

U podstaw myśli etycznej Leszka Kołakowskiego

Adam Olczyk

The foundation of Leszek Kołakowski's ethical thought

Abstract: The article discusses primary matters of Leszek Kołakowski's ethical thought. For that purpose, the analysis focuses on the need to justify the content of natural law. Kołakowski maintains that the development of communication and growth of cities are foundations of the justification process. In line with this idea the intuition of evil (related with such terms like *tabu*, *sacrum*, *profanum* or *sin*) is the major determinant for the distinction between good and evil. Kołakowski's theory also explores a connection between the experience of evil and human dignity.

Keywords: ethics, natural law, justification, dignity

Prawie każda próba szerszego ujęcia myśli Leszka Kołakowskiego wpisuje się w schemat podobny do tego, który charakteryzuje badania nad spuścizną takich filozofów jak Blaise Pascal, Friedrich Nietzsche, czy Richard Rorty. Schemat ów polega, w pierwszej kolejności, na zdaniu relacji z jałowości każdej takiej próby, tłumaczonej brakiem ambicji (lub brakiem jej wyraźnego przejawu) tworzenia przez wymienionych autorów czegoś, co można by nazwać 'systemem filozoficznym'. Wskazuje się, że filozofowie ci, stojąc niejako w opozycji do tej tradycji, która bliska była zawsze myślicielom niemieckim, nie tylko nie zabiegają o spójność głoszonych sądów, ale i wykazują, z różnych przyczyn, daremność

* Uniwersytet Łódzki
adam.tomasz.olczyk@gmail.com

wszelkich starań tego rodzaju. Dalej zaś, jakby na przekór temu spostrzeżeniu, przystępuje się do takiego ujęcia ich twórczości, które posiada walory etykiet ujednociających, które wprowadza konsonans wśród odległych *prima facie* twierdzeń. Dzieło Kołakowskiego doczekało się kilku podobnych opracowań schematyzujących¹, znaleźć też można pozycje, które prób takich dokonują zawężając obszar podejmowanych zagadnień, np. do tych związanych z kwestiami religijnymi².

Wychodząc naprzeciw wyzwaniu kategoryzowania tej myśli i próbując odnotować najistotniejsze jej cechy wskazać należy na przenikającą całą twórczość autora *Obecności mitu* metodę, oscylującą wokół niekonsekwentnie traktowanego założenia braku szansy syntetycznego pogodzenia dychotomii, z którymi żyjąc koniecznie trzeba się mierzyć. Kwestię tę poruszał sam filozof, choćby we wstępie do zbioru artykułów *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, gdzie wyjaśniając czemu tytuł ten nie stanowi 'beźładnej mieszaniny' podniósł, że załączone teksty łączy dwudzielność podejmowanych zagadnień, konieczność „opowiadania się za jedną z dwóch możliwości, z których każda jest przykra, lecz każda inaczej niezadowolająca, a między którymi żadnych «syntetycznych» opcji nie widać”. Uwagę tę można potraktować jako usprawiedliwioną dla scharakteryzowania całej twórczości polskiego myśliciela.

¹ Np. Cezary Mordka, *Od Boga historii do historycznego Boga. Wprowadzenie do filozofii Leszka Kołakowskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1997; Jan Tokarski, *Obecność zła. O filozofii Leszka Kołakowskiego*, Universitas, Kraków 2016; warta uwagi jest również napisana w języku niemieckim pozycja: Christian Heidrich, *Leszek Kołakowski: zwischen Skepsis und Mystik*, Verlag Neue Kritik, Frankfurt am Main 1995.

² Tak: Jan Andrzej Kłoczowski, *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, choć autor ten, wybitny znawca myśli Kołakowskiego, wykracza często w swoich rozważaniach daleko poza religię; inne rozróżnienia mają np. charakter historyczny – tak: Anna Borowicz, *Rozwój filozofii kultury Leszka Kołakowskiego na tle filozofii polskiej w latach 1955-1966*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1997; czy odnoszą się do kwestii *stricto* etycznych, por. Zbyszek Dymarski, *Dwugłós o złu: ze studiów nad myślą Józefa Tischnera i Leszka Kołakowskiego*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2009 (tutaj autor zestawia dzieło Kołakowskiego z myślą Józefa Tischnera).

Schemat dowodzenia u Kołakowskiego niejednokrotnie wygląda tak, że w kontekście omawianego zagadnienia przedstawia on dwie opcje, które w sposób oczywisty wykazują wzajemnie sobie postawę opozycyjną, jak np. absolutyzm i sceptycyzm. U ich podstaw nigdy nie znajduje się prosta sprzeczność, brak możliwości postawienia znaku negacji między zajmującymi uwagę filozofa A i B jest bezsporny. Ich stosunek wydaje się raczej przypominać ten właściwy dla zdań przeciwnych, to jest takich, w których prawdziwość A przesądza o fałszywości B, jednak fałszywość A albo B nie determinuje prawdziwości B albo A. Dla przykładu, nie sposób nie dostrzec, że różnice między dwoma postawami etycznymi, konserwatyzmem oraz nihilizmem, w żaden sposób nie sprowadzają się do wzajemnej negacji każdego z twierdzeń drugiego obozu i że konserwatyzm nie jest nie-nihilizmem, a nihilizm nie jest nie-konserwatyzmem. Raczej jest tak, że przyjęcie ‘prawdziwości’ konserwatyzmu przesądza kwestię ‘fałszywości’ nihilizmu, zaś uznanie ‘fałszywości’ jednego z nich nie wpływa na status drugiego – może przecież pojawić się kolejna, ‘prawdziwa’ opcja, ot choćby egzystencjalna idea zaangażowania. Warto przy tym zaznaczyć, że mówienie o prawdziwości tych conceptów, będących modelami struktur myślowych, ma przynajmniej dyskusyjny charakter i być może bardziej zasadnym byłoby zajmowanie się ich ‘słusznością’ – nie jest to jednak przedmiot wątpliwości, których nakreśleniu ma służyć niniejszy tekst.

W swoich pracach Kołakowski z budzącą uznanie wnikliwością i spostrzegawczością przedstawia człony interesujących go dychotomii, skupiając się raczej na wadach każdej z opcji, by kolejno dać wyraz pogładowi konsekwentnie powtarzanemu: „przeciwieństwa [...] są immanentne światu wartości i nie mogą zostać pogodzone w żadnej syntezie harmonizującej”³. W *Pochwale niekonsekwencji*⁴, tekście z 1958 roku, Kołakowski ogranicza zasięg tej formuły do świata wartości, jednak jego dalsza twórczość wydaje

³ Leszek Kołakowski, *Czy Diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, „Aneks”, Londyn 1984.

⁴ L. Kołakowski, „Pochwała niekonsekwencji”, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968. Tom II*, Wydawnictwo Puls, Londyn 2002.

się stanowić dowód tego, że zabieg ów sprawdza się równie dobrze do opisywania nieprzyjemności, jakie powstają w całości rozważań mających filozoficzny charakter.

Takie ujęcie unaocznia, że myśl Kołakowskiego posiada podstawę skrajnie różną od tej, która wyznaczała etykę arystotelesowską. Polski filozof przekonuje, że formuła złoto-środkowa czyni świat płaskim⁵ – zmierza ona do wykazania błędności każdego z ekstremów, znajdując dla nich harmonijne zestawienie, usuwa je z naszego świata i odmawia racji. Tymczasem, balansowanie między skrajnościami, odnajdowanie uzasadnienia raz dla jednej, raz dla drugiej, bez nadziei na jakąkolwiek syntezę a także perspektywa świata, który nie tylko nie jest płaski, ale którego wyboje mają chaotyczny, zmienny układ, to spoiwa łączące znakomitą część twórczości autora *Obecności mitu*.

