

Anna Borowicz

Światopogląd tragiczny u twórców warszawskiej szkoły historyków idei i Zygmunta Baumana

W okresie nowoczesności człowiek tragiczny poprzedzał nadejście i zwiastował zmierzch człowieka historycznego. Pogląd ten nie jest odkrywczy i na pierwszy rzut oka sprawia wrażenie ogólnikowego i mało precyzyjnego komentarza do dziejów duchowej kultury Europy od czasów *Sturm und Drang* do przedednia współczesności, kiedy to nadzieje na pomyślne rozstrzygnięcie pytania ontologicznego i epistemologicznego ciągle przeplatały się z krytyką wszystkich dotychczasowych rezultatów tych przedsięwzięć, a nawet — sensowności samych wysiłków, a okresom wiary w wewnętrzną harmonię świata ludzkiego i ład między kulturą a naturą towarzyszył głęboki pesymizm. W filozofii Kant poprzedza niemieckich idealistów i Marksa, reakcją na tę refleksję jest z kolei pesymizm Schopenhauera, egzystencjalizm Kierkegaarda i myśl Nietzschego, po scjentyzmie, neokantyzmie, fenomenologii Husserla i odrodzeniu marksizmu w postaci neoheglowskiej przychodzi egzystencjalizm, religijna refleksja Simone Weil, odrodzenie nietzscheanizmu u Georges'a Bataille'a... Podobne zjawiska, przybierające postać zmagania między dążeniami do artystycznej syntezy a prądami destrukcyjnymi przenikają całą nowoczesną literaturę i sztukę.

Początkowe sformułowanie straci posmak banału po dokładnym zdefiniowaniu pojęć „człowieka historycznego” i „człowieka tragicznego” oraz po wyjaśnieniu, jakie znaczenie posiadały one dla rozwoju polskiej refleksji filozoficznej ostatnich pięćdziesięciu lat¹. Na wstępie już można zaznaczyć, że chodzi tu o uchwycenie ważnego etapu przekraczania prometejskiej utopii, posiadającego też znaczenie samoistne, bez uświadomienia którego utrudnione jest znacznie określenie miejsca i odczytanie przesłania dzieł takich choćby, jak *Obecność mitu*,

¹ Problem ten — w węższym zakresie i tylko w odniesieniu do pewnych aspektów filozofii Leszka Kołakowskiego — omawiałam w artykule *Filozofia kultury Leszka Kołakowskiego w latach 1958–1968 wobec epistemologii historycznej Luciena Goldmanna*, w: *Kołakowski i inni*. Praca zbior. pod red. J. Skoczyńskiego. Księgarnia Akademicka, Kraków 1995, s. 59–66.

Główne nurty marksizmu, Jeśli Boga nie ma... czy Horror metafizyczny Leszka Kołakowskiego, *Ziemia Ulro* Czesława Miłosza czy *Etyka ponowoczesna* Zygmunta Baumana.

Od człowieka historycznego do człowieka tragicznego

W swym eseju pt. *Czy człowiek historyczny odszedł z tego świata i czy powinniśmy jego zgon opłakiwać?* Leszek Kołakowski definiował historyzm jako „próbę zrzućcia na historię obowiązków nosicielki i strażniczki wszystkich ludzkich wartości i obowiązków”². To właśnie historia miała teraz wydawać sądy na temat dobra i zła, pełnić funkcję boskiego autorytetu i otwierać dostęp do źródeł Wyższego Rozumu oraz sensu. Pogląd ten, ukształtowany w swej postaci dojrzałej przez Hegla, był, według cytowanego autora, „substytutem substytutu”, tzn. równoważnikiem Boskiej Opatrzności, zastąpionej już wcześniej niezbyt szczęśliwie przez oświeceniową Naturę. Jednym z niebezpieczeństw tej wizji rzeczywistości okazała się swoista sakralizacja wszystkiego, co się przydarza, wyeliminowanie kryteriów moralnych z ocen decyzji o publicznym znaczeniu, a wreszcie — zupełny relatywizm, odejmujący jakikolwiek sens swoiście ludzkiej rzeczywistości. Do heglowskiego dziedzictwa należały jednak ukryte przesłanki o niehistorycznych zasadach wartościowania historii: wiara w postęp i w spełnienie dziejów, tzn. w dojrzewanie w ich przebiegu istoty człowieczeństwa, dążącej do osiągnięcia kształtu doskonałego³.

Leszek Kołakowski w *Głównych nurtach marksizmu*, trawestując swoje wcześniejsze ustalenia, zwrócił ponadto uwagę na związek między neoplatońską wizją bytu a dialektycznym nurtem w filozofii zachodnioeuropejskiej, doprowadzającym do totalitarnych rozstrzygnięć w historyzmie heglowskim i marksowskim. Korzenie przeświadczenia, że „człowiek jako byt skończony i żyjący w czasie nie jest tym samym, co istota człowieka”⁴, a świat empiryczny stanowi miejsce wygnania, należy wywieść, zdaniem autora, z tradycji platońskiej, do której neoplatonizm dodał tęsknotę za absolutną Jednią, w obrębie której empiryczne, faktyczne i skończone istnienie człowieka zostaje przewyciężone na rzecz „istnienia autentycznego, wolnego od czasu” i „samo-tożsamego”. W obrębie neoplatońskiej koncepcji bytu zanikł też podział na przedmiot i podmiot poznania⁵. Inspiracja ta obecna jest również w przeświadczeniu, właściwym Janowi Szkotowi Eriugenie, a za nim — całej północnoeuropejskiej mistyce, że byt stworzony był Bogu potrzebny do osiągnięcia doskonałości, zaś zło i przypadkowość są konieczne, „aby

² L. Kołakowski, *Czy człowiek historyczny odszedł z tego świata i czy powinniśmy jego zgon opłakiwać?* „Puls” 1991, nr 1, s. 90.

³ Tamże, s. 91.

⁴ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie — rozwój — rozkład*, „Aneks”, Londyn 1988, s. 17-18.

