nie. (Musi niejako odrzucić drabinę, uprzednio po niej się wspiąwszy.) Musi te tezy przewyciężyć, wtedy świat przedstawi mu się właściwie”⁴⁹⁶ w istocie przeciwstawia dotychczasową tradycję filozoficzną tezom traktatu, uzyskując (tak przynajmniej twierdzi autor) pewną nową jakość, która oddalać ma w odmęty niepamięci podstawowe problemy tradycyjnej ontologii. Problemy teologii nie są w tej perspektywie tak naprawdę problemami, czy też, być nimi przestały.

Z podejrzliwością, często nawet z niechęcią, Kołakowski traktował większość prób usunięcia z filozofii (a wtórnie, z innych dziedzin szeroko pojętej tradycji

495 Tenże, *Jeśli Boga...*, s. 203.

496 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus...*, s. 83.

humanistycznej) problemów stale w niej obecnych. W *Kapłanie i błaznie* pokazywał, że dylematy teologii pozostają żywotne we współczesnych, na ogół świeckich w założeniu, konceptach (więcej na ten temat w części III niniejszego rozdziału). Stanowisku Wittgensteina, i jemu podobnych, tj. przekonaniu, w zgodzie z którym pewne kwestie w filozofii są nie tyle źle rozstrzygnięte, co źle postawione, filozof niejednokrotnie się przeciwstawiał. Na ogół, odrzucanie metafizycznej drabiny nie jest dlań poradzeniem sobie z jakimś problemem (a to poprzez wykazanie jego bezsensowności), lecz odmową przyjęcia do wiadomości obecności konkretnego dylematu, który nieodzownie człowiekiem kultury targa⁴⁹⁷. Powiedzieć na przykład, że problem dobra i zła to kwestia natury językowej, konstatacja, że właściwie trzeba w tej sprawie milczeć, jest to dla Kołakowskiego kapitulacja filozofów wobec spostrzeżenia raczej banalnego – że problemy filozofii są nierozstrzygalne.

Wobec powyższego ważna jest jeszcze jedna uwaga: owo „samoumęczenie filozofii”, zdaniem autora *Horror metaphysicus*, przybiera dwie postaci⁴⁹⁸. Pierwsza to właśnie ogłoszenie, że pewne pytania są bezsensowne, że są to nie-pytania, pytania sensowne są rozwiązywalne. Druga, również wyżej zasygnalizowana, to przyjęcie podejścia relatywistycznego: sens problemów filozoficznych oceniać można dopiero poprzez zestawienie ich z jakąś strukturą: grą językową, historią, cywilizacją, czy wymogami użyteczności. Choć Kołakowski wprost tak sprawy nie ujmuje, w istocie jest to różnica między zasadniczymi wątkami *Traktatu logiczno-filozoficznego* oraz *Dociekań filozoficznych*⁴⁹⁹ – polski filozof w dystynkcji między młodym a późnym Wittgensteinem odnajduje poniekąd rewersy tej samej monety, który to pieniądz, metaforycznie rzecz ujmując, myśliciele zwykli umieszczają na tej samej ofierze, na oczach dogorywającej filozofii. Dostrzegając przy tym, że truchło wciąż jeszcze zipie, wciskają oni monety w oczodoły, tak, by zadać ostateczny cios, by dobić. Denatka umrzeć jednak naprawdę nie może, choćby i sama chciała sobie zadać śmiertelne pchnięcie. Polski filozof prześmiewczo wręcz odnosi się do wszelkich prób grzebania filozofii i obwieszczania jej końca; żeganie filozofii jest w tym ujęciu jej stałym elementem, niemającym zakończenia: „filozofia potrafi bezpiecznie i pogodnie przeżyć swą własną śmierć, skwapliwie zajęta dowodzeniem, że w istocie umarła”⁵⁰⁰.

497 O problematyczności kwestii, skąd dylematy takie się biorą, Kołakowski pisał m.in. [w:] tenże, *Horror metaphysicus...*, np. s. 8, 14, 15.

498 L. Kołakowski, *Horror metaphysicus...*, s. 8 i n.

499 L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2011.

500 L. Kołakowski, *Horror metaphysicus...*, s. 14.

Dialektyczny charakter filozofowania Kołakowskiego objawia się przy tym w przeciwstawianiu sobie dwóch filozoficznych opcji. Polski myśliciel niejednokrotnie przedstawia czytelnikom dychotomiczne opozycje, prezentuje kolejno racje przemawiające na korzyść jednej, potem drugiej, by ostatecznie zostawić czytelnika bez rozwiązania. Już to zostało wyżej stwierdzone, jednak należy powtórzyć: w myśli Kołakowskiego synteza jest niemożliwa, syntezy są pozorne, są przejawem konserwatywnego, absolutystycznego i fundamentalistycznego spojrzenia na rzeczywistość. Z drugiej strony, ciągła negacja, nieustanne „błaznowanie”, wiedze donikąd i paraliżuje w skutkach każdego, kto taki sąd głosi. Wymowny dla tego podejścia jest fragment *Horror metaphysicus*, gdzie autor pisze: „Być nominalistą albo anty-nominalistą jest kulturalnie i intelektualnie równie możliwe dziś, jak było w XII wieku; wiara albo niewiara w to, że zjawiska dają się odróżnić od istoty, jest równie dopuszczalna, jak niegdyś w starożytnej Grecji, i tak samo przekonanie, że rozróżnienie między dobrem a złem jest godną konwencją – albo że założone jest w samym porządku rzeczy. Wierzysz w Boga czy nie – tak czy inaczej możesz cieszyć się poważaniem; żadne normy naszej cywilizacji nie bronią ci myśleć, że język odzwierciedla rzeczywistość – albo że ją stwarza; i nie zostajesz wykluczony z dobrego towarzystwa tego powodu, że uznajesz czy odrzucasz semantyczną koncepcję prawdy”⁵⁰¹.

Dojrzewanie do filozofii *sic et non* daje się wyraźnie zauważyć poprzez analizę dialogów Kołakowskiego. W pracach filozofa tego rodzaju zabieg pisarski pojawiał się często, i to niezależnie od okresu twórczości. Polegał on na tym, że myśliciel w swoich tekstach przedstawiał rozmowy, jaką mogliby toczyć przedstawiciele analizowanych prądów poglądów, a zestawienie takie najczęściej prowadziło do skrajności, do dotarcia do punktów brzegowych każdego konceptu, uwidaczniających podstawy napięcia między nimi, i wyrażających elementarne założenia, które kryją się za każdą z opcji⁵⁰². Dialogi te jawią się jako emblematyczne także w charakteryzowaniu zasadniczych przemian myśli polskiego filozofa.

Warto tutaj skonfrontować ze sobą takie dwa przykładowe, acz zupełnie odmienne w wymowie, dialogi – jeden z okresu dogmatycznego, drugi z okresu dojrzałej twórczości. I tak, jeszcze w 1951 r. filozof w felietonie *Metodologia księdza*

501 Tamże, s. 7-8.

502 Co nieodzownie prowadzi do skojarzeń z działalnością Sokratesa. Raz: forma filozofowania Kołakowskiego to dialog, dwa: zabiegi takie odpowiadają metodzie elenktycznej; por. R. Legutko, *Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego*, Zys i s-ka, Poznań 2013, s. 299-307.

Kłósaka zestawia tytułowego duchownego z figurą marksisty. Ten drugi w kpiący sposób dopytuje księdza o przyczyny uzasadniające tłumaczenie zjawisk w świecie działaniem sił nadprzyrodzonych. Gdy duchowny wygłasza pogląd o niemożności wykluczenia bezpośredniej ingerencji Boga w każde właściwie zdarzenie w świecie (jak zgaśnięcie światła w pokoju), Kołakowski zamyka dialog fragmentem: „Marksista: milczy zdruzgotany”⁵⁰³. Jakże różna od tej jest konkluzja dialogu sceptyka z wierzącym, przedstawiona w *Jeśli Boga nie ma...*, dotycząca fundamentalnych założeń epistemologicznych każdego z rozmówców, kończąca się zaś słowami sceptyka, przystającego na zarzuty wobec uznania naukowych kryteriów prawomocności za arbitralne: „Niech będzie i tak, nie wadzi mi to wcale”⁵⁰⁴.

2. Przykłady dychotomii

W *Horror metaphysicus* filozof zwraca uwagę na doniosłość tego, iż niektóre pojęcia zrozumiałe tak naprawdę są dopiero, gdy zestawić je w parze, tj. gdy przystawić doń drugi termin⁵⁰⁵. Pojęcie „powolnego” nie mogło zostać wytworzone bez „szybkiego”, coś jest „duże”, gdy cokolwiek innego może być „małe”. Podkreśla przy tym okoliczność funkcjonowania podobnych opozycji na gruncie spekulacji filozoficznej: „skończony” występuje obok „nieskończonego”, „przygodny” naprzeciw „koniecznego” a „względny” jest opozycją „absolutnego”. Kołakowski przy tym wzbrania przed pospiesznym rugowaniem z dyskursu teoretycznego przeciwstawień należących do tej drugiej, „metafizycznej” kategorii, jako nieznajdujących uzasadnienia w dziedzinie empirii. Odnotowuje, że starania podobnie wynikają najczęściej z normatywnej przesłanki o uznaniu lepszości takiej wiedzy, która może się przysłużyć podczas korzystania z przedmiotów, przesłanki przydatnej dla rozwoju nauki i technologii, jednak niebędącej niczym więcej niżli arbitralnym założeniem, nieznajdującym oparcia w transcendentnych zasadach świata. Wątek ten zostanie jeszcze opisany (w kolejnej części, w punktach 1.1.-1.3.).

Tutaj trzeba zauważyć, że raz jeszcze widać, iż dla polskiego filozofa ujmowanie zagadnień w pary jest znaczącym sposobem uprawiania pracy myślowej. W następującej części zostaną przedstawione niektóre przeciwstawienia występujące w

503 Tenże, *Metodologia księdza...*, s. 242.

504 Tenże, *Jeśli Boga...*, s. 83.

505 Tenże, *Horror metaphysicus...*, s. 26-27.

filozofii Kołakowskiego w okresie dojrzałym. Ich wybór oczywiście nie jest dowolny i podyktowany był tym, czy dana dychotomia odgrywa rolę w kluczowych dla pracy zagadnieniach.

2.1. Kapłan i błazen

Rozróżnienie to jest jednym z ważniejszych, jeśli nie najważniejszym, dla większości prób ogólnego scharakteryzowania myśli Kołakowskiego. Pojawia się w każdej pozycji książkowej traktującej o Kołakowskim – w istocie, powiedzieć coś ujmującego istotę jego twórczości w najbardziej skondensowanej formie najłatwiej jest poprzez wyjaśnienie opozycji kapłana i błazna i skonstatowanie przy tym, że filozof wprost przyznawał się do drugiej z tych figur retorycznych. Co warte zaznaczenia, dystynkcja ta, u swych założeń, abstrahuje od wyboru konkretnej „opcji” filozoficznej – takiej jak np. idealizm, materializm, nominalizm, konserwatyzm, liberalizm, czy też socjalizm – i przedstawia bardziej wybór odpowiedniego sposobu uprawiania tej dziedziny (aczkolwiek, jak na ogół to ma miejsce w filozofii, można odnaleźć przykłady przełożenia tego zagadnienia na sprawy mniej ogólne). Jest to, jak sam Kołakowski pisze, pewna postawa⁵⁰⁶ (jednak nie postawa ideologiczna, postawa jako nastawienie, podeście). Wtórnie, można oczywiście wywodzić, że błazeństwo wyraża jakąś orientację światopoglądową (a dalej: filozoficzną) – kapłanowi bliżej do absolutyzmu, błaznowi do sceptycyzmu, jednak u źródła tego podziału znajdują się skromniejsze założenia, związane z takimi zachowaniami, jak życzliwość, ufność, niepewność, wątpliwość. Stąd, jeśli chce się coś konstruktywnego o filozofii Kołakowskiego powiedzieć, to jego wzorem, trzeba stwierdzić, iż jest to myśl błazeńska.

Trzeba tu zastrzec jeszcze jedną rzecz: figura błazna i kapłana pojawiła się w twórczości polskiego filozofa po raz pierwszy w tekście opublikowanym w *Twórczości* w 1959 r., a więc – zgodnie z często przyjmowanym schematem periodyzacji jego myśli – w szeroko ujętym etapie marksistowskim. Nie ma raczej wątpliwości co do tego, że tekst ten stanowi jeden z artykułów okresu rewizjonistycznego⁵⁰⁷. Świadczy o tym nie

506 L. Kołakowski, *Kapłan i błazen...*, s. 291.

507 Tak też J. A. Kłoczowski: „Ostatnim akordem rewizjonizmu Kołakowskiego jest słynny esej *Kapłan i błazen*” [w:] J. A. Kłoczowski, *Opinia o nadaniu przez Uniwersytet Szczeciński tytułu doktora honoris causa prof. Leszkowi Kołakowskiemu* [w:] Leszek Kołakowski. *Doctor Honoris Causa Uniwersytetu Szczecińskiego*, Biuro Informacyjne Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2000, s. 16.

tylko sam rok jego powstania, co wciąż obecna w nim intencja uwrażliwiania schedy myśli Marksa, ambicja dążenia do jego właściwej, tj. ludzkiej, moralnej interpretacji⁵⁰⁸. Jednakże, zarazem zwiastuje *Kapłan i błazen* nowy wątek myśli Kołakowskiego, wątek, który będzie pozostawał dlań ważny do śmierci. W zasadzie, to właśnie dotarcie – przy traktowaniu założeń marksizmu w taki sposób, jaki opisany został w poprzednim rozdziale – do kapłana i błazna, spowodowało, że Kołakowski doktrynerem być dłużej już nie mógł. Mając więc na uwadze, że podział ten bezpośrednio formował kształt myśli filozofa w jego dojrzałej twórczości i wówczas był on dla jego filozofowania kluczowy, a przy tym, że w okresie marksistowskim świadczył o konsekwentnym tegoż marksizmu porzucaniu, usprawiedliwionym jest ujęcie go przy opisie dojrzałego etapu pisarstwa autora *Głównych nurtów marksizmu*. Można przy tym zauważyć, że sam myśliciel od czasu powstania tego podziału, praktycznie do śmierci, otwarcie z nim sympatyzował i powoływał się na jego znaczenie dla wyrażenia czegoś o przyjętym sposobie filozofowania – tak np. w wywiadzie z 1988 r. Kołakowski, zapytany o słynny esej, odpowiedział: „Na ogół jednak myślę nadal, że – jakem powiedział właśnie – nie mam powołania kapłańskiego (choć bardzo szanuję kapłanów prawdziwych), a zawód błazna jest mi bliższy”⁵⁰⁹.

Tytuł artykułu, o którym mowa, na co często nie zwraca się uwagi, brzmi w pełnej formie: *Kapłan i błazen. Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia*⁵¹⁰. Jest on w pełni adekwatny do zawartości: tytułowe dwie kwestie, oddzielone znakiem kropki, stanowią zasadnicze dwa tematy stanowiące przedmiot zainteresowania autora, przy czym, warto zauważyć, że rozważania te nie są ze sobą

508 Kołakowski z jednej strony nobilituje teologiczne rozważania, pokazując, że stoją one u podstaw wciąż żywotnych (być może konstytutywnych) zagadnień każdej współczesnej doktryny filozofii, jednak w duchu autora *Kapitału* zachowuje niechęć do religii, stwierdzając np., że problemy stawiane w teologii były wersją „mniej udolną”, której przeciwstawić można ich ujęcie w sposób systematyczny (czytaj: materialistyczny) [L. Kołakowski, *Kapłan i...*, s. 284]. Podobnie, za atut samego błazeństwa uznaje autor jego dialektyczność [s. 291]. Nie bez znaczenia są też podjęte w artykule ataki na postawy monistyczne [np. tamże, s. 285], które - jak próbowano wykazać w poprzednim rozdziale – Kołakowski nieodzwonne łączył z „niewłaściwym” rozumieniem Marksa. Przynależność dualizmu „kapłan – błazen” do dziedzictwa marksistowskiego (w zakresie, w jakim czerpie ono z tradycji heglowskiej) akcentuje również np. Kłoczowski [J. A. Kłoczowski, *Więcej niż...*, s. 36]. Sam Kołakowski także wprost bronił marksistowskiej wymowy tekstu – w liście „Do Komitetu Uczelnianego UW. Na ręce sekretarza OOP Wydziału Filozofii” wraz z uzupełnieniem z dnia 17 stycznia 1960 r. nie zgadza się z przypisywanym mu poglądem o krachu marksizmu, krytycznie odnosi się również do takiej interpretacji eseju, z których wynika, że myśliciel ma „nawoływać do postawy outsidera” [za:] W. Chudoba, *Leszek Kołakowski...*, s. 168.

509 Cyt. za *Zawód błazna jest mi bliższy – z Leszkiem Kołakowskim rozmawia (korespondencyjnie) Paweł Śpiewak*, „Respublica nowa”, 2017 r., nr 4, s. 46.

510 Odczyt dokonany w Klubie Krzywego Koła w dniu 25 czerwca 1959 r., tj. przed publikacją eseju, pomijał nawet w tytule rozróżnienie na kapłana i błazna, przybierając postać: *Teologiczne dziedzictwo współczesnego myślenia* [za:] W. Chudoba, *Leszek Kołakowski...*, s. 165.

powiązane w ten sposób, iż odczytanie wniosków płynących z jednego zagadnienia bezpośrednio warunkuje poprawność drugiego. Wydawać się nawet może, że z powodzeniem artykuł dałby się podzielić na dwa teksty: jeden stanowiłby o przejmowaniu przez współczesną filozofię pytań (Kołakowski nazywa je w pewnym fragmencie „zagadkami”⁵¹¹) tradycji teologicznej⁵¹², drugi o antagonizmie kapłanów i błaznów⁵¹³. O znaczeniu chrześcijaństwa dla kultury europejskiej w jej ogólnym wymiarze, w tym dla stanu rozważań filozoficznych, mowa będzie w dalszej części pracy; dla zachowania spójności wywodu niniejszy fragment ograniczyć należy do wyjaśnienia kogo symbolizuje kapłan a kogo błazen.

Kapłan strzeże absolutu⁵¹⁴, to ktoś, kto broni myślenia, iż wielość faktów w świecie nie przeczy możliwości tworzenia zasad bezwarunkowych. Kapłana nie zrażają tradycyjne przestrogi o zawodności indukcji – każda falsyfikacja nie będzie dlań dowodem niemożności stworzenia zasady, lecz wyczerpującym się w sobie błędem, których popełnianie jest wszak naturalnym zjawiskiem w świecie. Niemniej, kapłan wyposażony jest w pewien zakres twierdzeń, których bronić przestać nie może – bo przestałby być kapłanem. Kapłan ceni tradycję dlatego, że jest tradycją, przypisuje jej moc samouświęcającą. Kapłan może przybrać różne szaty: katolickiego księdza, marksisty, fenomenologa, egzystencjalisty, utylitarysty. Zarazem, pewne doktryny są bardziej podatne na kapłaństwo jej zwolenników. Kapłani występują w każdej znanej kulturze – niosą ciężar tradycji, roztaczając wokół niej magiczną aurę świętości, której skalania często nie będą traktować „tylko” jako dopuszczalną w pewnym zakresie różnicę charakterów, znajdującą upust w negacji jakiegoś elementu *sacrum*; nie, dla kapłana akt taki byłby gwałtem na rzeczywistości. Dzisiaj np. można spokojnie spierać się o język, w jakim przeprowadzana ma być msza święta, powiedzieć jednak, że Boga nie ma, będzie dla kapłana wiary katolickiej nie tylko fałszem, wypowiedzenie takiego zdania będzie także grzechem. Podobnie, utrzymując publicznie w Polsce lat pięćdziesiątych, że nie ma klas wyzyskiwanych i wyzyskiwaczy, nie stawiało się tylko

511 L. Kołakowski, *Kapłan i...*, s. 263.

512 Do tych powtarzanych „problemów” należą: eschatologia, teodycea, dychotomia łaski i natury, objawienie, monistyczna koncepcja poznania, całościowa interpretacja świata. Więcej na ten temat w części III niniejszego rozdziału, w punkcie 2.3.

513 Nie jest oczywiście tak, że związku między tymi kwestiami w ogóle nie ma. Finalnie każdy z problemów przejmowanych przez filozofię z teologii daje się sprowadzić do „za lub przeciw nadziei ostateczności w istnieniu i poznaniu, za lub przeciw poszukiwaniu oparcia w absolutach” czyli do postaw reprezentowanych odpowiednio właśnie przez kapłana oraz błazna; L. Kołakowski, *Kapłan i...*, s. 285. Dosyć łatwo jednak jest te dwie kwestie rozdzielić, a argumentacja podjęta w jednej nie ma ścisłego związku z racjami wysuwanymi w drugiej.

514 Tamże, s. 290.

falsyfikowalnej hipotezy z zakresu szeroko ujętych nauk społecznych: działaniem takim występowało się naprzeciw aksjomatom konstytucyjnym, czyli *de facto* ustawę zasadniczą się łamało⁵¹⁵. Choć w najprostszym wymiarze, kapłan to po prostu zwolennik sądu epistemologicznego następującej struktury: istnieją pewne poznawalne i poznane (choćby poprzez wiarę) sądy mówiące coś ogólnego o rzeczywistości. Do tego, w ujęciu Kołakowskiego, zdanie to uzupełnione będzie najczęściej o zastrzeżenie, iż prawdy takie odnajdują swoje źródło w tradycji – toteż broniąc tradycji, broni się wszystkiego, co warte bronienia (bo prawdziwe i jako takie wartościowe).

Błazen podważa absoluty⁵¹⁶, to ktoś, kto utrzymuje – mając na uwadze fakt funkcjonowania wielu idei absolutnych, wielu różnorodnych światopoglądów opartych na racjach ostatecznych i ich wzajemnej niespójności – że myśl ludzka nie doznaje w jakiegokolwiek perspektywie zakończenia. Nie zastanawia się jednak nad prawomocnością takiego sądu, który przybiera charakter przesłanki entymematycznej – błazen wzbrania się przed jego wypowiedzeniem o tyle, że zawiera roszczenie prawdziwości, gdy właśnie niemożliwość prawdy próbuje się takim zdaniem dowieść (klasyczny problem autodestrukcyjnego charakteru twierdzenia „niczego nie da się stwierdzić z całkowitą pewnością”). Błazen o kwestię tę za bardzo nie dba, nie zależy mu bowiem na spójności głoszonych twierdzeń. W kontekście wcześniejszego opisu myśli Kołakowskiego podkreślić można fragment: „Postawa błazna jest stałym wysiłkiem refleksji nad możliwymi racjami idei przeciwstawnych” – błazen znajduje opozycję tam, gdzie inni jej nie dostrzegają, i zazwyczaj (tak Kołakowski w swoich dziełach) ostrzega także przed tą drugą stroną (u polskiego filozofa będzie to np. spostrzeżenie, że idea społeczeństwa otwartego, przeciwstawianego państwu totalitarnemu, doznać może wynaturzenia poprzez jej konsekwentne realizowanie i jako taka może być równie niebezpieczna i zgubna jak to, czemu pierwotnie miała się przeciwstawiać⁵¹⁷). Błazen jest przy tym blisko dworu, obraca się w jego doborowym towarzystwie, jednak doń nie należy (inaczej byłby tylko gorszycielem salonowym⁵¹⁸); musi zaś w takim przebywać, by wiedzieć, co wyśmiewać, by wykrywać tegoż towarzystwa „nie-oczywistość jego oczywistości” oraz „nie-ostateczność jego

515 Do jej aksjomatów należy wszakże choćby takie pojęcie, jak „lud pracujący miast i wsi” (por. np. art. 1 ust. 2 Konstytucji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej uchwalonej przez Sejm Ustawodawczy w dniu 22 lipca 1952 r.; Dz. U. Nr 33, poz. 232).

516 L. Kołakowski, *Kapłan i...*, s. 291.

517 Tenże, *Samozatrucie otwartego społeczeństwa*, [w:] tenże, *Niepewność epoki...*, s. 155-156.

518 Tenże, *Kapłan i...*, s. 290.

ostateczności”⁵¹⁹. To czujna postawa osoby, która każdą świętość gotowa jest świętości pozbawić – a gdy to już uczyni, spokojnie przystępuje do wykazywania fasadowości kapłańskich prawd.

Jest uzasadnionym przypuszczenie, że rozróżnienie kapłana i błazna może stanowić jeden z tych elementów myśli Kołakowskiego, które w przyszłości będą w hasłowych, encyklopedycznych skrótach określać najważniejsze aspekty jego twórczości. Dychotomia ta nie tylko jest interesującą dialektyczną figurą, która dobrze opisuje pewne ideowe konflikty zachodzące w historii filozofii, nie tylko też nadaje się do analizowania w jej ujęciu pokaźnej części twórczości Kołakowskiego. Z powodzeniem stanowiła ona jednocześnie inspirację dla polskiego świata humanistyki. By zakreślić spektrum stymulacji intelektualnych w tym zakresie, przykładowo powołać można ważki artykuł Adama Michnika *Kłopot*⁵²⁰, traktujący o rozdarcie polskiego inteligenta między komunistycznym totalitaryzmem a hierarchicznym organizmem Kościoła katolickiego, i stanowiący odpowiedź na ten tekst, a ostatecznie polemikę z antagonizmem kapłana i błazna, niemniej znaczący artykuł Ryszarda Legutki (publikowany pod pseudonimem) *Podzwonne dla błazna*⁵²¹, w którym autor przede wszystkim wykazuje niesprawiedliwe zarysowanie postaci kapłana, uzasadnione kontekstem historycznym powstania eseju Kołakowskiego, niegodne jednak konsekwentnego utrzymywania w dobie po-stalinowskiej. W ogóle, figura błazna pozostaje żywotna dla opisu typów lewicowych intelektualistów⁵²², figura kapłana – dla charakterystyki współczesnych obrońców wartości zastanych⁵²³. Jej inspirująca siła znajduje także upust np. w dramacie poetyckim Ernesta Brylla *Kurdesz*⁵²⁴ (tutaj w prześmiewczej bajce śpiewanej przez jednego z bohaterów sztuki, bajce, która raczej omawianej dychotomii i temu, jak ona funkcjonuje w zestawieniu z rzeczywistością, pozostaje nieprzychylna), czy w tytule książki-wywiadu z Jerzym Vetulanim, *Mózg i błazen*⁵²⁵. Przykłady podobne można oczywiście mnożyć.

519 Tamże.

520 A. Michnik, dz. cyt.

521 M. Leski (właściwie: R. Legutko), dz. cyt.

522 Tak np. A. Bazak, *Trzy wcielenia lewicowego intelektualisty*, „Teologia Polityczna” 2006-2007, nr 4, s. 356-362.

523 Por. M. Pieczara, *Kapłanów ci u nas dostatek...*, „Tygodnik Przegląd”, (online), <https://www.tygodnikprzeglad.pl/kaplanow-ci-u-nas-dostatek>, (3.12.2018).

524 E. Bryll, *Kurdesz*, Tower Press, Gdańsk 2000, s. 6-7.

525 M. Rotkiewicz, J. Vetulani, *Mózg i błazen. Rozmowa z Jerzym Vetulanim*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2015.

2.2. Miłość – nienawiść

O opozycji miłości i nienawiści mówił Kołakowski w przemówieniu z okazji przyznania mu Nagrody Pokojowej Księgarzy Niemieckich, w październiku 1977 r., które kolejno przedrukowane zostało pod tytułem *Wychowanie do nienawiści, wychowanie do godności*⁵²⁶. Miejsce i okoliczności wystąpienia nie pozostały bez wpływu na jego wymowę. Z rzeczy wartych zaznaczenia podkreślić trzeba asymetrię tych uczuć. Uwidacznia się ona, po pierwsze, w „czystej negatywności nienawiści”⁵²⁷. O ile miłość jednoczy, tworzy poczucie solidarności między tymi, którzy kochają ten sam przedmiot (do najbanalniejszych przykładów należeć może nie braterstwa, jaka zawiązuje się między kibicami tej samej drużyny piłkarskiej), o tyle nie sposób mówić o realnym braterstwie w nienawiści. Sprawa nie jest oczywista – wydaje się, że państwo totalitarne, które w każdym znanym nam z historii przykładzie przewidywało instytucję wroga, który nie tylko godny jest nienawiści (wyrażenie w istocie oksymoroniczne), ale i którego nienawidzić trzeba, niejako mobilizowało tym samym do solidarności, solidarności w nienawiści. Jest to jednak, zdaniem Kołakowskiego, złudne wrażenie, takiego zespolenia w nienawiści brak. Ów wróg w państwie totalitarnym spełnia dokładnie odwrotną rolę – konsekwencją funkcjonowania takiej kategorii jest duchowe rozbrajanie ludzi, i to zarówno w wymiarze jednostkowym jak kolektywnym (rozbrajanie tak osoby, jak człowieka). Filozof stwierdza bowiem, że integracja wewnętrzna człowieka jest konsekwencją porozumienia z innymi. Do niego jednak nie dochodzi, bowiem umysły nienawistne niezdolne są do porozumień, przeto funkcjonują kolejno w pogłębiającej się separacji. Towarzyszy temu drugi aspekt owej asymetrii. Píše Kołakowski: „Kiedy kochamy prawdziwie, jesteśmy bezkrytyczni wobec przedmiotu naszej miłości. Kiedy nienawidzimy prawdziwie, jesteśmy bezkrytyczni zarówno względem nas samych, jak względem tego, czego nienawidzimy”⁵²⁸. Nienawiść otwiera więc drogę temu stanowi wewnętrznemu człowieka, przeciw któremu polski filozof przez całe dojrzałe życie z zapałem występował: wychowanie do nienawiści to wychowanie do samozadowolenia.

2.3. Prawo – przemoc

526 L. Kołakowski, *Wychowanie do nienawiści, wychowanie do godności* [w:] tenże, *Cywilizacja na...*, s. 88-100.

527 Tamże, s. 94.

528 Tamże, s. 95-96.

Mając na uwadze podejmowaną w niniejszej pracy tematykę można zwrócić uwagę, że w 1965 r., to jest 4 lata po wydaniu *Pojęcia prawa*⁵²⁹ Herberta Harta, Kołakowski w komentarzu do niedawno opublikowanej wówczas książki Iji Lazari-Pawłowskiej *Etyka Gandhiego*⁵³⁰, nawiązuje do rozróżnienia na prawo i przemoc⁵³¹. Filozof poddaje w wątpliwość sens wyrzekania się wszelkiej przemocy, by zwrócić uwagę na niedopuszczalność utożsamiania tego pojęcia z prawem. Przestrzega, że nie jest kwestią obojętną, czy w społeczeństwie funkcjonuje, czy nie funkcjonuje litera prawa, i niebezpiecznym jest traktować prawo „tylko” jako formę przemocy – istnieje bowiem znacząca różnica między organizacją społeczną, której można przypisać przymiot praworządności a despotyzmem. W powstałych wiele lat później *Mini wykładach o maxi sprawach* po części powtarza te spostrzeżenia, zmieniając przedmiotową dystynkcję na odróżnienie przemocy usprawiedliwionej od nieusprawiedliwionej⁵³². Uwagi te, w obu z tych tekstów, mają jednak charakter nader ogólny. Polski myśliciel nigdy nie poświęcił większej uwagi dyskusji, które sprowokowane zostały figurą bandyty i związanym z tym paradoksem, zaproponowanymi przez Harta we wskazanej wyżej pozycji.

2.4. Prawo – wolność

Pojęcie wolności pozostawało zawsze ważne dla Kołakowskiego i towarzyszyło jego refleksji przez całe życie. Trudno w istocie, żeby było inaczej, gdy wziąć pod uwagę „magiczną moc tego słowa” – w tekście z 1972 r. *Wolność i wolności* filozof zwraca uwagę, że w historii idei wolność jest właściwie utożsamiana z wartością, żadna doktryna nie jest doktryną antywolnościową (często zabiega się o wolność „prawdziwą”, by zwalczyć tę „pozorną”), trudno też znaleźć taki przedmiot ludzkich starań, którego nie można by nazwać wolnością (dla przykładu: bezpieczeństwo – wolność od strachu, zaspokojenie apetytu – wolność od głodu, ateizm – wolność od przesądów religijnych)⁵³³ – w czym termin ten po części dzieli losy z pojęciem „praw

529 H. Hart, *Pojęcie prawa*, tłum. J. Woleński, PWN, Warszawa 1998.

530 Ija Lazari-Pawłowska, *Etyka Gandhiego*, PWN, Warszawa 1965.

531 L. Kołakowski, *Rozważania o przemocy* [w:] *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*, Tom III, Wydawnictwo Puls, Londyn 2002, s. 134-137.

532 L. Kołakowski, *O przemocy*, [w:] tenże, *Mini wykłady...*, s. 73.

533 L. Kołakowski, *Wolność i wolności*, [w:] tenże, *Czy diabeł...*, s. 233-234.

człowieka” (o tym będzie dalej). Siłą rzeczy pojęcie to musi skupiać uwagę nie tylko historyka idei, ale i każdego, kto chce coś więcej na temat moralności powiedzieć.

Rozważania Kołakowskiego o wolności na ogół nie pozostawały bez związku z tym, co napisał w tym zakresie Isaiah Berlin (prywatnie bliski znajomy Kołakowskiego⁵³⁴). Szersze uwagi porównujące koncepcję wolności pozytywnej i negatywnej, zestawione z kategoriami wolności autentycznej i formalnej, zaprezentował Tokarski w *Obecności zła* – tutaj ograniczyć się można do spostrzeżenia, że nie są to pary tożsame, choć pierwotna intencja, jaka towarzyszy odróżnieniu, jest podobna (jeśli nie taka sama)⁵³⁵. Kluczowe jest obecnie zwrócenie uwagi na to, że polski filozof występuje przeciwko koncepcji „wolności prawdziwej, autentyczno-ludzkiej, wolnej od alienacji, wolnej od reifikacji, konkretnej, zakorzenionej w istocie życia społecznego, głębszej, wyższej, odpowiadającej swojemu pojęciu, opartej na tożsamości podmiotu i przedmiotu”⁵³⁶ i opowiada się za wolnością w ujęciu formalnym. Ta pierwsza ma charakter metafizyczny: człowiek jest „wolny na mocy natury swojego człowieczeństwa”⁵³⁷, jest wpisana w naturę naszego bytowania. To wolność filozofów. A wolność formalna?

Wolność formalna, tj. wolność prawdziwa, występuje jedynie w parze z pojęciem prawa. Kołakowski powtarza tu sformułowanie Johna Locke'a⁵³⁸: nie ma wolności tam, gdzie nie ma prawa⁵³⁹. Polski filozof odnotowuje, że nie można przyjąć, iż w hipotetycznych konstrukcjach stanu natury – i to nawet gdyby założyć, że kiedyś faktycznie jakieś zbiorowości w takich warunkach żyły – jednostki cieszyły się wolnością⁵⁴⁰. Myśliciel nie zgadza się z tym, że stan bez prawa (czy to funkcjonowanie w ten sposób społeczności, czy jednostki – *vide* rozbitek na wyspie) jest światem, gdzie „wszystko jest dozwolone”, czy też, że jest to idealne ziszczenie się abstraktu wolności absolutnej. Nie, słowo to do takich opisów nie przystaje, kategorialnie jest mu obce, jak zapach agrestu nie sposób sensownie zestawić z liczbą siedem. Podobnie też nie można

534 Kołakowski stwierdził nawet: „Berlin to była wybitna postać w Oksfordzie i w ogóle człowiek światowego formatu, jeden z olbrzymów dwudziestego stulecia. Jestem bardzo dumny, że go znałem tak blisko” [w:] tenże, Z. Mentzel, *Czas ciekawy...* cz. 2, s. 49.

535 J. Tokarski, dz. cyt., s. 244-259.

536 L. Kołakowski, *Wolność i ...*, s. 233.

537 Tenże, *O wolności* [w:] tenże, *Mini wykłady...*, s. 80.

538 Por. D. R. Kamerschen, R. B. McKenzie, C. Nardinelli, *Ekonomia*, tłum. zespół pracowników naukowych Wydziału Ekonomiki Transportu Uniwersytetu Gdańskiego pod kierunkiem P. Kuropatwińskiego, Fundacja Gospodarcza NSZZ Solidarność, Gdańsk 1993, s. 77.

539 L. Kołakowski, *O wolności...*, s. 83.

540 Tenże, *Gdzie jest miejsce dzieci w filozofii liberalnej?* [w:] tenże, *Moje słuszne...*, s. 149; a także: tenże, *O wolności...*, s. 83; tenże, *Wolność i ...*, s. 234.

powiedzieć, że jaskółka dopuszcza się przemocy, gdy połyka komara⁵⁴¹. To, co łączy przemoc i wolność w tym wymiarze, to fakt, że przynależą one do sfery kultury, nie istnieją poza nimi. Wolność, dodatkowo, należy do tych kategorii pojęć, które są zrozumiałe tylko jako człon w parze, które tylko wtedy są sensowne (jak mały – duży, mokry – suchy, przygodny – konieczny), gdy występują obok siebie⁵⁴². Tak więc, podobnie jak ludzkość nie wytworzyłaby słów: „powolny” i „szybki” gdyby każdy ruch odbywał się z tą samą prędkością, tak też wolność jest nie do pomyślenia bez prawa.

Nie jest jednak tak, że słowa te sobie zaprzeczają, że mamy albo wolność albo prawo. Albo, że im więcej prawa tym mniej wolności, i na odwrót. Symetria, która występuje w przeciwstawieniu szybki – wolny (im dany obiekt porusza się wolniej, tym przemieszcza się mniej szybko), nie znajduje tu przełożenia. Jak poucza bowiem Kołakowski w licznych swoich pismach, każda tendencja ekstremalna w zakresie stopnia wpływu prawo na życie jednostki i jej konglomeratów jest niebezpieczna dla wolności. Państwo totalitarne, tj. państwo, które stara się objąć zasięgiem swojej kontroli, i nadzorować, także przy użyciu prawa, jak najwięcej aspektów sfery prywatnej i publicznej, oczywiście ogranicza wolność, redukując w sposób nie do zaakceptowania zakres działań, które winny pozostawać w sferze dyspozycji człowieka, w sferze pozaprawnej⁵⁴³. Jednakże także anarchistyczny eden, państwo bez prawa, nie sprzyja pomnażaniu ludzkich wolności⁵⁴⁴. Kołakowski zawsze w takich opisach pozostawał niezmiernym pesymistą, w tym zakresie bliska mu była postawa Tomasza Hobbesa (filozofa, który czasem w jego pracach się pojawiał, raczej jednak na uboczu rozważań) – autor *Niepewności epoki demokracji* utrzymywał, że po przekroczeniu pewnych niejasnych granic, dalsza redukcja spraw regulowanych ustawodawstwem sprzyja wyzyskowi słabszego przez silniejszego. Brak prawa to brak hamulców dla każdego, kto pragnie zniewolić innego. Brak prawa – w języku polskim – to inaczej bezprawie: słusznie przy tym nasze skojarzenia językowe z tym terminem prowadzą do wyobrażenia nieładu, czy wręcz chaosu, w którym słaby niechybnie ginie bądź ulega presji silniejszego (doznaje zniewolenia – czyli traci wolność *tout court*). Mając między innymi to na uwadze, świat kapitalistyczny powszechnie afirmuje interwencję legislatora w relacje między pracownikiem a pracodawcą. Chcemy tutaj reglamentacji –

541 Tenże, *O przemocy...*, s. 73.

542 Tenże, *Horror metaphysicus...*, s. 26-27.

543 Temu między innymi służą prawa człowieka, by zakres tej ingerencji ograniczać. O tym istotnym wątku myśli Kołakowskiego będzie mowa w części III niniejszego rozdziału.

544 Tenże, *Niepokój wieku naszego*, [w:] tenże, *Czy Pan Bóg...*, s. 146.

nie dlatego, że uznajemy ograniczenie wolności za dobre *per se*, ale dlatego, że w świecie nieustannych konfliktów wartości (tu z kolei znów, Kołakowski przedstawia się jako duchowy przyjaciel Berlina) znajdujemy silne racje, by zrezygnować w tym wymiarze z wolności na rzecz sprawiedliwości – obrona słabego przed silnym jest ważniejsza niżli nieograniczona swoboda kontraktów⁵⁴⁵.

Kołakowski broni konieczności funkcjonowania tego przeciwstawienia. Jako że – jak było wcześniej wspomniane – wolność zwalczana jest tylko w imię innej, lepszej, prawdziwej wolności, filozof sprzeciwia się tym konceptom, które zmierzają do zniesienia wolności formalnej na rzecz wolności „autentycznej”. Wszystkie te ruchy, które tak jak sukcesorzy myśli Marksa, przekonują, że wolność formalna jest jakąś formą oszustwa, mistyfikacją, która trzyma człowieka w ryzach, pozbawiając go szansy na bezkonfliktowy ład, zakładają – niesłusznie, zdaniem Kołakowskiego – zanik antagonizmów w społeczeństwie bezklasowym⁵⁴⁶. Wolność formalna, w takiej wizji, jest niepotrzebna, gdyż utrwała relikty społeczeństwa, w którym ludzie są podzieleni. Wymaga się więc zrezygnowania z tej wizji, w której jednostki roją sobie, iż są atomami zabiegającymi o egoistyczne cele – a to na rzecz wspólnoty interesów i dobrobytu. Tak też wolność prawdziwa, poprzez zniesienie wolności formalnej, usuwa z horyzontu konflikty między ludźmi.

Jednakże konfliktowy charakter nie tyle ludzkich interesów (choć także), co wartości, toruje tej utopijnej wizji drogę do największych niesprawiedliwości. Ograniczenie wolności, jak w przykładzie wyżej, w sytuacji umowy o pracę, czasem jawi się jako oczywiście sprawiedliwe. Podobnie wolność może kłócić się z bezpieczeństwem, sprawiedliwością, czy prawem słabego do obrony przed silnym⁵⁴⁷. Rezygnacja z wolności formalnej – na rzecz mgliście tłumaczonej wolności autentycznej – musi prowadzić do despotyzmu, w którym człowiek pozbawiony jest podstawowych gwarancji oraz środków ich realnej ochrony.

Jak podsumowuje polski filozof: „Jeśli wyrażenie »wolność formalna« znaczy tyle, co zakres decyzji, jaki organizacja społeczna i prawo pozostawiają do uznania jednostki, to »wolność formalna« nie oznacza nic innego, jak »wolność« po prostu i żadnej innej wolności niż »formalna« nie ma”⁵⁴⁸.

545 Tenże, *Wolność i...*, s. 236.

546 Tamże, s. 235.

547 Tamże, s. 236.

548 Tamże, s. 239.

Można kolejno dodać, że abstrakcyjna idea zniesienia wolności formalnej daje się wyobrazić w dwóch formach: jednocześnie ze zniesieniem prawa, bądź też z zachowaniem prawa. W przypadku zniesienia tej wolności razem z prawem, mamy do czynienia z bezprawiem, czyli stanem, gdzie słabszy ulega silniejszemu, a inne czynniki, takie jak sprawiedliwość, przestają regulować stosunki międzyludzkie. Jednostki mogą cieszyć się nieograniczonymi możliwościami wyboru: mogą swobodnie decydować, gdzie (i czy) pracować, w jakim miejscu na Ziemi zamieszkać, jakich dóbr kultury kosztować. Jednocześnie jednak, jako że z prawem umierają gwarancje sprawiedliwości, nie kłóci się z tą wizją sytuacja, gdy ta sama jednostka dysponuje tak marnymi środkami wymiany, że przymiera głodem i realnie pozbawiona jest wszelkich możliwości zmiany swego położenia. Więcej, w każdej chwili może zginąć z rąk innego indywiduum – jedyne co jej zostaje, to osłodzić sobie te niedogodności poprzez świadomość porzucenia archaicznej struktury fałszywego przeciwstawienia iluzorycznych wartości: wolności formalnej i praworządności.

W przypadku zniesienia tylko wolności formalnej, z zachowaniem prawa, jednostka zostaje pozbawiona rudymenarnych dlań cech, wszystko (dosłownie) wymyka się z pola jej kontroli, w pierwszej kolejności znika decyzyjność, ostatecznie – znika godność. Godność, której źródło polski filozof odnajdował między innymi poprzez przeciwstawienie człowieka bytowi mechanicznemu, niezdolnemu do tego by samemu podejmować czyny dobre i złe, niezdolnemu, *de facto*, do wyboru (to właśnie zdolność wyboru, wpisująca się w chrześcijańską koncepcję wolnej woli, czyni człowieka podobnego Bogu i wyróżnia go spośród stworzeń)⁵⁴⁹. Stan taki, prawo bez wyboru, w najbardziej radykalnej wizji, to zniszczenie się kantowskiego koszmaru – jednostki niezdolne do decyzji nie są bytami niemoralnymi, są istotami amoralnymi. Człowiek nie jest człowiekiem.

Reasumując, powtórzyć należy, że nie ma wolności bez prawa, nie ma też sprawiedliwości bez wolności (formalnej). Tę ostatnią, można dodać, gwarantuje koncept praw człowieka.

549 Tenże, *O równości...*, s. 25.

2.5. Prawo – miłość

Z punktu widzenia dalszych rozważań warto wskazać na dychotomię, którą Kołakowski przedstawił w dwóch tekstach z 1965 r.: w głośnym eseju *Jezus Chrystus – prorok i reformator*⁵⁵⁰ oraz w artykule *Erazm i jego Bóg*⁵⁵¹. Filozof pisze w nich między innymi o znaczeniu zasadniczego przesłania nauk Jezusa, które pozostaje istotne z filozoficznego punktu widzenia niezależnie od perspektywy historycznej, psychologicznej, czy religioznawczej. Stanowisko wyrażane bezpośrednio przez Kołakowskiego w pierwszym z esejów pokrywa się z tym, które przypisuje Erazmowi z Rotterdamu, uznając je za szczególnie ważne dla reformatorskiego charakteru twórczości autora *Pochwały głupoty*.

Zdaniem polskiego filozofa, jedną z najważniejszych nauk Jezusa, mającą istotne znaczenie dla kolei losów całej naszej cywilizacji, jest (w zgodzie z posłaniem Erazma) przeciwstawienie Boga Starego Testamentu Bogu Nowego Testamentu – w tym wymiarze, w którym prawo zniesione zostaje na rzecz miłości. Bóg Starego Testamentu to bóg kontraktu, można się z nim targować, czy „wynajdować kruczki prawne dla przechytrzenia kontrahenta oraz szukać najkorzystniejszej dla siebie interpretacji umowy, wyzyskując jej luki lub dwuznaczności”⁵⁵². Najlepiej bodaj świadczy o charakterze Boga przed-jezusowego swoisty targ, którego dobiega On z Abrahamem, przymierze „za cenę gotowości absolutnej do poddaństwa, gotowości aż do ofiary z jedyne go dziecka”⁵⁵³. Jezus – w opisywanej tu interpretacji – znosi (nie tylko uzupełnia) ów relację, tj. abroguje *synallagmę*, uczy, że stosunek człowieka z Bogiem nie jest ekwiwalentny. Zgodnie z jego naukami, człowiek ma wobec Boga obowiązki, nie może sobie jednak niczego na tej podstawie rościć – łączy go bowiem z Nim więź miłości. Nauka ta ruguje z tego stosunku kalkulację. Człowiek ma Boga kochać, w sposób niejako pozbawiony racji, oparty na kruchej więzi zaufania. Jezus wprowadza imperatyw miłości, zaś „cokolwiek z miłości korzenia wyrasta nie może być sądzone prawem ani mierzone paragrafem ustawy”⁵⁵⁴. W opublikowanym w 2014 r. tekście *Jezus ośmieszony* – będącym wydaniem rękopisu pochodzącego z lat

550 Tenże, *Jezus Chrystus...*, s. 21-38. Artykuł ten budził zainteresowanie zwłaszcza ze względu na przełomową w twórczości Kołakowskiego, a przez to i dla polskiego środowiska marksistowskiego tamtych czasów, tezę: „osoba i nauki Jezusa Chrystusa nie mogą zostać usunięte z naszej kultury ani unieważnione, jeśli kultura ta ma istnieć i tworzyć się nadal” [w:] tamże, s. 38.

551 Tenże, *Erazm i jego Bóg* [w:] tenże, *Pochwała niekonsekwencji...*, Tom I, s. 39-49.

552 Tamże, s. 41.

553 Tenże, *Jezus Chrystus...*, s. 32.

554 Tamże, s. 29.

osiemdziesiątych (powstałym w języku francuskim) – myśliciel wyraża tożsamy pogląd, gdy pisząc o zasadniczym przesłaniu Jezusa, odnotowuje: „Miłości bezwarunkowej, do której jesteśmy wezwani, miłości, która jest istotą bytu boskiego i która sprawia, że prawo staje się niepotrzebne – która może nawet być w konflikcie z prawem i je znosić – nie da się wydedukować z samego Starego Testamentu, nawet z ksiąg prorockich”⁵⁵⁵.

Kołąkowski dodatkowo podkreśla stałe odnawianie omawianego przeciwstawienia w historii filozofii europejskiej. Jego zdaniem, odtwarza je między innymi myśl Jana Jakuba Rousseau, Sørensa Kierkegaard oraz Karla Jaspersa⁵⁵⁶. Posługuje się nim także Marks (czymże innym jest przeciwstawienie więzi interesu w społeczeństwie wymiany towarowej do więzi swobodnego zrzeszania ludzi dobrowolnie solidarnych⁵⁵⁷), więcej, nawet i Nietzsche, „kiedy powiada, iż to, co z miłości płynie, jest poza dobrem i złem – powtarza bezwiednie myśl wroga”⁵⁵⁸.

2.6. Powinność – roszczenie

Wyrażone w powyższym zakresie stanowisko, w zgodzie z którym „Każdy z nas dźwiga powinności wobec świata, ale nie ma uprawnień, nie może rościć sobie pretensji do świata albo czegokolwiek od niego oczekiwać”⁵⁵⁹ jest kluczowe dla zrozumienia głównych obiekcji, jakie Kołąkowski wysuwa wobec afirmowanej niemal powszechnie – a znajdującej pełen wyraz w ONZ-owskiej Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka – formuły praw człowieka.

Pojezusowego człowieka łączy z Bogiem miłość, której podstawa wyraża się w tym, że jednostka zostaje pozbawiona uprawnień wobec świata, ich miejsce zastępują powinności. Zachowaniem symetrycznym, po tym, jak człowiek zostanie spoliczkowany, jest oddanie odurzenia (w prostych układach) bądź cywilizowana wersja zadośćuczynienia takiej krzywdzie – np. poprzez wypłatę ekwiwalentu pieniężnego. W przypadku nauki Jezusa, obowiązek drugiej strony do nieuderzenia nas w twarz nie rodzi roszczenia do bycia nieuderzanym – powstaje kolejny obowiązek, powinność nadstawienia drugiego policzka.