Należy zaznaczyć, że nieprzyjemności, czy też przykrości, jakie towarzyszą uświadomieniu sobie niemożności pogodzenia opcji przeciwnych, są zmartwieniami, które odnoszą się do pewnej tylko sfery ludzkiego myślenia – tej, którą w centrum uwagi stawiają od wieków filozofowie. Gdy wziąć pod uwagę różne pojęcia, które funkcjonują jedynie w parze ze wspierającymi je członami, jak ‘mały’ i ‘duży’, ‘płynny’ i ‘stały’ czy też ‘konieczny’ i ‘przygodny’, lub ‘nieskończony’ i ‘skończony’, intuicyjnie wyczuwa się różnice między parami, które zostały wymienione jako dwie pierwsze a parą trzecią i czwartą. Dystynkcji między tymi grupami, twierdzi Kołakowski, nie należy – jak mogłoby się z pozoru wydawać – odnosić do tego, że pierwsze dotyczą sfery doświadczenia, że są empiryczne. Podstawę odróżnienia stanowi zupełnie nieempiryczna przesłanka, założenie będące kamieniem węgielnym nowoczesności: pragmatyczne przekonanie o lepszości takiego doświadczenia, które choćby hipotetycznie może być przydatne w posługiwaniu się przedmiotami.

Narzuca się tutaj skojarzenie z diagnozą, jakiej rzeczywistości udzielali frankfurczycy, gdy charakteryzowali kulturę zachodnią przez odniesienie do pojęcia oświecenia, rozumianego jako cecha myślenia właściwego kulturze zachodniej. Francis Bacon, którego Max Horkheimer i Thomas Adorno przywołują jako tego filozofa, w którego dziele tak rozumiana

⁵ Ibidem, s. 258.

idea odczarowania (*Entzauberung*) znalazła najdonioślejszy wyraz⁶, pisząc o celach i funkcjach nauki podnosił, że nie należy do nich zdolność skutecznego przekonywania, czy umiejętność posłużenia się nieodpartym argumentem, lecz takie działania bądź praca, które dzięki odkrywaniu nowych szczegółów poprawia jakość ludzkiego życia⁷. Kołakowski wskazuje na silną tendencję do takiego traktowania ludzkiej wiedzy, podkreśla utylitarystyczny charakter takiej postawy, jednak w odróżnieniu od frankfurtczyków, nie wyciąga z niej pesymistycznych wniosków. Racjonalność techniczna nigdy nie zaprzętała jego uwagi, traktował ją jako mało problematyczną niezbywalną właściwość pewnego wymiaru ludzkiego myślenia o świecie.

W *Horror metaphysicus* Kołakowski wyraźnie przypomina, że rozróżnienia o charakterze pragmatycznym nie zwykły ludziom wystarczać, zaś pytania takie jak: ‘co wiem na pewno?’, ‘co mogę wiedzieć?’, ‘czy to, co istnieje, istnieć musi?’ stanowią nieusuwalny element myślenia o świecie. Kołakowski stara się przy tym, wzorem Alfreda N. Whiteheada, nobilitować filozoficzne przeciwstawienia, wskazując m.in., że gdyby nie Demokryt i jego twierdzenie, iż ‘naprawdę’ są tylko atomy i próżnia, i nic poza nimi, nigdy nie doszlibyśmy do współczesnej teorii atomistycznej⁸. Kwestie metafizyczne w żadnym razie nie są w tym ujęciu dodatkiem do pytań pierwszego rodzaju, są równie istotną kategorią, tyle że bijącą z innego źródła żywotności naszej kultury⁹.

W *Obecności mitu* Kołakowski wskazywał na tzw. dwa pnie cywilizacyjne, technologiczno-analityczny oraz mityczny. Stanowią one nieodzowne podłoże dorobku intelektualnego szeroko pojmowanej tradycji myśli europejskiej.

⁶ Theodor Adorno, Max Horkheimer, *Dialektyka oświecenia*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994, ss. 19-21.

⁷ Francis Bacon, „Valerius Terminus: of the interpretation of Nature. Miscellaneous Tracts upon Human Philosophy”, *The Works of Francis Bacon*, T. 1, Basil Montagu, Londyn 1825, s. 281. Cyt. za: Theodor Adorno, Max Horkheimer, op. cit., s. 21.

⁸ L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, ResPublica, Warszawa 1990, s. 20.

⁹ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1986, s. 13.

Metafora pnia dobrze oddaje znaczenie podziału. Kołakowski nie wierzy w powodzenie conceptów tworzonych na wzór kartezjańskiego drzewa, czyli takich, w których przejawia się kategoria wiedzy zdolnej być „korzeniem” innych nauk, wiedza pewna, wyzbywająca z wątpliwości. Pytania metafizyczne pochodzą w tej wizji z innej warstwy naszej kultury niż pytania o charakterze naukowym i nie sposób dokonywać ich wzajemnej konwersji. Dziedziny te są tak różne jak dwa drzewa osadzone na różnych pniach – fakt, rosną one w niedużej od siebie odległości a ich gałęzie mogą się splatać, jednak okoliczność, że w wyniku tego splątania trudno czasem dostrzec, które z liści skąd się wywodzą, nie umniejsza kategorycznego rozróżnieniu tych dwóch źródeł.

Do istoty mitu należy jego intencjonalne odniesienie do absolutu, do rzeczywistości, która ma charakter nieempiryczny i bezwarunkowy¹⁰. Istnienie tego rodzaju dążenia nic o absolutie nie mówi, nie jesteśmy w stanie dowieść, że przedmiot dążenia istnieje – jest tylko wyrazem występującej w trzech postaciach potrzeby takiego odniesienia (w istocie, samo ‘dowodzenie’ należy do pnia technologiczno-analitycznego). Jednocześnie, mit przenika całe nasze myślenie o rzeczywistości, dotyczy tak świata wartości, jak logiki, czy miłości. Nie jest zarazem rozróżnienie tych dwóch pni równorzędne z podziałem na religię i naukę, mit przenika je oba. Podobnie, nie jest możliwe przekonanie kogoś do mitu, samo bowiem przekonywanie zawierałoby aspekt technologiczno-analityczny, a od niego mit przecież odchodzi, choć nie jest mu obcy, nie spełnia wymogów, jakie są w nim stawiane.

Mit przenika nawet do tej sfery ludzkiego działania w świecie, która nie tylko nie zwykła się z nim kojarzyć, ale która wydaje się stawać w jawnej do niego opozycji – do logiki. Intencją, która przyświeca Kołakowskiemu, jest wykazanie, że nie sposób tworzyć teorie, które aspirują do miana prawdziwych bez zachowania mitologii Rozumu. Podobna kwestia podjęta zostaje w rozmowie, jaką toczy sceptyk z wierzącym, przedstawionej w pracy *Jeśli Boga nie*

¹⁰ Ibidem, s. 14.

ma...¹¹. Spór ten tyczy się między innymi wartości poznawczych. Sceptyk argumentuje, że dobór przesłanek, na których wierzący swoją wiarę opiera, nie spełnia pewnych elementarnych wymogów i zarzuca, że nie sposób przekonać do wiary tak, jak można przekonać do wiedzy naukowej. Gdy sam zostaje zapytany o kryterium, odpowiada, że jest nim możliwość przewidywania zdarzeń – nie sposób zaś oczekiwać, by religia spełniła ów wymóg. Sceptyk zarzuca wierzącemu: „Najwspanialsze świątynie zbudowano w oparciu o wyliczenia inżynierów, a nie o ich modlitwy; w przeciwnym razie nigdy by ich nie skonstruowano albo też rozsypałyby się w kawałki”¹². Wierzący, nie chcąc pogodzić się z porażką, pyta dalej: dlaczego te, a nie inne wymagania mają charakter rozstrzygający? Dlaczego decydować ma przewidywalności zdarzeń, gdy równie dobrze za kryterium można by uznać zgodność teorii z twierdzeniami w zapisanej wieki temu księdze. Sceptyk musi ostatecznie przyznać, że tym, co go przekonuje, jest kryterium większości, powszechna niemal zgoda na takie kryteria; dyskusja nie wyłania zwycięzcy, spór pozostaje bez rozwiązania. Jediną alternatywą jest podjęcie kolejnych dywagacji, te jednak ostatecznie prowadzą tylko do konieczności uświadomienia sobie aktualności powtarzanego od czasów Sekstusa Empiryka banału: nie sposób ustanowić takie kryterium prawomocności, które uniknęłoby pułapki błędnego koła¹³.

