

Agnieszka Turoń-Kowalska

*Sic et non...*  
czyli problem „bałwochwalstwa polityki”  
w myśli Leszka Kołakowskiego

**Słowa kluczowe:** Kołakowski, „bałwochwalstwo polityki”, kryzys kultury europejskiej, „kapłan i błazen”, oświecenie

Leszek Kołakowski poszukuje odpowiedzi na pytanie o współczesny stan cywilizacji europejskiej, w szczególności o możliwość zapobieżenia temu, by stała się ona tworem nihilistycznych koncepcji ujmowania rzeczywistości. Konsekwencją tego rodzaju teorii stają się idee totalnych rozwiązań w zakresie społeczeństwa i państwa. Jak zauważa polski filozof, „Jakoż Nietzsche nie stał się ortodoksją *explicite* naszego wieku. Ortodoksja *explicite* polega nadal na łataniu. Próbujemy nowoczesność naszą utwierdzić, ale zarazem uchronić się od jej wyników za pomocą różnych intelektualnych narzędzi i samych siebie przekonać, że sens może być odtworzony albo odkryty na nowo niezależnie od religijnego dziedzictwa ludzkości i na przekór spustoszeniom powodowanym przez nowoczesność”<sup>1</sup>. Aby zdiagnozować współczesną kulturę i niebezpieczeństwa na nią czyhające, wskazuje filozof potrzebę rozleglejszej analizy perspektywy historycznej, która sprowadza nas do obowiązkowej rewizji dziedzictwa duchowego oświecenia. Epoka, która przyniosła zwrot w sposobie myślenia o człowieku

---

<sup>1</sup> L. Kołakowski: *Cywilizacja na ławie oskarżonych*. W: I d e m: *Cywilizacja na ławie oskarżonych*. Warszawa 1990, s. 206.

oraz pozostawiła w centrum zainteresowania jego zagadnienie, zmierzając ma obecnie do humanistycznego stadium samobójczego, którego przejawem ma być specyficzne „bałwochwalstwo” w polityce.

Kluczowym osiągnięciem filozofii nowożytnej miało być odnalezienie pewności w chaosie świata, wśród wielości koncepcji, które ów świat opisywały. Za ojca nowożytnego myślenia uchodzi francuski filozof René Descartes, który poszukiwał właśnie pewności. „Odrzucając tedy to wszystko, co ma chociażby cień wątpliwości, jak gdyby było zupełnie fałszywe, pójdę dalej, póki nie poznam czegoś pewnego, choćby i ta pewność na niczym innym polegać nie miała, jak tylko na tym, że nie ma nic pewnego”<sup>2</sup> — uzasadnia poszukiwania Kartezjusz, poszukując stałej i niewzruszonej podstawy wiedzy. Pewność wiedzy miała pozwolić ogarnąć myślą całą rzeczywistość, ideę Boga, wszechświat, ducha i materię, a jednocześnie wykluczyć ryzyko błędu. Nie byłoby to w żaden sposób oryginalne myślenie, gdyż filozofia, jak sam francuski myśliciel zauważa, od początku poszukiwała za Archimedesem punktu oparcia, który nie będzie wymagał dalszego dowodzenia. Zmienienną staje się odpowiedź Kartezjusza, która jednocześnie stanowi fundamentalną podstawę tego, co nazywamy nowożytnością. Tym, co jest „pierwsze” w poznaniu ludzkim, tym, co jest pewne w „niepewności” otaczającej rzeczywistości; tym czymś (kimś — dokładniej) jest Ja. „Cóż więc będzie prawdą? Może to jedno, że nie ma nic pewnego. [...] Tak, więc rozważywszy wszystko dostatecznie i pilnie, należy koniecznie uznać za prawdziwe następujące twierdzenie: ja jestem, ja istnieję, ile razy coś wypowiem, lub ile razy coś pomyślę. [...] Oto odkryłem! Myślenie, istnieje; ono jedno ode mnie odłączone być nie może. Ja jestem, istnieję, oto rzecz pewna! [...] Uznaję przez to za prawdę to tylko, co już koniecznie musi być prawdą. Jestem tedy, ściśle mówiąc, tylko istotą myślącą (*res cogitans*)”<sup>3</sup>. Formuła *Ego cogito, ergo sum, sive existo* stała się jednym z fundamentalnych znaków nowożytnej filozofii oraz podstawą kultury i cywilizacji europejskiej czasów nowożytnych.

Odkrycie Kartezjusza zapoczątkowało pewien nowy czas dla historii idei, gdyż jego sformułowanie, które odkrywało pewność podmiotu poznającego, podmiotu wątplącego, miało sprawić, że transcendentne kategorie, nadające dotychczas absolutną pewność istnieniu świata, zniknęły. Francuski filozof próbował co prawda udowodnić, że „uznaje

<sup>2</sup> R. Descartes: *Rozmyślenia nad zasadami filozofii dowodzące istnienia Boga i różnicy pomiędzy duszą i ciałem*. W: Idem: *Rozprawa o metodzie. Rozmyślenia nad zasadami filozofii*. Tłum. I.K. Dworzaczek. Warszawa 2008, s. 146.

<sup>3</sup> Ibidem, s. 147, 148.

za niemożliwe, abym istniał takim, jakim istnieję, to jest z umysłem, posiadającym ideę Boga, gdyby sam Bóg w rzeczywistości nie istniał<sup>4</sup>. Mimo że Bóg miał stanowić pomost epistemologiczny, Kartezjańska filozofia podważyła dotychczasowe fundamenty chrześcijańskiej kultury europejskiej. Pojawiła się nowa kategoria boskości — Ja. W tym kontekście Kołakowski określa, że w dziejach Europy nastąpił moment kluczowy, zwany *horror metaphysicus*<sup>5</sup>. Koncepcja *ego*, rozumiana jako świat sam w sobie, neguje istnienie wszechmocnego, absolutnego podmiotu wykraczającego poza *ego*. Tylko *ego* ma moc wątplenia i decydowania o tym, co jest wątpliwe. Tylko umysły, świadomość filozofów decydują o problemach. „A oto na czym ów horror polega: jeśli nic prawdziwie poza Absolutem nie istnieje, Absolut jest niczym; jeśli nic prawdziwie nie istnieje poza mną, ja sam jestem niczym<sup>6</sup> — konkluduje Kołakowski. W tym kontekście odpowiada, dlaczego Kartezjańskie *novum* staje się jednocześnie czymś radosnym i przerażającym<sup>7</sup>. Cokolwiek wydarzyło się w filozofii po Kartezjańskim *Cogito*, nie było w stanie powrócić do tego stanu przedkulturalnego nowożytności, odmieniło ono dzieje intelektualne Europy. „Wszelako Kartezjusz odkrył wewnętrzny świat nie po to, aby przemienić go w boskie podłoże bytu; miał on być etapem końcowym. Odślaniał się ów jedyny świat samoprzejrzysty, a zatem równie samotożsamy co Absolut, ale inaczej niż Absolut dostępny wprost, a nie w wyniku abstrakcyjnego rozumowania. Kartezjańskie *ego* istotnie jest w tym sensie absolutem, że będąc zawsze jedynym i wyjątkowym, nieprzeniknieniem i wsobnie moim, może zawsze powiedzieć, jak biblijny Stwórca, »jestem, który jestem«<sup>8</sup> — określa Kołakowski kategorię nowożytnego Ja, nadając jej atrybut czystej aktualności. Ja jest wszystkim, czym może być, niczym więcej, niczym mniej.

To, co dotychczas stanowiło wyznacznik pewności, niezmienności, absolutności i co jednocześnie warunkowało istnienie podmiotu, teraz nie mogło wskutek kartezjańskiego zwątpienia pełnić takiej funkcji.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 176.

<sup>5</sup> Zob. L. Kołakowski: *Horror metaphysicus*. W: Idem: *Jeśli Boga nie ma... Horror metaphysicus*. Tłum. M. Panufnik. Poznań 1999.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 210.

<sup>7</sup> „Jeżeli przymiotnik »absurdalny« może być w nieabsurdalny sposób użyty poza terenem gramatyki, i jeśli jego etymologia — *surdus*. głuchy — przechowuje się w jego życiu, to powiedzenie takie, można podejrzewać, jest tautologiczne: bezbożny świat jest światem bez Boga. Lecz jest to jedna z tych pseudotautologii, które ludzie odkrywają w nagłym, radosnym albo przerażającym poczuciu objawienia: należą do nich takie odkrycia, jak »Bóg jest Bogiem« albo *Cogito ergo sum*”. Zob. L. Kołakowski: *Jeśli Boga nie ma...* W: Idem: *Jeśli Boga nie ma...*, s. 175.

<sup>8</sup> L. Kołakowski: *Horror...*, s. 247.

