

**z Studia
Filozofii
Polskiej**

Studies of Polish Philosophy

vol. 9(2014)

Edited by
Marka Rembierza
Krzysztofa Ślezińskiego

Cieszyn–Kraków 2014

ISSN 1897-8584

z Studia Filozofii Polskiej



tom 9(2014)

Pod redakcją
Marka Rembierza
Krzysztofa Ślezińskiego

Cieszyn–Kraków 2014

Rada Programowa / Program Council

Andrzej Biłat • Jerzy Bobryk • Stanisław Borzym • Andrzej Bronk • Anna Brożek •
Krzysztof Brzechczyn • Pavol Dancák (Prešov) • Anna Drabarek • Borys Dombrovski (Lwów)
• Lukas Fasora (Brno) • Czesław Głombik • Jiří Hanuš (Brno) • Jacek Juliusz Jadacki •
Marek N. Jakubowski • Stanisław Janeczek • Adam Jonkisz • Janusz Jusiak •
Ryszard Kleszcz • Stefan Konstańczak • Jerzy Kopania • Dariusz Kubok • Anna Latawiec •
Oresta Losyk (Lwów) • Piotr Łaciak • Dariusz Łukasiewicz • Janusz Mączka •
Justyna Miklaszewska • Ryszard Mordarski • Andrzej Murzyn • Adam Nowaczyk •
Stanisław Pieróg • Zlatica Plašienková (Bratysława) • Ewa Podrez • Paweł Polak •
Jan Skoczyński • Oleksiy Suchyj (Lwów) • Ewa Starzyńska-Kościszko • Barbara Szotek •
Tadeusz Szubka • Grażyna Szumera • Danuta Ślęczek-Czakon • Włodzimierz Tyburski •
Jozef Vicenik (Bratysława) • Andrzej Walicki • Andrzej Wawrzynowicz • Krzysztof Wieczorek
• Alfred Marek Wierzbicki • Ryszard Wiśniewski • Jan Woleński • Kazimierz Wolsza •
Wiesław Wójcik • Jan Zouhar (Brno)

adres Redakcji: studiafp@onet.eu

Copyright © by Redakcja, 2014



Polskie Towarzystwo
Filozoficzne
Oddział w Cieszynie



WYDZIAŁ ETNOLOGII
I NAUK O EDUKACJI

Korekta językowa – Language correction
Maria Stec

Projekt okładki i stron tytułowych / Cover design and title page
Tadeusz Król



Łamanie i redakcja techniczna / DTP
Wydawnictwo «scriptum»
Tomasz Sekunda
scriptum@wydawnictwoscriptum.pl

Możliwość zakupu poprzednich numerów:
Possibility of the previous publications:

www.wydawnictwoscriptum.pl

STEFAN KONSTAŃCZAK

Wprowadzenie

„Mniejsza o to, jaką filozofią posługujemy się w swych argumentacjach. Rzeczą ważną i jedynie ważną jest, jaką filozofią żyjemy”¹. Ta myśl Stanisława Brzozowskiego, pomimo upływu czasu, wydaje się także dziś zachowywać swą aktualności. Filozof nie może zatem być tylko strażnikiem wiedzy, on musi ją przekazywać innym, takie jest jego powołanie. Skąpić swej wiedzy innym to sprzeniewierzenie się nauce, zadaniu, które dobrowolnie sami na siebie wzięliśmy.

Łamy „Studiów z Filozofii Polskiej” otwarte są na dyskusję i wymianę poglądów. Czasopismo nasze żyje bowiem tym, co całe środowisko polskich filozofów pragnie i potrafi przekazać innym. Tym razem aktualny numer naszego czasopisma zdominowały dwie postacie: Stanisław Brzozowski (1878–1911) i Leszek Kołakowski (1927–2009). Z pozoru są to dwie odległe od siebie osobowości, z których każda reprezentuje zupełnie odmienne stanowisko filozoficzne. Można jednak zauważyć, że łączy obie postacie jeden wspólny rys. Jest nim intelektualna droga, która prowadziła od fascynacji marksizmem i materializmem do aprobaty ponadczasowego znaczenia religii oraz duchowości religijnej. Ludzkie drogi dojrzewania intelektualnego okazują się więc trwałe, bo najczęściej prowadzą od obrazoburczej deprecjacji całej tradycji, aby następnie zataczając koło, powrócić do niej starając się twórczo ją ożywić, dostosować do bieżącej sytuacji i wyzwań. Sam Kołakowski drogę, którą przebył zrationalizował w nieskomplikowanym stwierdzeniu: „A zatem nawrócenie jest radykalnym punktem zwrotnym w życiu duchowym, które umożliwia radykalne zrozumienie świata: wolne od niepewności, rozstrzygające wszelkie kwestie teoretyczne i praktyczne, usuwające wszelkie wątpliwości”². W takiej sytuacji nie jest zatem możliwe precyzyjne ustalenie

¹ S. Brzozowski, *Monistyczne pojmowanie dziejów i idealizm współczesny*, „Głos” 1904, nr 41, s. 642.

² L. Kołakowski, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 1999, s. 90

linii demarkacyjnej, która by oddzielała „dawne” poglądy od „nowych” – są one konsekwencją pewnej drogi ewolucyjnej, której przebyli obaj myśliciele. Wydaje się, że ta droga była w jakiś sposób warunkowana przez fascynację myślą Fiodora Dostojewskiego, a zwłaszcza postacią Wielkiego Inkwizytora. Istnieje bowiem wielkie społeczne oczekiwanie na to, że oto zdarzy się cud przemiany, i to my filozofowie będziemy jego akuszerami. A równie możliwe jest to, że być może jesteśmy w stanie być tylko Wielkimi Inkwizytorami, których przytłoczy ciężar odpowiedzialności za wszystko, zwłaszcza za to, co taka przemiana może uczynić z życiem wszystkich wokół nas. Godzimy się więc nieraz milcząco na stan istniejący z niewiadomych przyczyn obawiając się rewolucji nadziei. Paradoksalnie, właśnie takiej rewolucji nadziei wszyscy zdają się oczekiwać od filozofów. Wydaje się, że zarówno Brzozowski jak i Kołakowski starali się temu zadaniu sprostać. Warto więc sięgnąć do ich przemyśleń, aby znaleźć siłę i odwagę niezbędną do tego, aby zmieniać świat zastany. Warto zatem zapytać się parafrazując słowa tytułu jednej z najbardziej znanych publikacji autora *Kultura i fetysze* – Czego uczy nas Brzozowski ? lub też: Czego uczy nas Kołakowski ? No właśnie, niektórych być może ich przemyślenia nie nauczą niczego, bo dla wielu znajdujących się na początku drogi ewolucji filozoficznej są tylko częścią tradycji, zgiełku dawno przebrzmiałych idei, które z góry odrzucili, bo uznali je za anachroniczne lub nieprzystające do potrzeb współczesności. Nie do nich wszak kierowane jednak są „Studia z Filozofii Polskiej”, bo to jest przecież miejsce dla tych, którzy szukają odpowiedzi, a nie do tych, którzy wszystkie odpowiedzi już znają.