W tym świetle odnieść należy się do konkluzji poczynionej w *Micie w logice*: Prawda jest mitem Rozumu, który to mit „potrzebny jest, aby obecna była wiara, iż logika nasza nie jest tylko *savoir-vivre*’m zbiorowości współpracujących w myśleniu, ani tylko faktyczną jakością naszego cielesnego ustroju lub naszego sposobu mówienia”¹⁴. Mit ten – podobnie jak wszystkie mity w znaczeniu, które nadaje temu pojęciu Kołakowski – nie może być prawdziwy lub fałszywy. Tylko jednak dzięki mitowi Rozumu coś może być prawdziwe bądź fałszywe.

¹¹ L. Kołakowski, *Jeśli boga nie ma... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998, ss. 80-83.

¹² Ibidem, s. 82.

¹³ Ibidem, s. 83.

¹⁴ L. Kołakowski, *Obecność...*, op. cit., s. 48.

Normy

Nakreślone w *Obecności mitu* napięcie przejawia się w różnieniu o niemałym znaczeniu dla rozważań Kołakowskiego z zakresu etyki – opozycji między zdaniem (sądami) deskryptywnymi i preskryptywnymi (nie zawsze tak nazywanymi przez autora)¹⁵. Pierwsze mówią jak jest, opisują. W interesującym polskiego filozofa aspekcie odnoszą się do sądów o charakterze empirycznym (zaznaczyć można, że Kołakowski wydaje się wykazywać niechęć do takiego ich określania) – czyli do reguł, które w założeniu mają niezmienny charakter, które mówią o pewnych stałych właściwościach świata fizycznego. Przeciwstawione zostają one prawom o charakterze normatywnym, czyli takim, które nie mówią jak jest, ale jak być powinno. Wśród nich wyróżnić należy normy prawa naturalnego – w największym uproszczeniu powiedzieć o nich można, że odnoszą się do kategorii dobra i zła¹⁶.

Z niektórych pism Kołakowskiego, mimo że powstawały one na przestrzeni wielu lat, wyłania się w miarę spójna wizja wyjaśnienia potrzeby uzasadniania treści prawa naturalnego, potrzeby realnie obecnej w naszej kulturze od jej zarania. Przedstawiana jest ona w duchu refleksji antropologii społecznej w wymiarze historycznym, wyraźnie jednak uprawianej z perspektywy filozofa.

Wyjaśnianie tego konceptu zacząć należy od tego, że Kołakowski wskazuje na pierwotną konwergencję w postrzeganiu reguł sfery bytu i powinności. Gdyby w tym stadium człowiek uświadomił sobie np., że kąt odbicia promienia świetlnego równy jest kątowi jego padania, nie widziałby żadnej różnicy między tą zasadą a zakazem zabijania, byłyby to dlań tożsame istotowo prawa rzeczywistości. Odniesienie do nieempirycznej realności bezwarunkowej gwarantuje ład, który zdolny jest zorganizować cały świat w spójnym porządku¹⁷. Ów transcendent nie musi przy tym być koniecznie homogeniczny, absolut jawić się może jednocześnie pod

¹⁵ Por. L. Kołakowski, „Mała etyka”, *Czy diabeł...*, op. cit., s. 85.

¹⁶ L. Kołakowski, „Normy-nakazy i normy-twierdzenia”, w: idem, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 100.

¹⁷ L. Kołakowski, „Trwałość dylematu »Sein-Sollen«”, *Przegląd polityczny*, 2016 (135), s. 150; idem, „Normy-nakazy...”, op. cit., s. 101.

wieloma postaciami – uznanie, że to nie natura wytwarza rozróżnienie dobra i zła, nie podważa możliwości stwierdzenia, iż prawo moralne znajduje swoje źródło np. w Bogu¹⁸. Z drugiej strony, nie jest też tak, że wzory zachowań ludzkich bezwzględnie wynikają ze sfery religijnej, np. w społeczeństwach pierwotnych świat bogów i duchów nie zawsze jest wzorem do naśladowania¹⁹. Unifikacja taka wraz z rozwijaniem się religii następuje, co prowadzić może do pomieszania się kategorii deskryptywnych z preskryptywnymi, choć raczej tylko co do źródła swojej prawomocności.

Kołakowski wielokrotnie nadmienia, że tym, co odróżnia prawa natury od praw moralnych, jest możliwość gwałcenia tych drugich²⁰. O doniosłości występowania naprzeciw uświęconemu porządkowi mowa będzie dalej, obecnie należy zauważyć, że uzmysłowienie sobie tej odrębności nie jest tym czynnikiem, który bezpośrednio stoi u podstaw relatywnego spojrzenia na normy moralne. Uzyskanie świadomości tego, iż wśród reguł, które ‘rządzą’ światem, są takie, których naruszyć niepodobna (jak prawo grawitacji) oraz takie, którym uchybienie jest możliwe (jak zakaz tortur), następuje szybko²¹. Celem lepszego wyjaśnienia posłużyć się tutaj można metaforą grzechu pierworodnego (choć ta pojawiała się w pismach Kołakowskiego niejednokrotnie, nigdy w takim kontekście) – opisywany etap odpowiadałby temu momentowi w biblijnym opisie początków świata, gdy obwieszczony zostaje Adamowi zakaz spożywania owoców z drzewa poznania dobra i zła. Z chwilą tą zyskuje on świadomość elementarnej odrębności między opisywanymi normami, odtąd potrafi wyróżnić w swojej wiedzy o woli boskiej szczególne zasady – takie, które można gwałcić.

Doniosłość tego zdarzenia może być łatwo przeceniona. Tymczasem wiedza taka nie podważa zasadności norm, nie neguje ich słuszności. Adam nie znajduje żadnego powodu, dla którego uprzytomnienie sobie możliwości złamania

¹⁸ L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2014, s. 50.

¹⁹ L. Kołakowski, „Mała etyka...”, op. cit., ss. 84-85.

²⁰ Tak choćby w: ibidem, s. 85; L. Kołakowski, „Normy-nakazy...”, op. cit., s. 101; L. Kołakowski, „O prawie naturalnym”, *Ius et Lex*, Vol. 1, No. 1, 2002, s. 150.

