

Anna Borowicz

Leszek Kołakowski o kulturze i micie

Zamierzam ustosunkować się do trzech znaczeń pojęcia ideologii. Dwa z nich zostały zaczerpnięte z krytyki myśli Marksa. Ideologią jest tu fałszywa świadomość, indukowana przez różne odmiany marksistowskiej ontologii, gnoseologii, teorii bytu społecznego i filozofii człowieka. Trzecie wywodzi się z uprawianej przez przedstawicieli empiryzmu logicznego krytyki „historycyzmu” i metafizyki.

Najważniejsze jest tu znaczenie, wprowadzone do sowietologii przez Alaina Besançon¹ i odnoszące się do marksizmu-leninizmu. Od strony formalnej ideologia jest w tym ujęciu koncepcją wyzwolenczej wiedzy, świadomości autentycznej, relatywizującej moralność do odkrywanej przez siebie, wszechogarniającej struktury Wszechświata, obejmującej przyrodę i historię. Doktryna ta posiada dwubiegunową budowę, typową dla myślenia gnostyckiego, zakładającą występowanie dwóch paralelnych zasad: dobra i zła i trzech czasów: przeszłości (oddzielenie od siebie tych zasad), teraźniejszości (przemieszczenie) i przyszłości (ponowna separacja). Występuje tu próba podporządkowania myślenia naukowego totalizującym schematom o charakterze religijnym i wyeliminowania z nich świadomej ignorancji i aktu zawierzenia na rzecz pewności, którą poręcza wiedza, udzielająca wyższego zrozumienia, nadającego sens każdemu elementowi rzeczywistości w odniesieniu do całości, której poznanie jest pierwotne w stosunku do znajomości części. Ideologia zawdzięcza ten całościowy charakter dialektyce, relatywizującej empirię przez odniesienie jej do doktrynalnego schematu. Poznanie to, podobnie jak w gnozie, konstytuuje „nowego człowieka”. Według Besançon, materializm dialektyczny przybrał gnostycką postawę wobec współczesnej nauki, która zaczęła rozwijać się w XVII wieku². Szczególną rolę ideologizującą autor przypisuje „odwróceniu” heglowskiej dialektyki, tzn. uczynieniu jej właściwością realnego świata. Proces ten dokonał się w twórczości młodoheglistów, młodego

¹ A. Besançon, *Les origines intellectuelles du léninisme*, Calman-Lévy, Paris 1977; A. Besançon, *Pomieszczenie języków*, Wszechnica społeczno-polityczna [b.m.w.], 1989.

² A. Besançon, *Les origines...*, dz. cyt., s. 27.

Marksa, a zwłaszcza — Engelsa³. Odtąd materializm dialektyczny zaczął ulegać uproszczeniom, aż przybrał utrwaloną postać na terenie Rosji, po zetknięciu z dualistyczną myślą historiozoficzną oraz ze słowianofilską i narodnicką nieufnością w stosunku do społeczeństwa obywatelskiego i jego nieodłącznych atrybutów: do ekonomii liberalnej, opartej na wolności zawierania umów i cyrkulacji pieniądza, do liberalnego indywidualizmu i do tradycji konserwatywnej w rozumieniu zachodnioeuropejskim.

Nawiązaniem do sowietologicznych studiów autora *Pomieszczenia języków* jest praca Françoise Thom pt. *Drewniany język*⁴. Jest to analiza języka oficjalnej ideologii komunistycznej, zwracająca uwagę na jego specyficzne słownictwo, gramatykę, składnię i społeczne funkcjonowanie. Słownictwo „drewnianego języka” jest zorganizowane wokół pewnej liczby „kluczowych idei, analogii-sił, zaczerpniętych skądinąd, a które zostały wykorzystane przez drewniany język z uwagi na ich potężne oddziaływanie na umysły i wielorakie możliwości zastosowania”⁵. Te analogie-siły, o czym cytowana autorka nie wspomina, zostały zaadaptowane z filozoficznej teorii marksizmu-leninizmu. Podobnie, jak tam, podstawową zasadą jest podział świata na dwa wrogie obozy. Ta manichejska wizja stanowi „niewyczerpane źródło metafor i frazesów”⁶, zaczerpniętych z języka militarnego, oraz nadaje wszystkim pojęciom specjalne odcienie znaczeniowe, kwalifikujące je do któregoś z przeciwstawnych światów. Najpłodniejszą, zdaniem autorki, jest metafora organizmu. Pozwala ona uchwycić fundamentalne założenie ideologii — prymat dobrej lub złej natury, niezdolnej do zmiany. Obraz organizmu narzuca umysłowi ideę determinizmu, a przede wszystkim potwierdza trwanie istoty w swym istnieniu. Jest on zapożyczony ze świata fizycznego i rzutowany „pośrednio” na płaszczyznę moralną, uzasadniając manicheizm⁷. Przenośnia „odbicia” stanowi punkt wyjścia drewnianej hermeneutyki, usuwa bowiem poważną niedogodność modelu organizmu, jaką jest indywidualizacja dzięki formie. Uznanie jakościowej odrębności form czyni bogactwo świata nieprzenikliwym dla schematu uniwersalnej zrozumiałości i utrudnia „przejście od symptomu do podskórnej rzeczywistości uprzednio rozpoznanej a niewzruszonej”⁸. Stąd forma przynależy zawsze do świata pozoru i można zredukować ją do odbicia. Wykraczając nieco poza charakterystykę tej metafory w omawianej książce, należy dodać, że jej związek z gnoseologiczną teorią odbicia, właściwą dla „diamatu” pozostaje dość luźny, chodzi natomiast głównie o twierdzenia, sprowadzające poszczególne

³ Tamże, s. 59-62.

⁴ F. Thom, *Drewniany język*, Wydawnictwo CDN, Warszawa 1990.

⁵ Tamże, s. 16.

⁶ Tamże, s. 17.

⁷ Tamże, s. 20.

⁸ Tamże, s. 27.

przejawy życia duchowego i społecznego („nadbudowy”) do ekonomii i związanej z nią w sposób konieczny stratyfikacji społecznej („bazy”).

O ile scharakteryzowane powyżej pojęcie ideologii odnosi się głównie do oficjalnego marksizmu-leninizmu, o tyle wspomnieć przynajmniej należy o praktycznych konsekwencjach ideologicznych filozofii kultury Georga Lukácsa z *Historii i świadomości klasowej*, zwłaszcza, że autor ten wywierał znaczny wpływ na myśl Leszka Kołakowskiego, dostarczając, w różnych okresach jego twórczości już to uzasadnień dla poparcia dążeń totalitarnych, już to języka i argumentów do walki z nimi. W świetle przytoczonej powyżej teorii Besançona była to jedna z prób podporządkowania rzeczywistości empirycznej dialektycznemu schematowi, przybierająca postać gatunkowego subiektywizmu. Inną cechą, czyniącą myśl Lukácsa wyrazem dążeń totalitarnych była jego teoria proletariatu jako świadomego, emancypującego się podmiotu zbiorowego, dążącego do kompleksowego uwolnienia uczłowieczonej rzeczywistości społecznej od alienacji, za której podstawową formę autor uznał, za Marksem, fetyszizm towarowy. Wyzwolenie to miało się dokonać za sprawą przemocy rewolucyjnej, zaś rezultatem zniesienia alienacji w wymiarze gnoseologicznym miało okazać się przezwyciężenie „zasady mechanizacji i wyliczalności całokształtu form, w jakich przejawia się życie”⁹. Praktyczny skutek tego procesu miał polegać na przekształceniu wewnętrznym nauk, których mechaniczna jedność mogłaby zostać zastąpiona przez jedność organiczną dzięki wewnętrznie scalającej filozoficznej metodzie, pokonującej ograniczenia poznania analitycznego. Gatunkowy subiektywizm Lukácsa był w okresie „rewizjonistycznym” traktowany jako odtrutka na nieudolne połączenie wątków pozytywistycznych i heglowskich w oficjalnym „diamacie”. Gdy nie była to recepcja całościowa, poszczególne aspekty tej refleksji uzyskiwały charakter antyideologiczny.