⁵ Tamże, s. 21.

był mógł wydobyć z siebie wszystkie swoje możliwości”⁶. Stąd, poprzez oświeceniowe wizje ładu natury, sekularyzację neoplatonickiej i panteistycznej koncepcji deifikacji człowieka, wreszcie — poprzez uznanie historii za źródło sensu w niemieckim idealizmie został przygotowany prometeizm Marksa jako jedna z najbardziej konsekwentnych, a na pewno — najbardziej wpływowa próba utwierdzenia bytowej, egzystencjalnej i społecznej samodzielności człowieka.

Pozostając w kręgu wywiedzionej przez Kołakowskiego genealogii „człowieka historycznego” należy, dla celów obecnych rozważań, sformułować definicję reprezentatywnej dla niej „istoty człowieczeństwa”. Henri Lefebvre i Lucien Goldmann, rozwijający neohegłowską, bliską Lukácsowi wersję marksizmu, posługiwali się pojęciem „człowieka całkowitego”, „nowego Adama”, który „miałby duszę i ciało nieśmiertelne, który jednoczyłby najwyższą intensywność rozum i uczucia”⁷. Według Lefebvre’a ta synteza wszystkich aspektów człowieczeństwa miała dokonać się dzięki „rozumowi dialektycznemu”, tzn. filozoficznej, syntetycznej władzy poznawczej zbiorowego podmiotu, jakim miała stać się ludzkość w społeczeństwie wolnym od fetyszyzmu towarowego. Był on pojęty jako zdolność pochwycenia w ruchu zmiennej, ludzkiej rzeczywistości, której częścią pozostaje również przyroda. Zdaniem Georga Lukácsa i jego następców, nie może dokonać tego właściwe przyrodniczym naukom myślenie naukowe, atomizujące i unieruchamiające procesy, czego konsekwencje widać w naukach ścisłych, przyrodniczych i społecznych, podlegających alienacji na równi ze wszystkimi dziedzinami kultury, aż do najdrobniejszych przejawów życia codziennego⁸. Znaczenie koncepcji „człowieka całkowitego” nie sprowadza się do aksjologicznego jądra historyzmu. Lucien Goldmann sądził, że ta koncepcja całości, tj. pełnej samo-realizacji człowieczeństwa we wspólnocie i sensownym Wszechświecie, łączy marksowski prometeizm z tragicznym poglądem na świat, wywodzącym się z filozofii Kanta, a przede wszystkim z pascalowskich *Myśli*. Obie całościowe wizje świata: tragiczna i prometejska otrzymały w jego historycznej epistemologii miano „filozofii wcielenia”, dążących do realizacji absolutnej pełni człowieczeństwa. Tragiczna wizja świata od prometeizmu różni się wszelako innym statusem tego ideału. Jest on tylko imperatywnym postulatem etyki, skazanym na niepowodzenie w świecie empirycznym.

Prekursorską rolę wobec goldmannowskiej koncepcji odegrało filozoficzne ujęcie tragizmu w młodzieńczej książce Lukácsa pt. *Die Seele und die Formen*, ogłoszonej drukiem w 1910 roku. Przedstawiona tam, w omawiającym twórczość Paula Ernsta studium pt. *Metafizyka tragedii*, charakterystyka tego gatunku literackiego, stanowiącego wyraz życiowej postawy, najbardziej adekwatnej, zda-

⁶ Tamże, s. 26.

⁷ L. Goldmann, *Le Dieu caché. Etude sur la vision tragique dans les „Pensées” de Pascal et le théâtre de Racine*, Gallimard, Paris 1981, s. 67.

⁸ H. Lefebvre, *Marks a idea wolności*, tłum. L. Kołakowski, KiW, Warszawa 1949, s. 88.

niem autora, w stosunku do problemów współczesności, nawiązywała do *Lebensphilosophie* Diltheya i Georga Simmela, refleksji Kierkegaarda, twórczości Dostojewskiego i wizji „śmierci Boga” Nietzchego. Jak pisze Stefan Morawski, Lukácsowska interpretacja tragizmu „mogła m. in. prowadzić do egzystencjalizmu, ale też pozwalała na wykładnię w duchu kantystowskim”⁹. Najważniejsza, z uwagi na jej znaczenie dla polskiej filozofii, pozostaje jednak dojrzała teoria tragedii jako historycznej jednostki sensu, opracowana w podstawowym dziele Goldmanna: *Le Dieu caché. Etude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine* (1955).

Wyodrębniony przez siebie gatunek tragedii nazwał Goldmann „tragedią odmowy”. Od prometejskiej koncepcji „człowieka całkowitego”, dążącego do spełnienia swej istoty w dziejach odróżniał ją brak podstawowego wymiaru czasowego — przyszłości. Bohater tragiczny dąży do osiągnięcia jednoznaczności bytu i realizacji absolutnych wartości, ale zaprzecza możliwości urzeczywistnienia tego ideału w świecie empirycznym, na zawsze skazanym na nieład, dwuznaczność i konflikty między sprzecznymi wartościami, ukazującymi się zawsze w cieniu niewartości. „Tragedia odmowy” odrzuca zastępcze zaspokojenie potrzeby sensu i wspólnoty w świecie tradycji i przedustawnego ładu *universum* kosmicznego, ale zachowuje też krytycyzm wobec skutków dążeń emancypacyjnych w postaci filozofii racjonalistycznych i empirystycznych, stanowiących podstawę nauki nowożytnej. Absolut pozostaje transcendentny wobec rzeczywistości społecznej i przyrodniczej. Stąd samotność i całkowite wyobcowanie „człowieka tragicznego” z jego epoki i środowiska. Lapidarnie wyraził tę sytuację młody Lukács, zapytując w *Die Seele und die Formen*: czy może żyć człowiek, na którym spoczęło oko Boga? Bóg w tej koncepcji jest bowiem wszechobecnym i niemym świadkiem ludzkich zmagani — właśnie tytułowym „Bogiem ukrytym”. Odpowiedzią tragicznego bohatera na to wezwanie jest wewnątrzświatowe odrzucenie świata. Tragiczny pogląd na świat wykluczał możliwość doświadczenia pełni człowieczeństwa, stąd też życie było w nim rozumiane jako próba, a „człowiek, na którym spoczęło oko Boga” nie mógł kierować się żadną etyką materialną. Cechą charakterystyczną jego postawy było uznanie realności świata w najbardziej ścisłym znaczeniu tego słowa, z drugiej natomiast strony — wyostrzone poczucie nicości tego świata. Dlatego, zdaniem Goldmanna, literatura i dramat, inspirowane przez tragiczną wizję świata i posługujące się dialektyką tezy-antytezy, oraz paradoksem, odznaczają się wysokim stopniem realizmu, a myśl krytyczna — przenikliwością i trafnością. Przyjęcie transcendencji Absolutu i odrzucenie możliwości osiągnięcia zbawienia, tj. syntezy zbliżało tę wizję do chrześcijaństwa, oddalało natomiast pominięcie swoiście religijnego podziału na sferę *profa-*

