

Damian Michałowski

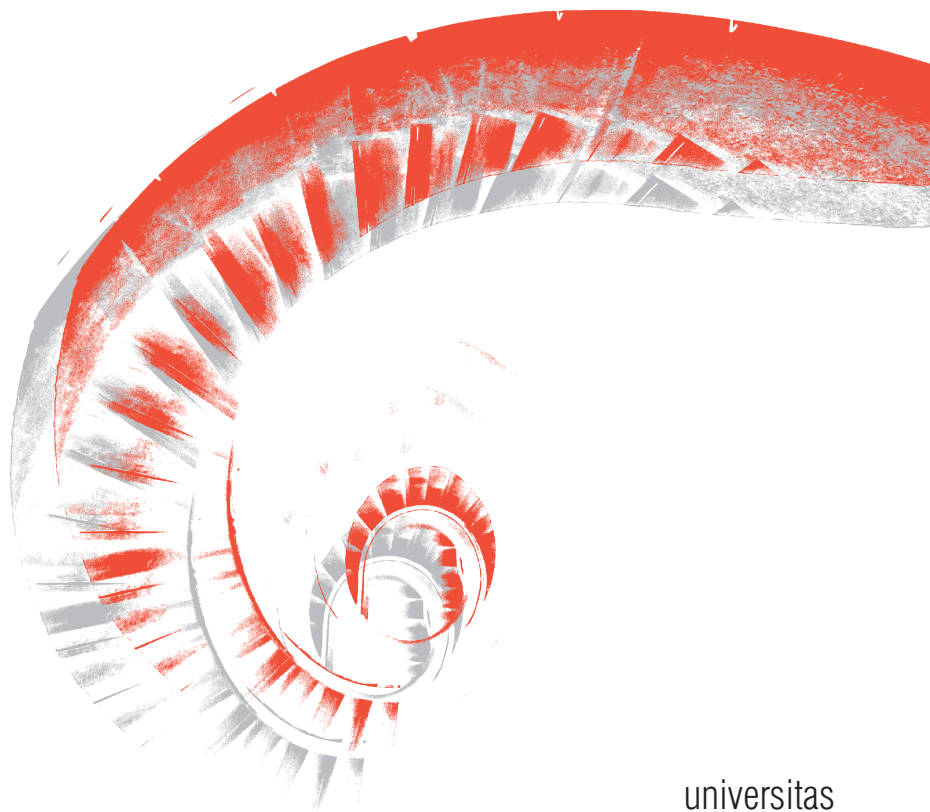
Leszek

**KOŁAKOWSKI**

i sceptyczna  
filozofia człowieka

**Damian Michałowski**

Doktor filozofii, magister filozofii i polonistyki, adiunkt na Wydziale Ekonomicznym Uniwersytetu Przyrodniczego w Poznaniu. Swoje zainteresowania skupia wokół problemów filozofii człowieka, filozofii współczesnej i egzystencjalnych wątków literatury pięknej. Autor monografii *Człowiek i metafizyka. Wprowadzenie do późnej filozofii Barbary Skargi* (Poznań 2015) oraz *Aporie sobości. Problem tożsamości osobowej w powieściach Wiesława Myślińskiego* (Kraków 2018).



universitas

Kopia dla  
**Kopia dla**

Leszek

**KOŁAKOWSKI**

i sceptyczna

filozofia człowieka

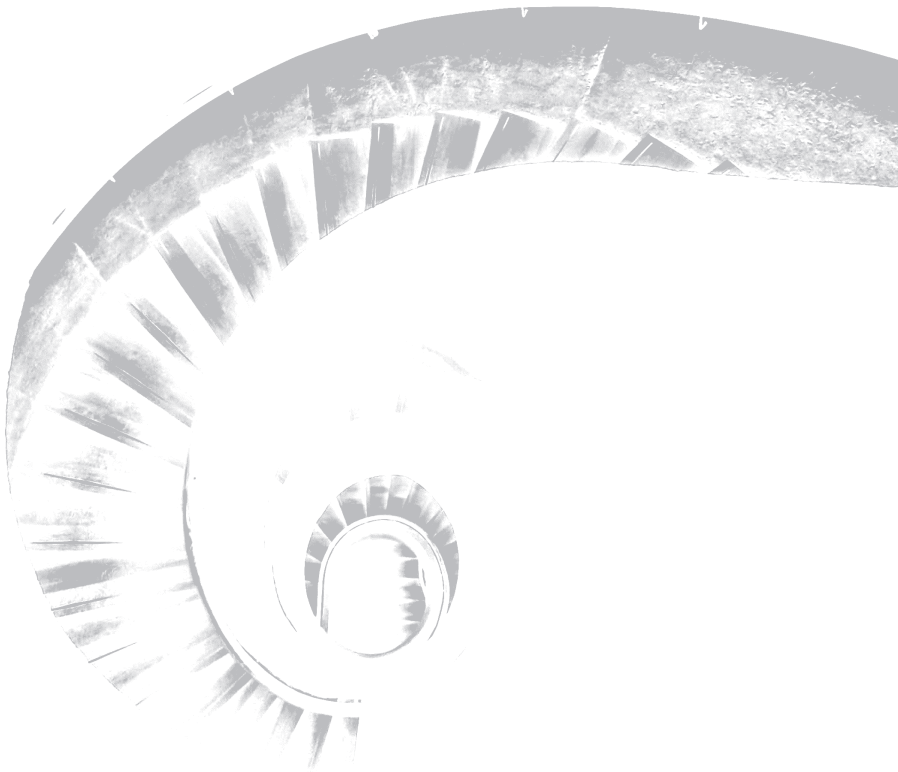


Damian Michałowski

Leszek

**KOŁAKOWSKI**

i sceptyczna  
filozofia człowieka



universitas

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Przyrodniczy w Poznaniu

© Copyright by Damian Michałowski and Towarzystwo Autorów  
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2026