Trzecie znaczenie pojęcia „ideologia” występuje u Zbigniewa Jordana w pracy pt. *Philosophy and Ideology*, dotyczącej historii filozofii w Polsce w latach 1945–1959¹⁰. Interesujący nas termin został zdefiniowany następująco: „Słowo «ideologia» odnosi się do zbioru poglądów, które częściowo składają się ze zdań w sensie logicznym [...], a częściowo są sądami wartościującymi, normami i nakazami. Ta część ideologii, która posługuje się zdaniami w sensie logicznym, może rozpaść się na różne poddziały. W zaawansowanych rozważaniach ideologicznych można znaleźć co najmniej trzy: metafizyczny, socjologiczny i naukowy. Twierdzenie: «Bóg nie istnieje», albo: «Istnieje tylko materia» są przykładami, ilustrującymi charakter pierwszego poddziału; «W każdym społeczeństwie klasowym istnieje dominacja jednej klasy i zjawisko wyzysku», albo: «Idee prze-

⁹ G. Lukács, *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, PWN, Warszawa 1988, s. 216.

¹⁰ Z.A. Jordan, *Philosophy and Ideology. The Development of Philosophy and Marxism-Leninism in Poland since the Second World War*, Dordrecht 1963.

wodnie poszczególnych epok są zazwyczaj poglądami klasy panującej» są przykładami z zakresu drugiego poddziału, wreszcie: «Nie dziedziczy się cech nabytych», lub «Światło jednolite zawiera fotony określonej energii» — to przykłady trzeciego poddziału»¹¹.

Różnica między ideologią a nauką nie polega na niemożliwości przypisania wartości prawdziwościowej sądom tej pierwszej (możliwość ta istnieje w przypadku sądów z trzeciego poddziału), a na jej scalających, socjologicznych funkcjach.

Wszystkie te określenia ideologii marksistowskiej posiadają, mimo daleko posuniętych różnic, pewne cechy wspólne. Należą do nich: akcentowanie całościowego charakteru rzeczywistości i poznania, nadawanie im charakteru dialektycznego, dążenie do kompleksowego zniesienia zjawiska alienacji, utożsamienie go z fetyszyzmem towarowym, w wyniku rewolucji proletariackiej, uczynienie doktryny wytyczną w przebudowie rzeczywistości, odrzucenie, jako rezultatu wyobcowania, zasad liberalnej ekonomii, społeczeństwa obywatelskiego, pozytywistycznego i neopozytywistycznego modelu naukowości, zacieranie granic między twierdzeniami nauki, filozofii i religii.

* * *

Czy pojęcie ideologii, występujące u Besançona można zastosować do charakterystyki filozofii Leszka Kołakowskiego na jakimkolwiek etapie jej rozwoju? Autor ten nie posługiwał się nigdy pojęciami oficjalnego „diamatu”, kategoria fetyszyzmu towarowego też nie odgrywała większej roli w jego refleksji o kulturze, a adaptacja wątków neoheglowskich nie miała na celu tworzenia spójnej doktryny. Z drugiej strony należy pamiętać, że dla autora *Anatomii widma* świat wolny od ideologicznych zagrożeń to dopiero ateoretyczna rzeczywistość społeczna, nie przeobrażona nigdy przez rewolucję socjalistyczną, uformowana w kręgu augustyńskiej i tomistycznej tradycji chrześcijańskiej i długotrwałego procesu kształtowania się społeczeństwa obywatelskiego, a także poddana oddziaływaniu myśli radykalno-demokratycznej i socjalistycznego reformizmu, które to kierunki nie oddają jednak jej istoty. Tę wizję społeczeństwa i kultury łatwo określić jako neokonserwatywną, godzi się też ona z modelem, zarysowanym w eseju Kołakowskiego pt. *Jak być konserwatywno-liberalnym socjalistą?*, trudno byłoby jednak uznać, że dochodzi ona do głosu w rewizjonistycznych artykułach tego autora z lat 1956–1957, choćby ze względu na brak postulatu swobody ekonomicznej i daleko posuniętą nieufność do katolickiej ortodoksji, połączoną z fascynacją mistycyzmem i myślą heretycką. Wzorzec ideologii, występujący u Besançona i skorelowany z nim teoretyczny konstrukt „drewnianego języka”, to modele idealne, przy-

¹¹ Z.A. Jordan, *Konflikt ideologii marksistowskiej i filozofii*, „Kultura” (Paryż), 1969, nr 3, s. 12.

stosowane do opisu tych aspektów rzeczywistości ekonomicznej, społecznej i kulturowej byłych państw socjalistycznych, które petryfikowały system, ale mało przydatne do analizy dynamiki zmian wewnątrzsystemowych i tylko częściowo zdolne do oddania przemian w dziedzinie filozofii, pragnącej zachować związek z marksizmem i jednocześnie dążącej do uwolnienia go od funkcji ideologicznej. Stąd konieczność uwzględnienia dwóch pozostałych znaczeń terminu „ideologia”, odnoszących się do dziedziny profesjonalnej myśli filozoficznej i w dodatku — do tych jej kierunków, które wywarły silny wpływ na myśl Kołakowskiego. Warto wspomnieć przy tym, że w rozwoju polskiego rewizjonizmu konfrontacja z empiryzmem logicznym, czy — szerzej — z postulatami filozofii analitycznej spełniała rolę kryterium prawdy, zbliżonego do konfrontacji socjalizmu z kapitalistyczną gospodarką wolnokonkurencyjną w sowietologii Besançona.

Wczesne prace Leszka Kołakowskiego obrazują już podstawowe napięcia, które w przyszłości będą kształtować jego myśl. W opublikowanej w 1947 r. recenzji książki N. Łubnickiego, poświęconej materializmowi dialektycznemu, młody autor domagał się ponownego opracowania podstawowych pojęć marksizmu-leninizmu-stalinizmu w celu nadania im jednoznaczności, solidaryzując się w ten sposób z niektórymi postulatami pozytywistycznej krytyki tego kierunku, którą przeprowadził Łubnicki¹². W 1949 r. L. Kołakowski zadebiutował jako tłumacz książki H. Lefebvre'a pt. *Marks a idea wolności*¹³. Praca ta, promowana przez Tadeusza Krońskiego, była pierwszą w Polsce publikacją, interpretującą Marksowską filozofię człowieka w duchu neoheglowskiej filozofii kultury¹⁴. Pojawiało się tam m.in. pojęcie „rozumu dialektycznego”, będącego „funkcją jedności i syntezy, ujmującego całość i ruch” w przeciwieństwie do rozumowań analitycznych, wydzielających szereg zjawisk, rozważanych następnie jako powiązanych „przyczynowością o typie abstrakcyjnym i mechanicznym”. Lefebvre głosił przezwyższenie filozofii w jej postaci spekulatywnej. Miało ono polegać na określeniu filozofii „w swej treści”, wzniesieniu na wyższy poziom pod względem tej treści i dialektycznemu zjednoczeniu wolności i nauki, nieodwołalnie sprzężonej z praktyką¹⁵. W omawianej pracy pojawiło się też pojęcie „człowieka pełnego”, który „afirmuje się, ustanawia, wytwarza siebie własną pracą: człowiek cierpiący i radujący się, człowiek namiętny, człowiek czynny, a zarazem myślący i poznający”¹⁶. Widać tu wyraźnie fascynację koncepcją niewyobcowanej kultury proletariatu.