²¹ L. Kołakowski, „Normy-nakazy...”, op. cit., s. 101.

niektórych z boskich dekretów łączyć należy z podaniem w wątpliwość ich zasadności. Tym, co według Kołakowskiego, stoi u podstaw takiej świadomości, jest rozwój komunikacji i miast²². To kontakt z innym wymaga podjęcia wysiłku intelektualnego, przedsięwziętego przy próbach wykazania wyższości własnych założeń. Jak długo brak jest takich relacji, tak długo nie ma podstaw do podważania zasad moralnych – jeżeli występuje się naprzeciw obowiązkowi oddawania czci rodzicom, a przy tym nie dysponuje się względem w inny niż chrześcijański obraz świata, naruszenie takie nie przestaje być dla członków danej społeczności (tylko) naruszeniem obowiązujących, niepodważalnych zasad – nie kwestionuje się bowiem ich statusu. Dopiero utrzymywanie stosunków z innymi – innymi w tym względzie, że kierują się oni innymi zasadami moralnymi – skutkuje koniecznością podjęcia trudów procesów argumentacyjnych. Te prowadzą bądź to do bronięcia racji, które uzasadniać mają roszczenia do prawdziwości (słuszności, wyższości) uznawanego stanowiska, bądź do uznania nadrzędności drugiego, obcego dotychczas przekonania.

Powstaje przy tym pytanie, czy można powstrzymać się od takich preferencji, trwać w tradycji własnej i jednocześnie z aprobatą odnosić się do wartości niesionych z zewnątrz. W tekście *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego* Kołakowski wskazuje na antynomię w postawie tych, którzy z jednej strony chcą pozostać przy własnych wartościach, z drugiej – głosić, iż w sferze moralnej każdy wybiera dla siebie. Dodaje, że w obrębie różnic kulturowych zabieg polegający na zaniechaniu aktu wyboru – otwierający pole niepewności i afirmujący przekonanie o wyższości idei tolerancji – sam nie jest wolny od normatywnych założeń²³. Rzuceni w świat, jak długo nie odtrącamy go aktem samounicestwienia, możemy tylko udawać, że nie odczuwamy jakiegś formy ciężaru spoczywającej na nas odpowiedzialności²⁴.

²² L. Kołakowski, „Trwałość dylematu...”, op. cit., s. 149.

²³ L. Kołakowski, „Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego”, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, ResPublica, Warszawa 1990, s. 17 i n.

²⁴ L. Kołakowski, „Etyka bez kodeksu”, *Kultura i fetysze. Eseje*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 143.

Nihilistyczne odrzucenie wartości, dokonywane aktem ich negacji, jest natomiast tylko retoryczną fikcją²⁵.

Zachowując metaforykę biblijną powiedzieć trzeba, że zetknięcie się z inną tradycją odpowiada momentowi spotkania Ewy z węzem. Dochodzi wtedy do zakwestionowania reguły dotychczas niepodważalnej, powstaje pytanie o sens jej uznawania. Pojawia się niepokój moralny i pytanie o to, co stanowi większą wartość: posłuszeństwo Stwórcy czy 'otwarcie oczu', poznanie dobra i zła. W istocie, Ewa przed samym występkiem musi już dysponować jakimś wyobrażeniem znaczenia tej dystynkcji. Pierwsza matka wie, że w zbiorze reguł wyznaczonych przez Boga są takie, które może, a których nie powinna naruszać. Waż nakłania przy tym do kolejnego kroku, prowokuje zaistnienie niezwykle istotnego problemu, z którym do dziś człowiekowi przychodzi się mierzyć z równym niepowodzeniem co kiedyś – stawia pytanie o to, dlaczego uznać prawomocność jednego przepisu moralnego zamiast jego przeciwieństwa oraz o ważność takich norm w ogóle. Jak podnosi Jan Andrzej Kłoczowski, problem ten nie powstaje w gabinetach uczonych, jest zrodzony przez życie i wynika z historycznej sytuacji człowieka²⁶.

Dylemat Ewy, niezbywalnie ludzki, wyznacza punkt zapalny wielu kwestii, którym Kołakowski poświęcał szczególną uwagę w toku całej swojej twórczości. Oto z jednej strony człowiek mierzyć się musi z potrzebą bezpieczeństwa moralnego (*Geborgenheit*)²⁷. Niepokój, jaki powstaje w zetknięciu z nowym, łatwo jest stłumić przy zachowaniu takiego modelu życia, który nastawiony jest na poszukiwanie 'schronienia', tzn. takiego, w którym jednostka redukuje własną osobowość do części transcendentnego względem niej ładu, o którym ma już jakieś pojęcie²⁸. Wszystkie decyzje zostały z dawna podjęte, zawierają się w nieskazitelnych kodeksach, których przepisom czynieniu zadość jesteśmy moralnie (a może nawet i bytowo) zobligowani. Druga opcja wiąże się z koniecznością dokonywania wyborów; te mają charakter nieodwracalny i samodzielny, łączy się z nimi

²⁵ Ibidem, s. 144.

²⁶ Jan Andrzej Kłoczowski, op. cit., s. 278.

²⁷ L. Kołakowski, „Etyka bez kodeksu”, op. cit., s. 153.

²⁸ Ibidem, ss. 155-156.

naturalna obawa przed brakiem punktu, który by nas przekraczał, a w którym można by znaleźć oparcie dla jakiejś racji. Z drugiej strony, napędza je sprzeciw wobec sprowadzenia własnej osobowości do czegoś, czym się nie jest. Ze względu na naturalną inercję życia postawy takie pozostają w mniejszości. Ewa, dotychczas zredukowana wolistycznie do życzeń Stwórcy, zmierza ostatecznie ku ekspresyjnemu wykrzyczeniu: „To ja! Jestem, która (i jaka) jestem, niezależna i inna od reszty świata”. Wygnanie z raju jawi się tutaj bądź to jako wyznacznik losów człowieka, predestynujący ich koleje, bądź jako dziejowa konieczność, której uniknąć nie sposób, a to ze względu na ludzką naturę. Spór w tym zakresie wydaje się mieć charakter nierozstrzygalny (zgrzytliwie można dodać: czyli filozoficzny).

W tej wizji Inny nie jest z konieczności szatanem, choć szatan bezwarunkowo jest Innym. Tylko płytkie umysły nie są zdolne dostrzec pozytywnych skutków, jakie rodzić może zderzenie z nowym, choć nie jest tak, że nowość *per se* jest wartością. To wieczne niezakończenie, sygnalizowana wcześniej konieczność balansowania, utrzymanie się na morzu w świecie bez mapy, z permanentnie rozedrganą busolą.

Każdy wybór powoduje konieczność wykazania przewagi norm obowiązujących w jednej grupie nad drugimi, a więc ich uzasadnienia (oświeceniowe próby opisanie stanu pierwotnego, przedspołecznego, mają sens o tyle, że przedstawiają jakąś propozycję określenia rdzenia, do którego można się odnieść, stawiają jednak człowieka w sytuacji, która jest mu egzystencjalnie obca i niemożliwa). Rozwój stosunków nie musi przy tym koniecznie prowokować procesu argumentacyjnego służącego przekonaniu Innego, niejednokrotnie wątpliwość ograniczać się będzie do sfery wewnętrznej, do zachwiania równowagi, gwarantowanej błogim snem ignorancji. Zdolność zawieszenia własnych norm, opatrzenie ich znakiem zapytania – i to zarówno reguł praw natury jak i praw moralnych – stanowi przy tym, zdaniem Kołakowskiego, źródło siły duchowej kultury europejskiej, odróżnia ją od innych oraz – jeżeli uznać tę tradycję za uprzywilejowaną – stanowi o tych jej cechach, które tradycyjnie przesądzają o jej lepszości²⁹. Podnosi on, że – właśnie ze względu

²⁹ L. Kołakowski, „Szukanie barbarzyńcy...”, op. cit., s. 15.

na wyżej wymienione cechy – za naukę *par excellence* europejską uznać należy antropologię. Zmierza ona bowiem do poznania Innego przez podjęcie wysiłku, choć epistemologicznie niezdolnego do całkowitego spełnienia, to szczególnie istotnego. Polega on właśnie na kwestionowaniu samego siebie, czy dalej: uznaniu, że działania wolne od normatywnych przesądów są więcej warte niż te, którym towarzyszy duch wyższości lub fanatyzmu³⁰.