Jest naszym pragnieniem, aby teksty zaprezentowane w niniejszym tomie stanowiły inspirację do dalszych samodzielnych poszukiwań rozwiązań ujawniających się problemów badawczych, zwłaszcza przez młodych adeptów filozofii. Sądzymy, że różnorodność prezentowanej problematyki sprzyjać będzie właśnie takim poszukiwaniom. Rocznicowe refleksje to także wyjątkowa okazja do przemyśleń nad meandrami drogi ludzkiej myśli na przestrzeni zaledwie jednego wieku, a zatem i do konfrontacji tego, co było, z tym, co jest.

Dla wszystkich autorów tekstów prezentowanych w dziewiątym tomie naszego czasopisma nie ulega bowiem wątpliwości, że nie jest sztuką streszczanie i powielanie cudzych poglądów; sztuką jest umiejętność wyciągania z nich wniosków tak, aby nie popełniać błędów już popełnionych i rozwijać te idee, których twórczy potencjał nie uległ destrukcyjnemu działaniu czasu. Wszyscy autorzy publikujący na łamach „Studiów z Filozofii Polskiej” stają się przez to kontynuatorami tych tradycji rodzimej filozofii, które sami twórczo rozwijają w swoich opracowaniach. Albowiem „kto nie szanuje i nie ceni swojej przeszłości, ten nie jest godzien szacunku, teraźniejszości ani prawa do przyszłości”³.

³ J. Piłsudski, *Wybór pism*, z przedmową W. Sławka, New York 1944, s. 117.

Stefan Konstańczak
Pomiędzy filozofią a literaturą – twórcze dylematy
Stanisława Brzozowskiego
Between philosophy and literature –
Stanisław Brzozowski's artistic dilemmas

Marek Adamkiewicz
Stanisława Brzozowskiego koncepcja pracy
Stanisław Brzozowski's concept of work

Tomasz Turowski
Stanisława Brzozowskiego filozofia wartościująca
Stanisław Brzozowski's evaluative philosophy



STEFAN KONSTAŃCZAK

Pomiędzy filozofią a literaturą – twórcze dylematy Stanisława Brzozowskiego

Stanisław Brzozowski to niewątpliwie jedna z najbardziej rozpoznawalnych postaci w polskiej kulturze i nauce. Jeszcze za swego krótkiego życia stał się przedmiotem skrajnych ocen ze strony ówczesnych elit intelektualnych. Jego twórczość była i ciągle jest także często przedmiotem zarówno analiz naukowych, jak i krytyki artystycznej. W zasadzie do dziś nie wiadomo, gdzie w pracach autora *Legendy Młodej Polski* kończy się twórczość artystyczna, a zaczyna filozofia, a stąd wyniki analiz tych samych prac są często przedmiotem skrajnie różnych ocen. Każde nowe opracowanie na temat Brzozowskiego także dziś może być więc przedmiotem krytyki podejmowanej z różnych punktów widzenia. Kolejni interpretatorzy znajdują się w coraz trudniejszym położeniu, gdyż mnogość już opublikowanych prac na jego temat zmusza do lektur daleko przekraczających objętość wszystkich prac samego Brzozowskiego. Zamierzeniem niniejszego opracowania nie jest jednak powielanie dotychczasowych opracowań, a spojrzenie na twórczość tego filozofa z perspektywy dokonanych przez niego samego prób samookreślenia się w nurcie intelektualnym epoki. Modernizm, jako nurt w kulturze, charakteryzował się bowiem także zacieraniem granic pomiędzy sztuką a nauką, w tym zwłaszcza filozofią. Dzieła poetyckie, proza, a nawet dramat były przeniknięte treściami, historycznymi, religioznawczymi, filozoficznymi, a nawet z zakresu nauk przyrodniczych, zwłaszcza biologii a nawet kosmologii. Epoka ta charakteryzowała się więc świadomym zatarciem granic pomiędzy różnymi sposobami opisywania świata, przy czym, co istotne, żadna forma opisu nie była z góry wyróżniona. Niełatwo więc było być w tej epoce zarówno naukowcem, jak też twórcą dzieł artystycznych. Jak się wydaje biografia i twórczość Stanisława Brzozowskiego są tego wyrazistym przykładem.

Źródła ludzkiej kreatywności

Brzozowski uważał, że zarówno sztuka tak jak stanowiska idealistyczne stanowią konsekwencję niezadowolenia ze świata, w którym człowiek żyje¹. Chodziło mu o to, że musi istnieć jakaś motywacja do podjęcia aktywności, bo człowiek aprobujący bezrefleksyjnie świat lub przyjmujący postawę bliską stoickiej *apathei* nie ma powodu do zmiany istniejącego stanu rzeczy, a zatem do twórczego przeobrażania istniejącego świata. Nie chodziło mu także o zwykłą pracę odtwórczą, lecz o takie przeobrażanie świata, aby stawał się on źródłem kolejnych inspiracji do działania. Jest to ciąg przyczynowo-skutkowy – idee przeobrażają świat człowieka (kulturę), a ten świat następnie kreuje coraz to nowe i doskonalsze idee. Nie ma w tym żadnej sprzeczności, gdyż Brzozowski w ślad za pozytywistami pojmował społeczeństwo jako byt fizyczny, czyli podlegający także przemianom powodowanym przez aktywność człowieka. Inną kwestią jest sama relacja jednostki do tego bytu społecznego, bo to jednostki się zmieniają, tworząc idee i kierując się nimi w swym życiu. Inaczej mówiąc, społeczeństwo jako całość nie zmienia świata, dlatego też z niechęcią traktował wszelkie kolektywistyczne ideologie. Każdy determinizm dziejowy uosabiany czy to w dialektyce heglowskiej czy też marksistowskiej nie pozostawiał w ogóle miejsca na wolną twórczość jednostki i dlatego nie mógł być przez niego aprobowany. Człowiek zdeterminowany biologicznymi czy społecznymi koniecznościami niczym by się nie różnił od świata przyrodniczego stanowiącego przedmiot ludzkiej eksploracji, a przez to i źródło ludzkiej nauki i sztuki. Jak to zauważył jeden z biografów Brzozowskiego:

Jeśli człowiek chce skutecznie działać, musi się przede wszystkim wyswobodzić od zniewalających go konieczności przyrodniczych².

Istotnym jednak wydaje się podkreślenie, że Brzozowski jednakowo nie akceptował indywidualizmu w wydaniu anarchistycznym, jak i kolektywizmu w wydaniu marksistów. W świetle jego prac można zauważyć, że w ślad za romantykami polskimi przyznawał przecież podmiotowość dziejową także narodom, ale o sile narodów decydowały jednostki, które zostały ukształtowane w ich ramach. Pisał więc krytycznie o popularnym wówczas indywidualizmie w filozofii:

Bezgraniczny indywidualizm jest to tylko upoetyzowaną niewolą. Nie mam nic prócz własnej duszy, znaczy to, że proces dziejowy, który mię wytworzył, nie podlega dziś mojej władzy, że naród, jako czynna, przekształcająca samą siebie zbiorowość, jest na zewnątrz mojego działania; że nie umiem wyobrazić siebie

¹ J. Spytkowski, *Stanisław Brzozowski. Estetyk-krytyk*, Warszawa 1939, s. 104.