¹² L. Kołakowski, *Impresje dialektyczne*, „Po prostu”, 1947, nr 4, s. 8, 11. Chodziło o studium N. Łubnickiego pt. *Teoria poznania materializmu dialektycznego. (Próba usystematyzowania i rozbioru)*, wydane w ramach serii Acta UMCS w Lublinie w 1946 r.

¹³ H. Lefebvre, *Marks a idea wolności*, przekł z franc. L. Kołakowski, KiW, Warszawa 1949.

¹⁴ T.J. Kroński, *Rewolucyjne serce i filozoficzna głowa*, w: T.J. Kroński, *Rozważania wokół Hegla*, PWN, Warszawa 1961, s. 418-420.

¹⁵ H. Lefebvre, *Marks...*, dz. cyt., s. 88-89.

¹⁶ Tamże, s. 22.

riackiej i poznania syntetycznego, ujmującego rzeczywistość jako integralny proces, w którym zanika podział na byt i powinność.

W tym samym czasie miało miejsce spotkanie Kołakowskiego z filozofią „diamatu”, które przybrało zrazu charakter osobliwej recepcji manichejskiej, opartej na ideologicznym schemacie wizji świata, jednak bez przejmowania charakterystycznych własności werbalnych, stylistycznych i składniowych „drewnianego języka”. Badaczka *de la langue de bois*, F. Thom, określa takie zjawisko jako ukryty „drewniany język”, widząc w nim szczególnie przewrotną i trudną do wykrycia próbę zastąpienia wizerunku rzeczywistości jej ideologicznym zafałszowaniem¹⁷. Pierwszym artykułem L. Kołakowskiego, w którym ta forma przyswojenia ideologii doszła do głosu, była napaść na wznowienie przez wydawnictwo „Verbum” encykliki *Quadragesimo anno* z komentarzami J. Piwowarczyka. Wyowiedź ta nosiła tytuł: *Recydywa obłądu, albo o pewnych katolickich koncepcjach społecznych* i została opublikowana na łamach tygodnika „Po prostu” w 1948 r.¹⁸ W stosunku do niej charakterystyka treści, formy i społecznej funkcji języka ideologii zdaje się znajdować pełne zastosowanie. Argumentacja oparta jest tu na założeniu manichejskiego podziału świata, w którym korporacjonizm encykliki został potraktowany *ex definitione* jako ideowe uzasadnienie faszyzmu, socjalizm zaś — jako ustrój jednoznacznie pokojowy w wyniku przewyciężenia antagonistycznych konfliktów klasowych, gdzie planowy charakter gospodarki działa w interesie ogólnego dobrobytu. Mimo braku metafor: „organizmu” i „odbicia” łatwo tu wykręcić indukowany przez nie obraz rzeczywistości. Korporacjonizm skażony jest niejako faszyzmem, gdyż „organicznie” wyrasta z imperialistycznej fazy rozwoju kapitalizmu, „odzwierciedlając” charakter sił wytwórczych tego okresu. Podobna wizja rzeczywistości została zaprezentowana w innych artykułach polemicznych Kołakowskiego w latach 1949–1950¹⁹.

Inaczej jest w przypadku przebiegającej w latach 1953–1955 polemiki z neotomizmem²⁰. Wypowiedzi autora dotyczyły głównie płaszczyzny filozoficznej i nie odwoływały się do obszaru rzeczywistości określonej jako „baza” społeczna. Jednocześnie podkreślał i omawiał szczegółowo te tylko aspekty neotomizmu i personalizmu chrześcijańskiego, które potwierdzały z góry przyjętą tezę o filozofii wieczystej jako ucieleśnieniu reakcyjnego, teocentrycznego zniekształcenia racjonalistycznego antropocentryzmu, z odpowiednimi konsekwencjami społecznymi. Konflikt ideologiczny został ujęty tutaj jako konflikt światopoglądów. Ujęcie to mieściło się wprawdzie w koncepcji „diamatu”, ale wykazywało pierwsze symp-

¹⁷ F. Thom, *Drewniany język*, dz. cyt., s. 43.

¹⁸ L. Kołakowski, *Recydywa obłądu, albo o pewnych katolickich koncepcjach społecznych*, „Po prostu”, 1948, nr 3, s. 4-5.

¹⁹ Np. Tomasz Morus — wielkość w rękach szalbierzy, „Nowe Drogi”, 1949, nr 4, s. 119-128; Kilka uwag w sprawie „Przeglądu Filozoficznego”, „Nowe Drogi”, 1950, nr 2.

²⁰ L. Kołakowski, *Szkice o filozofii katolickiej*, PWN, Warszawa 1955.

tomy przekraczania jego założeń. W tekstach tych wypowiadał się Kołakowski za uznaniem czynnej roli podmiotu w poznaniu, akcentując reakcyjne konsekwencje realizmu gnoseologicznego w tomizmie²¹. Można uznać tę krytykę za zapowiedź jawnego odrzucenia naiwnego realizmu „diamatu”, a także prefigurację znanej z krytyki rewizjonistycznej paraleli między tomizmem jako oficjalną doktryną Kościoła katolickiego a marksizmem-leninizmem jako oficjalną doktryną partii komunistycznej. Również ujęcie filozofii jako *Weltanschauung* mogło wykraczać poza ideologiczne funkcje marksizmu, wykazywało bowiem podobieństwo do koncepcji heglowskich i neoheglowskich (widać tu wpływ T. Krońskiego), jak i do teorii światopoglądów W. Diltheya, którego prace były wówczas znane Kołakowskiemu, o czym świadczą cytaty w jego ukończonej w 1953 r., poświęconej filozofii Spinozy pracy doktorskiej²².

Gdzie należy szukać przyczyn adaptacji ideologicznej wizji świata w ówczesnej twórczości Kołakowskiego i jednoczesnego odrzucenia zewnętrznych wyróżników „drewnianego języka”?

Kołakowski od początku dostrzegał filozoficzną nieadekwatność „diamatu” (w tym sensie można go uznać za obrońcę języka, treści i kryteriów swoiście filozoficznych w obrębie marksizmu), ale aprobował ówczesną politykę partii komunistycznej. Do postawy takiej skłaniał go także Lefebvre’owski neoheglizm, postulujący kompleksowe zniesienie alienacji w akcie rewolucji. Ukryty „drewniany język” był tedy efektem nieortodoksyjnej akceptacji zideologizowanej wizji świata. Nie można natomiast zgodzić się z F. Thom uznającą tę formę języka ideologii za najgroźniejszą dla wizerunku rzeczywistości. Odrzucenie formalnych cech mowy zideologizowanej miało też wpływ na zliberalizowanie jej treści.

Publicystyka filozoficzna L. Kołakowskiego z lat 1955–1956 utrwaliła te cechy jego pisarstwa, które wyprowadzały go poza ideologię. Zasługuje tu na uwagę swobodna adaptacja rozmaitych literackich form wypowiedzi do potrzeb artykułów swoiście filozoficznych (np. groteski, bliskiej Gałczyńskiemu, czy polemicznego felietonu), ale najważniejsze są treści, wprowadzające destrukcję zuniformizowanej koncepcji świata. W zbiorze pt. *Światopogląd i życie codzienne*²³ autor akceptował wprawdzie podział kierunków filozoficznych na materializm i idealizm, ale demaskował jednocześnie „platonizm”, tzn. dostrzegane też później m.in. przez Besançoną zastępowanie empirycznego obrazu rzeczywistości przez ideologiczny schemat i postulował odróżnianie w krytykowanych koncepcjach potrójnej warstwy treściowej: politycznej, właściwej treści filozoficznej i real-

²¹ Tamże, s. 87-88.