555 Tenże, *Jezus ośmieszony...*, s. 108.

556 Tamże, s. 32.

557 Tamże.

558 Tamże.

559 Tamże, s. 29.

W starym systemie do uczynienia zadość boskim wymaganiom wystarczająca jest racjonalność instrumentalna⁵⁶⁰ – należy dobrać odpowiednie środki do spełnienia oczekiwań Stwórcy; *notabene* kontrakt zawarty z Bogiem rodzi po stronie człowieka obowiązki, lecz jego wypełnienie jest celem, o którego zasadność nie powinno się nawet pytać – podstawą jest tutaj zastosowanie technicznego rozumu, który wybierze odpowiednią strategię do jego zrealizowania.

Utrzymując się w perspektywie znaczonej dokonaniem Szkoły frankfurckiej, odnotować można, że z drugiej strony występuje racjonalność komunikacyjna, która w wersji Habermasa przewiduje konsens⁵⁶¹, a która w teorii Erazma – analizowanej przez Kołakowskiego – oparta jest na więzi miłości. Nowy związek z Bogiem wyłącza prostą kalkulację o sumie zerowej. Jest to swobodna więź osobowa, która nie jest racjonalna. Tutaj też zachodzi fundamentalny rozbrat z podejściem Habermasa, u którego działanie komunikacyjne cieszyło się racjonalnością swojego rodzaju – w wizji Kołakowskiego sfera objęta miłością do Boga jest pozbawiona racji i uzasadnień, opiera się na zaufaniu, dobrej woli, na wierze. W tym też kontekście Kołakowski widzi uzasadnienie dla Erazma jako myśliciela wprowadzającego istotne spostrzeżenia do dyskusji nad Kościołem – Kościół bowiem nie może utrzymać swojego istnienia, gdy religia będzie w ten sposób pojmowana, tj. gdy Kościół nie będzie już mediatorem między Bogiem a człowiekiem⁵⁶². Tedy Kościołowi zależy na tym, by relacja z Bogiem nie była tylko relacją z Bogiem osobowym.

Przedstawione wyżej rozróżnienie kategorii powinności i roszczenia stoi u podstaw jednego z trzech zarzutów, jakie Kołakowski czyni wobec kodeksowania etyki. Tworząc kodeks zakłada się pewnego rodzaju symetrię⁵⁶³ – jeżeli z kodeksu wynika obowiązek to musi wynikać z niego także roszczenie. Jeżeli przewiduje się istnienie dłużnika musimy założyć również istnienie wierzyciela. Kołakowski zauważa, że kodeksy zawsze muszą być tworzone w sposób taki, iż formułują ogólne nakazy dotyczące nakreślonych w nich, możliwych do wystąpienia, sytuacji. Tym samym określa się co stanowi czyjąś powinność i jednocześnie – co może być przedmiotem

560 Por. M. Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, tłum. J. Doktor [w:] tenże, *Spoleczne funkcje filozofii*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987.

561 Por. J. Habermas, *Jedność rozumu w wielości głosów*, tłum. E. Łabno, „Pismo Literacko-Artystyczne” 1989, nr 2, s. 100; J. Zajadło, *Jürgen Habermas – demokratyczny pozytywizm*, [w:] *Przyszłość dziedzictwa. Robert Alexy, Ralf Dreier, Jürgen Habermas, Otfried Höffe, Arthur Kaufmann, Niklas Luhman, Ota Weinberger: portrety filozofów prawa, Współczesna niemiecka filozofia prawa*, t. II (red.) J. Zajadło, Wydawnictwo Arche, Gdańsk 2008, s. 104.

562 L. Kołakowski, *Erazm i jego...*, s. 42.

563 Tenże, *Etyka bez...*, s. 158-161.

roszczenia. Taki ogólny nakaz może przybrać postać: „X powinien podjąć i wykonać D w sytuacji S”.

Zarazem, Kołakowski twierdzi, że kodeks to „systematyczny zbiór wartościowań i nakazów, który pretenduje do rozstrzygalności i niesprzeczności, w związku z czym zakłada pewne struktury”⁵⁶⁴. Immanentną cechą kodeksu w tym ujęciu jest to, że potrafi on zlokalizować każdą sytuację, która występuje w świecie wartości, a następnie przedstawić ją na jednorodnej skali uniwersalnej, która unicestwia pola wahań i stwarza warunki pewności, dając życie gotowe. Kołakowski mówi tutaj o niejako laplacowskiej formule życia moralnego. Pragnienie kodeksu jest więc próbą identyfikacji własnego życia moralnego z porządkiem transcendentnym. Jako że kodeks zapewnia bezpieczeństwo moralne, normy, które taki kodeks przewiduje, mają dawać możliwość określenia każdej sytuacji, jakie zachodzą w świecie wartości (na tym swoistym „pejzażu”, jakim jest kodeks) i określeniu postawy danego podmiotu wobec nich.

Jednak w istocie kodeksy niejednokrotnie prowadzą do norm konkretnych i indywidualnych, które pogodzić się nie dają, które nieuchronnie powodują konflikt. Na mocy tego samego obowiązku, przewidzianego przez sporą część kodeksów, obywatele dwóch różnych krajów mają walczyć ze sobą na wojnie i nie sposób znaleźć rozwiązanie dla takiego antagonizmu, gdy w najskromniejszym chociaż zakresie dany kodeks będzie uwzględniał praktyczny aspekt życia moralnego i nie poruszał się tylko w sferze abstrakcyjnych dywagacji.

Wyjaśniając skąd ww. asymetria się bierze, Kołakowski wskazuje na okoliczność, którą nazywa „współczynnikiem *cogito*” i tłumaczy, że poczucie powinności w danej sytuacji nie może uchodzić za dedukcję z ogólnie obowiązującej normy⁵⁶⁵. Poczucie powinności, które pojawia się w związku z różnymi sytuacjami, jest różne dla osoby, która jest uczestnikiem tej sytuacji i dla podmiotu, która spogląda z perspektywy trzeciej osoby. Człowiek pragnący bezpieczeństwa moralnego, poszukując go w kodeksie, musi zakładać symetrię. O ile jest ona do przyjęcia dla jednej osoby, o tyle w przypadku dążenia do transcendentnego porządku moralnego, załamuje się. Wskazać należy, że jest to jedna z najistotniejszych różnic między motywacjami i zachowaniami moralnymi a motywacjami i zachowaniami prawnymi. Tym samym

564 Kołakowski dodaje: „Kodeksy doskonałe w tym sensie nie istnieją, ważne jest wszakże, że istnieją kodeksy, które za doskonałe w tym sensie uchodzą”; tamże, s. 170.

565 Tamże, s. 161.

okoliczność, że ktoś akceptuje jako swoją powinność pewne zachowanie nie zakłada bynajmniej, że musi uważać zarazem, iż jest powinnością każdego tak się zachować.

Więcej, Kołakowski twierdzi, że jedne z najcenniejszych czynów moralnych powstają właśnie z owej asymetrii roszczeń i powinności. Wskazać tu trzeba na ideę poświęcenia⁵⁶⁶, która zawsze – choćby w najbardziej prozaicznym jej wymiarze – opiera się (zdaniem Kołakowskiego) próbie kodyfikacji⁵⁶⁷. Jej miejsce w systemie etycznym zaznaczane jest bowiem poprzez niekonsekwencję, tj. poprzez niespójność. Osoba oddająca nerkę potrzebującemu obcemu może bronić poglądu, iż było jej obowiązkiem tak zrobić, a zarazem utrzymywać, iż nie ma zasady moralnej nakazującej podjęcie takiego działania.

Na asymetrię roszczeń i powinności zwraca także uwagę Kołakowski w kluczowym dla niniejszej rozprawy tekście – *Po co nam prawa człowieka* (wydanym w 2003 r. w Gazecie Wyborczej, ogłoszonym 2 października 2003 r.)⁵⁶⁸. Szczegółowe rozważania w tym zakresie zostaną przedstawione w III części niniejszego rozdziału, rozwijając zaakcentowane tutaj wątki. Obecnie zasygnalizowanie ich jest konieczne wobec podkreślenia związku przedmiotowej asymetrii ze zjawiskiem zaniku odpowiedzialności.

Jednym z warunków zachowania sensu praw człowieka jest, zdaniem myśliciela, ich świadomość, tzn. świadomość tego, że posiada się prawa człowieka. Kwestia ta jest podnoszona w związku ze zwierzętami – nieświadome swoich praw zwierzęta nie mogą, w ocenie Kołakowskiego, ich posiadać. Ta konstatacja daje się pozornie obalić argumentem: skoro trzeba mieć świadomość tego, że posiada się prawa to nie posiadają ich również dzieci, podobnie niepełnosprawni umysłowo w tym stopniu, że ze swoich praw sprawy sobie nie zdają. Można by się również zastanawiać co z osobami w stanie śpiączki, których mózg faktycznie nie funkcjonuje – czy i im należy odmówić praw człowieka?

Odpowiedź Kołakowskiego jest twierdząca – tak, mówi, dzieci i zwierzęta praw nie mają, dlatego że ich nie znają i o nich nie wiedzą. Trudno też wskazać jakie prawo przysługuje psu czy kleszczowi.

Odmowa przyznania zwierzętom i dzieciom praw służy przy tym wyróżnieniu idei wcześniej wyjaśnianej – asymetrii roszczeń i powinności, której w tym przypadku

566 Por. A. M. Kaniowski, *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki. Czyny chwalebne w etykach uniwersalistycznych*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999 r.

567 L. Kołakowski, *Etyka bez...*, s. 160.

568 Tenże, *Po co nam prawa człowieka* [w:] tenże, *Czy Pan Bóg...*, s. 224-239.

odpowiada asymetria praw i obowiązków. Kołakowski twierdzi bowiem, że z faktu, iż wymienionym istotom nie przysługują prawa nie można zasadnie wnioskować, że możemy traktować je jak rzeczy – posiadamy w stosunku do nich moralne obowiązki: musimy je żywić, chronić przed niebezpieczeństwem i cierpieniem, wychowywać do uczestnictwa w kulturze. I tak, to z obowiązku naszego – nie czyjegoś uprawnienia – wynikać ma powstrzymanie się od przemocy.

W tym świetle jawi się jeden z głównych zarzutów, które Kołakowski czyni względem praw człowieka w takiej formie, w jakiej są one ujęte w ONZ-owskiej Powszechnej deklaracji praw człowieka. Jest nim utrwalanie postawy roszczeniowej (opisanej w III części niniejszego rozdziału). Ujęcie praw człowieka w ich obecnej formułę jednoznacznie kładzie nacisk na to, co człowiekowi przysługuje, do czego ma prawo, czego może żądać, na drugim miejscu stawiając to, do czego człowiek jest zobligowany.

Kołakowski wskazuje na nieuprawnioną ekspansję sfery roszczeniowej podnosząc, że to, co zwyczajowo ujęte było w kręgu życzeń i chęci wydaje się niepostrzeżenie przechodzić w sferę tego, co ma się ludziom po prostu należeć (a to ze względu na prawa człowieka). Podaje przy tym przykłady: pijacy żalą się, że producenci napojów alkoholowych nie poinformowali ich o tym, że alkohol szkodzi; człowiek korzystający ze świadczeń socjalnych uważa, że należy mu się darmowy dostęp do afrodyzjaków, bo przyjemność seksualna wynika z jego praw człowieka; zaś z prawa do informacji wynika choćby to, że nie trzeba za nią płacić. Więcej o tym w części III niniejszego rozdziału.

3. (Nie)prawomocność filozoficznego namysłu

3.1. Nieśmiertelność filozofii

Jak to zostało wcześniej zauważone, i choć brzmi to jak pleonazm (w istocie, przy odpowiednich definicjach, moglibyśmy mówić o tautologii), skonstatować tutaj należy, że tak jak nie sposób usunąć filozofię, tak też trwałe są jej dylematy. W tej nieśmiertelności filozofii i jej problemów odnaleźć również można zasadniczy wątek łączący *Obecność mitu* i *Horror metaphysicus*, dwie książki Kołakowskiego, które wydają się, spośród wszystkich jego dzieł, mieć najbardziej „twórczy” charakter, tj. najwięcej wносить do filozoficznego dyskursu, wykazując się szczególnym

nowatorstwem⁵⁶⁹ – głównie dlatego, że z zawartych w nich refleksji, podejmujących problemy tradycyjnie przynależące do historii filozofii (czyli, właściwie, do filozofii) na pierwszy plan wysuwają się kwestie intelektualnie świeże (przynajmniej na dzień ich pisania), inicjujące nowe płaszczyzny do snucia filozoficznych rozważań. Pierwsza wydana była w 1972 roku w Instytucie Literackim w Paryżu (napisana jednak jeszcze w Polsce, w 1966 r.), druga wydana została w Oxfordzie w 1988 r.

W obu pojawia się ta sama kwestia: pewne dylematy naszej cywilizacji są w niej stale obecne i jest ona nie do wyobrażenia bez nich. Czy to, co wywołuje nasze wątpliwości, ma charakter transcendentny, istnieje koniecznie? Czy stanowi może element ewolucyjnej nadwyżki, jest schedą rozwoju pewnych właściwości intelektu, które pośród dzikich przedstawicieli świata natury zwiększały szansę człowieka na przeżycie (dzisiaj jednak są to już narzędzia adaptacji zbędne)? Czy też chodzi tu o fałszywe dylematy, służące jednej klasie do trzymania drugiej w potrzasku i jej wyzyskiwania? Albo o konsekwencję nieuprawnionego zabiegu substancjalizacji słów, które ważność winny mieć tylko jako przedmiot badania językoznawców, nie zaś jako abstrakty, rzekomo stwierdzające coś o świecie?

3.2 Obecność

Przy próbie rekonstrukcji stanowiska Kołakowskiego w odpowiadaniu na takie pytania przydatnym jawi się słowo „obecność”. Uważa on bowiem, że między naszą cywilizacją a pewnymi dylematami filozoficznymi (których zasób niektórzy myśliciele, zwłaszcza zorientowani analitycznie, chcą pomniejszyć) zachodzi nierozzerwalny

569 Kołakowski stwierdził nawet w rozmowie z Mentzlem: „Jeżeli coś jest moim *opus magnum* – oczywiście, ma m poczucie śmieszności tego określenia – to chyba najkrótsza książeczka, jaką napisałem, mianowicie *Horror metaphysicus*” [w:] tenże, Z. Mentzel, *Czas niespokojny...*, cz. 2, s. 102. W literaturze wydają się natomiast przeważać głosy podziwu, które podkreślają doniosłość *Obecności mitu*; Mariola Flis pisze na przykład, że jest to „praca, które odegrała ważną rolę w kształtowaniu się współczesnej filozofii i socjologii kultury” [w:] M. Flis, dz. cyt, s. 21; znamienne dla oceny tego dzieła są też słowa Tadeusza Mazowieckiego – napisane jednakowoż w 1987 r., tj. przed wydaniem *Horror metaphysicus* – który umieszcza *Obecność mitu* pośród „tych książek, które otwierają nowy sposób myślenia, ważny zwłaszcza w tej tradycji myślowej – mocno utrwalonej w kulturze nowożytnej i świadomości współczesnej – która, oddzielając naukę od pytań ostatecznych, unieważniała zarazem sens samych tych pytań”; Mazowiecki zwraca też uwagę na jej znaczenie dla filozofii kultury [w:] T. Mazowiecki, *Niezakończenie* [w:] *Obecność. Leszkowi...*, s. 71. *Obecność mitu* na pewno posiadała walor o tyle istotny, że jej charakter był przełomowy dla oceny stanowiska Kołakowskiego (sam autor zaznaczał, że wrażenia takiego nie miał, odniósł je później, wraz z lekturą różnych druków na jej temat [w:] L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas niespokojny...*, cz. 2, s. 79), gdy *Horror metaphysicus* wpisywał się – przynajmniej ramowo – w stanowisko Kołakowskiego znane uważnemu czytelnikowi śledzącemu jego twórczość w momencie publikacji.

związek⁵⁷⁰. Jak długo tkwimy w tej kulturze, będą takie problemy w niej poruszane. Gdyby, zgodnie z ambicjami wielu filozofów, faktycznie położyć im wszystkim kres, gdyby wyobrazić sobie faktyczną śmierć filozofii, cywilizacja nasza traci konstytutywny składnik, przestaje być sobą. Polski myśliciel zarazem nie jest obojętny na jej losy, jest wszak orędownikiem europeocentryzmu⁵⁷¹.

Obecność, o której tu mowa, stanowi wynik spostrzeżenia, że rozważania filozoficzne, mityczny aspekt ludzkiego myślenia o świecie, są ulokowane w schemacie całościowego postrzegania rzeczywistości człowieka Zachodu. Są w nim obecne. Czasem wydaje się, że Kołakowskiego nęka pokusa, by na tym wyjaśnienia zakończyć. W naszym świecie obecna jest muzyka, malarstwo, matematyka, fizyka, czy religia. Obecne jest dążenie do prawdy. Chcemy słuchać pięknych utworów, kontemplować dzieła wielkich mistrzów, brnąć wśród reguł sądów syntetycznych *a priori* i *a posteriori*, wreszcie, chcemy „być do czegoś”, czegoś absolutnego, czegoś, „co nie zna przeszłości ani przyszłości, lecz wszystko zawiera w swoim »wiecznym teraz«”⁵⁷². Potrzeba pozbawienia człowieka pierwszych czterech z wymienionych skupisk ludzkiej uwagi jest znikoma, mało kogo angażuje. Filozofia dzieli w tym ujęciu losy religii, z tym dodatkowo, że jej autodestrukcyjny charakter jest w nią permanentnie wpisany. Ambicje rugowania religii przybrały na sile, tj. weszły do głównego nurtu działalności ludzkiej, stosunkowo niedawno. Nadto, są to próby dokonywane z jej zewnątrz. Filozofia natomiast od zawsze dokonuje aktów „samoumęczenia”, do jej fundamentów należy wysiłek samounicestwienia i poddawania samej siebie w wątpliwość (z tej perspektywy odczytywać można m.in. cytowane już zdanie rozpoczynające *Horror metaphysicus*: „Filozof współczesny, który nigdy nie miał poczucia, że jest szarlatanem, to umysł tak płytki, że jego dzieła nie są pewnie warte czytania”⁵⁷³). Tak jak broni Kołakowski w *Jeśli Boga nie ma...* obecności religii, tak w opisywanych tutaj dwóch książkach strzeże filozoficznych kategorii.

570 O niechęci Kołakowskiego do usuwania z filozofii pewnych jej dylematów była już mowa w punkcie 1.2. niniejszej części.

571 L. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy...*, s. 7.

572 Tenże, *Kompletna i krótka metafizyka. Innej nie będzie. Innej nie będzie* [w:] tenże, *Czy Pan Bóg...*, s. 297.

573 L. Kołakowski, *Horror metaphysicus...*, s. 7.

3.3. Obecność mitów, mit prawa

W *Obecności mitu* Kołakowski wyróżnia dwa cywilizacyjne pnie – technologiczny i mityczny (więcej na ten temat, w tym o tym, jak Kołakowski rozumie słowo „mit”, w punkcie 2.2.4. rozdziału I). Do pierwszego należy nauka, do której kompetencji należy zajmowanie się tym, co może zostać skutecznie zastosowane w zabiegach technologicznych⁵⁷⁴. Drugi pień ma charakter mitologiczny. Mit objawia inną – zupełnie inną – stronę ludzkiego bytowania niżli to, co należy łączyć z aspektem naukowym działania człowieka w świecie. Mit odnosi się (intencjonalnie) do sfery nieempirycznej, bezwarunkowej. Kluczowe jest tutaj spostrzeżenie: „Obecność tej intencji nie jest dowodem obecności tego, do czego jest odniesiona. Jest tylko dowodem potrzeby żywej w kulturze, by to, do czego jest odniesiona, było obecne”⁵⁷⁵. „Było obecne” – zatem nie, by istniało, by było udowodnione. Choć zauważyć należy, że wtórnie potrzeba ta wyraża się tym właśnie, iż odnosimy jej przedmiot do sfery bezwarunkowości, że chcemy powiedzieć: „to istnieje (jest) naprawdę”, „to jest absolutne”.

Sięgając do przykładu – wśród egzemplifikacji mitu odnaleźć można prawo⁵⁷⁶. Istnieje w naszej kulturze potrzeba odnoszenia prawa do czegoś transcendentnego⁵⁷⁷. Jakkolwiek to, czy odniesienie takie „istnieje”, jest często negowane, nie sposób zaprzeczyć temu, że w cywilizacji europejskiej obecny jest trend przeciwstawiający się takiemu stanowisku, tj. opierania się temu, co niosą ze sobą skrajne wersje pozytywizmu prawniczego. Nie chcemy być pozytywistami, podobnie jak nie chcemy żyć w świecie bez Boga. Świat pozostaje jednak najczęściej głuchy na nasze pragnienia, a prawnonaturalne postawy oskarżać można o uleganie tendencji do samooszukiwania, do myślenia życzeniowego. Obecność tej intencji, odnoszenia prawa do transcendentu, nie jest oczywiście dowodem istnienia czegoś, do czego można by prawo odnieść. Jest tylko wyrazem pewnej ludzkiej potrzeby. Idąc dalej, potrzeba poszukiwania takiego uzasadnienia prawa uzasadnia samo prawo. Nie uzasadnia go moralnie, epistemologicznie, czy ontologicznie. Uzasadnia go jako jeden z przejawów tego samego pragnienia, która stoi u podstaw mitów w ogóle, a która przejawia się w trzech

574 Tenże, *Obecność mitu...*, s. 13.

575 Tamże, s. 14.

576 Tamże, s. 47-51.

577 Por. T. Bekrycht, *Transcendentalna filozofia prawa. O zewnętrznym obowiązywaniu i uzasadnieniu istnienia prawa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2015, s. 8-11.

postaciach. Znow wyraźnym jawi się pytanie, o możliwość zrezygnowania z pewnych kategorii życia społecznego. Czy można myśleć o świecie bez prawa? Można. Podobnie jak można sobie wyobrazić świat bez miłości, bez logiki, bez pytań epistemologicznych czy bez wartości⁵⁷⁸. W każdym przypadku nie byłby to jednak nasz świat.

3.4. Konfuzja źródeł

Ważne jest jeszcze spostrzeżenie, że zarysowany podział, na pień technologiczny i mitologiczny, nie ma rozłączonego charakteru. Są to dwie, inne strony ludzkiego bytowania. W istocie, często dochodzi do prób ich zespolenia, często nieświadomie, często niezasadnie. Tak na przykład próbuje się w religii stosować dowody na kształt dowodów naukowych. Z kolei sfera analityczno-techniczna zazwyczaj nie ogranicza się do poprzestawiania na kluczowym dlań pytaniu o technologiczną użyteczność – żywe są w niej ambicje powiedzenia jak jest „naprawdę”. To zaś, w ujęciu Kołakowskiego, nigdy nie jest możliwe bez utrzymania mitu Rozumu⁵⁷⁹. Nauka może być uprawiana bez mitu – tak jak religia może wyrzec się analityczności. Zazwyczaj tak się jednak nie dzieje, i do aliażu dochodzi. Polski filozof odcina się w *Obecności mitu* od krytyki takiego pomieszania, jego uwagi w tym zakresie mają charakter deskryptywny – często jest tak, że członkowie naszej cywilizacji sięgają, przy jednym działaniu, do dwóch sił w niej obecnych. Dobrze byłoby jedynie, by mieć tego świadomość, by nauka nie rościła sobie, że dociera do Prawdy, a wierzący nie utrzymywał, że może naukowo przekonać do prawd wiary.

Dezaprobataę w tym względzie Kołakowski wyrażał i wielu pismach. Tak np. w książce poświęconej filozofii pozytywistycznej jednym z głównych jej motywów jest krytyka roszczenia do prawdy filozofów uprawiających działalność w ten sposób⁵⁸⁰. Polski myśliciel uznawał jednak, czy nawet wręcz pochwalał, kapitulację pozytywistów radykalnych, rezygnujących z transcendentnego rozumienia prawdy (*Filozofia pozytywistyczna* oraz *Obecność mitu* pisane były w zbliżonym czasie). Z kolei, w *Jeśli*

578 Są to przykładowe zagadnienia, których mityczność jest eksplikowana przez Kołakowskiego w *Obecności mitu*.

579 L. Kołakowski, *Obecność mitu...*, s. 67-69.

580 Tenże, *Filozofia pozytywistyczna (Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966. Krytyka taka jest przedstawiana najczęściej w rozważaniach ogólnych, znajdujących się na końcu każdego z rozdziałów (w których polski myśliciel przedstawia po kolei główne nurty pozytywizmu filozoficznego). Wątek ten jest również poruszany w końcowych fragmentach książki (s. 231-236). Charakterystyczne jest też to, że w całym dziele Kołakowski częstokroć określa zwolenników pozytywizmu filozoficznego mianem „wyznawców” tej myśli.

Boga nie ma... filozof wyrażał wątpliwości co do możliwości uznania zasadności dowodów na istnienie Boga, w tym zwłaszcza dowodu ontologicznego (m.in. poprzez sięganie do problemu obecnego u takich myślicieli, jak Henri Poincaré, Édouard Le Roy, Moritz Schlick, czy Kazimierz Ajdukiewicz, tj. do kwestii istnienia związku między sądami analitycznymi a egzystencjalnymi założeniami)⁵⁸¹. Zresztą, cała wymowa tej książki świadczy o konieczności porzucenia poszukiwania prawomocności jakichkolwiek twierdzeń w sferze wykraczającej poza siedzibę *sacrum*.

3.5. Potrzeba mitu

Jak już była o tym mowa, mity – w tym mit prawa – odpowiadają na pewne ludzkie potrzeby. „Obecność” poprzedzona jest więc pragnieniami, które łączyć należy z byciem człowiekiem, które istota „człowiek” odczuwa. Skąd się one biorą? Są one zależne od warunków, które czynią kulturę w ogóle możliwą⁵⁸². „Spójność współbytowana ludzkiego” poprzedzona jest w tym ujęciu aktem afirmacji pewnych wartości. Wartości zaś żyją siłą tradycji, autorytetu. Tak więc: aby powstała kultura, niezbędne jest by wspólnota była oparta o wartości. Zgodność w tym zakresie (poczucie bliskości w tym, co uważa się za ważne) uzyskuje się poprzez autorytet, poprzez tradycję, która autorytet uznaje. Bez dziedziczenia społecznego nie ma wartości. Aby takie dziedziczenie zachodziło, potrzebne jest przekonanie (choćby nieuświadomione) o zachodzeniu ciągłości opierającej się destrukcjom, jakie powoduje czas.

Potrzeba mitu – zastrzega Kołakowski – jest jedna, występuje ona jednak w trzech wersjach. Jej pierwszy przejaw to „potrzeba rozumiejącego ogarniania realności empirycznych”⁵⁸³: chcemy postrzegać świat jako sensowny, chcemy widzieć w jego układzie ład, człowiek nie zgadza się na świat absurdalny. Drugą jest „potrzeba wiary w trwałość wartości ludzkich”⁵⁸⁴, potrzeba żywienia przeświadczenia, że wartości nie są zrelatywizowane do jednostek; nie chcemy się zgodzić na to, iż wartości dzielone przez ogół ludzi znikną wraz ze zniknięciem człowieka. W trzeciej postaci potrzeba mitu jawi się jako „pragnienie widoku świata jako ciągłego”⁵⁸⁵. Mimo jednostkowych zdarzeń, które są jedynym, co empirycznie bywa nam dane, systemy nasze oparte są na sieci

581 Tenże, *Jeśli Boga...*, s. 95-102.

582 Tamże, s. 19.

583 Tamże, s. 14.

584 Tamże, s. 16.

585 Tamże.

zależności – więcej, z określonej ilości powtarzających się podobnych w skutkach zdarzeń, będziemy wnioskować, że jeżeli zdarzenie się powtórzy, skutek znów będzie podobny.

3.6. Czas

W każdym z tych przypadków chodzi o możliwość odniesienia naszej rzeczywistości do realności nieempirycznej i bezwarunkowej. Podstawą jest tutaj przeciwstawienie się temu, co stanowi „rzeczywistość najpospolitszą w świecie i najbardziej tajemniczą”⁵⁸⁶ – chodzi o poradzenie sobie ze wszystkimi dolegliwościami, jakie w ludzkim życiu powoduje czas. W powstałym w 2004 r. krótkim tekście Kołakowskiego *Kompletna i krótka metafizyka. Innej nie będzie. Innej nie będzie* filozof wskazuje, że jeżeli metaforycznie przedstawić, gdzie „duch ludzki mieszka”, byłby to dom wparty na czterech węgłach (Rozum, Bóg, Miłość, Śmierć). Sklepieniem takiego budynku byłby natomiast Czas. W tej wizji wszystkie „wsporniki naszej myśli są narzędziami, za pomocą których uwalniamy się od przerażającej rzeczywistości czasu, wszystkie zdają się temu służyć, by czas prawdziwie oswoić”⁵⁸⁷. To czas jest podstawą metafizyki. Uzupełniając zaś ten fragment wywodu, można odnieść się do wiersza Szymborskiej pod tytułem *Metafizyka*; poetka – duchowa partnerka Kołakowskiego, także zaliczana do grupy pryszczatych – napisała:

Było, minęło.
Było, więc minęło.
W nieodwracalnej zawsze kolejności,
bo taka jest reguła tej przegranej gry.
Wniosek banalny, nie wart już pisania,
gdyby nie fakt bezsporny,
fakt na wieki wieków,
na cały kosmos, jaki jest i będzie,
że coś naprawdę było,
póki nie minęło,
nawet to,
że dziś jadłeś kluski ze skwarkami⁵⁸⁸.

Kołakowski w podobnym duchu pisze, że od urodzenia czas wydaje nam się oswojony, zwykły: „Coś było i być przestało. Coś było takie, a jest inne. Coś się stało

586 Tenże, *Kompletna i krótka...*, s. 257.

587 Tamże.

588 W. Szymborska, *Metafizyka*, [w:] taż, *Tutaj*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 40.

wczoraj albo przed minutą i już nigdy, nigdy nie może wrócić”⁵⁸⁹. Zarazem, obok tej zwykłości, nic człowieka tak, jak czas nie przeraża. Stąd metafizyka, stąd epistemologia, logika, miłość czy prawo. Stąd obecność mitu.

3.7 Źródła horroru metafizycznego

Podobne rozważania można odnaleźć można w *Horror metaphysicus*. O ile jednak ciężar ludzkiej niedoli w *Obecności mitu* spoczywa na przemijalności i na rozpaczliwej próbie jej przeciwdziałania, o tyle w drugiej książce ułomność ludzka ma inne źródło – jest to ubóstwo władz poznawczych⁵⁹⁰. W tym dziele Kołakowski stosunkowo sporo miejsca poświęca Kartezjuszowi. Polski filozof najczęściej nie jest szczególnym entuzjastą twórczości autora *Rozprawy o metodzie*, jego rozwiązania są dlań – już u ich zarania – mało przekonujące, Kołakowski podkreśla też trafność krytycznych uwag, z którymi jeszcze za życia musiał mierzyć Kartezjusz. Z uznaniem odnosi się natomiast do pytań, które francuski myśliciel postawił, więcej, na tym polega w tym ujęciu przełomowość jego dzieła – na stawianiu „groźnych pytań”, które zainicjowały powstanie filozofii nowożytnej⁵⁹¹ (pisze o nim Kołakowski: „gdy umierał, nic prawie w myśli europejskiej nie było takie samo jak przedtem”⁵⁹²) – jako jednak, że nie były to pytania nowe (dylemat „czy możemy coś wiedzieć na pewno?” jest tak stary jak filozofia) sposób odpowiedzi też miał istotne znaczenie – to on wyznaczał bowiem nowy horyzont tego, co opatrzone sceptycznymi wątpliwościami.

Motywy otwierającym filozoficzne (metafizyczne) spekulacje jest tutaj kartezjański sen, i doświadczane przez intuicję, która mu towarzyszy, poczucie kruchości człowieka⁵⁹³. Świadomość, że zmysły nas zwodzą, myśl, że możemy być łudzeni, budzi metafizyczny niepokój, inicjujący opór człowieka i pytanie o to, co jest naprawdę, gdzie leży granicą między omamem a rzeczywistością. Nauki takie wątpliwości nie paraliżują, chodzi w niej wszak o praktyczną stosowalność, o użyteczność w posługiwaniu się przedmiotami⁵⁹⁴. Ta niezgoda (a jak wskazywano w poprzednim rozdziale, opór i sprzeciw wynikający z poczucia pozostawania w błędzie jest zasadniczym motywem dla uprawiania przez Kołakowskiego filozofii w ogóle) na

589 L. Kołakowski, *Kompletna i krótka...*, s. 257.

590 Tenże, *Horror metaphysicus...*, s. 24.

591 Tenże, *Nasz relatywny relatywizm* [w:] tenże, *Czy Pan Bóg...*, s. 271.

592 Tenże, *Dziwne przygody pana Kartezjusza czterystulatka* [w:] tenże, *Czy Pan Bóg...*, s. 25.

593 Tenże, *Horror metaphysicus...*, s. 23.

594 Tamże, s. 27.

przypadkowość jest zniewalająca, nie można jej odrzucić. Jak pisze filozof: „niepodobna wyrugować z umysłu ludzkiego pragnienie prawdy w potocznym sensie tego słowa, ową prostą i pierwotną tęsknotę by wiedzieć co jest »naprawdę prawdziwe«, prawdziwe bez zastrzeżeń, prawdziwe zupełnie niezależnie od naszego myślenia i postrzegania, od naszych praktycznych zainteresowań i użyteczności” i dodaje potem: „umysł nasz chce wiedzieć, co jest prawdziwe, nawet jeśli zdaje się, że nie ma to żadnego znaczenia, po prostu wiedzieć, jaki świat naprawdę jest”⁵⁹⁵. Kartezjański sen to koszmar. Nęka on człowieka także wtedy, gdy już się wybudzi – to jest wtedy, gdy chce się upewnić, że już się ocknął. Pytanie o przyczyny tego stanu jest dla Kołakowskiego poniekąd daremne – tu właśnie przejawia się doniosłość Kartezjusza, że ową wątpliwość umieścił u podstaw tworzonego konceptu. U fundamentów intuicji myślenia znajduje się świadomość (prerażenie), że mogę się mylić. Ta wątpliwość, dylemat *stricte* metafizyczny, jest obecna tuż obok myślenia (względnie, zdaniem niektórych, następuje zaraz po, w związku, który jest jeszcze przeddedukcyjny).

3.8 Ku wartościom

Przemijalność i brak pewności wyłaniają się tutaj jakie dwie podstawy wyznaczające metafizyczną spekulację, a zarazem źródła niepokoju rzutujące na każdą odpowiedź. Świadomość czasu obdiera człowieka z poczucia sensu i wartości podejmowania starań. Świadomość błędzenia w oderwaniu od prawdy dostępnej Absolutowi czyni każdą odpowiedź niezadowolającą, równie błędną, a także równie niepotrzebną.

Te uwagi należy mieć na uwadze w toku dalszych rozważań, które inicjuje następujący problem: jeżeli zgadzamy się, jako osoby przyznające się do uczestniczenia w kulturze europejskiej, wierzące w sensowność służenia ideałom zachodniej cywilizacji, co do tego, iż fundamentalne prawa ludzi zasługują na ochronę, to w jaki sposób można wyznaczyć ich treść? Choć wiemy, że nie wiemy, pytamy: co należy do kanonu wartości prymarnych? Te dylematy nieodzownie są połączone z innym, które należy w tym miejscu postawić: dlaczego? A w dalszej, uszczegółowionej formule:

595 Tamże, s. 42-43.

mimo że wiemy, iż pewności się w tym względzie nie uzyska, dlaczego tortury są złe, dlaczego nie godzimy się na gwałt, co nas oburza w zachowaniu zabójcy?

Tak też, gdy w dalszej części niniejszego wywodu będzie mowa o prawach człowieka, w istocie będzie chodziło o instytucje prawne mające służyć ochronie rudymenarnych wartości, które odnaleźć można w ich kodyfikacji. Mniejsze znaczenie ma forma ujęcia tych wartości – choć oczywiście, jest ona istotna (będzie o tym wprost mowa) – ważniejsze jest to, wyrażeniu jakich intuicji moralnych one służą, przed jakim złem strzegą jednostki i społeczeństwo. Nie ma też sensu – w tym kontekście – kategoryczne odróżnianie wartości stojących u podstaw praw człowieka i samych tych praw. Tak więc pytanie o to, jak wyznaczyć treść praw człowieka i jakie wartości zasługują na obronę w tej formie, jest w zasadzie tym samym pytaniem, a przynajmniej oba zagadnienia są wzajemnie nierozzerwalne.

CZEŚĆ II.

ODWET *SACRUM* – RELIGIJNY FUNDAMENT

1. W poszukiwaniu wartości

1.1. Wprowadzenie

Jeżeli przyjąć, że prawa człowieka nie są konwencją arbitralną, i jeszcze, że jakiś stosunek między moralnością a prawem (prawami człowieka) zachodzi (a właściwie, że prawa człowieka są katalogiem podstawowych wartości i wolności zasługujących na prawną ochronę), postawione dalej pytanie⁵⁹⁶ jawi się jako fundamentalne zagadnienie etyki w ogóle: jak uzasadnić normy moralne? Jest to dla Kołakowskiego, jak pokazano, wybór odpowiedniej opcji mitycznej – jakkolwiek wybór niedowolny. Wybór pozbawiony uzasadnienia, zarazem wybór nie bezsensowny. W toku udzielania odpowiedzi na podobne dylematy rozważania będą dalej wyznaczone przed dwie kwestie:

- 1) niemożność transcendentnego wywiedzenia treści norm etycznych (tj. skutecznego odnalezienia fundamentu moralności);
- 2) twierdzenie, iż prawa człowieka w naszej cywilizacji wywodzą się z religii chrześcijańskiej, ta też stanowi najrzetelniejszy schemat dający podstawy do dedukowania z niego uprawnień jednostki.

1.2. Racjonalność techniczna

Była wcześniej mowa o rozróżnieniu przez Kołakowskiego dwóch pni naszej cywilizacji: pnia mitycznego oraz pnia technologicznego. Dychotomia ta odpowiada mniej więcej podziałowi, który w istotnej mierze wyznaczał tematykę prac pisanych przez przedstawicieli szkoły frankfurckiej (obu pokoleń). Chodzi o ich recepcję Oświecenia, rozumianego jako „synonim całej myśli zachodniej, bądź jako

⁵⁹⁶ Wyznaczenie dalszych rozważań pytaniem „dlaczego prawa człowieka?” byłoby o tyle mylące, że to – bez żadnych zastrzeżeń – zostanie *implicite* zadane w kolejnej części niniejszego rozdziału. Odpowiedź na nie będzie brzmiała: bo trzeba chronić indywiduum, które w innym przypadku jest w niedopuszczalnym stopniu zagrożone jestestwem i interesami innych podmiotów. Aktualny problem wyraża się natomiast poprzez dylemat „dlaczego prawa człowieka danej treści, co może ją wyznaczać?”.

immanentnie przysługującą jej cechę”⁵⁹⁷ (nie zaś tylko jako okres w historii tejże cywilizacji). Kołakowskiego mniej obchodzi utożsamianie władzy z poznaniem⁵⁹⁸, nie martwi się tym, że „liczba stała się kanonem oświecenia”⁵⁹⁹ – właściwie niczego podobnego nawet nie odnotowuje. Jest jednak zgodny co do tej części diagnozy rzeczywistości ludzkiej, iż „Prawdziwe w znaczeniu naukowym jest to, co ma szanse zastosowania w skutecznych zabiegach technologicznych”⁶⁰⁰, zaś kryteria tak pojmowanej nauki „w swojej postaci generalnej, są tak skonstruowane, że pozwalają z zakresu prawomocnej wiedzy odrzucać wszystko, co nie ma szans technologicznie zastosowawczych”⁶⁰¹. W *Iluzjach demitologizacji* dodaje: „wiedzą we właściwym sensie nazywa się to, co można skutecznie zastosować do przewidywania i opanowywania zjawisk przyrody”⁶⁰².

Frankfurtczycy byli skłonni traktować naukę jako przyczynę ludzkich nieszczęść, w tym największych tragedii dwudziestego wieku. Wskutek procesów instrumentalizacji jednostce przychodzi żyć w systemie wyzysku i ucisku, w którym tradycyjne cechy aparatu władczego zastępuje ideologia racjonalizacji⁶⁰³. Perspektywy emancypacji znikają z horyzontu, człowiek nie jest bytem wszechstronnym, „represywna tolerancja” pochłania go, jest to człowiek – jak z oburzeniem odnotowuje Herbert Marcuse – jednowymiarowy⁶⁰⁴.

Stanowisko Kołakowskiego wobec takiej interpretacji ma wyraz poniekąd drwiący – polski myśliciel widzi dużą przesadę w nawołaniach do „rewolucji przeciw wolności”⁶⁰⁵. Zarazem, tym, co wydaje się w jego ujęciu ów stosunek motywować, jest strach (czasem niechęć) tych wszystkich zbulwersowanych kondycją człowieka

597 A. Szahaj, *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 46.

598 Jak piszą jedni z głównych przedstawicieli (a właściwie może nawet: założyciele) tego nurtu, Max Horkheimer oraz Theodor W. Adorno, w klasycznej dzisiaj pozycji *Dialektyka oświecenia*: „Ludzie chcą nauczyć się od natury jednego: jak jej użyć, by w pełni zapanować nad nią i nad ludźmi. Nic innego się nie liczy. Bezwzględne wobec samego siebie oświecenie zniszczyło resztki własnej swej samowiedzy. Jakoś tylko myślenie, które samo sobie zadaje gwałt, jest dostatecznie twarde, by skruszyć mity. Wobec triumfu przeświadczenia, iż liczą się jedynie fakty, nawet nominalistyczne *credo* Bacona byłoby dziś podejrzane jako metafizyka i podpadałoby pod zarzut jałowości, o którą Bacon oskarżał scholastykę. Władza i poznanie to synonimy” [w:] T. W. Adorno, M. Horkheimer, dz. cyt., s. 20.

599 Tamże, s. 23.

600 L. Kołakowski, *Obecność mitu...*, s. 13.

601 Tamże.

602 Tenże, *Iluzje demitologizacji...*, s. 219.

603 M. Zirk-Sadowski, *Wprowadzenie do...*, s. 120.

604 H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy: badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, tłum. S. Konopacki, Z. Koenig i inni, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1991, s. 61.

605 L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Tom 3..., s. 409-419.

nowoczesnego myślicieli przed wskazaniem rzeczywistej przyczyny ich rozeźlenia i zaakceptowanie skutków tejże konstatacji. Nie jest nią apologetyka ideologii opartej na wiedzy znajdującej praktyczne zastosowanie. Jest nią tęsknota za wiarą religijną. Jest nią śmierć *sacrum*, umieranie tabu i zanik pojęcia winy.

1.3. Modernizacja a sekularyzacja

Kołąkowski zawsze przeciwstawiał się twierdzeniu, iż to rozwój w zakresie nauki, czy postęp ludzkiej wiedzy przyczynił się do zanikania *sacrum*, do rugowania percepcji religijnej z afirmowanych filozoficznie sposobów całościowego ujmowania rzeczywistości. „To nie nauka wykluczyła religię z dobrego towarzystwa” – byłby zapewne w stanie przyznać. Oba procesy (z jednej strony: „popularyzacja osiągnięć naukowych i rozkrzewienia się tak zwanego ducha naukowego”, z drugiej: „rozkład spuścizny mitologicznej w cywilizacji tradycyjnie czy nominalnie chrześcijańskiej oraz rzeczywisty czy pozorny zanik wrażliwości religijnej”⁶⁰⁶) zachodziły jego zdaniem „*pari passu*”⁶⁰⁷, równym krokiem, obok siebie. Nie tyle wzajemnie się warunkowały, co były też skutkiem tego samego zjawiska – modernizacji. Tę rozumie Kołąkowski dosyć ogólnie, lokując jej początek w XI wieku i widząc jej rozwój w procesach uniezależnienia się świeckiego rozumu od wiary (kwestia ta żywo interesowała myśliciela jeszcze w okresie dogmatycznym⁶⁰⁸). Tak też teologowie prowokują rozwój wypadków, który doprowadzi do umniejszenia nie tylko ich roli, ale i sił, w imieniu których zazwyczaj działają. Fundamentalne miejsce w tej historii odgrywa Kartezjusz i zaproponowany przez niego dualizm. Dualizm, który obraca się w deizm – acz wbrew deklaracjom (a nawet intencjom) autora *Rozprawy o metodzie*, który utrzymywał przecież, że Bóg nie tylko stworzył świat, ale i podtrzymuje go w istnieniu. Zarazem „jasne było, że obecność Boga nie ma żadnego znaczenia w naszym badaniu świata, które wykrywa przyrodzone prawa fizyki; że Bóg te prawa ustanowił – nie wspiera to naszego rozumienia. Krótko mówiąc, w rozumieniu i badaniu rzeczy możemy spokojnie o Bogu zapomnieć, Bóg jest w świecie niewidoczny, więc nieobecny”⁶⁰⁹.

606 Tenże, *Iluzje demitologizacji...*, s. 215.

607 Tamże.

608 Por. opisane w części II rozdziału II różne podejścia teologii do ustanowienia granicy na linii nauka – wiara.

609 Tenże, *Dziwne przygody...*, s. 26-27.

Od uzmysłowienia sobie nieobecności Boga do śmierci wartości droga jest niedaleka. Choć historycznie rzecz ujmując, ścieżka ta nie została tak szybko pokonana, jak mogłoby się wydawać.

1.4. Samoustanowienie totalne

Zanim jeszcze mowa wprost będzie religijnym fundamencie jako najlepszym sposobie ugruntowania praw ludzkich, warto zwrócić uwagę na rozdział *Obecności mitu* „Mit w świecie wartości”⁶¹⁰. O ile bowiem w niektórych tekstach (zwłaszcza w *Kapłanie i błaznie* oraz *Etyce bez kodeksu*) filozof koncentruje się na postawie „reifikacyjnej”, tj. na uznaniu wartości zastanych jako odpowiedzi na pragnienie poczucia uczestnictwa w transcendentnym porządku, tak we wspomnianym rozdziale jego uwagę pochłania popęd mu przeciwny, idea samoustanowienia totalnego. Bóg usunięty z pejzażu abstrakcyjnej refleksji nie od razu zostawił po sobie pusty tron. Były (wciąż są) obecne próby zastąpienia miejsca, które Jemu tradycyjne jest należne – a to przez Tego, który uznawszy, że może rozporządzać tym, co powołał do życia, zabija wykreowany Byt Absolutny i rości sobie pretensje do przejęcia Jego roli.

Rozważania te należy czynić przy uwzględnieniu zarzutów Kołakowskiego względem ambicji tworzenia kompletnych kodeksów moralnych: jest to oskarżenie takiego podejścia o usypianie etycznej czujności, przenoszenie odpowiedzialności poza siebie (np. na Boga), a w konsekwencji sprzyjanie moralnemu stuporowi, co prowadzi dalej do możliwości przeoczenia istotnych właściwości sytuacji moralnych, z którymi człowiek mierzy się w świecie⁶¹¹, zaś ostatecznie: do niebaczenia nawet na to zło, które jest oczywiste, zło w „czystej” postaci (powyższego trudno nie łączyć z życiorysem filozofa). Z kolei dążność przeciwna nie jest krytykowana ze względu na tendencję, którą można by uznać za „symetrycznie” jej przeciwstawioną, tj. popadnięcie w przesadne rozpatrywanie każdego wydarzenia w kontekście możliwego zła wyrządzanego przy jego okazji; nie chodzi tu o zgubny, paraliżujący pietyzm. Samorelatywizacja w micie (bo tym właśnie etyczny absolut, znajdujący wyraz w kodeksie, jest) przeciwstawia się bowiem, w ujęciu Kołakowskiego, samej wolności⁶¹².

610 Tenże, *Obecność mitu...*, s. 36-56.

611 Kołakowski pisze: „przewagi społeczne moralistyki nastawionej na wychowywanie grzeszników świadomych własnej grzeszności nad moralistyką, która ma produkować świętych świadomych własnej świętości, wydają mi się nieskończone” [w:] tenże, *Etyka bez...*, s. 166.

612 Tenże, *Obecność mitu...*, s. 36.

Samoustanowienie totalne opiera się natomiast na triumfie wolności. To moralna wolność nieograniczona. Jakie są jej ciemne strony?

W *Etyce bez kodeksu* polski filozof posługiwał się sformułowaniem „ekspresji maksymalnie wyróżniającej”, w czym zawiera się istotny wątek aktów absolutyzacji wolności. Wolność ma tu sprzyjać wyrażeniu siebie – to zaś odbywa się poprzez podkreślanie różnic między jednostką a światem. Dąży się więc do wykazania nieciągłości między indywiduum a rzeczywistością – kamień jest wpisany w obraz dzieła stworzenia i nic go nie wyróżnia, jest jego naturalnym elementem. W celu zerwania takiej nici, trzeba zabiegać o postawienie siebie w opozycji do świata. Czy to w ogóle możliwe?

Negacja totalna jest wolnością pozorną. Po pierwsze, w rzeczywistości jest o nią bardzo trudno. Do wartości powszechnie afirmowanych należy wszak wartość życia, stąd nihilista chcący rzetelnie grzebać zastany porządek w każdym jego aspekcie, skazuje się właściwie na śmierć. To, że ci, którzy nazywają siebie nihilistami prawdziwymi, nic z tym nie robią, świadczy już to o fałszu ich negacji powszechnej, już o samolubstwie i strachu. Jak celnie ujmuje to metafora Kołakowskiego: zachowanie takie przypomina cyrkowego linoskoczka, który zabezpiecza się przed ryzykiem porażki w trakcie występu tym, że rozpiną pod sobą siatkę, której publika ma nie ujrzeć. Tym samym asekuruje się przed ryzykownymi konsekwencjami przedstawienia, którym chępli się przed widownią, gdy przecież całą atrakcją spektaklu jest brawura, związana z zuchwałym wystawieniem się na niebezpieczeństwo. Nihilista unika więc tego, co godzi w niego samego – pozorna jego rozpacz to narzędzie jego narcyzmu⁶¹³.

To, że postawa taka w rzeczywistości rychło prowadzić musi do śmierci, inaczej jest fasadowa, to jednak przejaw praktycznej niemożliwości tkwienia w takim nastawieniu. Logicznie jest ono jednak możliwe – można sobie bez sprzeczności wyobrazić osobę, której życie opiera się na gwałtach zadawanych wszelkim wartościom uznanym (problemem byłoby ich określenie, założyć jednak można, że i to jest w zasięgu ludzkich zdolności). Ta abstrakcja jest jednak obarczona innym paradoksem. Konsekwentne negowanie wartości zastanych nie jest niczym innym jak pełnym zniewoleniem. Jest to podporządkowanie życia jednej zasadzie (raz jeszcze: i to już przy pozostawieniu na boku szans praktycznej sposobności jej realizacji). Wolność wyraża się poprzez spontaniczność, dla której w takim modelu miejsca brak⁶¹⁴. To

613 Tenże, *Etyka bez...*, s. 144.

614 Tenże, *Obecność mitu...*, s. 38.

nadanie wartości jakiejś formie ciągłości własnej. Stanowisko takie to więc nic więcej niżli afirmacja zasady negacji – stwierdzenie, iż w świecie bez wartości jest wartością działać w czynnej opozycji przeciw wartościom. Przypomina to zachowanie dzieci, które odkrywają w pewnym wieku, że mogą powiedzieć „nie”, by kolejno nie zgadzać się na większość proponowanych im rzeczy, nawet wtedy, gdy mają na nie ochotę. Stąd w *Etyce bez kodeksu* Kołakowski pisze o dwóch maskach tchórzostwa, służących uniknięciu odpowiedzialności za życie: w pierwszym przypadku był to „konserwatyzm starców”, tutaj – „nihilizm podrostków”⁶¹⁵.