² W. Mackiewicz, *Brzozowski*, Warszawa 1983, s. 91.

w roli czynnego, żywego jego członka, twórcy żywych dzieł [...]. Świat zewnętrzny istnieje tylko o tyle, o ile go uznaję³.

Dlatego piętnował polskie sobiepaństwo, indywidualizm, który nie pozwolił zachować ciągłości trwania bytu państwowego, a za swe zadanie uznawał wskazywanie drogi odnowy moralnej i duchowej, którą należy iść, aby marzenia o niepodległości się ziściły. Postęp dziejowy bowiem wymaga, aby jednostki funkcjonujące w ramach określonej zbiorowości społecznej kierowały się analogicznymi ideami. Moment, gdy nastąpi zerwanie tego związku, a jednostki stracą kontakt ze swą zbiorowością, „jest równoznaczny z rozpadnięciem się poprzedniego obrazu świata, z dewaluacją dotychczas uznanych wartości”⁴. Można sądzić, że Brzozowski uzależnienie jednostki od społeczeństwa traktował tak samo jak tragedię samotności. Bo społeczeństwo bez pojedynczego człowieka będzie istnieć, ale tylko tak długo, dopóki będzie istnieć system wartości spajających jednostki w całość kulturową. Rozpad tego systemu jest końcem społeczności, ale zarazem tragedią dla jednostek nie mogących funkcjonować bez niej. Nie pozostaje więc ludziom nic innego jak poświęcać się dla społeczeństwa, w którym funkcjonują. Nie istnieją jednak wskaźniki parametryczne wielkości tego poświęcenia, dlatego w życiu najbardziej nawet twórczego człowieka przychodzi moment, w którym już niczego nie jest w stanie dać z siebie, co może nastąpić nawet w trakcie jego życia. To moment, w którym dopełnia się jego życie. Na tym polega tragizm istnienia, że aby coś się zmieniło, ktoś musi zginąć, coś musi zostać unicestwione.

Sam Brzozowski przyznawał się do inspiracji płynących w sztuce od Przybyszewskiego, a w pojmowaniu życia społecznego od Georgesa Sorela. Lektury jego prac także wyraźnie na to wskazują. Wpływ fundamentalnej pracy Sorela *Rozważania o przemocy* zapewne spowodował, że autor *Legendy Młodej Polski* nigdy do końca nie zaaprobował marksizmu, a zwłaszcza materializmu historycznego. Uważał bowiem tak jak jego duchowy mistrz, że walka klas osłabia obie antagonistyczne zbiorowości, a więc powstrzymuje postęp dziejowy. Uznawanie Brzozowskiego w którymkolwiek okresie życia za klasycznego marksistę jest zatem nie trafne. Leszek Kołakowski ukazuje go w zasadzie jako pierwszego rewizjonistę, który nigdy nie traktował marksizmu jako całościowej i spójnej koncepcji. „Był jednym z pierwszych, którzy pokusili się o radykalne przeciwstawienie Marksa i Engelsa jako biegunowo odmiennych typów myślenia”⁵. Brzozowski był więc marksistą w tym sensie, że podobnie jak Sorel twórczo rozwijał myśl Marksa,

³ S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*, Warszawa 1937, s. 286.

⁴ T. Weiss, *Przełom antypozytywistyczny w Polsce latach 1880–1890 (Przemiany postaw światopoglądowych i teorii artystycznych)*, Kraków 1966, s. 88.

⁵ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, cz. II, *Rozwój*, Poznań 2001, s. 262.

a odrzucał naukowy socjalizm Engelsa. Walka klas nie zawsze jednak musi prowadzić do unicestwienia klasy antagonistycznej, lecz może stać się motorem postępu, pod warunkiem jednakże, że toczy się tylko w płaszczyźnie ekonomicznej. Kołakowski dlatego przywołał w swej książce deklaracje autora *Legendy Młodej Polski* o inspiracjach marksizmem zastrzegającego, że nigdy nie był ortodoksem, a zatem od początku był zawsze w nim dysydem. Pociągał go aktywizm Marksa i przyznanie pracy ludzkiej roli motoru postępu dziejowego. Trudno jednak sądzić, jak to sugeruje Kołakowski na koniec swych rozważań, że to wpływ marksizmu spowodował, iż Brzozowski zaaprobował przekonanie przyznające podmiotowość dziejową ludzkim społecznościom. Kultur bowiem nie tworzą masy, wedle Brzozowskiego one zawsze są wytworem jednostek.

Z drugiej strony nie jest też tak, że to sama zbiorowość decyduje o swoim kształcie, gdyż wówczas jednostki byłyby tak samo bezwolne jak w woluntarystycznym indywidualizmie. Relacja jednostki ze wspólnotą w pracach Brzozowskiego nie została więc zadawalająco wyjaśniona i może właśnie dlatego przyznają się do niego zarówno marksiści, jak i przedstawiciele syndykalistycznego anarchizmu a nawet środowiska konserwatywne podkreślające zwłaszcza ewolucję jego stosunku do religii. Niemniej jednak to właśnie jednostka jest autonomicznym bytem, zdolnym zmieniać świat stosownie do własnych możliwości. Sprzeczność tę wytknął Brzozowskiemu już Marian Zdziechowski wskazując, że raz uważał wysiłek zbiorowości za czynnik sprawczy zmian, a raz indywidualną pracę jednostki⁶. Wydaje się, że w tym właśnie ścierały się dwie wizje - indywidualizm romantyczny, z którego nigdy nie zdołał się wyzwolić; oraz pozytywistyczne rozumienie całości, jako czynnika sprawczego wszelkich przemian.

Ocena polskiego dziedzictwa historycznego i kulturowego

Krytycznemu stosunkowi ówczesnych elit intelektualnych do Brzozowskiego towarzyszył równie krytyczny jego stosunek do rzeczywistości krajowej. Wychodził on bowiem z założenia, że przywiązanie Polaków do historii oderwało ich od życia, bo tak jakby wypadli z obiegu światowego. Historia jakby zakotwiczyła kulturę w miejscu, a istniejące, współczesne mu formy kultury narodowej, nie odpowiadały już biologicznej i społecznej rzeczywistości. Brała się z tego jego nader krytyczna ocena polskiej kultury i nauki. Dlatego tak negatywnie oceniał piarstwo historyczne Sienkiewicza, które było wyrazem tej tendencji. Postulował więc takie uprawianie sztuki i filozofii, aby stanowiła ona pewną ciągłość nieustannie

⁶ M. Zdziechowski, *Gloryfikacja pracy. Myśli z pism i o pismach Stanisława Brzozowskiego*, Kraków 1931, s. 48-50.

aktualizowaną wraz z dokonującymi się zmianami rzeczywistości przyrodniczej i społecznej.