²² L. Kołakowski, „Spinoza jako zjawisko historyczne swojej epoki”, Warszawa 1953 (maszynopis pracy doktorskiej), s. 49 (cytat z pracy W. Dilthey’a pt. *Autonomie des Denkes der konstruktive Rationalismus und pantheistische Monismus nach ihren zusammenhang im 17 Jahrhundert*).

²³ L. Kołakowski, *Światopogląd i życie codzienne*, PIW, Warszawa 1957.

nych, tzn. dających się zaakceptować przez marksizm pytań i zjawisk. Zrezygnował też z praktycznego utożsamiania ze sobą socjalizmu i humanizmu na podstawie definicji. Największe znaczenie miało określenie zadań filozofii jako czysto światopoglądowych i postulat emancypacji nauki z gorsetu marksistowskiej ontologii. Jedyne kryterium postępowości, według autora, stanowiły: antropocentryzm i sprzyjanie rozwojowi nauki. Nie zmienił się natomiast negatywny stosunek Kołakowskiego do katolicyzmu. W jego filozofii człowieka z tego okresu możemy zaobserwować największą skłonność do adaptacji wątków spoza marksizmu. Chodziło głównie o przyswojenie pewnych treści egzystencjalizmu często cytowanego Sartre'a i etyki niezależnej T. Kotarbińskiego. Pojawia się tu po raz pierwszy koncepcja człowieka jako bytu wyemancypowanego z natury, który rozszerza swą wolność poprzez pomnażanie środków, służących panowaniu społeczeństwa nad warunkami własnego życia i tworzenie społecznych urządzeń, które rozszerzają możliwość wyboru losu przez poszczególne jednostki. Kołakowski potępił wówczas po raz pierwszy „terapię Wissariona Bielińskiego”, tzn. ustanawianie sensu życia w oparciu o postulat moralnej rezygnacji. Sens życiu nadaje uczestnictwo w historii, która nie ma wyznaczonego immanentnego celu, ma jedynie kierunek, do którego prowadzić może wiele dróg. Duże znaczenie dla późniejszego rozwoju filozoficznego omawianego autora posiada podział na postawy „drobnomieszczańskie”, tzn. konformistyczne i „rewolucyjne”, tzn. „stale tymczasowe, stale wystawione na krytykę ze strony nowych wartości, stale dostępnę negacji”²⁴.

W omawianym zbiorze nie ma już wyraźnych cech „drewnianego języka”, chociaż za niewątpliwy przejaw myślenia ideologicznego trzeba tu uznać dążenie do zachowania spójności marksizmu, co dokonuje się często w wyniku utrzymania refleksji na poziomie świadomości potocznej. Autor stopniowo zdawał sobie jednak sprawę z trudności teoretycznych, związanych z takim przedsięwzięciem. Ważną rolę odegra w tym procesie opublikowany w 1956 r. artykuł pt. *Aktualność sporu o powszechniki*²⁵.

Tekst wymierzony został przeciwko reizmowi T. Kotarbińskiego i nominalizmowi D. Hume'a. Była to druga (po dogmatycznych atakach na filozofię Szkoły Lwowsko-Warszawskiej w latach 1951–1954) próba konfrontacji marksizmu z filozofią analityczną.

W latach 1955–1957 dochodzi w twórczości Kołakowskiego do stopniowej destrukcji całościowej koncepcji bytu i społeczeństwa. Autor staje się coraz bardziej świadomy niesprowadzalności metod nauki do metod filozofii, w dużej mierze pod wpływem krytyki marksizmu ze strony filozofii analitycznej. Wzrasta też jego uwrażliwienie na niesprowadzalność filozoficznych i moralnych problemów,

²⁴ Tamże, s. 190.

²⁵ L. Kołakowski, *Aktualność sporu o powszechniki*, „Myśl Filozoficzna” 1956, nr 2, s. 3–52.

związanych z ludzką indywidualnością do jakiegokolwiek całościowej koncepcji bytu i społeczeństwa. Uzasadnienie niemożliwych do teoretycznej obrony jednościowych aspektów marksizmu ma zrazu proveniencję ideologiczną: Kołakowski naprawdę wierzy, że pojęcie konieczności przyczynia się do rozwoju nauki. Wiara ta ulegnie w przyszłości zachwianiu przy zetknięciu z zachodnioeuropejskim neopozytywizmem. Na uwagę zasługuje też przypisywanie przekonaniom moralnym znacznej roli sprawczej w dziejach. Ten czynnik, wraz z poszukiwaniem wyjścia z dychotomicznej wizji świata, widocznym w poświęconej Spinozie monografii pt. *Jednostka i nieskończoność*, doprowadzi do rozszerzenia zainteresowań autora na myśl religijną. Zostanie to usprawiedliwione szczególną „translacją” problematyki teologicznej i metafizycznej na antropologiczną. To przesunięcie zainteresowań, wraz z wypracowaniem stanowiska „radykałnego racjonalizmu”, wyprowadzi Kołakowskiego poza myślenie ideologiczne.

* * *

W przedmowie do *Jednostki i nieskończoności* autor postawił sobie za zadanie „zinterpretować klasyczne kwestie metodologiczne jako kwestie natury moralnej, przełożyć pytania metafizyki, antropologii i teorii poznania na pytania wyrażone w języku ludzkich problemów moralnych, dążyć do zdemaskowania ich utajonej treści humanistycznej [...]”²⁶. Ten feuerbachowski i przejęty w zmienionej formie przez Marksa postulat odnajdziemy w eseju pt. *Kapłan i błazen*, opatrzonym znamienym podtytułem: *Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia*²⁷.

Autor rozszerzał analogię między teodyceą a świecką eschatologią na całość kształt europejskiej myśli filozoficznej i teologicznej. W ten sposób otrzymał coś na kształt prawidłowego wzorca stałych, kantowskich form, w jakich od średniowiecza do współczesności realizowała się duchowa kultura Europy. Teocentryczna i antropologiczna wizja świata w koncepcji Kołakowskiego odpowiadają sobie tak ściśle pod względem zasadniczych rozstrzygnięć w dziedzinie teorii poznania, ontologii i grupy zagadnień, dających się określić mianem „filozofii człowieka”, że można użyć w stosunku do nich wprowadzonego przez C. Lévi-Straussa pojęcia struktur homologicznych.

Teodycea i historiozofia posiadały, zdaniem autora, rys wspólny: przeobrażanie faktów w wartości i zniesienie różnicy między ludzką istotą a istnieniem. Podobnie problem natury i łaski w koncepcji teocentrycznej odpowiadał rozma-

²⁶ L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, PWN, Warszawa 1957, s. 5.

²⁷ *Kapłan i błazen...*, „Twórczość”, 1959, nr 10, s. 65-85, przedruk w: L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, „Puls”, Londyn 1989, t. 2, s. 161-180.

tym rozstrzygnięciom determinizmu historycznego w wizji antropocentrycznej. Satanizm uzyskał ścisły odpowiednik w zagadnieniu utopii. W filozofii z kolei, problem absolutu teoriopoznawczego został przez Kołakowskiego zinterpretowany jako transformacja problemu objawienia, spór zaś o granice udziału doświadczenia i racjonalnego namysłu w rozstrzyganiu konfliktowych sytuacji poznawczych posiadał, jego zdaniem, ścisły odpowiednik w sporach o udział wiary i rozumu w poznaniu. Dla naszych rozważań najistotniejsze jest dostrzeżenie przez niego prekursorstwa teologii mistycznej w stosunku do praktycznej interpretacji wiedzy (pragmatyzmu), dialektyki (filozofia Eriugeny została zestawiona z dialektyką Hegla) oraz całościowej interpretacji bytu, której przykładem był dla autora Bergson.