Innym rozwiązaniem może być próba zupełnego wyzwolenia się ze schematu racji. Nihilista taki odrzuca wszelkie formy uzasadnienia, które sięgają dalej niż porządek ciała i biologicznych popędów. Robi to, na co ma ochotę w danym momencie, wartości mają dlań charakter efemeryczny. W jednym momencie cenne jest bycie najedzonym, w innym sprzyjaniu instynktowi agresji, w kolejnym zaspokojenie głodu seksualnego, jeszcze kiedy indziej: pociąg do poznania, podążanie za łaknieniem wiedzy. I to jest dla Kołakowskiego wolność pozorna. Pomysł taki opiera się na usunięciu parawanu odgradzającego empiryczne istnienie (całość impetów przedświadomego bytu) od ludzkiego zachowania, parawanu, który stawia w tym miejscu kultura. Nieciągłość w tym względzie jest dla polskiego filozofa uzależnieniem się od popędów ciała, to (pozorne) odrzucenie rozumu na rzecz stanu zwierzęcego, to wyrzeczenie się człowieczeństwa na rzecz przyczynowości określanych fizjonomią ludzkiego ciała. To nie wyraz ekspresji, co właśnie jego przeciwieństwo – zespolenie się z porządkiem narzucanym przedświadomymi instynktami, to redukcja własnej osoby do porządku natury, właściwa roślinom, a zdaniem niektórych, także zwierzętom.

Jeszcze inna propozycja przybiera następujący schemat rozumowania: moralności nie ma, dobra i zła nie ma, wartości nie istnieją. Wybieram dowolnie, bo nie ma to żadnego znaczenia. Wybór między zabijaniem i niezabijaniem jest równie zasadny i sensowny co wybór dwóch odległych planet i decydowanie której z nich dzisiaj nie odwiedzę. Takie podejście budzi zawsze protest Kołakowskiego. Jak zaznaczono w poprzedniej części niniejszego rozdziału, filozof zdaje relację z obecności pewnych kategorii kulturalnych człowieka Zachodu, temu poświęcona jest w zasadzie *Obecność mitu*. Do kategorii takich należy np. prawda, miłość, wartość. Negowanie ich istnienia jest oczywiście logicznie uzasadnialne, można je umotywować,

615 Tenże, *Etyka bez...*, s. 143.

zaś solipsysta może z równym uprawnieniem głosić swoje poglądy, co fanatyk religijny. Różnica między tymi dwoma figurami rysuje się jednak w tym, że ten drugi afirmuje elementarne przekonanie o jakiejś zdolności do komunikacji między ludźmi i deklaruje wiarę w poruszanie się przez nich w dyskusji w sferze, w której znaleźć można punkty orientacyjne nadające kierunek dyskursowi, czasem wyznaczające jego ramy. Można negować istnienie dobrych i złych zjawisk w świecie, jednak takie podejście w swojej skrajnej wersji wyklucza powodzenie jakiejkolwiek dysputy: to tak, jakby powiedzieć, że przedmioty matematyki nie znajdują odzwierciedlenia w rzeczywistości, a zatem nie warto się nimi zajmować, bo mówi się wtedy o niczym. W *O prawie naturalnym* filozof poświęca tej kwestii więcej miejsca i podnosi, że nie rozumie dlaczego mielibyśmy rezygnować z przekonania o istnieniu intuicji moralnej, która porusza się właśnie po azymucie dobra i zła⁶¹⁶. Mamy intuicję matematyczną, logiczną, czy etyczną – stwierdza Kołakowski – zaś to, że czasem błądzimy i nie zgadzamy się z jej wynikami u innych osób, nie podważa zasadności wyrażania sądów w tym zakresie. Ta niezgoda Kołakowskiego na rezygnowanie z kategorii moralnych i intuicji moralnej, jest w analizie myśli polskiego filozofa trudna do przecenienia.

Z konsekwentnej niekonsekwencji Kołakowskiego należy jednak wyciągnąć jeszcze jeden wniosek: ów strach przed redukcją do poziomu rzeczy i jego rewers – intencja spontanicznego wyrażania własnego jestestwa, jest to istotna siła napędzająca działanie ludzi, która sama w sobie nie tylko nie może być krytykowana, ale która jest źródłem większości tych zachowań, które pchają świat do przodu, zachowań, które z tej ekspresji buntu czynią element napędzający przemiany cywilizacyjne, i które stoją u podstaw tego, że rozumiemy w ogóle pojęcie postępu (nawet jeśli utrzymujemy, że ów nie zachodzi). Świat potrzebuje rewolucjonistów, myślenie potrzebuje utopii.

Jak zwykle w sprawach zajmujących umysły humanistyczne, nakreślenie w tym względzie sztywnej granicy jest niemożliwe. Nie sposób *a priori* ustalić, kiedy potrzeba maksymalnego odróżnienia przybiera godną potępienia formę, a kiedy jest jej za mało. Szukając wskazówek w tym względzie Kołakowski odnotowuje najpierw, że pragnienie tworzenia ogranicza się do sfery tego, co nie jest dziełem danego podmiotu. Bunt, o którym cały czas tutaj mowa, zwraca się w konkretnym kierunku: jest to potrzeba zerwania ciągłości z wytworami kultury. By jednak móc przeciw nim oponować, należy

616 Tenże, *O prawie naturalnym*, „Ius et lex”, 2002 r., nr 1, s. 152-153.

je wcześniej interioryzować, trzeba do danej kultury należeć. Herezja nie atakuje z zewnątrz, warunkowana jest tym, czemu się przeciwstawia⁶¹⁷.

Zalecane przez Kołakowskiego rozwiązanie opiera się na dodatkowym założeniu: na mało kontrowersyjnym przekonaniu, że świat wartości jest obrazem niejednorodnym, pełnym wybojów, w którym realizacja jednego dobra niejednokrotnie oznacza umniejszenie drugiemu. Wybierać między wartościami oznacza więc iść na ustępstwo, oznacza korzystać z dobrodziejstwa kompromisu. Jak przy tym pisał Kołakowski w 1977 r. w tekście *Mała etyka*: „W większości wypadków kompromis dochodzi do skutku prawie mechanicznie i rutynowo, tak że nie uświadamiamy sobie, iż w ogóle czynimy jakichś wybór. W innych wypadkach, dosyć często, choć niekoniecznie wcale tragicznych, stoimy w obliczu decyzji, dla których nie ma dokładnie określonych reguł ani godnej zaufania wiedzy co do możliwych wyników naszych zachowań. Nic w tym dziwnego, że bardzo nas to raduje, jeśli komuś uda się przekonać nas, że istnieje reguła absolutna dostatecznie wyraźna by za nas podjąć decyzję. Zadowolenie to jest w naszym zasięgu, lecz za cenę moralnego samookaleczenia”⁶¹⁸. Dalej zaś w tym samym tekście dodawał: „Większość ludzi w naszej cywilizacji zgodziłaby się zapewne z tym, że żadna z (...) reguł nie jest do przyjęcia w formie absolutnej i że powinniśmy się rozglądać za kompromisami. Zasady takiego kompromisu muszą być nieuchronnie mgliste i próżno liczyć na to, by kiedyś dostarczyły narzędzi do automatycznego rozstrzygnięcia wszystkich możliwych konfliktów lojalności. Rozległe pole niepewności nigdy z życia moralnego nie da się usunąć”⁶¹⁹.

Bariery wyznaczające stopień dopuszczalnego ograniczania jednej wartości na korzyść innej nie są więc sztywne, nie można ich abstrakcyjnie określić⁶²⁰. Możliwości ludzkie w tym względzie są zaś nieograniczone. Ogólna refleksja Kołakowskiego jest zarazem następująca: akty tworzenia to wprowadzanie nowości w ramach elementarnych idei mojej kultury, to zmiana zachodząca poprzez ustalanie nowego sposobu uzgadniania wartości zastanych. Ucieczka od tego spadku jest niemożliwa. Samostanowienie nie może wyjść poza to, na gruncie czego potrzeba taka się pojawiła. Cytat ten już się w niniejszej pracy pojawił, jednakże w nieco innym kontekście, z pewnością też warto przytoczyć go ponownie: „W oku eksplozji, która zdaje się

617 Tenże, *Herezja...*, s. 11-12.

618 Tenże, *Mała etyka...*, s. 94

619 Tamże.

620 Tenże, *Obecność mitu...*, s. 41-42.

rozsadzać dziedzictwo, materiał wybuchowy zawsze pochodzi również z odziedziczonych zapasów”⁶²¹.

2. Religijny fundament

2.1. Przyswajanie (świato)poglądów

Kołakowski dosyć wcześnie zaczął mieć – jak sam to określał – poczucie jałowości wszelkich prób wyrażających starania porzucenia podziału na to, co jest, i na to, co być powinno⁶²². Nawet najrzetelniej przeprowadzony wywód, przekonujący do tego, że jakoś trzeba się zachować (jakiejś konkretnej reguły w zupełności należy przestrzegać) nie przekłada się bowiem na życie moralne. Szczególny charakter norm sfery *Sollen* bezwzględnie determinuje tę kwestię. W 1988 r. Kołakowski pisał: „Przypuśćmy, że jestem niepoprawnym i niepohamowanym kłamcą, i że jakiś życzliwy i filantropijny filozof zdołał przekonać mnie, że twierdzenie »kłamstwo jest złem« jest taką samą prawdą, jak zasada Heisenberga; dlaczegoż jednak miałbym porzucać mój pożałowania godny nawyk, jeśli tylko mógłbym się mu bezkarnie oddawać? Cóż powstrzymałoby mnie od zlekceważenia tego nowego odkrycia naukowego?”⁶²³. Stanowisko to prowadzi dosyć szybko wywód Kołakowskiego do przyjęcia wniosku o zaletach religijnej percepcji rzeczywistości. A trzeba tu odnotować, że niemal tożsamą wątpliwość myśliciel wyraził w 1956 r. w cytowanym już tekście *Światopogląd i edukacja*. Pisał tam między innymi, że „zrozumienie intelektualne i uznanie jakiegokolwiek prawdy nie uzdolnia w sposób automatyczny do jej moralnej asymilacji”⁶²⁴, a wcześniej: „człowiek nie przyswaja sobie światopoglądu przez sam fakt, że jest przekonany o prawdziwości jego twierdzeń. Nauczamy marksizmu nie po to, aby przekonywać o jego prawdziwości, ale po to, by uczynić go siłą moralną. (...) Naukowy socjalizm jako pogląd na świat jest wartościowy społecznie o tyle, o ile będąc prawdziwym, jest zarazem zdolny do kierowania społeczną aktywnością ludzi, kształtowania w nich postaw moralnych, które pozwalają wytrwać w walce o słuszną sprawę. Marksizm, który jest tylko zrozumiany, nie jest w ogóle zrozumiany; uznać go tylko za prawdziwy to nie uznać go wcale. Ryzykując użycie wyrażenia znanego z

621 Tamże, s. 42.

622 Tenże, *Jeśli Boga...*, s. 212.

623 Tamże.

624 Tenże, *Światopogląd i edukacja...* s. 34.

tradycyjnej metafizyki powiedzielibyśmy, że w marksizmie tożsame są intelekt i wola”⁶²⁵.

Jak podkreślano w niniejszej pracy wielokrotnie: pragmatyczny aspekt doktryn moralnych był dla Kołakowskiego zawsze niezwykle istotny. Nie tyle nawet, iż zajmował go jako temat sam w sobie, że badał praktyczną realizację określonych formuł i oceniał je na tej podstawie (choć nie była to kwestia dlań obojętna), a o to, że pisał przy uwzględnieniu tego zagadnienia, że stanowiła ono jedną z przesłanek branych przez niego pod uwagę. Marksizm w praktyce najczęściej okazywał się narzędziem służącym uzasadnieniu niesprawiedliwości⁶²⁶. Chrześcijaństwo natomiast, zdaniem Kołakowskiego, w praktyce często było źródłem inspirującym do wyczulenia na ludzką krzywdę – chociaż, co istotne, na ogół nie wprost, chodzi tu bowiem o chrześcijaństwo ogólnie pojęte, traktowane bardziej jako tradycja myślowa niż doktryna. Zarazem, mniej niż o pragmatyzm, chodzi tu o „życiowy” wymiar filozofii (tak istotny np. w nurcie określanym czasem przez termin *Lebensphilosophie*).

2.2. Poza postmodernizm

Jakkolwiek wątek wspomnianych kategorii: winy, tabu, czy *profanum*, pojawiał się w tekstach Kołakowskiego stopniowo, by w *Jeśli Boga nie ma...* przybrać pełną formę – tam bowiem dopiero myśliciel postawił to zagadnienie w szeroko opisanym kontekście, szczegółowo uzasadniając swoje stanowisko – sam zwrot w tę stronę rozważań etycznych i nadanie mu szczególnej rangi, można mimo to z pewnej perspektywy oceniać jako nagły obrót jego myśli. Dotychczas przyjmowana przezeń pozycja miała bowiem poniekąd postmodernistyczny wyraz – w ogólnym ujęciu tego terminu, takim np. jak proponuje Szahaj, gdy pisze: „Refleksja nad poznaniem w postmodernizmie ma wyraźnie antyścjentystyczny charakter. Postmoderniści odmawiają bowiem nauce nie tylko prawa do posiadania jakiegoś patentu na prawdę, lecz także podają w wątpliwość jej wartości czysto użyteczne. Ta druga sprawa pojawia się jednak w refleksji postmodernistycznej raczej marginesowo [odnotować można, że Kołakowski stosunkowo sporo miejsca poświęcał przeciwstawianiu się ideom użyteczności, i to na każdym etapie twórczości – dop. A.O.]. Niewątpliwie ważniejsza

625 Tamże, s. 32-33.

626 Filozof dostrzegał wyjątki w tym względzie, z aprobatą wypowiadał się np. na temat kibuców /może coś jeszcze, por. /może cyt. W NED coś było na początku chyba/

jest demitologizacja nauki, jaka dokonuje się na gruncie postmodernizmu. Postmoderniści bezlitośnie obnażają naiwności wszelkich tych sposobów patrzenia na naukę o proveniencji głównie pozytywistycznej, które starają się obdarzyć ją jakąś wzorcową racjonalnością, odkryć w niej jakąś ponadhistoryczną metodę czy też jakieś inne walory poznawcze, które wynosiłyby ją ponad inne dziedziny kultury⁶²⁷; a dalej: „poznanie z punktu widzenia postmodernizmu ma charakter na wskroś kulturowy, kontekstowy, historyczny, konwencjonalistyczny i antyesencjalistyczny. Zgodnie z ogólnym horyzontalnym nastawieniem całej postmodernistycznej formacji także i poznanie jest postrzegane przez filozofów postmodernistycznych jako rozgrywające się całkowicie w obrębie wspólnoty ludzkiej i kultury, modernistyczna (wertykalna) zaś relacja podmiot-przedmiot jest zastępowana relacją podmiot-podmiot⁶²⁸”.

W tak generalizującym podejściu autor *Obecności mitu* mógłby być zasadnie z postmodernizmem łączony, cytowany opis odpowiada najważniejszym cechom myśli Kołakowskiego, które Mordka ujął w etapie antropocentrycznym, a Dymarski łączył z etapem nazywanym filozofią mitu (por. rozważania na ten temat przedstawione w Rozdziale I). Więcej, cytowane fragmenty wydają się wyczerpywać najważniejsze cechy, które należy z Kołakowskim łączyć, gdy pisze się o tym etapie, niemal tak, jakby Szahaj wprost miał na myśli autora *Obecności mitu*.

Zarazem, rację mają ci autorzy, którzy jednoznacznie odmawiają takiego kategoryzowania filozofii Kołakowskiego w jej ogólnym wymiarze: Tadeusz Szkołut, czy Kłoczowski, którzy piszą odpowiednio (pierwszy): „Nie ulega wątpliwości, że Kołakowski nie jest postmodernistą (...). Przyjmując podobną perspektywę intelektualną, Kołakowski wkracza (...) na teren dociekań metafizycznych. Od postmodernistycznych »metafilozofów« zdecydowanie różni go (...) przeświadczenie, że podejmowanie »przeklętych« problemów filozoficznych jest nieodłączną częścią kondycji ludzkiej⁶²⁹; (drugi) „Wielu jest przekonanych, że z końcem stulecia wkraczamy w nową sytuację kulturalną: zaczął się postmodernizm. Mówi się o tym w świecie sztuki i literatury. Wydaje się, że w filozofii refleksja Kołakowskiego jest zwiastunem nastania końca pewnego stylu uprawiania tego myślowego rzemiosła⁶³⁰”.

Paradoksalność powyższego stanowiska wiązać należy w pierwszej kolejności z ewolucją myśli polskiego filozofa. Jednocześnie, w pracy niniejszej pokazuje się, że

627 A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm?*, „Ethos”, 1996, vol. 33-34, s. 72.

628 Tamże, s. 73.

629 T. Szkołut, *Czy Leszek...*

630 J.A.Kłoczowski, *Sceptyk i mistyk [w:] Obecność. Leszkowi...*, s. 66.

Kołąkowski jest niejako rozbity między mit a transcendencją, i nawet w swojej dojrzałej twórczości bliskie mu było stanowisko wyrażone w *Obecności mitu*. Ze względu na to pomieszanie od pewnego momentu cały czas obecne w twórczości polskiego myśliciela, jest on tutaj charakteryzowany właśnie jako nośnik idei w istocie antynomicznych.

Kołąkowski, kiedy pisał o micie, dawał wyraz pewnego braku nadziei i daremności prób odnalezienia uzasadnienia dla idei filozoficznie relewantnych: mit przenikał każdy wariant ludzkiego myślenia o świecie w metafizycznych kategoriach, opisywanych (przykładowo) przez filozofa w kolejnych rozdziałach *Obecności mitu*. W tym kontekście jego myśl nosiła znamiona nurtu postmodernistycznego. Zarazem najważniejszy (a przynajmniej za taki uważany w literaturze) wątek *Jeśli Boga nie ma...* jest przeciwstawieniem się takiemu podejściu.

Dalsze uwagi można uprzedzić wtrąceniem o sugestywnej wymowie. Początek tytułu wspomnianej książki – *Jeśli Boga nie ma...* – stanowi odniesienie do znanej konstatacji „Jeśli Boga nie ma, to wszystko wolno”, pochodzącej z *Braci Karamazow* Fiodora Dostojewskiego⁶³¹. Kołąkowski ogranicza się w tytule do samej przesłanki tego rozumowania, wniosek zastępując znakiem wielokropku. Zarazem, gdy sięgnąć do jego humorystycznego tekstu, opublikowanego w 1992 r. w Tygodniku Powszechnym, pt. *Wielka encyklopedia filozofii i nauk politycznych*, gdzie myśliciel w przesmiewczym tonie, krótkimi definicjami określa podstawowe hasła wspomnianych dziedzin szeroko pojętej humanistyki, termin „post-modernizm” definiuje właśnie w ten sposób: „post-modernizm: że wszystko wolno”⁶³².

Wspomniany wielokropek w tytule książki Kołąkowskiego jednoznacznie wskazuje na wątpliwości autora, jakie żywił wobec rozumowania Dostojewskiego. Kołąkowski bez wątpienia chciałby się z nim nie zgodzić, jednocześnie, nie potrafił twierdzenia tego odeprzeć, i to nie tylko logicznie: polski myśliciel nie mógł nie docenić doniosłości jego praktycznego oddziaływania. Zarazem, jego obrona wartości przybiera także perswazyjną wymowę – jak już niejednokrotnie zaznaczano, argumentacja Kołąkowskiego opiera się na uświadamianiu skutków odwrócenia się od rudymentów dziedzictwa kulturalnego naszej cywilizacji: jest nim niechybnie jej barbaryzacja oraz (o ile uznać, że to nie to samo) śmierć.

Odpowiedź Kołąkowskiego opiera się zasadniczo na dwóch argumentach. Pierwszy jest taki, że to, co doprowadziło do wyróżnionej pozycji kultury szeroko

631 Zwraca na to uwagę np. M. Flis [w:] dz. cyt., s. 39.

632 L. Kołąkowski, *Wielka encyklopedia filozofii i nauk politycznych*, [w:] tenże, *Moje słuszne...*, s. 372.

pojętego Zachodu, to umiejętność balansowania między skrajnościami, która to umiejętność ma korzenie chrześcijańskie. Drugi polega na tym, że ludzkie przekonania i działania moralne mają źródło w odczuciu gwałtu zadawanego rzeczywistości (czy inaczej: temu, jak jest postrzegana), które pojawia się wtedy, gdy narusza się sfery cieszące się szczególną aurą (*sacrum*); to religia natomiast jest kanałem utrwalania poczucia ważności pewnych sfer rzeczywistości.

2.3. Uniwersalizm kulturalny

Gdy w pochodzącym z 1959 r. artykule *Nieracjonalności racjonalizmu* Kołakowski dowodzi, iż wszelkie pozytywistyczne rygory mają charakter idealistyczny, nadto, że kryteria te są w tym samym stopniu relatywne, co wartości cywilizacji, które wykształciły same filozofie pozytywistyczne, zastrzega, że nie utrzymuje przy tym, iżby mogło być inaczej, tj., że inny niż historyczny punkt widzenia jest osiągalny⁶³³. Zwraca zarazem uwagę na doniosłość uświadomienia sobie historycznego charakteru różnych punktów widzenia, tj. dla Kołakowskiego jest istotną konstatacją, iż twierdzenia w świecie moralności czy obyczajowości są w równym stopniu kontekstowe, co kryteria wiedzy, którą wyróżnić (jako przedmiot rzetelnego badania) zamierzali pozytywiści⁶³⁴. Podkreśla dalej, że istnieją pewne kategorie, w których stosowne różnice nikogo nie dziwią i są raczej powszechnie afirmowane: nikogo nie frapuje np. odmienność ubioru Polinezyjczyków i Europejczyków, próba wykazania, że stroje jednej kultury są „obiektywnie” lepsze od strojów innej kultury może odbywać się raczej na marginesie sfery dyskursu, można też domniemywać, że nie będzie taka dysputa traktowana do końca poważnie. Co innego natomiast moralność, czy wiedza w ogóle. Nieprzeciętnej doniosłości tej informacji dopatruje się polski myśliciel w tym, że to właśnie z przekonania o relatywnym charakterze wszelkich reguł myślenia rodzi się „umiejętność spojrzenia z zewnątrz na własne wartości cywilizacyjne i zdolność pogodzenia się z ich z relatywnością, a więc postawa niejakej wstrzemięźliwości wobec własnej kultury i powstrzymywanie się od przypisywania jej absolutnego charakteru, umiejętność (...)

633 Tenże, *Nieracjonalności racjonalizmu...*, s. 232-235.

634 Filozof posługuje się przy tym następującym porównaniem: „uśmiech i zgorszenie pozytywistów w obliczu stylów myślowych, które nie przyjmują ich kryteriów wiedzy, są tyleż warte, co śmiech Murzynów, którzy po raz pierwszy zobaczyli człowieka w okularach lub zgorszenie dewotki na widok bezbożnika”; tamże, s. 235.

wykształcona w naszym świecie od czasów Herodota a od czasów Jonathana Swifta co najmniej stanowiąca bodaj trwałą zdobycz kultury”⁶³⁵.

Wątek ten filozof kontynuuje w jednym z najważniejszych tekstów jego dojrzałej filozofii: *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego*. Kołakowski wprost dowodzi tam siły i znaczącej roli, jaką w dziejach świata odegrała umiejętność samokwestionowania oraz wyzbycia się pewności siebie, więcej, mówi, że jest to zdolność określająca kulturę europejską⁶³⁶. Wszystko to wiąże myśliciel z sukcesem nauki w cywilizacji zachodniej, jednoznacznie przypominając przy tym (o czym mowa była wyżej), że jego krytyka oświecenia i dominowania tendencji sejentystycznych w naszej kulturze była umiarkowana, dotyczyła raczej mieszania się tej sfery ze sferą mitu, nie tylko zaś Kołakowski nie był jej nieprzychylny – wręcz przeciwnie, był jej powściągliwym apologetą. Stąd i przychodzi myślicielowi określić antropologię nauką *par excellence* europejską: jest bo bowiem „praca, która zakłada zawieszenie własnych norm, osądów i nałogów mentalnych, moralnych i estetycznych aby przeniknąć tak daleko, jak to możliwe, w pole widzenia innego i przyswoić sobie jego sposób percepcji”⁶³⁷. Oczywiście, nie jest to zadanie, któremu można sprostać w pełni – nie podobna porzucić całkowicie własny punkt widzenia, celem obserwacji dzikiego – antropolog doskonały to ten, kto w pełni utożsamiał się z badanym podmiotem, a więc nie jest już antropologiem; toteż „doskonały antropolog” w tym ujęciu to antylogia⁶³⁸. Istotna jest jednak (to częsty motyw u Kołakowskiego) sama dążność, sam trud podjęty celem zrozumienia innych.

I tak, pisze dalej polski myśliciel, antropologia w ten sposób rozumiana jest wyrazem jednej z naczelných wartości naszej kultury: opiera się bowiem na założeniu, „że opis i analiza uwolnione od normatywnych przesądów są więcej warte, niż duch wyższości lub fanatyzmu (...). To, co nazywamy duchem naukowym, jest postawą kulturalną, związaną swoiście z cywilizacją zachodnią i z jej hierarchią wartości”⁶³⁹.

Wątpienie i zdolność opatrzenia własnych poglądów znakiem zapytania są więc jednymi z fundamentów Europy. Więcej, taką podstawą jest sam duch krytyczny – czy właściwie: samokrytyczny. Powiedzieć natomiast, że wszystkie kultury są równe, jest w

635 Tamże, s. 236.

636 Tenże, *Szukanie barbarzyńcy...*, s. 15.

637 Tamże.

638 Ciekawe uwagi dotyczące antropologicznego charakteru myśli Kołakowskiego oraz ograniczeń wpisanych w proces, który tak angażował Bronisława Malinowskiego, tj. w proces przenikania i identyfikacji z badaną zbiorowością, przedstawia Flis w rozdziale *Kołakowski jako antropolog społeczny a rebours* [w:] *taż*, dz. cyt., s. 7-12.

639 L. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy...*, s. 16.

ocenie Kołakowskiego albo antynomią (powiedzenie takiego zdania unieważnia jego praktyczny sens, bowiem można się z nim zgodzić tylko w ramach ideologicznych danej kultury; jeśli „naprawdę” wszystkie kultury są równe, to równie zasadnym jest sąd, iż wszystkie kultury nie są równe – a to o ile któraś z kultur wyraża takie przekonanie... wiemy zaś, że tak jest), albo – tak chciałby to widzieć filozof – przyznaniem się do naszej tradycji, występującym zarazem naprzeciw tym tendencjom współczesnych Europejczyków, by wystrzegać się korzystania z hierarchizujących struktur przy mówieniu o cywilizacjach, by unikać widzenia czegoś pozytywnego w przyznawaniu się do Europy – nie ograniczać się przy tym do utrzymywania, iż każdy podobny sąd jest wyrazem aspiracji zmierzającej do nieszanowania innych i gorszego ich traktowania, w jakimkolwiek przejawie.

W świetle powyższych uwag podkreślić trzeba dwie kwestie: po pierwsze, zabieg zawieszania poglądów jest istotnym przejawem wartości naszej cywilizacji; po drugie, nie chodzi tylko o to, że jest to w naszej kulturze relewantny sąd wartościujący, jeden z jej fundamentów, równie ważne jest to, że okazał się on skutecznym zapleczem ideologicznym napędzającym rozwój tej kultury i przesądzającym o jej sukcesie. Jeżeli uważa się dokonania Europy – i to nie tylko w sferze technologii, także jeśli chodzi o poziom refleksji humanistycznej – za istotne i przełomowe w dziejach świata, źródła tej wyjątkowości można dopatrywać się właśnie w tej często niedostrzeganej, bądź przynajmniej pomijanej, przesłance.

Pytanie, które kolejno polski myśliciel zadaje, brzmi: skąd opisane założenie w ogóle się brało i jakie było źródło utrzymania jego ważności, jaki ruch myślowy pozwolił przetrwać i utrzymać się pogładowi, iż jest wartością nie ulegać poczuciu lepszności (w ogólnym wymiarze)? Odpowiedź na ów dylemat jest jednym z przesądzających fragmentów dla opisu dziejów myśli Kołakowskiego. Odpowiedź jest tym czynnikiem, który bezpośrednio już prowadzi filozofa do uznania religii chrześcijańskiej za szczególnie ważne źródło zachodniej cywilizacji.

To chrześcijaństwo bowiem było tą religią, której tożsamość w tak istotnym stopniu budowana była poprzez stałe napięcie między dwoma zawsze przeciwstawnymi tendencjami. Obecność ruchów heretyckich była natomiast tym czynnikiem, który jakiemuś z członów nadawał szczególną rolę, istotnie umniejszając znaczenie drugiego. Kołakowski wymienia tu liczne przykłady: „człowieczeństwo Jezusa Chrystusa przeciwko jego boskości; wolność człowieka przeciwko łasce i predestynacji; kościół widzialny przeciwko niewidzialnemu; prawo przeciwko miłości; litera przeciwko

duchowi; wiedza przeciwko wierze; zbawienie przez uczynki przeciwko zbawieniu przez wiarę; państwo przeciwko kościołowi; ziemia przeciwko niebu; Bóg-Stwórca przeciwko Bogu-absolutowi”⁶⁴⁰. Oczywiście, filozof jest świadom obecności stałych opozycji występujących w innych wielkich religiach. Jego zdaniem jednak, dla losów chrześcijaństwa spory takie pozostawały jednak kluczowe, nigdy też nie zostały one zniesione. Chrześcijaństwo nauczyło się więc godzić w sobie ekstrema, nie dając żadnemu stałej przewagi, dawało im przeżyć i zapewniało warunki współegzystowania. Przy tym wyróżnia filozof jeden z takich sporów, przebiegający na linii świata ducha i świata materii. Chrześcijaństwo uczy z jednej strony o ważności (prymarności) spraw wiecznych, a jednocześnie podkreśla doniosłość doczesności (rodzi się nawet pokusa by zapytać: czy nie jest ona ważniejsza, skoro jest tym, co determinuje kolejno losy człowieka w nieskończoności?) Oto dlaczego kultura ta mogła dojść do Oświecenia. Pisze myśliciel: „Wydaje się, że Europie udało się odnaleźć po omacku, w chrześcijańskiej formie, tę miarę, której potrzebowała, by rozwinąć swoje naukowe i techniczne uzdolnienia: przechować nieufność względem świata fizycznego, nie do takiego stopnia jednak, by go ryczałtowo potępić jako nieuleczalne miejsce zła, lecz do takiego stopnia, by dostrzec w nim przeciwnika, którym można zawładnąć”⁶⁴¹. To samo stanowisko powtarza później, w 2002 r. w tekście *Czy może Europa zaistnieć?*: „chrześcijaństwo okazało między innymi swoją płodność w tej kulturze przez to, że odkryło drogę, która chroniła je przed dwiema przeciwstawnymi pokusami: przed manichejską czy gnostycką pogardą dla materii oraz przed panteistyczną niewrażliwością na sprawę przemożnej obecności zła. Dzięki temu ciało, świat fizyczny nie był postrzegany ani jako dzieło diabelskie, od którego uciekać trzeba, ani jako wcielenie boskości, które mamy po prostu uwielbiać, ale jako przeciwnik, którego można zniewolić. Było to duchowe zaplecze podboju natury przez Europę”⁶⁴².

Chrześcijaństwo jako ogół, w mglistej formule, wyrażało więc w istocie tak bliskie Kołakowskiemu stanowisko – że *sic et non*. Dalej, ta sama myśl prowadzi do tych wniosków, iż nie ma rozwiązań ostatecznych, że społeczeństwo bez grzechu jest niemożliwe, acz warte jest starania, by je osiągnąć. Sama dojrzała myśl Kołakowskiego zawsze miała na uwadze to założenie cywilizacji chrześcijańskiej: „Zło na świecie być

640 Tamże, s. 30.

641 Tamże, s. 31.

642 Tenże, *Czy może Europa zaistnieć?* [w:] tenże, *Czy Pan...*, s. 174.

musi, ale biada temu, przez którego przychodzi”⁶⁴³. Jest więc to „wahanie się” Europy, „balansowanie” źródłem jej sukcesów na polu tak osiągnięć świata techniki, jak moralności. Chrześcijaństwo może być interpretowane jako system antymonistyczny w obu wymiarach. „Moralność chrześcijańska rozważana jako zespół przykazań i propozycji zebranych z Ewangelii i listów Św. Pawła nie jest monistycznym systemem”⁶⁴⁴ – wyjaśnia myśliciel. To zaś rudymenty etyki kodeksowej, czy też, jak określa to w ostatnim z cytowanych tekstów Kołakowski: moralność mglista (pisze Stefan Amsterdamski: „Czy »moralność mglista« i »etyka bez kodeksu« to to samo? Wydaje się, że tak”⁶⁴⁵). Rdzeń przesłania Jezusa jest wyrazem takiego właśnie zapatrywania. W *Jezusie ośmieszonym* filozof podkreśla, że zasadniczym motywem Jezusa jest wizja końca⁶⁴⁶. Zarazem, ludzi gnębi to, iż jest to koniec, który sami spowodują. Jezus uczy o tym, że nic nie jest ważne w kontekście bliskiej Apokalipsy, a zarazem powstrzymuje się od surowej ascezy, jada z bliskimi (i nie tylko), pije wino, udziela błogosławieństwa na weselach, mówi, że cesarzowi oddać trzeba, co jest mu należne. Cieleśność nie jest wiele ważna w kontekście Boga i jego Królestwa, jednak nie jest godna pogardy. Jakkolwiek jest to układ hierarchiczny w tym ogólnym sensie, który został opisany w poprzednim rozdziale, to, po pierwsze, nie ma dla dojrzałego Kołakowskiego to już szczególnego znaczenia. Po drugie, sam fakt hierarchicznego ułożenia rzeczy nie świadczy już dlań koniecznie o nieważności tego, co na poziomie niższym. Tak samo jak trzeba zabiegać o pokój powszechny na świecie, tak samo trzeba być uprzejmym dla ludzi. Normy te są tak samo obowiązujące.

W tej wizji refleksji Kołakowskiego chrześcijaństwo przejęło więc z tradycji starożytnych ducha krytyczności, pozwalając mu zwrócić się z biegiem czasu przeciwko sobie samemu. Zanim to się jednak stało – a raczej, przy okazji tego – cywilizacja oparta na fundamencie tej religii rozwinęła technikę. Żywotność skrajności obecnych w potencjale tej doktryny potwierdził poprzedni wiek. Formy totalitarnych rządów i masowych mordów zostały zastąpione ustrojami demokratycznymi, do których rudymentów należy poszanowanie jednostki (choć tutaj trzeba zastrzec, że w prezentowanym ujęciu Kołakowski uważa, iż totalitarność jest sprzeniewierzeniem się wszystkiemu temu, co cenne w spuściźnie Jezusa). Chrześcijaństwo nie tylko było przy

643 Tenże, *Wychowanie do nienawiści...*, s. 92.

644 Tenże, *Mała etyka...*, s. 93.

645 S. Amsterdamski, dz. cyt., s. 24. Zaznaczyć należy, że dalej autor wyraża jednak pewną wątpliwość w tym względzie.

646 L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2014, 19-23.

tym świadkiem tych procesów: czynnie w nich współuczestniczyło. Ostatecznie z tych opisów polski filozof wnosi, że jest to tradycja zdolna przeciwstawiać się największym demonom czyhającym na człowieka (i ludzkość). Z opisu roli tej religii myśliciel przechodzi do jej oceny dzisiaj: sprawdza, czy może ono posłużyć jako potencjalne źródło przeciwstawienia się kłopotom, z którymi mierzy się współczesny człowiek. Odpowiedź jest pozytywna, aczkolwiek nie chodzi o dowolną chrześcijańską wizję. Jeszcze w 1972 r. (a to przecież rok publikacji *Obecności mitu*) myśliciel wskazuje na wartość wątpienia i balansowania między skrajnościami, znów upatrując źródeł tych zapatrywań w tradycji chrześcijańskiej⁶⁴⁷. I tak z opisu – poprzez ocenę – dochodzi wywód do zaleceń w świecie moralnym. Filozof stwierdza, że nasza kultura potrzebuje chrześcijaństwa, jednak nie jakiegokolwiek. Chodzi o to ujęcie, o którym pisał myśliciel. To, które unika skrajności (a zarazem nie boi się wyrażać swojego głosu), które wyklucza heretyków, ale dopuszcza funkcjonowanie różnych tradycji, różnych szkół i trendów. Píše myśliciel: „Potrzebujemy chrześcijaństwa, które nie jest ani złote, ani purpurowe, ani czerwone, ale szare”⁶⁴⁸.

2.4. Religijna percepcja rzeczywistości

Powyższy opis miał charakter pragmatyczny. Wynika z niego, że zdaniem Kołakowskiego chrześcijaństwo „sprawdziło się” w historii świata, a na dodatek, filozof ma argumenty, dlaczego winno sprawdzać się w przyszłości. Jednak do tego obrona opcji religijnej jest dla myśliciela czymś więcej. Tylko taka percepcja rzeczywistości może bowiem tworzyć spójny wewnętrznie system moralny.

Twórczość Kołakowskiego dostarcza przykładów zainteresowania filozofa przeciwstawieniem sfer bytu i powinności. W *Jeśli Boga nie ma...* ujmuje tę dychotomię w wielu postaciach, np. przez zestawienie prawdy i fałszu z dobrem i złem⁶⁴⁹, czy faktów z normami moralnymi⁶⁵⁰; podobnie w *Małej etyce*⁶⁵¹, w której píše też o treściach opisowych i normatywnych⁶⁵². W 1987 r. napisał artykuł o tytule *Normy-nakazy i normy-twierdzenia*, gdzie znajduje dla przedmiotowego rozróżnienia różne

647 Tenże, *Czy diabeł...*, s. 115-118.

648 Tamże, s. 118.

649 Tenże, *Jeśli Boga...*, s. 201-202.

650 Tamże, s. 203.

651 Tenże, *Mała etyka...*, s. 105-106.

652 Tamże, s. 115.

zamienniki, w tym np. normę deskryptywną oraz preskryptywną⁶⁵³. Najwięcej temu tematowi poświęcił natomiast w tekście, który wygłosił na międzynarodowej konferencji (*Norms of Justice and Conflicts of Values*), jaka miała miejsce w 1976 r. w Wenecji – opublikowany później artykuł, który po raz pierwszy pojawił w polskim przekładzie w 1986 r., nie pozostawał jednak polskiemu czytelnikowi szerzej znany do jego reedycji w 2016 r.⁶⁵⁴. Przykładów zainteresowania tym tematem jest więcej, niemniej wyżej wskazane teksty wydają się szczególnie relewantne.

Tym, co łączy każdą z tych pozycji, jest to, że Kołakowski przedstawia w nim swoistą niechęć do szukania logicznej zależności, która miałyby te dwie sfery łączyć. Była już o tym mowa w tym kontekście, iż byłby to zabieg, który w rzeczywistości ludzkiego życia moralnego niewiele by zmieniał. „Wiedzieć” (zamiast np. „tylko wierzyć”) że kłamstwo jest złe, nie ma szczególnego znaczenia dla tego, jak ludzkie się zachowują. Wyrazistym symbolicznym przykładem może być tutaj bodaj najważniejszy fragment Księgi Rodzaju, poświęcony grzechowi pierworodnemu⁶⁵⁵. Adam i Ewa byli wszak tymi, którzy „wiedzieli”, że zła czynić nie można, nic nie mąciło ich przekonania, iż zakaz jedzenia owoców z drzewa poznania dobra i zła ma najwyższą moc, że jego źródłem jest źródło wszystkiego. Niemniej, nie napawa zdziwieniem ulegnięcie przez pierwszych ludzi tej pokusie. Można ten czyn krytycznie oceniać (w istocie, trudno byłoby nazwać kogoś, kto inaczej uważa, chrześcijaninem), jednak nie wydaje się on działaniem, którego motywy są niezrozumiałe (w sensie potocznym tego słowa, nawiązującym do poczucia empatii). Przeciwnym biegunem dla takiej sytuacji jest położenie Abrahama w słynnym fragmencie Sorena Kierkegaarda⁶⁵⁶ (siłą tej przypowieści jest działanie motywowane tylko imperatywem, a to wobec braku jakichkolwiek racji).

Przekonanie, że pewne reguły nie są zasadami dziedziny bytu, od pewnego momentu historii jest motywem napędzającym starania uzasadnienia tych norm, które można gwałcić (tak często wskazuje Kołakowski na zasadniczą ich rolę). Myśliciel pokazuje w swoich pracach, jak kolejne próby filozoficzne w tym względzie kończą się niepowodzeniem. Wśród wielu przyczyn ludzkiej porażki wyróżnić można tę: filozoficzne starania, jeżeli chcą udzielić jakiejś odpowiedzi, nie ograniczać się zaś do

653 Tenże, *Normy-nakazy...*, s. 100.

654 Tenże, *Trwałość dylematu »Sein-Sollen«* [w:] „Przegląd polityczny”..., s. 145-166. O historii powstania tekstu: P. Kłoczowski, *Konferencja w Wenecji*, tamże, s. 166-167.

655 Por. A. Olczyk, *U podstaw...*, s. 236.

656 S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1981, s. 8-23.

stwierdzenia, iż wszystko to nieprawda, nie sposób już podejmować w oderwaniu od człowieka. Można mistyfikować tę zależność, jednak, jak napisał Kołakowski w jednym ze słynniejszych jego zdań, funkcjonującym często w formie aforyzmu⁶⁵⁷: „w całym wszechświecie człowiek nie potrafi odnaleźć studni tak głębokiej, by, pochylając się nad nią, nie odkrył na dnie swojej własnej twarzy”⁶⁵⁸. Poszukiwanie zasad etycznych poprzez wolność człowieka, poprzez jego samostanowienie, poprzez historię, poprzez język, poprzez to, co jest pożyteczne, bądź przyjemne, to, co podpowiada mu instynkt lub intuicja, emocje bądź wspomnienia, kultura, wreszcie rozum, wszystko to zawsze kończy się dla Kołakowskiego fasadowością. Często choćby dlatego, że rzeczywiście to, jak jest, nie można przełożyć na to, jak być powinno.

W tym kontekście padają kluczowe słowa zawartego w *Jeśli Boga nie ma...* wywodu: „Nie przyświadczamy bowiem naszych moralnych wierzeń przez uznanie ich prawdy, lecz przez poczucie winy, gdy je gwałcimy”⁶⁵⁹. Jest to myśl znajdująca inspirację w zestawieniu dość ciekawym: znaczone jest bowiem (sam myśliciel to przyznaje) Biblią i dziełem Freuda. Nie sposób też nie wspomnieć tutaj o Paulu Ricoeurze⁶⁶⁰, z którego twórczością w ogóle dzieło Kołakowskiego korespondowało. O tym, że wina jest dla polskiego myśliciela kluczowym pojęciem, świadczy jednak już to nadanie odpowiedniej rangi religijnej percepcji rzeczywistości. Dla filozofa przepaść między tym, co jest, a tym, co trzeba, nie istnieje w religijnym postrzeganiu świata. W akcie wiary nie ma epistemologicznej różnicy między regułami normatywnymi a opisowymi⁶⁶¹; prawo naturalne jest rodzajem prawa boskiego, tak jak prawo grawitacji. Owszem, jedne można gwałcić, inne nie⁶⁶² – ale jest to mało ważne dla życia moralnego wierzących. Akt gwałtu dokonywany jest dla wierzącego na tej samej płaszczyźnie, rzeczywistość ma u niego jeden wymiar – to spójna realność będąca hipostazą Absolutu. Poczucie naruszenia porządku wywołuje poczucie winy, zaś „[ś]wiadomość winy jest odpowiednikiem tabu”⁶⁶³. Akt postrzegania równa Kołakowski aktowi osądu moralnego⁶⁶⁴. To, co moralne, w akcie percepcji, nie jest dodatkiem do aktu

657 Tak np. P. Kawiecki, *Ściganie cienia*, „Sztuka i Filozofia” 1994, 9, s. 189; R. Kubicki, *Twarze narcyza*, [w:] *Pole narcyzów (projekt artystyczny)*, <http://www.fieldofnarcissi.com>, (online), (3.12.2018), s. 201.

658 L. Kołakowski, *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*, [w:] tenże, *Kultura i fetysze...*, s. 78.

659 Tenże, *Jeśli Boga...*, s. 210.

660 Por. M. Chorab, *Ujęcie zła w filozofii Paula Ricoeura, Jeana Naberta i Gabriela Marcela*, „Rocznik Teologii Katolickiej”, 2011, 10, s. 222-224.

661 Tenże, *Mała etyka...*, s. 115.

662 Tenże, *Normy-nakazy...*, s. 101 i n.

663 Tenże, *Jeśli Boga...*, s. 212.

664 Tenże, *Normy-nakazy...*, s. 115.

empirycznego. Polski myśliciel utrzymuje, że odróżnienie faktów od wartości jest opisem, rozkładem danego zdarzenia dokonywanym w filozoficznej spekulacji, obcym jednak intuicji, wskazującej, co jest dobre, a co złe. Pisze: „nie mamy wcale podstaw, by sądzić, że w naszej rzeczywistej percepcji (w odróżnieniu od percepcji wyimaginowanej przez behawiorystów) w ogóle zachodzi odróżnienie treści »faktycznej« od »wartościującej«: gdy widzę zły postępek to widzę zły postępek właśnie, a nie ruchy, które następnie interpretuję w postaci odrębnego sądu wartościującego”⁶⁶⁵. W innym zaś fragmencie filozof podkreśla doniosłość następującego spostrzeżenia: „[t]reści normatywne i narracyjne w percepcji mitów nie są przez ich wyznawców rozdzielane; dostrzegają oni pierwsze w drugich bezpośrednio, nie przez wnioskowanie. Nawet gdy normy, nakazy, zakazy itd. formułowane są osobno, to ich prawomocność opiera się na tym samym autorytecie mitu, co prawomocność wiedzy, którą ów mit zawiera”⁶⁶⁶.

Tak jak z powyższego wynika zespolenie winy z tabu, tak dalej Kołakowski łączy tabu z kategorią *sacrum* („siedzibą tabu jest królestwo *sacrum*”⁶⁶⁷). *Sacrum* jest w naszej kulturze w kryzysie. Kołakowski pisze o jego odwiecie, jednak po części można traktować ów tytuł jego eseju jako wyraz stwierdzenia o charakterze życzeniowym⁶⁶⁸. We współczesnym świecie świętości zanikają. Myśliciel wyraża też pogląd, iż gdyby miał streścić swoje obawy dotyczące nowoczesności i wskazać na to, co uznaje w niej za najbardziej niebezpieczne, byłby to właśnie zanik tabu⁶⁶⁹. Zanikają tabu seksualne, w ogóle traci na znaczeniu ciało ludzkie jako świętość, zasadnym jest dzisiaj pytanie: jaka świętość może ostać się jako nienaruszona? Pozostaje jeszcze jedna kategoria, która utrzymuje dotychczasowy ład świata, i która wespół jego broniona, także przez tych, którzy z perspektywą religijną – łagodnie rzecz ujmując – nie sympatyzują. Jest to domena godności ludzkiej.

3. Godność. Prawo i moralność

Istotnym wyznacznikiem w świecie moralnym w referowanym tutaj koncepcie etyczno-religijnym Kołakowskiego jest intuicja. Myśliciel z poczuciem niemal

665 Tenże, *Jeśli Boga...*, s. 195.

666 Tenże, *Trwałość dylematu...*, s. 150.

667 Tenże, *Jeśli Boga...*, s. 213.

668 Por. tenże, *Odwet sacrum...*, s. 144.

669 Tenże, *Cywilizacja na...*, s. 212.

zgorszenia pisze, że nasza wiedza w istotnej mierze opiera się na intuicjach doświadczenia, zarazem intuicja doświadczenia zmysłowego, czy intuicja matematyczna, czy też jeszcze logiczna, cieszą się w świecie technologicznej rozumności autorytetem, i raczej nie postuluje się, by z kategorii tych rezygnować ze względu na ich niejasny charakter⁶⁷⁰. Co innego intuicja moralna – ta podważana jest nieustannie. Ze stanowiska przedstawionego w artykule *O prawie naturalnym* wynika przy tym, że Kołakowski postuluje, by to, co nazywa się prawem naturalnym, było oparte właśnie o ten rodzaj percepcji, tj. o intuicję. Nie trzeba przy tym nawet zakładać istnienia Boga, wystarczające jest przekonanie o „konstytucji moralnego bytu”, poruszającej się na pośród kategorii dobra i zła⁶⁷¹. Jak daleko można się posunąć w konkretyzacji norm tak rozumianego prawa natury, by żywić przekonanie, iż prawo pozytywne jest jego kontynuacją, iż chociaż jakkolwiek związek między tymi porządkami zachodzi? Kołakowski był zawsze ostrożny w wyrażaniu poglądów w tym względzie. Wskazywał oczywiście, iż oba porządki nie mogą być rozdzielne, jednak zarówno zwracał uwagę na obecność norm moralnie obojętnych, jak i zaznaczał przypadki, gdy powszechne odczucie sprzeciwia się treści prawa⁶⁷², którego jednak ze względów moralnych trzeba by bronić⁶⁷³. Nie można wywieść jego zdaniem norm prawa karnego czy cywilnego z prawa naturalnego⁶⁷⁴. Próby w tym względzie niejednokrotnie miały charakter opisowy, tj. szukano takiej normy prawnej, która obowiązywałaby w każdym znanym systemie prawnym (takim przykładem, prawdopodobnie, jest według Kołakowskiego zakaz kazirodztwa – jakkolwiek różnie określany); próby te były oczywiście daremne, bowiem zawsze byłyby to sąd „tylko” opisowy – tak więc jeszcze w *Obecności mitu* filozof pisał, że taka obserwacja, czy to historyczna, czy kulturalna, nie daje ludziom jakichkolwiek narzędzi, by stwierdzić, jakim kryterium posłużyć się by odróżnić dobre prawo od złego prawa⁶⁷⁵. Filozof stwierdza m.in. że prawo naturalne jest tym, na co ludzie powołują się, gdy krytykują

670 Tenże, *O prawie...*, s. 152-153.

671 Tamże, s. 153.

672 Tenże, *Mała etyka...*, s. 99.

673 Pisze np.: „Tam, gdzie karanie śmiercią zostało zniesione, stało się to z reguły z postanowienia parlamentów wbrew woli większości społeczeństwa. Nie jest to jednak dobry argument za karą główną; podobnie wbrew woli większości zniesiono polowanie na czarownice. Można też sądzić, że w dobrych czasach, gdy jeszcze nie było ani socjologów, ani badań opinii publicznej, większość z ochotą przyglądała się zabawnym widowiskom, jak łamanie kołem fałszerzy pieniędzy, grzebanie żywcem cudzołożnic i gotowanie we wrzątku złodziei. Parlamenti mogą mieć rację wbrew większości” [w:] tenże, *O karze głównej* [w:] tenże, *Mini wykłady...*, s. 191.