ISBN 978-83-242-4229-0  
e-ISBN 978-83-242-6934-1  
TAiWPN UNIVERSITAS

Recenzenci

*prof. dr hab. Jan Krasicki (UWr)*

*prof. dr hab. Szymon Wróbel (UW i IFiS PAN)*

Opracowanie redakcyjne

*Małgorzata Mazur*

Projekt okładki

*Paweł Sepielak*

Druk

Drukarnia Elpil

ul. Artyleryjska 11

08-110 Siedlce

[www.universitas.com.pl](http://www.universitas.com.pl)

*Agatce*



## Spis treści

Wprowadzenie .....	9
Rozdział I: <i>Sceptycyzm, hermeneutyka, historia idei</i> .....	29
1. Warszawscy historycy idei .....	29
2. Historiografia ekspresjonistyczna .....	34
3. Perspektywa antropologiczna .....	43
4. Ryzyko dowolności .....	50
5. Sens historii i filozoficzna wiara .....	57
6. Sceptycyzm, moralność, samopodejrzliwość .....	63
7. Imperatywy kultury, sceptyczne paradoksy myśli, Absolut .....	73
8. Dowcip i styl filozofowania .....	82
Rozdział II: <i>Rozum i religia</i> .....	93
1. Obojętność świata .....	93
2. Czas .....	96
3. Mit .....	101
4. Antyredukcjonizm .....	110
5. Demitologizacja .....	114
6. Antypozytywizm .....	124
7. Horror metafizyki .....	133
8. Antyprometeizm .....	140
9. Antynomie absolutnej autonomii .....	148
10. Wizja tragiczna .....	156
11. To, co może być ustalone .....	167

Rozdział III: <i>Etyka, wartości, kodeksy</i> .....	175
1. Źródła etycznej niepewności .....	175
2. Konflikt wartości .....	180
3. Problem powinności .....	189
4. Intencje i roszczenia .....	194
5. Absolut moralny .....	199
6. Potrzeba sensu .....	209
Zakończenie .....	213
Podziękowania .....	223
Bibliografia .....	225
Indeks .....	235
Abstract .....	237

## *Wprowadzenie*

Długa droga filozoficznych refleksji Leszka Kołakowskiego wiodła go przez rozmaite obszary. Szedł nią tak, by uważnie się jej przyglądać: nie stracić z oczu żadnego widoku, nie pominąć żadnego detalu, spojrzeć również na to, co ukryte w cieniu, schowane za węglem, przytłoczone wielkością głównych przedmiotów, postaci, wydarzeń. Imperatywy te prowadziły Kołakowskiego w światy rozmaite. Zdumiewające jest zaś to, jak wiele w tych światach filozof był w stanie dostrzec, jak gruntownie potrafił rozważać rzeczy dostrzeżone, jak precyzyjnie przerzucał mosty ponad granicami światów, w końcu – jak oryginalne i ożywcze były wnioski, do których dochodził. Żeby to wszystko było możliwe, Kołakowski nie raz schodził z głównego szlaku, obierał boczne ścieżki, a także porzucał stare drogi, by pójść w innym kierunku.

Właśnie owa zmiana filozoficznej trasy akcentowana jest najmocniej, gdy filozofia Kołakowskiego staje się przedmiotem analizy: zaciętrzewiony antyklerykał i człowiek na usługach partii, spod pióra którego wychodzą agresywne paszkwile, staje się najpierw rewizjonistą i filozofem wychodzącym poza horyzont marksistowskich dogmatów, potem zaś myślicielem religijnym, porzucającym dumny prometeizm i podkreślającym nieusuwalną obecność metafizyki w ludzkim życiu. Akcentowana jest więc przemiana doprowadzająca filozofię Kołakowskiego do jej

„dojrzałej” formy, której głównym przedmiotem ma być religia, ostatecznym zaś wnioskiem – niemożność ugruntowania wartości moralnych i wysiłków poznawczych bez etycznego i epistemologicznego Absolutu.

Czyni tak, w skądinąd bardzo dobrej książce poświęconej filozofii Kołakowskiego, Hubert Czyżewski, gdzie pisze między innymi: „Stawiam tezę, że dojrzała filozofia Kołakowskiego z lat 80. i 90. była rezultatem długiego ewolucyjnego procesu”<sup>1</sup>. Po czym dodaje: „Z tego powodu czytamy kolejne teksty Kołakowskiego w teleologicznym porządku, gdzie cała twórczość z lat 50.–70. doprowadza do szczytu w jego oryginalnym myśleniu w latach 80.”<sup>2</sup>. W podobnym duchu wypowiada się również Tadeusz Mazowiecki, który w eseju *Niezakończenie* pisze: „Tym, co mnie interesuje, jest ewolucja jego myśli, jest punkt dojścia. (...) Zmianę, jaka zaszła w stanowisku Leszka Kołakowskiego w stosunku do religii i chrześcijaństwa, trzeba umieścić w całej jego antytotitarnej ewolucji, która określiła go jako myśliciela”<sup>3</sup>.