Zainteresowanie mistycyzmem nie było w twórczości Kołakowskiego czymś nowym. Widoczne jest ono w cytowanej powyżej monografii, poświęconej Spinozie, gdzie filozof dostrzegał antyalienacyjny charakter jego myśli. Religijność mistyczna XVII wieku była dla niego wówczas „czymś analogicznym do plebejskich nurtów wczesnego chrześcijaństwa w ich stosunku wobec systemu rządzenia i religijnych tradycji imperium rzymskiego: walkę o sytuację, w której człowiek jest panem swojego losu i zdolny jest wpłynąć na własne życie — walkę beznaieżną w odniesieniu do materialnych warunków istnienia — przenosiły one na warunki istnienia duchowego i pozaludzkiego, kierując swój wysiłek w jedną stronę, gdzie niezależność i wolność człowieka jawiła im się jako perspektywa realna: w stronę stosunku między jednostką i bogiem”²⁸.

Dostrzeganie prekursorstwa mistycyzmu wobec takich zjawisk współczesnej myśli filozoficznej, jak poszukiwanie wyrazu dla dążenia człowieka do samowładności, pragmatyzmu, całościowej interpretacji bytu i dialektyki prowadziło do umieszczenia tego fenomenu naprzeciwko tradycji spinozańskiej, heglowskiej i marksowskiej. W 1959 r., równolegle nieomal z esejem pt. *Kapłan i błazen*, ukazuje się artykuł pt. *Mistyka i konflikt społeczny*, w którym autor sformułował program wyjaśniania mistycyzmu metodami marksistowskiej historiografii. Kołakowski podkreślał, że chodzi o fenomen „zadziwiająco ahistoryczny, bez własnego rozwoju”. Stąd, jego zdaniem, mała przydatność zakładania, jako hipotezy wyjaśniającej, korelacji historycznych tego zjawiska ze specyficznym położeniem jakiejś klasy społecznej. W miejsce tych poszukiwań proponował zwrócenie uwagi na sytuacje powtarzające się trwale w historii, w tym zwłaszcza na sytuacje „prawie uniwersalnego konfliktu między świadomością indywidualną a organizacją”²⁹. Wy tłumaczenie funkcjonalne mistycyzmu możliwe jest zatem „w ramach konfliktów, wynikających z utrwalania się i istnienia wyalienowanych aparatów

²⁸ L. Kołakowski, *Jednostka...*, dz. cyt., s. 140.

²⁹ L. Kołakowski, *Mistyka i konflikt społeczny. O możliwości interpretacji mistycyzmu metodami materialistycznego pojmowania dziejów*, „Studia Filozoficzne”, 1959, nr 3, s. 3-51.

władzy kościelnej”, stanowi on bowiem „wyraz rewolty przeciwko tym aparatom w warunkach, kiedy rewolta ta z różnych względów nie może się wyrazić ani w walce społecznej, ani w myśli racjonalistycznej”³⁰.

W 1959 r. Kołakowski nie odrzucał jeszcze przekonania o przemijalności potrzeb religijnych. Antropocentryczne stanowisko badawcze autor oddzielał od antropocentryzmu jako światopoglądu. W eseju pt. *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy* rewizja marksizmu nie prowadziła do tak oryginalnej interpretacji problemów europejskiej kultury. Subiektywizm gatunkowy Kołakowskiego zbliżał się do „filozofii praktyki” A. Gramsciego i — być może — do refleksji S. Brzozowskiego³¹. Zdaniem autora, stosunki między człowiekiem a jego środowiskiem są relacjami między gatunkiem a przedmiotami jego potrzeb, natura została potraktowana jako opór dla ludzkich popędów, świadomość ma natomiast przedintelektualną i praktyczną genezę. W świetle tych założeń Kołakowski interpretował stanowisko materialistyczne jako przekonanie, że „świat fenomenów znanych, ukonstytuowanych jako pole społecznej świadomości człowieka albo siła doświadczanego oporu, nie określa całkowitej możliwości oporu, jaki działanie ludzkie ma przezwyciężyć [...] nadto, że to doświadczenie oporu konstytuuje i określa wszelką świadomość”³².

Jedną z konsekwencji takiej koncepcji poznania i praktyki było przyjęcie wielu możliwych sposobów organizowania obrazu świata. Dotyczyło to specjalizacji aparatów poznawczych poszczególnych gatunków istot żywych i różnic, związanych z różnymi formami społecznej aktywności (np. odmiennosc między oglądem estetycznym a czynnościami poznawczymi, służącymi celom produkcyjnym). W ujęciu tym filozofia jest narzędziem samouświadamienia człowieka, nie prowadzi jednak do pozytywnego ateizmu. „Świadomość uwolniona od alienacji, wedle Marksa, znosi Boga znosząc ateizm, to znaczy odmawiając odpowiedzi na tradycyjne pytanie: czy świat jest stworzony przez kogoś spoza świata? Odkrycie świata jako produktu ludzkiego jest w istocie aktem tego społecznego *quasi-cogito*, które nie wymaga usprawiedliwienia przez dalsze racje, ponieważ nie jest tezą teoretyczną, ale stanem społecznej świadomości, potwierdzającym własną autonomię [...]”³³.

Zestawienie omówionych wyżej wątków trzech artykułów Kołakowskiego ujawnia szereg niespójności w jego ówczesnej wykładni marksizmu, a zarazem

³⁰ Tamże.

³¹ Według relacji A. Walickiego, L. Kołakowski nie opierał swej koncepcji na „filozofii pracy” S. Brzozowskiego (A. Walicki, *Leszek Kołakowski a Stanisław Brzozowski*, w: *Kołakowski i inni*, praca zbiorowa pod red. J. Skocznińskiego, „Księgarnia Akademicka”, Kraków 1995, s. 18).

³² L. Kołakowski, *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*, „Studia Filozoficzne” 1959, nr 2, s. 43-67, przedruk w: L. Kołakowski, *Kultura i fetysze. Zbiór rozpraw*, PWN, Warszawa 1967 (cyt. wg przedruku, s. 42).

³³ L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, dz. cyt., s. 69-70.

ukazuje bogactwo możliwości reinterpretacji tego kierunku i wprowadzania obcych mu treści, aż do utraty przezeń tożsamości. W żadnym z zaprezentowanych wyżej tekstów nie powraca kategoria „rozumu dialektycznego”, autor nie wykazuje też zainteresowania problematyką fetyszyzmu towarowego. W eseju o Karolu Marksie i klasycznej definicji prawdy przyjęcie samowładności gatunku ludzkiego kazało odrzucić Kołakowskiemu ateizm pozytywny wraz z religią, ale artykuł o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia zwracał uwagę na niewygasłą sensowność pytania o Absolut, świadczącą o jego żywotności w kulturze i sugerował trwałość tej sytuacji. Rozważania o języku jako narzędziu opanowania rzeczywistości, obok marksowskiego przeświadczenia o wypowiadalności i rozwiązywalności wszystkich problemów, zawierały sprzeczny z nim pogląd o niewypowiadalności kontaktu z rzeczywistością w przeżyciu estetycznym, powołującym do istnienia surrealistyczne dzieła sztuki, ewokujące z kolei takie przeżycia u odbiorców³⁴. Otwierało to możliwość rehabilitacji irracjonalizmu, przynajmniej jako autentycznego wyrazu niemożliwych do przezwyciężenia w danych warunkach historycznych sytuacji alienacyjnych. Jak wyżej wspomniałam, tak właśnie zostało zinterpretowane zjawisko mistycyzmu w *Jednostce i nieskończoności* oraz w *Mistyce i konflikcie społecznym*. Samo pojawienie się tych zagadnień w twórczości Kołakowskiego świadczyło o tym, że ani religia nie została zniesiona, ani pozytywny ateizm nie został przekroczony, czyli że społeczne *quasi-cogito* nie stało się punktem wyjścia prometejskiej przebudowy kultury. Warto podkreślić inną jeszcze konsekwencję omawianej wersji gatunkowego subiektywizmu: przyzwolenie dla wielości sposobów organizowania obrazów świata, prowadzące do samowiedzy niemożności pełnego wyzwolenia z jednostronnych opcji wartościujących i będące — do pewnego stopnia — ochroną różnorodności kulturowej, wynikającej z tego faktu.