Z drugiej strony mamy figurę zwolennika postawy konserwatywnej w rozumieniu przyjętym w *Etyce bez kodeksu* – równającym go właściwie z fundamentalistą – który kontakt z nowym zapewne starałby się wpisać w schemat wcześniej mu znany, traktując go jako kolejny przejaw powszechnego zjawiska wynaturzenia i odstępowania od doktryny (a w ujęciu takiej osoby – od prawdy czy tego, co rzeczywiście słuszne). To kapłani występujący naprzeciw figurze błązna³¹. Istnieje spora szansa, że w wielu takich przypadkach pytanie o to, czy nie mam racji, nie zostanie zadane. Przypuszczalnie byli wśród rdzennych mieszkańców Ameryki tacy, których kontakt z europejskim odkrywcą prowokował do podania w wątpliwość przekonania o słuszności dotychczasowego światopoglądu. Z całą pewnością znaleźli się tacy muzułmanie, w innym przypadku niedorzeczne byłyby terminy takie jak *ridda* lub *irtidād* (oznaczające apostazję w islamie), a związane z nimi słowo *murtadd* (określające osobę dopuszczającą się takich czynności) zakresowo puste. To jednak w kulturze europejskiej, zdaniem Kołakowskiego, dzięki swobodzie zapewnianej zinstytucjonalizowaniem wiary w Jezusa, postawa taka odegrała znaczącą rolę³².

Wracając do snutej historii – świadomość światopoglądowej różnorodności uruchamia lawinę procesów argumentacyjnych. Wszystkie próby w tym zakresie (wymienić można dla przykładu: pragmatyzm, fenomenologię, tradycję znaczoną dziełami takich myślicieli jak Georg W.F. Hegel, Karol Marks i György Lukács, egzystencjalizm, emotywizm,

³⁰ Ibidem, s. 16.

³¹ L. Kołakowski, „Kapłan i błązna”, w: idem, *Pochwała niekonsekwencji...*, op. cit., ss. 290-293.

³² L. Kołakowski, „Szukanie barbarzyńcy...”, op. cit., s. 28.

instynktywizm, etykę Kanta, intuicjonizm, czy utilitaryzm³³) okazują się, w dziele Kołakowskiego, nie spełniać pokładanych w nich nadziei i zawsze kończy je klęska. Czy w takim razie sądy odnoszące się do sfery moralnej mogą przybierać absolutnie dowolną, czyli przypadkową postać – a tym samym nic ze sobą nie niosą? Względnie: czy każde zdanie o tym, co dobre a co złe, w ramach samoustanowienia totalnego, może być równie prawomocne³⁴? Jedną tylko z konsekwencji uznania takiego podejścia jest konieczność zmierzenia się z pytaniem o możliwość urządzenia świata wedle wszystkich naszych pragnień. Jeśli Boga nie ma, dlaczego nie zmaterializować millenarystycznego snu?

Otóż, reperkusją grzechu pierworodnego jest nie tylko wygnanie człowieka z raju i koniecznie związane z nim poczucie niezaspokojenia. To także wprowadzenie dodatkowej jakości, odtąd stale obecnej w dziejach ludzkich – tak w wymiarze ogólnym, jak jednostkowym – spersonifikowanej w istocie diabła kategorii zła. Jedną jego funkcją jest stałe uprzykrzanie naszego życia, czynienie go nieznośnym, kulawym i paraliżującym każdą praktyczną próbę urzeczywistnienia którejś z licznych utopii. Drugą, niemniej ważną, choć poniekąd uboczną i sprzeczną z intencją diabła, uzmysłowienie człowiekowi obecności Złego. W arkadii Lucyfera ludzie nie są świadomi, że zło istnieje. Przekonani o tym, że grzeszyć nie mogą, każdym czynem składają hołd swemu demonicznemu władcy.

Zło

Autorzy piszący o Kołakowskim zwracają uwagę na doniosłą rolę obecności zła w świecie jako podstawę łączącą pokaźną część prac filozofa³⁵. Stanowisko względem charakteru zła, werdykt, co do tego, czy siłą naszych starań możemy wyrugować je ze świata, czy też stanowi ono jego nieodłączny

³³ Celowo pomijam tutaj chrześcijaństwo, a to ze względu na istotne zmiany, jakim na przestrzeni lat ulegało podejście Kołakowskiego w tym zakresie.

³⁴ L. Kołakowski, *Obecność...*, op. cit., s. 37 i n.

³⁵ Tak choćby: Jan Tokarski, op. cit.; Zbyszek Dymarski, op. cit.; ten pierwszy czyni nawet z tej okoliczności klamrę spajającą całą myśl Kołakowskiego.

składnik, przesądza przy tym o podziale zyciorysu Kołakowskiego na etap marksistowski i nie-marksistowski. Z prac pisanych w pierwszym okresie tchnie przekonaniem o ulotnej naturze zła, filozof znajduje wiele instytucji i trendów myślowych winnych utrzymywaniu stanu nieszczęścia, na czele, rzecz jasna, jest myśl katolicka i jej kościelne zinstytucjonalizowanie. Na wzór Johanna G. Fichtego, myśliciel jest do tego przekonany, że dostąpił błogosławieństwa bycia depozytariuszem wzoru człowieka ‘prawdziwego’ i – co szczególnie zgubne – zna techniki potrzebne do realizacji rajy na ziemi³⁶. Przeciwstawia się temu wizja znacząca *Obecnością mitu*, znajdująca pełen wyraz w *Jeśli Boga nie ma...* – w tym ujęciu zło jest równie niezbywalnym elementem postrzegania rzeczywistości, co widzenie kolorów czy odczuwanie zapachów; istnieje nawet bez Boga. Spojrzenie to dobrze kondensują słowa francuskiego teologa, które Kołakowski przytaczał z niekrytą lubością: to, że są ludzie, którzy nie wierzą w Boga, jest do zrozumienia, jednak to, że są i tacy, którzy nie wierzą w diabła, wydaje się niepojęte³⁷.

Skąd więc brak zgody na przyznanie dowolności sądom moralnym? Bo kiedy widzimy gwałcone dziecko albo kradzież chcemy powiedzieć, że to coś więcej niż dostrzegalny empirycznie układ zjawisk³⁸, to czyni, na które nie tylko nie chcemy się godzić – my się na nie w rzeczywistości nie godzimy. Spekulację etyczną z konieczności poprzedza życie. W akcie percepcji brak jest odróżnienia treści faktycznej od treści wartościującej. Dostrzeganie zła jest jedną z intuicji, w jakie wyposażony jest człowiek rzucony w świat i nie sposób sobie wyobrazić – praktycznie, nie logicznie – jej brak. Kołakowski niejednokrotnie chwali Kantowską ambicję uzasadnienia metafizyki moralności, mimo że jego zdaniem jest to próba najważniejsza i najsilniejsza³⁹, stanowi ona propozycję niewystarczającą. Polski autor mierzy się przy tym z ewentualnymi obiekcjami co do swojego konceptu (czy

³⁶ L. Kołakowski, „Normy-nakazy...”, op. cit., s. 115.

³⁷ L. Kołakowski, „Leibniz i Hiob. Metafizyka zła i doświadczenie zła”, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 19.