⁹ S. Morawski, *Wstęp. György Lukács — portret intelektualny do roku 1932*, w: Georg Lukács, *Pisma krytyczno-filozoficzne 1908–1932*, wybór i wstęp S. Morawski, Instytut Kultury, Warszawa 1994, s. 25.

num i *sacrum*, brak jakiegokolwiek ustosunkowania do spraw kultu i tradycji, wreszcie, co najważniejsze — pesymistyczny, ale jednoznaczny antropocentryzm tej koncepcji. Jest to widoczne zwłaszcza w interpretacji ofiary Chrystusa. Zdaniem Goldmanna, Pascal dostrzegał w nim Pośrednika, czynnie dążącego do urzeczywistnienia wartości absolutnych i dlatego ponoszącego klęskę w swym empirycznym istnieniu. Pośrednik otwiera jednak nadzieję na istnienie Absolutu dzięki swemu świadectwu i złożonej obietnicy. Sam Absolut może być tylko przedmiotem zakładu, tj. nadziei przemieszanej ze zwątpieniem.

Nawrócenie bohatera tragicznego, czyli odkrycie przez niego wartości istotnych dokonuje się poza czasem, nagle i w sposób niewytumaczalny w kategoriach empirycznego świata. Moment ten stanowi osiągnięcie najwyższego stopnia poznania własnej wielkości i nędzy bohatera, jak również wartości jego otoczenia społecznego i przyrodniczego. W ten sposób człowiek realizuje swą istotę i odsłania naturę obcego mu bytu, zaś sytuacje i zdarzenia, w których i poprzez które dokonuje się to ujawnienie urastają do rozmiarów przeznaczenia.

Zdaniem Goldmanna, zainteresowanie tragiczną wizją świata wzrasta w okresach międzyepokowych i ma wpływ na wzbogacenie powstających światopoglądów, które jednak nie dorównują jej nigdy wszechstronnością i głębią.

Od tragedii odmowy do filozofii mitu

Goldmannowska koncepcja tragedii potężnie oddziaływała w Polsce na twórców i badaczy, związanych z tzw. rewizjonizmem. Najaktywniejszym propagatorem w Polsce, *chef d'oeuvre* tego autora, był Leszek Kołakowski, który poświęcił mu w 1957 r. entuzjastyczną recenzję na łamach „Studiów Filozoficznych”¹⁰. Wpływ książki o *Mysłach* Pascala i teatrze Racine’a, a także — szerzej — całej metodologii humanistycznej Goldmanna, zaznacza się u wszystkich twórców warszawskiej szkoły historyków idei. Poprzestańmy tylko na wspomnianej koncepcji tragedii. Wyraźne odniesienia do niej zaobserwujemy np. w rekonstrukcji typu religijności Jana Jakuba Rousseau i uwrażliwieniu na liczne antynomie jego życia i twórczości u Bronisława Baczki w *Samotności i wspólnotcie*¹¹. Dużo francuskiemu badaczowi zawdzięczała interpretacja dzieła Pierre’a Bayle’a w poświęconej *république des lettres* monografii Krzysztofa Pomiana pt. *Przeszłość jako przedmiot wiedzy* i wyodrębniony przez niego „światopogląd paradoksalny”, odkrywający uniwersalność *Rozmów zmarłych* Fontenelle’a¹². Goldmann uwrażliwił warszawskich historyków idei na wewnętrzne aporie całościowych koncepcji rzeczywistości, które interpretował jako wyraz istotnych sprzeczności sytuacji histo-

¹⁰ L. Kołakowski, *Pascal i epistemologia historyczna Goldmanna*, „Studia Filozoficzne” 1957, nr 3.

¹¹ B. Baczko, *Rousseau. Samotność i wspólnota*, PWN, Warszawa 1964.

¹² K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, Aletheia, Warszawa 1990; Tenże, *Człowiek pośród rzeczy. Szkice historyczno-filozoficzne*, Czytelnik, Warszawa 1973.

rycznej i intelektualnej tworzących je ludzi. Tak właśnie — jako struktury antynomiczne — rekonstruowali minione światopoglądy badacze tacy, jak Andrzej Walicki (studium o myśli Dostojewskiego w książce *Osobowość a historia*), Jerzy Szacki (*Kontrrewolucyjne paradoksy*), Jan Garewicz (*Rozdroża pesymizmu*) i Adam Sikora (*Posłannicy Słowa*)¹³. Do tego samego nurtu należy także poświęcone estetyce André Malraux studium Stefana Morawskiego *Absolut i forma*¹⁴. W monografii Leszka Kołakowskiego na temat bezwyznaniowego chrześcijaństwa XVII wieku¹⁵ ten sposób wyjaśniania sprzeczności mistycyzmu sąsiaduje z odmiennym, przeczuwanym tylko przez innych badaczy z tego kręgu: antynomie mistycznej miłości okazały się sprzecznościami uczucia miłości jako indywidualnego dążenia do zespolenia z całością bytu — odsłaniały nieuleczalne rozdwojenie samej ludzkiej natury.