674 Tenże, *O prawie...*, s. 153-154; tożsamy pogląd filozofa [w:] tenże, *O karze...*, s. 196.

675 Tenże, *Obecność mitu...*, s. 48-49.

prawo – za czym kryje się istotne przekonanie, iż może istnieć lepsze prawo, takie, któremu bliżej jest do konstytucji moralnej, a przynajmniej takie, które nie pozostaje z nim w sprzeczności⁶⁷⁶. System prawny może więc być lepszy pod tym względem bądź gorszy: Kołakowski nie pisze więcej niż, że jest to założenie, wyrażane milcząco lub jawnie. Tak jak rzeczy rozciągle mogą być kwalifikowane ze względu na ich fizyczną strukturę (np. ile ważą, jaki jest ich rozmiar, ile cząstek w sobie zawierają), a przez to potem porównywane z innymi (dwa szklane kubki są bardziej do siebie podobne niż chmura i telefon komórkowy), tak prawo pozytywne może być skutecznie mierzone poprzez prawo naturalne, więcej, funkcjonuje potrzeba – chroniona poprzez stosowne mity – by zbieżność taka zachodziła (albo by chociaż porządki te sobie nie przeczyły). Jest przy tym wartością znaną sporej części porządków moralnych posłuszeństwo wobec prawa: doniosłość takiej postawy, a zarazem problematyczność, przez wieki konserwowała tradycja wychwalająca zachowanie Sokratesa (zostawić trzeba na boku ocenę samego wyroku). Skrajne stanowisko w tym względzie można odnaleźć natomiast w mniej znanym, tj. filozoficznoprawnym, aspekcie twórczości Blaise'a Pascala⁶⁷⁷. W *Normy-nakazy i normy-twierdzenia* filozof wskazuje znane historyczne przykłady, pochodzące z poprzedniego wieku, legitymujące przekonanie, iż „poszanowanie prawa jako takiego nie może już – niestety – stanowić duchowej konstytucji XX wieku”⁶⁷⁸. Zarazem, w tym samym tekście pisze: „słuszną rzeczą jest nieprzestrzeżenie praw, które stanowią pogwałcenie praw człowieka”⁶⁷⁹. Warto to wskazać, by dalej mieć w pamięci – zwłaszcza przy lekturze kolejnej części niniejszego rozdziału – że prawa człowieka mają dla Kołakowskiego szczególny status, są niejako zawieszane między prawem pozytywnym a wartościami. Ludzie próbują je wyrażać w tekstach prawnych, jednak jak każda próba opisanie czegokolwiek w świecie filozofii (w tym etyki, w tym zwłaszcza poprzez kategorie dobra i zła), trzeba tu zachować nieustanną czujność, trzeba baczyć, by szlachetne idee w wyniku odpowiednich zabiegów interpretacyjnych, nie obróciły się w swoją parodię, czy – jeszcze gorzej – swoje przeciwieństwo.

676 Tenże, *Mala etyka...*, s. 99.

677 Autor *Mysli* utrzymywał, że jakkolwiek prawo naturalne istnieje, to jest niepoznawalne i nie ma wpływu na praktykę ludzkich zachowań, ze względu zaś na zepsuty charakter natury ludzkiej, ludzi trzeba przekonywać, że prawa są sprawiedliwe, bo tylko wtedy będą przestrzegane; por. W. Załuski, *Realizm prawniczy Blaise'a Pascala (Pascal's Legal Realism)*, [w:] J. Stelmach, B. Brożek, Ł. Kurek, K. Elias, *Naturalizm prawniczy. Stanowiska*, Wolters Kluwer, Kraków 2015, s. 34-54.

678 L. Kołakowski, *Normy-nakazy...*, s. 103.

679 Tamże, s. 102.

Naturę przedmiotowego związku dobrze oddaje też następujący fragment *Jezusa ośmieszonego*: „W jakim jednak sensie państwo może obejść się bez »filozofii«, to znaczy w jakim stopniu może pozostać *wertfrei*? Jest jasne, że wszystkie konstytucje wszystkich państw zakładają – choć niekoniecznie artykułują *explicite* – pewne reguły dotyczące wartości; to nie do uniknięcia. Kto mówi o »wolnościach obywatelskich«, »równości wobec prawa«, daje do zrozumienia, nawet jeśli nie wypowiada tego wprost, że wolność jest lepsza od despotyzmu, a równość lepsza od systemu instytucjonalnych przywilejów. Mówi w istocie: »to słuszne« lub (na co dzisiaj odważyłoby się niewielu) »to zgodne z prawem naturalnym«⁶⁸⁰.

„Prawo naturalne buduje się wokół godności”⁶⁸¹. Godność jest dla polskiego myśliciela tym, do czego można odesłać, gdy chcesz poznać prawo naturalne. Nie może więc dziwić, że koncepcje praw człowieka często stawiają to pojęcie w centrum⁶⁸². Pojęcie godności ma natomiast chrześcijański rodowód⁶⁸³. W artykule *Prawda i wolność, co pierwsze?*, stanowiącym komentarz Kołakowskiego do encykliki Jana Pawła II *Veritatis Splendor*, filozof popiera zwrócenie się papieża przeciwko temu egzystencjalno-nietzscheowskiemu nurtowi, który utożsamia człowieka z wolnością i zaleca utrzymywać, iż zarazem ta właśnie wolność jest wytwórcą dobra i zła. Po pierwsze, wolność bez ograniczeń, nie jest dla Kołakowskiego wolnością – o tym już była mowa (w punkcie 2.4. części I niniejszego rozdziału). Po drugie, założenie takie sprzeciwia się godności i prawom, które z niej wynikają. Prawa człowieka są ograniczeniem dla władzy, ale i dla jednostek. Podstawowy zakres autonomii, jaką wyznaczają, mierzyć da się poprzez godność. Naruszenie godności – intuicyjnie, w ujęciu Kołakowskiego, poznawalne – jest tedy źródłem tak prawa naturalnego, jak praw człowieka.

Godność jest oczywiście mitem. W *Bałwochwaltwie polityki* Kołakowski pisze: „Wiara w nieredukowalny i niepowtarzalny rdzeń osobowości nie jest z pewnością naukowo dowodliwą prawdą (...), ale pojęcie godności osobistej i praw ludzkich jest

680 Tenże, *Jezus ośmieszony...*, s. 49.

681 Tenże, *O prawie...*, s. 154.

682 Por. np. J. Pazgan, *Godność, wolność i prawa człowieka*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne”, 2004, Nr 1, s. 109-116.

683 L. Kołakowski, *Kant i zagrożenie...*, s. 136-137. Kołakowski pisze tam o francuskiej nowej prawicy i wydaniu przez to środowisko nowego czasopisma, którego pierwszy numer poświęcony był zwalczaniu teorii praw człowieka. Jednym z zarzutów było pochodzenie tego konceptu: prawa człowieka mają, ich zdaniem, źródło biblijne i judeochrześcijańskie. Dalej Kołakowski zwraca uwagę, że jest ten ruch przynajmniej konsekwentny, gdy jego ideologowie utrzymują, iż są poganami, chcącymi wrócić do przedbiblijnego pojmowania człowieka. W istocie, żeby tego dokonać, trzeba by bowiem z praw człowieka zrezygnować.

bez tej wiary arbitralnym wymysłem, zawieszonym w próżni, nie nadającym się do obrony, łatwym do zlekceważenia”.⁶⁸⁴ W pismach polskiego myśliciela można przy tym odnaleźć w naszej kulturze dwa źródła utrwalające ów mit, każde z nich zresztą odegrało niemałą rolę w tym procesie, który sprawił, że pojęcie godności w cywilizacji zachodnioeuropejskiej ma dziś taką a nie inną rangę. Pierwsze źródło to myśl chrześcijańska. Drugie to etyka Kanta (jakkolwiek, i ona jakoś – choć nie bezpośrednio – wpisuje się w źródło pierwsze). Próby tych, którzy w zetknięciu ze śmiercią Boga chcieli z „bezosobowego tańca atomów” coś uratować, a to właśnie (jak Nietzsche) poprzez ludzką godność, która miała być zdolnością „do tego, by bez trwogi zdać sobie sprawę z własnej wolności i ustanowić sens czystym aktem woli, w pełnej świadomości, że jest to ustanawianie, nie zaś odkrywanie sensu w naturze czy historii”⁶⁸⁵, ostatecznie nie powiodły się i nie potrafiły poradzić sobie z dylematem, czy nie są aby tylko samookłamywaniem (o tym również szerzej była mowa we wcześniejszym fragmencie poświęconym samoustanowieniu totalnemu).

Chrześcijanie łączą godność z równością. Ludzie są równi wobec Boga, zaś fakt w ogóle pozostawania w relacji z Nim – więcej, bycie Jego dziećmi – jest źródłem ich szczególnej wartości⁶⁸⁶. Bóg chrześcijański sądzi wszystkich niezależnie od klasy społecznej, do której należą, od tego, czy są bogaci, czy biedni. Bóg ten zesłał też swojego Syna, by żył pośród ludzi (i w ogóle, stał się człowiekiem), co również może być odczytywane jako źródło poczucia doniosłości. Nadto, sama idea Jezusa – jako postaci funkcjonującej w naszej kulturze – prowadzi do zniesienia idei ludu wybranego. Jezus objawił się wszystkim, zrównał ich w dostojństwie tego aktu. „Że fundamentalne wartości ludzkie są własnością wszystkich i że ludzkość tworzy jeden lud – idea taka stała się dzięki nauce Jezusa niezbywalną częścią naszego świata duchowego”⁶⁸⁷.

Drugim źródłem jest Kant. Kołakowski podkreśla w eseju *Kant i zagrożenie cywilizacji*, że nie jest badaczem skupionym na tym filozofie, że nie jest znawcą jego myśli, nie jest też kantystą, jest jednak jego „sympatykiem”⁶⁸⁸. Kołakowski chwali w tym eseju próbę Kanta ugruntowania idei godności ludzkiej – tak jak wyżej opisana, tj. przysługującej wszystkim – „niezależnie od religii objawionej, ale także jasno oddzielnie jej od wszystkiego, co mogłoby być kiedykolwiek wykryte w badaniu

684 Tenże, *Bałwochwalstwo polityki...*, s. 248.

685 Tenże, *Jeśli Boga...*, s. 230.

686 Tenże, *O równości...*, s. 24.

687 Tenże, *Jezus Chrystus...*, s. 35.

688 Tenże, *Kant i...*, s. 131.

antropologicznym, historycznym, psychologicznym”⁶⁸⁹. Tam też wskazuje na jej związek z prawami człowieka. Po pierwsze, istotne jest, że Kołakowski widzi w filozofii Kanta powołanie się na to samo, co skupia uwagę nominalnych chrześcijan: że człowiek ma szczególną pozycję, a to dlatego, że cieszy się niedowodliwą wolnością, powiązaną z jego rozumnością, a byty wolne i rozumne nie sposób skutecznie hierarchizować, tak, by jeden mógł stanowić tylko środek w stosunku do celu, jakim byłby inny. Po drugie, ważne jest, że koncepcja Kanta broni tzw. człowieka abstrakcyjnego, przeciwstawiając się tym samym człowiekowi konkretnemu. „Konkretnemu człowiekowi” nie przysługą w pomarksistowskich nurtach (tak odczytuje je Kołakowski) uniwersalne prawa, bowiem to całość jest ich nośnikiem. Uznanie zaś abstrakcyjności w człowieku pozwala Kantowi na ugruntowanie praw człowieka bez powołania się na tradycję religijną. I tutaj ważny jest motyw zniesienia przekonania napędzającego wszystkie ruchy ograniczającego pojęcie osobowości do jakiejś wyróżnionej grupy ludzi: Kant uzasadnia godność ludzką bez względu na grupę społeczną, rasę, narodowość. Niemniej, dla Kołakowskiego stanowisko Kanta dzieliło wady wszystkich niereligijnych percepcji rzeczywistości. Uwagi na ten temat kończy polski myśliciel słowami: „imperatyw żądający abym kierował się tylko tymi zasadami, co do których chciałbym, aby stały się powszechne, nie ma logicznego czy psychologicznego ugruntowania; mogę go odrzucić bez popadania w sprzeczność, a mogę też przyjąć za nakaz naczelny – lecz tylko na mocy arbitralnej decyzji – chyba że pojawia się on w kontekście kultu religijnego”⁶⁹⁰.

4. *Ad vocem*. „Marksistowski” zwrot religijny

Kłoczowski zwraca uwagę na to, że stanowisko wyrażone w *Jeśli Boga nie ma...* zostało przyjęte przez niektórych czytelników Kołakowskiego jako zdrada⁶⁹¹. Jak wynika z wielu przytaczanych tutaj tekstów, uważny czytelnik jego twórczości musiał odnotować rodzenie się takiego poglądu znacznie wcześniej, skoro podobne sądy, o

689 Tamże, s. 139.

690 Tenże, *Jeśli Boga...*, s. 207.

691 Pisze J.A.Kłoczowski: „Kołakowski, pisząc, że źródle poczucia winy jest *tabu*, a *tabu* czerpie swoją siłę z *sacrum* – postawił tezę dla wielu więcej niż kontrowersyjną; niektórzy z jego czytelników odebrali takie postawienie sprawy jako zdradę całej jego dotychczasowej drogi tak intelektualnej, jak i etycznej” [w: J.A.Kłoczowski, *Więcej niż...*, s. 300.

znaczeniu percepcji religijnej, padły już to w np. w *Małej etyce*⁶⁹², czy *Trwałości dylematu »Sein-Sollen«*⁶⁹³ (oba teksty pochodzą z 1977 r.).

Tym, na co końcowo warto zwrócić uwagę, jest przewrotny charakter tej domniemanej „zdrady”. Jakkolwiek bowiem polski myśliciel faktycznie niemal „zwodzi” tych, którzy śledzą jego dzieło – zaczynając od skrajnej wersji krytykowania obecności formuł religijnych w życiu społecznym, poprzez postawienie tego tematu niejako obok filozoficznych medytacji, ostatecznie zmierza do powiedzenia: „albo Bóg – albo nihilizm, nie ma nic pośredniego”⁶⁹⁴ – to jednocześnie jest ów akt świadectwem trwania w marksistowskim dziedzictwie. Nie chodzi tu tylko o wyraz nieskomplikowanego dialektycznego schematu:

1. Teza: marksizm
2. Antyteza: mit
3. Synteza: „chrześcijaństwo szare” oraz wina i *sacrum* jako podstawa moralności

Osobliwość drogi Kołakowskiego warto bowiem w tym kontekście dodatkowo zestawić z dziedzictwem marksistowskim uzewnętrzniającym się w najpóźniejszych pracach Habermasa, ucieleśniających chyba dziś w ogóle szkołę frankfurcką w aktualnej treści jej przekazu. Kołakowski niejako uprzedza tę ścieżkę, która wywołała jakże szeroki odzew po głośnym wystąpieniu autora *Teorii działania komunikacyjnego* z okazji przyznania mu Nagrody Pokojowej Niemieckich Księgarzy (w miejscu, jakże szczególnym, bo w kościele), i to niezależnie od tego, gdyby uznać, że przełom miał miejsce wcześniej⁶⁹⁵. Jak wskazywano na początku niniejszej pracy, myśliciele zaczynali na gruntach zupełnie przeciwstawnych, wręcz będących swoim lustrzanym odbiciem. Obydwaj zetknęli się z marksizmem, który odegrał trudną do przecenienia

692 Cytowane już słowa: „tylko w religijnej percepcji świata roszczenia do prawomocności jakichkolwiek moralnych kodeksów albo systemów wartości dają się ugruntować” [w:] tenże, *Mała etyka...*, s. 117.

693 „Skoro istnieje najwyższy i niepodważalny autorytet, którego wyroki są miary prawdy i prawomocności, to nie ma powodu, dla którego wypowiedzi normatywne miałyby mieć inny status epistemologiczny, niż zdania narracyjne, czy teoretyczne. Jeśli Bóg jest ostatecznym źródłem mądrości, to powiedzenie »nie kradnij« jest ważne dokładnie w tym samym sensie, co powiedzenie »szóstego dnia Bóg stworzył rodzaj ludzki«; oba ustanowione są zgodnie z tymi samymi kryteriami objawienia i nie istnieje żaden inny sposób potwierdzenia ich prawomocności” [w:] tenże, *Trwałość dylematu »Sein-Sollen«*, „Przegląd polityczny”, dz. cyt., s. 150.

694 Jest to trawestacja słów Kołakowskiego o nihilizmie poznawczym, które padają w innym kontekście, które jednak tak przeformułowane dobrze oddają istotę sprawy [por.] L. Kołakowski, *Jeśli Boga...*, s. 94.

695 Tadeusz Buksiński stwierdza, że przełom Habermasa w tej materii dokonał się w połowie lat osiemdziesiątych [w:] T. Buksiński, *Publiczne sfery i religie*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii, Poznań 2011, s. 117.

rolę w ich twórczości. Jeden zmierzał przy tym do tworzenia teorii („ostatniej Wielkiej Teorii”), drugi zajął się dowodzeniem niemożności wywodzenia takich. Obaj przez długi czas nie wykazywali sympatii – eufemistycznie rzecz ujmując – wobec Kościoła, czy w ogóle religii. Jednemu, „religijnie niemuzykalnemu”⁶⁹⁶ jednak „słuch wyostrza się wraz z wiekiem”⁶⁹⁷. Drugiemu – przyjmując za Piwowarczykiem metaforykę biblijną dla przemiany (a raczej: nawrócenia) Kołakowskiego – ostatecznie łuski opadają z oczu⁶⁹⁸. Ostatecznie obaj duchowi spadkobiercy Marksa przyznają: „zaiste, jesteśmy świadkami odwetu *sacrum*”⁶⁹⁹.

696 K. Wigura, dz. cyt., s. 158.

697 Z. Krasnodębski, *Spółczesność postsekularna*, „Znak” 2002, nr 3, s. 12.

698 B. Piwowarczyk, *Nawrócenia. Prawo...*, s. 72-79.

699 Przypomnieć można - to tytuł artykułu Kołakowskiego jeszcze z 1973 r. Por. L. Kołakowski, *Odwet sacrum...*

CZEŚĆ III. IDEA PRAWA CZŁOWIEKA WE WSPÓŁCZESNYCH DEMOKRACJACH

1. Prawa człowieka – wolności demokratyczne

1.1. Aktualność debaty o prawach człowieka

Wydaje się mało kontrowersyjnym twierdzenie, że idea praw człowieka, przekonanie o jej ważności i zasadności utrzymywania jej formalnej żywotności, narażone są na realne zagrożenie zwłaszcza w państwach nieliczących się z zasadami demokratycznymi. Jeżeli władzę w danym społeczeństwie obejmuje tyran, realizujący najwyższe cele, cele separujące go od wyczulenia na krzywdy, jakich mogą doznawać jednostki – a to wobec poczucia wzniosłości takiej misji – wówczas zagrożenie dla realizacji wartości stojących za prawami człowieka jawi się jako oczywiste, wręcz jako naturalne. Kołakowski – chociaż wobec konceptu praw człowieka jest sceptyczny (a właściwie, wobec konsekwencji, do jakich zamysł kodyfikowania takich praw może prowadzić) – nie neguje też ich ważności w tym zakresie, w jakim służą one jednostkom w państwach totalitarnych do upominania się o respektowanie ich godności. Ilekroć ktoś chce odmówić innym konstytutywnej dla pojęcia człowieka wartości, która jest przymiotem bezwarunkowym, mającym wynikać już to z tego, że człowiekiem się jest, prawa człowieka będą dla Kołakowskiego odpowiednim środkiem wyrażania sprzeciwu i uzasadnieniem niezgody dla takich zabiegów. Tak też prawa człowieka w tych formach ludzkiego zorganizowania, które dopuszczają nieustanne gwałcenie fundamentalnych wolności jednostek, niespecjalnie interesują polskiego myśliciela. Powiedzieć, że tradycja i kultura nie może uzasadniać przedmiotowego traktowania kobiet w Arabii Saudyjskiej, że Rosja winna tolerować mniejszości etniczne, a Korea Północna powstrzymać się od stosowania tortur – to wszystko zaś ze względu na przyrodzoną godność ludzką – są to kwestie dla Kołakowskiego oczywiste, niewymagające wyrafinowanego filozoficznego namysłu.

Myśl Kołakowskiego, jak była już o tym mowa, charakteryzować można przez to, że doszukuje się potencjalnych niebezpieczeństw w każdej idei, która ma być realizowana z niezłomną konsekwencją. Więcej, w ideologiach szeroko afirmowanych, których zalety nie są często szczególnie kwestionowane, i które wzbudzają sympatię elit intelektualnych, zagrożenie takie jest, zdaniem polskiego myśliciela, szczególnie żywe.

Uznanie usypia moralną czujność – elementarny składnik konceptu etycznego Kołakowskiego.

Tak też w niniejszym rozdziale przedstawione rozważania będą prezentowane w zgodzie z zasadniczym motywem polskiego filozofa, jaki wyrażał on w omawianej materii: prawa człowieka we współczesnych demokracjach mogą służyć legitymowaniu działań, które są sprzeczne z ideami stojącymi u ich powstania i które są nie do pogodzenia z podstawowymi intuicjami moralnymi dzielonymi przez osoby przyznające do naszego kręgu cywilizacyjnego.

Zanim jednak podjęty zostanie opis tejsze krytyki pewnych faktycznych aberracji, znajdujących swoje źródło w określonym pojmowaniu praw człowieka, należy podkreślić, że polski myśliciel daleki był od przyjęcia, iż jest to formuła, której historyczna rola we współczesnych, nowoczesnych państwach, wyczerpała się, i można ją z powodzeniem odstawić na karty historii. Obostrzenia rządzących przejawiające się w koncepcie praw człowieka są równie ważne we współczesnych demokracjach – taką myśl filozof wyraża np. w artykułach: *Przyczynek do pojęcia demokracji socjalnej: prawa człowieka przeciwko demokracji*⁷⁰⁰, *Niepewność epoki demokracji*⁷⁰¹, czy *Demokracja jest przeciwna naturze*⁷⁰² (pierwszy z nich powstał jeszcze w 1982 r., drugi – w 1990 r., trzeci – w 1999 r.). Konsekwentnie wyrażana jest w nich następująca myśl: ustrój doskonale (absolutnie) demokratyczny zagraża prawom człowieka i wartościom, jakie za nimi stoją, więc, niechybnie prowadzi do ich łamania.

1.2. Demokracja socjalna przeciwko prawom człowieka

Wstępnym zastrzeżeniem, jakie należy tu poczynić, jest to, iż w tytule pierwszego ze wskazanych esejów Kołakowski posługuje się pojęciem „demokracji socjalnej”, by kolejno przedstawić rozważania, które mają być aktualne dla demokracji szeroko rozumianej, dla demokracji „po prostu”⁷⁰³. Jest tak dlatego, że zdaniem polskiego myśliciela sam fakt pojawienia się w sferze dyskursu pojęcia „demokracji socjalnej” skutkowało obecnością idei i związanych z nimi problemów, które nie sposób następnie skutecznie w toku współczesnych debat – dotyczących demokracji w ogóle –

700 Tenże, *Przyczynek do pojęcia demokracji socjalnej: prawa człowieka przeciwko demokracji*, [w:] tenże, *Niepewność epoki...*, s. 178-186.

701 Tenże, *Niepewność epoki demokracji*, tłum. M. Godyń, [w:] tenże, *Niepewność epoki...*, s. 208-213.

702 Tenże, *Demokracja jest przeciwna naturze*, [w:] tenże, *Niepewność epoki...*, s. 169-177.

703 Tenże, *Przyczynek do...*, s. 186.

pominać. Polegają te idee, ogólnie rzecz ujmując, na poszerzaniu zakresu władzy demokratycznej na takie kwestie, jak stosunki produkcji oraz rozdział dóbr materialnych. Demokracja nie wyczerpuje się w takim ujęciu w sferze pozaekonomicznej – wręcz przeciwnie, jej reguły mają właśnie oddziaływać także w sferze dóbr materialnych, ich wytwarzania i sprawiedliwego podziału.

I tak – stwierdza Kołakowski – są to właśnie założenia demokracji socjalnej, lecz w istocie stanowią one rozwinięcie potencjału pojęcia samej demokracji. Wystarczy przyjąć jedną abstrakcyjną zasadę: „demokratyczny sposób podejmowania decyzji – dzięki temu, że zapewnia udział w rządzeniu każdemu – jest jedynym sprawiedliwym”, by uznać, iż reguła ta musi obejmować także sprawy socjalne. Rozumowanie polskiego filozofa będzie więc następujące: w idei demokracji tkwi potencjał demokracji socjalnej (demokrację socjalną można zeń logicznie wydedukować), zaś demokracja socjalna w skrajnej, konsekwentnie realizującej jej podstawowe założenia wersji, to kreacja takiej społeczności, która zagraża tym wartościom, których bronić mają prawa człowieka. Kołakowski zastrzega, że można demokrację (także socjalną) definiować w ten sposób, iżby miała na uwadze jego przestrogi i nie imaly się jej przedmiotowe niebezpieczeństwa – ale wymaga to właśnie dodatkowych założeń: przyjęcia systemu ochrony mniejszości i zabezpieczenia praw jednostki. Będzie więc tutaj mowa o następującej, niedającej się pogodzić w sposób prosty sprzeczności, o napięciu na linii: prawa demokratyczne przeciwko prawom człowieka.

Uwagi myśliciela mają w istotnej mierze charakter abstrakcyjny. Nie chodzi mu tylko o faktyczne niemożliwości współbywania pewnych wartości. Jego stanowisko opiera się także na teoretycznych założeniach i ich konsekwentnym przyjmowaniu. Demokratyczne rządy są lepsze – stanowi jedna z przesłanek, zarazem, jeżeli nie ma takiej, która by limitowała jej zasięg, nie sposób odmówić racji twierdzeniu, iż demokratyczne rządy są lepsze także w dziedzinie ekonomii. Toteż dobra muszą być produkowane i rozdzielane przy udziale demokratycznego suwerena. Filozof proponuje, by założyć, iż realizacja takiego postulatu jest możliwa, że nie ma problemów natury praktycznej, które muszą pozbawiać nadziei i czynić niezasadnym oczekiwanie, iż wszyscy ludzie mogą decydować we wszystkich sprawach gospodarczych. Jego pytanie (czy też: problem, który pytanie to inicjuje) ma więc pozostać aktualne, nawet gdy „pominiemy wszystkie niemiłe, a czasem nieprzewidywalne trudności związane z mechanizmami przedstawicielskimi i jeśli uznamy za fałszywą przesłankę, wedle której

doskonała demokracja bezpośrednia jest technicznie możliwa; jeśli dodamy jeszcze, że demokracja ta funkcjonuje bez zakłóceń i że wszyscy dobrowolnie przyjmują jej zasady; że ani w naturze ludzkiej, ani w ciężarach tradycji historycznej, ani w środowisku naturalnym nie ma niczego, co mogłoby wykołajać lub ograniczać funkcjonowanie mechanizmów demokratycznych; jeśli zatem przyjmujemy wszystkie szaleńcze zasady, jakie nagromadziły socjalistyczne utopie, aby pozbyć się w swoich wizjach historii, biologii, geografii, demografii, fizyki i arytmetyki”⁷⁰⁴. Nawet wtedy – argumentuje filozof – nie sposób poradzić sobie z problemem, jaki uwidacznia się po uzmysłowieniu sobie obecności takich dziedzin życia, co do których panuje przeważająca zgoda, iż ludzie nie chcą, by należały do spraw publicznych. Ludzie chcą bowiem prywatności, zaś jej prawdziwe zachowanie jest nie do pogodzenia z nieograniczonymi rządami demokratycznej woli większości.

Trudność, jak zwykle ma to miejsce w sprawach szeroko ujętych nauk humanistycznych, tkwi w wyznaczeniu granicy między tymi dwoma biegunami ludzkich dążeń. Bowiem jeżeli państwo obejmuje zasięgiem swego władztwa sprawy gospodarcze i socjalne, trudno znaleźć takie aspekty życia jednostkowego, które nie odpowiadałyby ich zakresowi. Czy jest coś, co można wyłączyć ze sfery publicznego interesu (a ten zawsze mierzony jest także poprzez ekonomiczny rachunek)? Kołakowski pisze: „Nie istnieją sprawy prywatne w sensie spraw całkowicie oddzielonych od życia innych ludzi, a więc także od życia zbiorowości. Sam fakt mojego istnienia jest najoczywiściej częścią sprawy ogólnej”⁷⁰⁵. Kolejno podaje przykłady, które mają uwidaczniać ów związek ze sprawami socjalnymi. Podstawowa zasada, jaką przyjmuje, opiera się na założeniu, iż dobra na świecie są ograniczone – a jeśli tak, to fakt posiadania czegokolwiek przez jednostkę uniemożliwia ludzkości podejmowania decyzji co do tej rzeczy, gdy wszak dystrybucja dobrami (w tym zarządzanie nimi) jest zawsze sprawą interesu publicznego. Przykłady Kołakowskiego są trywialne, wspomina m.in. o szczoteczce do zębów, o tym, że fakt używania samochodu wpływa na poziom ruchu na drodze (gdy przecież nikt nie lubi korków); wymienia też jednak: pracę, wykształcenie, zdrowie, życie (w tym: dylemat, czy popełniać samobójstwo), sprawy rodzinne, seksualne, i oczywiście finansowe – wszystko to są dziedziny mające związek z publicznym interesem i socjalnym dobrobytem (bądź jego brakiem).

704 Tamże, s. 181-182.

705 Tamże, s. 182.

W demokracji doskonałej, demokracji bez ograniczeń, każda z tych rzeczy musiałaby być objęta władzą państwa. Toteż taka demokracja doskonała to organizacja totalitarna. Jest to ważne spostrzeżenie, w świetle czynionych tu uwag. Prawa człowieka są zagrożone nie tylko wtedy, gdy dany system klasyfikować można jako tyranię, czy tradycyjnie rozumianą dyktaturę (w odróżnieniu choćby od „dyktatury proletariatu”). Prawa człowieka są zagrożone także w krajach realizujących zasady demokratyczne. Proces upaństwowiania – tj. oddawania władzy nad kolejnymi sferami państwu – jest zawsze niebezpieczny; „po to żeby ten proces doprowadził do zaawansowanego totalitaryzmu, nie trzeba rezygnować z samej zasady demokracji, lecz przeciwnie, rozwinąć do końca jej potencjał”⁷⁰⁶.

1.3. Wolność jednostki a kontrola rynku

Czynione tu rozważania korespondują z wywodem Kołakowskiego na temat rynku: jego zniesieniu z jednej strony, i pozostawieniu go w pełni niezależnym od jakiegokolwiek kontroli państwowej – z drugiej. Uwagi, o których tu mowa, polski myśliciel zawarł w tekście *Samostrucie otwartego społeczeństwa*⁷⁰⁷ (1979 r.).

Model opisany wyżej odpowiada idei zrezygnowania z rynku w ogóle. Wolność przepływu towarów prowadzić musi z założenia do nierówności w dostępie do nich, stąd przeciwnicy rynku postulują, by go znieść. Sprawiedliwy podział, dokonywany przez siłę niezależną od czynników przypadkowych i nieuczciwych, zapewni wszystkim równy (niezależny od tradycyjnych, nieuczciwych przyczynowości) udział w środkach wytwarzania i wymiany. Nie ma wątpliwości, że chodzi tu o wprowadzenie monopolu państwa w omawianym względzie.

Tutaj uprzedzić trzeba, za Kołakowskim, że jego argumenty w streszczanym artykule mają charakter empiryczny⁷⁰⁸. Konflikty wartości, jakie urzeczywistniają się w opisywanych wyobrażeniach, nie zachodzą mocą logicznych konieczności: są one dyktowane nader znanymi przykładami z historii ludzkości. Każde w ogóle nawoływanie polityków, iż dotychczas podejmowane próby obarczone były błędami, których nowa formacja się ustrzeże i że uwzględni ona antagonizmy sytuacji etycznych w ten sposób, iżby zapewnić powszechną szczęśliwość przy utrzymaniu poczucia

706 Tamże, s. 184.

707 Tenże, *Samostrucie otwartego...*, s. 155-177.

708 Tamże, s. 158.

słuszności, nie daje się obalić – zdaniem Kołakowskiego – przy zastosowaniu argumentów natury teoretycznej, dopiero praktyka, ludzkie zachowania, weryfikują ich słowa. Zarazem nie ma usprawiedliwionych racji, by z argumentów odwołujących się do doświadczenia rezygnować.

Ułomności pomysłu zniesienia rynku, a także praktycznych konsekwencji takiego działania, Kołakowski nie poświęca więcej uwagi, przyjmując poniekąd sprawę za oczywistą (przypomnieć można – tekst powstał w 1979 r.). Podsumowuje: „całkowite zniesienie rynku oznacza społeczeństwo Gułagu”⁷⁰⁹. Głównym jego zarzutem wobec wspomnianego zabiegu monopolizowania jest tendencja do rozrostu sfery tym monopolem objętej. W świecie zaleźnego rynku środki informacji i komunikacji należą do elementów aparatu państwowego, co już samo w sobie jest poważnym zagrożeniem. Kluczowe jest natomiast objęcie schematem racjonowania dóbr innych niż materialne, tj. objęcie nim dóbr duchowych – tym sposobem dokonuje się podsumowania procesu czynienia społeczeństwa wspólnotą zamkniętą. Podstawowe wolności ludzkie są zaś w takiej społeczności zawsze narażone na niebezpieczeństwo. Oddanie maszynie państwowej władztwa nad wspomnianymi „dobrami duchowymi” umniejsza znaczenie indywiduum ludzkiego – państwo siłą rzeczy wyznaczone jest do podejmowania starań służących bytom kolektywnym. Rachunek zysków i strat w swoim szerokim spektrum postrzegania problemów nie zauważa jednostek, a właściwie: bierze je pod uwagę w kalkulacji, jednakże traktuje je tak właśnie, jako element równania, wyzuty z moralnych afiliacji. „Państwo-duchowy monopolista” może zarzucać jednostkom egoizm, gdy swoją chęcią unikania przykrości odmawiają udziału w kreowaniu większego dobra. W takim systemie prawa człowieka są tylko przeszkodą, „burżuazyjnym przeżytkiem”, tamującym nieuchronną drogę procesów historycznych.

Również rewers takiego podejścia, tj. wizja rynku nieskrępowanego, w którym wolne siły pozostają nieustannie w sytuacjach konfliktowych, zaś ich współegzystowanie przybiera formę nieustannego ścierania się interesów sprzecznych, również ów liberalny sen nie jest wolny od niszczycielskiego potencjału. Brak ograniczeń w zasadach wymiany towarów oczywiście umniejsza rolę państwa, władza biurokratyczna traci narzędzia realnego kontrolowania i wywierania wpływu na życie jednostek. Niemniej stan taki – ideał liberałów, tożsamy w tym względzie z dążeniami anarchistów – to w istocie dekoncentracja ośrodków władczych, nadal jednak

709 Tamże, s. 164.

niedostępnych, równie ekskluzywnych co bezrynkowy lewiatan. Zarazem, brak w takim systemie nawet fikcji działania instytucji zapobiegających tym wszystkim skutkom społecznym, do których gospodarka kapitalistyczna w konsekwentnym rozwinięciu jej podstawowych zasad musi prowadzić⁷¹⁰. Brak formalnych przejawów ochrony obywateli przed skrajnymi nierównościami, brak starań o przeciwstawianie się masowemu bezrobociu, bierna afirmacja kryzysów, bankructwa i nędzy nie rodzi nadziei na jej rzetelne, tj. skuteczne, poparte władczym autorytetem, przewyciężenie.

Uwagi te korespondują z tymi wyrażonymi w punkcie 2.4. w części I niniejszego rozdziału, podejmowanymi w związku z przeciwstawieniem prawa i wolności. Tak też, jak remedium przeciwstawiającym się moralnemu spustoszeniu towarzyszącemu skrajnym formom wolności szeroko ujętej było wprowadzenie wymogów sprawiedliwości, tak i przy wolnym, nieograniczonym rynku, to samo kryterium, kryterium sprawiedliwości, stanowi istotny wyznacznik brany pod uwagę przy zachowaniu zgodności systemu z moralnymi dezyderatami. Użyty wówczas przykład zachowuje swoją aktualność: prawne ograniczenia i standardy umowy o pracę, zapobiegające formom ciemżycielskiego wyzysku, są akceptowalnym środkiem reglamentacji tak wolności w ogóle, jak i zasad funkcjonowania wolnego rynku.

Kołodowski odnotowuje oczywiście, że już klasycy liberalizmu byli świadomi samobójczych zapędów tej ideologii, związanych z nadmiarem konsekwencji⁷¹¹. Filozof powołuje się na dzieło z 1911 r. Leonada Hobhouse'a *Liberalism*⁷¹². Zauważa przy tym, że właśnie temu autorowi udało się wyprowadzić z samych założeń liberalnych model państwa opiekuńczego: warunkiem wolności wszystkich są restrykcje w samej wolności – a to poprzez ograniczenie, mocą prawa, przemocy prywatnej bądź korporacyjnej. Wolność uda się zachować jeżeli przeciwdziałać się będzie słabościom wpisanym w system liberalny. Czym byłaby bowiem wolność robotnika w stosunku z pracodawcą, jeżeli jego sytuacja bytowa (a właściwie: rynkowa) nie dawałaby mu realnych sposobności jej realizacji, tj. w istocie czyniła go zniewolonym? Stąd, by ideał liberalny zrealizować, by zapewnić wolność w tym względzie, potrzebna jest ochrona słabszej strony. Stąd różnorakie formy ograniczania wyzysku: stąd regulacja godzin pracy, stąd prawne restrykcje co do pracy dzieci, czy też regulacja w zakresie wysokości i wypłacalności wynagrodzeń.

710 Tamże, s. 163.

711 Tamże, s. 165.

712 L. T. Hobhouse, *Liberalism*, Oxford University Press, London 1971.

Troska o ów minimalny wymiar, zasada państwa opiekuńczego, znów – o czym w dalszej części będzie mowa – może doprowadzić do niedających się akceptować skutków. Państwo w pełni opiekuńcze, państwo konsekwentnie i bez wyjątków tej zasadzie hołdujące, musi mieć instytucjonalną sposobność jej realizacji, a temu służyć może tylko ścisła kontrola, obejmująca szeroki zakres ingerencji. Ponownie więc: to powszechnie akceptowalne *pryncypium* stoi u fundamentów ustroju totalitarnego.

Rozwiązanie Kołakowskiego jest – w świetle dotychczasowych uwag – łatwe do przewidzenia. Rynek – tak. Rynek we właściwym rozumieniu tego słowa, to jest z tymi jego cechami, jak współzawodnictwo, jak systemowa możliwość realizowania ambicji osiągnięcia lepszej pozycji, działanie z założeniem, iż dopuszcza się jakąś formę walki. Nierówności z tym związane – tak; nieustanna konkurencja – tak. Walki wyłaniają zwycięzców i przegranych, a te muszą rzutować na późniejsze układy, na rozstawienie dóbr w danej strukturze. Przejawem opiekuńczości państwa miałyby być zapewne pewnego minimum, zadbanie o standardy, których naruszać nie można, a które występują naprzeciw podstawowym nadużyciom. Słabszy wymaga troski dla realizacji swojej wolności i jakichś gwarancji. Mają go one ratować przed oczywistymi naruszeniami, naruszeniami godzącymi w jego elementarne uprawnienia. Temu też służą prawa człowieka.

Dotychczasowe uwagi wymagają uzupełnienia, że chodzi tu o prawa człowieka tak zwanej III generacji, tj. o prawa ekonomiczne, socjalne i kulturalne. Rozważania Kołakowskiego przedstawione w tym fragmencie omawianego artykułu, który zatytułowany jest *Władza, wolność i państwo opiekuńcze*, prowadzą do konkluzji następującej: kwestia taka, jak udział państwa i jednostek w środkach wytwarzania i wymiany, nie jest sprawą *stricte* ekonomiczną, określającą jedynie, w jaki sposób człowiek urządził system rozporządzania rzeczami. Chociaż nie można tu mówić o logicznej zależności, nie jest wynikiem historycznego przypadku, że idea wolności jednostkowej rozwijała się paralelnie do tego, jak rozkwitał rynek⁷¹³. Podobnie, państwowy monopol wytwarzania i handlu sprzyjał ograniczaniu jednostki w jej wolnościach: tak jej swobód obywatelskich, jak praw człowieka⁷¹⁴. Jest to zależność, która jest mniej uchwytna w świetle teoretycznych dywagacji, potwierdza się jednak przy uwzględnieniu tego, co wiemy z doświadczenia o człowieku, o władzy, i ich działaniach – a to na mocy historycznych przykładów i codziennej empirii. Ostatecznie

713 L. Kołakowski, *Samozatrucie otwartego...*, s. 159.

714 Tamże, s. 161-162.

stwierdzić trzeba, że system ekonomiczny danego państwa (rola rynku) nie pozostaje bez wpływu na przestrzeganie w nim praw człowieka. Prawa jednostki są lepiej chronione w takim ustroju, który z założenia dopuszcza swobodę, traktując ją jako regułę, a który jednocześnie wyróżnia pewien zakres podstawowych niesprawiedliwości, przed którymi musi chronić jednostkę, dla realizacji czego sprawuje opiekuńczą funkcję.

1.4. Prawa człowieka – niedemokratyczny element konstytutywny demokracji

1.4.1. Przeciwno dyktaturze większości

Jak będzie o tym mowa dalej (punkt 3.1.3 niniejszych rozważań): dla Kołakowskiego prawa człowieka to przede wszystkim „bezpiecznik”, to ograniczanie władzy właśnie przed sięganiem jej tam, gdzie działać nie powinna, gdzie jej obecność klóci się z elementarnym poczuciem prywatności i jednostkowości, gdzie występuje ona naprzeciw założeniu, iż jednostka może cieszyć się pewnymi obszarami życia wolnymi od bezpośredniego działania innych. Prawa człowieka limitują władzę, określają, gdzie ona już nie sięga. Dlatego właśnie prawa człowieka swoją rolę odgrywają także w społeczeństwie demokratycznym, zaś ich stosowanie nie jest sprawą zarezerwowaną dla mieszkańców odległego Tybetu, czy pogrążonych w wojnie krajach trzeciego świata. Historyczna „dyktatura proletariatu” bez trudu daje się wyobrazić właśnie jako „dyktatura demokratyczna”.

Nie jest niezgodne z prawami demokracji rozumianymi w oderwaniu od wartości stojącymi za prawami człowieka, by 51 procent ludności poddała torturom, a następnie zabiła 49 procent pozostałej części. Ten problem jest to sygnalizowany problem przeciwstawiania się praw demokratycznych prawom człowieka. Ot i więc zasadnicze przesłanie Kołakowskiego w tym względzie: prawa człowieka nie są prawami demokratycznymi. Nie dają się z nich wydedukować, nie są ich faktycznym przejawem. Więcej, pisze Kołakowski, są one ich granicą⁷¹⁵. To, że reżimy totalitarne nie znają ani praw człowieka ani praw demokratycznych, nie znaczy zarazem, iż łączy je logiczna nić konieczności. Prawa człowieka są więc przeciwwagą praw

715 Tamże.

demokratycznych, „stanowią obszar, przed którym uprawnienia demokratyczne się zatrzymują”⁷¹⁶.

Demokracja w sposób bezpośredni zostaje więc tutaj przeciwstawiona koncepcji ochłokracji, która zajmowała choćby Jana Jakuba Rousseau, a której tradycja jest właściwie równie długa, co historia nauk zajmujących się polityką (temat zwyrodniałej demokracji ważki był np. i dla Platona i Arystotelesa). Do tego, nie sposób nie odnotować związków myśli Kołakowskiego w opisywanym tu aspekcie z koncepcją demokracji totalitarnej przedstawioną przez Jacoba Leiba Talmona. Uwagi izraelskiego myśliciela są niezwykle aktualne w świetle rozważań Kołakowskiego co do znaczenia praw człowieka w kontekście różnego pojmowania demokracji⁷¹⁷.

1.4.2. Proporcjonalność, praworządność i prawa człowieka

Stąd też, gdy w artykule *Demokracja jest przeciwna naturze* Kołakowski charakteryzuje ustrój demokratyczny, podkreśla znaczenie praw człowieka, wskazując, że stanowią jeden z trzech składników demokracji – w jej właściwym, to jest: pożądanym znaczeniu⁷¹⁸. W eseju tym myśliciel opisywał demokrację jako ustrój pozwalający uniknąć tragedii tyranii, a czynił to skupiając się na pojęciu narodu. Jego rozumienie przebiega mniej więcej tak: naród jest naturalnym tworem, jako taki ma prawo istnieć i nie ma w nim nic esencjonalnie złego, nie bardzo ma też sens dzisiaj zastanawiać się nad zniesieniem tej idei; zarazem, istnieje potencjał niszczycielski w

716 Tamże, s. 185.

717 Toteż warto przytoczyć tutaj ich fragment. Jak pisze Talmon w klasycznej już dzisiaj pozycji *Źródła demokracji totalitarnej*: „Zasadnicza różnica między dwiema szkołami myśli demokratycznej, rozważanymi w toku ich ewolucji, nie polega bynajmniej, jak często domniemywano, na tym, że jedna z nich afirmuje wartość wolności, a druga ją odrzuca. Trzeba jej szukać raczej w odmiennych postawach wobec polityki. Podejście liberalne zakłada, że polityka to metoda prób i błędów; traktuje ono systemy polityczne jako pragmatyczne wynalazki ludzkiej pomysłowości i spontaniczności. Dostrzega ponadto różnorodność poziomów jednostkowych i zbiorowych dążeń pozostających całkowicie poza sferą polityki. Z drugiej strony, szkoła demokracji totalitarnej zakłada istnienie w polityce jednej, wyłącznej prawdy. Można ją nazwać mesjanizmem politycznym w tym znaczeniu, że postuluje ona ustalony z góry, harmonijny i doskonały układ spraw, do którego ludzie nieodparcie zmierzają i do którego z pewnością dotrą. Uwzględnia ona ostatecznie tylko jedną polityczną płaszczyznę istnienia. Rozszerza zakres polityki tak, by ogarnąć pełnię egzystencji człowieka. Każdej ludzkiej myśli i każdemu działaniu przypisuje znaczenie społeczne i z tego tytułu wciąga je w orbitę działań politycznych. Idee polityczne tej szkoły nie są zbiorem pragmatycznych recept czy garścią pomysłów, które można by zastosować w konkretnej dziedzinie działalności ludzkiej. Stanowią one integralną część wszechogarniającej i koherentnej filozofii. Politykę definiuje się tutaj jako sztukę zastosowania tej filozofii w organizowaniu społeczeństwa, przy czym ostateczny cel polityki zostaje osiągnięty dopiero wtedy, gdy filozofia ta rozciągnie swe niepodzielne panowanie na wszystkie sfery życia” [w:] J. L. Talmon, *Źródła demokracji totalitarnej*, tłum. A. Ehrlich, Universitas, Kraków 2015, s. 9-10.

718 Tenże, *Demokracja jest...*, s. 170-171.

rozwinięciu konceptu narodu z pełną konsekwencją (przykłady z historii są zbyt oczywiste), jednym zaś ze sposobów ograniczania tych destrukcyjnych zasobów są rządy demokratyczne. Demokracja przeciwstawia się natomiast tym naturalnym czynnikom, które powodują, że naród zostaje powołany do życia. Demokracja więc – jak niesie tytuł – jest przeciwna naturze.

Co ważne, na wstępie artykułu filozof wyjaśnia jak rozumieć należy w tym kontekście pojęcie demokracji, odnotowuje, jakie są warunki ją konstytuujące, o ile przyjąć takie jej ujęcie, iż jest „narzędziem, które kanalizuje konflikty międzyludzkie i umożliwia ich rozwiązywanie – czasem nawet usuwanie, czasem osłabianie – bez użycia przemocy”⁷¹⁹. Dodatkowo należy założyć, iż jest to narzędzie pożyteczne, zaś zrezygnowanie zeń, to opowiedzenie się po stronie tyranii, co zawsze jest bardziej szkodliwe od wyboru opcji demokratycznej. Akcent jest więc tutaj położony na ów pragmatyczny wymiar – ścierania się różnych interesów, inicjujących konflikty, których zgubnym skutkiem trzeba się przeciwstawiać (przyjmując to zarazem za jedno z najważniejszych zadań organizowania się wspólnoty ludzkiej).

Upредить można, że tożsamy katalog co w *Demokracja jest przeciwna naturze*, zawierający dokładnie te same trzy elementy, konstytuujące ideę demokracji, myśliciel przedstawił w eseju *Niepewność epoki demokracji*⁷²⁰.

Trzy składniki tak rozumianej demokracji są, w ocenie Kołakowskiego, następujące.

a) Proporcjonalność

Po pierwsze, ramy ustroju muszą zakładać odwzorowywanie proporcjonalności między poparciem ludności a tym, kto należy do elit politycznych. Ta tendencja – jak będzie to wyjaśnione w punkcie 2.6. niniejszej części – ma dzisiaj w pewnym sensie charakter schyłkowy, partie polityczne rozmywiają koncept grup społecznych, które mają w założeniu reprezentować, stając się przedstawicielami wszystkich i w każdej sferze.

b) Praworządność

719 Tamże, s. 169.

720 Tenże, *Niepewność epoki...*, s. 208-209.

Po drugie, filozof wskazuje na wymóg praworządności. Ludzie mają, jego zdaniem, znać reguły, którym muszą się podporządkowywać, chodzi mu więc o przewidywalność funkcjonowania systemu prawnego. Do tego zalicza też uniezależnienie prawa od władzy wykonawczej. W tym kontekście Kołakowski podkreśla nadto funkcję gwarantującą ciągłość systemu demokratycznego, jego odporność na przeistoczenie się w inną formę rządów. Pisze: „Jeśli porządek prawny jest chaotyczny, jeśli prawo nie działa, jeśli obywatel nie wie, czego ma się spodziewać po działaniach elit, sam system powoływania tych elit rychło musi się załamać. Sama na przykład instytucja wyborów runie albo będzie tylko własną parodią tam, gdzie prawo nie rządzi, gdzie więc rządzący nie muszą prawa słuchać”⁷²¹, i dodaje zaraz: „Są na to liczne przykłady”⁷²².

c) Prawa człowieka

Po trzecie, warunkiem konstytuującym przedmiotową demokrację jest obecność w niej praw człowieka. W tym zdawkowym fragmencie Kołakowski zarazem wyraża tę samą myśl, która wcześniej została opisana: kłóci się z ideą demokracji rozumianej szerzej niżli rządy większości system arbitralnych reguł, godzących w podstawowe wolności, podstawowe (jak określa to myśliciel) prawa obywatelskie. Jeżeli demokracja ma być systemem służącym rozwiązywaniu konfliktów, należy przyznać jednostce katalog niezbywalnych, nienaruszalnych praw, które w sytuacji kolizji interesów nie zostaną naruszone, prowadząc w konsekwencji do rażących, nieusprawiedliwionych nierówności, przeczących przeciw istocie demokracji. Praworządność nie wystarczy – „łatwo sobie wyobrazić (albo pokazać) ustrój praworządny, gdzie prawo jest przewidywalne i egzekwowane, ale ludzie są na mocy ustawy na przykład uśmierceni za cudzołóstwo lub za porzucenie panującej religii, jak w niektórych krajach islamu, albo zmuszani do ustawowego przestrzegania segregacji rasowej”⁷²³. Już to odebranie wolności słowa stanowi natomiast pierwszy krok inicjujący proces uśmiercania demokracji – jej podstawowe mechanizmy nie będą funkcjonowały, jeżeli wolność ta nie zostanie zagwarantowana. Każde takie ograniczenie, prowadzące ostatecznie do ekskluzji, jest przeciwne demokracji – ustrojowi z natury inkluzyjnemu.