³⁸ L. Kołakowski, *Jeśli Boga...*, op. cit., s. 195.

³⁹ L. Kołakowski, „Kant i zagrożenie cywilizacji”, w: idem, *Czy diabeł...*, op. cit., s. 135.

inaczej: teorii, z którymi sympatyzuje, wielokrotnie bowiem wskazuje na źródła różnych myśli, które jego dzieło splata).

Po pierwsze, nie umniejsza jego spostrzeżeniu to, że można sobie wyobrazić, by ktoś intuicji moralnych wcale nie posiadał bądź, by cechowała kogoś moralność skrajnie różna od powszechniej. Znane są przypadki osób przekonanych o własnej świętości, wydaje się też, że gwałciciela niejednokrotnie nie obezwładnia jakiegokolwiek uczucie zła czy krzywdy, jakie miałyby wyrządzać swoim czynem (tym bardziej nie dzieli takiego poczucia większość złodziei). Myśliciel odpowiada: doznajemy doświadczeń o różnym charakterze i wszystkie są zawodne⁴⁰. Nie istnieje żadna racja, która pozwala nam deprecjonować intuicję moralną tylko dlatego, że bywa ona różna. To, że nie każdy widzi trawę jako zieloną, nie umniejsza temu, że istnieje kategoria koloru – w ten sposób Kołakowski odpowiada na zarzut, w myśl którego złoczyńcy mają jakiś system etyczny, inny jednak od powszechnego. Tak jak godzimy się z tym, że doznania sfery empirycznej są niejednolite, tak winniśmy znosić je w przypadku prawideł moralnych. Jeśli chodzi natomiast o osoby, które jakimś sposobem byłyby moralnych wrażeń całkowicie pozbawione, uznać należy, że ich kazusy nie są niczym innym niżli aberracjami pokroju takich zaburzeń, jak brak któregoś ze zmysłów, np. węchu, czy smaku.

Po drugie, zarzucić można, że odróżniamy sprawy w świecie jako dobre i złe na mocy nawyków, w jakie wyposażono nas w procesie wychowania⁴¹. To prawda – replikuje Kołakowski – tylko, że uwaga taka odpowiada każdemu aktowi percepcji. To, że rozpoznałem strony świata, wiem, iż czym innym jest masa, a czym innym prędkość ciała, jest zasługą niezliczonych osób, które zaszczipiają w nas świadomość istnienia pewnych dystynkcji. Jeśli ktoś powie więc: 'Postrzegasz niektóre zjawiska jak dobre i złe, ponieważ tak Cię wychowano, jest to część soczewki przez którą patrzysz na życie, nie zaś żadna realna jakość', odpowiedzieć trzeba: 'Tak, możliwe, że ludzkość mogłaby się obejść bez tego odróżnienia, póki co jednak jest ono obecne (jak wiele innych, np. mały i duży); więcej, nie znamy nawet kultury, której

⁴⁰ L. Kołakowski, „O prawie...”, op. cit., ss. 152-153.

⁴¹ L. Kołakowski, „Normy-nakazy...”, op. cit., s. 115.

funkcjonowanie miałyby tylko instrumentalny charakter, czyli takiej, która potrafiłaby nie zadawać pytań o to, co należy czynić tylko dlatego, że jest to godne osiągnięcia, dobre samo w sobie’.

Po trzecie, skomentować trzeba spostrzeżenie, że o ile większość jest zgodna co do tego, że trawa jest zielona, czy że czekolada jest słodka, o tyle intuicja moralna prowadzi nas w najróżniejsze strony i brak perspektyw, by wizja ta mogła się kiedyś ujednoczyć. To trochę inne ujęcie pierwszego problemu – tam gwałciciel i złodziej niewidzący zła w swoich działaniach stanowili tylko anomalię wobec powszechnie przyjętych wzorców. Tym razem chodzi o to, że niejednolitość przekonań moralnych jest powszechna, jest w zasadzie normą, gdy w innych sferach pozostajemy najczęściej zgodni (np. wobec faktu, że Ziemia jest okrągła).

Kołakowski uważa, że pewność postrzeżeń ściśle empirycznych gwarantowana jest komunikacyjną zgodą przytłaczającej większości, która nadto tworzy system zdolny wyjaśniać istnienie wyjątków – całość obejmuje i tłumaczy obecność anomalii, które ostatecznie tracą przez to swój zwyrodnieniowy charakter. Tu myśliciel podkreśla, że jego propozycja nie neguje szczególnego statusu prawideł moralnych, ich charakter jest bezspornie inny niżli reguł prawa natury. Jednym z tego przejawów jest właśnie heterogeniczność norm moralnych. Istnienie pewnej zgodności nie jest natomiast wykluczone – dodaje – być może człowiek dopiero raczkuje w świecie dobra i zła⁴². Do tego, zgoda większości jest, jak była o tym mowa wyżej, kryterium arbitralnym, często też opiera się na aktach percepcyjnych, które mogą znacząco mijać się z ‘rzeczywistym’ stanem rzeczy – tak choćby jeśli chodzi o historię ludzkiej wiedzy co do wzajemnego stosunku ruchów Słońca i Ziemi.

Tym, co prowokuje doniosłe skutki dla całej etycznej refleksji Kołakowskiego, jest w tym zakresie uświadomienie sobie, że praw o charakterze empirycznym przyświadczamy za pomocą uznania ich prawdziwości, gdy u źródeł zasad moralnych leży poczucie winy towarzyszące aktom ich gwałcenia⁴³. Aby to wyjaśnić, filozof proponuje wyobrazić sobie

⁴² L. Kołakowski, „O prawie...”, op. cit., s. 153.

⁴³ L. Kołakowski, *Jeśli Boga...*, op. cit., s. 210.

niepohamowanego kłamcę, który został ‘naukowo’ przekonany do tego, że łągarstwo jest złem⁴⁴. Figura ta uzmysławia nam, że sama taka wiedza pozostaje bez wpływu na życie moralne, refleksja etyczna wyzuta z doświadczenia *profanum* jest dydaktyczną łamigłówką, która nie wywołuje żadnych praktycznych skutków. Najlepszym przykładem są tutaj pierwsi rodzice – postaci będące skrajnym przeciwieństwem Kierkegaardowskiego Abrahama – absolutnie pewni woli Boga, który wprost zwrócił się do nich ze słowami czego czynić nie mogą, mimo to prawom tym nie pozostają posłuszni. Przy tym, można zauważyć, nie bardzo nawet dziwi nas ich zachowanie, jesteśmy sobie w stanie wyobrazić, że dysponując pewnością co do treści regulacji moralnej, postąpilibyśmy tak samo. Nieposłuszeństwo nakazom Stwórcy, grzech i wykroczenie – to są źródła poznania dobra i zła. Nie jest nim, wbrew temu, co się wydaje, abstrakcyjna znajomość reguł.

Godność

Kołąkowski, od zawsze zainteresowany religią (a zwłaszcza filozofią religii), sporą uwagę przywiązuje w tym fragmencie swojej myśli do takich pojęć jak *sacrum*, *profanum*, *tabu*, czy wina. Wyjaśnia doniosłość religijnego sposobu oglądu świata, w zachowaniu *sacrum* widząc nadzieję na zachowanie cywilizacji europejskiej w jej obecnym kształcie⁴⁵. W świeckiej wersji jego konceptu uzmysłowienie sobie znaczenia doświadczenia wina prowadzi natomiast do pojęcia godności.