Wraz z nowożytnością przeświadczenie o absolutnym rozróżnieniu na to, co złe i dobre, zostaje podważone. Wszechświat opuszczony przez absolutnego Boga staje się światem absurdalnym. Reguła moralna zachowuje ważność przy założeniu prawomocnego Absolutu, który staje się jej gwarantem. Konsekwencją takiego myślenia okazuje się negacja prawdy absolutnej, transcendentnej wobec człowieka. Można określić to za Kołakowskim, który powołuje się na Fiodora Dostojewskiego, regułą następującą: jeśli nie ma Boga, wszystko wolno<sup>9</sup>. Sceptycyzm nowożytnego humanizmu wraz z zanikiem wiary w wartości absolutne stworzył podwaliny społeczeństwa tolerancyjnego i pluralistycznego. Kołakowski, powołując się na potrzebę rewizji dziedzictwa oświecenia, twierdzi, że idee pluralizmu i tolerancji stały się na tyle relatywne, że stanowią ich przeciwieństwo. Rewolucja nowożytna (zarówno mentalna, jak i społeczna) miała zagwarantować jednostce pewien rodzaj bezpieczeństwa, spokoju, rudymen tarnej wolności od rozmaitych doktryn religijnych i od ich uprzywilejowanych przedstawicieli, którzy urzeczywistniali wartości absolutne, pomijając wolność jednostki w podejmowaniu decyzji. Polski intelektualista uwidacznia karykaturalną formę tego dziedzictwa, zwracając uwagę na prostą formułę obecną dzisiaj w świecie: „Ja mam swoje wartości, Ty masz swoje”. Brak absolutnego kryterium rozróżnienia między dobrem i złem, upadek pewnej absolutnej podstawy, do której odnoszono treści działań jednostek w epoce przedkartercjańskiej, powodują, że do epoki postkartercjańskiej wkra dł się niebezpieczny relatywizm. W tym właściwym współczesności indyferentyzmie<sup>10</sup> przejawiać może się obojętność na dramaty totalitarnych form rządzenia. Konkluduje zatem Kołakowski w dość obrazowy sposób: „A kiedy rozciągamy naszą wspaniałomyślną zgodę na różnorodność kulturalną, tak by obejmowała ona wszystkie reguły dobra i zła, i powiadamy na przykład,

<sup>9</sup> L. Kołakowski: *Jeśli Boga nie ma...*, s. 68.

<sup>10</sup> „Zauważamy jednakowoż, że często żąda się tolerancji w sensie obojętności, braku jakiegokolwiek stanowiska czy opinii, a nieraz nawet aprobaty dla wszystkiego, co zdarza się nam w ludziach i poglądach widzieć. To zaś całkiem co innego znaczy. Żądanie tolerancji w tym znaczeniu jest częścią naszej kultury hedonistycznej, w której nic naprawdę nie ma dla nas znaczenia; jest to filozofia życia bez żadnej odpowiedzialności i żadnych przekonań. Wzmacniają te tendencje różne mody filozoficzne, które uczą nas, że prawdy w sensie właściwym nie ma; gdy więc się upieram przy swoich przekonaniach, choćby bez żadnej agresywności, to już tym samym przeciwko tolerancji grzeszę. [...] Jest to też wieczny dylemat tolerancji: czy wolno i należy tolerować ruchy polityczne lub religijne, które są wrogami tolerancji i chcą zniszczyć wszystkie urządzenia, co tolerancję chronią, ruchy totalitarne lub dążące do narzucenia własnej despotycznej władzy?”. Zob. L. Kołakowski: *O tolerancji*. W: I d e m: *Mini wykłady o maxi sprawach* [sic!] Kraków 2004, s. 38—40.

że idea praw ludzkich jest pojęciem europejskim, które w społeczeństwach o innych tradycjach jest niezdatne do użytku czy też niezrozumiałe, czy tyle mamy na myśli, że Amerykanie nie bardzo lubią, by ich torturowano i pakowano do obozów koncentracyjnych, ale Wietnamczycy, Persowie i Albańczycy są z tego całkiem zadowoleni? Skoro tak, to cóż miałyby być złego w ustawach rasowych w południowej Afryce i dlaczegóż nie mielibyśmy zadowolić się powiedzeniem, że Afrykanerzy po prostu »mają swoje własne wartości«, my zaś nie mamy sposobu udowodnić, że nasze są lepsze? Albo, po prostu prostacko mówiąc, czy mamy uznać, że różnica między jaroszem a ludożercą jest tylko sprawą smaku?»<sup>11</sup>.

Kołakowski przypisuje kulturze europejskiej pewnego rodzaju niekonsekwencje, które nie mają charakteru — jak mogłoby się wydawać — poznawczego, tylko powodowane są motywami politycznymi. Znajdujemy się już na poziomie *praxis*, co oznacza, że rzeczywiste działanie i faktyczny stan rzeczy są konsekwencją wcześniej przyjętych postulatów teoretycznych. W czasach postnowożytnych każda teoria musiała się odnosić, jak wcześniej zaznaczył filozof, do *Cogito*, zarówno zwolennicy tego podejścia, jak i jego przeciwnicy. Z nieobecności reguł o charakterze transcendentnym w życiu intelektualnym i moralnym, a dokładniej: z braku możliwości ich udowodnienia, można wnioskować, że wszystkie kultury są równe, co oznacza, że każda wartość jest uprawomocniona. Oznacza to, że każda jednostka jest autonomiczna, rozumna i z przyrodzenia wolna; jednocześnie żyje w pewnej kulturze i inne kultury nie muszą budzić jej zainteresowania. Konsekwencją *Cogito* jest uzasadnienie, że nie ma absolutnych, ponadhistorycznych uwarunkowań, które pozwoliłyby w sposób prawomocny ocenić jednostkę inną kulturę. „Ktokolwiek powiada w Europie, że wszystkie kultury są równe, normalnie nie miałby ochoty, żeby mu odcinano rękę, kiedy oszukuje przy podatkach, albo by zaplikowano biczowanie publiczne — czy ukamienowanie w wypadku kobiety — jeśli uprawia miłość z osobą, która nie jest jego legalną żoną (lub mężem). Powiedzieć w takim wypadku »takie jest prawo koraniczne, trzeba respektować inne tradycje«, to powiedzieć w gruncie rzeczy »u nas to by było okropne, ale dla tych dzikusów to w sam raz«; tak więc wyrażamy nie tyle respekt, ile pogardę dla innych tradycji, a zdanie »wszystkie kultury są równe« najmniej się nadaje do tego, by tę postawę opisać»<sup>12</sup> — stwierdza Kołakowski.

<sup>11</sup> L. Kołakowski: *Batwochwalstwo polityki*. W: Idem: *Moje słuszne poglądy na wszystko*. Kraków 1999, s. 253.

<sup>12</sup> L. Kołakowski: *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenie uniwersalizmu kulturalnego*. W: Idem: *Cywilizacja na ławie...*, s. 20.

Jeśli znajdujemy się we własnej tradycji i usiłujemy w niej pozostać, jednocześnie jednak zachowujemy tolerancję wobec innych kultur i respektujemy ich wartości, to popadamy w antynomię sceptyczną. Barbarzyństwem określamy wszelkiego rodzaju zachowania fanatyczne, kiedy nie potrafimy sami siebie kwestionować, wątpić w słuszność naszej tradycji i obstajemy przy swoich ideach, nie przyjmując racji innych. W konsekwencji barbarzyństwem jest dla nas każda kultura, która chroni wyłączność swej tradycji w sposób fanatyczny (mimo to, że my jako przedstawiciele swojej kultury zachowujemy się podobnie). „Nie można być sceptykiem w takim stopniu, by nie zauważyć różnicy między sceptycyzmem i fanatyzmem; znaczyłoby to bowiem być sceptykiem tak bardzo, że się już nie jest sceptykiem. Paradoks sceptycyzmu znany był, oczywiście, w starożytności; istniała także propozycja jego radykalnego przewyciężenia: konsekwentny sceptyk powinien mianowicie milczeć, w szczególności nie ma on prawa głosić sceptycyzmu, nie zdradzając go jednocześnie”<sup>13</sup> — konkluduje polski filozof. Jest on świadom trudności w rozwiązaniu problemu, wokół którego toczą się intelektualne dzieje Europy — albo przyjęcie moralnej „sztywności”, która opiera się na uniwersalizmie kulturowym i wartościach absolutnych, co do których podmioty pozostają uwarunkowane w swym działaniu, albo przyjęcie oświeceniowej płynności w tym zakresie, która sprawia, że podmioty same stają się kryterium wyznaczanych wartości przy jednoczesnej akceptacji autonomii każdego człowieka, szeroko rozumianej tolerancji.

„Wieczna i nigdy w ogólnej formie rozwiązać się niedająca antynomia porządku pluralistycznego polega, jak wiemy, na tym oto: jak ów porządek może się bronić przeciwko wrogom, nie uciekając się do środków, które niszcza jego naturę? [...] Tak to w momencie niebezpieczeństwa każdy porządek demokratyczny może stanąć w obliczu okrutnego dylematu: dać się zdusić lub uciekać się do przemocy sprzecznych z jego konstytucją”<sup>14</sup>, wpierw pyta, a potem stwierdza Kołakowski. Porządek społeczno-polityczny, który gwarantuje prawa osobowe i swobody polityczne, w szczególności szeroko pojętą wolność, działa wbrew swym istotowym zasadom, gdy zakazuje idei i ruchów totalitarnych lub zezwala na nie. Zarówno tolerancja, jak i nietolerancja wobec wrogów tolerancji są niezgodne z zasadą pluralizmu i z właściwie pojmowaną zasadą tolerancji. Trudno bronić się demokratycznymi sposobami, gdy chodzi o obronę samej demokracji prze-

<sup>13</sup> Ibidem, s. 21.