Dla nas Polaków jest szczególnie ważną rzeczą byśmy nauczyli się własną historię i własną kulturę z tego rozpatrywać punktu widzenia. Polska historia, polska spuścizna kulturalna mają w sobie jeszcze wciąż coś irracjonalnego, nie powiązanego ani z naszymi pojęciami o przyrodzie, ani z całokształtem historycznego życia. [...] Polska nie przestaje być jakimś odrębnym, zamkniętym w sobie światem, unoszącym się ponad twardą rzeczywistością przyrody i dziejów. Jesteśmy mniej lub więcej, w tej lub innej formie zmystyfikowani wszyscy, gdy chodzi o Polskę i jej sprawę. Twarda i jasna samowiedza polskiej rzeczywistości, samowiedza jednolita, nie mierząca dwoma różnymi miarami własnego narodu i reszty świata, jest wciąż raczej postulatem niż stanem rzeczywistym⁷. Jednakowo nisko oceniał polską kulturę jak i naukę nazywając je „egzotycznymi”. Winę za ten stan rzeczy zrzucił na uczuciowość narodową, która nie potrafiła przezwyciężyć urazy dla reszty świata, co można odczytać także jako pretensje zarazem do zaborców, którzy pozbawili Polskę niepodległego bytu, jak i do pozostałych państw za to, że się temu biernie przyglądały. Twierdził zatem: „Roimy sobie, że mamy prawo, a nawet obowiązek, jako dzieci zamordowanej ojczyzny, dąsać się na nowoczesny, tak gorączkowo rozrastający się świat⁸”.

Głosząc słabość polskiej nauki, Brzozowski głosił zarazem – wbrew większości orientującego się na pozytywizm współczesnego mu środowiska filozoficznego w Polsce – że filozofia nie jest w stanie spełnić zadania modernizującego polską kulturę i świadomość narodową. Zadanie takie nakładał więc na literaturę, której dotychczasowe bogactwo spowodowało coś na kształt tematycznego „wyczerpania” podejmowanej problematyki. Doszła więc do kresu swych możliwości rozwojowych i albo „grozi jej śmierć głodowa” albo popadnie w samobójczą śmieszność samopowielania się. Pozostaje jej zatem tylko zwrócenie się do świata i do własnej kultury, z której wyrosła. Wtedy to spełni swoje zadanie. Nie można jednak zatapiać się we własnej martyrologii, gdyż historia toczy się dzięki ludzkiemu cierpieniu i przelanej krwi. Cierpienie jest zatem udziałem wszystkich ludzi i Polacy nie są tu żadnym wyjątkiem. Jeśli polski intelektualista wsłucha się w ten rytm historii i odczuje powszechność cierpienia oraz męki przeżywanej przez innych, „wsłucha się w jej głos, utraci możność przejmowania się czymkolwiek, znienawidzi nasz dramatyzujący styl”. Obrazowo przedstawia to za pomocą metafory kartki napisanej krwią: „Gdy spod gruzów zburzonego domu wydostanie się na świat kartka spisana krwią wołającej o pomoc ofiary, nie czas rozczulać się, że

⁷ S. Brzozowski, *Stanisław Wyspiański*, [w:] tenże, *Współczesna powieść i krytyka*, Kraków 1984, s. 280.

⁸ Tamże, s. 281.

to krwią pisane, zimną myślą trzeba szukać dróg ratunku”⁹. Takie zadanie spełnić mogą tylko literaci, bo polska literatura w odróżnieniu od filozofii dotrzymuje kroku światowej. O nieprzydatności filozofów do spełnienia tego zadania wypowiadał się wielokrotnie wskazując, że wykształcenie filozoficzne, jako sztamkowe, nie odpowiada rzeczywistości i wymaga dodatkowego samokształcenia w realiach życiowych. Sądzić zatem należy, że wedle niego literaci takiego dodatkowego kształcenia już nie potrzebowali. Przyczyną owej nieprzydatności była – przez swą hermetyczność – programowa niemożność filozofii szkolnej do kreowania dróg rozwoju dla społeczeństwa. To zadanie bowiem wymaga umiejętności do kreowania ideałów zdolnych do porwania za sobą szerokich rzesz społecznych.

Istnieją zatem różnice pomiędzy ludźmi, bo tylko niektórzy są zdolni na podstawie doświadczeń historycznych i obserwacji teraźniejszości do kreowania wizji atrakcyjnych dla reszty. Twórczy geniusz wymaga jednak, aby twórca stawał niejako w cieniu wykreowanego przez siebie ideału. Być może dlatego, jak zauważył Herling-Grudziński, autor *Legendy Młodej Polski* nigdy nie zabiegał o popularność. Wydaje się, że to właśnie w opublikowanej w 1906 r. *Filozofii polskiego romantyzmu* podjął Brzozowski próbę określenia nośnego społecznie ideału. Chciał w nim utrwalić to co uważał za trwałe i najlepsze w polskiej kulturze. Odwoływał się więc zarazem do wieszczów, do roztaczanej przez nich wizji Polski odrodzonej, ale także do przedstawicieli polskiej filozofii narodowej, eksponując zwłaszcza twórczość Cieszkowskiego. Nie zapomina też o fenomenie popularności Towiańskiego. Przy pisaniu tej przepełnionej mistycyzmem pracy, w pewnym stopniu wzorował się na pracach samego Towiańskiego, któremu zresztą poświęcił w niej sporo miejsca. Stwierdził tam, niejako wbrew negatywnej legendzie polskiego mistyka, że: „Towiański nie nauczał bierności i bezczynu”¹⁰.

O tym, że taka interpretacja nie odbiega wiele od tej, która przyświecała samemu Brzozowskiemu świadczyć mogą choćby słowa: „Świadomie i sumiennie pracować dla narodu w jakimkolwiek zakresie można jedynie na tej drodze: Słowo w sobie dopełniać, by je poznać, a poznawszy czynić w świecie”¹¹. Wrażenie to pogłębiają jeszcze inne tezy autora: „O Polskę walczymy, w sobie rękojmię bytu swojego mającą, o Polskę odrodzona w Słowie i przez Słowo. Jej sprawę tylko można czynić. A będzie tym czym my będziemy”¹². W konkluzji spotykamy też słowa o zwycięskim romantyzmie, co należałoby raczej rozumieć jako stwierdzenie, że romantyzm był źródłem i wkładem do kultury polskiej najdoskonalszym w historii Polski. Taką tezę potwierdza także Kazimierz Wyka, który wskazuje

⁹ Tamże, s. 284.

¹⁰ S. Brzozowski, *Filozofia polskiego romantyzmu*, Rzym 1945, s. 41.

¹¹ Tamże, s. 51.