Przemianie tej, rzecz jasna, zaprzeczyć nie można. Można jednak pytać: czy jej schemat jest aż tak prosty, że właśnie proces dojrzewania jest jej jedyną i właściwą charakterystyką? Być może – oto dalsza część pytania – porzucenie jednej perspektywy na rzecz innej nie oznacza, że to, co się porzuciło, zostało zanegowane zupełnie, lecz raczej, że przez nową perspektywę stało się pełniejsze? Drugie pytanie jest zaś takie: czy obok przemiany w filozofii Kołakowskiego da się zauważyć również coś, co trwa? A jeśli tak, to czy ów stały element jest na tyle istotny, że może stać się atrybutywną cechą opisywanej tu filozofii?

---

<sup>1</sup> H. Czyżewski, *Kołakowski i poszukiwanie pewności*, Kraków 2022, s. 10.

<sup>2</sup> Tamże, s. 15.

<sup>3</sup> T. Mazowiecki, *Niezakończenie*, w: *Obecność. Leszkowi Kołakowskiemu w 60 rocznicę urodzin*, Londyn 1987, s. 68, 74.

Odpowiedź, którą staram się wyjaśnić w niniejszej książce, jest następująca: choć myśl Kołakowskiego ewoluowała, nie znaczy to jednak, że wraz z upływem lat stała się ona dojrzalsza w tym sensie, że wczesne refleksje o charakterze horyzontalnym, w których nie ma odwołania do transcendencji, miałyby być mniej wartościowe, a refleksje późniejsze, gdzie uwidacznia się perspektywa wertykalna, a z nią potrzeba epistemologicznego i etycznego Absolutu, bardziej wartościowe. Od drugiej połowy lat pięćdziesiątych obserwujemy bowiem filozofię, która imponuje szerokością podejmowanych tematów, głębią refleksji, dokładnością analiz i zdolnością formułowania wniosków. Jest to więc filozofia dojrzała. O braku dojrzałości można natomiast mówić wówczas, gdy rozważamy pierwsze kilka lat działalności Kołakowskiego, kiedy dał się on poznać ze swej zajadłej antyklerykalnej i antyreligijnej retoryki. Sprawa ta, choć nie bez znaczenia, nie powinna jednak rzutować nadmiernie na całość dorobku polskiego filozofa z trzech zasadniczych powodów: po pierwsze można mówić tu o wczesnym i bardzo krótkim okresie obejmującym w przybliżeniu jedną z sześciu dekad jego intelektualnej działalności; po drugie nie jest to w zasadzie sprawa filozoficznej refleksji, a ideologiczno-partyjnej publicystyki; po trzecie Kołakowski sam od tego okresu się odzega, co wyraża między innymi w wywiadzie ze Zbigniewem Mentzelem: „Nie pamiętam tych artykułów i bynajmniej nie chcę ich czytać. W pierwszych latach, kiedy coś publikowałem, pisałem rzeczy, które nie tylko były niemądre, bo o to mniejsza, ale były krzywdzące. (...) Tak, bardzo przykro mi jest o tym myśleć”<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> *Czas ciekawy, czas niespokojny. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Zbigniew Mentzel*, cz. I, Kraków 2007, s. 103.

A zatem zamiast wartościującego pojęcia „dojrzewanie”, które opisywałoby wznoszącą się drogę ku pełni możliwości, jaką Kołakowski miałby osiągnąć w latach osiemdziesiątych, proponuję mówić po prostu o zmianie, która byłaby wolna od tego typu sądów. Tu jednak też pojawia się zastrzeżenie: mówiąc o zmianie, chcę podkreślić, że choć jest ona faktem istotnym, nie powinna stanowić jedyne kryterium interpretacyjnego. A wiąże się to z odpowiedzią na pytanie drugie.

Otóż obok wspomnianej zmiany w filozofii Kołakowskiego wyraźnie obecna jest również stałość, która bynajmniej nie jest związana z peryferiami myśli, lecz stanowi główny przedmiot jego filozoficznych niepokojów. Interpretacja taka, mimo iż rzadsza, również pojawia się wśród badaczy dorobku filozofa. Najdobitniej wyraża ją Marcin Król, który argumentuje: „Kołakowski podejmował od początku twórczości te same problemy, tylko stopniowo coraz bardziej zmieniały się formy i treść poszukiwania prób odpowiedzi”<sup>5</sup>. W innym miejscu dodaje jeszcze: „Leszek Kołakowski nie zmienia głównych wątków myśli i zainteresowania, ani nie udziela radykalnie odmiennej odpowiedzi w miarę upływu czasu, a przeciwnie, zawsze myśli podobnie, chociaż – jak przyznaje – najpierw z nieco, a potem, zasadniczo innego punktu widzenia”<sup>6</sup>. W podobny sposób myśli również Jan Tokarski, który pisze: „Dzieło Leszka Kołakowskiego – gotów jestem upierać się przy tej tezie wbrew deklaracjom samego filozofa – jest spoiste, posiada wyraźną substancję”<sup>7</sup>. Obok zmiany mamy więc do czynienia ze stałością, stanowiącą w tym przypadku nie jakiś wątek poboczny, a główny temat zainteresowań. Twierdząc, że tematem tym jest

---

<sup>5</sup> M. Król, *Czego nas uczy Leszek Kołakowski*, Warszawa 2010, s. 25.

<sup>6</sup> Tamże, s. 31.

<sup>7</sup> J. Tokarski, *Obecność zła. O filozofii Leszka Kołakowskiego*, Kraków 2016, s. 13.

człowiek, a dokładnie – człowiek poszukujący samorozumienia. Z filozoficznych dociekań Kołakowskiego wyłania się wszak taki obraz istoty ludzkiej, dla której wyzwaniem najpoważniejszym jest próba zrozumienia siebie czy też, mówiąc ogólniej, próba ulokowania własnej egzystencji – przypadkowej, nieznaczącej i wyobcowanej – w jakimś obszarze sensu.