<sup>14</sup> L. Kołakowski: *Samozatrucie otwartego społeczeństwa*. W: *I d e m*: *Cywilizacja na ławie...*, s. 174—175.



ciwko destabilizacji porządku przez totalitaryzm. Tolerancja nie powinna być tym samym, co obojętność — a takie wynaturzenie tolerancji obserwujemy zazwyczaj we współczesnym świecie. Nawet porządek pluralistyczny ma zakorzenienie w określonym porządku wartości i nie powinno się go utożsamiać z neutralnością. Jest on urzeczywistnieniem pewnej filozofii społecznej, wobec której może, wręcz powinien zachować lojalność. To wskazany system filozoficzny stanowi podstawę istnienia idei tolerancji i pluralizmu, w związku z tym można uruchomić mechanizmy obronne, które mają zapobiec zagrożeniom powstałym od wewnątrz. Zasada pluralizmu zostaje zachowana, jeśli zarówno zwolennicy, jak i wrogowie konstytutywnych wartości są traktowani z taką samą obojętnością. „Różnica w traktowaniu jest możliwa bez gwałcenia zasady tolerancji i praw obywatelskich. Pluralizm, który z własnych swoich norm wyprowadzałby bez troskę o swoje istnienie i czynił z niej cnotę, sam by się skazał na śmierć. [...] Sprawa społeczeństwa otwartego nie jest stracona, póki nie przeobraża ono swojej otwartości we własną chorobę i bezsilę”<sup>15</sup> — podsumowuje myśliciel, ukazując samonegację idei pluralizmu i tolerancji.

Kołakowski uświadamia współczesnej cywilizacji, że każda decyzja — nawet ta, która ma ugruntowanie w założeniu idei pluralizmu i tolerancji — niesie z sobą koszty moralne. Rozszerzenie tolerancji na fanatyzm prowadzi do akceptacji nietolerancji; rozszerzenie jej na powstrzymanie się od reakcji na „zło” sprawia, że akceptujemy barbarzyństwo *ergo* stajemy się również współbarbarzyńcami. W tym kontekście zwraca on uwagę na konsekwencję wynikającą z przełomu kartezyjańskiego: Ja jest w centrum zainteresowania oraz Ja podejmuje decyzje pod wpływem własnych motywacji (nie musi się ono odnosić do wartości absolutnych, bo tych już nie ma). Można zatem zrozumieć teraz treść definicji „bałwochwalstwa polityki” i jego oświeceniowe pochodzenie. Polityczne działanie warunkuje moralne uzasadnienie tegoż działania. „Zazwyczaj jesteśmy po prostu niekonsekwentni z powodów nie tyle poznawczych, co politycznych: wolimy wyznawać swoją pobłażliwość relatywistyczną w wypadkach, które z politycznych powodów chcemy traktować grzecznie, a zachowywać moralną niezłomność i »absolutne wartości« dla wypadków innych, być więc na przykład moralistami w sprawach odnoszących się do Afryki Południowej, ale realpolitykami i uprzejmymi relatywistami wtedy, gdy mamy do czynienia z systemami komunistycznymi (»oni mają swoje własne wartości«) lub też na odwrót; znaczy to, że p r z e -

<sup>15</sup> Ibidem, s. 176.

kuwamy swoje polityczne zaangażowania w zasady moralne, a to właśnie tyle, co bałwochwalstwo polityki: fabrykowanie bogów *ad hoc* dla użytku w politycznej grze [podkr. — A.T.K.]<sup>16</sup> — pisze autor *Cywilizacji na ławie oskarżonych*.

Problem „bałwochwalstwa polityki” wynika w sposób bezpośredni z intelektualnego dziedzictwa oświecenia, mimo że odwołuje się on do sytuacji we współczesnym świecie. Kolejnym przejawem samoniszczycielskiego ruchu oświeceniowego, który wpływa na ów problem, jest chwiejny status osobowości. Kartezjusz zwrócił uwagę na centralne miejsce w świecie Ja, istotę rozumną, podmiot poznający, ale i tworzący rzeczywistość. Konsekwencją *Cogito* stały się rozważania filozofów społecznych, dla których koncepcja Kartezjańskiego Ja przełożyła się na podstawy ich teorii społeczeństwa i państwa. Jak zauważa Wojciech Kaute, „Hobbes przejmuje od Kartezjusza koncepcję *ego*, rozumianego jako świat sam w sobie; Całość. [...] Utrzymanie istnienia jest możliwe pod warunkiem, że byt zostanie ujęty tylko jako możliwy przedmiot »a-percepcji« Ja. Ja niejako świat zjada. Człowiek z natury jest egoistą. »Nie-bycie« egoistą jest równoznaczne z »nie-bytem«. Ja zjada świat. I nie może być inaczej”<sup>17</sup>. Wraz z teorią stanu natury filozofii nowożytnej wyjaśnia się kwestia samej natury jednostki, której istnienia i atrybutów nie determinuje już istota transcendentna. Dla Thomasa Hobbesa była to natura egoistyczna, dla ojca doktryny liberalnej Johna Locke’a — natura nieegoistyczna. Nie w tym jednak rzecz. W samą naturę człowieka wpisana jest fundamentalna dla niego wolność, tym bardziej zrozumiała w kontekście przewrotu, jaki dokonał się w myśleniu pokartezjańskim. Jest ona nieograniczona w ujęciu Hobbesa, co prowadzi do *bellum omnium contra omnes* i potrzeby zawarcia umowy społecznej. Bardziej uwidoczniona zostaje ona w koncepcji Locke’a, który stan natury wiąże z brakiem egoizmu i rozumnością człowieka. Istota ludzka ze swego przyrodzenia ma wolność, której nikt nie może jej odebrać, tym sposobem nie może się jej zrzec na korzyść innego podmiotu, choćby w postaci *Lewiatana* Hobbesa. „Punktem wyjścia filozofii politycznej Locke’a jest twierdzenie, że ludzie są z natury sobie równi, biorąc pod uwagę punkt widzenia władzy i rządu. Ponieważ jesteśmy w sposób naturalny równi sobie, nikt nie może podlegać czyjejs władzy politycznej, chyba że odbywa się to za jego zgodą (*Drugi traktat*, § 95). Przesłanka równości jest

<sup>16</sup> L. Kołakowski: *Bałwochwalstwo...*, s. 254.

<sup>17</sup> W. Kaute: *W poszukiwaniu dobrego życia. U filozoficznych podstaw głównych orientacji politycznego myślenia*. Katowice 2011, s. 55, 59.



zatem kluczem do teorii umowy społecznej i wszystkiego, co z niej wynika<sup>18</sup> — pisze Jeremy Waldron.

Autonomicznej jednostce przypisuje się przyrodzoną wolność oraz równość w podejmowaniu decyzji (nie zaś równość zdolności, jakie ma człowiek). Nie zapominajmy, że teraz Ja jest Całością. Dlatego też w doktrynie liberalnej podstawowym zagadnieniem staje się indywidualizm. Wbrew Arystotelesowskiej naturze człowieka jako *zoon politikon*, nie jest on zdeterminowany do życia w państwie, tylko sam podejmuje taką decyzję w wyniku rozumnych rozważań, chcąc przezwyciężyć stan natury, który może nieść z sobą pewne sytuacje zagrażające jego istnieniu. Opuszczając ów stan, jednostki zrzeszają się, tworząc twór społeczny, następnie zaś decydują o przekazaniu jakiegoś podmiotowi władzy, lecz nie może on ograniczać wolności osobistych jednostek. „Społeczeństwo polityczne jest ludzkim wynalazkiem. Raz powstawszy, ten sztuczny wynalazek rządzi się jednak określonym prawem naturalnym: działa »zgodnie z własną naturą«, jeśli działa dla »zachowania społeczności«. [...] Społeczeństwo nie może obdarzyć żadnego ze swoich członków przywilejami, które mogłyby doprowadzić do zniszczenia tegoż społeczeństwa<sup>19</sup>. Pojawia się zatem w nowożytności rozdział na to, co naturalne, i to, co społeczne. Analiza kondycji ludzkiej znajduje się na poziomie stanu natury, początkowo bez jakiegokolwiek porządku społecznego. Człowiek jako istota rozumna podejmuje swobodną decyzję, zgadzając się na warunki umowy społecznej, aby stać się elementem społeczeństwa i współtworzyć władzę polityczną. Kontraktualizm oznacza zatem naturalną obligatoryjność urzeczywistnienia uspołecznienia, nie zakłada bowiem możliwości pozostania w stanie natury<sup>20</sup>.

W tym kontekście Kołakowski podkreśla, że „Druga dziedzina, w której zauważyć można samoniszczycielski ruch Oświecenia to niepewny i pojęciowo chwiejny status osobowości. Powiedzenie o społecznej naturze ludzi powtarzane było przez dwadzieścia trzy stulecia. Sens jego jednakowoż jest co najmniej podwójny: może znaczyć coś

<sup>18</sup> *Mysłiciele polityczni. Od Sokratesa do współczesności*. Red. D. Boucher, P. Kelly. Tłum. A. Dąbrowska, T. Sieczkowski. Kraków 2008, s. 249.