721 Tamże, s. 170.

722 Tamże.

723 Tamże.

Prawa człowieka zabezpieczają więc przed podstawowymi gwałtami, przed działaniami oczywiście moralnie nagannymi, czy – jak argumentował Kołakowski – sprzecznymi z intuicją moralną. Nadto, zgodnie z założeniem, mogą czynić to skutecznie niezależnie od tego, jak legitymowana jest dana władza i jak usprawiedliwia ona swoje działania: nie ma znaczenia, czy mandat do jej sprawowania pochodzi od Boga, czy jest wytworem historii, czy ucieleśnieniem ducha narodu, czy też upoważnienie takie nadaje ogół obywateli. Prawa człowieka limitują rządzących niezależnie od wszystkiego – limitują ich dlatego, że są właśnie rządzącymi, wpisują więc niejako w koncept władzy element, które jej się wymyka, który w takiej konstrukcji, w założeniu oczywiście (to jednak jest raczej respektowane), musi cieszyć się pewną autonomią, który nie pozwala władzy na „totalność”.

2. Schizofrenia

2.1. Wprowadzenie

O prawach człowieka Kołakowski pisze, że jest to „ideologicznie wymyślona konstytucja dla wszystkich państw świata, przeszłych, teraźniejszych i przyszłych, projekt dobroczynnego ustroju, gdzie nikt cierpieć nie będzie i nie będzie znośił niedostatku, a wszyscy będą żyli w braterstwie”⁷²⁴. W tej ogólnej (i trochę sarkastycznej) charakterystyce odnaleźć można jedną ze stron podstawowego konfliktu, jaki filozof widzi w koncepcji praw człowieka, a który stanowi element ogólnej diagnozy człowieka i społeczeństwa współczesnego, proponowanej przez polskiego myśliciela. Źródłem tego dysonansu jest natura ludzka – rozumiana potocznie – i sprzeczność dążeń, które targają człowiekiem. W najprostszym ujęciu ów wewnętrzny spór przybiera następującą formułę: ludzie pragną nieograniczonej wolności, każdą formę ingerencji państwa w ich życie widzą jako przejaw nieuprawnionego, niezasadnego ataku na ich jednostkowość; z drugiej strony: pragną, by państwo zajęło się problemami, dla których funkcjonuje, to jest właściwie wszystkimi problemami, chcą, by wyręczyło człowieka z uciążliwych obowiązków, czyli wszystkich obowiązków, a więc by państwo zrobiło wszystko za nich, by działanie ludzkie, sferę indywidualnej ekspresji, móc ograniczyć do minimum,

724 L. Kołakowski, *Po co nam...*, s. 232.

a właściwie ją znieść. Ludzie chcą państwa, w którym mogą robić wszystko, i w którym wszystko jest robione za nich. Kołakowski nazywa to postawą schizofreniczną⁷²⁵ i tak też będzie to zagadnienie nazywane w dalszej części pracy.

Przełożenie tego problemu na kontekst praw człowieka jawi się w sposób dość oczywisty: ludzie chcą, by państwo dało im jak najwięcej praw, by zakres swobód przyznany im legislacyjną mocą, nie doznawał ograniczeń, gdy jednocześnie oczekują, że wszystko to, czego się domagają, znalazło wyraz w upaństwowionych formach gwarancji, by to państwo właśnie przewidziało mechanizmy dbające o zagwarantowanie ich bezpieczeństwa i wyręczenie ze wszelkich problemów, jakie można w życiu napotkać. Wszystko to zapewniać mają prawa człowieka – lista najważniejszych dóbr ludzkich, których ucieleśnianiem zająć się ma rzetelny legislator. Zarazem, w tekście *Po co nam prawa człowieka* Kołakowski dostrzega, że koncept tych praw wspiera bardziej pierwszą z opisanych tendencji: tę ukierunkowaną na jednostkową ekspresję. Jeżeli napięcie, o którym tutaj mowa, to wizja anarchistycznego rajy przeciwstawiona totalitarnemu mechanizmowi, prawom człowieka bliżej jest do sprzyjania tym zachowaniom, które są wyrazem pierwszej tęsknoty (jakkolwiek i załączek totalitarny tkwi w tym szlachetnym w intencjach zamyśle).

Napięcie, o którym tutaj mowa, jest jednym z kluczowych elementów myśli Kołakowskiego. Istotne rozważania w tym zakresie przedstawione zostały w wielu pracach i warto im się przyjrzeć, by zrozumieć zasadnicze zarzuty polskiego filozofa względem praw człowieka.

2.2. Horror metafizyczny

Początkiem rozważań musi być tutaj rozdarcie istoty ludzkiej między dwie rzeczywistości ostateczne: Absolut oraz „mnie samego”⁷²⁶. Metafizyczny horror polega na tym, z jednej strony, że Absolut nie może być tym, poza czym nic prawdziwie nie istnieje – byłby on wtedy niczym. Ale i ja sam nie jestem (tj. nie mogę być) tym, co jako jedyne prawdziwie istnieje, poza czym, nic nie istnieje – wówczas sam byłbym niczym. To horror w ujęciu metafizycznym, jego społeczne ujęcie znajduje wyraz m.in. poprzez zestawienie go z pojęciami państwa i obywatela. Państwo jest niczym, jeżeli jest wszystkim (jedynym), co istnieje. Ja sam również w tym zestawieniu będę niczym,

⁷²⁵ Tenże, *Wieś utracona* [w:] tenże, *Czy diabeł...*, s. 29.

⁷²⁶ Tenże, *Horror metaphysicus...*, s. 30.

jeżeli będę wszystkim, co prawdziwie egzystujące. Druga strona wydaje się przy tym bardziej ludzi oburzać – niebyt w ogóle jesteście dziś w stanie znieść łatwiej niż niebyt własny. Kołakowski mierzy się z tą stroną horroru poprzez odniesienie pojęcia „istnienia” do sfery procesów międzyludzkiej komunikacji⁷²⁷. Rozwiązania te są jednak dla niego niezadowalające. Tutaj też uwidacznia się z całą siłą moc perswazyjna kartezjańskiego aktu *Cogito*. Odbiera mu Kołakowski te atrybuty, jakie łączyć chciał z nim autor *Rozprawy o metodzie* (nie daje podstaw wiedzy, nie jest źródłem ostatecznej pewności), jednak broni go jako tego aktu, który „mógłby wyposażyć nas w paradygmat pojęcia istnienia”⁷²⁸.

2.3. Łaska i natura (*Kapłan i błazen*)

2.3.1. Teologiczne dziedzictwo współczesnego myślenia

Podobnie napięcie te zostaje opisane w *Kapłanie i błaznie*. Tutaj poziom abstrakcji jest mniejszy, zaś toczone rozważania przebiegają wyraźnie z tego punktu widzenia, który przyjmuje w swoich badaniach historyk idei. Przypomnieć można: cały tytuł eseju brzmi *Kapłan i błazen. Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia*. W części poświęconej wykazaniu, że „liczne istotne kwestie, rozważane współcześnie na gruncie doktryn filozoficznych najbardziej rozbieżnych (...) są dalszym ciągiem kontrowersji teologicznych, albo raczej nową wersją tych samych zadań, których wersję pierwotną i mniej udolną znamy z dziejów teologii”⁷²⁹ Kołakowski prezentował kilka antagonizmów.

a) Eschatologia

Pierwszy dotyczy zagadnienia eschatologii i odpowiedzi na pytanie, czy fakty naszego życia odnoszą się do absolutu, który gwarantuje szeroko rozumiany rozwój. Pytanie równie aktualne, gdy chrześcijański duchowny pyta o uzasadnienie naszego cierpienia, o to, czy do czegoś ono prowadzi, czy ludzkie krzywdy są drogą do życia błogosławionego, jak i wtedy, gdy zastanawiamy się nad sensownością historii, nad

727 Tamże, s. 33-34.

728 Tamże, s. 32.

729 Tenże, *Kapłan i ...*, s. 284.

tym, czy zmierza ona w określonym kierunku, zaś jej koleje cechują się nieuchronnością.

b) Teodycea

Druga jest sprawa teodycei: dylemat, czy jednostkowe cierpienie człowieka daje się uzasadnić racją absolutu, czy „racje powszechne” usprawiedliwiają nieszczęścia codzienności (jakże aktualne w 1958 r.), a to np. poprzez rozum historii.

c) Objawienie

Dalej wymienić można zagadnienie objawienia, w obrębie którego poruszają się ci, którzy mówią o dostępności (bądź jej braku) i zasadności poszukiwania niewzruszalnej racji podstawowej. Jak pisze Kołakowski: „teologia zaczyna się od przeświadczenia, że prawda jest już nam dana, a jej wysiłek myślowy nie polega na ścieraniu się z oporem rzeczywistości, ale na przyswajaniu sobie właściwej treści czegoś, co jest w całości gotowe”⁷³⁰. A dziś? Zagadnienie to można równie poprawnie postawić, gdyby debatować (np. na sposób pozytywistyczny) choćby nad tym, jaka jest relacja między myśleniem pojęciowym a danymi ostatecznymi – ile z nich mózg ludzki jest w stanie wysłowić, ile zrozumieć, gdzie są jego granice (bo, że są, mało kto obecnie ma wątpliwości).

d) Monistyczna i pluralistyczna koncepcja poznania

Polski filozof pisze także o podejściach monistycznych i pluralistycznych. Te pierwsze są wyrazem nadziei na ujęcie zasad wszechświata w zasadzie naczelnej, te drugie – tendencji przeciwnej, wyzbytej potrzeby takiej koherencji („pozbawione ambicji konstruowania lasu z poszczególnych drzew”⁷³¹), a właściwej choćby dla myśli Williama Jamesa i związanej z nim tradycji.

Wspomnieć w tym kontekście też można o dylemacie z całościową interpretacją świata, w ramach którego stawiane jest pytanie o to, czy każda rzecz jest sensowna jedynie wtedy, gdy odnieść ją do absolutu, gdy jest jego elementem.

730 Tamże, s. 276.

731 Tamże, s. 280.

2.3.2. Łaska i natura

Dodatkowo, wśród tychże „za i przeciw” Kołakowski wymienił także dychotomię łaski i natury⁷³². Należy ją wyróżnić ze względu na to, że pozostaje ona powiązana z opisywaną tutaj postawą schizofreniczną.

Nurt pierwszy – nurt łaski – to koncept św. Augustyna i jego epigonów, a krąg tychże zakreśla Kołakowski szeroko, są to bowiem wszyscy zwolennicy idei predestynacji historycznej, wszyscy ci, którzy utrzymują, że bieg dziejów cechuje nieuchronność. Sens takiego podejścia najlepiej oddają ostatnie słowa *Zmierzchu Zachodu* Oswalda Spenglera: „Zamiast wolności osiągnięcia tego czy tamtego, mamy wolność realizowania tego, co konieczne, albo nieczynienia niczego. A zadanie, które ponadludzka konieczność postawiła przed historią, jest rozwiązywane – z jednostką lub przeciw niej”⁷³³.

Przeciwną tendencję łączyć należy natomiast ze spuścizną Pelagiusza: wśród jego duchowych spadkobierców wymienia Kołakowski Isaiaha Berlina czy Karla Poppera. Kluczowe jest tutaj pojęcie odpowiedzialności. Absolut oferuje bowiem każdemu możliwość współdziałania, w zasięgu człowieka jest dokonywać wyborów – we właściwym tego sformułowaniu rozumieniu, tj. takim, w zgodzie z którym mówi się rzeczywiście o wyborze, z wszystkimi tradycyjnie przypisanymi mu właściwościami, a więc w rozumieniu, w którym odrzuca się opcję deterministyczną. Jawi się tutaj wyraźnie, że przedmiotowa dychotomia to pewne ujęcie innego z podstawowych filozoficznych sporów: determinizmu i odpowiedzialności (której to kwestii, *nota bene*, Kołakowski poświęcił ważki artykuł pod tymże właśnie tytułem⁷³⁴, i to w tym samym roku, w którym napisał *Kapłana i błazna*).

Polski filozof utrzymuje, że próby mierzenia się z problemem łaski i natury odpowiadają dążeniu do dwojakich celów, jakie zwykli ludzie realizować. Jest to wyraz pragnień przeciwstawnych, swoista forma schizofrenii – o ile zgodzimy się tak szeroko rozciągnąć granice tego pojęcia, że obejmie ono sprzeczność dążności większości ludzi. Natura i łaska odpowiadają tedy tej sytuacji, do której odnosi się angielskie

732 Tamże, s. 270-274.

733 O. Spengler, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii powszechnej*, tłum. J. Marzęcki, Wydawnictwo Alatheia, Warszawa 2014 r., s. 450.

734 L. Kołakowski, *Determinizm i odpowiedzialność* [w:] tenże, *Pochwała niekonsekwencji...*, Tom II, s. 117-141.

powiedzenie o ciastku, które chcemy jednocześnie mieć oraz zjeść. Przy tym dominującą z tych dwóch tendencji jest ta skupiona na poszukiwaniu zasady, której afirmacja miałaby charakter totalny. Zasada ściąga z człowieka trudy odpowiedzialności. Nie zastanawia się on jak się zachować – zastanawia się jak brzmi zasada, której jest *a priori* posłuszny, której treści nie zwykł kwestionować. To nie dany człowiek, człowiek konkretny, jest odpowiedzialny za swoich bliskich, za świat, za swoje życie – człowiek jest na to za słaby. Łaska Boża jest zawsze skuteczna – jak uczył św. Augustyn.

Nie ma wątpliwości, że tak rozumiany Bóg łączy władzę ustawodawczą i sądowniczą⁷³⁵. Spory w tym zakresie i rozbieżność stanowisk, np. w podejściu kalwińskim, katolickim i jansenistycznym, są sporami co do zakresu władzy wykonawczej. W pierwszym przypadku absolut przejmuje całą odpowiedzialność. W drugim pojawiają się pewne warunki w tym względzie. W trzecim ciężar odpowiedzialności spoczywa już na człowieku. Istotny jest także problem dostępu do stosownej wiedzy – utrzymując przyjętą metaforę – zakres możliwości faktycznego dotarcia do treści ustaw, sposobność przewidzenia jak należy je interpretować, czy też zagadnienie nieznaności ustawy (ogólnie pojęte).

Pozbycie się odpowiedzialności poprzez przerwienie jej na byt absolutny odpowiada pragnieniu oparcia racji własnego istnienia poza sobą. Jak Kartezjusz „potrzebował” Boga dla wykazania istnienia rzeczy materialnych, tak jawi się tutaj absolut jako racja istnienia po prostu. Nie jest on tylko uzasadnieniem metafizycznym, epistemologicznym, czy etycznym. Jest także gwarantem jakiegokolwiek sensowności istnienia jednostki ludzkiej. Potrzeba funkcjonowania takiego gwaranta (potrzeba „obecności”) oczywiście w dalszej kolejności przybiera bardziej uszczegółowioną postać. Najpierw wyróżnić można poziom choćby etyczny, dalej społeczny, później prawny.

Ten ruch jednostki ludzkiej w stronę absolutu nie jest jednak pozbawiony ryzyka – im bardziej człowiek ufa kapłanowi, tym bardziej musi liczyć się z tym, że dojdzie do wyzbycia się samego siebie. Tym bardziej może czuć się zredukowany do czegoś go przerastającego, ostatecznie – że będzie wchłonięty przez ów system, że rozplynie się w nim, pozostanie niezauważony, będzie nieistotnym, zastępowalnym trybikiem maszyny, która z niego korzysta, ale która go nie potrzebuje. Jest to konsekwencja *explicite*

735 Tenże, *Kapłan i...*, s. 273.

wpisana w koncepcję instynktu śmierci (Tanatos) Freuda, na co zresztą sam Kołakowski zwraca uwagę⁷³⁶. W *Kapłanie i błaznie* filozof skupia się też raczej tylko na tym strachu, pomija natomiast opis tendencji przeciwnej, która jest siłą motywującą samą w sobie, która nie wynika tylko z chęci uniknięcia jednostkowego unicestwienia. W jednym tylko fragmencie dostrzega ów pozytywny aspekt, który wiązać można z popędem życia (nie utożsamiając ich jednak w żadnym wypadku), nazywając go „dążeniem do autoafirmacji jednostkowej”⁷³⁷. Mankamentu tego nie można już natomiast przypisać opisowi zaprezentowanemu w *Etyce bez kodeksu*.

2.4. Etyka bez kodeksu

2.4.1. Pomiędzy normami

Jak widać, pary wymienione w *Kapłanie i błaznie* służyły Kołakowskiemu do tego, żeby pokazać owo rozdarcie jednostki między jej sprowadzaniem do rzeczywistości absolutnej a odmową takiego podejścia, niezgodą na uczynienie z istnienia faktu redukowalnego do transcendentnej całości. Łaska i natura są tego przejawem w sferze odpowiedzialności, w sferze moralności. Zasadnicze napięcie między nimi znaczone jest poprzez odpowiedź na pytanie, jakie każdy z ludzi może sobie zadać: na ile jestem odpowiedzialny za swoje czyny, na ile jestem determinowany poprzez okoliczności ode mnie niezależne. Niekoniecznie chodzi tu tylko o łaskę. W innych podejściach można uwypuklać np. przynależność do danego kręgu kulturowego, kwestię stosownego wychowania, rodziny, traumatycznego dzieciństwa (czy dzieciństwa w ogóle), względnie skupić się na procesach chemicznych zachodzących w ludzkim mózgu.

W *Etyce bez kodeksu* Kołakowski również porusza się po obszarze refleksji etycznej. Również interesuje go kwestia odpowiedzialności – esej rozpoczyna się od fragmentu, w którym filozof wyjaśnia dlaczego pozostajemy ze światem w związku opartym na odpowiedzialności dobrowolnie podjętej, dlaczego spadku tego odrzucić nie możemy inaczej niżli poprzez akt samozniszczenia, dlaczego żyć – tj. nie popełniać samobójstwa – to inaczej „akceptować również całą zgniliznę i całą hańbę świata jako własną zgniliznę i własną hańbę, uznać, że mimo długu spadek jest wart podjęcia albo

736 Tamże, s. 286-287; a także: tenże, *Etyka bez...*, s. 155.

737 Tenże, *Kapłan i...*, 274.

że życie, mimo jego cierpienia i świństwa, warte jest naszego udziału”⁷³⁸. Jednakże kwestia odpowiedzialności jest tutaj uzupełniona o dodatkowy wymiar, którego próżno szukać w antagonizmie natury i łaski. W *Etyce bez kodeksu* Kołakowski dodaje bowiem poziom samych zasad etycznych. Zagadnienie odpowiedzialności zamyka się na pierwszych stronach eseju – tak, jesteśmy odpowiedzialni. Następnym krokiem jest próba określenia reguł tegoż zobowiązania za świat cały. Jeżeli coś muszę robić, co miałyby to być?

Filozof unika przy tym odpowiedzi takiej, jakiej spodziewać moglibyśmy się od kapłana, nie tworzy niczego na wzór dekalogu, żadnych zasad nam nie dyktuje. Wzbudza jednak czujność moralną względem niektórych zjawisk w świecie dobra i zła. Chodzi mu o wykazanie antagonizmów „względem pewnych fenomenów świadomości, które są niezbędne w celu przeciwdziałania społecznej i moralnej degradacji”⁷³⁹, o przeciwstawienie się takiemu działaniu, które jest „środkiem znieczulania świadomości na pewne rzeczywiste własności sytuacji moralnych, zachodzące bez względu na to, czy wiemy, czy nie wiemy o ich istnieniu”⁷⁴⁰, zarazem podkreśla konieczność opowiedzenia się przeciwko „pogardzie dla pewnych wartości, mających skądinąd wysokie miejsce w tradycji kulturalnej, do której się przyznajemy”⁷⁴¹, nadto, stara się wskazać te zjawiska, które „usprawiedliwiają naszą ślepotę na pewne osobliwości życia moralnego, skądinąd wiadome i zgoła nie wymagające odkrywczych badań”⁷⁴². Jak widać, polski filozof posługuje się ogólnymi formułami, dosyć swobodnie rysując granicę tego, co dalej już uzasadniać nie sposób, względnie, na co nie ma miejsca w opisywanej rozprawie. Kołakowski korzysta więc z intuicji moralnej, tej, która przeciwstawia się pewnym zjawiskom związanym z pragnieniem tworzenia kodeksu etycznego. Mówi, kiedy i dlaczego pragnienie to odwraca się od celu, jaki mu towarzyszy (czynienie dobra) i przeobraża się w jego przeciwieństwo. Świat zasad jest już tutaj dany – chodzi o sprawne poruszanie się między nimi.

Istotne dla niniejszej pracy nie są jednak podstawowe trzy zarzuty, jakie Kołakowski stawia kodeksom etycznym (ujęte w punktach: 1. Asymetria powinności i roszczeń, współczynnik „cogito”; 2. Niejednorodność wartości, kodeks i produkcja świętych; 3. Asymetria powinności i wartości), wyznaczające oś rozważań filozofa.

738 Tenże, *Etyka bez...*, s. 141.

739 Tamże, s. 153.

740 Tamże, s. 158.

741 Tamże.

742 Tamże.

Ważne są przyczyny inicjujące proces ujmowania wartości w stosownym spisie, nadawanie temuż normatywnego wymiaru. Człowiek jest odpowiedzialny – to, jak wyżej stwierdzono, sprawa przesądzona. Odpowiedzialność daje się ująć w zasady, jest istotowo połączona ze światem reguł. Czy można być odpowiedzialnym nihilistą konsekwentnym? Nie (zarazem, filozof wykazuje, że takich nihilistów, tj. nihilistów konsekwentnych, nie ma). Odpowiedzialność bez normy (norm) jest niemożliwa, nie jest odpowiedzialnością. Zanim jednak myśliciel wykazuje pułapki czyhające na każdego, kto afirmuje przekonanie o istnieniu bezsprzecznego systemu zasad etycznych, wcześniej wyjaśnia skąd się ta potrzeba w ogóle bierze. Dlaczego świat owych reguł nie jest – w intencji – każdorazową projekcją każdego odpowiedzialnego podmiotu? Dlaczego działać podług schematu, dlaczego mówić *fiat*, skoro miast tego ulec można ambicji funkcjonowania w ramach samostanowienia? Odpowiedź stanowi pochodną dotychczasowego rozbicia człowieka między dwie perspektywy. Stąd zostanie ona dalej opisana i dlatego w tym fragmencie powoływany jest przedmiotowy artykuł. Przy okazji, zastrzec można, że oczywiście są tacy, którzy działają dokładnie odwrotnie, którzy właśnie sami chcą kreować zbiór wszelkich zasad postępowania, sami chcą być twórcami kodeksu, choćby tylko dla siebie (wydaje się nawet, że z biegiem lat tendencja taka tylko nabiera na sile). Ta potrzeba zostanie tu jednak pominięta, bowiem opisana została już wcześniej, we fragmencie poświęconym samoustanowieniu totalnemu (w części I niniejszego rozdziału, punkt 1.4.).

2.4.2. *Geborgenheit* oraz *Lebensentfaltung*

Ludzie pragną kodeksu, to jest: chcą być w posiadaniu zespołu reguł etycznych, który ma postać hierarchiczną, który zmierza do zupełności, który ustawia sytuacje moralne niczym kreski na termometrze, który daje jedną właściwą odpowiedź dla każdego zdarzenia w świecie etyki, będąc zdolnym schematyzować i ustalać choćby to, czy lepiej jest bić żonę, czy szydzić z biskupa, a tym samym czynić ludzi wolnymi od poczucia winy i pewnymi, że mogą rzucać kamieniem⁷⁴³. Kodeksy kompletne nie istnieją, poucza Kołakowski, istnieje jednak stała dążność osiągnięcia tego ideału. Skąd to pragnienie?

743 Tamże, s. 164.

Szukając odpowiedzi polski myśliciel sięga do badań niemieckiego lekarza Arthura Joresa, który uważał, że istnieją dwa podstawowe źródła lęku nerwicowego: jedno najlepiej oddaje niemieckie słowo *Geborgenheit*, drugie – *Lebenseltfaltung*⁷⁴⁴. W pierwszym chodzi o specyficznie rozumiane bezpieczeństwo, nie jest to bezpieczeństwo w kontekście zagrożenia fizycznego, a bezpieczeństwo związane z poczuciem przynależności do transcendentnego ładu. Porządek ten – w *Etyce bez kodeksu* kwestia ta Kołakowskiego specjalnie nie zajmuje, bezpośrednio będzie się z nią zmagał w późniejszych pracach – łączy w sobie podstawowe boskie atrybuty, w tym zwłaszcza istotne w tym kontekście zespolenie sfer bytu i powinności. Przynależność do owego ponadindywidualnego porządku naturalnie powoduje konsekwencje o charakterze moralnym: wymóg dostosowania wszystkiego do osiągnięcia pożądanego stanu rzeczy, co zapewniane jest poprzez przestrzeganie reguł porządku dobra i zła. Człowiek uczestniczy w czymś, co buduje świat w sposób kompletny – także wyznaczając zasady postępowania. To infantylne pragnienie „schronienia”, którego zasadniczym elementem jest wolność od konieczności podejmowania decyzji.

Można tę sytuację zestawić ze słynnym przykładem Jeana-Paula Sartre'a z książeczki *Egzystencjalizm jest humanizmem*. Francuski pisarz opowiada w niej historię młodego człowieka, który wybrał się do egzystencjalisty po radę, frapował go bowiem następujący dylemat: czy udać się na wojnę i mścić zmarłego brata, czy zostać z matką, dla której stanowi życiową ostoję, która bez niego niewątpliwie strasznie by cierpiała. Zmierzenie do osiągnięcia celu pierwszego jest obarczone ryzykiem niepowodzenia – być może młody człowiek niczemu się nie przysłuży, skończy za biurkiem, dostanie się do obozu, szybko zginie w walce. Pomoc matce, co rozważa, jest niechybnie pewniejsza, acz w ogólnym wymiarze niczego w świecie nie zmienia. Sartre opowiada tę historię m.in. po to, by podkreślić niemożność ucieczki od sytuacji wyboru. Udanie się do filozofa po radę to już wybór; „wybrać doradcę – to znaczy już zaangażować się samemu”, jak poucza autor *Mdłości*, dodając przy okazji „uczeń przychodząc do mnie znał już odpowiedź, którą mógłbym mu dać”⁷⁴⁵.

W omawianym artykule Kołakowski mniejsze znaczenie przypisuje temu, że od odpowiedzialności tak naprawdę uciec nie sposób. Interesuje go bardziej to, że tworzy się takie pozory. Zajmuje go to, co motywowało tego młodego chłopaka – na poziomie najpewniej podświadomym – skąd w ogóle potrzeba zwrócenia się do Sartre'a po radę.

744 Tamże, s. 153.

745 J.-P. Sartre, dz. cyt., s. 46.

Dlaczego chłopak nie był „urodzonym egzystencjalistą”, dlaczego nie zmierzył się z przedmiotowym problemem poprzez wolnościowe zaangażowanie i wybór, co do którego nie ma wątpliwości, że jest autonomiczny, zaś w procesie decyzyjnym nie bierze udział żaden z czynników zewnętrznych?

Człowiek boi się decyzji – to zasadniczy wątek podejścia Kołakowskiego, ważny wszak także dla egzystencjalizmu. Boi się oddzielenia od rzeczywistości poukładanej, od świata. W centrum tego lęku spoczywa niemożność znalezienia uzasadnienia dla opcji, którą się wybiera, brak racji dostatecznych. Jesteśmy bombardowani zbiorami reguł. Jesteśmy zarzucani wyborami w ogóle. Z biegiem czasu proces ten tylko nabiera na sile. Jak pisze filozof w *Naszej wesołej apokalipsie*: „kto potrzebuje 70 kanałów telewizyjnych? Spontaniczna odpowiedź, że nikt tego nie potrzebuje, zostanie natychmiast odparta: przeciwnie, każdy niemal tego potrzebuje, jest to bowiem sposób ucieczki od nie-wiadomo-czego ku nie-wiadomo-czemu albo może od absurdu do absurdu”⁷⁴⁶. Dzisiaj, w dobie Internetu, można wybrać wszystko. Strach związany z sytuacją wyboru jest większy niż kiedyś. Po pierwsze dlatego, że zwiększa się ryzyko pomyłki. Jeżeli człowiek miał kiedyś do wyboru jedną z trzech religii, bądź tę samą wiarę, lecz różne jej odłamy, mógł przynajmniej zakładać, że kiedyś spokojnie rozważy wszystkie za i przeciw – że jest taka kalkulacja w ogóle możliwa – by następnie afirmować konkretną opcję. Wizja wioski globalnej (jakkolwiek, zdaniem Kołakowskiego, niemożliwa do zrealizowania), to zarazem krajobraz tak wielu idei, amalgamat tak szeroki, iż siłą rzeczy rodzi podejrzenie fasadowości każdej z opcji. W świecie kilku religii jest łatwiej zakładać, że któraś z nich jest prawdziwa, niżli w takim, w których do wyboru mamy setki tysięcy propozycji.

Strach przed sytuacją wyboru jest jednak czymś stałym, odkąd Zaratustra stracił Boga, lęk bezwzględnie należy do trwałych właściwości obrazu kondycji ludzkiej (a i wcześniej nie był człowiekowi szczególnie obcy). Strach jest zarazem tą siłą, która silnie prowokuje do podjęcia działań, które jego źródło mają usunąć. To z obawy przed podjęciem niewłaściwej decyzji ludzie wybierają niewybieranie. „To nie ja, to kodeks”. Człowiek poczuwa się do odpowiedzialności, a niepewny swoich racji, nie chce uczyć się własnym życiem, niczym nieuczciwy uczeń na klasówce, stara się znaleźć ściągawkę – koncept, który Kołakowski nazywa kodeksem. Stan taki prowadzić ma do

746 Tenże, *Nasza wesoła apokalipsa. Kazanie na koniec wieku*, [w:] tenże, *Moje słuszne...*, s. 43.

spokoju, do moralnej pewności, która pozwala spokojnie zasnąć, tj. usypia – czyli czyni nasze uwagę na rzeczywiste właściwości pewnych zjawisk moralnych znikomą. Człowiek nie musi niczego rozważać, jest zbawiony od intelektualnych dylematów w sprawach etyki. Osiąga stabilność charakteryzującą przedmioty. Dzięki kodeksowi ten, kto o tym marzy, może być rzeczą.

Czy ludzie chcą być rzeczami? Bynajmniej. Rządzi nami bowiem druga siła, napędzana poprzez poczucie niemożliwości samorealizacji (*Lebensentfaltung*). Tutaj ogniwem napędowym jest z jednej strony strach – lęk przed reifikacją („trwoga wobec autodestrukcyjnego działania, jakie zawarte jest w akcie akceptacji autorytetu”⁷⁴⁷), z drugiej – potrzeba „ekspresji maksymalnie wyróżniającej”. To pragnienie znalezienia ujścia dla tego, co człowiekowi wydaje się jego powołaniem. W *Etyce bez kodeksu*, która napisana została w 1962 r., Kołakowski stwierdza, że życie cechuje naturalna inercja, która powoduje, iż taka postawa pozostaje w mniejszości. Nadto, niepokój opisany jako pierwszy nie tylko łatwiej jest stłumić, jest on też częściej doświadczany. Stąd potrzeba wyrażania własnej spontaniczności odczuwana jest jako mniej dotkliwa. Tym tłumaczy Kołakowski jaskrawą niewspółmierność między przejawami tych dwóch tendencji.

Wydaje się natomiast, że przedmiotowy brak równorzędności zaciera się z biegiem czasu. Licznie obecne w naszych czasach zawołania do bycia sobą, do samorealizacji, do urzeczywistniania swoich marzeń i schlebiana pragnieniom, są właśnie wyrazem nabierania na sile owego głosu wewnętrznego zalecającego autoafirmować swoją osobowość poprzez odróżnianie jej od reszty świata. Czy tendencja taka dzisiaj przeważa – nie sposób ocenić to w niniejszej pracy bez stosownych badań, te zaś nie są konieczne dla sensownych konkluzji⁷⁴⁸, warte chyba jednak odnotowania, iż zmiana w tym względzie wydaje się co najmniej prawdopodobna. Być może zaś stosunek ilościowy w tym zakresie niewiele się zmienił, nam natomiast przychodzi mierzyć się z wzajemnie się napędzającą radykalizacją każdej ze sfer. Należy odnotować, że takie reorientacje nie pozostały niezauważone przez Kołakowskiego – co w istotnej mierze przyczyniło się do jego uwag krytycznych względem pewnego rodzaju tendencji obecnych w interpretowaniu katalogu praw człowieka.

⁷⁴⁷ Tenże, *Etyka bez...*, s. 155.

⁷⁴⁸ Sam Kołakowski wszakże również nie opierał swoich spostrzeżeń na analizie danych socjologicznych.

2.5. Anarchia oraz totalitaryzm

Dotychczas prezentowana redukcja człowieka miała ogólny charakter. Raz dotyczyła ona utożsamienia jednostki z bytem transcendentnym w ogóle, raz zachodziła wobec kodeksu, który zagrażał autonomii tej sfery, która winna odpowiadać za podejmowanie decyzji moralnych. Byt to więc albo kontekst metafizyczny albo etyczny. Można jednak zastosować tę analogię do spraw natury społecznej, w tym do tego, jaką rolę chcemy przypisać państwu.

Tak jak wcześniej zestawiane były absolut oraz „sam ja” (Ja metafizyczne), tak w ujęciu obecnie rozpatrywanym chodzi o napięcie między państwem a obywatelem. Podobnie jak uprzednio, w wielu conceptach, istotą rozważań było przrzucanie ludzkich obowiązków na Boga („to zesłany z Nieba kodeks mówi co jest dobre, a co złe – człowiekowi nic do tego, żeby w tym zakresie czynić jakieś spekulacje”), tak w wizji społecznej Kołakowski mówi o sytuacji, gdy ludzie uważają, że to państwo jest obowiązane do większości działań. Państwo zastępuje więc ów transcendentny byt. Z drugiej strony, indywiduum zastępuje obywatel – w tym tylko kontekście dalej omawiana będzie jednostka ludzka, jako podmiot, którego nie można sobie wyobrazić w oderwaniu od strukturalnych relacji z innymi.

Kołakowski charakteryzuje kondycję ludzką poprzez wzajemne radykalizowanie się tych antagonistycznych postaw⁷⁴⁹. Z jednej strony wszystko jest właśnie obowiązkiem państwa. Zwłaszcza przyzwyczajono się do myśli, że w sferze jego powinności jest zapewnienie ludziom szczęścia. Filozof wymienia przykładowe sfery życia, o które troszczyć się ma państwo: pracę, zdrowie, ciało, małżeństwo. Dla zapewnienia pomyślności w tym względzie ludzie poddają się absolutnemu upaństwowieniu, infantyлизują się, czyli stają się dziećmi całkowicie zdanymi na łaskę tych, którzy dbają o zapewnienie podstawowych potrzeb i którzy są zadowoleni tak długo, dopóki nie zostaną podjęte próby aktów jednostkowej ekspresji wykraczające poza wizję opiekunów. Takie podejście to jednoznaczne hołdowanie rudymentom społeczeństwa zarządzanego totalitarną metodą. Ludzie świadomi nieszczęść, które świat może im zgotować, wyrzekają się w takich systemach swojej jednostkowości – przynajmniej takie jest założenie towarzyszące legitymowaniu wszechogarniającego

749 Tenże, *Wiś utracona...*, s. 28-29.

nadzoru. Taki lewiatan mówi: „Daję Wam wyżywienie, bronię przed niebezpieczeństwami: przed tymi, którzy są poza wspólnotą, przed innymi jej członkami, wreszcie: przed Wami samymi; minimalizuję zagrożenia dla Waszego zdrowia i sumienia; podporządkujcie się owemu cyrografowi: zapewnię Wam pomyślność, w zamian chcę tylko, byście zrezygnowali z siebie, Wasze dusze należą do mnie, kieruję nimi, to fakt, lecz w najlepszych intencjach – dla Waszego dobra; ogólny dobrobyt wszystkich kupujecie więc za niską cenę, za rezygnację z możliwości schlebienia egoistycznym pobudkom (będącymi źródłem wszystkich nieszczęść)”. Takie społeczeństwo – pojmowane właśnie jako społeczeństwo *per se*, w swej złożoności, byt będący konglomeratem – zmierza ku doskonałości, usprawiedliwia więc każde działanie, które niszczy to, co jest mu wrogiem. Oczywiście, władza państwa totalitarnego jednoznacznie stara się podkreślać tylko ów opiekuńczy charakter. To, ile bezpieczeństwo totalne kosztuje, jest omijane, padają tu uogólniające frazesy, które mają bezwładność jednostki uwikłanej w taki system trywializować.

Z drugiej strony bowiem, to samo państwo wydaje komunikat zupełnie przeciwny. Kołakowski omawia te sprawy na przykładzie orędzi i programów partii politycznych. I stwierdza, że te same partie dają następujący przekaz: dość biurokracji, dość temu, by inni decydowali zamiast obywateli, potrzebne jest rozwijanie procedur demokratycznych, dotychczas to ktoś z zewnątrz stwierdzał co jest ważne, nakazy szły z góry, władzę sprawował czynnik niezależny, obcy obywatelowi, czas to zmienić. Argumentacja ta przebiega na podwójnym poziomie. Z jednej strony, to lud (naród, suweren, wspólnota, większość) ma odtąd stanowić o wszystkim. Z drugiej – być może ważniejszej i jeszcze wyraźniej dzisiaj zauważalnej – jest to zarazem przesłanie uwzględniające odrębności między ludźmi. W takim programie znajduje się postulat: „Odtąd każdy będzie robił, na co ma ochotę, stworzymy pole dla ekspresji niczym nieskrępowanej, będziesz mógł być tym, czym właśnie jesteś, nikt Ci nie będzie przeszkadzał, zostawimy Cię w spokoju, państwo i rozbudowana administracja to kajdany zakładane każdemu z Was, które należy raz na zawsze zrzucić, im mniej państwa, tym lepiej: człowiek – to tylko się liczy”. Jest to więc wizja anarchistyczna w intencjach, każdy może robić to, co chce, wszystkie ograniczenia są przeciwne człowiekowi i temu, o co winno się zabiegać.

Tak jak wzmożony poziom bezpieczeństwa osiąga się poprzez limitowanie wolności, tak im więcej wolności, tym mniejszy spokój, tym większe zagrożenie. Jeżeli państwo unika ingerowania w stosunki między ludźmi, ryzyko doznania krzywd

zwielokrotnia się. Skoro wszystko jest dozwolone, można zrzeszać się w grupy, które wyzyskują słabszych. Wolność dla wszystkich to także wolność dla wrogów wolności – zapewnienie im instytucjonalnej swobody ostatecznie prowadzi może do wytworzenia się form nowoczesnego zniewalania. Ostatecznie, ów anarchistyczny twór nie może zakazać swoim członkom zorganizować się w jakąś formę tyranii. W krainie, gdzie wszystko wolno, najgorszym pomysłem nie sposób odmówić legitymacji.

Obie te tendencje są więc jednocześnie obecne, programy polityczne obiecują spełnienie każdego z tych marzeń naraz i abstrahują na ogół od oczywistej sprzeczności każdej z tych dążeń. Rzecz jasna, nie można wskazać konkretnego przykładu, który wiernie opisowi temu by odpowiadał. Ważne jest jednak podkreślenie tych dwóch biegunów współczesnej państwowości.

Dodać można, że Kołakowski zarówno w tekście *Wieś utracona*, jak i *Niepokój wieku naszego* charakteryzuje tę schizofrenię jako wizję spełniającą dwa kardynalne pragnienia: marzenie dorosłych, że powrócą do dzieciństwa, i aspirację dzieci, by być wreszcie dorosłymi⁷⁵⁰. W drugim z tych artykułów wyjaśnia: „Dzieci mogą sobie wyobrazić, że dorosłym wszystko wolno, że nikt ich bez przerwy nie kontroluje i rozkazów nie daje. Dorośli z kolei tęsknią nieraz do bez troski życia dzieciennego, kiedy to – przynajmniej w cywilizacji europejskiej – wszystko jest nam bez naszego wysiłku dane, czujemy się bezpieczni i chronieni, nie musimy się kłopotać o pieniądze, zatrudnienie, podatki, groźbę wojny ani zresztą o dzieci. I jedni, i drudzy nadzwyczaj przesadnie oceniają pożądane dobra; dorośli są nieporównywalnie mniej wolni, niż dzieci mogą sobie wyobrazić, a dzieci więcej cierpią i więcej boją się niebezpieczeństw, aniżeli pamiętają później”⁷⁵¹. Można zaznaczyć, że nie jest to wątek nowy w filozofii Kołakowskiego. Jeszcze w 1959 r. w artykule *Nieracjonalności racjonalizmu* pisał on: „Większość poglądów na świat to środki wynalezienia w świecie zasady, na której konto wolno nam będzie spisywać długi naszego życia; zasadą tą może być równie dobrze Opatrzność, jak tak lub inaczej pojęte fatum przyrodnicze; równie dobrze postęp ludzkości, jak biologiczna natura ludzka; równie dobrze jakaś doktryna, jak autorytet, objawienie, jak historia. Większość poglądów na świat to zbiory narzędzi do pozbywania się inicjatywy własnej, sposobny nieograniczonego przedłużania dzieciństwa”⁷⁵².

750 Tamże, s. 29; tenże, *Niepokój wieku naszego* [w:] tenże, *Czy Pan Bóg...*, s. 145.

751 Tamże.

752 Tenże, *Nieracjonalności racjonalizmu...*, s. 238.

Ostatecznie chodzi więc o przekonywanie ludzi poprzez nadzieję zapewnienia dwóch podstawowych dóbr: bezpieczeństwa i wolności. Tymczasem, nieustannie zastrzega Kołakowski, nie można ich mieć jednocześnie. A właściwie: po pierwsze, nie sposób mieć je absolutnie, po drugie zaś: wzmożonemu poziomowi bezpieczeństwa odpowiada ograniczenie wolności, i na odwrót: rozrost sfery swobód niesie ze sobą zwiększone ryzyko i zagrożenie.

2.6. Partie polityczne – reprezentacja wszystkich

Na marginesie tych uwag polski filozof czyni spostrzeżenie, które warto odnotować. Jeszcze w 1979 r. myśliciel połączył mianowicie sprzeczność nadziei, jakie rozbudzają partie polityczne, z tym jak zmieniał się ich charakter w ciągu lat. Otóż wobec obiecywania wszystkiego partie przestały być tym, czym były u zarania: nie są już reprezentantami określonych grup społecznych, nie uosabiają partykularnych interesów danej części społeczeństwa. Obecnie, spostrzega Kołakowski, zabiegają o dobrobyt powszechny, dla każdej warstwy społecznej; każdemu też obiecują sposobność realizacji jego aspiracji⁷⁵³. Partie w coraz mniejszym stopniu chcą reprezentować dziś rolników, emerytów czy rencistów, albo bezrobotnych. Jak przy większości omawianych tu spraw, dopuścić oczywiście trzeba wyjątki, dotyczące najczęściej skrajnych, fundamentalistycznych ugrupowań. Te zazwyczaj jednak również zmierzają do tego, by objąć wszystkich obywateli, przy założeniu swobodnego wykluczania z tego grona pewnych grup, np. ze względu na rasę, religię, czy przynależność etniczną. Partia, która chce reprezentować tylko „prawdziwych Polaków” w istocie więc ma totalne ambicje – w odróżnieniu do partii, która ma być głosem emerytów i rencistów, świadomej, iż nie każdy obywatel z urodzenia do tego grona należy.

W konsekwencji konkretne hasła, mające przekonać ludzi do programu, zastępowane są coraz częściej ogólnymi sloganami. Jeżeli zaś partie chcą reprezentować wszystkich, upodabniają się do siebie. Drogi prowadzące „do wszystkich” nie są od siebie bardzo odległe. Żeby nikogo nie wykluczyć, a zarazem każdego przekonać, nie można powiedzieć za dużo. Zarazem nie można mówić mało. Podstawowe „towary” (jak nazywa je filozof), zorganizowane w takie między innymi

753 Tamże.

pojęcia, jak „sprawiedliwość społeczna”, „równość”, „lud”, „wolność inicjatywy”, „jakość życia”, są wyzute z treści, to raczej znaki (flagi), które pozwalają odróżnić wrogie sobie formacje. Cierpią tedy te sformułowania na to, że tutaj ich rola się kończy, że poza owym „oflagowaniem” walczących obozów niewielkie mają dla kogokolwiek znaczenie, nikt się więc nimi w istocie nie przejmuje. Kołakowski komentuje: „na poziomie ideologicznym jesteśmy przeto świadkami śmiertelnych batalii między słowami, które nie znaczą i które stają się hasłami wywoławczymi, szyboletami: służą dobrze do odróżnienia konkurencyjnych grup, lecz utraciły jakąkolwiek zrozumiałą zawartość”⁷⁵⁴. W tym kontekście też filozof zwraca uwagę na nieadekwatność podziałów politycznych, odziedziczonych z dziewiętnastego wieku oraz epoki pierwszej wojny światowej, a zarazem wyjaśnia dlaczego mimo to nie znikają one z areny politycznej: są bowiem ogólne, z założenia wrogo wobec siebie nastawione, dają pewne alternatywy w ramach elementarnego ładu, którego najczęściej nikt burzyć nie chce. Do tego, mimo że zmiany zachodzą, brak nadziei na znalezienie wyraźnej alternatywy.

3. Wolność i bezpieczeństwo

Prawa człowieka jako pewna idea wpisują się w prezentowany schemat, ich zagadnienie koresponduje z dychotomią, o której cały czas mowa, jednak nie jest to zestawienie schematyczne, czy też trywialne. Nie można konceptu praw człowieka przypisać jednoznacznie do jednej z dwóch przedstawionych sił, targających jednostką ludzką. Dopiero jednak uzmysłowienie sobie przedmiotowego napięcia, w tym jego sprzeczności, tego, że człowiek zawsze pragnie podążać w obu kierunkach jednocześnie, pozwala na ujęcie tytułowego zagadnienia niniejszej rozprawy w pełnym spektrum.

3.1. Prawa człowieka – ograniczenia władzy

Podstawę rozważań Kołakowskiego w artykule *Po co nam prawa człowieka* stanowią prawa człowieka rozumiane w ten sposób, w jaki zostały ujęte w Powszechnej deklaracji praw człowieka (uchwalonej przez Zgromadzenie Ogólne ONZ rezolucją 217/III A w dniu 10 grudnia 1948 roku w Paryżu). W początkowej części artykułu

754 Tamże, s. 30.

myśliciel próbuje określić „metafizyczny status” praw człowieka zawartych w tym akcie, zastanawia się czym one w istocie swojej są.

Pierwsza możliwa odpowiedź to przypisanie im atrybutu istnienia. Stwierdzenie „ludzie są nosicielami praw człowieka” jest w tym ujęciu stwierdzeniem faktycznym. Druga opcja to przyjęcie ich normatywnego statusu. Jednak, jeżeli odmawia się im jakiegokolwiek „jестestwa” i odrzuca się przypisanie im jakiegoś metafizycznego waloru, wtedy prawa człowieka (ów „tekst normatywny”), są tylko „spisem życzeń” autorów każdego dekretu, który je wymienia⁷⁵⁵. O zależności między sferami *sein* i *sollen* mowa była w poprzedniej części niniejszego rozdziału, stąd nie ma sensu powtarzać rozważań w tym zakresie. Przypomnieć można, że ewentualne różnice w podejściach do tego tematu mają charakter rdzennie filozoficzny, a przez to rzetelną nadzieję na wyjście z impasu błędu naturalistycznego nie sposób dzielić. O jedynym akceptowalnym rozwiązaniu, jakie sugeruje Kołakowski, była również mowa w części II niniejszego rozdziału (we fragmencie poświęconemu religijnej percepcji rzeczywistości; punkt 2.4).

Mówiąc o prawach człowieka ujętych w Powszechnej deklaracji praw człowieka Kołakowski zachowuje się po części niczym amerykańscy konstytucjonaliści gdybający nad tym, jakie były intencje ojców założycieli, i jak oni interpretowaliby obecnie tekst Konstytucji⁷⁵⁶. Gdzieś w tle rozważań cały czas zastanawia się bowiem nad tym, o co „chodziło autorom tego sławnego dokumentu”⁷⁵⁷. Po zdystansowaniu się od stanowiska, w zgodzie z którym jest to zbiór faktów metafizycznych, i drugiego, wedle którego prawa człowieka mają charakter normatywny, przedstawia trzecie, którego kolejno broni w swoim artykule. Jest to zrównanie Powszechnej deklaracji praw człowieka z takimi ważnymi dokumentami historii Europy, jak *Magna Charta Libertatum*, *Habeas Corpus Act*, regulacja *neminem captivabimus nisi iure victum* w Polsce, czy edykt nantejski we Francji. Łączy je z Deklaracją to, że są spisem reglamentacji nakładanych na władzę. Jak pisze Kołakowski, są to „ograniczenia, jakie państwo czy raczej monarcha godzi się uznać, restrykcje narzucone na władzę”⁷⁵⁸.

Co z tego wynika?

755 Tenże, *Po co nam...*, s. 225.

756 Można by to porównać np. do koncepcji oryginalizmu Antonina Scalia, por. G. Maroń, *Oryginalizm Antonina Scalia jako teoria wykładni prawa*, „Przegląd Prawa Konstytucyjnego” 2010, nr 4, s. 23-52.

757 L. Kołakowski, *Po co nam...*, s. 225.

758 Tamże, s. 226.

3.1.1. Funkcjonowanie idei praw człowieka

Po pierwsze, polski myśliciel rezygnuje z wdawania się w spory między stanowiskiem pozytywizmu prawniczego a nurtem mu przeciwnym. Przyjmuje więc obecność praw człowieka po prostu – niezależnie od ich ontologicznego umotywowania, stwierdza Kołakowski pewną ich funkcję, rolę, jaką pełnią. Jest to więc po części podejście właściwe dla pragmatyzmu. A także materializmu dialektycznego. Zresztą, skupienie się na skutkach funkcjonowania idei praw człowieka w dalszej części omawianego artykułu jest również dobrym wyrazem takiego pragmatystycznego nastawienia. Kołakowski jest więc tutaj mniej filozofem, bardziej społecznym publicystą. Nie interesuje go do końca czym są prawa człowieka i dlaczego obowiązują, ale jak ich idea realizowana jest w codzienności.