¹² Tamże, s. 63.

na literacką kontynuację wątku towianizmu w *Płomieniach* wydanych drukiem w 1908 r., czyli dwa lata po edycji *Filozofii polskiego romantyzmu*¹³. Próba przeniesienia romantycznych idei na grunt współczesności okazała się jednak nieudaną. Rozprawa cieszyła się umiarkowanym zainteresowaniem, a środowiska opiniotwórcze ją zignorowały. Próba wyrażenia własnych poglądów za pomocą stylistyki zaczerpniętej od Towiańskiego była więc w sumie przedsięwzięciem chybionym, gdyż stylistyka romantyczna nie tylko była niezrozumiała dla jemu współczesnych, ale także już nie odpowiadała społecznemu zapotrzebowaniu

Zasygnalizowana w tej pracy fascynacja Słowackim wiązała się zapewne także z pewnymi podobieństwami, jakie ich łączyły, zwłaszcza w kwestii postrzegania własnego miejsca w świecie. Obaj czuli się niedoceniani za życia i obu łączyła gorączkowa pasja twórcza związana z walką z chorobą i poczuciem upływającego czasu, którego na pewno zabraknie na to, aby wyrazić wszystko, co wyrazić chcieli. Ale pasja twórcza nie jest przypadkową, geniusz twórczy spełnia bowiem historyczne zadanie. Czuli się zatem obaj powołani do głoszenia tego, co wynikało z ich intuicyjnego odczuwania świata. To przecież wieszcz pisał: „Albowiem duch mój przed początkiem stworzenia był w Słowie a Słowo było w Tobie – a jam był w Słowie”¹⁴, do których zdaje się nawiązywać także Brzozowski. Słowacki autobiograficzny rys nadał postaci bohatera swego poematu *Anheli*. To właśnie w tej postaci Słowacki wyraża przekonanie, że aby ojczyzna przetrwała i odrodziła się, to Polacy muszą przestać być męczennikami, bo mają stać się rycerzami. To Anhelli pokazuje, że droga wybrańca historii jest ofiarą składaną z siebie samego, musi swe zadanie spełniać z całkowitą bezinteresownością, bez zwątpienia w swą misję. Anhelli już za życia wie, że w nim nie dozna ukojenia, jest ono mu przeznaczone dopiero po śmierci. Słowacki także pisał o tym w swoich listach: „skazany jestem żyć już bez uczuć, skazany, abym przez całe życie czekał sławy, która może przyjdzie pierwszego dnia mojej śmierci”¹⁵.

Właśnie w romantycznych inspiracjach Brzozowskiego wydaje się tkwić sens uprawiania przez niego sztuki i filozofii. To w romantyzmie, dokładnie tak jak w jego przypadku, w jedność zlała się sztuka i filozofia. Już pierwsze próby wypracowania przez Brzozowskiego jakiejś spójnej koncepcji kultury zdają się wykazywać, że początkowa fascynacja romantyzmem nie była bezowocna. Filozofia bowiem była tak jak i u romantyków częścią kultury, a zatem analizując kulturę, filozof czyni to niejako od wewnątrz. Jest to więc analiza i obserwacja

¹³ Zob. K. Wyka, *Modernizm polski*, t. 2, *Szkice z problematyki epoki*, Kraków 1977, s. 262.

¹⁴ J. Słowacki, *Genesis z ducha*, [w:] tenże, *Dzieła*, t. XII, *Pisma prozą*, cz. II, Wrocław 1952, s. 9.

¹⁵ Cyt. za: J. Kleiner, *Juliusz Słowacki. Dzieje twórczości*, t. 2, *Od Balladyny do Lilli Wenedy*, Lwów–Warszawa–Kraków 1923, s. 187.

uczestnicząca, a stąd nie istnieje żadna prawda obiektywna, niezależna od człowieka. Nie ma tu w tym żadnej sprzeczności, bowiem znajdowało to uzasadnienie filozoficzne, choćby w niektórych tezach Avenariususa, że ani *fizys* ani *psyche* nie dostarczają wiedzy pewnej. Wydaje się więc, że uznawany niekiedy za wielce zagadkowy cykl wykładów Brzozowskiego *Filozofia polskiego romantyzmu* wygłoszonych w 1905 r. a później opublikowanych drukiem, jest po prostu odzwierciedleniem takiego poglądu.

Gdyby koleje życia Brzozowskiego nie ułożyły się tak dramatycznie, to prawdopodobnie w ślad za romantykami podążyłby w stronę konsekwentnego idealizmu, ale przeszkodziło mu w tym przede wszystkim oskarżenie o współpracę z carską ochroną. Konsekwencją tego oskarżenia mogło być dalsze pogłębienie się jego manieri twórczej, coraz bardziej ograniczającej się do reagowania na treści gotowe, głoszone przez innych, w tym nie tylko oskarżycieli, ale i filozoficznych oponentów. Nie należy także zapominać o tym, że sprawa ciągnęła się przez dwa lata i wyrok sądu społecznego ostatecznie nie zapadł, co podtrzymało jego ostracyzm towarzyski i wydawniczy. Ciężko schorowany człowiek nie dość, że musiał dawać sobie radę ze swymi problemami zdrowotnymi, to jeszcze musiał dbać o zapewnienie sobie źródła utrzymania, a nade wszystko o możliwość publikowania. Mało kto dziś pamięta, że Brzozowski mógł publikować tylko we Lwowie, w Księgarni Polskiej Bernarda Połanieckiego przez co jego swoboda twórcza i możliwości działania były co najmniej poważnie ograniczone. Nie powinno zatem dziwić, że dopiero na sam koniec życia mamy prawdziwą eksplozję wydań prac Brzozowskiego, bo dopiero wówczas zakres jego społecznej izolacji został znacznie ograniczony. Sądzić zatem należy, że późniejszy zwrot ku religii był tylko dopełnieniem tego zwrotu zapoczątkowanego przez „Filozofię polskiego romantyzmu”. Po prostu filozof został czasowo pozbawiony możliwości swobodnego wypowiadania się, gdyż musiał reagować przede wszystkim na posunięcia innych. Gdy wreszcie taką wolność odzyskał, publicznie wyartykułował istotę swej duchowej metamorfozy.

W świetle tych rozważań nie powinno dziwić, że Herling-Grudziński twierdził:

myślę, że Brzozowski najbliższy był postawie romantyzmu polskiego. Łączy go z nim poza „filozofią czynu” także umiejętność dostrzegania utajonego piękna w każdym żywym i niekłamany porywie ludzkim¹⁶.

Indywidualizm Brzozowskiego miał zatem romantyczną proveniencję. Lek-tury Nietzschego czy Stirnera tylko wzmacniały go w przekonaniu o skazaniu na samotność i niezrozumienie ze strony ogółu. Wydaje się jednak, że wpływ Nietz-

¹⁶ G. Herling-Grudziński, *Nota o Brzozowskim*, dz. cyt. s. 12.

schego jest jednak w tym przypadku przeceniany. Wpływ filozofii życia jest niewątpliwym, ale trudno dostrzec aż tak wiele podobieństw pomiędzy Nietzschem a Brzozowskim, jak tego doszukują się niektórzy historycy polskiego modernizmu. Indywidualizm w pracach Brzozowskiego jest bowiem przede wszystkim kontynuacją tego znanego z epoki romantycznej. Człowiek jest sam w relacjach ze światem, ale jest wyznaczony wektor rozwoju historycznego – jest nim postęp. Mesjanizm romantyczny także piętnował bezczyn i apoteozował aktywny stosunek do świata, który wpływał przede wszystkim z niezgody na stan zastany. Marian Zdziechowski wskazuje jednak na istotną różnicę pomiędzy mesjanizmem Brzozowskiego a romantycznym:

ideę mesjanizmu Brzozowski wziął realistycznie i z wyżyn romantycznego marzenia ściągnął ją na grunt codziennej, twardej walki z życiem. Dzięki temu stał się tłumaczem wieszczów takim właśnie, jakiego potrzebuje epoka nasza¹⁷.