<sup>19</sup> R.A. Goldwin: *John Locke*. Tłum. M. Wiśniewski. W: *Historia filozofii politycznej*. Red. L. Strauss, J. Cropsey. Warszawa 2010, s. 502.

<sup>20</sup> „W świetle przedstawionego stanu rzeczy nie da się jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, dyskutowane w literaturze, czy Locke był indywidualistą czy kolektywistą. Był on i jednym, i drugim; a zarazem ani jednym, ani drugim. W doktrynie liberalnej na pytanie, kto to jest człowiek, skąd wiadomo, że jego świat to świat »dobrej woli, wzajemnej pomocy i zachowania«, odpowiedzi się nie udziela”. W. K a u t e: *W poszukiwaniu dobrego życia...*, s. 91.

trywialnie prawdziwego lub coś, co nie jest wybitnie sporne filozoficznie, ale, gdyby było powszechnie uznane, szkodliwe i może nawet zgubne dla naszej cywilizacji”<sup>21</sup>. Nieodzownie człowiek jako istota, która od urodzenia znajduje się zawsze w określonej zbiorowości, jest zdeterminowana przez społeczną przynależność. Potrzebuje również drugiego człowieka do podstawowej czynności — wyrażenia swych doświadczeń w akcie komunikacji. Nie moglibyśmy — w myśl, że nie jesteśmy samoistną wyspą — przetrwać bez owego „dzielenia się” z drugim człowiekiem owym doświadczeniem. Taki sposób ujmowania człowieka powoduje, że nie możemy interpretować ludzkiej egzystencji poza jej uczestnictwem w życiu zbiorowym. „Wiara w nieredukowalny i niepowtarzalny rdzeń osobowości nie jest z pewnością naukowo dowodliwą prawdą (jeśli pominąć jej opis w kategoriach genetyki, o co jednak tutaj nie chodzi), ale pojęcie godności osobistej i praw ludzkich jest bez tej wiary arbitralnym wymysłem, zawieszonym w próżni nienadającym się do obrony, łatwym do zlekceważenia”<sup>22</sup> — podkreśla Kołakowski niebezpieczeństwo takiego myślenia o człowieczeństwie kolektywnym, jakby nie było innego poza nim.

Jeżeli za prawdziwe przyjmujemy założenie, że osobowość ludzka jest dziełem społecznym, to możemy jednocześnie zauważyć erozję osobistej odpowiedzialności, tak bardzo widocznej we współczesnej cywilizacji. Kołakowski wskazuje, że w dzisiejszym świecie znana jest formuła „każdy tak postępuje”, co zwalnia z odpowiedzialności indywidualnej na rzecz zbiorowej. „Jeżeli »ja« nie jestem »ja«, jeśli słowo »ja« jest zaimkiem, któremu nie odpowiada żadna rzeczywistość, przynajmniej żadna rzeczywistość moralnie ukonstytuowana, jeśli więc jestem całkowicie definiowalny w obiektywnych kategoriach stosunków społecznych, to w rzeczy samej nie ma powodu, dlaczego »ja«, nie zaś abstrakcyjne »społeczeństwo«, miałbym być za cokolwiek odpowiedzialny”<sup>23</sup> — pisze autor *Batwochwalstwa polityki*. We współczesnym świecie coraz silniej zaznacza się tendencja do przenoszenia odpowiedzialności za czyny jednostek na anonimowe społeczeństwo. Jeżeli nie przypisujemy jednostkom przyrodzonej, absolutnej wartości i interpretujemy jej status przez pryzmat bezosobowego ciała kolektywnego, to łatwo zdołamy przyporządkować życie jednostek dyktaturze państwa. To założenie sprowadza jednostkę tylko do roli, jaką wypełnia w społeczeństwie, roli, która wyznacza jej wartość. Utrata samodzielnego, samoistnego, nieredukowalnego statusu ontologiczne-

<sup>21</sup> L. Kołakowski: *Batwochwalstwo...*, s. 255.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 256.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

go osobowości sprawia, że w siłę rosną ideologie totalitarne. Jak uważa zatem Kołakowski, „każdemu człowiekowi z oddzielną, na podstawie ogólnej natury ludzkiej, przysługują pewne prawa fundamentalne [...]. Jeżeli w imię »konkretnego człowieka« odrzuca się obecność tego, co ogólnoludzkie, odrzuca się tym samym jedyną podstawę zasady praw człowieka: zasada ta bowiem może być prawomocna tylko przy założeniu, że istnieją uprawnienia, które każdy, jako człowiek po prostu, może rewindykować, czyli przy założeniu równego uczestnictwa każdego w naturze ludzkiej, innymi słowy, tylko na podstawie teorii »człowieka abstrakcyjnego«”<sup>24</sup>.

Przy założeniu bezosobowego i anonimowego społeczeństwa, w którym „każdy” oznacza „nikt”, jednostka może być identyfikowana na podstawie szczegółowych kategorii, nie zaś swojego człowieczeństwa. Definiowanie człowieka „konkretnego” oznacza, że zasadę ogólną praw ludzkich można unieważnić i zastąpić określonym wyznacznikiem. Bez odpowiedzialności podmiotu znika odpowiedzialność w ogóle, a wraz z nią człowiek traci poczucie bezpieczeństwa w otaczającej go rzeczywistości, tym samym również cywilizacja staje się zagrożona. Okazuje się, że oświeceniowe dziedzictwo, które miało gwarantować prawa człowieka i zapewnić mu pewną niewzruszoną podstawę jego człowieczeństwa, sprawia, że idea odpowiedzialności osobistej zanika, a odpowiedzialność zbiorowa sprowadza się do tego, że „nikt” nie ponosi konsekwencji za swoje czyny w sposób oczywisty. „Wiara w prawo naturalne została wszelako bardzo osłabiona, a razem z nią wiara w zło i dobro jako realne jakości świata ludzkiego, nie zaś tylko paragrafy umowy społecznej. Wiemy naturalnie, że z punktu widzenia ściśle empirycznego lub behawiorystycznego zło i dobro są częścią mitologicznych opowieści, nie zaś wiedzy, wolno jednak zawsze pytać, dlaczego mianowicie mamy być zobowiązani do uznawania reguł empiryzmu za niewzruszone, miast zapytywać, co mianowicie trzeba z góry założyć, żeby je uznać. [...] czy to filozofia przekonała nas, że dobro i zło są już resztkami anachronicznych zabobonów, już to wyrażeniami, których wolno używać z racji praktycznych”<sup>25</sup> — zapytuje Kołakowski w odniesieniu do odpowiedzialności *tout court* oraz odpowiedzialności doświadczanej.

Rozróżnienie osobowych i kolektywnych aspektów ludzkiej natury jest konsekwencją oświeceniowego zwrotu w myśleniu i ujmowaniu

<sup>24</sup> L. Kołakowski: *Kant i zagrożenie cywilizacji*. W: *Idem: Cywilizacja na ławie...*, s. 79.

<sup>25</sup> L. Kołakowski: *Odpowiedzialność*. W: *Idem: Moje słuszne poglądy...*, s. 208—209.

rzeczywistości, a w niej — nowego, określonego miejsca człowieka. W tym kontekście owo rozróżnienie w nowoczesności przejawia się w nawzajem ograniczających się zasadach politycznych: prawie do uczestnictwa we władzy oraz prawach przyrodzonych człowieka. Kołakowski zwraca uwagę na problem, gdy zasada demokratyczna większości wpływa na podejmowanie decyzji o ograniczeniu praw człowieka. Korzystamy z uprawnienia do uczestnictwa we władzy i jak pokazuje historia, jednostki mogą podejmować decyzje, które ustanowią system totalitarny. Kartezjańskie *Cogito* nabrało pełnej poznawczej autonomii, wyzwoliło się spod ontologicznych determinantów bytów transcendentnych, form doskonałych i absolutnych, otrzymało przyrodzoną wolność świadcząca o jego człowieczeństwie, co przełożyło się w filozofii politycznej na możliwość pełnego uczestnictwa we władzy. Mimo dziedzictwa racjonalności, która została wpisana w naturę człowieka, może on podejmować decyzje w sposób niezależny, nawet wbrew rozumowi. Jak zauważa zatem polski intelektualista, „Najbardziej powierzchowny rzut oka na historię Europy może przekonać nas, że życie w niedemokratycznych warunkach nie musi być pasmem zgrozy, że jednostki — zarówno bogaci, jak i biedni — mogą żyć znośnie, a sztuki mogą kwitnąć, że autokracja może być, jeśli nie nieograniczenie wspaniałomyślna, to przynajmniej nie okrutna. [...] [Ale — A.T.K.] Łagodne tyranie, oświecone autokracje o czułym sercu, nie dają się już znaleźć; być może stały się niemożliwe w naszej kulturalnej przestrzeni. [...] Prawa osoby nakładają granice zasadom demokratycznym, miast być ich naturalną konsekwencją. Otóż prawa osoby nadają się do obrony tylko przy założeniu, że istnieje dziedzina realności osobowych, którą określać trzeba w kategoriach moralnych, nie biologicznych”<sup>26</sup>.