3.1.2. Labilność

Po drugie, uświadomienie sobie tego, że prawa człowieka są konstruktem służącym ograniczaniu wpływu władzy na pewne sfery życia jednostek ludzkich, że są wyrazem pewnych warunków obopólnie uzgodnionych, pętających rządzących przed zakusami nadmiernej ingerencji i obejmowania wszystkiego, prowadzi to razem do afirmowania ich uznaniowego charakteru. W tym kontekście prawa człowieka nie są też treściowym przejawem prawa naturalnego, nie służą bowiem temu, czemu służy idea takiego prawa (zapobieganie aktom gwałcenia godności ludzkiej we wszelkich przejawach⁷⁵⁹). Nie ma więc znaczenia dla ich uznania to, jakie jest ich uzasadnienie moralne. Są to reguły rządzące kontraktem między człowiekiem a państwem. Kontraktem oczywiście szczególnym, bo nie jest on zawierany przez każdego z nas w formie tradycyjnie przypisanej umowom. Powiedzieć więc można, że jest to niejako umowa społeczna (jakaś jej forma), i na tym mglistym, poddającym się najróżniejszym interpretacjom, określeniu należy poprzestać – Kołakowski wyraźnie nie miał bowiem ambicji podejmować się tej obrosłej ogromną literaturą tematyki, i unikał takich spostrzeżeń, które w omawianym kontekście plasowałyby go gdzieś na mapie autorów związanych z kontraktualizmem.

759 Tenże, *O prawie...*, s. 154.

W tym kontekście jawi się podwójne podejście Kołakowskiego do praw człowieka: z jednej strony trzeba założyć, iż są skutecznym sposobem ochrony wartości podstawowych („kodyfikacja moralności”) i jako takie są czymś, co odwołuje się do nienaruszalnej „konstytucji moralnej bytu”; z drugiej, są przedmiotem negocjowalnego kontraktu: wydaje się tutaj, że beneficjenci tych praw mogliby niemal targować się z rządzącymi, jaką treść stosowna deklaracja praw człowieka winna przybrać.

Konsekwencją stwierdzenia uznaniowości praw człowieka w opisanym kontekście jest przyjęcie, że nie są to reguły „ważne na wieczność”. To zarazem jeden z ważniejszych zarzutów Kołakowskiego względem Powszechnej deklaracji praw człowieka. Filozof podkreśla m.in. fakt, iż *Magna Charta Libertatum* zmieniana była już w pierwszym dziesięcioleciu od jej uchwalenia, a niektóre z jej regulacji (jak swoboda osiedlania się w Anglii w czasie pokoju) straciły ważność⁷⁶⁰. Tymczasem, Powszechna deklaracja praw człowieka traktowana jest jakby była dana na wieczność, niczym tablice Mojżesza.

Tak też wyjaśniać należy typową dla dojrzałej twórczości Kołakowskiego podejrzliwość względem praw człowieka – próba fetyszyzowania każdego z ludzkich konstruktów jest dlań zawsze niebezpieczna. Stąd i pomysł zastąpienia ich spisu czymś innym („konwencją ograniczeń”). Przekonanie, że prawa człowieka są wieczne, dzieli bowiem wszystkie mankamenty, jaki filozof łączył z instytucją kodeksu moralnego – z tą różnicą, że prawa człowieka cieszą się dodatkowo legislacyjnym autorytetem. Zarazem, Kołakowski podkreśla w tym fragmencie m.in., iż znane są z historii przykłady autodestrukcyjnego potencjału zawartego także w aktach ograniczeń władzy – w tym przypadku jako *exemplum* wskazuje na przywileje polskiej szlachty, które ostatecznie doprowadziły do upadku Rzeczypospolitej i wymazania jej z map na wiele lat.

Aby ten niepokój lepiej opisać sięgnąć można do końcowych akapitów *Głównych nurtów marksizmu*. Gdyby uznać, że Kołakowski pisząc o marksizmie i komunizmie ma właściwie na myśli prawa człowieka, zaś opisane przezeń fakty czy instytucje znajdują swoje odpowiedniki w historii praw człowieka, wówczas zdania te i zasadniczy motyw, jaki należy czerpać z ich lektury, dałoby się uznać za paralelne. W istocie powtarza bowiem tutaj polski filozof te zarzuty, jakie zwykł stawiać wszelkim formom fanatyzmu. Warte odnotować przy tej okazji, że Kołakowski posłużył się

⁷⁶⁰ Tenże, *Po co nam...*, s. 226.

właśnie takim sformułowaniem – pisząc o negatywnej stronie Deklaracji wprost wspominał wszak, że chodzi mu o „cywilizacyjne i duchowe szkody, jakie fanatyzm praw człowieka może wyrządzać”⁷⁶¹.

Zastrzec przy tym trzeba jeszcze jedną rzecz: oczywiście myśliciel nie postawiłby nigdy znaku równości między prawami człowieka a marksizmem i jego schedą. Wydaje się bez wątpienia, że wielce krzywdzące dla oceny motywów większości obrońców praw człowieka jest takie porównanie. Nigdy nie było normą zabijanie ludzi w imię praw człowieka. W imię praw człowieka wyrządzono sporo dobra i powstrzymano niewyobrażalną ilość zła. W *Po co nam prawa człowieka* Kołakowski przestrzega natomiast, jak wyżej wspomniano, przed tym, co w istotnym mierze organizowało całą jego dojrzałą twórczość: nawet najlepsze i najpiękniejsze idee mogą doznawać wypaczenia, im większy jest rozdźwięk między autorami danego konceptu, tym – najczęściej – większe ryzyko zwyrodnienia pięknych i szczerych ambicji twórców. W ujęciu Kołakowskiego, nie ma takiego fragmentu ludzkiej myśli, który takiemu złu byłby w stanie się skutecznie, tj. raz na zawsze, przeciwstawić i zabezpieczyć przed nim po wsze czasy. Także prawa człowieka mają w sobie element zgubny i przeciwstawiający się podstawowym wartościom naszej cywilizacji.

W tym też tylko duchu można czynić paralełę ze słowami kończącymi *Główne nurty marksizmu*:

„Z jednej strony obserwujemy załamanie wielu optymistycznych i humanistycznych stereotypów, odziedziczonych po XIX stuleciu, upowszechnione poczucie impasu, w jakim znalazły się różne dziedziny kultury. Z drugiej strony, dzięki niewiarygodnej prędkości i rozrostowi informacji, aspiracje ludzkie na całym świecie rosną znacznie szybciej niż możliwości ich zaspokojenia, co powoduje ogromniejącą masę frustracji, a co za tym idzie – gotowości do agresji. Komunizm okazał się bardzo sprawny w kanalizowaniu frustracyjnej agresji i sterowaniu nią w najrozmaitszych kierunkach, zależnie od okoliczności, posługując się przy tym ułamkami marksistowskiej frazeologii. Mesjanistyczne nadzieje są odwrotną stroną rozpacz i poczucia bezsilności, jakie ogarnia ludzi na widok przez siebie samych spowodowanych klęsk. Optymistyczna wiara, że wszystkie problemy i nieszczęścia ludzkie mają gotowe i natychmiastowe rozwiązanie i że tylko złośliwość tak lub inaczej identyfikowanych wrogów nie pozwala tych rozwiązań błyskawicznie zastosować, występuje często w ideologicznych twórcach znanych pod nazwą marksizmu (który z tej racji musi zmieniać treść zależnie od sytuacji i współtworzyć hybrydy z różnymi innymi tradycjami ideologicznymi). W tej chwili marksizm ani nie tłumaczy świata, ani go nie zmienia, jest tylko zasobnikiem haseł służących organizowaniu różnych interesów, niemających najczęściej nic wspólnego z tymi, z jakimi marksizm w pierwotnej formie się identyfikował. Po stu latach, jakie minęły od upadku I Międzynarodówki, widoki na powstanie nowej międzynarodówki, zdolnej bronić interesów ludzi uciskanych całego świata, są mniejsze niż kiedykolwiek.

Samoubóstwienie człowieka, któremu marksizm dał filozoficzny wyraz, kończy się tak samo, jak wszystkie, indywidualne i zbiorowe, próby samoubóstwienia: ukazuje się jako farsowa strona ludzkiej niedoli”⁷⁶².

761 Tamże, s. 237.

762 Tenże, *Główne nurty...*, Tom III, s. 527.

3.1.3. Limitowanie rządzących

Po trzecie, i co najważniejsze, w takim ujęciu prawa człowieka są dla polskiego filozofa ograniczeniami władzy. To znaczy, jego zdaniem, Powszechna deklaracja praw człowieka jest w pierwszym rzędzie regulacją, która dotyczyć ma rządzących, to oni są adresatami norm zawartych w tym akcie. Oczywiście, normy ujęte tak szeroko jak te przewidziane Deklaracją, zazwyczaj mają taki charakter, iż łączą stosunkiem obligacyjnym przynajmniej dwa podmioty – z jednej strony mamy uprawnione jednostki, tj. „właścicieli praw człowieka”, z drugiej – maszynę państwową, która nie może naruszać treści przewidzianej tą regulacją i zobowiązana jest wypełniać związane z nią powinności (choćby rozumiane negatywnie). Jednakże polski filozof uważa, że społecznie lepsze efekty osiąga się poprzez kładzenie akcentu na drugą z tych stron.

Mając na uwadze dwie opisywane dążności, wyraźnym jawi się, że głównym założeniem ideowym praw człowieka jest – zdaniem Kołakowskiego – przeciwdziałanie tendencjom totalitarnym. Państwo totalitarne obejmuje swym zasięgiem sfery, w których tradycja europejska znajduje miejsce dla prywatności i jednostkowej ekspresji. Jest to państwo „totalne” dlatego, że jego zasięg jest niezwykle szeroki – w ambicji ma mieć w swej opiece wszystko. Prawa człowieka tym zakusom władzy przeciwstawiają się. Znajdują pewien obszar i wyznaczają poszczególne sfery ochrony jednostki przed zinstytucjonalizowaną ingerencją. Jednostka uposażona w prawa człowieka nie może dać się „rozmyć” w abstrakcji (a tymi lubią posługiwać się totalitarni demagodzy), nie może dać się zredukować do poziomu zastępowalnego „niczego istotnego”, wymiennego, zbędnego, czegoś, z czym można się nie liczyć.

Wszystkie te ruchy, które mówią, że państwo (społeczeństwo) jest najważniejsze, i w przypadku kolizji z dobrem jednostki, to jednostkę trzeba zawsze poświęcić, muszą – o ile przyznają się zarazem do respektowania praw człowieka – zachować pewien margines swobody, wolny od ich władztwa. Jak zwraca uwagę Kołakowski w tekście *Kant i zagrożenie cywilizacji*, rządzący państwami komunistycznymi są świadomi tego, że zachowanie takiego niepodporządkowanego segmentu, oddanego tylko indywidualum, sprzeciwia się elementarnym zasadom ich ideologii – toteż polski myśliciel odnotowuje niezłomną konsekwencję stanowiska Mao

Tse Tunga i pisze, że „był chwalebny wyjątkiem, potępiając *explicite* teorię praw ludzkich jako burżuazyjny pomysł”⁷⁶³.

Są tedy prawa człowieka swoistym bezpiecznikiem. Ta ich funkcja była również niezliczoną ilość razy podkreślana w różnych opracowaniach. Takie uzasadnienie przedstawia się też jako oczywiste, gdy uwzględnić historyczny kontekst Deklaracji – stanowiła wszak odpowiedź na doświadczenia czasów wojny oraz totalitarnych reżimów. Już na samym jej początku można też przeczytać, że jest ona ogłaszana zważywszy, iż „nieposzanowanie i nieprzestrzeganie praw człowieka doprowadziło do aktów barbarzyństwa, które wstrząsnęły sumieniem ludzkości, i że ogłoszono uroczystie jako najwznioślejszy cel ludzkości dążenie do zbudowania takiego świata, w którym ludzie korzystać będą z wolności słowa i przekonań oraz z wolności od strachu i nędzy” a także, „że konieczne jest zawarowanie praw człowieka przepisami prawa, aby nie musiał – doprowadzony do ostateczności – uciekać się do buntu przeciw tyranii i uciskowi”.

Kołąkowski w sposób niestrudzony też powtarzał, że ów potencjał totalitarnego państwa nie jest czymś obcym. Ów diabeł nie przychodzi z zewnątrz, nie jest ludowym diabełkiem, mącicielem mleka⁷⁶⁴, kimś, kto przybywa jawnie ogłaszając, że chce zło czynić, człowiek zaś nie jest zdolny mu się przeciwstawić. Zagrożenie tkwi w samym człowieku – w jego naturalnej potrzebie bezpieczeństwa i ochrony. Partie polityczne obiecują nam okiełznanie tego strachu i trudno je za to winić, taka jest ich rola. Jednak co innego podnosić poziom bezpieczeństwa, czym innym jest zamierzać do zagwarantowania bezpieczeństwa absolutnego, właściwego (jak już była o tym mowa) dzieciom w kołysce. Dlatego też, zdaniem Kołąkowskiego, jesteśmy nieustannie narażeni na powrót największych demonów XX wieku. Bowiem potrzeba, która je kreuje, jest rdzennie ludzka, to ona napędzała powstanie metafizyki, to ona determinowała spór między pojęciami łaski i natury, i w ogóle była kluczowa w rozwoju teologii, to ona stoi za tym, że człowiek tworzy kodeks moralny; właściwie nie

763 Tenże, *Kant i zagrożenie...*, s. 139.

764 Kołąkowski poważnie podchodził do figury diabła i jej praktycznej roli. Doceniał ją. Ostrzegał „przed pooświeceniową pychą rozumu, która sprawia, że diabeł jest postrzegany już nie jako realne zagrożenie, ale jako gusła, element folkloru, figura nieprzystająca do ery rozumu” [w:] M. Jankowska, dz. cyt., s. 111. W swobodniejszej formie pisarskiej filozof wyrzuca ludziom: „Szczątki zostawiliście z diabła, przekleństwo bez treści, zabawkę jasełkową albo wstydliwą smugę porzuconego mitu, której najprędzej trzeba się pozbyć, męczący ślad dawno minionego czasu, grat pradziadka w nowoczesnym mieszkaniu – higienicznym i funkcjonalnym. Nazywacie się chrześcijanami? Chrześcijanami bez diabła?” [w:] L. Kołąkowski, *Stenogram z metafizycznej konferencji prasowej demona w Warszawie dnia 20 grudnia 1963 r.*, [w:] tenże, *Rozmowy z diabłem*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2002, s. 52.

sposób sobie człowieka wyobrazić bez tej siły. Zarazem filozof odrzuca opcję arystotelesowską – obiecującą znalezienie idealnej miary, rozsądnego punktu między bezpieczeństwem a wolnością. Emocje, które te pragnienia wywołują, spotykają człowieka z całą intensywnością; ulec w pewnym zakresie raz jednej, raz drugiej, jest to dla Kołakowskiego jedyne możliwe rozwiązanie, każde inne, obiecujące spokój duszy, będzie mrzonką filozofów.

Prawa człowieka są więc pierwotnie ostrzeżeniem. Jeżeli jakaś zbiorowość ulega wizji państwa dalece opiekuńczego, naruszanie praw człowieka winno być bezwzględnie tym zdarzeniem, które musi budzić myśl, iż dane zapędy idą za daleko, zaś w toku realizacji marzenia o bezpieczeństwie totalnym, zapomina się, iż równie ważna jest druga dążność – potrzeba samostanowienia. Tym też będzie uzasadniał Kołakowski zamianę konwencji praw człowieka na katalog obowiązków państwa. Bowiernie podstawowe wartości, jakie znajdują wyraz w omawianym napięciu, skłaniają się ku temu drugiemu; w tym wyczerpuje się ich pozytywna rola.

4. Roszczeniowość

4.1. Aberracja (wprowadzenie)

Dotychczas opisane zjawiska stanowią teoretyczne założenie. Taka intencja – pragnienie limitowania rządzących – legła u podstaw normatywnych założeń praw człowieka, takie motywy przemawiały za napisaniem Deklaracji. To wszystko też usprawiedliwia Deklarację, eksplikując dlaczego winniśmy z aprobatą odnosić się do tej tradycji. Czym jednak dzisiaj głównie są prawa człowieka w odczuciu Kołakowskiego?

Miast ograniczać zapędy władzy, są wyrazem tendencji zupełnie przeciwnej – służą realizacji jednostkowych ambicji, pragnień, wreszcie namiętności i egoistycznych zapędów. Rozrasta się sfera roszczeń jednostki – u których motywów znajduje się zawsze jedna potrzeba: autoafirmacja siebie w aktach ekspresji maksymalnie wyróżniającej. Wymienione przez Kołakowskiego w artykule *Po co nam prawa człowieka* przykłady interpretacji praw człowieka zwracają uwagę na ów aspekt – zgodnie z tym, jak coraz częściej się je rozumie, prawa te mają służyć realizacji siebie, z ochroną jednostki przed absolutem państwa mają natomiast niewiele wspólnego.

Tak wskazać można na prawo do pracy – filozof uważa, że jego rola opiera się przede wszystkim na działaniach państwa, które ma przeciwdziałać bezrobociu⁷⁶⁵. Nie można natomiast interpretować go w ten sposób, by dać ludziom możliwość skutecznego wpływania, mocą formalnej procedury, na to, w jakim zakresie praca jest dla nich satysfakcjonująca, na ile odpowiada ich aspiracjom i umiejętnościom, na ile wyczerpuje ich potencjał. O ile nie są to czynniki irrelewantne we współczesnym świecie, to jednak wiązanie ich z prawem do pracy, czy też prawami człowieka w ogóle, zgodnie z myślą Kołakowski, jest nadużyciem – potrzeby, o których mowa, winny być uwzględniane poprzez inne mechanizmy.

Filozof przytacza też przykłady takich aberracji rozumienia praw człowieka, które są dowodem ulegania opisywanej właśnie tendencji. Czym innym jest bowiem kazus człowieka żądającego dostępu do darmowych afrodyzjaków, a to w imię prawa do przyjemności seksualnych? Prawo do informacji? Zdaniem niektórych, łamane jest wtedy, gdy jakikolwiek podmiot domaga się pieniędzy za korzystanie z telewizji⁷⁶⁶. W podobnym tonie Kołakowskiego burzą przykłady alkoholików skarżących się przed sądami, że producenci napojów alkoholowych nie informowali w należyty sposób o szkodliwości spożywania alkoholu.

Kołakowski diagnozując tę przypadłość, ową „osobliwą nerwicę kulturalną”⁷⁶⁷, wskazuje jej wady, punktuje w jaki sposób opisane aberracje szlachetnych idei zachodzą, dlaczego dążenie do ochrony przedmiotowych wartości prowadzi do godnych krytyki konsekwencji. Stara się też takim zjawiskom przeciwdziałać, przedstawia pewne wskazówki, które mają chronić współczesne demokracje przed omawianymi skutkami. Jego podejście charakteryzować w tym kontekście można poprzez przyjęcie metody właściwej psychoanalizie – to zrozumienie przyczyn jest stosownym remedium.

765 Tenże, *Po co nam...*, s. 228.

766 Ostatni wątek jest ciekawy w świetle praw autorskich twórców w dobie Internetu: można się zastanawiać, w jakim zakresie milczące przyzwolenie na sięganie po twórczość za darmo, z Internetu właśnie, jest wynikiem przyjęcia punktu widzenia, zgodnie z którym (za art. 27 poz. 1 Deklaracji) każdy człowiek ma prawo do swobodnego uczestniczenia w życiu kulturalnym społeczeństwa, do korzystania ze sztuki, do uczestniczenia w postępie nauki i korzystania z jej dobrodziejstw – zamiast określenia podstaw ideologicznych naszego społeczeństwa poprzez sferę obowiązków. Jakkolwiek bowiem wskazanemu roszczeniu odpowiada prawo do odpowiedniego i zadowalającego wynagrodzenia (art. 23 poz. 3), które chroni tutaj twórcę, to znów stanowi ono raczej podstawę do wysuwania żądań wobec innych („zapłaćcie mi!” / „niech ktoś za to zapłaci!”), niżli krzepienia postawy szanującej autonomię artysty i wynikającą z niej możliwość odmawiania dzielenia się daną twórczością za darmo. W ujęciu Kołakowskiego obowiązek, by płacić za czyjąś pracę jest bardziej pożądany niż samo prawo do wynagrodzenia.

767 Tamże, s.

Takie nastawienie kryje w sobie założenie, podatne oczywiście na zarzuty, że wiedza na temat tendencji, jakim ulega ludzka myśl, pozwala zachować w stosunku do nich dystans; wzmagą ona poczucie niepewności, przez co prowokuje wstrzeźliwość w działaniu, uzupełniając refleksję o baczenie na właściwości moralne zdarzeń w świecie, które z daną problematyką pozostają w związku (niejednokrotnie nieuświadomianym). Wierność konkretnej idei jest niejednokrotnie postrzegana jako wartość sama w sobie. Polski myśliciel uświadamia, dokąd skrupulatność taka może prowadzić, dlatego czasem nie warto być oddanym kompletnie, dlatego chwalebna jest niekonsekwencja (nie chodzi tu, jak zwracano uwagę, o dowolność, lecz o niedoprowadzenie pewnych myśli do wszystkich rezultatów, jakie na gruncie teoretycznym można z samych ogólnych założeń zasadnie wywodzić).

Co więc jest źródłem mentalności roszczeniowej? Lektura pism Kołakowskiego wskazuje, że odnajdował on ją w różnych zjawiskach świata społecznego.

4.2. Pojęcie osobowości i jego interpretacja

Proces odchodzenia Kołakowskiego nie tyle nawet od samej dogmatyki marksistowskiej, co w ogóle od ścisłego identyfikowania się ze spuścizną autora *Kapitału*, znaczone był między innymi poprzez zainteresowanie się przez polskiego myśliciela pojęciem osobowości. Nie ma wątpliwości, że istotną rolę odegrała tutaj lektura pism młodego Marksa⁷⁶⁸. Do prac inicjujących etap nazwany przez Mordkę antropologizmem właściwym⁷⁶⁹ zaliczyć należy powstałe w latach 1956-1965 teksty: *Nieracjonalność racjonalizmu*, *Kapłan i Błazen*, *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*, *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*, *Cogito*, *materializm historyczny*, *ekspresyjna teoria osobowości*, *Filozofia egzystencji i porażka egzystencji*. W niektórych z nich są obecne już wątki zapowiadające zainteresowanie myśliciela sferą roszczeń jednostki i jej nadmierną ekspansją. Zasadniczo natomiast, z tekstów tych wyłania się postulat upodmiotowienia jednostki poprzez przypisywanie jej przymiotu odpowiedzialności. To wyjście człowieka – jak Kant pisał o Oświeceniu – „z zawinionej przez siebie samego niedojrzałości”⁷⁷⁰. Samą filozofię definiuje nawet wówczas trzydziestosześcioletni autor jako „nieustającą próbę najogólniejszego

768 Zwraca na to uwagę np. K. Mojsak, dz. cyt., s. 135.

769 C. Mordka, *Wobec Boga...*, s. 17.

770 Tenże, *Nieracjonalności racjonalizmu...*, s. 238.

samookreślenia się bytu ludzkiego w opozycji do pozostałego świata⁷⁷¹. Jest to więc wątek, o którym wcześniej niejednokrotnie była mowa.

4.2.1. Personalizm subiektywistyczny

Pierwsze istotne uwagi dotyczące rozrostu sfery roszczeniowej zostały przedstawione przez myśliciela w artykule *Cogito, materializm historyczny, ekspresyjna interpretacja osobowości*. I tutaj zasadnicze napięcie między wchodzącymi w konflikt pojęciami znajduje Kołakowski w rozdziale człowieka na dwie niezależne sfery: z jednej strony człowiek ma do czynienia z abstrakcyjnym państwem, które organizuje życie we wspólnocie, które zapewnia uczestnictwo w kolektywnej całości; z drugiej strony odnaleźć można jednostkę egoistyczną, która u fundamentów swego jestestwa przeciwstawia się wszystkim innym⁷⁷². Jednym z przejawów takiej osobowości jest model odpowiadający personalizmowi subiektywistycznemu. Ten zaś filozof charakteryzuje w następujący sposób.

Napięcie między samowiedzą własnej egzystencji a światem rzeczy zachodzi tutaj, jak pisze Kołakowski, „bez reszty”⁷⁷³. Zdecydowanie prymat przypisany jest w tym ujęciu świadomości, naczelną funkcją osobowości jest zaś realizacja niejednoznacznie pojmowanego „autentyzmu”. W jednej wersji jest to zamknięcie się na świat zewnętrzny⁷⁷⁴. W drugim (a ten jest interesujący) chodzi – podobnie jak to miało miejsce w *Etyce bez kodeksu* – o ekspresję; ekspresję, która nie ulega sztywnym zależnościom świata solidarności społecznej, która nie dba o jego dyscyplinę, ekspresję realizującą się w dawaniu upustu namiętnościom, wszystkim, bez względu na to, jakie by one nie były. Tutaj uwidacznia się ewidentny związek z charakterystyką anomalii koncepcji praw człowieka. Jeżeli zbiorowość nie pozwala jednostce realizować jakiegokolwiek z jej kaprysu, mówić należy w takim podejściu o „źródle przemocy nad moją autentycznością”⁷⁷⁵. W dominującej w naszej kulturze perspektywie traktuje się

771 Tenże, *Filozofia egzystencji...*, s. 318. Choć artykuł został opublikowany w 1965 r., przytoczone w przypisie wydanie zawiera adnotację, że został napisany w listopadzie 1963 r.

772 Tenże, *Cogito, materializm historyczny, ekspresyjna teoria osobowości*, [w:] tenże, *Kultura i fetysze...*, s. 103-104.

773 Tamże, s. 112.

774 Program takiego konceptu jest dla Kołakowskiego „zbyteczny i jałowy”, bowiem ma charakter właśnie tylko wewnętrzny, stąd - jakkolwiek tautologicznie to nie brzmi - realizowany może być w oderwaniu od jakichkolwiek warunków zewnętrznych. Proszymi słowy: autentyczność można osiągnąć zawsze – nie są potrzebne związki bytu indywidualnego z kolektywem by ją zdobyć; to dwie niezależne sfery; [por.] tamże.

775 Tamże.

takie sytuacje jako przypadki łamania praw człowieka – tym wszakże jawi się taka przemoc. Wszystko, co krępuje człowieka w tym względzie – pisze Kołakowski w omawianym tekście – a więc każda reguła życia kolektywnego, każda zasada reglamentująca chociażby proces myślenia, jest „nieznośną niewolą”. Nie ma tutaj znaczenia o jakie dążności indywiduum chodzi, są one zrównane w swej hierarchicznej pierwszorzędności.

Powołane w tym kontekście przykłady Kołakowskiego odpowiadają stopniem swojej arbitralności tym, na które będzie on wskazywał w 2003 r. Gdy w 1962 r. (41 lat wcześniej!) pisze myśliciel o konsekwencjach stanowiska personalizmu subiektywistycznego, wymienia wśród nich takie następstwa, które przejawiają się w poglądach sympatyków omawianego rozumowania: niewolą jest odebranie człowiekowi możliwości posiadania władzy nad całym światem, niewolą jest odmowa oddania mu jakiegokolwiek kobiety, jarzmem jednostki są zasady logiczne, które nie chcą poddać się regułom myślenia indywiduum, ostatecznie – pęta człowieka wszystko, co sprawia, że nie jest Bogiem, wszystko, co uniemożliwia mu układanie świata niczym plastycznej masy. W swoim podejściu osoba wyrażająca skłonność do podobnych kontemplacji równa przedstawione stany z takimi sytuacjami w świecie, jak to, że wskutek układu sił niezależnych od człowieka niektórzy cierpią głód, inni nie mogą aspirować do tego, by osiąść umiejętności konieczne do uprawiania ulubionego zawodu, czy też, że po prostu, znoszą niedolę, której towarzyszy brak nadziei na poprawę, tak np. gdy przychodzi im zmagać się z chroniczną chorobą. Rygoryzm Kołakowskiego znajduje tutaj swój upust: pisze on w tym kontekście o „egoizmie najbardziej trywialnym”, a dalej, o „świadomości pasożytniczej”⁷⁷⁶.

W 2003 r. Kołakowski zwracał natomiast uwagę na wspomniane już roszczenia: by mieć darmowy dostęp do wszystkich kanałów telewizyjnych, by mocą prawa gwarantować zainteresowanym afrodyzjaki, by obciążać winą koncerty alkoholowe za nienależyte informowanie, iż alkohol szkodzi. Dodawał do tego: „Nie słyszałem, przyznaję, by młody człowiek skarżył się, że jego prawa ludzkie są pogwałcone, bo nie chce z nim spać pewna dziewczyna, ale nie zdziwiłbym się wcale, gdyby i takie skargi były podnoszone. Wszystkie roszczenia – uzasadnione albo nieuzasadnione, rozumne albo absurdalne, z prawdziwego i bolesnego niedostatku wyrosłe albo z bezmyślnej zawiści – dają się w naszej kulturze przedstawić w kategoriach praw człowieka i ich

776 Tamże, s. 113.

pogwałceń”⁷⁷⁷. Wcześniej zaś pisał w tym samym tekście: „Nie wystarcza zatem, by tylko jednostki były nosicielami praw, trzeba ponadto rzeczy tak opisać, by prawa jednostki takiej jak ja nie zderzały się z prawami jednostki takiej jak ty. Jak to zrobić? Żeby kolizji w ogóle nie było, na to jest jeden tylko sposób: ja mam decydować o moich prawach, tym samym roszczenia wszystkich innych ludzi, które mogłyby się z moimi zderzać, są nieważne. Na to wystarczy, żebym ja był ustanowiony królem świata”⁷⁷⁸.

W obu przypadkach filozof wskazywał na praktyczną niemożność realizacji kaprysów jednostki, która nie nawykła uwzględniać tego, iż żyje w zbiorowości. Indywiduum takie pomija nieuchronną sprzeczność roszczeń ludzkich, utrzymuje ono, iż aspiracje innych – choćby były tożsame z jej oczekiwaniami wobec świata – są nieważne. Stąd ferowanie o egoizmie, stąd określenie takich zjawisk pasożytniczymi, tj. skupiającymi się na karmionym, przy pomijaniu kondycji żywiciela, jak gdyby nie był on konieczny dla przetrwania każdej poszczególnej osobowości. Prawa człowieka są zaś tą formułą, która obecnie postawy takie konserwuje. Roszczenia jednostki – często nadęte, nieuzasadnione – znajdują w prawach człowiek formalne oparcie. Można dzięki nim takie pretensje, jak wyżej opisane, bez pogwałcenia zasad dedukcji uzasadniać, i to nie tylko na gruncie moralnym, czy doktrynalnym, nie tylko w odwołaniu do pewnych powszechnie afirmowanych wartości, czy dominujących tendencji światopoglądów ludzi żyjących w dwudziestym i dwudziestym pierwszym wieku. Dodatkowo bowiem przedmiotowe postulaty zyskują umotywowanie w systemie obowiązującego prawa. Na literę prawa zaś – dziedzinę od moralności, zdaniem Kołakowskiego, niezależnej⁷⁷⁹ – nietrudno powoływać się dla poparcia swoich interesów. Przychodzi to na pewno łatwiej niż przyjęcie stanowiska, iż dane uprawnienie, przyznane mocą legislatora, jest zbędne, zaś w interesie społecznym leży powstrzymanie się od jego realizacji.

Podsumowując, innymi jednak słowy: prawa człowieka stanowią formalne i doktrynalne zabezpieczenie dla zjawiska ekspansji postaw roszczeniowych, które to postawy można także skutecznie usprawiedliwiać na gruncie konsekwentnego rozwijania zasad personalizmu subiektywistycznego.

777 Tenże, *Po co nam...*, s.

778 Tamże, s.

779 Tenże, *Mała etyka...*, s. 98 i n.

4.2.2. Osobowość jako problem moralistyki

Związek pojęcia osobowości z mentalnością roszczeniową filozof zaznaczył także w tekście z 1965 r. *Osobowość w sakralnej i ekologicznej wizji społeczeństwa*. W tym artykule Kołakowski ponownie przedstawił dwie dążności dające się odnaleźć w analizie filozoficznej postaw uczestników kultury cywilizacji europejskiej. Tym razem zestawienie przebiegało na linii osobniczego istnienia oraz potrzeb postępu technologicznego. U podstaw tych dywagacji znajduje się konflikt, którego akcenty zostały szczególnie ciekawie zarysowane, zwłaszcza w świetle dotychczasowych uwag. O ile bowiem z jednej strony mamy jednostkę, jej uprawnienia, jej „swobodę ekspresji jednostkowej”⁷⁸⁰, czyli tendencję niejednokrotnie znajdującą się w centrum rozważań polskiego myśliciela, to z drugiej przedstawia się czytelnikowi technologiczne aspiracje życia społecznego. Zwrócenie uwagi na ważność spraw przynależnych drugiej dziedzinie łatwo daje się wyjaśnić kontekstem historycznym: po pierwsze, program komunistyczny w ogóle zakładał ważność tej sfery ludzkiego bytowania, po drugie, tekst powstały w 1965 r. sytuuje się dokładnie pośrodku okresu stanowiącego jeden z najważniejszych rozdziałów historii, jeśli chodzi o praktyczny przejaw tego, co namysł nad technologicznymi zawłościami może w praktyce osiągnąć (cztery lata wcześniej zainicjowano Program Apollo, cztery lata zaś później – Neil Armstrong postawił stopę na księżycu). Kołakowski zastanawiał się więc na ile dążenie do postępu może ingerować w sferę podmiotowości każdego z ludzi z osobna (jakkolwiek kładł on raczej nacisk na negatywne konotacje tychże zjawisk, jak zasadność – z punktu widzenia całej ludzkości – tworzenia obozów koncentracyjnych). Zauważał przy tym, że pojęcie osobowości zwykło być rozpatrywane na czterech gruntach: filozoficznym, empiryczno-psychologicznym, moralistycznym oraz przynależnym do kategorii technologii życia społecznego (*social engineering*).

Co istotne w powołanym tekście, gdy Kołakowski przechodzi do moralistyki, odnotowuje, że do jej podstawowych pytań należy zagadnienie niewymienialności wartości osobowości ludzkiej⁷⁸¹. Zwraca dalej uwagę na konsekwencje tego poglądu. Jeżeli przypisać jednostce taki walor, jak właśnie wartość niezastępowalna, nieznajująca wyjątków, to w rezultacie mierzyć trzeba się z nieusuwalnymi

780 Tenże, *Osobowość w sakralnej i ekologicznej wizji społeczeństwa*, [w:] tenże, *Kultura i fetysze...*, s. 136.

781 Tamże, s. 130.

roszczeniami takiego indywiduum. Roszczenia te zaś „człowiek ma prawo zgłaszać ze swej strony w stosunku do wszelkich instytucji życia zbiorowego”⁷⁸². Osobowość, która jest wartością „bez równoważników”, jest nie tylko niezależna, jest także zwierzchnia. Stąd i pytanie – a właściwie obawy – o możliwość nadgorliwości w tym względzie. Nie jest wszak oderwanym od codzienności widmo praktycznego paraliżu prac technologicznych, a to w świetle personalnej, nieopłacalnej zbiorczo, perspektywy.

4.3. Ekspansja pojęć (kwestia nazewnictwa)

4.3.1. Asymetria uprawnień i roszczeń

Przytaczane wcześniej przykłady nadużyć w korzystaniu z dobrodziejstwa Powszechnej deklaracji praw człowieka wynikają także, zdaniem polskiego autora, z tego, iż wszelkie roszczenia dają się ująć w kategorii praw człowieka. Wszelkie, tj. zarówno te, które są uzasadnione, rozumne, motywowane słusznymi pragnieniami, rzeczywistą niedolą ludzką, jak i te, które nie sposób racjonalnie usprawiedliwić, które wynikają z nieokiełzanych popędów i takich potrzeb, za którymi stoją pobudki nieznajdujące oparcia w wartościach afirmowanych w naszej cywilizacji bez wyjątków. Zwrócić tutaj trzeba uwagę, że jest to zjawisko dyktowane między innymi zależnościami samego języka. Innymi słowy, to kwestia bliskiego związku między desygnatami sfery uprawnień i sfery roszczeń. Nie wszystko jednak, co jest moim prawem, stanowi jednocześnie przedmiot uzasadnionego roszczenia.

W świecie gospodarki kapitalistycznej człowiek ma możliwość – ma prawo, dozwolenie, uprawnienie – by móc korzystać z niezliczonej ilości dóbr materialnych, które rynek mu oferuje. Nie można arbitralnie zakazać jednostce np. kupować co bardziej wyszukane sery na lokalnej giełdzie, nie można – bez ważnych przyczyn – odmówić jej wejścia do kina, nie można zabronić komuś czytania książek, i to niezależnie jakie by nie były ich treści (co innego zakaz dystrybucji, czy właściwie: ograniczanie popularyzowania niektórych pozycji). Stąd jednak nie wynika, by ktokolwiek (cokolwiek), zwłaszcza zaś społeczeństwo, miało dobra te ludziom gwarantować, i na skinienie jednostki starać się uposażyć ją w to, co ma ona akurat kaprys zażądać.

782 Tamże.

Stanowisko to poniekąd odpowiada argumentacji przedstawianej w *Etyce bez kodeks*, jego bazą zaś jest przekonanie o asymetrii między sferą powinności innych a poziomem indywidualnych oczekiwań wobec świata. To niejako lustrzane odbicie sytuacji poświęcania się, czy też – używając specjalistycznej terminologii – aktów supererogacyjnych⁷⁸³. Gdy człowiek dokonuje aktu poświęcenia się nikt nie może od niego oczekiwać spełnienia tego, co on sam traktuje jako swoją powinność. Nie można żądać od przechodnia by z narażeniem życia bądź zdrowia rzucił się w ogień wynosić z płonącego domu uwięzionych w nim ludzi – osoby, które jednak na czyny takie się zdobywają, najczęściej mówią, że to nic takiego, działały zaś „bo tak trzeba”, to jest: z obowiązku. W sytuacji, o której tutaj cały czas mowa, jednostka zachowuje się dokładnie odwrotnie: nie kieruje się poczuciem obowiązku, lecz poczuciem ekspektatywy, roszczeniem, żądaniem (to jednostka czegoś oczekuje). Gdy zaś przy supererogacji nikt nie może wymagać (rościć), by ta jednostka w jakiś sposób się zachowała, tak tutaj nikt nie może (nie powinien) czuć się obowiązany do danego działania. Współczesne społeczeństwo nie jest bytem funkcjonującym dla realizowania oczekiwań indywidualium – ma ono „tylko” nie uniemożliwiać takich działań, ma zapewnić pole dla podejmowania trudów, które człowiek, każdy z osobna, musi przyjąć na własne barki; a to jako jego personalna płaszczyzna aktów ekspresji wyróżniającej.

4.3.2. Wolność pozytywna a zwyrodnienia praw człowieka

Analiza zarzutów Kołakowskiego wobec patologicznego ujmowania praw człowieka nie może abstrahować od jego uwag o deformacjach pojęcia wolności. Zbieżność przykładów przytaczanych przez filozofa w obu przypadkach nie jest przygodna. Uwagi, jakie głosił on w związku z rozszerzaniem zakresu zjawisk, które rzekomo mają stanowić o łamaniu postulatów wolności, niemal wprost przepisuje on później, wtedy, gdy bezpośrednio zajmuje się prawami człowieka. Zarazem, refleksję skupiającą się na wolności charakteryzuje szersze spektrum i większa wnikliwość w niuanse prezentowanych twierdzeń.

Gdy myśliciel pisze o pewnych podstawowych oczekiwaniach jednostki względem przeciwstawiającemu się jej absolutowi (absolutowi kolektywu), zwraca przede wszystkim uwagę na rzecz następującą: szereg tychże pretensji nie daje się ująć

783 Por. A. M. Kaniowski, dz. cyt.

w kategorii „prawdziwej” wolności (por. wcześniejsze rozważania o wolności, punkt 2.4. części I niniejszego rozdziału). Do przykładów, które powoływał on najczęściej, należy *exemplum* głodu i bezrobocia – te pojawiają się w przybliżanych już tekstach: *Wolność i wolności* (1972 r.), *Gdzie jest miejsce dzieci w filozofii liberalnej?* (1992 r.) oraz *O wolności* (1999 r.). W pierwszej kolejności myśliciel odnotowuje, że ludzie niejednokrotnie nazywają wolnością wszystko, o co zabiegają (zdrowie – wolność od choroby, porządek społeczny – wolność od bezprawia, wiedza – wolność od ignorancji). I podkreśla, że dzieje się to bez pogwałcenia zwyczajów językowych, bez używania słów w układach, które wydają się użytkownikom języka nienaturalne. Konstatacja jest dalej jednak zawsze następująca: zaspokojenie potrzeby głodu nie jest „wolnością od głodu”, posiadanie pracy nie jest „wolnością od bezrobocia”; podobnie brak fizycznych cierpień nie jest „wolnością od bólu”; stany takie są właśnie – ani mniej, ani więcej – dobrami pożądanymi, są też podstawowymi ludzkimi oczekiwaniami i nadziejami. Rozszerzenie zaś ich zakresu znaczeniowego nieść ze sobą musi natomiast negatywne skutki. Stanowisko Kołakowskiego – że zaspokajanie elementarnych ludzkich potrzeb nie jest realizacją postulatu wolności – wyraża on przy wzięciu pod uwagę jeszcze jednej kwestii: wolność nie jest nawet warunkiem konstytutywnym zapewnienia tychże wolności – można się nimi cieszyć w państwach faszystowskich, w dyktaturach, a nawet w więzieniu. Można być najedzonym w niewoli, można pracować w łagrze, można nie zaznać dolegliwości fizycznych w kajdanach. Wolność – tak jak historycznie rozumiemy to mgliste pojęcie – niesie ze sobą pewną wartość dodaną, jest kojarzona z realizacją ideałów pozytywnych. Wolność jest zbytkiem. To, co ją poprzedza, jeszcze wolnością nie jest – jest jej warunkiem.

Nie będzie tutaj niezasadnym zapytać: jakie to ma znaczenie? Co z tego, że w naszej kulturze ludzie nawykli szeroko definiować wolność, dlaczego należałoby oponować, gdy prawem człowieka określa się aspirację do zapewnienia podstawowej chociaż edukacji? Odpowiada Kołakowski: bo nadanie słowu takiego znaczenia, iż przypomina ono „worki na śmierci”, do których wszystko można wrzucić⁷⁸⁴, pozbawia go ostatecznie użytku, czyni je zbytecznym. Opisywał on taką tendencję w sposób następujący: „Wiele jest takich słów wygodnych, których beztrudno i o definicję się nie troszcząc używamy i do których upychamy zazwyczaj pewną ilość absurdów jawnych, niewartych zwalczania, pewne stwierdzenia faktyczne prawdziwe czy fałszywe, pewne

784 Tenże, *Szukanie barbarzyńcy...*, s. 7.

oceny nadające się lub nie nadające się do obrony, przy czym dobry użytek słowa polega na tym, że skupiając niszczycielską uwagę na absurdach mgliście z nim skojarzonych, atakujemy idee, które nie tylko na obronę zasługują, lecz których obrona może się okazać kluczowa dla losów cywilizacji”⁷⁸⁵. Możliwość zaliczenia do kategorii praw człowieka każdej ekspektatywy ludzkiej powoduje, iż termin „prawa człowieka” jest zbyteczny. A przecież zaistniał on w świadomości europejskiej nie bez powodu, od początku był on wyrazem pewnego stanowiska, światopoglądu, mocno osadzonego w świecie wartości. Gdy prawo człowieka to kaprys, każdy obrońca systemu reżimowego, to jest takiego, w którym prawa te są notorycznie łamane, może powiedzieć „Oczywiście, w naszym ustroju trudno wyjść naprzeciw takim oczekiwaniom, jak zapewnienie ludziom dostępu do wolnej i niezależnej prasy, mrzonką byłby sądzić, iż można w nim mówić co się chce, jednak z drugiej strony państwo siłą rzeczy nie może zrealizować każdego pragnienia. W kraju komunistycznym, takim jak Polska Rzeczpospolita Ludowa, być może nie każdy może publicznie mówić to, co mu się podoba, w tym krytykować rządzących i nie bać się represji z ich strony. Ale przynajmniej nikt nie przymiera z głodu z powodu braku pracy – a gdy tak się dzieje, to nie niezależne od władz organizacje pozarządowe, lecz właśnie państwo zapewnia dostęp do tych dóbr. U nas przymierający głodem bezdomny to rzadkość, w państwie kapitalistycznym, jak Stany Zjednoczone Ameryki, to niemal niezbędna część krajobrazu ideowego, a to w zgodzie z hasłem: nie chcesz pracować – nie musisz, nie naprzykrzaj nam się jednak później, że nie masz co jeść i umierasz”. „Rozciąganie” zakresu znaczeniowego pojęcia „praw człowieka” wyzuwa je z treści, powoduje, że przestaje ono chronić te wartości, do których zostało powołane. Jeżeli wszystko jest prawem człowieka – nic nie jest prawem człowieka. Stan taki prowadzi do możliwości legitymizacji następującego przykładowego stwierdzenia: „W Norwegii państwo nie gwarantuje każdemu możliwości spania z tym, kto tylko mu się podoba, w Niemczech trzeba płacić za oglądanie niektórych kanałów telewizyjnych, a we Francji niektórzy są permanentnie nienajedzeni do syta – to, że u nas, w ZSRR, w Korei Północnej i Chińskiej Republice Ludowej dostęp do informacji jest reglamentowany, jest tylko pokłosiem tego, iż jeszcze nie doszliśmy do komunizmu właściwego, i tak jak w krajach Zachodu mamy pewne (choć inne) problemy. Czym różni się to, że torturujemy więźniów celem uzyskania pewnych informacji, od tego, gdy Szwajcaria wstrzymuje

785 Tamże.

się od realizacji tak fundamentalnego prawa człowieka, jak prawo do komunikacji, a to poprzez niezapewnienie każdemu, kto o to prosi, darmowego samochodu?”. W referowanych pracach stwierdza Kołakowski: najpierw traci się sens słowa, potem – samo słowo. Wpisanie w katalog praw człowieka roszczeń inne niż podstawowe, gubi ideę, która stała u fundamentów ich wprowadzenia.

4.4. Niejasności języka

Kołakowski w ogóle stwierdza, że język uprawnień jest niejasny i większa precyzyjność sformułowań cechuje język obowiązków⁷⁸⁶. Podaje w tym względzie przykłady i opisuje wątpliwości związane z procesem interpretacji fundamentalnych praw ludzkich ujętych jako prawa własnie. Zastanawia się, czym jest właściwie prawo do życia, czy wywodzić z niego należy normę bezwzględną i czy w żadnym przypadku nikogo – także rozsierzonego barbarzyńcę, którego innymi metodami akurat powstrzymać się nie da – pozbawić tego prawa nie można. Inny przykład to postulat równego dostępu do służby publicznej – Kołakowski zastanawia się, czy nie sprzeciwia się on z mocy definicji każdej monarchii, którą już to na tej podstawie należałoby obalić. Filozof punktuje także nieścisłości stwierdzenia, iż ludziom przysługuje prawo do własności, a to choćby w kontekście tego, jak ma się ta norma do regulacji o dziedziczeniu, zwłaszcza w kontekście historycznym (jak daleko sięgać mogą reparacje, z drugiej strony: czy jakkolwiek należy bronić tych, których wyzuto z jakiegokolwiek własności, gdy może takie są po prostu prawa wymiany dóbr). Podobny los spotyka takie uprawnienie jednostki jak prawo do życia w bezpieczeństwie. Filozof pyta, czy wizja świata bez zbrodni jest warunkowana „istnieniem” praw człowieka, czy faktycznie należy skupiać się na pokrzywdzonym i jego przymiotach, czy nie lepiej większą uwagę poświęcić temu, kto choćby hipotetycznie narusza standardy w tym względzie. Rozważania te mają daleko idące konsekwencje, wszak prawa człowieka są nieodzownie łączone z pojęciem godności. Być może jednak – to zasadnicza wątpliwość Kołakowskiego – godność bardziej zakazuje innym wkraczać w sferę indywiduum, niżli to godność jest źródłem oczekiwań wobec innych. Tak też ma się sprawa z wolnością religijną oraz wolnością wyrażania opinii. W swojej dojrzałej twórczości polski myśliciel jest nieustannie zaprzętany dylematem, czy kładzenie

786 Tenże, *Po co nam...*, s. 229.

akcentu na związane z opisanymi wolnościami uprawnienia jednostki nie uruchamia procesu autodestrukcyjnego dla tych figur myślowych, jakie inicjują te prawa. Absolutna tolerancja (trudne do odparcia jest tutaj skojarzenie ze sformułowaniem Herberta Marcuse'a „represywna tolerancja”⁷⁸⁷) to także tolerancja dla przeciwników tolerancji; w eseju na ten temat Kołakowski powtarza ów truizm „tolerancja nieograniczona zwraca się przeciw sobie i niszczy warunki, które ją czynią możliwą”⁷⁸⁸. Tak i znane człowiekowi współczesnemu nadużycia tego pojęcia znajdują swoje usprawiedliwienie w katalogu praw człowieka i wolności, o jakich on stanowi.

Podatność na rozszerzającą interpretację tkwi w samym języku. Tak jak ludzie mają tendencję by pojęciem wolności obejmować coraz więcej spraw, tak też zwykli traktować swoje uprawnienia, swoje prawa. Przypadki zawężania tego, jak rozumie się przyznane przywileje, historycznie należą raczej do rzadkości i nie wydaje się to specjalnie niezrozumiałe: jest sprzeczne z interesem jednostki zawężać perspektywę jej swobód. Kołakowski, były marksista, pozostaje przy tym cały czas wyczulony na punkcie zbiorowego interesu i dbania o ów kolektywny wymiar ludzkiego życia.

O tym, że tworzenie zamkniętych katalogów (kodeksów) obejmujących normy moralne, mających ambicję szczegółowego objęcia wszystkich przypadków, jest sprzeczne z pewnymi istotnymi intuicjami moralnymi pisał Kołakowski już w *Etyce bez kodeksu*. Jednak rewers takiego podejścia, to, co filozof nazywa moralnością mglistą⁷⁸⁹, ma również swoje niebezpieczne konsekwencje: w świecie postmodernizmu nie jest rzadkością korzystanie z przewrotnych struktur logicznych, sprzecznych często z podstawowymi wartościami danej wspólnoty, a to w celu dbania o egoistyczny interes jednostki bądź jej grupy. Z jednej strony, Boga nie ma i wszystko wolno – z drugiej, żyjemy w liberalnej wspólnocie opartej na jakimś bazowym konsensusie. Ostatecznie, wykorzystuje się pierwsze przekonanie, z którego wynika relatywistyczne nastawienie oraz powiązane z nim zabiegi erystyczne, by działać w sferze drugiej. Wykładnia oderwana od silnego rdzenia osadzonego w świecie wartości jest niemal dowolna – zabiega się w niej przy tym tylko o strukturalne powiązanie ze źródłem. To w pierwszej kolejności, w drugiej – służy ona właśnie realizacji jednostkowych korzyści.