W omawianym okresie Kołakowski traktował alienację jako zjawisko nie poddające się całkowitej eliminacji. Świadczy o tym jego charakterystyka postaw kapłańskiej i błazeńskiej, nawiązująca bardziej do Sartre'owskiego podziału na *être en soi* i *être pour soi* niż do kategorii marksistowskich. Postawę „kapłańską” określa „dążenie do nieistnienia”, tzn. „głód samookreślenia się przez znajdujący się poza nimi absolut”³⁵. Nie można wyeliminować jej całkowicie z kultury. Postawa „błazeńska” wyraża potrzebę kwestionowania wszystkich istniejących pewników. Permanentny krytycyzm został potraktowany przez omawianego autora jako niezbędny składnik postawy twórczej. Stąd też obrona niepozytywistycznych kierunków filozoficznych: marksizmu, psychoanalizy i fenomenologii, możliwych do ujęcia nie jako systemy, lecz jako metody, które wykazały „umie-

³⁴ Tamże, s. 56.

³⁵ L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, „Puls”, Londyn 1989, t. 2, s. 176.

jętność przekraczania swoich własnych absolutów oraz wykrywania ukrytych założeń swego własnego radykalizmu”³⁶.

Pomimo deklarowanej solidarności z krytyczną i twórczą postawą „błązna”, esej zawierał istotny rys pesymizmu: uznanie konieczności i efektywności destrukcji wiary w absoluty religijne i filozoficzne szło w parze ze stwierdzeniem kulturowego znaczenia myślenia konserwatywnego i „magicznego”, uosabianego przez trwałość postawy „kapłańskiej”.

W omawianym okresie adaptacja prometejskiej tradycji przez Kołakowskiego nie przypomina już podatnej na ideologizację filozofii kultury G. Lukácsa. Przywodzi raczej na myśl krytycyzm Maxa Horkheimera, który w eseju pt. *Materializm a metafizyka*, pochodzącym z 1933 r., dostrzegał „zakłamanie w każdej filozofii, która próbuje usprawiedliwić nieuzasadnioną nadzieję lub tylko ukryć jej bezzasadność” i otwarcie pisał o pesymizmie, płynącym z wiedzy o niemożności naprawienia krzywd, które wydarzyły się w przeszłości³⁷. Podobieństw tych jest więcej: Kołakowski odrzucał tezy o zamkniętym charakterze poznania i o możliwości osiągnięcia przez człowieka wiedzy o całości, był wreszcie, podobnie jak cytowany autor i inni przedstawiciele szkoły frankfurckiej, przedstawicielem gatunkowego subiektywizmu. W jego stanowisku można dostrzec jednak znamieną różnicę w stosunku do Horkheimerowskich deklaracji: widoczne od 1956 r. odrzucanie konstrukcji dialektycznych i skupienie uwagi na zjawiskach niezmiennych i trwałych w ludzkim świecie, a nawet beczasowych, co w eseju pt. *Kapłan i błazen* zaowocowało próbą synchronicznego ujęcia całokształtu europejskiej kultury duchowej i doprowadziło do badań nad mistycyzmem, zadeklarowanych w *Mistyce i konflikcie społecznym*.

Rozpad charakterystycznej dla ideologii, spójnej wizji rzeczywistości najbardziej widoczny jest w eseju pt. *Nieracjonalności racjonalizmu*, którego fragment pt. *Racjonalizm jako ideologia* został opublikowany w „Argumentach” w 1959 r.³⁸ W tym przypadku rolę katalizatora odegrał kolejny spór z neopozytywizmem, atakującym marksizm za niespełnianie kryteriów naukowości, czego najbardziej radykalnym wyrazem w Polsce była seria artykułów Andrzeja Malewskiego, drukowana w „Studiach Filozoficznych” w latach 1957–1958, zaś w prasie emigracyjnej — publicystyka Zbigniewa Jordana na łamach paryskiej „Kultury”³⁹.

³⁶ Tamże, s. 177.

³⁷ M. Horkheimer, *Spoleczna funkcja filozofii. Wybór pism*, PIW, Warszawa 1987, s. 52.

³⁸ L. Kołakowski, *Racjonalizm jako ideologia*, „Argumenty”, 1959, nr 19, s. 1, 5, 8, nr 20, s. 1, 8; całość pt. *Nieracjonalności racjonalizmu*, w: L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji...*, dz. cyt., t. 2, s. 114–153.

³⁹ A. Malewski, *Empiryczny sens teorii materializmu historycznego*, „Studia Filozoficzne”, 1957, nr 2, s. 59–81; Tenże, *O rozbieżnościach w poglądach socjologicznych i rozbieżnościach w pojmowaniu nauki*, „Studia Filozoficzne”, 1958, nr 2, s. 186–205; Tenże, *W sprawie artykułów o empirycznym sensie teorii materializmu historycznego*, „Studia Fi-

W eseju pt. *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy* Kołakowski podkreślał wprawdzie, że „Marks nie uważał nigdy, by poznanie ludzkie, jakkolwiek niezdolne do wyzwolenia się ze swych granic drogą wizji intuicyjnej, było skazane na tworzenie obrazu rzeczywistości nieuchronnie mechanistycznego”⁴⁰, ale sam nie przedstawiał żadnego niepozytywistycznego ideału racjonalności. W *Nieracjonalnościach racjonalizmu* autor dąży do wykazania, że sens racjonalności w empiryzmie logicznym wyczerpuje się w funkcji takiego konstruowania obrazu rzeczywistości, który sprzyja technicznemu opanowaniu przyrody, zaś działalność zmierzająca w tym kierunku jest podejmowana w wyniku przyjęcia pewnej opcji wartościującej⁴¹. Świadczyło to nie tylko o dostrzeganiu jednostronności pozytywizmu, ale i o uznaniu jego niezastępowalności w funkcji praktyczno-technologicznej. Świadczyło też o tym, że poszukiwanie różnego od pozytywistycznego ideału racjonalności miało służyć obronie wartości odmiennych, niż rozwój nauki.

Znaczenie racjonalizmu, które Kołakowski przeciwstawił empiryzmowi logicznemu, nawiązywało do zarysowanego w *Światopoglądzie i życiu codziennym* ideału prometejskiego, traktowanego tu jednak jako idea regulatywna i służąca wypracowaniu postawy, zdolnej do wykrywania źródeł własnego radykalizmu, a więc realizacji postulatów twórczości i krytycyzmu z eseju pt. *Kapłan i błazen*. „Radykalny racjonalizm” jest stanowiskiem światopoglądowym i postulatem metodologicznym w naukach humanistycznych. Rodzi się on jako wyraz gatunkowego wyobcowania człowieka „z dobrotliwej, ale bezlitosnej opieki sprawowanej przez naturę”, a także jako wyraz podobnego stanu świadomości jednostki w odniesieniu do bytu społecznego. Wynikiem uprzytomnienia sobie przez człowieka własnej kondycji jako niesprowadzalnej do świata i przyrody organicznej jest poczucie absolutnej odpowiedzialności za swój los. Czujność wobec absolutu, drżące w każdym akcie akceptacji, nawet jeśli dotyczy ona prawdy logicznej, stanowi nieodzowny warunek osiągnięcia dojrzałości. Autor odrzucał bezpośrednią przydatność radykalnego racjonalizmu do konstruowania światopoglądów, określonych pozytywnie w swej zawartości treściowej: „Racjonalizm nie szuka dla siebie usprawiedliwień. Nie podaje racji, na mocy których żąda, by go przyjęto, nie nosi legitymacji, ponieważ nie ma nad sobą żadnej władzy, której imieniem mógłby się legitymować, żadnej zasady wyższej i bardziej ogólnej. Jego racją jest to, że jest, a tym, że jest, kwestionuje istnienie wszystkiego”⁴². Jego konsekwencją nie jest jednak Sartre’owski nihilizm z *Mdłości*. „Chodzi [...] o ćwiczenie się w umiejętności przybierania rozmaitych skór, umiejętność supozycyjnych przejść na różne inne punkty widzenia, które nieoczekiwanie pozwalają ujrzeć jakieś nie-

lozoficzne”, 1958, nr 5, s. 158-163. Z artykułów Z. Jordana należy wymienić zwłaszcza: *Nad warszawskim „Przeglądem Kulturalnym”*, „Kultura” (Paryż), 1957, nr 4, s. 143-148.