Konsekwencją dziedzictwa oświeceniowego jest powstanie nowej kategorii intelektualnej — racjonalności. Nie można utożsamiać racjonalności z racjonalizmem. Ten ostatni jest teorią epistemologiczną w filozofii, która zakłada możliwość dotarcia do prawdy za pomocą samego *ratio*, a dzięki temu określa w sposób normatywny, co ma wartość poznawczą. Racjonalność i irracjonalność pojawiają się wraz z przypisaniem jednostce przede wszystkim racjonalnych możliwości poznawczych, skutkiem czego zachowaniu ludzkiemu przypisujemy mechanizmy jego rozumnej natury. Racjonalność stanowi zatem cechę ludzkiego zachowania. W tym sensie jest ona odniesiona do skuteczności, chodzi o relację między celami i środkami, dostępnymi ludzkiej wiedzy. „Cele albo hierarchie wartości, jakie działaniami na-

<sup>26</sup> L. Kołakowski: *Batwochwalstwo...*, s. 258—259.

szymi kierują, nie dają się kwalifikować wedle kryteriów racjonalności; nasze opinie o racjonalności ludzkiego zachowania nie zawierają tedy osądów moralnych. Z tego samego powodu nie możemy też opisywać irracjonalności w kategoriach samoniszczycielskich albo szkodliwych dla sprawcy skutków naszych działań, zważywszy, że samoniszczenie może być zamierzone [...]. Wolno więc powiedzieć, że chociaż ten sam korzeń, *ratio*, zawarty w obu parach słów [racjonalizm i racjonalność — A.T.K.], to jednak *ratio*, jaką mamy na uwadze [racjonalność — A.T.K.] [...], jest bliskie pierwszemu znaczeniu słowa »rachowanie« — inaczej niż *ratio* założona w różnych doktrynach racjonalizmu<sup>27</sup> — konstatuje Kołakowski. Skutkiem staje się ocena ludzkiego działania. Nie ma ona wartości w odniesieniu do kategorii moralnych, ale zależy od kalkulacji wyniku działania w zależności od posiadanej wiedzy — jeśli podmiot może obliczyć wynik działania i to czyni, jest to zatem przejaw racjonalności.

Problem racjonalności w polityce musi zostać rozważony w kontekście zmian, jakie nastąpiły w oświeceniu. Jeżeli kontraktualistyczne stanowisko nowożytności ma być gwarantem ludzkiej wolności osobistej, to pojawiające się wraz z nią zagadnienie racjonalności (w ujęciu machiavellowskim bądź hobbesowskim) powoduje, że wolność może zostać zanegowana w imię skuteczności osiągnięcia określonego celu przez jednostki. Co więcej, każdy z podmiotów politycznych jest nosicielem określonego systemu wartości (nie ma przecież w świecie kartezjańskim jednego i jedyne, spójnego i ogólnoludzkiego) i powoduje, że jego działania, zmierzające do ich urzeczywistnienia, są racjonalne. Wydaje się, że Kołakowski powraca do fundamentalnego pytania świata przednowożytnego o uprawianie polityki jako cnoty. W świecie pokartezjańskim nie możemy oceniać owego „urzeczywistnienia”, a rozróżnienie dobra i zła przecież nie istnieje, gdyż „Ja jest Całością”. W nowoczesności dochodzimy do sytuacji, gdy reżimy totalitarne określa racjonalność, systemy demokratyczne zaś ujawniają irracjonalność. Jest to dość zasadnicza konsekwencja rozbieżności między osobową a kolektywną naturą człowieka. Irracjonalnie możemy bronić praw osobowych człowieka bądź racjonalnie — nadrzędności społeczeństwa wobec tego, co indywidualne.

„Kontekst dyskusyjny zmienia się radykalnie, rzecz jasna, kiedy *ratio*, na którą się powołujemy, określona jest jako kategoria transcendentna na sposób platoński, kantowski, heglowski lub husserlowski. Jak w większości filozoficznych kwestii, wracamy ostatecznie

<sup>27</sup> L. Kołakowski: *Irracjonalność w polityce*. W: *Idem: Moje słuszne poglądy...*, s. 269—270.



do konfliktu między podejściem empirystycznym i transcendentalistycznym, przy czym jedno i drugie podtrzymuje samo siebie i ważności swojej nie potrafi uzasadnić bez błędnego koła”<sup>28</sup> — zauważa Kołakowski. Koncepcja empirystyczna zakłada, że miernikiem natury ludzkiej będzie racjonalność, która nieodzownie wiąże się ze skutecznością. Wyklucza ona prawomocne rozróżnienie między dobrem i złem oraz przyrodzone prawo naturalne. Koncepcja transcendentalistyczna z kolei zakłada, że rozumna natura staje się miernikiem tego, co „ludzkie” i „niehumanitarne” w naszym postępowaniu w odniesieniu do modelowej natury, która istnieje niezależnie od doświadczenia. Kartezjańskie *Cogito* zrodziło zatem dwa przeciwstawne rodzaje racjonalności. Reguły empiryzmu przybliżają nas do prawdy w sensie utylitarnym i pragmatycznym. Taka racjonalność w polityce wiedzie do nihilizmu moralnego. Reguły transcendentalizmu sprowadzają nas do prawdy w sensie istnienia rozumowej teorii tego, co dobre i złe. To pozwala jednak usprawiedliwić konieczność wprowadzenia systemów niedemokratycznych w imię dobra wyższego<sup>29</sup>.

„Bałwochwalstwo polityki” obecne we współczesnej cywilizacji jest zagadnieniem, które polityczne działanie podmiotów przeistacza w zasady moralne. Negacja niewzruszonego, absolutnego rozróżnienia między dobrem i złem sprawiła, że człowiekowi wolno wszystko, nawet podejmować działanie wymierzone przeciwko innemu człowiekowi. Odróżnienie osobowych od kolektywnych stron ludzkiej natury prowadzi do sytuacji, kiedy nadrzędność tego, co społeczne, może zanegować to, co indywidualne. Konsekwencje zasady tolerancji i pluralizmu mogą urzeczywistnić zasadę indyferencji wobec ludzkich dramatów. Zagadnienie racjonalności może prowadzić do ukonstytuowania się porządków, które owej nowożytnej wolności człowieka będą zagrażały. Ostatnim elementem, „w którym dziedzictwo Oświecenia

<sup>28</sup> Ibidem, s. 283.

<sup>29</sup> Kołakowski uwidacznia swoje stanowisko wobec dwóch racjonalności, obecnych we współczesnym świecie, których nie można zredukować do wspólnej podstawy i które zawsze pozostają w konflikcie. „(Bertrand Russell zauważył — nie potrafię niestety przytoczyć źródła — że po okropnościach hitlerizmu trudno jest zadowolić się powiedzeniem *de gustibus...*). [...] Sympatyzuję raczej z podejściem kantowskim, które zakłada, że wszyscy ludzie, każdy z oddzielną, skoro są wolni i mają udział w transcendentalnym królestwie racjonalności, mają te same prawa i związani są tymi samymi obowiązkami. Stąd przechodzimy wprost do kantowskiej idei osoby ludzkiej, która jest wartością niewymienną, w sobie ugruntowaną i najwyższą. Założenie to może nie wystarczać dla rozwiązania jakiegokolwiek poszczególnego sprawy politycznej, ale jest dosyć dobre, by kwestię odróżnienia między wolnością i niewolnictwem uczynić przedmiotem racjonalnego namysłu, nie zaś smaku albo kaprysu”. Ibidem, s. 285.



stało się, jak sądzić należy, destrukcyjną siłą w naszej cywilizacji, jest erozja świadomości historycznej. [...] Mam na uwadze słabnącą świadomość, że nasze życie duchowe włącza osady przeszłości historycznej jako składnik realny i aktywny i że przeszłość postrzegać trzeba jako trwałe ramy, do których działanie nasze i myślenie są odniesione<sup>30</sup> — pisze polski filozof.

Wiadomo, że nie chodzi Kołakowskiemu o zakres badań historycznych we współczesnej nauce, bo te są aż nazbyt rozwinięte. Doświadczenie XX wieku pokazuje, że w świecie pokartezjańskim rozwój historycyzmu przerodził się w instrumentarium ideologiczne, które urzeczywistniło się w formie systemu totalitarnego. Nie ma on również na myśli samego procesu edukacji historycznej, którym obarczone jest w większym bądź mniejszym stopniu młode pokolenie. Dziedzictwo oświeceniowe lekceważy historyczność w określaniu ludzkiego istnienia. Nie przypisuje się jej żadnej wartości dla rozwoju nauki i techniki, które stały się zagadnieniem kluczowym współczesnej cywilizacji. Z analizy procesów historycznych podmiot nie otrzymuje pożytecznych zasad postępowania, gdyż żadna sytuacja nie jest identyczna i przystająca do warunków teraźniejszości — nie można mieć pewności co do jej zastosowania. Nie należy jednak wyciągać wniosków, że z nasza historyczność nie niesie z sobą żadnej nauki. Owa nauka byłaby tylko wtedy użyteczna, gdyby dostarczała określonych, szczegółowych, nawet technicznych reguł, które można by zastosować w sposób mechaniczny do określonych sytuacji. „Wiedza historyczna byłaby użyteczna tylko wtedy, gdyby dostarczała nam technicznych wskazówek, które moglibyśmy następnie stosować w rządzeniu, ubieganiu się o władzę, wojowaniu, podobnie jak radzimy się podręcznika, gdy trzeba naprawić zepsuty odkurzacz; skoro studia historyczne są w tym sensie nieużyteczne, są bezwartościowe *tout court*. Ten manipulacyjny i techniczny stosunek do przeszłości jest naturalnym wynikiem ogólnego, racjonalistycznego poglądu na życie i może się okazać rujnujący dla naszej cywilizacji. Uczymy się historii [...], by wiedzieć, kim jesteśmy<sup>31</sup> — podkreśla filozof kultury.