4.5. Konwencja ograniczeń

787 H. Marcuse, *Repressive Toleranz*, [w:] H. Marcuse, B. Moore, R.P. Wolff, *Kritik der reinen Toleranz*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1968.

788 L. Kołakowski, *O tolerancji*, [w:] tenże, *Mini wykłady...*, s. 41.

789 Tenże, *Mala etyka...*, s.

4.5.1. „Definicje nie są niewinne”

Jednak świadomość takiego oddziaływania nie może tylko tłumaczyć (w sensie: usprawiedliwiać) opisywaną współzależność. W ujęciu Kołakowskiego powinna ona także prowadzić do refleksji nad tym, jak zapobiegać takim interpretacjom i jak unikać poszerzania się sfery roszczeń. Jeżeli problemem jest więc kwestia natury językowej, może najrozsądniejszym rozwiązaniem jest właśnie ujęcie idei stojących u podstaw koncepcji praw człowieka, w taką formułę językową, która jest mniej podatna na pomieszenie jej ze sferą przesadnych oczekiwań i pretensji? To jeden z ważniejszych argumentów za wspomnianym katalogiem obowiązków państwa.

Tak też przekonanie, iż „definicje nie są niewinne”⁷⁹⁰, prowadzi Kołakowskiego do postulatu rozważenia zasadności zastąpienia paktu praw człowieka konwencją ograniczeń⁷⁹¹. W tle tej spekulacji odnaleźć można jeszcze następujące założenie: użytkownicy języka, poruszający się w świecie moralności, wykazują tendencję do czegoś, co można nazwać „ekspansją znaczeniową”, tj. do stopniowego rozszerzania liczby desygnatów danego pojęcia. Co ważne, chodzi tutaj o proces niezależny od poszczególnych interesów. Tak samo prawo do oporu przeciw władzy jest coraz szerzej interpretowane, jak i prawna restrykcja – domniemanie niewinności – obejmuje z biegiem czasu coraz więcej przypadków. Innymi słowy: procesowi temu podlegają tak prawa, jak obowiązki. O prawach mowa była wcześniej, dla poparcia przykładami drugiej sfery posłużyć się można tym, co znane z historii, wymieniając m.in.: nabierający na sile wyzysk klasy pracującej (m.in. zwielokrotnianie obciążeń spoczywających na chłopstwie w pańszczyźnianej Rzeczypospolitej), agresywna chrystianizacja (rozumiana jako przykład hiperbolizacji Jezusowego polecenia „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”⁷⁹²), czy obowiązek zapewnienia pomyślności we wdrażaniu zasad państwa komunistycznego w celu pełnej realizacji powołania człowieka (a ostatecznie – przeciwstawienie się wszystkiemu temu, co łączy się z niezbywalną wartością jednostki ludzkiej).

790 Tenże, *Gdzie jest...*, s. 150.

791 Tenże, *Po co nam...*, s.

792 Mt 28, 19.

Nie może umknąć uwadze, że drugi katalog jest uboższy. Ludzie przypisują konkretnym prawom i obowiązkom coraz szersze znaczenie – brzmi zasada, jednak należałoby ją uzupełnić o spostrzeżenie: gdy chodzi o obowiązki proces ten spotyka się z większym oporem. Kołakowski nie wchodzi tutaj w szczegółowe rozważania, zasadnym wydaje się jednak podjęcie próby uzupełnienia jego stanowiska w tym względzie. Tak na przykład, po pierwsze, odnotować trzeba, iż do swoich praw konkretne jednostki chcą się przyznawać, jest w ich najlepszych interesie zabiegać o ich realizację. Opór, z jakim mogą się spotkać, znajduje źródło czy to w aparacie państwowym, czy w uprawnieniach innych jednostek. Czasem może on nawet nie nastąpić (nie zawsze realizacji uprawnień indywidualnych odpowiada zauważalny uszczerbek u drugiej strony). Rozrost sfery uprawnień konkretnej jednostki pozostaje często niezauważalny dla ogółu – Kołakowski powoływał się na skrajne przykłady poszczególnych przypadków, które razem dopiero stanowią wyraz pewnej tendencji, dającej się odnaleźć w jego diagnozie współczesności.

Tymczasem poszerzanie katalogu obowiązków musi prowokować skondensowany, zauważalny opór, nie dotyczy bowiem podmiotów tak abstrakcyjnych, jak społeczeństwo, czy wspólnota. Każdy, kto ma realizować obowiązek innego podmiotu, jest żywo zainteresowany tym, by chcieć sytuacji takiej uniknąć. Nie tylko mamy tu byt, któremu mocno zależy na utrzymaniu *status quo*, ale i byt, który działa najczęściej tylko we własnym imieniu, byt zindywidualizowany. Nadto, najczęściej występuje on w pewnej grupie. To ogół obywateli sprzeciwia się nałożeniu kolejnego podatku, to dający się uchwycić (choćby statystycznie) zbiór konkretnych ludzi w konkretnym miejscu i dającym się określić czasie nie chce powrotu do obowiązkowej służby wojskowej.

Dochodzą do tego odczucia, ważna jest kwestia empatii: obywatele współczesnych państw łatwiej dadzą się przekonać, że jest prawem człowieka, by biedny człowiek, którego smutną facjatę zobaczyli w telewizji, palił w domowym kominku plastiki i opony, a to po to, by nie zmarznąć zimą, niżli, że wszyscy mają obowiązek powstrzymania się od zatruwania powietrza i dbania o środowisko. Często szybciej i intensywniej ludzie współczują jednej ofierze gwałciciela niż tysiącom mordowanym w reżimach. Jest to kwestia obecna w rozważaniach etyków od dawna: ludziom łatwiej jest solidaryzować się z podmiotami, z którymi łączy ich nic zrozumienia – a lepiej współodczuwają i lepiej rozumieją innych poszczególnych ludzi niżli ich konglomeraty.

Kołodkowski ze sfery obowiązków przechodzi na poziom restrykcji. Tutaj jego liberalne zaplecze ideologiczne daje o sobie znać. Filozof nie zamierza bronić idei państwa, do którego obowiązków należy daleko idąca troska, mająca swój sformalizowany wyraz w kolejnych przepisach i instytucjach dbających o zapewnienie szczęścia obywateli – taka ambicja prowadzi ostatecznie do totalitaryzmu. Władza ma oczywiście względem jednostki jakieś obowiązki (choćby: przestrzegać prawa, ścigać tych, którzy destabilizują porządek społeczny, izolować – gdy to konieczne – przestępców), ale jednak w kontekście poziomu elementarnej ochrony (stopień odpowiadający prawom człowieka) winna ona w pierwszej kolejności nie ingerować, tj. uwzględniać pewne wolności, zapewnić swobodę, w myśl założenia, że rozróżnienie: państwo – człowiek ma charakter moralny, zaś każdy z członów tej pary zasługuje na autonomię. W koncepcji władzy kryje się zawsze załączek totalitaryzmu. Stąd jasno trzeba określić jej ograniczenia, tj. ustanowić, gdzie bezwzględnie nie może ona sięgać.

4.5.2. Strony stosunku

Taki koncept kryje w sobie jeszcze jedno założenie. Przewiduje on, że ów podstawowy wymiar, zasługujący, by zapewnić mu normatywną asekurację, może być realnie zagrożony – i zarazem chroniony – jedynie przez władzę państwową. Znamienny jest przy tym fragment, gdzie Kołodkowski pisze, że jeżeli dopuszczamy w ogóle myśl, iż prawa człowieka istnieją, to muszą one spełniać trzy warunki⁷⁹³ – inaczej dany konstrukt nie odpowiada tej idei.

a) jednostka – nosiciel praw człowieka

Po pierwsze, prawa człowieka są przymiotem jednostki ludzkiej. Nie przysługują one żadnej złożonej formacji ludzkiego bytowania (choćby rodzinie). Prawa człowieka gwarantowane są godnością ludzką, a ta przysługuje już to jednemu człowiekowi. Kwestia ta nie była też nigdy szczególnie sporna.

⁷⁹³ Tenże, *Po co nam...*, s. 227-229.

b) możliwość ustalenia sprawcy naruszeń

Po drugie, musi być możliwym do zidentyfikowania podmiot zobowiązany. W tym kontekście też filozof prezentował np. zarzuty względem prawa do pracy, pisząc o problemach ze wskazaniem sprawcy odpowiedzialnego za to zjawisko: „Bezrobocie (...) jest wynikiem różnych procesów ekonomicznych i społecznych, nad którymi nikt poszczególny i żadna poszczególna instytucja nie ma władzy takiej, by je znieść dekretem”⁷⁹⁴.

c) świadomość posiadania uprawnienia

Po trzecie, zdaniem Kołakowskiego, beneficjenci praw człowieka winni być świadomi, że takie prawa posiadają. Konsekwencje tego założenia filozof przyjmuje bez zastrzeżeń: jego zdaniem, nie mają praw małe dzieci, nie mają praw chorzy na umyśle, nie mają praw zwierzęta. Stwierdzenie to – które dzisiaj, wydaje się, robiłoby znacznie większe wrażenie niż w 2002 r., które dzisiaj najpewniej narażałoby w większym stopniu na ryzyko środowiskowego ostracyzmu – wpisuje się bezpośrednio w analizowany koncept i stanowić może równie dobrze tak jedną z jego przesłanek, jak wniosek.

Punkty b) i c) pozostają ze sobą w związku, zaś ich łączne omówienie pozwala lepiej zrozumieć podstawy twierdzenia, iż „Język obowiązków w normatywnym opisie stosunków międzyludzkich jest o wiele precyzyjniejszy, jaśniejszy i tworzy o wiele mniej okazji do nadużyć aniżeli język uprawnień”, a tym samym wyjaśnić, dlaczego zasadne jest rozważenie pomysłu konwencji ograniczeń.

W zgodzie z Kołakowskim: otóż jeśli wspomniane istoty (nieświadome tego, że cokolwiek im z racji moralnych przysługuje) mają prawa, a nie obowiązki, to w praktyce – a przypomnieć trzeba, że całe tutejsze rozważania czynione są w pragmatycznym duchu – łatwiej o sytuacje, w których w kryjące się za nimi wartości są naruszane. Przekonanie, że „roszczenia poszczególnych ludzi wyrażane w języku praw człowieka są nieuchronnie sprzeczne”⁷⁹⁵ powoduje bowiem ryzyko naruszeń tychże praw u dzieci, czy zwierząt, w sytuacji, gdy brak subiektu, który ich reprezentuje. W

794 Tamże, s.

795 Tamże, s. 227.

zgodzie z takim ujęciem uznać trzeba by, że skoro prawa człowieka są sprzeczne, to jak długo druga istota nie wyraża sprzeciwu w tym względzie, tak naprawdę godzi się na pewne naruszenia, które siłą rzeczy zachodzić muszą. Osoba krzywdząca zwierzęta może się tłumaczyć: „Jeśli zbity przeze mnie pies uważa, że naruszyłem jego podstawowe dobra, niech skarży mnie do sądu, tam zobaczymy, czy realizacja mojej wolności i swoboda ekspresji nie zasługiwały aby na prawną ochronę”. Kołakowski utrzymuje, że jeżeli chcemy skutecznie chronić małe dzieci i zwierzęta, winniśmy uznać, że człowiek ma obowiązki względem nich. Wskazuje, że jest to sytuacja asymetryczna: między powinnością i roszczeniem nie zachodzi w takim przypadku korelacja, nie odpowiadają sobie. W świecie etyki Kołakowskiego winny funkcjonować obowiązki, którym nie odpowiadają narzędzia skutecznej egzekucji praw harmonijnie z nimi zestawionymi. Ów pragmatyczny, edukacyjny ton, niejednokrotnie obecny w myśli polskiego filozofa, przybiera tutaj skrajną formę: lepiej ochronimy małe dzieci i zwierzęta, jeżeli nauczymy innych, że mają względem nich obowiązki, niż jeśli uczyć będziemy, że istoty te mają prawa, o które mogą się (ktoś może) upominać. Jeśli bowiem narzędzia ochrony tych praw z jakiegoś powodu zawiodą, brak będzie argumentów, by wyczulić intuicję moralną sprawców na cierpienie doznawane przez tych, którzy swoich praw świadomi być nie mogą.

Z powyższego wynika nie tylko, że chodzi o sytuacje, gdy podstawowe prawa narusza inna jednostka. Może w nie godzić także władza. Zarazem, tylko władza ma narzędzia, by skutecznie chronić indywiduum. To ona, mocą przyznanych jej kompetencji, rozstrzyga sytuacje konfliktowe, to ona, dzięki przyznanej jej prerogatywie stosowania środków przymusu i korzystania ze sformalizowanych form przemocy, dba o porządek. Dodatkową przesłanką, o którą trzeba uzupełnić niniejszy wywód, jest więc następujące spostrzeżenie: tam, gdzie sięgać nie można władzy, tam tym bardziej nie można dopuścić ingerencji innych autonomicznych podmiotów. Restrykcją władzy jest zabronienie jej dopuszczania się tortur. Tak samo bólu fizycznego i psychicznego nie mogą zadawać sobie ludzie nawzajem, rozpatrywani niezależnie od formalnych struktur, w ramach których funkcjonują. Konwencja ograniczeń, o której mowa, ma podwójny zasięg: ogranicza rządzących, ale i rządzonych – w tym zakresie, w jakim występują oni naprzeciw siebie.

Tutaj też można zwrócić uwagę na niebezpieczny aspekt pomysłu Kołakowskiego. Idea praw człowieka – tak jak obecnie funkcjonuje – nie potrzebuje skupiać szczególnej uwagi na tym, kto te prawa narusza. Deklaracja jest napisana z

punktu widzenia potencjalnie pokrzywdzonego. Jeżeli ktoś zabrania wierzącemu odmawiać modlitwę przewidzianą w jego obrzędzie religijnym, narusza on prawa człowieka tej osoby – i ta figura wydaje się stosowna do powołania, by chronić to roszczenie. Gdyby natomiast napisać konwencję ograniczeń, w istocie skupiałaby się ona – jak chce Kołakowski – na wiązaniu rządzących, na restrykcjach, które na nich spoczywają. Na pewno więc musiałaby ona zawierać dodatkowe zastrzeżenie, iż przedmiotowe restrykcje dotyczą wszystkich: zarówno władzy jak inne jednostki. Prawa człowieka, tak jak są dzisiaj ujęte, wolne są od tego problemu.

(...) europejska frazeologia praw człowieka i europejskich wartości politycznych została przyjęta przez niemal cały świat, także przez te społeczeństwa, w których podobne idee i wartości albo tracą jakiegokolwiek znaczenie wskutek okoliczności historycznych bądź konfliktu z ideologicznymi tradycjami – jak w krajach islamu – albo też skonfrontowane z politycznymi realiami, stają się własną parodią. Wyrażanie poczucia wstydu wśród barbarzyństwa (czemu nie mielibyśmy użyć tego wartościującego określenia?), jest barbarzyńskim użyciem niebarbarzyńskiej frazeologii. Frazeologia ta okazała się najbardziej uniwersalnym przesłaniem Europy – przesłaniem wprowadzie w dużym stopniu odciętych od swych chrześcijańskich korzeni i przez to zgadzam się z Robertem Spaemannem, łatwo poddającym się zniszczeniu. Dlaczego? Bardzo trudno odpowiedzieć na to pytanie, nie sięgając do transcendentalnych źródeł praw człowieka.

[L. Kołakowski, *Europa i co z tego wynika*, 1990 r.]

ZAKOŃCZENIE⁷⁹⁶

1. Idea i rzeczywistość

1.1. Filozofia i życie codzienne

Dywagacje podejmowane w niniejszej rozprawie cechuje między innymi to, że towarzyszy im zamiar splatania dwóch światów, które we współczesnej refleksji humanistycznej wydają się być sobie coraz dalej. Z jednej strony chodzi o świat dociekań metafizycznych, klasycznie rozumianych, podejmujących wprost tematykę Absolutu (Boga), duszy, człowieka, zła, dobra, czasu, sprawiedliwości, umierania, czy indywiduum ludzkiego w jego samotnej jednostkowości (bądź – jak nazywa to

⁷⁹⁶ Jakkolwiek wnioski wynikające z niniejszej rozprawy winny wykraczać poza ściśle ramy nakreślone we Wprowadzeniu, tak stosownym jest ustosunkowanie się do tych zagadnień, które zostały tam ujęte. Niniejsze Zakończenie nie wyczerpuje oczywiście odpowiedzi na każdą z tych kwestii – temu służy cała praca – jednak odnosi się do każdej z nich bezpośrednio. By ułatwić lekturę, w dalszej części takie odniesienia zostaną zaznaczone w odpowiednich punktach w samym tekście, w nawiasach kwadratowych. Por. Wprowadzenie, punkt 2. Przedmiot analizy *sensu stricto*.

Kołąkowski – w „monadycznie zamkniętej próżni »Ja«”⁷⁹⁷). Tematy te, traktowane bezpośrednio, nie tylko jako przedmioty historycznego oglądu, przeżytki zamierzchłych czasów, relikty wielkich systemów metafizycznych, nieustannie zderzają się u Kołąkowskiego – po pierwsze – ze światem powszedniości, z tym, co wypełnia horyzont doświadczeń bliskich człowiekowi współczesnemu w każdym kolejnym dniu jego życia. (Tym tłumaczyć też można obecność niektórych kolokwializmów i odpowiadających im przykładów, tak często przewijających się w jego dziele). Banalne u Kołąkowskiego jest nie tylko zło, jest także całe ludzkie życie. Symboliczna figura błazna, znamionująca postawę myślową autora *Głównych nurtów marksizmu*, jest tutaj trudna do przecenienia. Stała obecność opisu opozycji kapłan – błazen przy każdej niemal próbie referowania poglądów polskiego myśliciela jest tyleż przewidywalna, co uzasadniona. Błazen to wszak ten, kto „obraca się w dobrym towarzystwie, ale nie należy do niego i mówi mu impertynencje”⁷⁹⁸. W literaturze najczęściej zwraca się uwagę na to, że stawiając się w roli błazna Kołąkowski wybierał „filozofię obywatelską się bez absolutów i jakiegokolwiek zakończenia, filozofię pozbawioną spójności, fundamentów i dachów – wyrażając się dzisiejszym językiem – dekonstruującą wszelkie metafizyczne schronienia”⁷⁹⁹. Jednak osiągnięciu tylko tego wystarczyłoby jedynie przybranie maski sceptyka, czy też ironisty. Błazeństwo objawia się zaś dodatkowymi walorami: trywialnością, prozaicznością, groteskowością⁸⁰⁰. Błazen sprowadza rzeczy duże do rzeczy błahych. Z powagi czyni przedmiot obśmiania. Stąd przykłady powoływane przez Kołąkowskiego w jego pracach noszą te właśnie znamiona: są zabawne, bagatelne, przyziemne⁸⁰¹.

1.2. Filozofia i nauki społeczne

Zarazem, owa dychotomia powagi właściwej rozważaniom metafizycznym oraz swobodnego tonu kolokwializmów ma jeszcze jeden istotny aspekt. Otóż wskazana

797 L. Kołąkowski, *Wychowanie do...*, s. 95.

798 Tenże, *Kapłan i...*, s. 290.

799 C. Mordka, *Ani kapłan ani błazen*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio I”, 2006/2007, Vol. XXXI/XXXII, s. 113.

800 Podobną wymowę odnaleźć można w twórczości Wisławy Szymborskiej, pokoleniowej rówieśniczce Kołąkowskiego, która w cytowanym już wierszu skrótove rozważania nad regułą rzeczywistości (jest nią przemijalność) kończy przewrotnymi słowami: „wniosek banalny (...) że coś naprawdę było, / póki nie minęło, / nawet to, / że dziś jadłeś kluski ze skwarkami” [w:] W. Szymborska, dz. cyt.

801 Podobnie też bronić można obecności podobnych w niniejszej pracy – a to m.in. celem oddania charakteru myśli polskiego autora w jak najszerszym jej duchu.

cecha integrowania dwóch wymiarów rzeczywistości przejawia się nie tylko w tym, iż myśl Kołakowskiego łączy wielkie tematy metafizyczne z trywialnościami. Równie istotne jest to, że autor ten spaja pierwszą z tych dziedzin z refleksją nauk społecznych, w tym z tematami, które koncentrowały uwagę badaczy takiej specjalności w czasach, kiedy Kołakowski pisał. Wyrażona przez niego myśl niejednokrotnie wskazuje na związki, jakie między podupadłą refleksją filozoficzną (samej siebie niepewną, przekonaną o swoim „szarlatańskim” charakterze⁸⁰²) a tematami ważkimi dla socjologów, politologów, czy badaczy doktryn, zachodzą. Schemat taki niejednokrotnie odnaleźć można w systematyce opisu przyjętej w niniejszej pracy. Było przeto celem tak prowadzić wywód, by najpierw podjąć tematy najbardziej ogólne, filozoficzne *sensu largo*, kolejno natomiast pokazać, jak dedukować z nich da się spojrzenie polskiego myśliciela na takie kwestie, jak system sprawowania władzy w państwie, rola jednostki w nim, znaczenie wspólnoty, zakres dopuszczalnych ograniczeń wolności oraz przeciwny mu horyzont akceptowalnych swobód. Nie zostały one wybrane dowolnie – w ten sposób, poprzez opis tych właśnie dylematów, dojść można było do systematycznego charakterystyki najważniejszych zjawisk, jakie w związku z problematyką praw człowieka inicjowały pisarstwo Kołakowskiego. Problematyka praw człowieka w tym ujęciu oscyluje właśnie wokół wspomnianych zagadnień.

1.3. Prawa człowieka – praktyczny aspekt etyki

Zarazem, nie wydaje się, żeby zabieg taki należało oceniać jako sztuczny, wybór zaś praw człowieka jako punkt dojścia na drodze poprzedzonej dwoma wytycznymi (1. ogólne założenia filozoficzne, 2. refleksja nauk społecznych) jako arbitralny. Kwestia praw człowieka, ich wartościujące zaplecze, wyznaczenie ich bezpośredniej treści oraz ich społeczna percepcja (interpretacja oraz teźże wynaturzenia), wyrażają bowiem jeden z podstawowych problemów refleksji Kołakowskiego – jest nim próba przełamania impasu, w jaki człowieka kultury Zachodu wpędziło Oświecenie, jest to ambicja trwania w tej kulturze naprzeciw samoniszczycielskiego potencjału tkwiącego w jej rudymencie [1]. Zarazem, są to starania nastawione na aspekt praktyczny. Przepaść między sferami bytu i powinności okazała się w tej cywilizacji nie do przeskoczenia, dzieło Nietzschego było w tym wszystkim dynamitem, który proces oddzielania się tych

802 L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, tłum. M. Panufnik, Res Publica, Warszawa 1990, s. 8.

biegunów tylko przyspieszył. Choroby cywilizacyjne diagnozowane u człowieka współczesnego potwierdziły przy tym rzecz mało oczekiwaną – to z refleksji teoretycznej popłynął impuls, które je zainicjował⁸⁰³. Myśl Kołakowskiego, w której wątek ten jest obecny, wyraża przy tym następującą nadzieję: jeżeli tak było naprawdę, że to myśliciele („spekulanci”) wywołali najpoważniejsze zmartwienia człowieka współczesnego, to może i w zakresie ich kompetencji leżą działania powstrzymujące dalszą erozję, a nawet, może i zdolni są wskazać jak winien wyglądać krok w stronę odnalezienia utraconej równowagi; czy też, przynajmniej wyrażanie ostrzeżenia, co utracić można wraz z postępem procesów, które nieodzownie ruszyły⁸⁰⁴.

Prawa człowieka prezentują się tutaj jako szczególny przejaw namysłu z tego powodu, że są wyrazem działań doraźnych [2]. Jak pokazywano, dla Kołakowskiego prawa człowieka rozumiane jako element prawa pozwalają pozostawić kwestię błędu naturalistycznego jako drugorzędną. Dlaczego przestrzegać należy praw człowieka (czy też: dlaczego w ogóle należy przestrzegać prawa) jest to w myśli Kołakowskiego pytanie mało istotne. Ważny jest społeczny aspekt ich oddziaływania i faktyczna skuteczność. To, że istnieją realnie działające mechanizmy państwa (w tym wymiarze międzynarodowym) wyrażające samą choćby nadzieję, by egzekwować pewne prawa – i to nie prawa jakiegokolwiek, lecz pozostające w dostrzegalnym związku z ich uzasadnieniem moralnym⁸⁰⁵. Tematy ważne dla filozofów i teoretyków prawa – jak np. historyczne próby rozstrzygnięcia fundamentalnego w tej dziedzinie dylematu między koncepcjami prawnonaturalnymi i pozytywistycznymi (oraz ich formy pośrednie) – mało Kołakowskiego interesowały; o tym też była mowa. Jak wynika z dotychczasowych uwag, filozof nie dzielił przekonania, iż ludzie inaczej by się zachowywali, gdyby uzmysłowił im bądź to, że przestrzegają woli ustawodawcy dlatego, że stanowi on prawo, a prawo to system, który sam w sobie winien stanowić wytyczną legitymującą zachowanie, czy też, gdyby zgoła odmiennie przekonał ich, że

803 Na podobną rzecz zwracał uwagę Czesław Miłosz w *Zniewolonym umyśle*: „Dopiero w połowie dziewiętnastego wieku mieszkańcy wielu krajów europejskich zyskali, w sposób na ogół przykry, świadomość, że zawile i zbyt trudne dla przeciętnego śmiertelnika książki filozoficzne mają wpływ całkiem bezpośredni na ich losy” [w:] Cz. Miłosz, *Zniewolony umysł...*, s. 13.

804 A utracić można wszystko. O tym Kołakowski wspominał niejednokrotnie w cytowanych w Rozdziale I fragmentach o śmierci cywilizacji.

⁸⁰⁵ Zarazem Kołakowski był wstrzemięźliwy, jeżeli chodziło o przyznawanie się do wartości w aktach prawnych. W 1991 r. pisał: „żądanie wprowadzenia »wartości chrześcijańskich« jako zasady konstytucyjnej jest rujnujące dla konstytucji samej. Nie jest bowiem konstytucja deklaracją ideologiczną ani dokumentem propagandowym, ale aktem prawnym, do którego wszelkie szczegółowe ustawodawstwo musi być odniesione. »Wartości chrześcijańskie« jest to zwrot, który przez mglistość swoją nie może być prawnie wiążący; może znaczyć zależnie od interpretacji wszystko albo nic [w:] L. Kołakowski, *Krótką rozprawa o teokracji*, [w:] tenże, *Czy Pan...*, s. 250.

normodawca wyraża pewne transcendentnie ważne reguły, którym nieuczynienie zadość jest równe łamaniu boskich przykazań. Myśliciel dostrzega przy tym oczywiście pozytywną rolę prawnego kodyfikowania norm, choćby w wymiarze edukacyjnym, w procesie wychowania⁸⁰⁶. Znow, nie jest to jednak temat, który go zajmował.

Kołąkowski pisze o zaletach ujęcia w formę obowiązku reguł, które mają chronić jednostkę przed przemocą państwa, Kościoła czy obyczajów. Wskazuje przykłady obowiązków znanych z porządków prawnych państw współczesnych: zasadę, że sądy winny być niezależne, domniemanie niewinności – jako nakaz skierowany wobec organów państwowych; wymóg zgody dwóch osób dla zawarcia związku małżeńskiego⁸⁰⁷. Dodać można, że tego, iż „sprawdza się” skupianie na nakazach i zakazach uczy też lektura norm prawa cywilnego – i uwzględnienie, że pragmatyczne oczekiwania wobec tego aktu normatywnego zwykły skłaniać legislaturę do tego, by skupiać się wokół osoby dłużnika, przyjmując, iż wierzyciel ma prawo zmierzać do egzekucji obowiązków, jakie na drugiej stronie stosunku zobowiązaniowego spoczywają. Już podstawowy artykuł tego aktu w polskim porządku prawnym (podobne rozwiązanie przyjęto w ustawodawstwach wielu państw) wyrażony w art. 415 k.c. – „Kto z winy swej wyrządził drugiemu szkodę obowiązany jest do jej naprawienia” – wskazuje, iż ustawodawca kładzie nacisk na osobę dłużnika, a nie wierzyciela. Norma nie jest przecież sformułowana w sposób następujący: „Komu z winy czyjejs została wyrządzona szkoda może domagać się jej naprawienia”. A jest tak dlatego, że jest prawo cywilne – co historycznie ugruntowane – nastawione na skuteczność, a fakt skupiania się w nim na obowiązkach zapewniał większą efektywność niżli stosunkowo nowy wymysł, jakim jest tendencja ujmowania reguł prawnych w formułę roszczeń. Jak zaznacza polski myśliciel, „[j]ęzyk obowiązków w normatywnym opisie stosunków międzyludzkich jest o wiele precyzyjniejszy, jaśniejszy i tworzy o wiele mniej okazji do nadużyć aniżeli język uprawnień”⁸⁰⁸.

Odpowiedzią na zarzuty Kołąkowskiego mogłoby być stwierdzenie, że filozof wskazuje na nadużycia praw człowieka. I tak, nadużyciem, nieobjętym zakresem normy posiadania prawa do pracy jest to, że pracy się nie ma; nadużyciem jest uważać, że mam prawo do afrodyzjaków, nadużyciem prawa do wolności jest to, że nie jest się wolnym, gdy chce się pójść do łóżka z dziewczyną, która takiej woli nie wyraża. W centrum

806 L. Kołąkowski, *Mała etyka...*, s. 98.

807 Tenże, *Po co...*, s. 235.

808 Tamże, s. 229.

znajduje się tutaj wspomniana tendencja do zamiany chęci i życzeń na roszczenia, to, że prawie każde roszczenie daje się ująć w kategorii prawa człowieka. Odpowiedź Kołakowskiego brzmi: każda myśl ludzka jest narażona na wypaczenia i na pokrętną interpretację, deformującą wartości stojące u jej zarania. Jednak to, że ludobójstwo można uzasadniać zasadami demokracji liberalnej, zasady socjalizmu są do pogodzenia ze skrajnymi nierównościami społecznymi, zaś postulaty anarchistów prowadzić mogą do formy najpoważniejszych form despotyzmu, nie umniejsza temu, iż stopień destrukcyjnych potencji tkwiących w różnych ideach społecznych jest różny. Można między nimi wybierać i dążyć do eliminowania tych, które w realiach kulturowych danej społeczności akurat się nie sprawdzają (czy przestają się sprawdzać).

Powyższe prowadzi do jednej z istotniejszych konstatacji toczonych w niniejszej pracy rozważań. Z asymetrii sfery roszczeń i powinności przejść bowiem można do tego motywu, który niezmiennie zawsze pozostawał szczególnie ważny w myśli Kołakowskiego – do wzięcia odpowiedzialności za swoje czyny. Kodyfikacja praw człowieka jest natomiast dzisiaj jednym ze sposobów odmowy uznania, że człowiek jest odpowiedzialny za swoje czyny [4].

W przypadku tworzenia kodeksów etycznych Kołakowski wykazywał – w kontekście postawy konserwatywnej – że są one właśnie aktem unikania odpowiedzialności za życie. „To nie moja decyzja” – można mówić – „to decyzja zgodna z kodeksem, któremu na jego mocy transcendentnej nie można odmówić słuszności”. Ucieczka od odpowiedzialności następuje również poprzez postawę nihilistyczną – nihilista odmawia przyjęcia do wiadomości, iż wartości istnieją, a jednak nie czyni tego konsekwentnie – odmawia tam, gdzie mu to wygodne, by usprawiedliwić swój strach związany z decyzją moralną.

Prawa człowieka pozwalają przerzucać odpowiedzialność na społeczeństwo – anonimowy byt, który ze wszystkich stron ograniczać ma uprawnienia jednostki [3]. Obwinia się państwo, które ingeruje w sfery, które winny być – zgodnie z kanonem liberalnych założeń – wolne od jego działania. Obwinia się korporacje i system – ich wadliwą konstrukcję, która powoduje, że realizacja szczytnych ideałów, do których ochoczo człowiek się przyznaje, jest niemożliwa. Tym samym zapomina się o sferze, która dla Kołakowskiego ma charakter podstawowy – o sferze obowiązków. Jednostka ludzka jest odpowiedzialna za swoje życie i winna baczyć choćby na to, czy papieros, którym się zaciąga, niesie ze sobą pewne ryzyko. Przerzucenie odpowiedzialności za dolegliwości powodowane paleniem na producenta papierosów jest kolejnym

przejawem tej samej tendencji – wyzuwania z życia doświadczenia czynionego zła i odpowiedzialności za życie.

Obrazowym przykładem społecznej percepcji tego zjawiska, i jej historycznej modyfikacji – a dalej: tego, jak wprost przeobraża się ona w treść obowiązującego prawa – mogą być wprowadzone w 2015 r. zmiany w polskim prawie spadkowym dotyczące dziedziczenia⁸⁰⁹. Przypomnieć należy, że przed 18 października 2015 r. niepodjęcie przez spadkobiercę jakichkolwiek działań, celem uregulowania jego sytuacji spadkowej, prowadziło po upływie określonego czasu do przyjęcia spadku wprost, tj. w nieograniczonym zakresie dziedziczyło się wówczas również długi. Po przedmiotowej zmianie, brak działań prowadzi do przejęcia długów tylko w tej części, która nie wykracza poza to, co przy okazji już otrzymaliśmy. Odnotować można, że zmiana ta nie była w ogóle kwestionowana, wszyscy zadowolili się propozycją ustawodawcy, by prawo jęło wreszcie odpowiadać w tym zakresie społecznym oczekiwaniom. W debacie nie padło także pytanie o to, co stało za tym, by w pierwotnej treści kodeksu prawa cywilnego umieścić inną zasadę; a zarazem: co prowadziło do tego, że na przestrzeni pół wieku uznawano przyjmowanie odpowiedzialności majątkowej za naszych spadkodawców w pełnym zakresie – w opisanym przypadku – za decyzję słuszną, tj. dlaczego dziś ludzie czują się odpowiedzialni za mniej spraw w świecie. *Notabene*, w tym samym społeczeństwie, które tak łatwo z odpowiedzialności rezygnuje i nie chce spłacać długów swoich rodziców, co rusz obecne są głosy nawołujące do rozliczenia za wojenne zaszłości, często znacznie bardziej odległe w czasie (nadto, dotyczące czasem odpowiedzialności dziadków bądź pradziadków⁸¹⁰).

2. Ironia Kołakowskiego

Jak zauważył Krzysztof Pomian, lekturze pism Kołakowskiego musi towarzyszyć świadomość ironii i autoironii. Autor *Europy i jej narodów* (będący nie tylko jednym z przedstawicieli Warszawskiej Szkoły Historii Idei, ale i prywatnie dobrze znający się z Kołakowskim) opowiadał w rozmowie z Jerzym Sosnowskim podczas audycji *Wspomnienie prof. Leszka Kołakowskiego w 90. rocznicę urodzin*: „Ten typ ironii i autoironii jest gdzieś wbudowany, bardzo głęboko, w sam sposób myślenia Leszka, w samą jego filozofię, w samą jego postawę. To niekoniecznie musi

809 Znowelizowana treść Kodeksu cywilnego (Dz. U. z 2014 r. poz. 121 ze zm.).

810 Por. L. Kołakowski, *O odpowiedzialności zbiorowej* [w:] tenże, *Mini wykłady...*, s. 54-59.

być wysłowione i to na pewno nie jest w żaden sposób stematyzowane, ale jeśli się nie widzi uśmiechu Leszka Kołakowskiego, to się czegoś z Leszka Kołakowskiego gruntownie nie rozumie”⁸¹¹. Kto czyta więc Kołakowskiego zawsze dosłownie, kto nie widzi wspomnianego uśmiechu, kryjącego się za lekturą, może szybko wpaść w pułapkę, szykowną przez polskiego filozofa w różnych jego tekstach. Pewnych figur retorycznych nie należy brać dosłownie, nie można też pomijać, że jedną z elementarnych metod tego autora stanowi hiperbolizacja – czasem dzięki temu wyśmiewa daną koncepcję, w samym jej tylko konsekwentnym rozwinięciu widząc powód wystawienia na drwienie. Niejednokrotnie jednak takie wyolbrzymienie nie narzuca się jako oczywiste, czasem myśliciel przedstawia pewne skrajne, wyraźnie nakreślone pomysły, i na tym też poprzestaje, zostawiając czytelnika z poczuciem dyskomfortu i wątpliwości: czy faktycznie o to filozofowi chodziło? Czy może jednak chciał tylko zaprezentować przerysowane, przesadzone konsekwencje utrzymywania *status quo*? A zarazem, czy także jego ewentualne rozwiązanie opisanego problemu jest tylko figurą retoryczną, mającą służyć uwydatnieniu kłopotu, jaki w naszej kulturze zaistniał?

Tak na przykład w artykule *Szukanie barbarzyńcy. Zhudzenia uniwersalizmu kulturalnego* filozof przytacza anegdotę, jak przed laty zwiedzał meksykańskie zabytki z okresu poprzedzającego odkrycie Ameryki przez Krzysztofa Kolumba. Przewodnik Kołakowskiego co jakiś czas podkreślał barbarzyństwo aktów, jakich dopuszczali się hiszpańscy żołdacy – a to przetapiając rzeźby, a to je niszcząc. Riposta myśliciela była następująca: „Sądziś, że to byli barbarzyńcy – ale może to byli prawdziwi Europejczycy, może nawet ostatni prawdziwi; ci ludzie brali na serio swoją chrześcijańską i łacińską cywilizację i z tej właśnie racji nie mieli żadnych powodów, by ochraniać przed zniszczeniem pogańskie bożki czy też odnosić się z estetycznym dystansem albo z ciekawością muzeologów do obiektów, które nosiły inny, a więc wrogi sens religijny. Jeśli ich zachowanie wydaje nam się oburzające, to może dlatego, że nam samym zarówno ich cywilizacja jak nasza własna stała się obojętna?”⁸¹².

Jak można wnioskować z dalszej lektury tego tekstu, Kołakowskiemu – który od czasu porzucenia marksizmu starał się podejmować różne kroki, by nie dać się identyfikować z jednym nurtem myślowym, z jedną ideą, z jednym schematem wartości, niemniej cały czas przyznawał się przy tym do bycia Europejczykiem –

811 K. Pomian, J. Sosnowski, *dz. cyt.*

812 L. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy...*, s. 12.

oczywiście obce były wszelkie formy agresji niepotrzebnej, wymierzone zwłaszcza wobec materialnej spuścizny innych kultur. Jednakże, zarazem chciał on, poprzez wyrażenie przytoczonej wątpliwości, akcentować zasadniczy problem wspomnianego tekstu: czy jest możliwa prawdziwa życzliwość i daleko posunięta tolerancja wobec innych cywilizacji bez uprzedniego zdystansowania się do własnej kultury? W następującej części cytowanego artykułu pojawią się kolejne przykłady, hiperboliczne przykłady zachowań, które z jednej strony wydają się być aktami barbarzyństwa – z drugiej, świadczą o poważnym traktowaniu własnej kultury.

Podobne tropy erystyczne, tj. inne hiperbolizacje, dają się bez trudu odnaleźć w wielu pismach autora *Głównych nurtów marksizmu*. Takimi egzemplifikacjami będą też np. te fragmenty, opisane w poprzednim rozdziale, dotyczące skutków konsekwentnego traktowania różnych idei i wątków obecnych w myśli społecznej, zazwyczaj kończące się jakąś formą totalitaryzmu.

Stwierdzić należy, że podobnie traktować trzeba propozycję stworzenia opisanej wcześniej konwencji ograniczeń, a to w miejsce dotychczasowego katalogu praw człowieka. Zarówno uważna lektura artykułu *Po co nam prawa człowieka*, jak i jej uzupełnienie, w postaci wywiadu z Wiktorem Osiatyńskim w ramach cyklu *Rozmowy z mistrzem*⁸¹³, a także zestawienie ich z metodą argumentacyjną Kołakowskiego, prowadzą bowiem do wniosku, że stanowisko myśliciela w tym względzie nie jest stanowcze, że uwagi o konieczności porzucenia języka praw na rzecz języka obowiązków, są wyrazem pewnego zapatrywania wobec skrajności, do których *status quo* zmierza, jakkolwiek zalecenie to należy raczej postrzegać jako ostrzeżenie i przestrożę, niżli jako postulat skierowany do stanowiących prawo, oczekiwanie, by rzeczona zmianę czym prędzej przeprowadzić.

Jak to również wyjaśniano w pracy, Kołakowski nigdy nie był przeciwnikiem tych idei, które stały u fundamentów napisania Powszechnej deklaracji praw człowieka, więcej, uznawał doniosłość ich historycznej roli. Odnotować również można przykłady jego działalności, będące świadectwem zaangażowania w walkę o respektowanie praw człowieka⁸¹⁴. Wyraz jego stanowiska jest tutaj taki, iż tendencja roszczeniowa znajduje swoje źródło w formule praw człowieka. Konwencja ograniczeń od takich byłaby raczej

813 L. Kołakowski, W. Osiatyński, *Rozmowy z mistrzem. O prawach człowieka* [w:] *Rozmowy z Mistrzem*, Gazeta Wyborcza, 2006, płyta DVD.

814 Np. Chudoba pisze, że 31 maja 1977 r. „Leszek Kołakowski sygnuje apel intelektualistów amerykańskich wzywających rząd polski do poszanowania Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i układów helsińskich oraz do uwolnienia członków KOR” [w:] W. Chudoba, *Leszek Kołakowski...*, s. 305-306.

wolna (choć i w niej pewnie dostrzegłby myśliciel niebezpieczne akcenty). Już to sama świadomość tego pozwala uzmysłwić, iż jakkolwiek jest sprawą niebagatelną bronić wartości, jakie prawa człowieka wyrażają, to jednak zachować trzeba w pamięci, że sposób ich wyrazu jest już kwestią konwencji, która pociąga odpowiednie skutki.

3. Otwartość

Idee otwartości, swobody dyskusji, ogólnie pojętej tolerancji – skupione wokół wzorca, który wyznacza pokojowe funkcjonowanie w sferze publicznej szeregu odmiennych treściowo poglądów w zakresie ogólnie rozumianego horyzontu moralnego – mają w myśli Kołakowskiego szczególny status. Jakkolwiek prezentował on wobec nich niejednolite podejście, zmieniające się wraz z etapami, w ramach których ujmować można koleje jego twórczości, pozostawały one nieprzerwanie ważne w tym stopniu, w jakim sprzeciwiały się dogmatyzmowi: przynajmniej w sferze deklaracji, i przynajmniej w sferze refleksji naukowej. Przyjmując taką też perspektywę, tj. optykę antydogmatyczną, Kołakowski wkraczał w światek polskiej myśli filozoficznej. Przypomnieć można, że powab diamentu, któremu ulega, nęci go między innymi poprzez systemowe niedokończenie konceptu Marksa i Engelsa, zaś w jednej z pierwszych swoich publikacji Kołakowski pisze o dziele Engelsa nie tylko, iż nie stanowi ono „kodeksu wieczystych praw”, ale i akcentuje jakże istotną w późniejszej jego myśli zdolność autotransgresji, która cechować ma twórczość klasyków marksizmu – w jego ujęciu w ich dziełach nie można znaleźć czegoś, „czegoby marksizm nie odrzucił niezwłocznie, gdyby badania naukowe miały kiedykolwiek zadać temu kłam”⁸¹⁵.

Wskazując na te swoiście wolnościowe wartości w odniesieniu do etapu marksistowskiego, zwrócić trzeba uwagę na dwie rzeczy. Po pierwsze, że Kołakowski ogranicza zasięg formuły tolerancji do obszaru nauk, i to nie jakichkolwiek, a tylko tych, które dotyczą wiedzy przyrodniczej. Rygor otwartości cechować ma badacza, nie myśliciela (a na pewno nie robotnika). Młody filozof nie dopuszcza przy tym możliwości zaistnienia teorii, która nie dałaby się objąć dialektyczną kłamrą. Zarazem, myśliciel sam bardzo często znajduje racje dla zawieszenia ważności tej zasady. Do tego, z informacji na temat jego życia wiemy, że jeszcze bliżej kanon ów wypadał w politycznej praktyce. Można tu nawet mówić o tym, że hasła te były na tyle

815 L. Kołakowski, *Rewolucja zdrowego...*, s. 5.

ogólnikowe, iż spora część doktryn antywolnościowych mogłaby je przyjąć, tak, by z racji uwzględnienia względów praktycznych, zawsze znaleźć stosowny wyjątek, przemawiający za tym, by ideę otwartości tymczasowo zawiesić.

Po drugie, podkreślić należy obecność w pismach powstałych w omawianym okresie asymetrię rozpościerającą się na biegunach znaczonej dogmatyzmem i szeroko pojętym permisywizmem. Jak wskazano, niezależnie od oceny pobudek, jakie kierowały Kołakowskim, stwierdzić trzeba, że zasadniczym motywem wyznaczającym wówczas tematykę jego prac jest sprzeciw wobec doktrynerstwa, zwłaszcza tego, które kojarzyć należy z myślą chrześcijańską. Proponowaną odpowiedzią nań nie jest jednak nic, co w praktyce łączyć można by z ideami liberalizującymi. Choć marksowska dialektyka opiera się na prawie stałego ścierania się przeciwieństw, nie dopuszcza ona wykluczenia samej siebie, każdą taką próbę traktując z nieprzejednaną wrogością. Ostatecznie odpowiedzią na jedną doktrynę, atakowaną głównie z tej racji, że jest właśnie doktryną, okazuje się być w tym koncepcie inna ideologia, której – jak pokażą m.in. pisma Kołakowskiego powstałe później – z równym powodzeniem stawiać można te same zarzuty.

Chociaż w dalszej swojej twórczości Kołakowski afirmuje te z wartości liberalnych, które przeciwstawiają się duchowi wyższości i fanatyzmu, czyni to nie bez zastrzeżeń. Nie zapominając o racjach, które kiedyś przekonały go do marksizmu, przypomina o zagrożeniach, jakie wiążą się z każdym radykalizmem – także liberalnym, który, jak poucza, bywa pomijany⁸¹⁶. W ujęciu polskiego myśliciela, zwolennik poglądu, iż państwo powinno być w pełni światopoglądowo neutralne⁸¹⁷, z jednej strony chce bronić bezzałożeniowości państwa, chce w istocie, by działało ono bez jakiegokolwiek racji dla jego działania (by niejako toczyło się, siłą rozpędu kiedyś mu nadaną). Z drugiej strony taka osoba oczekuje, że państwo stać będzie na straży owego braku racji – nie wiadomo zaś czym miałyby to motywować. Nie wiadomo nawet dlaczego miałyby w ogóle działać, dlaczego istnieć. Analogiczne polecenie o treści „idź, rób co chcesz, tylko broń się przed tym, co nie pozwala Ci robić co chcesz” jest oczywiście zrozumiałe, jednak nie sposób nie odnaleźć w nim sprzeczności między pierwszą a drugą jego częścią: czasem wprost, czasem ukryta, idea samozniewolenia jest nie do usunięcia. W tym kontekście państwo neutralne światopoglądowo, i to bez

816 Tenże, *Samozatrucie otwartego...*, s. 155.

817 Por. tenże, *Neutralność i wartości akademickie*, tłum. A. Pawelec, [w:] tenże, *Moje słuszne...*, s. 119-135.

wyjątków, może istnieć bardzo krótko. Tak też argumentuje myśliciel, że neutralność jest pożądana, ale nie bez wyjątków.

4. Wobec marksizmu

Jeden z głównych zarzutów, jakie Kołakowski czynił wobec praw człowieka w pierwszym okresie swojej twórczości opierał się na twierdzeniu, że stanowią one uzasadnienia dla porzucenia nadziei zmiany zastanej w świecie sytuacji, w tym stosunków klasowych. Gdyby chcieć porzucić *stricte* marksistowski wymiar opisywanej w rozdziale II koncepcji, i odnaleźć w niej takie motywy, które nie tracą na aktualności wraz z umniejszeniem roli tej doktryny w następujących latach, czy też nawet jej intelektualnej śmierci⁸¹⁸ (a był to pogrzeb szczególnie, jak metaforycznie ujmował to Kołakowski w *Śmierci Bogów*, „koszmarna groteska, w której trup nie zdając sobie sprawy z własnej śmierci, wykrzykuje ochoczo różne hasła w przekonaniu, że stoi na czele radosnej manifestacji i rozdziela tęgie ciosy między uczestników pochodu, wstrząsanych makabrycznym śmiechem”⁸¹⁹) – właśnie w nawołaaniu do porzucenia nadziei na poprawę sytuacji bytowej, nie tylko w usprawiedliwieniu bierności, ale i imperatywie bezczynności, znaleźć można treści, których roszczenie ważności nie przedawniło się do dzisiaj. Koncepcja praw człowieka w tej wizji nie wyczerpuje się w poglądzie, że bytem ludzkim rządzi z jednej strony ogół (państwo), z drugiej byt jednostkowy (Bóg-Kościół), stanowi ona dodatkowo, że z racji osobowych, boskich w swoim pochodzeniu właściwości człowieka, przypisana jest mu pewna wartość. Ów walor otrzymuje się za nic, wraz z urodzeniem. Jakkolwiek skromny jest zakres tego przywileju w opisywanych conceptach, bierność jest w nim dodatkowo afirmowana poprzez założenie, że „coś należy się za nic”. To z kolei grozi absolutyzowaniem praw człowieka i poszerzaniem zakresu tego, do czego człowiek jest uprawniony „z natury”, bez działania. To przyczynia się – przewrotnie, bo sprzecznie z intencją, jaką młody Kołakowski przypisał katolickim doktrynerom – do tego, by żywić nieuzasadnione roszczenia względem świata.