Nie można tłumaczyć zasięgu i głębi wpływu myśli Goldmanna samymi tylko jej zaletami heurystycznymi. Można przypuszczać, że gdyby koncepcja świadomości tragicznej nie została opracowana przez francuskiego myśliciela, niewątpliwie zostałaby wynaleziona nad Wisłą po Październiku. Dostarczała ona mianowicie wzorca do opisu sytuacji pokolenia, które w świetle praktycznej i moralnej klęski całościowej, marksistowskiej utopii chciało oddzielić to, co może podlegać zmianie zgodnej z prometejskim ideałem od tego, co trwałe w ludzkiej kondycji i kulturze, także — w ludzkiej nędzy. Warszawscy historycy idei twierdzili, że nie istnieje punkt widzenia, który umożliwia ponadhistoryczny wgląd w istotę kultury. Mimo to, pewne ich deklaracje metodologiczne i interpretacje pozwalają sądzić, że przyjmowali taką pośrednią możliwość. Istotne problemy własnej epoki stanowiły dla nich klucz do tematyzowania zagadnień epok minionych. Dzięki temu poznawanie przeszłości było zarazem samopoznaniem, które otwierało badacza i czytelnika na wymiar ponadczasowy bez konieczności porzucania antropocentrycznej perspektywy¹⁶. Krzysztof Pomian tak pisał w 1966 r. o historyzmie B. Baczk: „Dzięki uwikłaniu we własny czas filozof może [...] dotrzeć do czegoś, co jest dane tylko jemu [...] Absolut zawiera się więc w tej sytuacji jednostkowej i niepowtarzalnej, która jest dana każdemu indywiduum, a sama moż-

¹³ A. Walicki, *Osobowość a historia. Z dziejów literatury i myśli rosyjskiej*, PWN, Warszawa 1959; J. Szacki, *Kontrrewolucyjne paradoksy. Wizje świata antagonistów Wielkiej Rewolucji 1789–1815*, PWN, Warszawa 1966; J. Garewicz, *Rozdroża pesymizmu. Jednostka i społeczeństwo w koncepcji Artura Schopenhauera*, PWN, Warszawa 1965; A. Sikora, *Posłannicy Słowa. (Hoene-Wroński, Towiański, Mickiewicz)*, PWN, Warszawa 1967.

¹⁴ S. Morawski, *Absolut i forma. Studium o egzystencjalistycznej estetyce André Malraux*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1966.

¹⁵ L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, PWN, Warszawa 1965.

¹⁶ Zob.: S. Borzym, Bronisław Baczo: *sublimacja historyzmu*, w: S. Borzym, *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 1993, s. 302–312.

liwość istnienia owego absolutu ustanawiana jest przez istnienie historii [...]”¹⁷. „Człowiek tragiczny” stawał się archetypem postawy intelektualisty, osiągającego taki punkt, z którego roztaczał się widok na tworzące całość *universum* spraw ludzkich, a pod zmiennymi stylami, konwencjami i paradygmatami można było rozpoznać istotne cechy poszczególnych epok i niezmiennie rysy europejskiej kultury, a może nawet — każdego społeczeństwa i *condition humaine*. Jak dalece ten widok skażony był względnością i przypadkowością sytuacji obserwatora? „Rewizjoniści” czuli intuicyjnie, że żyją w czasie wyróżnionym, w którym trzeba określić się wobec ideału „skoku do królestwa wolności”. „Człowiek całkowity” dokonywał ostatecznego samopoznania w akcie rewolucyjnego zniesienia alienacji, bowiem w tej koncepcji, jak w każdej utopii, byt tożsamy był z powinnością. Polscy myśliciele mieli świadomość, że takie utożsamienie prowadzi do rozwiązań totalitarnych, niszczycielskich wobec wszystkich urządzeń, pośredniczących między jednostką a społeczeństwem. Leszek Kołakowski najwcześniej spośród filozofów wyraził ten pogląd w artykułach, które weszły do zbioru pt. *Światopogląd i życie codzienne* (1957), a później w esejach takich, jak: *Odpowiedzialność i historia*, *Aktualne i nieaktualne pojęcie marksizmu*, *Sens ideowy pojęcia lewicy* i *Czym jest socjalizm?*, pisanych w krótkim okresie względnej swobody słowa między przewrotem Październikowym a likwidacją tygodnika „Po prostu”. Odtąd powrót do kantowskiego oddzielenia bytu i wartości nie dał się już unieważnić. Ideał „człowieka całkowitego” nabierał cech tagicznego, transcendentnego Absolutu. Po części budził on aprobatę ze względu na swe poznawcze walory, rozwijające krytyczne nastawienie wobec wszelkiej zastanej rzeczywistości (także socjalistycznej) i ograniczone możliwości realizacji niektórych wartości, ważnych w jego obrębie. Po części spełniał rolę negatywnego punktu odniesienia, gdy zostawał rozpoznany w swych próbach urzeczywistnienia jako najbardziej destrukcyjna fikcja. Oczywiście, prometeizm nie był już dla „rewizjonistów” przedmiotem „zakładu” jako projekt, domagający się ostatecznej realizacji. Ale nawet jego odrzucenie stawało się dla nich możliwe z perspektywy metateoretycznej, tzn. umożliwiającej całościowy ogląd kultury. A filozof osiągał tę perspektywę, gdy jego stanowisko wyznaczało puste miejsce po tej wszechogarniającej utopii.

Najdalej idące filozoficzne wnioski z praktycznej klęski wizji „człowieka całkowitego” wysnuł Leszek Kołakowski. Jego refleksja dążyła do zachowania krytycznego potencjału prometeizmu przy coraz dalej posuniętej rezerwie wobec warstwy pozytywnej tego projektu, aż po jej zupełną refutację. Ewolucję tę zapoczątkowały wyżej wspomniane eseje, a pogłębiały takie teksty, jak: *Kapłan i błazen*, *Mistyka i konflikt społeczny*, *Nieracjonalności racjonalizmu*, *Etyka bez kodeksu*, *Symbole religijne i kultura humanistyczna*, *Jezus Chrystus — prorok i reformator*, *Rozumienie historyczne i zrozumiałość zjawiska historycznego*, stu-

¹⁷ K. Pomian, *Baczko: badanie historyczne i filozofia*, „Kultura i Społeczeństwo” 1966, nr 1, s. 102.