Myśl polskiego filozofa jest w omawianym wymiarze niejako odwrotnie dialektyczna (ewentualnie, bardziej w duchu idealistycznego romantyzmu niemieckiego, powiedzieć można, że w zgodzie z autorem *Jeśli Boga nie ma...* to nasze spojrzenie na rzeczywistość poddaje się zarzutowi antytetyczności). Pierwotną jakością nie jest dla Kołąkowskiego dobro: zło – w opozycji do tradycji augustiańskiej – nie jest jego brakiem. Kołąkowski zmierza do wykazania, że inwarianty moralne odsłaniają się w doświadczeniu wina,

⁴⁴ Ibidem, s. 212.

⁴⁵ L. Kołąkowski, „Odpowiedzialność”, w: idem, *Moje słuszne...*, op. cit., s. 183.

które – trzeba dodać – ma ustawicznie zmienny, niestały charakter. Zło jest pierwotne, jednak nie jest symetryczne w stosunku do dobra – jak nienawiść nie jest symetryczna względem miłości⁴⁶.

Miłości, będącej najlepszym wyrazem idei dobra, towarzyszy zawsze pewien sprawczy żar; obraca się ona wokół tworzenia: więzi, związku, dziecka, wspólnoty. Nienawiść skupia się natomiast na niszczeniu, na cierpieniu, na obróceniu tego, co jest – bądź to w niebyt, bądź w coś, co wyrosnąć ma na gruzach obiektu nienawiści. Zło to destrukcja, niezdolna spoić człowieka w każdym wymiarze, tak zewnętrznie jak wewnętrznie⁴⁷. Zewnętrznie – bo skanalizowanie agresji wobec wspólnego wroga, *modus operandi* państwa totalitarnego, pozornie tylko ludzi jednoczy. Energia nienawiści udaremnia porozumienie, do tego czyni współwinnymi, współsprawcami w zbrodniach; obywatelom takiego tworu obca co do zasady jest troska o tych, w porozumieniu z którymi działali. Wewnętrznie – bo integracja w tym zakresie jest pochodną zaufania i przyjaźni, których nie sposób dochować w „monadycznie zamkniętej próżni «Ja»”⁴⁸.

Chaotyczne doświadczenie zła jest więc pierwotne i stanowi swoistą antytezę, dzięki której odsłania się rzeczywistość *sacrum*; nie sposób poznać ją innymi ścieżkami. W istotę gwałtu wpisana jest z konieczności konstrukcja deptanej cnoty.

Tak też dzieło Kołakowskiego prowadzi do obrony godności ludzkiej. To wokół tego pojęcia buduje się bowiem prawo naturalne⁴⁹, to godność pozwala nie porzucić wiary, że z bezosobowego tańca atomów coś jednak da się uratować⁵⁰, stanowi ostoję demokracji⁵¹, jest wymogiem, bez którego ludzkość stoczyłaby się w barbarzyństwo⁵², normą, która pozwala określić nasze czyny⁵³, czymś, co w każdym jesteśmy zdolni

⁴⁶ L. Kołakowski, „Wychowanie do nienawiści, wychowanie do godności”, w: idem, *Cywilizacja na...*, op. cit., s. 94.

⁴⁷ Ibidem, ss. 94-95.

⁴⁸ Ibidem, s. 94.

⁴⁹ L. Kołakowski, „O prawie...”, op. cit., s. 154.

⁵⁰ L. Kołakowski, *Jeśli Boga...*, op. cit., s. 230.

⁵¹ L. Kołakowski, „Wychowanie do...”, op. cit., s. 97.

⁵² L. Kołakowski, „O równości”, w: idem, *Mini-wykłady o maxi-sprawach*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, ss. 27-28.

⁵³ L. Kołakowski, „Normy nakazy...”, op. cit., s. 116.

uznać⁵⁴, czy wreszcie – nośnikiem wiary w nieredukowalny i niepowtarzalny rdzeń osobowości⁵⁵. Kategoria ta, stojąca właściwie u podstaw całego dzieła polskiego filozofa (któremu z powodzeniem można by nadać etykietę ‘apologetyki godności’), stanowi najsensowniejszą próbę wyjaśnienia szczególnej pozycji człowieka w świecie. Jest argumentem na rzecz tego, że ludzkość nie jest terminem historycznym czy antropologicznym, lecz pojęciem moralnym⁵⁶.

Czy jest jednak godność kategorią metafizyczną, jakością realną? Z całą pewnością nie. Czy da się bez niej myśleć o świecie? Da się, każde *sacrum* można wyrugować z kultury. Nie umniejsza to jednak temu, że ma ona charakter elementarny, że jest kamieniem węgielnym cywilizacji europejskiej w jej obecnym kształcie. Zachować godność to zachować tę kulturę.

Gdy Kołakowski pisze o godności, niejednokrotnie towarzyszy temu refleksja na temat równości. Związek, jak wyjaśnia, jest taki, że to godność stanowi tę nieempiryczną realność bezwarunkową, do której równość odsyła⁵⁷. Jest ona dla etyki – w znanej nam formie – tym samym, czym mitologia Rozumu jest dla logiki. Jej źródła sięgają myśli chrześcijańskiej; tak godność⁵⁸, jak równość⁵⁹, wywodzą się z przesłania biblijnego, choć można je głosić również w oparciu o inną tradycję religijną. Pierwotnie równość zachodzi wobec Boga – w myśl powszechnego przekonania, że wszyscy jesteśmy sądzeni wobec tych samych miar. Nie chodzi tu oczywiście o to, że tak samo należy traktować grzesznika i świętego. Nie, roszczenia tego twierdzenia nie sięgają tak daleko: to skala, do jakiej przystawia się ludzkie zachowanie, jest zawsze taka sama. Przedwieczny sędzi każdego z nas na tej samej wadze. Śmierć Boga, zdaniem Kołakowskiego, nie umniejszyła konieczności zachowania odniesienia. Pojawił się w jej konsekwencji pomysł, że godność to „sama zdolność

⁵⁴ L. Kołakowski, „Reprodukcja kulturalna i zapominanie”, w: idem, *Czy diabeł...*, op. cit., s. 81.

⁵⁵ L. Kołakowski, „Bałwochwalstwo polityki”, w: idem, *Cywilizacja na...*, op. cit., s. 248.

⁵⁶ L. Kołakowski, „Kant i zagrożenie...”, op. cit., s. 139.

⁵⁷ L. Kołakowski, „O równości”, op. cit., s. 24.

⁵⁸ L. Kołakowski, „Kant i zagrożenie...”, op. cit., s. 139.

⁵⁹ L. Kołakowski, „O równości”, op. cit., s. 24.

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”⁶⁰.

Tę iluzję, ten mit, podtrzymujemy do dzisiaj. Wspiera go nasza intuicja. Szereg z tych zdarzeń w świecie, których doznajemy jako złe, godzi właśnie w poczucie godność, tak choćby: niewolnictwo, tortury, gwałty czy nierówne traktowanie wobec prawa. Umacnia go dodatkowe przekonanie – myśl, że człowiek jest w swojej istocie bytem, którego zachowanie nie jest bezdennie etycznie zdeterminowane, że chociaż istnieją znaczące determinanty określające kim jesteśmy i jak się zachowujemy, tkwi w synach Adama i córkach Ewy zdolność dokonywania wolnych wyborów o charakterze moralnym⁶¹. To przywilej i brzemię człowieka, niczym funkcja kapitana statku, która z jednej strony obarcza odpowiedzialnością nieznaną innym stworzeniom, z drugiej – świadczy o wyróżnionej pozycji.