Stałość tematu dopełnia w przypadku Kołakowskiego stałość metody. Określam ją jako sceptyczną i niekonkluzywną, albowiem filozoficzne analizy nie tyle zmierzają tu do wniosków, które miałyby jakiś fundamentalny charakter, a tym bardziej do budowania całościowych modeli czy systemu, ile stanowią próbę ukazania mnogości perspektyw, aporetycznej natury myśli i ostatecznej niemożności ugruntowania epistemologii. W pracy tej chcę jednak podkreślić, że sceptycyzm ów nie jest rezygnacją z wysiłku formułowania odpowiedzi, jak sugeruje to między innymi Paweł Śpiewak<sup>8</sup>, mówiąc o zatrzymywaniu się w „pół drogi”, lecz przeciwnie: argumentuję na rzecz tezy, że wiele istotnych odpowiedzi sformułowanych zostało tu zupełnie jasno, a sceptycyzm, który stanowi rodzaj etycznego i metodologicznego imperatywu, jest raczej uznaniem mnogości postaw i przekonań i jako taki stanowi zaporę przed pokusą doktrynerstwa.

---

<sup>8</sup> Według Pawła Śpiewaka sceptycyzm Kołakowskiego (i szerzej: warszawskiej szkoły historii idei) spowodował, że zatrzymał się on „w pół drogi”, co znaczy, że nie budował własnych koncepcji intelektualnych, a jedynie rekonstruował poglądy innych i je demistyfikował. Por. P. Śpiewak, *W pół drogi. Warszawska szkoła historyków idei*, w: *Wojna pokoleń*, red. P. Nowak, Warszawa 2006, s. 143–159. W innym miejscu Śpiewak zarzuca Kołakowskiemu binarny podział światopoglądów (sceptycyzm *contra* poszukiwanie pewności), który przekształcił się w rodzaj „karnodziejstwa”, tam zaś, gdy narracja Kołakowskiego poza ów podział wychodziła, język ten stawał się „niesłychanie słaby”. Por. tenże, *Na początku? W pół drogi? U kresu? Polska humanistyka pół wieku po WSHI*, debata, w: *Warszawska szkoła historii idei. Tożsamość, tradycja, obecność*, red. P. Grad, Warszawa 2014, s. 235.

Tak oto z powyższych ustaleń wyłania się temat niniejszej książki: człowiek poszukujący samorozumienia w sceptycznej filozofii Kołakowskiego. Temat ten stanie się przedmiotem analizy w trzech kolejnych rozdziałach pracy, logika mojego wywodu jest zaś następująca.

Pierwszy rozdział koncentruje się na ukazaniu „hermeneutycznej” natury człowieka, który dokonuje wysiłku rozumienia rzeczywistości, by przez to rozumieć samego siebie. Rozdział ten jest jednocześnie próbą prezentacji metodologii Kołakowskiego oraz jego poglądów metafizycznych.

W pierwszych paragrafach pragnę pokazać, iż środowisko warszawskiej szkoły historii idei, do którego Kołakowski należał, odegrało istotną rolę w sposobie jego filozofowania, widocznym na wszystkich późniejszych etapach jego twórczej drogi. Mówię tu o dwóch sprawach definiujących myśl polskiego filozofa, z których pierwszą jest postawa sceptyczna, nawiązująca w wielu aspektach do tradycji hermeneutyki filozoficznej (od Wilhelma Diltheya do Hansa-Georga Gadamera i Paula Ricoeura), drugą zaś wyraźna perspektywa antropologiczna, ukazująca, iż problem człowieka staje się ostatecznym tematem filozoficznych dociekań, niezależnie od miejsca, w jakim się one zaczynają. Ów wpływ szkoły warszawskiej będę chciał ukazać ponadto poprzez obecną u Kołakowskiego tendencję do myślenia ponad tradycyjnymi podziałami na naukowe dyscypliny, który prawomocność swych interpretacji opiera na poważnym traktowaniu historycznego kontekstu.

Te cztery zasadnicze sprawy – sceptycyzm, historyzm, interdyscyplinarność, perspektywa antropologiczna – współtworzą metodę, określoną przez samego Kołakowskiego mianem „historiografii ekspresjonistycznej”<sup>9</sup>. W kolejnym paragrafie

---

<sup>9</sup> L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna*, Warszawa 2009, s. 253.

poświęconym tej metodzie próbuję opisać jej istotę: idąc poprzez obszary dotąd odseparowane, badacz zbiera rozmaite fakty, by następnie móc się ponad nie wznieść i ostatecznie tworzyć na ich podstawie sensowne całości, modele. W przypadku Kołakowskiego zbieranie faktów dokonuje się nierzadko w rejonach bardzo oryginalnych, a jednak w wyborze takich, a nie innych obszarów badawczych nie decyduje tu, bynajmniej, ekstrawagancja uczonego, ile przekonanie, że problemy historyczne są tylko szczególnym przypadkiem problemów szerszych i uniwersalnych, których rozumienie pozwala lepiej wnikać w kwestie terazniejsze, umożliwia samorozumienie. Jeśli dawny mistycyzm jest tłumaczony przez Kołakowskiego egzystencjalizmem, to przecież i egzystencjalizm wybrzmiewa pełniej, gdy patrzymy nań z perspektywy mistyki. W ten oto sposób, pozwalając myśli biec po kole, Kołakowski kontynuuje tradycję filozofii hermeneutycznej.