dium o filozofii pozytywistycznej, bajki z Klucza niebieskiego i Rozmów z diablem. Trudno tu zarysować nawet pobieżnie kolejne etapy tego procesu i jego rozgałęzienia. Doprowadził on do ukształtowania w *Obecności mitu* zasadniczo statycznej wizji kultury, rozpiętej między praktyczno-technologicznym myśleniem naukowym, pozbawionym humanistycznych znaczeń, ale umożliwiającym skuteczną manipulację środowiskiem i sferą ludzkiego sensu, bezradnego w produkcyjnym zmaganiu ze światem. Ta sfera sensu to mit, któremu Kołakowski nadał znaczenie bardzo szerokie, pojęcie to bowiem obejmuje „religijne mity początku i konstrukcje [...], które pozwalają nam warunkowe i zmienne składniki doświadczenia wiązać teleologicznie przez odwołanie się do rzeczywistości bezwarunkowych (takich jak «byt», «prawda», «wartość»)”¹⁸. Niektórzy badacze zarzucają filozofowi objęcie pojęciem mitu zbyt szerokiego zakresu zjawisk kultury duchowej (np. religia i podstawy logiki). Stanowisko to wydaje się zrozumiałe dopiero wtedy, gdy pamiętamy, że książka ta jest ostatecznym rozliczeniem z utopią „człowieka całkowitego” i rozumu dialektycznego. Pozytywizm, zdaniem autora, dobrze artykułuje samowiedzę nauki i nie można go nazywać alienacją rozumu. Rozum dialektyczny nie istnieje i dziedzina sensu na zawsze pozostanie oddzielona od dziedziny użyteczności, a marzenie o wspólnotcie i nieśmiertelności zrealizować może tylko mit. Nie jest to zresztą jego jedyna rola. Sfera mitu, chociaż bezpośrednio nie służy podporządkowaniu środowiska, dostarcza podstaw autonomii nauki i jej rozwojowi, wprowadzając choćby pojęcia prawdy absolutnej czy Rozumu, których, bez popełniania błędów logicznych, nie może uzasadnić teoria poznania ani metafizyka. Taki wniosek wysnuł autor z własnej krytyki założeń fenomenologii Husserla i krytyki języka metafizyki racjonalistycznej, przeprowadzonej przez współczesną filozofię analityczną i neopozytywizm. Ludzkość przy tym, zdaniem Kołakowskiego, nie posiada żadnej intuicji nieuwarunkowanego istnienia. Potrzeba mitu wyrasta z nieusuwalnego poczucia wyobcowania człowieka z „dobrotliwej, ale i bezlitosnej” opieki natury, sprzężonego z poczuciem przygodności i warunkowości ludzkiego bytu. Ideał „człowieka całkowitego” był najśmielszą i najbardziej konsekwentną próbą odnalezienia nowej ojczyzny dla człowieka, lecz wymagając, by w dobrej wierze uznał się on za absolut, okazał się najbardziej zwodniczą ułudą. Jedynym, chociaż nie uniwersalnym lekarstwem na to, zakorzenione w ludzkiej kondycji wyobcowanie, jest mit, który wyprzedza wszelkie racje i okazuje się podstawą operacji rozumiejących. Oznacza to uznanie niezbywalności religii i konserwatywnej, regulacyjnej funkcji tradycji dla powstania i rozwoju ludzkiej kultury. Do najważniejszych potrzeb, warunkujących niezbędność mitu, Kołakowski zalicza dążenie do wyzwolenia od zmienności zjawisk oraz potrzebę wiary w „osobową trwałość ludzkich wartości”. Chodzi tu o uznanie, że osoba ludzka nie da się urzeczowić, tzn. sprowadzić do wyjaśniającego, naukowego opisu, a ludzkie uczucia, dążenia, cierpienia i wysiłki prze-

¹⁸ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wyd. ABC, Kraków 1981, s. 5.

chowują się jakoś w bycie, uzyskując w ten sposób sens ostateczny. Chodzi też o obronę sensu dzieł kultury duchowej i poszukiwanie trwałości cywilizacji wbrew potocznemu doświadczeniu. Gwarantuje to mit religijny, zdając sprawę z poczucia ludzkiej nędzy i nieusuwalności zła, a jednocześnie, dzięki koncepcji Boga osobowego, czyniąc z ludzkiej jednostki niedoskonałe odbicie boskiego Bytu godne, podobnie jak ten Byt, miłości, wiary i nadziei. Te trzy cnoty teologiczne, odniesione do konkretnych ludzi stają się „specyfikacją nieodróżnioną energii, skierowanej ku wartościom mitycznym”¹⁹.

Perspektywa, z jakiej autor dokonywał obrony mitycznego dziedzictwa, leżała jednak poza obszarem wszelkiej mitologii, wyznaczyło ją wspomniane wyżej puste miejsce po utopii prometejskiej, przypominające usytuowanie bohatera tragicznego²⁰. Pod tym względem istnieje analogia między tym „punktem obserwacyjnym” a zajmowanym przez filozofa choćby w esejach takich, jak *Kapłan i błazen*, gdzie uchwycił stałe, ponadczasowe formy duchowej kultury Europy z pozycji przekraczającej ograniczenia postaw konserwatywnych i kontestatorskich i Nie-racjonalności racjonalizmu, gdzie naszkicował postawę „radikalnego racjonalizmu”. Co odróżnia stanowisko Kołakowskiego w *Obecności mitu* od postawy tragicznej? Negatywny absolut prometejski stracił już swą wartość obligującą, a więc dostarcza jeszcze perspektywy, ale nie angażuje już przywiązania autora. Kultura, rozdarta między sferę mityczną (rozległą i niejedolitą, chodzi bowiem zarówno o mity religijne Rozumu i zapewniające autonomię wartości osobowych — po części odwołujące się do sfery religijnej, po części ją kontestujące) a praktycznie zorientowaną myśl naukową, nie jest wyłącznie próbą człowieczeństwa, lecz jedyną filozofowi dostępną rzeczywistością ludzką. Stąd potrójna funkcja filozofii: mitotwórcza, gdy utrwała i próbuje wypowiedzieć w nieadekwatnym naukowym języku treść mitu Rozumu (takie jest, zdaniem autora, powołanie metafizyki i teorii poznania), autokrytyczna, gdy tropiąc swe błędy, odkrywa jednocześnie własną nędzę i pośrednio optuje za mitem religijnym, krytyczna wreszcie, gdy z opisanego metateoretycznego punktu widzenia demaskuje dążenia mitu do nieograniczonej ekspansji na wszystkie obszary kultury, ale też broni mitu przed demitologizacyjnymi iluzjami nauki i radykalnych wersji mitu prometejskiego²¹. Ta metateoretyczna perspektywa umożliwia także kompromisy między wartościami, które nie mogą być pogodzone w jakiejś trwałej syntezie. Przykładem takich usiłowań jest choćby znany esej *Jak być konserwatywno-liberalnym socjalistą?*

¹⁹ Tamże, s. 32.