Zarazem, prawa człowieka w okresie marksistowskim w ujęciu Kołakowskiego to przede wszystkim przeciwstawienie ich prawom osoby. Te dwa horyzonty, kolektywny i indywidualny, jako podstawa dla przyjęcia stanowiska co do praw

818 Tenże, *Główne nurty...*, Tom 3 (podtytuł tej części to „Rozkład”).

819 Tenże, *Śmierć Bogów...*, s. 170.

człowieka (szeroko ujętych), pozostają dla polskiego filozofa niezmiennie ważne [6]. Gdy ujmował prawa człowieka jako jeden z elementów definicyjnych współczesnych demokracji, wskazywał wszak właśnie na to, iż prawa te służą ochronie jednostki, przyznają jej pewien nienaruszalny zakres wolności, które na mocy prawa doznają ochrony. Zwłaszcza dzisiaj, w dobie szczególnie aktualnych pytań o podstawy wyznaczające pojęcie pożądanej demokracji, kwestia zakreślania autonomii (tak dla jednostek, jak i wtórnie ich grup) może czerpać inspiracje z tego dziedzictwa, które uznało to pytanie za jedno z naczelnych [5]. Nawet jeśli zarówno przesłanki wyjściowe, jak afirmowane cele, są zupełnie w obu wizjach przeciwstawne (postulat zniesienia przedmiotowej dychotomii w utopijnej wspólnotcie, w której „wolność formalna” jest tylko pojęciem z podręczników, jest w dzisiejszym dyskursie słabo słyszalnym głosem), pewne mechanizmy, nakreślone w II i III rozdziale niniejszej pracy, wciąż mogą stanowić rzetelny środek analizy. Więcej, ruch w stronę jednostki może dziś być motywowany tym, by określać siebie w opozycji do kierunku, jaki wyznaczał porzucony reżim. I tak, tak samo, jak pisał Kołakowski, że idea przeciwstawna społeczeństwu zamkniętemu również może przekształcić się w zdeformowaną, amoralną, tyrańską formę, tak antymarksistowski ruch w stronę osoby wydaje się potwierdzać podobną tendencję. Jeszcze w 1992 r. pisze Kołakowski, że szczepienia przeciwko chorobom zakaźnym można uznać „za elementarny dowód, że nie tylko jednostka, ale i społeczeństwo jest czymś rzeczywistym”⁸²⁰. Współczesne ruchy, które szczepieniom się przeciwstawiają, wydają się czerpać motywacje z tych samych tendencji, które Kołakowski opisał jako zgubne dla projektu praw człowieka. Jednocześnie, samo zagadnienie roszczeniowego wypaczania ich sensu, łączyć należy z tą perspektywą. Egoistyczna mentalność warunkowana jest wszak tym właśnie, że nie uwzględnia się wymiaru ponadindywidualnego.

5. Moralistyka dla grzeszników

Z lektury niektórych pism okresu rewizjonistycznego – a ten jest dla wymowy niniejszej pracy szczególny, bowiem wprost łączy dwa wyróżnione w niej etapy twórczości Kołakowskiego – wysunąć można jeszcze jeden zarzut, jaki prawom

820 Tenże, *Gdzie jest...*, s. 155. Znakiem czasu jest, iż Kołakowski czuje się w obowiązku „przypomnieć” Czytelnikowi, „że na początku, przynajmniej w Anglii, obowiązkowe szczepienie również wywoływało protesty, w imię zasad liberalnych”; tamże.).

człowieka można by postawić. Opiera się on na poglądzie, że wydaje się, iż w sferze, którą obejmują prawa człowieka, rozwiązują one niepokoje związane z decyzjami moralnymi, których konieczność występowania postuluje Kołakowski. W *Etyce bez kodeksu* myśliciel wskazuje, że niejednokrotnie kodyfikacja w dziedzinie moralności może powodować, iż będzie nam się wydawało, że dysponujemy niejako wyczerpującym zbiorem zasad moralnych, które „rozwiązują” sytuację za nas. Nie trzeba za każdym razem odpowiadać sobie na pytanie o słuszne zachowanie – mamy przecież kodeks. Tym samym unieważniamy się na pewne zachowania, które winny być przedmiotem naszego baczenia. Przesłanie Kołakowskiego jest takie: jeżeli kłamiemy – to jest to moralnie naganne – zawsze; jeżeli zabijemy – również; skodyfikowane prawa człowieka mogą natomiast dawać nam nieusprawiedliwione poczucie pewności, które w konsekwencji prowadzi do tego, że nie unikamy tych sytuacji, jakie prawa te dopuszczają, gdy przecież wciąż niektóre zachowania godne mogą być anatemy (uznajemy, że dane działanie jest zgodne z pewnymi standardami, a więc „mamy do niego prawo”, więcej, z definicji w czynach tych nie może być nic złego).

Tymczasem świat wartości nie jest światem dwuwartościowym. Prawa człowieka petryfikują pewne wzorce, wymagając konsekwencji w ich stosowaniu, zaś moralnie najlepszymi decyzjami – zdaniem Kołakowskiego – są te, które wynikają z odmowy uznania raz na zawsze przesądzającego wyboru między jakimikolwiek wartościami alternatywnie się wykluczającymi. Uwaga ta jest zwłaszcza istotna, gdy wziąć pod uwagę, że prawa człowieka u podstaw wyrażone zostały w „deklaracji”, tj. że ich lista jest spisem ideologicznych postulatów, mającym ambicje łączenia wszystkich w samej tej okoliczności, iż jesteśmy ludźmi. Ich powszechny charakter jest ich szczególnie niebezpieczną stroną.

W tym kontekście warto raz jeszcze przytoczyć słowa Kołakowskiego z *Etyki bez kodeksu*:

„(...) lepiej, żeby wyznawca jakiejś moralności świeckiej pamiętał zawsze o odwrotnej stronie swoich decyzji, niżby miał, ufny i pełen samozadowolenia, wierzyć, iż uczynił dobrze, jeśli tylko uczynił najlepiej w danej sytuacji. Wiadomo, że owa pamięć o cieniach, jakie nasze wybory za sobą ciągną, może również, jak wszystko na świecie, przybrać maniackie formy i wyrażać się patologicznie w obsesyjnym poczuciu winy albo w chorobliwej abulii. Bez względu na to przewagi społeczne moralistyki nastawionej na wychowanie grzeszników świadomych własnej grzeszności nad moralistyką, która ma produkować świętych świadomych własnej świętości, wydają mi się nieskończone. Na ogół gorszy jest grzech niewinny, a więc wolny od samowiedzy grzechu, aniżeli grzech świadomy. Zwracając uwagę na

wychowawczą szkodliwość kodeksów, traktujemy je jako instrumenty, które zagłuszają samowiedzę moralną i poczucie odpowiedzialności za zło utajone w naszych dobrych wyborach”⁸²¹.

Wyjaśnienie to być może jest zarazem najlepszym uzasadnieniem dla zestawienia ogólnego wyrazu filozofii Kołakowskiego z tym, co pisał on o prawach człowieka.

821 Tenże, *Etyka bez...*, s. 166.

BIBLIOGRAFIA

1. Literatura przedmiotu

- 1 T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994.
- 2 H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. G. Daniel, Oficyna Wydawnicza Łośgraf, Warszawa 2011.
- 3 S. Amsterdamski, *Tertium non datur?* [w:] tenże, *Tertium non datur? Szkice i polemiki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- 4 Św. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 1998.
- 5 Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1978.
- 6 B. Baczek, *Bóg doskonale wie, w co wierzę*, tłum. J. Niecikowski, „Tygodnik Powszechny. Apokryf” 2002 r., nr 18 w TP nr 43.
- 7 M. Bankowicz, *Krytycy marksizmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014.
- 8 A. Bazak, *Trzy wcielenia lewicowego intelektualisty*, „Teologia Polityczna” 2006-2007, nr 4.
- 9 T. Bekrycht, *Transcendentalna filozofia prawa. O zewnętrznym obowiązywaniu i uzasadnieniu istnienia prawa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2015.
- 10 *Bene merenti civitas Radomiensis: Leszkowi Kołakowskiemu w 80 rocznicę urodzin*, (red.) W. Chudoba, Radomskie Towarzystwo Naukowe, Radom 2007.
- 11 A. Bielik-Robson, *Jak filozofuje się młotem (i sierpem)*, „Dziennik” z 6 stycznia 2007 r., dodatek „Europa”.
- 12 K. Bielińska-Kowalewska, *Humanizm Leszka Kołakowskiego w latach 1947-1956* [w:] *Leszek Kołakowski a filozofia*, (red.) S. Gromadzki, M. Miłkowski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2018.
- 13 A. Bikont, J. Szczęsna, *Towarzysze nieudanej podróży, cz. 11. Literaci do pióra*, „Gazeta Wyborcza” 2000, 22 kwietnia.
- 14 B. Bińko, *Instytut Kształcenia Kadr Naukowych przy KC PZPR - narzędzie ofensywy ideologicznej w nauce i szkolnictwie wyższym*, „Kultura i Społeczeństwo” 40 (1996), nr 2.

- 15 C. Bleiker, *Publishing house terminates German pulp mag 'Der Landser'*, "Deutsche Welle", wydanie z dnia 16 września 2013 r.
- 16 J. Bocheński, *Zapamiętani*, W.A.B., Warszawa 2013.
- 17 A. Borowicz, *Rozwój filozofii kultury Leszka Kołakowskiego na tle filozofii polskiej w latach 1955-1966*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Sopot 1997.
- 18 M. Borsiak, *Serce rozumne – o państwie, prawie i polityce w dialogu między rozumem a religią*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Iuridica”, 2015, nr 75.
- 19 E. Bryll, *Kurdesz*, Tower Press, Gdańsk 2000.
- 20 S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*, nakł. Księgarni Polskiej Bernarda Połonieckiego, Lwów 1910.
- 21 H. Bude, *Deutsche Karrieren. Lebenskonstruktionen sozialer Aufsteiger aus der Flakhelfer-Generation*, Suhrkamp, Frankfurt nad Menem 1987.
- 22 T. Buksiński, *Publiczne sfery i religie*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii, Poznań 2011.
- 23 M. Burzyk, M. Jędrzejek, *Wszystkie życia Zygmunta Baumana*, „Znak” nr 752, 2018.
- 24 M. Chorab, *Ujęcie zła w filozofii Paula Ricoeura, Jeana Naberta i Gabriela Marcela*, „Rocznik Teologii Katolickiej”, 2011, 10.
- 25 W. Chudoba, *Leszek Kołakowski. Kronika życia i dzieła*, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 2014.
- 26 W. Chudoba, *Wprowadzenie do spółdzielczych koncepcji Jerzego Kołakowskiego (Jerzego Karona)*, [w:] *Kołakowscy w Radomiu. Ojciec i syn* (red.) M. Olifirowicz, Instytut Technologii Eksploatacji – Państwowy Instytut Badawczy w Radomiu, Radom 2007.
- 27 W. Chudy, *Filozofia polska po II wojnie światowej. (Szkic)*, „Studia Philosophiae Christianae”, 1990, 26/1.
- 28 L. Dąbkowski, *Problem transcendencji a kultura współczesna w koncepcji Leszka Kołakowskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Wrocław 1999.
- 29 R. Dahrendorf, *Der moderne soziale Konflikt. Essay zur Politik der Freiheit*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1992.
- 30 Domagała, P. Sydor, *Prawa człowieka w konstytucjach ZSRR*, „Studia Erasmiana Wratislaviensia” 2010, 4.

- 31 B. Drozdowicz, *Kilka uwag o refleksjach Leszka Kołakowskiego nad prawami człowieka*, [w:] *Prawa człowieka. Wybrane zagadnienia i problemy*, (red.) L. Koba, W. Waclawczyk, a Wolters Kluwers business, Warszawa 2009.
- 32 B. Dunaj (red.), *Słownik współczesnego języka polskiego*, Wilga, Warszawa 1996.
- 33 Z. Dymarski, *Dwugłos o zlu. Ze studiów nad myślą Józefa Tischnera i Leszka Kołakowskiego*, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009.
- 34 F. Engels, *Anty-Dühring*, tłum. P. Hoffman, Wyd. „Książka”, Warszawa, 1948.
- 35 M. Fik, *Testy dla buntowników*, [w:] też, *Autorytecie wróć? Szkice o podstawach polskich intelektualistów po październiku 1956*, Oficyna Wydawnicza Errata, Warszawa 1997.
- 36 M. Flis, *Leszek Kołakowski – teoretyk kultury europejskiej*, Uniwersytet Jagielloński. Rozprawy habilitacyjne nr 248, Kraków 1992.
- 37 A. Frankowiak, *Implikacje kwartetu metafizycznego Leszka Kołakowskiego. Glossa humanistki*, „Studia Ełckie” 2009, nr 11.
- 38 M. Freeman, *Prawa człowieka*, tłum. M. Fronia, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007.
- 39 A. Friszke, *Opozycja polityczna w PRL 1945-1980*, Aneks, Londyn 1994.
- 40 M. Fritzhand, *Indywidualizm czy kolektywizm?* „Człowiek i Światopogląd” 1972, nr 2.
- 41 T. Gadacz, *Myślenie z wnętrza nihilizmu*. „Znak” 1994, nr 6 (469).
- 42 F. J. Garcia, *Between Cosmopolis and Community: Globalization and the Emerging Basis for Global Justice*, “Boston College Law School Faculty Papers”, 2013, 5-22-2013.
- 43 L. Garlicki, *Polskie prawo konstytucyjne. Zarys wykładu*, Liber, Warszawa 2000.
- 44 D. Gawin, *Wielki zwrot. Ewolucja lewicy i odrodzenie idei społeczeństwa obywatelskiego 1956-1976*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2013.
- 45 G. Gomori, *Foreword*, „TriQuarterly” 1971, nr 22.
- 46 W. Gomułka, *O naszej partii*, Książka i Wiedza, Warszawa 1968.
- 47 W. Gomułka, *Przemówienia: październik 1956-wrzesień 1957*, Książka i Wiedza, Warszawa 1957.
- 48 P. Gontarczyk, *Filozof pod lupą*, „Rzeczpospolita” 2006 r., nr 4-5 listopada.
- 49 P. Gontarczyk, *10 dzielnych ludzi*, Zysk i S-ka, Poznań 2010.
- 50 J. Gowin, *Posłowie* [w:] J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002,

- 51 R. Gradowski, R. Kołodziejczyk, *Zarys dziejów kapitalizmu w Polsce*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1974.
- 52 M. Grochowska, *Strzelecki. Śladem nadziei*, Wydawnictwo Świat Książki, Warszawa 2014.
- 53 M. Grzebalkowska, *1945. Wojna i pokój*, Agora, Warszawa 2015 r.
- 54 J. Habermas, *Faktyczność i obowiązki: Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. R. Marszałek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2005.
- 55 J. Habermas, *Jedność rozumu w wielości głosów*, tłum. E. Łabno, „Pismo Literacko-Artystyczne” 1989, nr 2.
- 56 J. Habermas, *Pojęcie działania komunikacyjnego*, tłum. A. M. Kaniowski, „Kultura i Społeczeństwo” t. XXX, nr 3.
- 57 J. Habermas, *What is Universal Pragmatics?* [w:] tenże, *Communication and the Evolution of Society*, tłum. T. McCarthy, Beacon Press, Boston 1979.
- 58 H. Hart, *Pojęcie prawa*, tłum. J. Woleński, PWN, Warszawa 1998.
- 59 L. T. Hobhouse, *Liberalism*, Oxford University Press, London 1971.
- 60 C. Heidrich: *Leszek Kołakowski. Zwischen Skepsis und Mystik*, Neue Kritik, Frankfurt am Main 1998.
- 61 R. Herczyński, *Notatki o inteligencji*, [w:] *Obecność. Leszkowi Kołakowskiemu w 60 rocznicę urodzin*, (zbiór esejów), Aneks, Londyn 1987 r.
- 62 M. Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, tłum. J. Doktor [w:] tenże, *Społeczne funkcje filozofii*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987.
- 63 M. Horkheimer, *Teoria tradycyjna a teoria klasyczna*, tłum. J. Łoziński, „Colloquia Communia” 1983.
- 64 M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 1994.
- 65 J. F. Jacko, *Typy i funkcje autorytetu w czasach nieufności* [w:] *Komunikacja marketingowa w czasach nieufności* (red.) G. P. Maj, Wyższa Szkoła Handlowa w Radomiu, Radom 2007.
- 66 M. Jankowska, *Narracje apokryficzne w kulturze współczesnej*, Wydawnictwo Naukowe, Poznań 2011.
- 67 M. Januszkiewicz, L. Sokół, M. Werner, *Bez fundamentów. Wprowadzenie do problematyki nihilizmu i nowoczesności* [w:] *Nihilizm i nowoczesność* (red.) E. Partyga, M. Januszkiewicz, Oficyna Wydawnicza Errata, Warszawa 2012.

- 68 A. Jaroszevska, *Sic et non, czyli Abelarda wywody sproblematyzowane*, „Filo–Sofija” 2013 r., nr 20.
- 69 T. M. Jaroszewski, *Osobowość i wspólnota. Problemy osobowości we współczesnej antropologii filozoficznej*, „Książka i Wiedza”, Warszawa 1970.
- 70 P. Jaroszyński, *Kierunkowy plan przedsięwzięć operacyjnych wobec Leszka Kołakowskiego* [w:] tenże, *Nawroty komunistycznych metod* . „Nasza Polska” 27.07.2010, nr 30.
- 71 J. Jedlicki, *Nie marksizm mnie uwiódł*, [w:] M. Bajer, *Blizny po ukąszeniu*, Wydawnictwo Więź, Warszawa 2005.
- 72 Jerzy Giedroyc, *Leszek Kołakowski. Listy 1957-2000*, Biblioteka Więzi, Warszawa 2016.
- 73 T. Judt, *Leszek Kołakowski (1927-2009)*, [w:] *Leszek Kołakowski – myśliciel i obywatel*, (red.) I. Sariusz-Skąpska, Fundacja im. Stefana Batorego, Warszawa 2010.
- 74 A. M. Kaniowski, *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki. Czyny chwalebne w etykach uniwersalistycznych*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999 r.
- 75 D. R. Kamerschen, R. B. McKenzie, C. Nardinelli, *Ekonomia*, tłum. zespół pracowników naukowych Wydziału Ekonomiki Transportu Uniwersytetu Gdańskiego pod kierunkiem P. Kuropatwińskiego, Fundacja Gospodarcza NSZZ Solidarność, Gdańsk 1993.
- 76 W. Karpiński, *Leszek Kołakowski: szkic do portretu*, [w:] tenże, *Herb wygnania*, Zeszyty Literackie, Warszawa 2012.
- 77 Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie, Rozprawa nad zasadami filozofii i inne pisma*, tłum. T. Boy-Żeleński, I. K. Dworzaczek, W. Dobrzycki, Hachette, Warszawa 2008.
- 78 P. Kawiecki, *Ścignie cienia*, „Sztuka i Filozofia” 1994, 9.
- 79 E. L. Khalil, *Marx's Understanding of the Essence of Capitalism*, „History of Economics Review” 1992, Vol. 17.
- 80 S. Kierkegaard, *Bojaźń i drzenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1981.
- 81 *Królestwo kłamstwa* [w:] „L'Express”, wydanie z dnia 18 sierpnia 1980 r.
- 82 J. A. Kłoczowski, *Opinia o nadaniu przez Uniwersytet Szczeciński tytułu doktora honoris causa prof. Leszkowi Kołakowskiemu* [w:] *Leszek Kołakowski. Doctor*

- Honoris Causa Uniwersytetu Szczecińskiego*, Biuro Informacyjne Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2000.
- 83 J. A. Kłoczowski, *Sceptyk i mistyk* [w:] *Obecność. Leszkowi Kołakowskiemu w 60 rocznicę urodzin*, (zbiór esejów), Aneks, Londyn 1987 r.
- 84 J. A. Kłoczowski, *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004.
- 85 J. A. Kłoczowski, A. Sporniak, J. Strzałka, *Kłocz. Autobiografia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2015.
- 86 P. Kłoczowski, *Kłopoty z Kołakowskim*, „Tygodnik Powszechny”, 1982, nr 49.
- 87 P. Kłoczowski, *Konferencja w Wenecji*, „Przegląd Polityczny” 2016, nr 135.
- 88 J. Kochanowski, *Wystąpienie na konferencji naukowej „Język polskiej legislacji, czyli zrozumiałość przekazu a stosowanie prawa”*, <https://www.rpo.gov.pl/pliki/1165502902.pdf>, (online), (3.12.2018).
- 89 W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*, Oficyna Wydawnicza Rytm, Dom Wydawniczy Bellona, Warszawa 2007.
- 90 S. Kowalczyk, *Jednostka a społeczeństwo w interpretacji marksistowskiej*, „Studia Płockie” 1982, 10.
- 91 Z. Krasnodębski, *Społeczeństwo postsekularne*, „Znak” 2002, nr 3.
- 92 M. Król, *Czego nas uczy Leszek Kołakowski*, Czerwone i Czarne sp. z o.o., Warszawa 2010.
- 93 R. Kubicki, *Twarze narcyza*, [w:] *Pole narcyzów (projekt artystyczny)*, <http://www.fieldofnarcissi.com>, (online), (3.12.2018).
- 94 M. Kula, *Religiopodobny komunizm*, Zakład Wydawniczy »NOMOS«, Kraków 2003.
- 95 A. Laferrere, „*La fin de la civilisation des droits*”, „Commentaire” wiosna 2003, nr 101.
- 96 Ija Lazari-Pawłowska, *Etyka Gandhiego*, PWN, Warszawa 1965.
- 97 R. Legutko, *Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego*, Zysk i s-ka, Poznań 2013.
- 98 M. Leski (właściwie: R. Legutko), *Podzwonne dla błazna*, „Arka”, 1988 r.
- 99 S. Ligarski, *Polityka władz komunistycznych wobec twórców kultury w latach 1945-1989*, „Pamięć i Sprawiedliwość. Pismo naukowe poświęcone historii najnowszej”, 2014, 2 (24).
- 100 J. J. Lipski, *Spotkania*, [w:] *Obecność. Leszkowi Kołakowskiemu w 60 rocznicę urodzin*, (zbiór esejów), Aneks, Londyn 1987 r.

- 101 *List grupy uczestników seminarium filozoficznego profesora Władysława Tatarkiewicza*, „Przegląd Filozoficzny” nr 2/1995 (14).
- 102 A. Lisiecka, *Pokolenie „pryszczatych”*, „Pamiętnik literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej”, 1964, 55/4.
- 103 A. Lityński, *Prawo Rosji i ZSRR 1917 - 1991 czyli historia wszechzwiązkowego komunistycznego prawa (bolszewików). Krótki kurs*, Wydawnictwo C.H. Beck, Warszawa 2012.
- 104 A.O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu. Studium historii pewnej idei*, tłum. A. Przybysławski, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2011.
- 105 N. Luhmann, *The Autopoiesis of Social Systems [w:] Sociocybernetic Paradoxes: Observation, Control and Evolution of Self-Steering Systems* (red. F. Geyer, J. Van d. Zeuwen), Sage, Londyn 1986.
- 106 W. Łączkowski, „Bezstronność” władz publicznych, *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny*, 2006, zeszyt 2.
- 107 J. Łukasiewicz, *Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny*, „Przegląd Filozoficzny” 1906, z. 2.
- 108 W. Makowski, *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka ma 59 lat*, (online), <https://publicystyka.ngo.pl/powszechna-deklaracja-praw-czlowieka-ma-59-lat>, (3.12.2018 r.).
- 109 H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy: badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, tłum. S. Konopacki, Z. Koenig i inni, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1991.
- 110 H. Marcuse, *Repressive Toleranz*, [w:] H. Marcuse, B. Moore, R.P. Wolff, *Kritik der reinen Toleranz*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1968.
- 111 K. Marks, *Kapitał: Krytyka ekonomii politycznej. Księga I: Proces wytwarzania kapitału*, tłum. praca zbiorowa, Książka i Wiedza, Warszawa 1951.
- 112 K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa* [w:] tenże, *Dzieła. Tom I*, Książka i Wiedza, Warszawa 1960.
- 113 K. Marks, *Teza II o Feuerbachu* [w:] tenże, *Tezy o Feuerbachu*, Studenckie Koło Filozofii Marksistowskiej (Uniwersytet Warszawski), Warszawa 2004.
- 114 G. Maroń, *Formuła ważenia zasad prawa jako mechanizm usuwania ich kolizji na przykładzie koncepcji Roberta Alexego*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego: Seria Prawnicza” 2009, Zeszyt 53.

- 115 G. Maroń, *Oryginalizm Antonina Scalii jako teoria wykładni prawa*, „Przegląd Prawa Konstytucyjnego” 2010, nr 4.
- 116 A. Maryniarczyk, *Mity i fakty o prof. Leszku Kołakowskim*, „Nasz Dziennik” 2009 r., 29 lipca, Nr 176 (3497).
- 117 T. Mazowiecki, *Leszek Kołakowski i polska demokracja*, [w:] *Leszek Kołakowski – myśliciel i obywatel*, (red.) I. Sariusz-Skąpska, Fundacja im. Stefana Batorego, Warszawa 2010.
- 118 T. Mazowiecki, *Niezakończenie* [w:] *Obecność. Leszkowi Kołakowskiemu w 60 rocznicę urodzin*, (zbiór esejów), Aneks, Londyn 1987 r.
- 119 W. Mejbaum, A. Żukrowska, *Literat cywilizowanego świata. Leszek Kołakowski a kryzys myśli mieszczańskiej*, Książka i Wiedza, Warszawa 1985.
- 120 A. Mencwel, *Leszek Kołakowski: dzieło w cieniu*, „Przegląd filozoficzno-literacki”, nr 3-4 (18), 2007
- 121 A. Michnik, *Kłopot*, „Przegląd filozoficzno-literacki”, nr 3-4 (18), 2007.
- 122 „Miesięcznik Znak” 2010, nr 02 (657).
- 123 A. Michnik, *Z dziejów honoru w Polsce*, Instytut Literacki, Paryż 1985.
- 124 M. Mikołajczyk, *Rewizjoniści. Obecność w dyskursach okresu PRL*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków 2013.
- 125 Cz. Miłosz, *Zniewolony umysł*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2009.
- 126 Cz. Miłosz, *Otwarcie nowego wymiaru*, „Tygodnik Powszechny. Apokryf” 2002 r., nr 18 w TP nr 43.
- 127 Cz. Miłosz, K. A. Jeleński, *Korespondencja*, Warszawa 2011.
- 128 I. Mirecka, *Filozofia dla każdego*, (online), <https://www.tygodnikprzeglad.pl/filozofia-dla-kazdego/>, (3.12.2018).
- 129 E. Modzelewski, *Idea humanizmu socjalistycznego w pismach pierwszych marksistów polskich nurtu „socjalrewolucyjnego”*, „Studia Filozoficzne” 1973, nr 3.
- 130 K. Modzelewski, *Życiodajny impuls chuligaństwa*, „Przegląd filozoficzno-literacki”, nr 3-4 (18), 2007
- 131 K. Mojsak, *Publicystyka polityczna Leszka Kołakowskiego (1955–1975)* [w:] *Rok 1966. PRL na zakręcie* (red.) K. Chmielewska, G. Wołowicz, T. Żukowski, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2014.
- 132 C. Mordka, *Ani kapłan ani błazen*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio I”, 2006/2007, Vol. XXXI/XXXII.

- 133 C. Mordka, *Od Boga historii do historycznego Boga: wprowadzenie do filozofii Leszka Kołakowskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1997.
- 134 J. Mrozek, *Godność osoby ludzkiej jako źródło praw człowieka i obywatela*, „Civitas et Lex” 2014, nr 1.
- 135 F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Wolne Lektury.pl.
- 136 F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy czyli jak filozofuje się młotem*, tłum. G. Sowinski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013.
- 137 E. Nieznański, *Mit o mitach [w:] Studia z filozofii Boga, O filozoficznym poznaniu Boga dziś*, (red. B. Bejze), Wydawnictwa Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1992.
- 138 *Obecność. Leszkowi Kołakowskiemu w 60 rocznicę urodzin*, (zbiór esejów), Aneks, Londyn 1987 r.
- 139 *Od redakcji [w:] Wokół teorii krytycznej Jürgena Habermasa*, (red.) A. M. Kaniowski, A. Szahaj, Kolegium Otryckie, Warszawa 1987.
- 140 A. Olczyk, *Marxist Trait of Revisionism: Leszek Kołakowski's Consistent Transition to Inconsistent Philosophy*, „Internetowy Magazyn Filozoficzny HYBRIS”, 2017, nr 2 (37).
- 141 A. Olczyk, *U podstaw myśli etycznej Leszka Kołakowskiego*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna”, Tom V, 2016, Nr 1.
- 142 L. Ostałowska, *Mord w oranżerii. Opowieść o Leszku Kołakowskim*, dodatek do „Gazety Wyborczej”, z dnia 20 lipca 2009 r.
- 143 „Państwo i Prawo” 1950, z. 7.
- 144 J. Pazgan, *Godność, wolność i prawa człowieka*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne”, 2004, Nr 1.
- 145 M. Pieczara, *Kapłanów ci u nas dostatek...*, „Tygodnik Przegląd”, (online), <https://www.tygodnikprzeklad.pl/kaplanow-ci-u-nas-dostatek>, (3.12.2018).
- 146 K. Piotrkowski, *Antyunizm Leona Chwistka - o defensywnej fazie awangardy lat trzydziestych*, „Artium Quaestiones”, 2004, XV.
- 147 B. Piwowarczyk, *Leszek Kołakowski – Zeuge der Gegenwart*, Hess, Ulm 2000.
- 148 B. Piwowarczyk, *Nawrócenia. Prawo do prawdy. Prawo do błędu. Święty Paweł – Leszek Kołakowski (dwa wierzenia – dwa nawrócenia)*, Gorzowskie Wydawnictwo Diecezjalne, Gorzów Wielkopolski 1991.

- 149 B. Piwowarczyk, *Odczytać Kołakowskiego. Problem Boga, człowieka, religii, Kościoła...*, Edycja Paulińska, Częstochowa 1992.
- 150 Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003.
- 151 K. Pomian, *Leszek Kołakowski: jednostka, wolność, rozum* [w:] *Leszek Kołakowski – myśliciel i obywatel*, (red.) I. Sariusz-Skąpska, Fundacja im. Stefana Batorego, Warszawa 2010.
- 152 K. Pomian, J. Sosnowski, *Wspomnienie prof. Leszka Kołakowskiego w 90. rocznicę urodzin*, (audycja radiowa), (online), <https://audycje.tokfm.pl/podcast/Wspomnienie-prof-Leszka-Kolakowskiego-w-90-rocznicze-urodzin/55246>, (3.12.2018).
- 153 A. Price, *Ostatni rok Luftwaffe. Maj 1944 – Maj 1945*, tłum. W. Matusiak, Wydawnictwo Wingert, Kraków – Międzyzdroje 2009.
- 154 „Przegląd Polityczny” 2016, nr 135.
- 155 *Radom – środek świata*, [w:] tenże, *Wśród znajomych. O różnych ludziach mądrych, zacnych, interesujących i o tym, jak czasy swoje urabiali*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004.
- 156 L. Reinisch, *Vorwort*, [w:] Leszek Kołakowski, *Leben trotz Geschichte*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1980.
- 157 *Roczników filozoficznych, t. I*, wyd. Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1948.
- 158 *Rozważania o przemocy* [w:] *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*, Tom III, Wydawnictwo Puls, Londyn 2002.
- 159 M. Rotkiewicz, J. Vetulani, *Mózg i blazen. Rozmowa z Jerzym Vetulanim*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2015.
- 160 J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa 1998.
- 161 A. Schaff, *Marksizm a jednostka ludzka*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965.
- 162 M. Siemek, *Laudacja promotorska*, [w:] „Przegląd filozoficzno-literacki”, nr 3-4 (18), 2007
- 163 M. Siermiński, *Dekada przełomu. Polska lewica opozycyjna 1968-1980*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2016.
- 164 R. Sitek, *Warszawska szkoła historii idei. Między historią a teraźniejszością*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2000.

- 165 B. Skarga, *Sceptycyzm metafizyką podszyty*, [w:] „Tygodnik Powszechny. Apokryf” 2002 r., nr 18 w TP nr 43.
- 166 *Interview avec Leszek Kołakowski*, „L'Express” 1980, 6 Septembre.
- 167 P. Skibiński, *We własnym państwie. Życie polityczne w II RP [w:] Dwudziestolecie. Oblicza nowoczesności* [opracowanie zbiorowe], Wydawnictwo Muzeum Historii, Warszawa 2008.
- 168 O. Spengler, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii powszechnej*, tłum. J. Marzęcki, Wydawnictwo Alatheia, Warszawa 2014 r.
- 169 A. Spirkin, *Zarys filozofii marksistowskiej*, tłum. L. Smolińska, Książka i Wiedza, Warszawa 1968.
- 170 A. Sujka, *Z problematyki dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego*, *Ks. Stanisław Kowalczyk, Warszawa 1977 [recenzja]*, „Studia Philosophiae Christianae” 1979, 15/2.
- 171 A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm?*, „Ethos”, 1996, vol. 33-34.
- 172 A. Szahaj, *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.
- 173 R. Szarfenberg, *Po co nam filozofia? Polemika*, (online) <http://rszarf.ips.uw.edu.pl/pdf/pocofilozofia.pdf> (3.2.2018).
- 174 J. Szacki, *O Leszku Kołakowskim (1927-2009): wspomnienie i odrobina komentarza*, „Nauka” nr 3, 2009.
- 175 J. J. Szczepański, *Buty [w:] tenże, Buty i inne opowiadania*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1956.
- 176 M. Szewczyk, *Wybrane problemy związane z realizacją konstytucyjnej zasady rozdziału Kościoła od państwa w III Rzeczypospolitej*, „Przegląd Prawa Konstytucyjnego” 2013, nr 2 (14).
- 177 M. Szuster, *Filozof na wagarach*, ResPublica 2017, nr 4.
- 178 W. Szymborska, *Metafizyka*, [w:] *taż, Tutaj*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.
- 179 J. L. Talmon, *Źródła demokracji totalitarnej*, tłum. A. Ehrlich, Universitas, Kraków 2015.
- 180 J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002.
- 181 J. Tokarski, *Obecność zła. O filozofii Leszka Kołakowskiego*, Universitas, Kraków 2016.
- 182 J. Trznadel, *Hańba domowa. Rozmowy z pisarzami*, Instytut Literacki, Paryż 1986.
- 183 *Upadek*, [film], reż. O. Hirschbiegel, Dystrybutor: Monolith, 2005, płyta DVD.

- 184 A. Walicki, *Zniewolony umysł po latach*, Czytelnik, Warszawa 1993.
- 185 A. Walicki, *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei*, „Aletheia” 1987, nr 1.
- 186 A. Walicki, *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei*, tłum. W. Madej, [w:] M. Sitek, *Warszawska Szkoła Historii Idei. Między historią a teraźniejszością*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2000.
- 187 A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności, dzieje komunistycznej utopii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.
- 188 *Warszawska szkoła historii idei. Tożsamość. Tradycja. Obecność* (red. P. Garda), Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2014.
- 189 E. Wasilewski, *Leszek Kołakowski i szukanie uniwersalizmu*, „Aletheia” 1987, nr 1.
- 190 B. Wasserstein, *Barbarism and Civilization: A History of Europe in Our Time*. Oxford University Press, Oxford 2007.
- 191 A. Wat, *Mój wiek*, t. 1, Czytelnik, Warszawa 1998.
- 192 M. Weber, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, tłum. H. Marian, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011.
- 193 M. Werner, *Wobec nihilizmu. Gombrowicz. Witkacy*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2009).
- 194 A. N. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, The Free Press: A Division of Macmillan Publishing Co., Inc., Nowy Jork, 1978.
- 195 K. Wigura, *Pokolenie pomocników artylerii. Habermas, Ratzinger, Luhmann i niemieckie spory*, „Stan rzeczy”, 2012, nr 02.
- 196 L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2011.
- 197 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- 198 D. Wodecka-Lasota, *Kłamca nie ma już siły*, „Gazeta Wyborcza” dodatek „Gazeta na święta”, wydanie z dni 24-26 grudnia 2007 r.
- 199 M. Wojtuń, *Prawda, prawo i literatura*, „Acta Universitatis Lodzianis, Folia Iuridica” 2014, 73.
- 200 *Wokół dorobku warszawskiej szkoły historii idei*, (red. A. Kołakowski), Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2013; *Warszawska szkoła historii idei: tożsamość, tradycja, obecność*, (red. P. Grad), Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2014.

- 201 W. Załuski, *Realizm prawniczy Błażeja Pascala (Pascal's Legal Realism)*, [w:] J. Stelmach, B. Brożek. Ł. Kurek, K. Eliasz, *Naturalizm prawniczy. Stanowiska*, Wolters Kluwer, Kraków 2015.
- 202 J. Zajadło, *Jürgen Habermas – demokratyczny pozytywizm*, [w:] *Przyszłość dziedzictwa. Robert Alexy, Ralf Dreier, Jürgen Habermas, Otfried Höffe, Arthur Kaufmann, Niklas Luhman, Ota Weinberger: portrety filozofów prawa, Współczesna niemiecka filozofia prawa*, t. II (red.) J. Zajadło, Wydawnictwo Arche, Gdańsk 2008.
- 203 J. Żarnowski, *Pokolenia historyków po 1945 r. a przeobrażenia polskiej historiografii*, „Klio Polska. Studia i Materiały z Dziejów Historiografii Polskiej”, 2015, t. 7.
- 204 M. Zirk-Sadowski, *Prawo a uczestniczenie w kulturze*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1998.
- 205 M. Zirk-Sadowski, *Wprowadzenie do filozofii prawa*, Wolters Kluwer, Warszawa 2011.
- 206 J. Żakowski, *Co jest w życiu ważne*, „Polityka”, dodatek „Niezbędnik inteligenta”, 2004, nr 38.

Literatura podmiotu

- 1 *13 bajek z królestwa Lailonii dla dużych i małych*, Czytelnik, Warszawa 1966.
- 2 *Aktualne i nieaktualne pojęcie marksizmu*, [w:] tenże⁸²², *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968. Tom II*, Wydawnictwo Puls, Londyn 2002.
- 3 *Aktualność sporu o powszechniki*, „Myśl Filozoficzna” 1956, nr 2.
- 4 *Bałwochwaltstwo polityki*, [w:] tenże, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, ResPublica, Warszawa 1990.
- 5 *Cywilizacja na ławie oskarżonych* [w:] tenże, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, ResPublica, Warszawa 1990.
- 6 *Czy diabeł może być zbawiony?* [w:] tenże, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, ResPublica, Warszawa 1990.

⁸²² Leszek Kołakowski

- 7 *Czy ludzkość może jeszcze ocalić swoje człowieczeństwo*, tłum. I. Kania, [w:] tenże, *Niepewność epoki demokracji*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2014.
- 8 *Czy może Europa zaistnieć?* [w:] tenże *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.
- 9 *Czym jest socjalizm?* [w:] tenże, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968. Tom II*, Wydawnictwo Puls, Londyn 2002.
- 10 *Debata filozoficzna Królika z Dudkiem o Sprawiedliwości*, Muchomor, Warszawa 2009.
- 11 *Demokracja jest przeciwna naturze*, [w:] tenże, *Niepewność epoki demokracji*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2014.
- 12 *Determinizm i odpowiedzialność* [w:] tenże, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968. Tom II*, Wydawnictwo Puls, Londyn 2002.
- 13 *Dziwne przygody pana Kartezjusza czterystulatka* [w:] tenże, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.
- 14 *Echa z pola walki*, „Kuźnica” 1948, nr 15.
- 15 *Etyka bez kodeksu*, [w:] tenże, *Kultura i fetysze*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.
- 16 *Erazm i jego Bóg* [w:] tenże, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968. Tom I*, Wydawnictwo Puls, Londyn 2002.
- 17 *Europa i co z tego wynika*, tłum. T. Fiałkowski, [w:] tenże, *Niepewność epoki demokracji*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2014.
- 18 *Filozofa nieinterwencji. Głos w dyskusji nad radykalnym konwencjonalizmem*, „Myśl Filozoficzna” 1953, nr 1.
- 19 *Filozofia pozytywistyczna (Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966.
- 20 *Główne nurty marksizmu. Powstanie, rozwój, rozkład*, Tomy I-III, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- 21 *Gdzie jest miejsce dzieci w filozofii liberalnej?* [w:] tenże, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011.
- 22 *Filozofia pozytywistyczna (Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966.
- 23 *Herezja*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010.
- 24 *Horror metaphysicus*, ResPublica, Warszawa 1990.

- 25 *Igraszki z diabłem* [w:] *Szkice o filozofii katolickiej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1955.
- 26 *Igraszki z diabłem*, „Po prostu”, 1954, nr 15.
- 27 *Iluzje demitologizacji*, tłum. J. Płudowski, [w:] tenże, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, ResPublica, Warszawa 1990.
- 28 Impresje dialektyczne, „Po prostu” 1947, nr 4.
- 29 *Intelektualiści a ruch komunistyczny*, [w:] tenże, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968. Tom II*, Wydawnictwo Puls, Londyn 2002.
- 30 *Irena Krońska*, [w:] tenże, *Leszek Kołakowski. Wśród znajomych. O różnych ludziach mądrych, zacnych, interesujących i o tym, jak czasy swoje urabiali*, (red.) Z. Mentzel, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004.
- 31 *Istota i istnienie w pojęciu wolności* [w:] tenże, *Światopogląd i życie codzienne*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1957.
- 32 *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958.
- 33 *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, tłum. T. Baszniak, M. Panufnik, Wydawnictwo Znak, Kraków 1988.
- 34 *Jezus Chrystus – prorok i reformator* [w:] tenże, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968. Tom I*, Wydawnictwo Puls, Londyn 2002.
- 35 *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2014.
- 36 (pod pseudonimem: Krzysztof Leszczyński), *Jutrznia się rodzi*, „Życie”, Dwutygodnik Akademickiego Związku Walk i Młodych w Łodzi, 1946 r.
- 37 *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*, [w:] tenże, *Kultura i fetysze*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.
- 38 *Kilka uwag w sprawie „Przeglądu Filozoficznego”*, „Nowe Drogi” 1950, nr 2.
- 39 *Kant i zagrożenie cywilizacji*, [w:] tenże, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Aneks, Londyn 1984.
- 40 *Kapłan i błazen (Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)* [w:] tenże, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968. Tom II*, Wydawnictwo Puls, Londyn 2002.
- 41 *Klucz niebieski albo opowieści budujące z historii świętej zebrane ku pouczeniu i przestrodze*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1965.

- 42 *Kompletna i krótka metafizyka. Innej nie będzie. Innej nie będzie* [w:] tenże, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.
- 43 *Komunizm jako formacja kulturalna*, [w:] tenże, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011.
- 44 *Krótką rozprawą o teokracji*, [w:] tenże, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.
- 45 *Kto z was chciałby rozweselić pechowego nosorożca?*, Muchomor, Warszawa 2015.
- 46 *Kwestia robotnicza w doktrynie Watykanu*, „Nowe Drogi”, 1954, nr 6.
- 47 *Leibniz i Hiob. Metafizyka zła i doświadczenie zła* [w:] tenże, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.
- 48 *List do dr Jana Skoczyńskiego*, 6.11.1994 [w:] *Kołąkowski i inni* (red.) J. Skoczyński, Kraków 1995.
- 49 *List do redakcji: „Filozof od lupą”*, „Rzeczpospolita” 2006 r., nr 18-19 listopada.
- 50 *Ludzie są dobrzy*, [w:] tenże, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.
- 51 *Mała etyka*, [w:] tenże, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Aneks, Londyn 1984.
- 52 *Manowce szlachetnych dążeń*, „Kuźnica” 1949, nr 35.
- 53 *Marxism and Human Rights*, „Daedalus” 1983, vol. 112, No. 4.
- 54 *Metodologia księdza Kłósaka*, „Myśl Filozoficzna”, 1951, nr 1-2.
- 55 *Na grób Marii Osowskiej* [w:] tenże, *Leszek Kołąkowski. Wśród znajomych. O różnych ludziach mądrych, zacnych, interesujących i o tym, jak czasy swoje urabiali*, (red.) Z. Mentzel, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004.
- 56 *Nasz relatywny relatywizm* [w:] tenże, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.
- 57 *Nasza wesoła apokalipsa. Kazanie na koniec wieku*, [w:] tenże, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011.
- 58 *Nauka przed sądem Ciemnogrodu*, „Myśl Filozoficzna”, 1953, nr 2.
- 59 *Neotomizm w walce z nauką i prawami człowieka* [w:] *Szkice o filozofii katolickiej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1955.
- 60 *Neutralność i wartości akademickie*, tłum. A. Pawelec, [w:] tenże, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011.

- 61 *Niepewność epoki demokracji*, tłum. M. Godyń, [w:] tenże, *Niepewność epoki demokracji*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2014.
- 62 *Niepokój wieku naszego*, [w:] tenże, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.
- 63 *Nieracjonalności racjonalizmu*, [w:] tenże, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968. Tom II*, Wydawnictwo Puls, Londyn 2002.
- 64 *Normy-nakazy i normy-twierdzenia*, tłum. E. Burska [w:] tenże, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Znak, Kraków 2011.
- 65 *O co nas pytają wielcy filozofowie. Trzy serie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008.
- 66 *O karze głównej* [w:] tenże, *Mini wykłady o maxi sprawach*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.
- 67 *Odpowiedzialności zbiorowej* [w:] tenże, *Mini wykłady o maxi sprawach*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.
- 68 *O prawie naturalnym*, „Ius et lex”, 2002 r., nr 1.
- 69 *O przemocy*, [w:] tenże, *Mini wykłady o maxi sprawach*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.
- 70 *O równości*, [w:] tenże, *Mini wykłady o maxi sprawach*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.
- 71 *O sławie*, [w:] tenże, *Mini wykłady o maxi sprawach*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.
- 72 *O słuszności zasady: cel uświęca środki*, [w:] tenże, *Światopogląd i życie codzienne*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1957.
- 73 *O tolerancji*, [w:] tenże, *Mini wykłady o maxi sprawach*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.
- 74 *O wolności* [w:] tenże, *Mini wykłady o maxi sprawach*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.
- 75 *Obecność mitu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1986.
- 76 *Odpowiedzialność i historia*, [w:] tenże, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968. Tom II*, Wydawnictwo Puls, Londyn 2002.
- 77 *Osobowość w sakralnej i ekologicznej wizji społeczeństwa*, [w:] tenże, *Kultura i fetysze*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.
- 78 *Pamięci nauczyciela*, tenże, *Leszek Kołakowski. Wśród znajomych. O różnych ludziach mądrych, zacnych, interesujących i o tym, jak czasy swoje urabiali*, (red.) Z. Mentzel, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004.

- 79 *Po co nam prawa człowieka* [w:] tenże, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.
- 80 *Pochwała niekonsekwencji*, [w:] tenże, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968. Tom II*, Wydawnictwo Puls, Londyn 2002.
- 81 „*Prawa osoby*” przeciwko prawom człowieka. *Istotny sens „personalizmu chrześcijańskiego”* [w:] *Szkice o filozofii katolickiej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1955.
- 82 *Przyczynek do pojęcia demokracji socjalnej: prawa człowieka przeciwko demokracji*, [w:] tenże, *Niepewność epoki demokracji*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2014.
- 83 *Posłowie* [w:] tenże, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968. Tom III*, Wydawnictwo Puls, Londyn 2002.
- 84 *Recydywa obłędu albo o pewnych katolickich koncepcjach społecznych*, „*Po Prostu*”, 1948, nr 3.
- 85 *Reprodukcja kulturalna i zapominanie*, [w:] tenże, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Aneks, Londyn 1984.
- 86 *Rewolucja zdrowego rozsądku*, „*Kuźnica*” 1949, nr 13.
- 87 *Samozatrucie otwartego społeczeństwa*, [w:] tenże, *Niepewność epoki demokracji*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2014.
- 88 *Sens ideowy pojęcia lewicy*, [w:] „*Aneks*” 1973, nr 2.
- 89 *Słowo wstępne* [w:] tenże, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Aneks, Londyn 1984.
- 90 *Stenogram z metafizycznej konferencji prasowej demona w Warszawie dnia 20 grudnia 1963 r.*, [w:] tenże, *Rozmowy z diabłem*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2002.
- 91 *Szukanie barbarzyńcy Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego* [w:] tenże, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, ResPublica, Warszawa 1990.
- 92 *Śmierć Bogów* [w:] tenże, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968. Tom II*, Wydawnictwo Puls, Londyn 2002.
- 93 *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965.
- 94 *Światopogląd i edukacja* [w:] tenże, *Światopogląd i życie codzienne*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1957.

- 95 *Tadeusz Kroński (w pierwszą rocznicę śmierci)*, [w:] tenże, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968. Tom I*, Wydawnictwo Puls, Londyn 2002.
- 96 *Tendencje, perspektywy, zadania*, „*Życie Warszawy*” 1957, nr 29.
- 97 *Tezy o nadziei i beznadziejności* [w:] tenże, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Aneks, Londyn 1984.
- 98 *Tomasz Morus – wielkość w rękach szalbierzy*, „*Nowe Drogi*” 1949, nr 4.
- 99 *Trwałość dylematu »Sein-Sollen«*, „*Przegląd Polityczny*” 2016, nr 135.
- 100 *Wejście i wyjście oraz inne utwory ku przestrodze i dla zabawy*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2017.
- 101 *„Wielki filozof” jako kategoria historyczna*, [w:] tenże, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968. Tom I*, Wydawnictwo Puls, Londyn 2002.
- 102 *Wież utracona* [w:] tenże, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Aneks, Londyn 1984.
- 103 *Wolność i wolności*, [w:] tenże, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Aneks, Londyn 1984.
- 104 *Wspomnienie o profesorze Iji Lazari-Pawłowskiej*, tenże, *Leszek Kołakowski. Wśród znajomych. O różnych ludziach mądrych, zacnych, interesujących i o tym, jak czasy swoje urabiali*, (red.) Z. Mentzel, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004.
- 105 *Wychowanie do nienawiści, wychowanie do godności* [w:] tenże, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, ResPublica, Warszawa 1990.
- 106 *Wykłady o filozofii średniowiecznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956.
- 107 *Z czego żyją filozofowie* [w:] tenże, *Światopogląd i życie codzienne*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1957.
- 108 *Z Okopów Świętej Trójcy*, „*Nowe Drogi*” 1949, nr 4.
- 109 *Zabijanie upośledzonych dzieci jako fundamentalny problem filozofii*, tłum. M. Godyń, [w:] tenże, *Niepewność epoki demokracji*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2014.
- 110 *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii* [w:] tenże, *Kultura i fetysze*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.
- 111 *Zastrzeżenie albo ostrzeżenie* [w:] tenże, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.

- 112 B. Baczek, L. Kołakowski, *Tradycje naukowego socjalizmu i zadania marksistowskiej historiografii filozoficznej*, "Myśl Filozoficzna" 1954, nr 4.
- 113 J. Giedroyc, L. Kołakowski, R. Zimand, *Listy*, „Przegląd polityczny” 2016, nr 135.
- 114 L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny*, cz. 1, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007.
- 115 L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny*, cz. 2, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008.
- 116 L. Kołakowski, W. Osiatyński, *Rozmowy z mistrzem. O prawach człowieka* [w:] *Rozmowy z Mistrzem*, Gazeta Wyborcza, 2006, płyta DVD.
- 117 *Marksizm, chrześcijaństwo, totalitaryzm. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Jerzy Turowicz*, [w:] L. Kołakowski, *Leszek Kołakowski. Wśród znajomych. O różnych ludziach mądrych, zacnych, interesujących i o tym, jak czasy swoje urabiali*, (red.) Z. Mentzel, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004.
- 118 *Myślenie albo przymus samookreślenia. Rozmowa Siegfrieda z Leszkiem Kołakowskim*, „Alatheia” 1987 r., nr 1.
- 119 *Zawód błazna jest mi bliższy – z Leszkiem Kołakowskim rozmawia (korespondencyjnie) Paweł Śpiewak*, „Respublica nowa” 2017, nr 4.