Romantyzm był więc dla Brzozowskiego okresem, który uznawał za najobfitsze źródło dla kultury polskiej. Wskazuje na to także Andrzej Walicki, który do fascynacji Brzozowskiego zalicza jeszcze osobowości Norwida oraz Edwarda Dembowskiego, którym poświęcił wiele miejsca w swojej twórczości. W książce Walickiego znajdujemy także interesującą uwagę dotyczącą pomijania przez autora *Legendy Młodej Polski* dziedzictwa Oświecenia. Rozróżnienie patriotyzmu oświeceniowego właściwego dla pokolenia jeszcze „posiadającego ojczyznę”, charakteryzującego się trzeźwym stosunkiem do przeszłości i przyczyn utraty niepodległości, oraz patriotyzmu romantycznego, który był właściwy dla pokolenia emigrantów, którzy „utracili swoją ojczyznę”, pozwala lepiej zrozumieć stosunek Brzozowskiego do historii Polski i jej kultury¹⁸. Patriotyzm oświeceniowy jest po prostu stosowny do swojej epoki, która jednak już dawno minęła, a idee, które się wtedy zrodziły, mogły być urzeczywistniane tylko w tamtejszej kulturze i uwarunkowaniach. Dlatego tylko dziedzictwo romantyzmu było dla niego ciągle żywym, bo stan takiej „utraty” nadal trwał.

Pomiędzy filozofią a literaturą

Rok 1904 miał szczególne znaczenie dla krystalizacji poglądów filozoficznych Brzozowskiego. Dopiero wówczas jednoznacznie odcina się od pozytywizmu, z którym wyraźnie sympatyzował jeszcze rok wcześniej, a w swych publikacjach określał Świętochowskiego nawet mianem Pośła Prawdy. Występując nie-

¹⁷ M. Zdziechowski, *Gloryfikacja pracy*, dz. cyt. s. 103.

¹⁸ A. Walicki, *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*, Kraków 2011, s. 339–340.

jako w imieniu formacji, którą reprezentował, czyli Młodej Polski, pisał jeszcze wówczas:

Mówiąc z nim, mówimy jak gdyby z duszą kultury, z którejśmy wyrosli i której dalszym ciągiem być pragniemy, mówimy więc jak gdyby z naszym własnym duchem, który tylko cofnął się wstecz, by lepiej się rozejrzeć w drogach, po których idziemy¹⁹.

Inaczej mówiąc redaktor „Prawdy” był uznawany przez niego za łącznika pomiędzy romantyzmem a współczesnością. Dzięki Świętochowskiemu i jemu podobnych, do których zaliczał zwłaszcza Orzeszkową, Prusa i Konopnicką, duch narodowy zachował w sobie najbardziej wartościowy pierwiastek idealistyczny, który wbrew wszystkim naukowym teoriom zachowuje potencjał działania i niejako czeka na okazję, aby stworzyć coś nowego, a nie odtwarzać stany znane z przeszłości. Przyszłość jest bowiem dynamiczna, a przeszłość statyczna i dokładnie opisana, a kierowanie się obrazem przeszłości unicestwia tylko wrodzony potencjał człowieka. Brzozowski zatem w kulturze polskiej dopatrywał się dwóch tendencji, z których pierwszą wiązał z naraz romantyzmem i pozytywizmem, jako prądami, które zerwały z apologetyką przeszłości, a drugą z nurtem czynu, z aktywnym kreowaniem przyszłości. Różnicę pomiędzy tymi dwoma nurtami sugestywnie przedstawił na przykładzie literatury polskiej, przeciwstawiając sobie z jednej strony Świętochowskiego, Prusa, Orzeszkową i Konopnicką, Sienkiewiczowi po stronie przeciwnej.

Tu dopiero występuje istotna różnica pomiędzy tymi pisarzami a Henrykiem Sienkiewiczem: gdy im wszystkim chodziło o ideał, który własną pracą w przyszłość wkuć i w niej wcielić należy, H. Sienkiewicz ukazywał go nam w przeszłości, o której dość jest wspominać, z którą nie można nawet być w żadnym innym stosunku²⁰.

W tym kontekście zupełnie inaczej należy spojrzeć na słowa Brzozowskiego z *Filozofii romantyzmu polskiego*:

Oto zrzekam się całego historyczno-krytycznego aparatu. Całą uwagę skupiam na podaniu treści samej tego, co ze światopoglądem romantyków naszych [...] uważam”.

Dalej zaś następuje akapit, który wzbudza tak liczne kontrowersje wśród historyków polskiej filozofii:

¹⁹ S. Brzozowski, *O nowej sztuce*, [w:] tenże, *Wczesne prace krytyczne*, Kraków 1988, s. 380. Zob. także: *List otwarty do Pośta Prawdy*, tamże, s. 349-351.

²⁰ S. Brzozowski, *Spóźnione strzały*, [w:] tenże, *Wczesne prace krytyczne*, Kraków 1988, s. 380. Zob. także: *List otwarty do Pośta Prawdy*, tamże, s. 323.

Wierzę zaś, że mamy w nim istotnie prawdziwe objawienie, przez naród nasz dla ludzkości zdobyte – objawienie o istocie i przeznaczeniu człowieka²¹.

Druga część cytatu zdaje się jakby sytuować Brzozowskiego wśród mistyków i mesjanistów polskich, co w świetle analiz jego twórczości nie wydaje się zabiegiem trafnym. Podpowiedzi być może dostarczy sam fakt, że twórczość Brzozowskiego była częścią polskiego modernizmu. Wzrastał i kształtował się niejako w jego cieniu. Modernizm zaś programowo starał się wypracować ramy racjonalnego dyskursu dla tych wszystkich sfer życia, które dotąd temu nie były poddane. Cechą konstytutywną modernizmu było sięganie do odległej przeszłości oraz do wzorców zaczerpniętych z kultur jeszcze niewypaczonych przez cywilizację naukowo-techniczną. Stąd wzięła się modernistyczna fascynacja kulturami i religiami Wschodu oraz antykiem. Wedle Brzozowskiego jednak poczucie duchowej więzi z starożytną Grecją i Rzymem w Polsce było raczej słabe i nie mgło równać się z tym obecnym we francuskim społeczeństwie. Stąd zapewne brały się poszukiwania inspiracji w polskich starożytnościach, które przetrwały głównie w zwyczajach i obyczajach ludowych. Co istotne, były one częścią kultury, elementem życia społecznego, ale nie były częścią nauki. W tym właśnie należy być może upatrywać kolejnego źródła niechęci Brzozowskiego do opracowania, wzorem współczesnych mu myślicieli, systematycznego wykładu swej filozofii. Co więcej, tym samym stanął na stanowisku, że najpewniej nie istnieje filozofia naukowa, bo jej funkcja światopoglądowa przewyższa wszelkie inne. Tym samym nie trzeba kończyć studiów akademickich, aby być filozofem. Każdy uważny obserwator życia może nim być. W konsekwencji oznaczało to przekonanie, że tak jak nie istnieje prawda „obiektywna”, tak samo nie istnieje żadna filozofia uniwersalna.