Zakończenie

Pamiętać trzeba, że przedstawiony tu koncept ma stosunkowo skromne ambicje. Kołakowski wielokrotnie obnażał popularne teorie etyczne, wykazując ideologiczne tło i sądy wartościujące kryjące się za postawami, których aspiracją było przedstawienie takiej wizji, która powiedziałyby nam ‘jak jest naprawdę’ i z którą każdy racjonalnie myślący człowiek musiałby się zgodzić. Myśliciel nie wierzy w powodzenie takich prób, toteż u podstaw jego propozycji znajduje się zastrzeżenie, które winno przyświecać studiom całej jego myśli – pewności osiągnąć nie sposób, brak w filozofii argumentów zniewalających, nie do odparcia. Jednakże – dodawał zawsze, również filozofowania uniknąć nie można, w człowieku tkwi coś, co sprawia, że dwadzieścia pięć wieków samych praktycznie niepowodzeń nie zraza kolejnych śmiałków. W sferze metafizyki nie sposób zadowolić się wysuniętym przez Rudolfa Carnapa twierdzeniem,

⁶⁰ L. Kołakowski, *Jeśli Boga...*, op. cit., s. 230.

⁶¹ L. Kołakowski, „O równości”, op. cit., s. 25.

„że «Nicość» to nic więcej niż niemądra i niedozwolona substancjalizacja partykuły negacji, prostego i wielce użytecznego słówka «nie»”⁶².

Właśnie temu Czemuś, co sprawia, że nie potrafimy odrzucić rozróżnienia na dobro i zło – mimo że nie możemy znaleźć prawomocnych prawideł w tym zakresie – odpowiada kategoria intuicji moralnej. Kołakowski jest oszczędny w słowach, gdy przychodzi mu ją określać. Wydaje się, że pisząc o niej chce właściwie powiedzieć nie więcej niż to, iż każda osoba, która neguje możliwość prowadzenia dywagacji odnoszącej się do sfery *Sollen*, np. redukując jej problemy do pytań innego rodzaju bądź uznając, że żadnego sądu prawomocnego w tym zakresie wypowiedzieć się nie da, niczego nie osiąga, odmawia tylko przyjęcia do wiadomości pewnego oczywistego, niezmiennie żywotnego odróżnienia.

Próbowo określenia myśli Kołakowskiego towarzyszy często słowo ‘obecność’, badacze chętnie z niego korzystają. Nie chodzi tu tylko o oczywiste nawiązanie do jednego z najważniejszych dzieł filozofa – *Obecności mitu*. Kołakowski istotnie bowiem wskazuje na pewnego rodzaju ‘bytność’ niektórych kategorii, bez których trudno wyobrazić sobie funkcjonowanie naszej cywilizacji. Jego eseje, przynajmniej te pisane od połowy lat siedemdziesiątych, niejednokrotnie kończą akapity, w których myśliciel rekapitułuje rozważania stwierdzeniem następującym: nie sposób udowodnić bezwzględnej ważności i konieczności opisanych idei; bez nich jednak – co do tego nie ma wątpliwości – kultura europejska niechybnie strąca się w niebyt, a ludzkość – w stan, który stanowi zaprzeczenie idei człowieka, jaką znamy.

Polski filozof, choć sytuacją tą zaniepokojony, nie stwierdza na ogół, że proces taki bezwarunkowo prowadzi do otchłani. Ostrzega jednak i zdaje sprawę ze swoich spostrzeżeń. Zauważa przy tym, po pierwsze, że pełne zerwanie ciągłości jest niemożliwe. Pociesza niejako: „W oku eksplozji, która zdaje się rozsądzać dziedzictwo, materiał wybuchowy zawsze pochodzi również z odziedziczonych zapasów”⁶³. Po drugie, w istnieniu tego napięcia, rozdarcia między tradycją a nowym, dostrzega coś pozytywnego. Uznając

⁶² L. Kołakowski, *Horror metaphysicus...*, op. cit., ss. 22-23.

⁶³ L. Kołakowski, *Obecność...*, op. cit., s. 42.

zachowanie dychotomii konserwatyizmu i swoistego rewizjonizmu za szczególnie istotne, poczuwa się niejako do bycia strażnikiem jej żywotności. Obca jest mu przy tym ambicja Temidy, nie stara się wskazać, która z szal wagi jest cięższa – chodzi o to, by obie z nich zachować.

Bibliografia

- Adorno Theodor, Horkheimer Max, *Dialektyka oświecenia*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994.
- Borowicz Anna, *Rozwój filozofii kultury Leszka Kołakowskiego na tle filozofii polskiej w latach 1955-1966*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1997.
- Dymarski Zbyszek, *Dwugłós o złu: ze studiów nad myślą Józefa Tischnera i Leszka Kołakowskiego*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2009.
- Heidrich Christian, *Leszek Kołakowski: zwischen Skepsis und Mystik*, Verlag Neue Kritik, Frankfurt am Main 1995.
- Kłoczowski Jan Andrzej, *Więcej niż mit. Leszek Kołakowskiego spory o religię*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.
- Kołakowski Leszek, „Bałwochwalstwo polityki”, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, ResPublica, Warszawa 1990 (ss. 237-264).
- Kołakowski Leszek, *Czy Diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, „Aneks”, Londyn 1984.
- Kołakowski Leszek, „Etyka bez kodeksu”, *Kultura i fetysze. Eseje*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000 (ss. 139-173).
- Kołakowski Leszek, *Horror metaphysicus*, ResPublica, Warszawa 1990.
- Kołakowski Leszek, *Jeśli boga nie ma... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998.
- Kołakowski Leszek, *Jezus ośmieszony*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2014.
- Kołakowski Leszek, „Kant i zagrożenie cywilizacji”, *Czy Diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, „Aneks”, Londyn 1984 (ss. 131-139).
- Kołakowski Leszek, „Kapłan i błazen”, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968. Tom II*, Wydawnictwo Puls, Londyn 2002 (ss. 263-293).
- Kołakowski Leszek, „Leibniz i Hiob. Metafizyka zła i doświadczenie zła”, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009 (ss. 9-19).

- Kołąkowski Leszek, „Mała etyka”, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, „Aneks”, Londyn 1984 (ss. 83-120).
- Kołąkowski Leszek, „Normy-nakazy i normy-twierdzenia”, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011 (ss. 100-118).
- Kołąkowski Leszek, „O prawie naturalnym”, *Ius et Lex*, Vol. 1, No. 1, 2002 (ss. 147-154).
- Kołąkowski Leszek, „O równości”, *Mini-wykłady o maxi-sprawach*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009 (ss. 22-28).
- Kołąkowski Leszek, „Odpowiedzialność”, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011 (ss. 177-185).
- Kołąkowski Leszek, *Obecność mitu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1986.
- Kołąkowski Leszek, „Pochwała niekonsekwencji”, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968. Tom II*, Wydawnictwo Puls, Londyn 2002 (ss. 252-262).
- Kołąkowski Leszek, „Reprodukcja kulturalna i zapominanie”, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, „Aneks”, Londyn 1984 (ss. 73-82).
- Kołąkowski Leszek, „Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego”, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, ResPublica, Warszawa 1990 (ss. 7-36).
- Kołąkowski Leszek, „Trwałość dylematu »Sein-Sollen«”, *Przegląd polityczny*, No. 135, 2016 (ss. 145-166).
- Kołąkowski Leszek, „Wychowanie do nienawiści, wychowanie do godności”, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, ResPublica, Warszawa 1990 (ss. 88-100).
- Mordka Cezary, *Od Boga historii do historycznego Boga. Wprowadzenie do filozofii Leszka Kołąkowskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1997.
- Tokarski Jan, *Obecność zła. O filozofii Leszka Kołąkowskiego*, Universitas, Kraków 2016.