Niszczycielskim dla poszanowania historii jest racjonalistyczny zwrot, który negował jej wartość, gdyż to poszanowanie włączało w nie również tradycję. Tradycja zaś nawiązywała do tego, co stare i utrwalone przez porządek przedkartezjański. *Cogito* zakwestionowało wszelki dotychczasowy podział o charakterze absolutnym, zakwestionowało również kryterium oczywistości i ostateczności zawar-

<sup>30</sup> L. Kołakowski: *Batwochwalstwo...*, s. 262.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 264.

te w tradycyjnym mechanizmie, stając się aktem krytycznym. Jednocześnie ustanowiło nową ostateczność — samowiedzę własnej czynności myślowej. Nie pozwoliła ona na przyjęcie historii jako siły imperatywnej, wiążącej jednostki świadomością wspólnych przeżyć, doświadczenia, predestynacji i odpowiedzialności, które odnoszą się do ich zbiorowej tożsamości. Historia zawsze, oprócz samego faktu zaistnienia określonego wydarzenia, jest ukierunkowana na cel, do którego urzeczywistnienia zmierza zbiorowość, zawiera w sobie również historię mitologiczną. Przez pryzmat tego niekwestionowanego i irracjonalnego celu jednostki interpretują fakty; i na taki sposób postrzegania historii, jak również przyjęcie jej dorobku w postaci tradycji, przez którą odnajdujemy swoje miejsce w świecie, nie wyrażali zgody myśliciele oświeceniowi. Jak podkreśla zatem dalej Kołakowski, w kontekście erozji historycznej we współczesnym świecie, „Wiem o tym, że wszystko to może brzmieć jak stara reakcyjna gadanina. Jest też stara. Nie była nowa, gdy Sorel wyszydzał marzycieli utopistów, którzy, historycznych realności nieświadomi, budowali w imaginacji doskonale swoje światy. Nie była nowa, kiedy Dostojewski wykpiwał apostołów postępu, którzy nienawidzą historii, bo nienawidzą samego życia. Nie była nawet nowa, kiedy Burke twierdził [...], że wszystkie prawomocne umowy społeczne włączają pokolenia minione. Nie myślę jednak, by ktokolwiek, kto martwi się duchową kruchością ludzi młodych, mógł przeczyć temu, że erozja historycznie określonego poczucia przynależności pustoszy ich życie i grozi ich zdolności do przetrwania możliwych prób przyszłych”<sup>32</sup>.

Przeszłość może być rozumiana dwojako. W sposób pragmatystyczny, kiedy przeszłość jest interpretowana z perspektywy terażniejszości, czyli terażniejszość stwarza sens tego, co było. Zakładamy przy tym pewną konstrukcję, której obydwie formy czasowe stanowią spójną całość. Albo w sposób kartezjański, kiedy przeszłość nadaje sens terażniejszości, ale przeszłość ma charakter sztuczny (*fabula mundi*<sup>33</sup>). Dziedzictwem oświecenia jest zatem sztuczna historyczność. Nie ma ona znaczenia, nie chodzi o to, by cokolwiek zrozumieć, lecz by samoświadome Ja stworzyło genezę obecnego stanu, przy czym może odwoływać się do czegoś realnego lub zmyślnego. Nadanie autonomicznego statusu *ratio* miało pozbawić wyjaśnienie świata pojęć z zakresu metafizyki. To stało się powodem redukcji humanistyki do przyrodoznawstwa, próbą kompletnej przekładalności twier-

<sup>32</sup> Ibidem, s. 265.

<sup>33</sup> Zob. L. Kołakowski: *Fabula mundi i nos Kleopatry*. W: I d e m: *Cywilizacja na ławie...*, s. 58—68.

dzeń nauk humanistycznych na język fizykalny. Kołakowski wskazuje, że w naukach humanistycznych powinniśmy budować pojęcie innej zrozumiałości. „Raz jeszcze, historia w zwyczajnym sensie słowa, jest, jeśli nie niemożliwa, to praktycznie zbyt techniczna. Jeszcze jedno wyzwolenie z fetyszu faktu. [...] Gdyby istniała wiarygodna metoda historycznego wyjaśnienia kultury, moglibyśmy używać jej jako narzędzia prognozy. Móc wyjaśnić to, co się stało, to móc przewidzieć to, co się nie stało jeszcze, inaczej słowo »wyjaśnić« nie ma tego sensu, jaki mu się zwyczajnie przypisuje”<sup>34</sup> — pisze filozof. W związku ze zmianami, jakie nastąpiły w epoce rozumu, fakt jest arbitralną konstrukcją i każda selekcja podmiotu poznającego jest równie prawomocna (nie ma już przecież obiektywnego kryterium).

Historia staje się bezużyteczna w zwyczajnym sensie, wyzwala nas, według polskiego intelektualisty, z „fetyszu faktu”. Ale oświeceniowa zasada możliwości wyjaśnienia wszystkiego, w tym szczególnie myśli filozoficznej, jest niebezpieczna wówczas, gdy nie zakłada pewnej „specyfiki” tego, co zwiemy humanistyką. Polega ona na tym, że „każdy z nas, historyków filozofii ma swoją małą prywatną historię świętą, mianowicie pewną ideę historii ciągłej, której kierunek, sens i rytm dają się zarysować. Inaczej historyk filozofii w nowożytnym znaczeniu, w odróżnieniu od rejestratora, nie mógłby istnieć”<sup>35</sup>. Nawet jeśli empiryczna rzeczywistość jest zbiorem nieciągłych faktów, to „specyfika” humanistyki polega właśnie na tym, że podmiot potrafi zbudować uporządkowaną konstrukcję. Wykorzystuje jednak swą „historię świętą” — to nadaje empirii sensowność w sposób irracjonalny, to jest w świecie postkartezjańskim *fabule mundi*. Odbierają historii w zwyczajnym sensie jej wartości, dlatego należy pamiętać, że nie możemy pozbawić humanistyki statusu tego, co metafizyczne, w tym kontekście mitologiczne. Tradycja historyczna, w której żyją podmioty, jest wątpliwa z racjonalnego i naukowego punktu widzenia, ale wystarczająca, aby nadać im poczucie ciągłości oraz pewien rodzaj tożsamości, która gwarantuje istnieniu fundamentalny sens. „Historia bez ciągłości i bez kierunku byłaby nieużyteczna, kultura nasza jednak nie mogłaby trwać, gdyby jej użyteczności nie nadawała, gdyby sama siebie nie identyfikowała przez własną swoją przeszłość, gdyby nie przyswajała sobie przeszłości jako przeszłości wyposażonej w sens i nieprzerwaną tożsamość, na podobieństwo subiektywnej przeszłości ludzkiej osoby. Mamy zatem powody, by konstruować własne »*fabulae*

<sup>34</sup> Ibidem, s. 60—61.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 67.

*mundi*»<sup>36</sup>, podsumowuje Kołakowski. Akcentuje jedynie potrzebę świadomości owego rozróżnienia faktu od *fabula mundi*.

Sprowadza on jednak problem upadku świadomości historycznej, także w bardziej szczegółowym sensie, do politycznego działania. Jeśli zakładamy, że przeszłość jest nic nieznacząca, bo nie dostarcza nam odpowiedniej wiedzy, aby rozwiązać bieżące problemy społeczne i polityczne, to tracimy ową niezbędną dla naszego istnienia ciągłość kulturalną. Ponadto człowiek nabiera przekonania o możliwości rozwiązania wszystkich ludzkich problemów środkami politycznymi. Autonomiczna, indywidualna istota rozumna nie musi poszukiwać wskazówek w przeszłości, budować na niej swej tożsamości, bo przecież (i tutaj powracamy do znanego już nam twierdzenia) Ja staje się Całością. Podmiot nie musi odwoływać się do zbiorowej historii, bo nadaje sobie status samowystarczalności — tym sposobem podmiot polityczny staje się prawie wszechmocny. Po doświadczeniach totalitaryzmu w Europie, która miała być w szczytowej formie intelektualnej, brzmi to nadal niepokojąco. „Wiedza historyczna nie może zapobiec tym niespodziankom, nie daje nam klucza do przewidywania tego, co nieprzewidywalne, ale może przynajmniej chronić nas przed nadziejami szaleńczymi i rozjaśnić granice naszego wysiłku, granice określone przez fizyczne i kulturalne niezmienniki, przez trwałe strony natury ludzkiej i wielkiej Natury, a także ciężar tradycji. [...] Ci nieliczni politycy ostatnich dziesięcioleci, którzy bardziej byli spoufeleni z historyczną przeszłością — jak de Gaulle i Churchill — nie byli przez to chronieni przed błędami; jeśli jednak wpływ ich był głębszy i dłużej trwały, to zapewne dzięki ich upartej świadomości, iż żyją w ciągłym historycznym strumieniu i podlegali jego ograniczeniom”<sup>37</sup> — przestrzega Kołakowski przedstawicieli politycznego zaplecza cywilizacji europejskiej, jednocześnie sięgając w pamięci do jej niedalekiej, dramatycznej historii<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Ibidem.