²⁰ Por. Z. Rosińska, *Mityczność filozofii*, w: *Filozofia i myśl społeczna Leszka Kołakowskiego. Materiały konferencji zorganizowanej w Radomiu w dniu 27 maja 1994 r. przez Radomskie Towarzystwo Naukowe*, Radom, b. r. w., s. 9-18.

²¹ Na samounicestwiająco ostrze zawartej w *Obecności mitu* samokrytyki filozofii zwrócił uwagę M. Król (*Leszek Kołakowski i zmierzch filozofii racjonalistycznej*, „Zeszyty Literackie” 1985, nr 3, s. 25-51). K. Środa zauważył podobny skutek obranej w *Horrorze metafizycznym* strategii obrony metafizyki (*Obecność Kołakowskiego*, „Res Publica” 1989, nr 2).

(1976)²². O ile jednak w perspektywie tragicznej chodzi o konflikt między sprzecznymi wartościami, to w filozofii Kołakowskiego podstawowe rozdarcie kultury przebiega między mityczną dziedzina wszystkich wartości z jednej strony a „odczarowującą” świat nauką i totalitarną pokusą przewyciężenia tej sprzeczności w utopii „człowieka całkowitego”, z drugiej strony. To warunkowało rozwiniętą w *Jeśli Boga nie ma...* (1982) i *Horrorze metafizycznym* (1988) obronę religii, zapewniającej też żywotność innym mitom.

Między impulsem etycznym a moralnością społeczną

Wydaje się, że bliżej antropocentrycznej perspektywy świadomości tragicznej sytuuje się obecnie filozofia moralności i kultury Zygmunta Baumana. Kantowskie przeciwstawienie bytu i powinności zastępuje ona przeciwstawieniem moralności społecznej, partykularnej i wypaczającej istotę odpowiedzialności i etyki „ponowoczesnej”, odwołującej się do struktur „elementarnego bycia-w-świecie”, wyprzedzającego wszelką ingerencję społeczną. Pierwsza próba odgraniczenia od siebie tych dwóch obszarów pojawiła się w studium pt. *Modernity and the Holocaust* (1989). Autor wykazywał tam, że nazistowskie praktyki zagłady aktywizowały, tak po stronie dokonujących eksterminacji, jak i jej ofiar, te właśnie zachowania społeczne, które w normanych warunkach socjologiczne teorie uznają za podstawowe dla ukształtowania i ochrony zachowań swoście moralnych. Powołując się na świadectwo Hanny Arendt, Bauman pisze wprost o ujawnionej w okresie Holocaustu odpowiedzialności jednostek za poddanie się uspołecznieniu²³. Walor moralny posiadały bowiem wówczas zachowania, represjonowane przez władze i potępiane przez autorytety i ogół społeczeństwa. Jeśli tzw. moralność społeczna może być w istocie zorganizowanym systemem niemoralności, etyka potrzebuje innego zakorzenienia. W odróżnieniu od Kołakowskiego, który jej źródła sytuuje w porządku *sacrum*, Bauman zwraca uwagę na Lévinasowski impuls moralny, wyprzedzający ontologię, przyrodę i historię. Najpełniejszy wykład tej teorii zawarty jest w *Etyce ponowoczesnej* (1993), do niej też będę się odwoływać w dalszym ciągu tej skrótowej prezentacji. Jest to moralność przynależna do sfery „bycia dla...”, wyprzedzającej społeczną i ontologiczną sferę „bycia z...”. Moralność dana w ten sposób nie nadaje się do uogólnienia, nie odwołuje się też do neoplatonistycznego czy typowego dla koncepcji „człowieka całkowitego

²² O utopijnej proveniencji tych kompromisowych skłonności pisał S. Morawski (*O utopijnym antyutopizmie Leszka Kołakowskiego*, w: *Obecność. Leszkowi Kołakowskiemu w 60-lecie urodzin*, Aneks, Londyn 1987, s. 27-36). Rozwazał on także zagadnienie tragizmu w *Jeśli Boga nie ma...* (*Jeśli Bóg istnieje, czy kondycji ludzkiej odjęty jest tragizm?* „Aletheia” 1987, nr 1, s. 185-196). Problem kompromisu między sprzecznymi wartościami jako istotnej właściwości ethosu opozycjonisty okresu stanu wojennego poruszył Adam Michnik, nawiązując do rewizjonistycznej i emigracyjnej twórczości Kołakowskiego (*Książę i żebrak*, „Aletheia” nr 1, s. 153-183).

²³ Z. Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Polity Press, Leeds 1989, s. 177-178.