Idąc dalej, pokazuję, że tradycja ta znajduje swoją kontynuację również wówczas, gdy autor *Obecności mitu* mówi o niepewności rezultatów swej pracy. Badacz nieuchronnie pozostaje bowiem pod wpływem historycznych faktów, które analizuje przy pomocy niedoskonałych narzędzi, nadto zaś pod wpływem tej historycznej chwili, którą sam współtworzy. Kołakowski, jak chcę pokazać w części *Ryzyko dowolności*, sytuuje się tu gdzieś pomiędzy Diltheyem a Gadamerem, czerpiąc od pierwszego przekonanie, że istniejące „przed-sądy” i historyczny dystans osłabiają poznawczy status filozofii i zmuszają ją do porzucenia swych absolutystycznych roszczeń, od drugiego natomiast, że wspomniany dystans pełni rolę produktywną i choć nie może przesądzać o trafności wniosków, jest jednak warunkiem koniecznym rozumienia.

Wszystko to wiąże się z kwestią filozoficznej wiary, która w myśli Kołakowskiego odgrywa rolę absolutnie kluczową. W podrozdziale pt. *Sens historii i filozoficzna wiara* piszę, że zgodnie z tą

filozofią myślenie związane jest zawsze z jakąś metafizyczną opcją, która wbrew scjentyistycznym postulatom wcale nie deprecjonuje wartości dociekań, lecz właśnie dociekania te umożliwia. Sens ludzkiego życia nie daje się bowiem wydobyć z faktów empirycznych, przeciwnie, sens ów nadawany jest z zewnątrz. Alternatywa ta jest u Kołakowskiego szczególnie wyraźna: albo akceptujemy akt filozoficznej wiary, który fakty przekształca w sens, albo odrzucamy wiarę i godzimy się na chaos; albo jest wiara i rozumienie, albo brak wiary i trwanie w obliczu pustki. Czy jednak bez owej wiary skazani jesteśmy na chaos zatomizowanych zdarzeń, których zrozumieć niepodobna? Odpowiedź jest przecząca, co wyjaśniam w niniejszej książce: jeżeli zrezygnujemy z oczekiwań maksymalistycznych i uznamy, że wartość rozumienia jest zachowana również wówczas, gdy ma ono postać skromniejszą i nie rozciąga się na całość bytu, dostrzeżemy, że obok chaosu jest również coś, co trwa, daje się uchwycić i bynajmniej nie jest mirażem.

Ów wspomniany właśnie hermeneutyczny charakter refleksji Kołakowskiego dopełnia sceptycyzm, będący, jak już wspominałem, znakiem rozpoznawczym jego filozofii. W dwóch ostatnich częściach omawianego rozdziału staram się ukazać ten sceptycyzm w kilku dopełniających się perspektywach.

Pierwsza z nich jest perspektywą etyczną, która jako taka jest odpowiedzią na wąski dogmatyzm oraz stojące za nim zagrożenia: monopolizowanie własnych przekonań i nieakceptację inności. W przypadku Kołakowskiego sceptycyzm ów najpełniej określa słynna figura błazna, którego zadaniem jest nie rzekoma afirmacja relatywizmu, lecz wysiłek podejrzliwego przyglądania się myślowym paradygmatom, nawet wówczas gdy określa je hasło otwartości i antydoktrynerstwa. Podejrzliwość ta, dodajmy krótko, ściśle łączy się u Kołakowskiego z imperatywem równoważenia kulturowych sprzeczności.

Perspektywa druga ukazuje sceptycyzm jako metodologiczny imperatyw myślenia. Umiar i pokora badacza – co Kołakowski w równej mierze postuluje, jak i stosuje – wynikają wszak najpierw ze świadomości logicznych prawideł myślenia, potem zaś z intelektualnej uczciwości tego, kto refleksje snuje. Aporie myśli ukazują bowiem ostateczną bezsilność epistemologii, próbującej ustanowić niepodważalne fundamenty prawomocności. Wbrew Kołakowskiemu, który w *Horror metaphysicus* akcentuje samoparaliz filozofii, w książce niniejszej będę argumentował na rzecz tezy, iż nie musi być on wcale ostatecznym przeznaczeniem. Filozofia może być płodna i doskonale się rozwijać, o ile zrezygnuje tylko ze swych absolutystycznych roszczeń.

Perspektywa trzecia – bezpośrednio antycypująca problemy zawarte w kolejnym rozdziale – jest perspektywą religijną. Intuicje Kołakowskiego zawarte w formule „albo Absolut, albo poznawczy nihilizm” łączą się tu ze starożytnym sceptycyzmem w tej mierze, w jakiej nauka Pirrona z Elidy o istnieniu nierozróżnialnych pozorów wynika z przekonania, iż istnieje też coś, co „dobre i boskie”, w obliczu czego wszystko, co poza nim, po prostu znika.

Ostatni podrozdział jest krótką analizą stylu Kołakowskiego. Kołakowski jest bowiem doskonałym stylistą, charakteryzującym się wielkim poczuciem humoru. Z tych też względów traktuję go nie tylko jako klasyka literatury filozoficznej, lecz jako klasyka literatury polskiej w ogóle. Mamy tu przecież do czynienia ze świetnie napisanymi tekstami, w których skrzy się od trafnie dobranego słownictwa, zaskakujących metafor, długich, lecz logicznie powiązanych zdań o oryginalnym szyku, przejrzystej kompozycji i właśnie – dowcipu, który w tym przypadku połączony jest mocno z ironią i szyderstwem. Teksty te, dodajmy, dają świadectwo rozległej wiedzy ich autora, który w złożoności tej wiedzy porusza się nad wyraz sprawnie, łącząc, zestawiając,

porównując i wyciągając błyskotliwe wnioski. Wszystko to jawi się jako niezwykle efekt mocy twórczej, która na oczach czytelnika po prostu wybucha<sup>10</sup>.