⁴⁰ L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, dz. cyt., s. 64.

⁴¹ L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji...*, dz. cyt., t. 2, s. 142.

⁴² Tamże, s. 148.

przeczuwane widoki. Racjonalizm, gdy wątpi, żąda dyscypliny w wątpieniu, żadnej dyscypliny jednak nie chce przeobrażać w odrębną metafizykę, nie chce również z aktu wątpienia czynić metafizyki. [...] Bo też zarówno Bóg, jak i doktryna, o ile występują jako siły sprawcze naszych zachowań, są nimi tylko pozornie, naprawdę są tylko częścią naszego osobniczego istnienia, rzutowaną w świat obcy po to, by tworzyć nam fikcyjne osłony”⁴³.

Niewiara w absoluty epistemologiczne nie powoduje ich automatycznego odrzucenia, a jedynie zachęca do wypróbowania przeciwnych możliwości. Autor akceptuje pluralizm, zachęca do praktykowania etyki sytuacyjnej, nie proklamuje totalnego sceptycyzmu, a jedynie uwrażliwia na zmienność kryteriów wyboru. Człowiek jest bowiem istotą ciągle „niezakończoną”, ale posiadającą pewien ustalony kontur, a jako jednostka — działającą zawsze w określonej sytuacji.

W swej funkcji autokrytycznej „radykalny racjonalizm” mógł zwracać się przeciwko własnym, prometejskim korzeniom, nie mógł jednak służyć, jak wspomniano, jako podstawa światopoglądów, pozytywnie określonych w swej zawartości treściowej. Był świadectwem rozpadu poznawczej i światopoglądowej *Totalität*, jaką miała być uwolniona od alienacji i jej skutków gnoseologicznych i społecznych kultura proletariacka w filozofii Lukácsa. Jednocześnie ideał „człowieka całkowitego” nie został tu po prostu odrzucony. W zarysowanym powyżej ujęciu zaczął spełniać podwójną i niejednoznaczną rolę zarazem negatywnego punktu odniesienia oraz pozytywnej namiastki syntezy w sferze metateoretycznej, gdzie przeciwstawne wizje świata stają się możliwe do zrozumienia i zaakceptowania dzięki uchwyceniu ich funkcji w kulturze, zawierającej wprawdzie przeciwieństwa nieprzewyciężalne w dialektycznej jedności, ale posiadającej pewien jednolity zarys, dostępny temu, kto wzniesie się ponad ograniczenia poszczególnych opcji. Postawa taka może też spełniać rolę koncyliatorską w sporach między niesprowadzalnymi do siebie postawami i punktami widzenia. Nie mogąc stanowić podstawy światopoglądu, „radykalny racjonalizm” mógł być fundamentem niezależnej etyki, regulującej współżycie między różnymi wizjami świata i nieskażonej ekskluzywnością żadnej z nich.

Opisana postawa ujawnia ten wymiar praktyczny w znanym studium pt. *Etyka bez kodeksu*, gdzie krytyka moralności „kodeksowej” została potraktowana jako pożyteczna szkoła tolerancji, płynącej z poczucia własnej niedoskonałości⁴⁴. Autor uważał swoją propozycję za możliwą do przyjęcia przez reprezentantów różnych systemów wartości (także — wartości chrześcijańskich), chociaż wiązał ją szczególnie mocno z umiarkowanym prometeizmem⁴⁵.

⁴³ Tamże, s. 146.

⁴⁴ L. Kołakowski, *Etyka bez kodeksu*, „Twórczość”, 1962, nr 7, s. 64-86, przedruk w: L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, dz. cyt., s. 147-190.

⁴⁵ L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, dz. cyt., s. 151.

„Radykalny racjonalizm” spełnia, moim zdaniem, rolę punktu zwrotnego w uwalnianiu się Kołakowskiego z tendencji ideologicznych. Dzieje się tak ze względu na krytyczny i autokrytyczny charakter racjonalizmu, tzn. z uwagi na możliwość poddania ocenie każdego stanowiska filozoficznego z jego metateoretycznej perspektywy. Odtąd powrót do całościowej wizji bytu i kultury był już niemożliwy w obrębie tej myśli.

* * *

Rezygnacja z neoheglowskiej syntezy, przy jednoczesnej tęsknocie za nią, generowała też krytycyzm wobec metafizyki. Zagadnienie to nie należy do bezpośrednich konsekwencji odchodzenia od języka ideologii, warto o nim jednak wspomnieć jako o najważniejszym pośrednim skutku zarysowanej powyżej ewolucji myśli, ze względu na pierwszorzędne konsekwencje dla samodzielnej filozofii mitu omawianego myśliciela. W *Nieracjonalności racjonalizmu*, Kołakowski opowiadał się za poważnym potraktowaniem metafizyki Husserla⁴⁶. Można widzieć w tym stanowisku zarówno obronę filozofii przed scjentystycznym i analitycznym redukcjonizmem, jak i odrzucenie podziału na „materializm” i „idealizm”. Ta próba zbudowania racjonalistycznej metafizyki doczekała się krytyki w artykule z 1961 r. pt. *Husserl — filozofia doświadczenia rozumiejącego*⁴⁷. Poszukiwania autora *Idei*, zostały potraktowane jako wyraz pewnych tendencji światopoglądowych, polegających na dążeniu do uwolnienia nauk od piętna relatywizmu i do uzasadnienia racjonalnego pojęcia prawdy, nieredukowalnego do zaspokojenia potrzeb biologicznych. Kołakowski odrzucał rozwiązanie Husserla ze względu na niemożność uwolnienia się w procesie poznawczym od języka, tzn. od kulturowej i historycznej partykularyzacji, czego nie uwzględniała, jego zdaniem, teoria *ego* transcendentnego, czyniąca wgląd w istotę rzeczy procesem niekomunikowalnym i traktująca ludzki podmiot jak niewyraźny absolut. Powołując się na interpretację kartezjańskiego, sceptycznego argumentu „zwodziciela”, przywołanego przez Gilsone, Kołakowski stwierdzał, że absolut epistemologiczny jest możliwy jedynie w formie bezpośredniego objawienia lub, pośrednio, „przez zapewnienie prawomocności naszej percepcji”⁴⁸. Pierwotne dążenie fenomenologii było dla autora mistyfikacją historycznego procesu poznania, niemniej po raz pierwszy pojawił się w jego twórczości problem oddzielenia od siebie użytecznościowego i absolutnego charakteru prawdy. W lukácsowskiej wizji kultury, dającej

⁴⁶ L. Kołakowski, *Nieracjonalności racjonalizmu*, w: L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji...*, dz. cyt., s. 151.