Zasadniczym problemem przy analizie prac Brzozowskiego jest jednak to, że w zasadzie nie jest pewne, czy on sam w ogóle chciał stworzyć jakiegokolwiek system filozoficzny. Józefa Kodisowa, zapewne najwybitniejszy polski znawca empiriokrytycyzmu, analizując prace Brzozowskiego o Avenariusie stwierdziła już w 1903 r., że:

Brzozowski, jak zresztą większość z nas, jest człowiekiem stojącym na prośomie. Uczuciowe głębie jego istoty należą do epoki przeszłej. Stamtąd pozostała potrzeba absolutu i rozpacz nad tym, że go nigdzie znaleźć nie można. Stamtąd pochodzi przeciwstawienie zasadnicze jaźni całemu otaczającemu ją światu. Stamtąd wreszcie zaczerpnięta jest wiara w odkrycie *bezwzględnej* (pomimo względności wszystkiego na świecie) prawdy, że stan uczuciowy obecnej epoki jest krańcowym dla ludzkiego rozwoju²².

²¹ S. Brzozowski, *Filozofia polskiego romantyzmu*, s. 13.

²² J. Kodisowa, *Znaczenie kulturalne filozofii czystego doświadczenia*, „Przegląd Filozoficzny” 1903, z. 4, s. 388.

Dalej zaś Kodisowa podkreśla fakt, że sam Brzozowski przy analizie prac Avenariusza przyznał się do swego irracjonalizmu. Z treści późniejszych prac wiemy natomiast, że od tego później odżegnywał się w swym *Pamiętniku* przygotowując polemikę z Biegeleisenem. Sądzić zatem można, że ta charakterystyka filozofii Brzozowskiego jest trafna. Dla podjętych rozważań istotnym jest to, że Brzozowski do przekonania o irracjonalności rzeczywistości doszedł w ślad za Avenariussem, podczas lektury jego prac. Konsekwencją tego jest przekonanie, że dążenie do prawdy jest bezcelowe, a zatem konstruowanie jakichś trwałych i ostatecznych systemów filozoficznych jest pozbawione sensu. Nawet jeśli Brzozowski nie do końca podzielał te przekonania, to przecież był najwyraźniej pod ich wpływem. Dopiero pod koniec życia pojawia się u niego chęć systemowej konsolidacji własnych prac, ale to zadanie pozostawił już historykom filozofii.

Jeszcze w *Kulturze i życiu* spotykamy jednak u Brzozowskiego analizy na wskroś filozoficzne. Pisał nawet, że „całe znaczenie filozofji skupia się na jednym – być świadomością czynu, jaki ma być dokonany”²³. Wskazuje tam na praktyczne zadania filozofii:

Cała filozofja jest filozofiją ludzkiego działania, zadaniem filozofii jest uczynić działanie z bezwiednego świadomem, jest ująć je i zorganizować z punktu widzenia idei, t. j. nie sumy pozaludzkiego działania, lecz celów ludzkiej działalności, stworzonej, wyłonionej przez samego człowieka. Problem, czy nam potrzebna jest filozofja, jest równoznaczny z problemem, czy mamy, czy chcemy życie stwarzać, czy ludzkość ma być swobodna, czy też ma być zawsze niewolnicą. Filozofja nie jest w stanie stworzyć swobody, lecz staje się myślą stworzonej, zrealizowanej, zdobytej [swobody]²⁴.

Jeszcze wówczas czuje się filozofem, nawet niejako prekursorem nowej filozofii. Ta filozofia, jak pisał, miała być filozofią swobody i samowiedzy człowieka. „Ma ona stwarzać idee ludzkości pracującej, ludzkości sama siebie świadomie urzeczywistniającej. Ma być filozofią świadomie stwarzanego postępu”²⁵. Jeszcze wówczas niejako w ślad za Nietzschem pisał, że religia jest wyrazem rezygnacji z owej wolności i z kreatywnego charakteru działań człowieka. Z tej racji za czynnik postępu uznał to wszystko, co wznaga możliwości kreacyjne człowieka, a za zło wszystko to, co tę zdolność kępuje²⁶. Dlatego właśnie ostatecznym celem filozofii jest przyczynienie się do wyzwolenia pracy. Gdy tak się stanie ludzkość osiągnie ideał. W tym miejscu można zauważyć sprzeczność w poglądach

²³ S. Brzozowski, *Kultura i życie, Zagadnienia kultury i twórczości w walce o światopogląd*, Warszawa 1936, s. 275.

²⁴ Tamże, s. 396.

²⁵ Tamże, s. 397.

²⁶ Tamże, s. 277.

Brzozowskiego, gdyż aktywizm oznacza także, że łańcuch ludzkich czynów jest nieskończony, a ideału nigdy nie da się osiągnąć. Z każdą chwilą, gdy doskonalili się terażniejszość, zmieniają się również ideały, które ten postęp muszą uwzględniać. A zatem możliwość osiągnięcia ideału oznaczałaby zarazem koniec postępu.

Przypomnieć także należy, że współczesny Brzozowskiemu Kazimierz Twardowski w swoich wykładach wygłaszanych we Lwowie, z których pierwszy kończył się hasłowo: „Nasze położenie: człowiek szukający etyki”²⁷ zaczął realizować program etyki naukowej. Brzozowski młodszy od Twardowskiego o 12 lat był w identycznym położeniu, gdy pisał swoje prace o kulturze i wartościach ją tworzących. Etyka w Polsce przed nimi nie była bowiem przedmiotem osobnych badań naukowych. Sytuację zmienia dopiero głośna praca Juliana Ochorowicza *Metoda w etyce* nagrodzona w konkursie „Przeglądu Filozoficznego” i opublikowana w zeszycie 1 tego czasopisma z 1906 r. Wystarczy przypomnieć, że w jury konkursowym zasiadał sam Kazimierz Twardowski, a nagrodzona rozprawa niewątpliwie zasugerowała mu kierunek przygotowań do wygłoszenia wykładów z etyki prowadzonych na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie w latach 1909/1910. Można zatem powiedzieć, że rozprawa Ochorowicza wyznacza początek etyki jako dyscypliny naukowej w Polsce. Stanisław Brzozowski nawet jeśli znał rozprawę Ochorowicza – o czym jednak należy wątpić, gdyż w żadnej jego pracy nie ma wzmianki o niej – to przecież musiał także zastanawiać się nad źródłami moralności i motywacjami ludzkich zachowań uważanych za wartościowe. Założenie o aktywnym udziale człowieka w świecie poodciągało za sobą przekonanie o twórczej roli człowieka, co Brzozowski interpretował, jako pierwszeństwo wartości przed faktami. Twardowski zaś jako zwolennik umiarkowanego naturalizmu zakładał relację odwrotną, że to fakty poprzedzają wartości. Próba dyskusji w sferze aksjologicznej była zatem niemożliwa. Nic zatem dziwnego, że rozumianą w duchu Twardowskiego „etykę naukową” po prostu odrzucał, i wystrzegał się nawet stosowania terminologii w niej używanej. Wydaje się jednak, że Brzozowski śledził sytuację w polskiej filozofii, choć głównym obszarem jego zainteresowania oczywiście była szeroko pojęta kultura. Można także zauważyć, że jak wielu ówczesnych filozofów był niewątpliwie także przeczulony na punkcie krytyki własnej twórczości i prac naukowych. Świadczy o tym choćby jego stosunek do redaktora lwowskich „Widnokręgów” Bronisława Biegeleisena, który krytycznie ocenił na łamach swego czasopisma jego *Idee*. Krytyka ta dotyczyła przede wszystkim imputowania Brzozowskiemu irracjonalistycznego sposobu uprawiania filozofii. Wedle Biegeleisena, którego potem wsparł Irzykowski, filozofię Brzozowskiego określały dwie tezy, z których pierwsza zakłada irracjonalny