Czytanie jest więc w tym przypadku przyjemnością, zwielokrotnioną właśnie przez dowcip, który u Kołakowskiego pełni kilka różnych funkcji. Grupuję je w sposób następujący. Pierwsza funkcja jest autoteliczna: dowcip, podobnie jak zgrabnie skonstruowana fraza i piękno literatury w ogóle nie wymaga usprawiedliwienia, jest wartością samą w sobie. Kołakowski, jak mało kto, jest wyczulony na piękno języka, którym potrafi się doskonale bawić, a do zabawy tej umiejętnie wciąga czytelnika. Drugą funkcją dowcipu jest jego sceptyczny dystans: oparty na paradoksie żart odnosi się do paradoksalności świata i ludzkiej egzystencji, a przez to ukazuje niemożność ich pełnej konceptualizacji. Trzecia funkcja dowcipu jest heurystyczna: ironiczny żart, który sprowadza rzecz do absurdu, jest po sokratejsku elenktyczny, celnie ukazuje więc bezpodstawność intelektualnych założeń, błędy

---

<sup>10</sup> Charakter tego pisarstwa doskonale oddaje esej Andrzeja Mencwela *Leszek Kołakowski: dzieło w cieniu*. Tekst odnosi się do *Świadomości religijnej i więzi kościelnej*, ustalenia tam poczynione śmiało można jednak rozciągnąć na cały dorobek polskiego filozofa: „Dzieło Kołakowskiego było dziełem samym w sobie, a jego rozmiar oszałamiał. Nie używam tego określenia lekkomyślnie, lecz rozmyślnie. Przez oszołomienie rozumem tutaj nie ślepe szaleństwo, lecz jasny podziw dla pisarstwa autora. Gigantyczna panorama całej epoki duchowej, w swobodnie snutych odniesieniach sięgających do fundamentów chrześcijaństwa i wszelkich, jak początkowo przyjmowałem, wierzeń religijnych, zalecała się czytelnikowi, niespotykaną w dziełach naukowych, polifonią środków stylistycznych. Wydawało się to jakąś żywiołową erupcją mocy twórczych, wziętych w karby przejrzystej wieloplanowej kompozycji, w której dziejowe losy wielkich – jak reformacja i kontrreformacja – i małych – jak remonstracji, menonici, kolegiani – przedsięwzięć religijnych stawały się opowieścią o nieuchronnej dramatycznej i paradoksalnej naturze bytu ludzkiego. Rozważania o regułach interpretacji humanistycznej, portrety intelektualne i analizy doktrynalne, rysopisy biograficzne i empatie mistyczne, przypisy faktyczne i noty ironiczne pojawiały się tutaj, jak refleksje, epizody, dygresje, anegdoty i maksymy opowieści epickiej. Wydawało się, że to jakiegoś innego *Józefa i jego braci* mamy przed sobą. Jeśli nie gatunek, to chociaż objętość uzasadniały to zestawienie”. A. Mencwel, *Leszek Kołakowski: dzieło w cieniu*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, nr 3–4 (18), 2007, s. 203.

tkwiące w rozumowaniu, uproszczenia. W końcu funkcja czwarta dowcipu, na wzór libertyński, polega na oswojaniu świata i czynieniu egzystencji ludzkiej po prostu znośniejszą: śmiech powstrzymuje przed sakralizacją świata, tępi więc ostrze jego grozy, a przez to umniejsza nasz lęk<sup>11</sup>.

Hermeneutyczna antropologia, którą omawiam w rozdziale pierwszym, znajduje swą kontynuację w rozdziale drugim. Temat moich rozważań – samookreślenie istoty ludzkiej w sceptycznej filozofii Kołakowskiego – ukazuję tu już nie tylko jako sprawę rozumienia, a raczej jako zagadnienie uczestnictwa w rzeczywistości ponadempirycznej. Rzecz jasna, rozumienie własnego bycia także w tym przypadku stanie się motywem centralnym, zobaczymy jednak, że jest ono warunkowane właśnie mityczną strukturą ludzkiej egzystencji, która bardzo często, choć nie zawsze, przyjmuje wprost religijny kształt. Kolejność moich analiz jest następująca.

Idąc śladami Kołakowskiego, pokazuję najpierw, że problem człowieka – doświadczenie destrukcyjnej siły czasowości i „obojętności świata”, egzystencjalnej pustki i przypadkowości ludzkiego losu – jawi się jako problem najwyższej wagi, określający wprost historię gatunku *homo sapiens*. Odpowiedzią na ten problem jest według Kołakowskiego religia, w ujęciu zaś szerszym mit, którego paradygmat przenika ludzkie myślenie w każdym obszarze aktywności rozumu. W dwóch pierwszych częściach drugiego rozdziału książki – *Obojętność świata* oraz *Czas* – staram się uwidocznic fakt, że pozostając pod widocznym wpływem Mircei Eliadego, Kołakowski sprowadza egzystencjalne dylematy

---

<sup>11</sup> Kołakowski zgodziłby się zapewne z opinią Gilberta Keitha Chestertona, który pisze: „Nic bowiem w epoce naszej nie zdarza się tak rzadko, jak wesołość. Nawet ludzie najbogatsi duchowo, gdy wypada im napisać rzecz komiczną, czynią to w błędnym założeniu, iż literatura humorystyczna należy do rzeczy płytkich”. G.K. Chesterton, *Obrona niedorzeczności, pokory, romansu brukowego i innych rzeczy wzgardzonych*, przeł. S. Baczyński, Kraków 2022, s. 29.

do kategorii czasowości oraz że, znów na sposób eliadowski, dylematy te znajdują rozwiązanie w micie, w obrębie którego czas zostaje „unieruchomiony”. Jednocześnie jednak proponuję popatrzyć na relację czasu i mitu w sposób odmienny. Czas zegarów i kalendarza nie tylko destrukuje, jak to w mojej ocenie zbyt jednostronnie przedstawia Kołakowski, lecz również buduje: istnieją wszak tradycje religijno-duchowe, akcentujące fakt, że czas wyznacza etyczną drogę rozwoju, duchową ścieżkę wzwyż, umożliwiającą zjednoczenie z Bogiem.