go". Jest „obopólną konfrontacją Twarzy”, gotowością do przyjęcia odpowiedzialności za drugiego człowieka w całej jego konkretności i wieloznaczności. Jaźń moralna — pisze Bauman — spełnia się w wywyższeniu ponad byt i w pogardzie wobec jego na pozór spizowych praw²⁴. Etyka ta odrzuca rolę — jest spotkaniem z Twarzą poza społeczną maską — „personą”. Słabość Twarzy staje się dla mnie autorytetem przez swą odrębność, ja zaś przyjmuję za nią bezwarunkową odpowiedzialność, nadając „niebytowi — namacalny byt, słabości — siłę, milczeniu — słyszalność”. Tak właśnie tworzę przestrzeń moralną. Jest to jedyny, nader kruchy i — jak przyznaje za Lévinasem Bauman — utopijny fundament moralności. Tylko jednak w tym „przebudzeniu”, „otrzeźwieniu” z „opijania” bytem leży szansa, bym uznał się za istotę jedyną i niepowtarzalną, niesprowadzalną do egzemplarza gatunku. Dopiero wtedy staję się wolny — i to o tyle, o ile jestem zakładnikiem Innego. Radykalność milczącego żądania troski i opieki ze strony Twarzy Innego, słabej i bezbronnej, polega na tym, że nie ma ona prawa niczego sama ode mnie żądać. Sytuację moralną rozpoznaje się po dręczącym poczuciu niespełnienia. Wołanie Twarzy może zostać też odrzucone — autor wspomina o desperackiej agresji, jaką obudzić może poczucie bezgranicznego moralnego zobowiązania, nie mogącego liczyć na wzajemność. Dwie możliwe odpowiedzi na nakaz „nie zabijesz” (pozytywna i negatywna), jaki milcząco narzuca nam Twarz Innego autor uważa za podstawę sporu o charakter „ludzkiej natury”. Wołanie Twarzy jest wezwaniem do świętości, bowiem „żadne, nawet najbardziej szczodroblive w swym humanizmie i szlachetne prawo nie może wyczerpać moralnego obowiązku”²⁵. Niezbywalność tej „bezfundamentalnej etyki”, realizującej się w postaci czystej w jakimś wyimaginowanym, pozaspołecznym, *quasi*-miłosnym związku dwojga ludzi, bez reszty za siebie odpowiedzialnych i osiągających tak wysoki stopień intuicyjnego porozumienia, że niepotrzebna staje się im dyskursywna wiedza o sobie, ujawnia się w sytuacjach krańcowych, ale i moralność dnia codziennego musi mierzyć się właśnie tą etyką, bowiem „to, co przerasta i wybiega poza normalność, wyznacza horyzont tego, co normalne”²⁶.

Co etyka ta zawdzięcza ideałowi prometejskiemu? Niewątpliwie, wspólne jest tu zafascynowanie kantowskim uniwersalistycznym postulatem traktowania człowieczeństwa w sobie i innych jako celu, a nie środka i próba odniesienia go do człowieka konkretnego. Jednak Bauman nie ma złudzeń, by jakiegokolwiek społeczeństwo mogło ten postulat zrealizować, toteż moralny impuls, tak bardzo przypominający „sumienie” Edwarda Abramowskiego czy nadprzyrodzoną cnotę miłosierdzia w filozofii Simone Weil, ma tylko ograniczone szanse spełnienia w świe-

²⁴ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, przeł. J. Bauman i J. Tokarska-Bakir, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 1996, s. 98.

²⁵ Tamże, s. 110.

²⁶ Tamże.

cie bytu, społeczeństwa, prawa i władzy, chociaż to on właśnie nadaje osobowy charakter ludzkim jednostkom, a w sytuacjach ekstremalnych, np. ludobójstwa czy wyczerpywania się surowców energetycznych — decyduje zgoła o przetrwaniu kultury. Jest to jednak, tak jak ideał „człowieka całkowitego” w tragicznej koncepcji, punkt odniesienia dla budowania całościowych ujęć modelowych i krytyki wszystkich mechanizmów uspołecznienia. Tak zatem autor — przez kontrast z opartą na „bezfundamentalnej etyce” moralnością we dwoje — wyróżni dwa rodzaje procesów strukturacji, występujących w każdym społeczeństwie — socjalizacji, wypracowującej uporządkowany system ról społecznych i hierarchicznych podporządkowań, oraz socjalności, znoszącej ten system w erupcji spontanicznego braterstwa w świętującym lub buntowniczym tłumie. Oba procesy stanowią zagrożenie dla odpowiedzialności jednostki: jeden poprzez zużytkowanie energii spontanicznego impulsu moralnego dla ochrony układu, w którym ludzie występują tylko jako aktorzy ról społecznych, drugi — poprzez aktywizację zachowań właściwych dla psychologii tłumu²⁷. Podobnie całościowe ujęcie mamy w przypadku charakterystyki społeczeństwa nowoczesnego odznaczającego się samoceLOWYM traktowaniem techniki i skazaniem, według autora, na wyspiarskość, a może nawet zagładę po wyczerpaniu surowców. Warunkuje to sama natura tworzenia w nim ładu kosztem powiększania nieporządku w jego otoczeniu (zgodnie z prawem termodynamiki)²⁸.

W niedawno wydanej w Polsce książce pt. *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia* (pierwiodruk: 1992) Zygmunt Bauman interpretuje lęk przed osobniczym unicestwieniem jako rezultat zapomnienia o „bezfundamentalnej etyce”, a wszystkie sposoby symbolicznego i medycznego radzenia sobie z tym problemem, właściwe społeczeństwom przednowoczesnym i nowoczesnym, uznaje za pascalskie „rozrywki”²⁹.

Nie sposób zanalizować tu wszystkich cech, jakimi wyróżniają się spośród innych teorii kultury, filozofie, zrodzone z przezwyciężenia ideału prometejskiego poprzez przejście przez, bardziej lub mniej uświadomiony „etap tragiczny”. Niewątpliwie, mają one większą niż inne kierunki, skłonność do oddzielania od siebie sfery faktu i wartości, dążą do przejrzystych ujęć strukturalnych i całościowych, dokonywanych ze stanowisk metateoretycznych, zachowują duży krytycyzm wobec totalitarnych pokus, ale też — współczesnych zdesakralizowanych i odpersonalizowanych społeczeństw. W świetle rozważań Kołakowskiego o roli mitu propozycja „etyki bezfundamentalnej” Baumana wydaje się absolutyzacją pewnego, sprowadzonego do obrony wartości osobowych wymiaru *sacrum*. Większe jest też przywiązanie autora *Etyki ponowoczesnej* do idei egalitaryzmu i moralnego

²⁷ Tamże, s. 155-160.

²⁸ Tamże, s. 288-289.