⁴⁷ L. Kołakowski, *Husserl — filozofia doświadczenia rozumiejącego*, „Argumenty”, 1961, nr 49, s. 6-7, przedruk w: *Filozofia i socjologia XX wieku*, pod red. B. Baczy, „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1962, t. 1, s. 103-125.

⁴⁸ Tamże, s. 122.

złudzenie możliwości osiągnięcia niemechanistycznej wizji świata, w której fakty nie byłyby oddzielone od wartości, zagadnienie powyższe nie mogłoby się pojawić. Ale wiara w uzyskanie takiego poznania została odrzucona przez Kołakowskiego już w 1956 r.⁴⁹

Zmianie uległ też pogląd autora na znaczenie mistycyzmu. W latach sześćdziesiątych zwrócił on uwagę nie na jego antyalienacyjne źródła, a na „konieczność wyniszczenia natury, do której w granicznych swoich wersjach zalicza indywidualność ludzką jako taką albo — w panteistycznej konsekwencji — wszelką w ogólności partykularyzację bytu”⁵⁰. Adaptacja metody fenomenologicznej do badania „Erosa mistycznego”, która ma miejsce w poświęconym Aniołowi Śłazakowi, najpóźniej napisanym rozdziale *Świadomości religijnej i więzi kościelnej*, określa mistycyzm jako fenomen wewnętrznie sprzeczny, przy czym sprzeczności te zostały ujęte jako antynomie zjawiska miłości, które jest pragnieniem totalnym, istniejącym tylko dzięki ruchowi eksterioryzacji, kierowanym „wołą ofiary”, tzn. wołą zanegowania bytu odseparowanego. Autor podkreślał przy tym, że w grę może wchodzić zarówno miłość do innej osoby, ludzkiej zbiorowości, jak i bytu absolutnego. Miłość tak pojęta nie jest możliwa w świecie czasoprzestrzennym⁵¹. Była to, oczywiście, rezygnacja z podjęcia jakichkolwiek prób przekładu treści postawy mistycznej na język świadomości uwolnionej od alienacji. Autor stwierdzał też porażkę egzystencjalizmu w podjętym przezeń wysiłku absolutyzacji subiektywności, polegającą na pozbawieniu podmiotowości określonego charakteru. W inny sposób ponoszą porażkę te kierunki, które traktują osoby jako partykularyzacje pewnych szczególnych prawidłowości, opis w abstrakcyjnych terminach nadaje im bowiem status rzeczy. Kołakowski nie wierzył w możliwość dialektycznej mediacji między tymi stanowiskami⁵².

Badając rozwój myśli Kołakowskiego w latach sześćdziesiątych, dostrzegamy interesujące zjawisko, polegające na ostatecznym usamodzielnieniu się w jego refleksji opcji, wprowadzonych przezeń zrazu jako niezbywalny dorobek kultury humanistycznej, który prometeizm musi uwzględnić w swych syntetyzujących poczynaniach, jeśli nie chce sprzeniewierzyć się własnemu powołaniu. Metafilozoficzna postawa „radikalnego racjonalizmu” w tym ujęciu służyła już wyłącznie określeniu nieprzekraczalnych istot analizowanych punktów widzenia i określeniu ich wewnętrznych sprzeczności i granic rozwojowych. Kultura humanistyczna jawiła się jako rozbita na niesprowadzalne do siebie światy faktów i war-

⁴⁹ Zob. przypis 25.

⁵⁰ L. Kołakowski, *Filozoficzna rola reformacji*, w: L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji...*, dz. cyt., t. 1, s. 30.

⁵¹ L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*, PWN, Warszawa 1965, s. 424.

⁵² Głos w dyskusji na ten temat: *Marksizm a osobowość*. „Zeszyty Argumentów”, 1963, nr 5/6, s. 85-86.

tości, niewysławialnych osobowości i poddające się opisom i analizom światy rzeczy, pozostających w stosunku do siebie nie tylko w stanie separacji, ale i nieusuwalnego konfliktu.

Pogłębiało to pesymistyczne wątki, widoczne w eseju pt. *Kapłan i błazen*. O ile w *Nieracjonalnościach racjonalizmu* „radikalny racjonalizm” miał realizować szansę na dojrzałość człowieka wyobcowanego z natury, o tyle w *Zakresowym i funkcjonalnym rozumieniu filozofii* z 1962 r. wyobcowanie to zostało określone jako rodzaj „inwalidztwa”⁵³. W bliskim filozofii P. Tillicha studium pt. *Symbole religijne i kultura humanistyczna*, Kołakowski wprost uznał symbol religijny za trwały, nieusuwalny i posiadający samoistną wartość wyraz ludzkiej potrzeby uprzedmiotowienia⁵⁴. W literackim monologu pt. *Metafizyczna konferencja z demonem* autor, na poły ironicznie, wypowiedział pogląd o nieusuwalności z bytu zła jako takiego, wobec istnienia którego świat nie może być uznany za „racjonalne urządzenie, działające w niewłaściwych warunkach”⁵⁵. Wreszcie, w *Rozumieniu historycznym i zrozumiałości zdarzenia historycznego*, a później — w *Obecności mitu*, podział na sensotwórczy mit i technologiczne sposoby opanowywania świata, atomizujące rzeczywistość na sposób empiryzmu Hume’a zostanie przeprowadzony z całą konsekwencją.

Radykalizm twierdzeń Kołakowskiego, wymierzony w *Obecności mitu* przeciwko syntetyzującym funkcjom filozofii jest możliwy do wytłumaczenia w świetle jego stopniowej, ukazanej wyżej destrukcji neoheglowskiej wizji „człowieka pełnego”, w nieantagonistyczny sposób realizującego cały swój, emocjonalny i intelektualny potencjał rozwojowy. Ubocznym niejako skutkiem tej destrukcji była refutacja dążeń metafizycznych. Pierwotna wizja emancypacji człowieka, prowadząca zrazu do akceptacji języka ideologii, zachowała u Kołakowskiego wartość negatywną. Dzięki pamięci o niej, jako o utopii właśnie, kultura może określić się w swoich szansach i ograniczeniach, a filozofia realizuje swe powołanie doprowadzania do dojrzałości w ten sposób, że jednocześnie do mitów odsyła i chroni przed ich nieograniczoną ekspansją⁵⁶.

⁵³ L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, dz. cyt., s. 22-25.

⁵⁴ L. Kołakowski, *Symbole religijne i kultura humanistyczna*, „Argumenty” 1964, nr 13, przedruk w: L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, dz. cyt., s. 239-262.

⁵⁵ L. Kołakowski, *Bajki różne. Opowieści biblijne. Rozmowy z diablem*, „Iskry”, Warszawa 1990, s. 218.

⁵⁶ Stąd też „martyrologiczne” odczucia filozofii (samoudręczenie, samoniespełnienie, szyderstwo z samej siebie). Zob.: Z. Rosińska, *Mityczność filozofii*, w: *Filozofia i myśl społeczna Leszka Kołakowskiego. Materiały z konferencji zorganizowanej w Radomiu w dniu 27 maja 1994 r. przez Radomskie Towarzystwo Naukowe*, RTN, Radom [b.r.w.], s. 15.

Leszek Kołakowski on Culture and Myth

The article touches on two problems, (1) how Kołakowski's philosophy gradually becomes emancipated from Marxist preconceptions, and (2) how his language is freed from ideological modes of expression. The pattern process ran rapidly between 1948 and 1954, the former took more time but was crowned by the emergence of his original philosophy of mythical thought. It is a matter of particular importance that the problems of theological and metaphysical nature became less and less conspicuous in Kołakowski's philosophy, making room for his anthropological reflection, most clearly expressed in the essay *The Priest and the Fool*, and consistently depicted in his metatheoretical conception of „radical rationalism”.