Pozostając w obrębie myślenia religijnego, opisuję następnie to, jak główne zagadnienia wiary – od eschatologii, przez teodycę po epifanię – prezentowane są przez Kołakowskiego jako uniwersalne toposy ludzkiego myślenia obecne nie mniej wyraźnie, choć wyrażone odmiennym językiem, w obrębie dyskursu filozoficznego. To przerzucanie mostów ponad granicami czasu i obszaru, o którym już wspomniałem, jest cechą charakterystyczną refleksji filozofa. W podrozdziale *Mit* pragnę podkreślić natomiast dwie zasadnicze sprawy: po pierwsze, że stosowane przez Kołakowskiego paralele posiadają ogromną moc heurystyczną, wzbogacającą ludzkie samorozumienie, po wtóre, że samorozumienie to staje się u Kołakowskiego świadomością mechanizmów ucieczki i zakłamania, pod wpływem których człowiek nieuchronnie się znajduje. Religia, mit i metafizyka, a także etyka (co zobaczymy wyraźnie w rozdziale trzecim) może się przepoczwarzyć w rodzaj surogatu, podstawionego w miejsce duchowości, wartości etycznych, ideału prawdy czy wysiłku rozumienia. Uproszczeniem byłoby jednak interpretowanie tej skłonności jedynie w kategoriach niechęci do religii u „wczesnego” Kołakowskiego. Szyderstwo z religijnego i etycznego samozakłamania, owszem, wybrzmiewa mocniej, gdy szuka on ugruntowania dla jednostki ludzkiej w niej samej, poza metafizycznym odniesieniem; gdy

jednak uzna, że człowiek nie potrafi odciąć się od rzeczywistości mitycznej, demaskatorski ton nie zniknie. Trudno zresztą byłoby zajmować się dziś jakąkolwiek filozofią człowieka abstrahującą od hermeneutyki podejrzeń i psychoanalizy. Na filozoficzną refleksję Kołakowskiego w tym wypadku znaczący wpływ będzie miała myśl Ericha Fromma.

Zgodnie z powyższym pokazuję dalej, że według autora *Obecności mitu* to nie religia sama w sobie jest obszarem ludzkiej ucieczki, to w ten obszar ucieczki może być przez człowieka instrumentalnie przekształcona. Jest to pogląd antyredukcyjno-istyczny: kto interpretuje znaczenie religii jedynie w kategoriach psychologicznych potrzeb, nie tylko wyraża swoje arbitralne przekonanie, za którym nie stoją żadne zniewalające argumenty, lecz przede wszystkim uniemożliwia dotarcie do jej istoty. Istota religii, tak jak ją widzi Kołakowski, polega przecież na tym, że jest nade wszystko doświadczeniem. Sens tego doświadczenia nie daje się wyłożyć wyłącznie za pomocą psychologicznych kategorii, gdyż religia jest odpowiedzią nie tyle na potrzeby psychiczne, co właśnie na potrzeby duchowe lub szerszej – na tkwiącą w człowieku metafizyczność. Podejście polskiego filozofa jest fenomenologiczne: nie przesądza on o istnieniu czy nieistnieniu ostatecznego przedmiotu kultu, pokazuje tylko, że kult jest ludzkim faktem, a faktowi temu należy się przyglądać, bo odsłania on istotną wiedzę o człowieku. Człowiek to ten, kto nosi w sobie mit.

Powyższe refleksje wyrażone w podrozdziale *Antyredukcyjność* dopełniają refleksje w części *Demitologizacja*. Pozostając pod wpływem Karla Jaspersa, Kołakowski twierdzi, że mity nie są żadnymi „teoriami w przebraniu”, które swój prawdziwy sens ukażą dopiero wówczas, gdy pozbawimy je tego przebrania. Język mitu nie daje się przełożyć na język nauki: w próbach przekładu

gubimy wszak oryginalne sensy, których odnalezienie w innych obszarach okazuje się zupełnie niemożliwe.

Kołąkowskiemu, co chcę podkreślić, nie chodzi jednak o antagonizm wiary i rozumu. Wyraża on niezgodę na racjonalistyczny absolutyzm. Niezgoda ta, którą opisuję w części *Antypozytywizm*, jest jednym z najistotniejszych wątków analizowanej tu filozofii: rozum to atrybutywna cecha człowieka, nie jest jednak jego cechą jedyną. Oparte na rozumie samopoznanie wymaga uznania granic tego rozumu, u podstaw którego znajdujemy zawsze przekonania natury metafizycznej, nie dające się uprawomocnić racjonalnymi kryteriami. Niechęć do filozofii pozytywistycznej bierze się więc z dwóch zasadniczych źródeł: po pierwsze, czyniąc z zasady empirycznej weryfikowalności jedyne kryterium prawomocności poznania, scjentyzm wyłącza z tego poznania istotne obszary ludzkiego doświadczenia, co *de facto* znacznie ogranicza rozumienie; po drugie, ustalając zasady naukowej sprawdzalności, sam tych zasad nie spełnia, odwołując się co rusz bądź to do pozarozumowych ustaleń, bądź do świata wartości, bądź po prostu wikłając się w błędne koło.