²⁹ Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, przeł. J. Tokarska-Bakir, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 1998.

uniwersalizmu. Bauman poszukuje głosu moralnego impulsu poza systemem społecznych ról, poddaje krytyce porządku hierarchiczne, tropi ograniczenia i grzechy przeciw etyce odpowiedzialności całych systemów społecznych, a także wysoko ocenia te typy społecznego ładu, które podkreślają wspólnotę odpowiedzialności wszystkich uczestników za los każdego (stąd uznanie dla państwa opiekuńczego i krytyka „rewolucji konserwatywnej” za prywatyzację moralności i prymat wymiaru „bycia z...” nad wymiarem „bycia dla...”). Egalitaryzm ten jednak pozbawiony jest rewolucyjnego charakteru, głównie z powodu jakościowego oddzielenia od siebie sfery etyki i sfery bytu (do tej ostatniej należy społeczeństwo). W filozofii kultury Leszka Kołakowskiego mniej jest wiary w filozoficzne fundamenty etyki, więcej zaś zaufania do historycznie ukształtowanych religii. Również struktury społeczne nie podlegają, jego zdaniem, moralnym ocenom (poza, może, przypadkami totalitaryzmu i zmilitaryzowanych systemów autorytarnych). Jest natomiast miejsce w jego filozofii dla pojęcia „sprawiedliwości społecznej” jako idei regulatywnej i podobne jest uzasadnienie jej miejsca w kulturze: ma ona służyć ochronie osobowej godności jednostki przed społecznym darwinizmem³⁰.

Możliwość oddziaływania na przyszły rozwój społeczny z pozycji „bezfundamentalnej etyki” Zygmunt Bauman dostrzega w „układzie negocyjnym”, prowadzonym w obrębie społeczeństwa obywatelskiego, które pojmuje — za Wolfem — jako „praktykę pertraktacji między uczącymi się i zdolnymi do rozwoju agentami a kulturą zdolną do zmiany”³¹. Chodzi, oczywiście, o partnerów świadomych wieloznaczności swej sytuacji, a także — w domyśle — mankamentów społecznych moralności i „eschatologicznego” charakteru „etyki bezfundamentalnej”. Człowiek praktykujący tę etykę, tak jak i filozof, dokonujący opisu kultury z jej punktu widzenia mogą być wyobcowani i skazani na męczeństwo, niby tragiczny bohater, ale mogą też być nauczycielami i negocjatorami, wprowadzającymi swoje doświadczenie w obszar tego, co społeczne, licząc na to, że kompromis nie zniweczy sensu ich przestania. Podobna nadzieja ożywia też esej Kołakowskiego *Jak być konserwatywno-liberalnym socjalistą?*

Nasuwa się na zakończenie następujące pytanie: czy możliwy jest na poziomie teorii dialog tych koncepcji, wierzących w siłę wiedzy — dyskursywnej i egzystencjalnej — przyswojonej, przeżytej i wyrażonej świadomie w dialogu przez jednostkę („cała godność człowieka spoczywa w myśli” — jak pisał Pascal) ze zwolennikami liberalno-konserwatywnego poglądu o pierwszeństwie wiedzy niezwerbalizowanej, wyrażającej się jedynie w praktyce produkcji, wymiany i międzyludzkich stosunków? Teoretycy, tacy, jak Ludvig von Mises czy Friedrich Hayek, dzielą społeczeństwa na samoczynnie rozwijające się, bezcelowe, nieskończenie skomplikowane, ale prawidłowe i racjonalne układy (kosmos) i na struktury celo-

³⁰ L. Kołakowski, *Po co nam pojęcie sprawiedliwości społecznej?*, „Gazeta Świąteczna” 1995, nr 105.

³¹ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, dz. cyt., s. 249.

wościowe, sztywne, niezdolne do rozwoju, ale przejrzyste i łatwe do opanowania (*taxis*)³². W społeczeństwie typu ładu kosmicznego wartość w postaci reguł „dobrego postępowania”, warunkująca moralność wolnych jednostek wyrasta niejako z bytu społecznego, gwarantując nieskrępowany i samoczynny rozwój układu, do czego niezbędna jest swoboda działalności ekonomicznej i ewolucyjne formowanie prawa i obyczajów.

Spadkobiercy tragicznej wizji świata dalecy są od afirmowania samoczynnego, rozwoju cywilizacji, wyrastającego z kumulowania osiągnięć nieskończonej liczby jednostek, dążących do indywidualnych celów. Po odrzuceniu wiary w możliwość nieograniczonego kształtowania własnego życia przez ludzkość, przyznają samowiedzy podstawowe znaczenie w kulturze. Stąd predylekcja do ujęć całościowych, oddzielanie od siebie bytu i powinności, wyrabianie krytycznego stosunku do rzeczywistości. Dlatego, jak można sądzić, zwolennicy ekonomizmu zawsze będą zarzucać im dążenia „konstruktywistyczne”. Z kolei odpowiedź poszukiwaczy integralności jaźni moralnej i zwolenników dyskusowania o wieloznaczności ludzkiej kondycji mogą być słowa Kierkegaarda: „Jeżeli pokolenie za pokoleniem powstaje jak liście w puszczy, jeżeli jedno pokolenie przychodzi na zmianę drugiemu, jak następują po sobie śpiewy ptaków w lesie, jeżeli pokolenia mijają, idąc przez życie jak okręt po morzu [...] — jakże puste i beznauczalne wydaje się życie!”.

A tragic perception of the world; The Warsaw school of history of ideas

The Warsaw school of history of ideas has undergone an evolution from the position defined by Hegel's and Lukács' philosophies as based on the concept of the 'historical man' to the philosophy of myth proposed by Leszek Kołakowski. In all its phases, it was a radical, anti-utopian overcoming of historicism. An important stepping stone for this progress is to be found in the specific attitude to the world, which Lucien Goldman defined as 'a tragedy of denial'. It can be detected in the writings of L. Kołakowski, B. Baczek, A. Walicki, J. Szacki, J. Garewicz, S. Morawski, K. Pomian and A. Sikora in the period 1957-1968. A major issue which arises from this progress is the connection between the 'tragic denial' and the critique of all forms of socialization, as undertaken by Z. Bauman in his 'ethics without foundation' informed by the thought of E. Lévinas. The article offers in the end a comparison of this socially oriented philosophy with economically oriented liberalism of Friedrich Hayek and Ludwig von Mises.

³² Jedną z najlepszych prezentacji tych dwóch koncepcji ładu społecznego i wiążącej się z tym krytyki pojęcia sprawiedliwości społecznej w ekonomizmie Friedricha von Hayeka, jest książka A. Gamble pt. *Hayek. The Iron Cage of Liberty*, Westview Press, Boulder 1996 (s. 26-49).