<sup>37</sup> L. Kołakowski: *Batwochwalstwo...*, s. 267.

<sup>38</sup> „Jednym z najniebezpieczniejszych następstw postawy racjonalistycznej [...] jest skrajna pogarda dla historii, a wskutek tego lekceważenie olbrzymiej części problemów filozoficznych na zasadzie arbitralnego wyroku, że są one niezrozumiałe; jedyną racją tego dekretu jest fakt, że problemów tych nie rozumieją ani nie starają się rozumieć racjoniści, dając tym raz jeszcze dowód praktyczny, że zrozumiałość traktują oni w rzeczywistości, podobnie jak my, subiektywnie, jako poczucie zrozumiałości. [...] W wyniku, program racjonalistyczny powoduje pogłębienie irracjonalności filozofii, nie interesując się bowiem w ogóle kwestią wprowadzania, choćby częściowego, rygorów racjonalistycznych do problematyki metafizycznej, czyni ją ostatecznie bezbronną i programowo akceptuje wszelką w niej dowolność i wszelki absurd. Stąd irracjonalizm w najbardziej drastycznych formach kwitnie nie wbrew

Kołakowski wskazuje, że problem współczesności tożsamy jest z problemem od zawsze obecnym w świecie. To problem istnienia danych ostatecznych — problem „objawienia”. W czasach przedkarterjańskich kwestia teodycei sprowadzała się do usprawiedliwienia zła cząstkowego odniesieniem go do absolutnej całości w wymiarze transcendentnym. W kulturze europejskiej był to porządek chrześcijański, który wyjaśniał, że nasze istnienie nie jest zbiorem faktów wyczerpujących się w ziemskim bytowaniu, lecz zawiera się w nim perspektywa końcowa zwieńczająca ludzką egzystencję. Przednowożytna koncepcja rzeczywistości sprawiała, że fakty miały pełnić tylko funkcję przygotowującą do osiągnięcia wiecznej szczęśliwości. Wymagały zawsze transcendentnej interpretacji, która nadawała sens faktom dzięki odniesieniu do czegoś, co znajduje się poza podmiotem. „Teodycee służą najczęściej do takich właśnie sytuacji: przekonanie, że za sprawą Boga lub historii nic w życiu ludzkim nie idzie na marne, jest to potężną zachętą dla przyrodzonej naszej bezwładności, takim uświęceniem naszego konserwatyzmu i lenistwa, iż w praktyce życie staje się notorycznie puklerzem, który po prostu osłania tę inercję przed wyrzutami sumienia irracjonalną krytyką. [...] Teodycea jest metodą przeobrażania faktów w wartości, to znaczy metodą, dzięki której fakt nie tylko jest tym, czym się jawi empirycznej wyobraźni, ale ponadto składnikiem teleologicznie związanego ładu, który wszystkim swoim cząstkom nadaje sens szczególny”<sup>39</sup> — podkreśla autor *Balwochwalstwa polityki*. Istnienie immanentne porządku świata, w tym ludzkie istnienie, oparte jest na wierze, że historia nie może być pozbawiona Boga — gwaranta wartości, które nie są zależne od naszych wyobrażeń.

Oświecenie pozbawiło teodyceę należnego jej miejsca w dotychczasowej kulturze europejskiej. Nadało jednostce zasadnicze atrybuty autonomii w zakresie poznawczym, co sprawiło, że gwarantem jakiegokolwiek porządku stały się właśnie wyobrażenia podmiotu. Było to zerwanie z dziedzictwem teologicznym, z wiarą, że historia nie może być pozbawiona Boga, czy też z sensownością istnienia ludzkiego w odniesieniu do tego, co jest poza nim. Kołakowski jednak stwierdza, że współczesność nadal opiera się na dziedzictwie teologicznym, tyle że w zmodernizowanej wersji „objawieniem” staje się racjonalność historii. Problem teodycei nadal sprowadza się do odnalezienia

---

krytyce racjonalistów, ale z jej poparciem”. L. K o ł a k o w s k i: *Nieracjonalności racjonalizmu*. W: I d e m: *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*. Londyn 2002, s. 226—227.

<sup>39</sup> L. K o ł a k o w s k i: *Kapłan i błazen. (Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)*. W: I d e m: *Pochwała niekonsekwencji...*, s. 268—269.



takiego umysłowego mechanizmu świata, w którym nasze doświadczenie odkrywa pewien sens i pewną wartość w odniesieniu do rozumnej historii. Jak zauważa filozof, „Jest to problem tajemnicy, który w filozofii współczesnej należy tak samo, jak poprzednie, do teologicznego dziedzictwa. W zmodernizowanej wersji problem tajemnicy to problem granic racjonalizmu, a więc ogółu kwestii dotyczących głównie dyskursywności już to pewnych elementarnych składników poznania, już to pewnych nierozkładalnych fragmentów rzeczywistości samej. [...] Ta obsesja monizmu, ta uporczywa chęć uporządkowania świata wedle jakiejś zasady jednolitej, to poszukiwanie jednego zaklęcia, które sprawi, iż rzeczywistość stanie się przejrzysta i czytelna, ta pogoń za kamieniem filozoficznym, okazuje się trwalsza niż wszystkie perypetie naszego umysłowego rozwoju”<sup>40</sup>. Współczesna filozofia również stara się zbudować syntezę dziejów świata, tylko że racjonalistyczną, naukową wersję porządkującą rzeczywistość. Podaje coraz ogólniejsze zasady, wobec których bieżące fakty i poszczególne przypadki stają się sensowne. Filozofia ogólnie jest wysiłkiem nieustannego kwestionowania oczywistości, ale zazwyczaj kwestionując „teodyceę” innych, ustanawia własną. To stało się z dziedzictwem oświecenia, które dezawuowało „objawienie” starego, teologicznego dziedzictwa, jednocześnie ustanawiając racjonalny, niekwestionowalny system wyjaśniający całościowo świat. Dlatego „bałwochwalstwo polityki” określone zostało jako działanie podmiotów politycznych, które tworzą sobie bogów *ad hoc*. Zrozumiałym staje się, dlaczego Kołakowski obarcza odpowiedzialnością dziedzictwo oświecenia za obecny rodzaj działań politycznych oraz za nihilizm dopadający naszą cywilizację. Podejmując się jego rewizji, wskazuje, że kluczowe punkty koncepcji humanistycznej doszły do stadium samonegacji i aby zapobiec kolejnym, możliwym klęskom kultury europejskiej, musimy być świadomi tego współczesnego problemu.

Tym samym dochodzimy do konkluzji, która w wielu refleksjach Kołakowskiego jest widoczna i zarazem stanowi jego próbę rozstrzygnięcia problemu współczesności w filozofii społecznej, politycznej i filozofii kultury. „Staraliśmy się sformułować naturę tego konfliktu jako starcia dwóch tendencji najogólniejszych i pierwotnych, którym filozofia usiłuje nadać kształt dyskursywny; sytuacja, w której jednostka ludzka zdana jest na siebie wyłącznie, sytuacja »niedefiniowalności« indywiduum, jego niesprowadzalności absolutnej do czegokolwiek innego, sytuacja ta rodzi lęk wyrażający się w szukaniu oparcia w rzeczywistości absolutnej i tym samym w unicestwieniu

<sup>40</sup> Ibidem, s. 279, 281.



siebie jako jednostki [...]; z drugiej strony — afirmacja istnienia jednostkowego jako faktu niesprowadzalnego [...], odmowa przyjęcia jakiegokolwiek rzeczywistości absolutnej, odmowa uznania bezruchu za właściwą naturę tego, co jest ruchome, odrzucenie perspektywy ostateczności<sup>41</sup> — konstatuje polski filozof kultury. Jedyny pewnik jest taki, że osobliwość natury ludzkiej tkwi w skłonności do poszukiwania ostateczności, wyjaśnienia całkowitego świata, do posiadania wiedzy o najwyższej zasadzie rządzącej mechanizmem rzeczywistości. Kołakowski nazywa wszystkie doktryny poszukujące odpowiedzi doktrynami wyjaśniającymi „głód” samookreślenia. Można je sprowadzić do podziału na dwojakiego rodzaju doktryny: pierwsza, w której podmiot poszukuje absolutu i lęka się swej natury; druga zaś, w której neguje on absolut i obawia się utraty tego, co w nim osobliwe. Filozof podkreśla, że odwieczny jest konflikt między konserwatywnym a radykalnym sposobem myślenia. Jak zauważa, „Antagonizm między filozofią utrwalającą absolut i filozofią kwestionującą absoluty uznane wydaje się antagonizmem nieuleczalnym, jak nieuleczalne jest istnienie konserwatywności i radykalizmu we wszystkich dziedzinach ludzkiego życia. Jest to antagonizm kapłanów i błaznów, a w każdej niemal epoce historycznej filozofia kapłanów i filozofia błaznów są dwiema najogólniejszymi formami kultury umysłowej. Kapłan jest strażnikiem absolutu i tym, który utrzymuje kult dla ostateczności i oczywistości uznanych i zawartych w tradycji. Błazen jest tym, który wprawdzie obraca się w dobrym towarzystwie, ale nie należy do niego i mówi mu impertynencje; tym który podaje w wątpliwość wszystko to, co uchodzi za oczywiste<sup>42</sup>. „Kapłaństwo” jest przewagą mitologii nad myślą krytyczną „błazeństwa”; jest przewagą kultu przeszłości nad nieustannym, postawą tego, co możliwe; jest przewagą przetrwania przeszłości w teraźniejszości nad postawą negatywnej czujności; jest przewagą oczywistości i ostateczności nad demaskowaniem i podawaniem w wątpliwość. Tyle że „kapłaństwem” może stać się „błazeństwo”, gdy próbuje ono swe myśli zamienić w niewzruszony system.