To, co metafizyczne, jest więc nieusuwalnie związane z wysiłkami rozumienia. W części *Horror metafizyki* pokażę, że na gruncie filozofii Kołąkowskiego dotyczy to w niemniejszym stopniu samego pojęcia prawdy, albowiem prawda jest nie do pomyślenia bez jakiegoś epistemologicznego Absolutu. Problem (a raczej jak mówi Kołąkowski: „horror”<sup>12</sup>) polega jednak na tym, że wszelkie próby konceptualizacji tego Absolutu ukazują jednocześnie Jego fundamentalny nierealizm: w tradycji parmenidejsko-scholastycznej to, co ma być atrybutem Absolutu – jedyność, aktualność, bezczasowość, prostota – skazuje Go automatycznie na nieistnienie;

---

<sup>12</sup> Zob. L. Kołąkowski, *Horror metaphysicus*, tłum. M. Panufnik, Kraków 2012.

w tradycji kartezjańsko-husserlowskiej szukanie absolutnych fundamentów wiedzy prowadzi do idei *cogitatio*, z której nie wynika jednak ani fakt istnienia myślącej substancji, ani to, że fenomen ów reprezentuje jakiś realny przedmiot. Jest to jeszcze jeden aspekt nadający refleksji Kołakowskiego wyraźnie sceptyczny charakter.

A jednak, jak konsekwentnie twierdzi filozof, obejść się bez Absolutu nie sposób. Wysiłki epistemologiczne, pokonywanie egzystencjalnych lęków, potrzeba usankcjonowania wartości etycznych – wszystko to wymaga skoku w rzeczywistość ponadempiryczną. Takie ujęcie problemu pokazuje zaś, że Kołakowski nie wierzy w absolutną autonomię człowieka, który na wzór prometejski wystarczyłby sam sobie: kto twierdzi, że jednostka ludzka nie ma granic samodoskonalenia i w samodoskonaleniu tym radzi sobie sama bez pomocy z zewnątrz, głosi poglądy chimeryczne, będące dla kultury „skutecznym narzędziem samobójstwa”. Wiara w nieograniczoną moc ludzkich możliwości jawi się Kołakowskiemu jako groźna utopia. Takie podejście, które analizuje w podrozdziałach *Antyprometeizm* i *Antynomie absolutnej autonomii*, znajduje swe uzasadnienie, a przez to wybrzmiewa najmocniej, w dwóch zasadniczych kontekstach filozoficznej refleksji Kołakowskiego: gdy mowa o Karolu Marksie i Benedykcie Spinozie. Logiczną konsekwencją doktryny marksistowskiej walczącej o wyrwanie jednostki z jej alienacji jest ostatecznie dyktatura stalinowska. Logiczną konsekwencją filozofii Spinozy, który głosił naukę o wyzwoleniu człowieka, jest utworzenie koncepcji wolności dającej się utrzymać jedynie za cenę skasowania ludzkiej podmiotowości (próba zachowania podmiotowości dokonuje się zaś za cenę spójności systemu).

Czy jednak sprzeciw wobec postawy prometejskiej i akcentowana konieczność moralnego i epistemologicznego Absolutu nie są w filozofii Kołakowskiego zbyt jednostronne? Odpowiedź,

jakiej udzielam na to pytanie w zakończeniu drugiego rozdziału, jest twierdząca: nie da się usankcjonować wartości etycznych poza odwołaniem się do jakiejś ostatecznej instancji, ale odwołanie to wcale nie wydaje się sprawą najpilniejszą, a jej zawieszenie nie musi prowadzić wprost do nihilizmu; bez epistemologicznego Absolutu nie da się również operować pojęciem prawdy, lecz przecież refleksja filozoficzna może stawiać sobie cele skromniejsze, rezygnując z maksymalistycznych roszczeń, co wcale nie musi deprecjonować jej kulturowego znaczenia.

W tym oto miejscu uwidacznia się też powód rozstania ze spinozyzmem, stanowiącym dla Kołakowskiego tak długo niezmiernie ważny punkt odniesienia, i wyraźne opowiedzenie się za filozofią Blaise'a Pascala, najlepiej bodaj definiującą intuicje polskiego myśliciela. W części *Wizja tragiczna* staram się więc pokazać dokładnie, jak główne wątki pascalowskiej refleksji dookreślają omawianą tu filozofię. Punktem wyjścia (właśnie wbrew Spinozie i postawie prometejskiej w ogólności) jest tu fundamentalne doświadczenie ludzkiej skończoności, które przekłada się z kolei na kilka cech „wizji tragicznej” francuskiego myśliciela. Są to: uznanie władzy rozumu przy jednoczesnym odrzuceniu jego epistemologicznego monopolu, ostateczna niemożność realizacji moralnych wartości, immanentna przeciwbieżność refleksji filozoficznej, niemożność poznania absolutnego.

W końcu trzeci rozdział książki ogniskuje się wokół problemów etycznych. W części tej pokazuję, iż Kołakowski opowiada się za taką strategią realizacji etycznych wartości, która wychodzi od indywidualnej refleksji, osobistego zaangażowania, odpowiedzialności. Co ciekawe, problemy te Kołakowski analizuje od strony negatywnej, ukazując, co się dzieje, gdy wspomniana refleksja zostaje zastąpiona internalizacją gotowych wzorów, zaangażowanie podporządkowaniem, a odpowiedzialność – szukaniem

*Dalsza część książki dostępna w wersji  
pełnej.*