Kołakowski opowiada się zawsze za postawą błazna. Jego bycie na zewnątrz pozwoli mu mieć świadomość owego nieustającego konfliktu dwóch sposobów myślenia. „Nic łatwiejszego, jak oznajmić, iż jesteśmy »między« tymi opcjami lub że pogodziliśmy je w syntetycznym obrazie, ale też nic trudniejszego, gdy przychodzi do szczegółowych wyborów. Mamy raczej pokusę umieścić się na dwóch niedających się

<sup>41</sup> Ibidem, s. 285.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 290.

pogodzić ekstremach jednocześnie”<sup>43</sup> — pisze Kołakowski. Uwidocznili on trzy obszary intelektualnych rozważań, spuścizny dziedzictwa oświeceniowego, których karykaturalna forma niesie z sobą niebezpieczeństwo dla cywilizacji w ogóle, w szczególności zaś ma przełożenie na kwestie działań społecznych i politycznych. Rewolucja, która nastąpiła w nowożytności, o charakterze filozoficznym, przeobraziła się w pewnego rodzaju monstrum na płaszczyźnie praktycznego, ludzkiego działania. Utrzymanie lub podważenie wartości absolutnych prowadzi w polityce do fanatyzmu bądź do nihilistycznego zobojętnienia. Zgoda lub negacja na samoistną i nieredukowalną wartość życia osobowego prowadzi do przyjęcia zasad liberalizmu lub kolektywizmu, które mogą w najmniejszym stopniu ograniczać wolność jednostki, w najwyższym stopniu pozbawić ją wolności. Nadawać doświadczeniu historycznemu fundamentalne znaczenie źródła sensu życia jednostki albo kwestionowanie prawomocności tego doświadczenia — to poddawanie się mitologicznemu kultowi historii lub nadawanie historii charakteru bezużyteczności i zrywanie z nieużytecznymi podstawami życia zbiorowego. „W decyzjach i postawach politycznych ludzie mogą odwoływać się do prawa boskiego, do prawa naturalnego i teorii umowy społecznej albo do poczucia historycznej ciągłości, której są nosicielami, nawet jeśli przeciw niej się buntują. Wydaje się, jakbyśmy mieli utracić wszystkie trzy punkty odniesienia; albo przeto sprowadzamy politykę do technicznych reguł sukcesu, albo próbujemy roztopić własne istnienie w bezmyślnej i fanatycznej dewocji takiej czy innej, albo wreszcie uciekamy od życia w narkotyki i inne samoogłuszające środki. Być może damy się wyleczyć, lecz nie bezboleśnie”<sup>44</sup> — konstatuje Kołakowski w odniesieniu do konsekwencji dorobku oświeceniowego, czyli realnie występującego zjawiska „bałwochwalstwa polityki”.

Świadomość istnienia owego zasadniczego dualizmu w życiu jednostki jest niezbędna, aby nie doprowadzić do ustanowienia „kapłaństwa” w żadnym wymiarze życia jednostki, szczególnie gdy ma ono przełożenie na ludzkie działanie — jej polityczność. Kołakowski przedstawia współczesność jako rezultat „błazeństwa” nowożytności, który przeobrażony został w swe przeciwieństwo; wywiedzione w sposób konsekwentny ze swych założeń, stało się „kapłaństwem”. Można zatem sformułować tezę, że Kołakowski, chcąc znaleźć remedium na bolączki współczesnej cywilizacji, szczególnie motywacji aktywności politycznej, nawołuje, aby znowu stać się błaznem i dokonać rewizji

<sup>43</sup> L. Kołakowski: *Bałwochwalstwo...*, s. 268.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

dziedzictwa, którego obecna kultura jest konsekwencją. Jednym słowem, ochrona przed „bałwochwalstwem polityki” polegać ma na nieustannej niekonsekwencji. Niekonsekwencja stanowi formę postawy ludzkiej, która zachowuje permanentnie świadomość możliwości popełnienia błędu. Wszelkie nasze działanie jest zawsze przejawem przyjętego przez nas systemu wartości, tym sposobem postawa, którą prezentuje jednostka, wynika, ze sposobu myślenia i z zasad działania praktycznego. Niekonsekwencja opiera się na założeniu, że system wartości to nie system logicznie dwuwartościowy. Nie możemy zatem zakładać konsekwencji w raz dokonanym rozstrzygnięciu między wartościami, które się nawzajem wykluczają. Musimy bowiem mieć świadomość sytuacji nieuleczalnej antynomii świata wartości, czyli ma to być niekonsekwencja — reguła naszego myślenia, nie zaś niekonsekwencja samego działania praktycznego — reguła tylko praktykowana. „Niekonsekwencja konsekwentna nie jest konsekwentną niekonsekwencją [...]; niekonsekwencja niekonsekwentna natomiast jest właśnie konsekwentną niekonsekwencją. O tyle więc proponujemy zachować zasadę konsekwencji jako wartość: mianowicie praktykując zasadę niekonsekwencji w sposób niekonsekwentny. O tyle również doprowadzamy naszą pochwałę niekonsekwencji do postaci doskonałej — protestując przeciw temu, by niekonsekwencję w postaci doskonałej praktykować<sup>45</sup> — konkluduje Kołakowski. Tylko taki rodzaj niekonsekwencji, która mając świadomość antynomii, postuluje konsekwentną obronę człowieka w sytuacjach elementarnych, nawet kosztem bycia niekonsekwentnym, może uchronić nas przed kolejną negacją idei człowieczeństwa. Lekarstwem na „bałwochwalstwo polityki” jest bycie „błaznem”; lekarstwem jest po prostu „niekonsekwencja niekonsekwentna”.

---

<sup>45</sup> L. Kołakowski: *Pochwała niekonsekwencji*. W: *Idem: Pochwała niekonsekwencji...*, s. 262.

Agnieszka Turoń-Kowalska

*Sic et non...* or the Problem of "Idolatry of Politics"  
in Leszek Kołakowski's Philosophical Thought

**Keywords:** Kołakowski, "idolatry of politics", crisis of European culture, "clergyman and a jester", Enlightenment

S u m m a r y

The term "idolatry of politics" occurs in Leszek Kołakowski's deliberations when individuals turn their political engagement into moral rules, that is, they create their gods *ad hoc* for their individual aims in politics. The thinker sees the reasons for the crisis of European culture and civilization in the intellectual legacy of the Enlightenment, and with it, the need for the beginning of the "idolatry of politics". The first reason is the abandonment of the "absolute values" in the post-modern times, which has led to relativism in culture. The second issue is the distinction between the collective and personal problems of human nature and, consequently, the problem of responsibility for one's actions. The third area which exerts destructive influence on civilization is the erosion of historical consciousness. In Kołakowski's works, a cure for the "idolatry of politics" may be found in his conception of "philosophy of a jester" and "inconsistent inconsistency".

Agnieszka Turoń-Kowalska

*Sic et non...*  
oder das Problem der „Politikvergötterung“ nach Leszek Kołakowski

**Schlüsselwörter:** Kołakowski, „Politikvergötterung“, Krise der europäischen Kultur, „Priester u. Clown“, Aufklärung

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Terminus „Politikvergötterung“ erscheint bei Leszek Kołakowski, wenn die einzelnen Personen ihren politischen Einsatz in moralische Prinzipien verwandeln, d.h. bestimmte Götter *ad hoc* schaffen, um ihre partikulären Ziele in der Politik zu erreichen. Der Philosoph sieht die Ursachen für die Krise der Kultur und der europäischen Zivilisation und für die Entstehung der „Politikvergötterung“ im intellektuellen Erbe der Aufklärungszeit. Seinen Standpunkt begründet er folgendermaßen. Einerseits hat postmoderne Epoche auf „absolute Werte“ verzichtet, was einen Relativismus in der Kultur zur Folge hatte. Andererseits wird zum großen Problem, kollektive Fragen von persönlichen Elementen der menschlichen Natur zu unterscheiden und demzufolge die Verantwortlichkeit für eigene Taten zu klären. Dritter Faktor der nach Kołakowski auf die Zivilisation einen destruktiven Einfluss ausübt, ist die Zerstörung des historischen Bewusstseins. In der Philosophie von Leszek Kołakowski findet man aber eine Arznei gegen die „Politikvergötterung“, nämlich seine Idee von der „Philosophie eines Clowns“ und seine „inkonsequente Inkonsequenz“.