²⁷ K. Twardowski, *Główne kierunki etyki naukowej*, „Etyka” 1974, t. 13, s. 225.

bieg dziejów, a druga wskazuje na potrzebę zajęcia czynnej postawy wobec świata, co wymaga udziału w społecznie zorganizowanym podziale pracy. Sprzecznosc, którą zauważali krytycy, sam Brzozowski bagatelizował twierdząc, że posługują się oni tylko wyrwanymi z kontekstu zdaniami. Ostap Ortwin już po jego śmierci odszukał w domowym archiwum przygotowaną jednak replikę na ten zarzut, w której filozof przedstawił bardzo krytyczne spojrzenie na stan współczesnej mu polskiej filozofii. Stwierdził wówczas, że:

Nasza filozofia jest tak nikłą roślinką, że przedewszystkiem troszczyć się nam potrzeba, o to, by istniejące potencjalnie raczej kierunki rozwijały się; dziś jeszcze przedwczesną jest walka o pokarm i światło, gdyż wątle te i ledwo zaczynające istnieć organizmy zużyć są w stanie i przyswoić sobie tak niewielkie ilości pokarmu, że zabraknąć im go nie może. Właściwie nasi filozofowie więcej jeszcze powinni się troszczyć o rozwijanie własnych swych stanowisk, niż o to, co myślał domniemani czy rzeczywiści współzawodnicy²⁸.

Dalsza część jest polemiką nie tyle z zarzutami, co z poglądami samego Irzykowskim, któremu dla odmiany zarzuca niekompetencję filozoficzną, a nawet wręcz ignorancję. Trzeba przyznać jednak, że zaprezentował wysoką kulturę polemiczną ograniczając się do meritum sporu. Krytyczne stanowisko wobec swego polemisty niesłusznie zostało rozciągnięte na całą ówczesną polską filozofię. Dla przykładu Kazimierza Twardowskiego traktował jak urzędnika, który dba tylko o powierzchowną poprawność prac naukowych, w czym właśnie owo podobieństwo miało się wyrażać²⁹. Nic zatem dziwnego, że poza polemicznymi tekstami Brzozowski nie reagował na to, co działo się w ówczesnych polskich środowiskach filozoficznych. Dlatego nie dostrzegł zatem być może także narodzin polskiej naukowej refleksji etycznej.

Specyficzny stosunek Brzozowskiego do polskiej filozofii zasługuje zatem na osobne podkreślenie. Pomijanie przez niego filozofii polskiej znajduje uzasadnienie w niechęci psychicznej, którą zapewne należy łączyć z tym, że z racji wrażliwości na krytykę, był negatywnie nastawiony do tych, którzy go krytykowali oraz do publikacji, w których ta krytyka miała miejsce. Skoro czytano go głównie w Polsce, to i wyjaśnienie nasuwa się samo, co może łatwo być wsparte jeszcze awersją do oskarżycieli zarzucających mu współpracę z carską ochroną. Niewątpliwie zaskakującym dla Brzozowskiego musiał być fakt, że jednym z jego obrońców przed tymi oskarżeniami był jego główny oponent – Karol Irzykowski. Wyjazd na stałe do Florencji w celu podreperowania zdrowia spowodował też utratę

²⁸ S. Brzozowski, *Pamiętnik*, Lwów 1913, s. 204.

²⁹ Tamże, s. 203.

kontaktu z rodzimymi środowiskami naukowymi, co znajduje wyraz także w *Pamiętnikach* pisanych na obczyźnie:

Pisała w kartce S.P., że powinienem się cieszyć, ponieważ mojemu książkami zajmują się pisma „naukowe” i literackie. Jakież to są w Polsce pisma naukowe?³⁰

Jeśli przyjąć taką interpretację, to bardzo łatwo wyjaśnić dlaczego Kazimierz Twardowski wraz ze swą szkołą całkowicie ignorował Brzozowskiego i jego prace. Podobnie zresztą było i na odwrót, gdyż próżno szukać w dziełach Brzozowskiego odwołań do filozofii Twardowskiego, a jeżeli już są to zawsze negatywne. W przedmowie do swej pracy *Stanisław Wyspiański* zauważył, „to, co dziś za nowoczesną filozofie uchodzi, nie ma nic wspólnego ani z filozofią, ani z nauką, ani z żadną żywą i rozwojową potrzebą”. Za przedstawicieli owej „nowoczesnej filozofii” uznał jednym ciągiem Wilhelma Wundta, Johannesa Wilhelma Corneliusa, Georga Simmela, Teodora Lippsa, Henri Bergsona, Alfreda Alfreda Fouillè’a, a w Polsce: Adama Mahrburga, Kazimierza Twardowskiego oraz Mariana Massoniusa. Zgryźliwie nazwał nowoczesną filozofię „Philotenebris”, bo jego zdaniem była „to kunsztowna i zawiła tresura prowadząca do nieuleczalnej ślepoty w stosunku do otaczającego nas życia rzeczywistego”³¹. Tak statycznie prezentowanej filozofii nowoczesnej przeciwstawiał filozofię życia, którą wywodził od Giambattisty Vico. Wedle niego filozofia ta wyrastała wprost z życia ludzkiego i oddaje zawsze kontekst społeczny, w którym powstała:

Poznanie, kultura są wynikami historycznego życia ludzkości i mają o tyle tylko znaczenie, o ile ma je dana forma historycznego rozwoju. Gdy ta ginie, rozwiewa się to wszystko ludzkie i arcyłudzkie, które uchodziło za wyraz bytu. Cała kultura jest tylko wewnętrzną, życiową, ludzką sprawą. Uświadamiając sobie własne życie, ludzkość tworzy filozofię, sztukę, naukę. Dotyczą one tylko człowieka, tylko ludzkości i nie wyprowadzają nigdzie poza nią³².

Nic zatem dziwnego, że dla Brzozowskiego uprawiającego filozofię rozumianą w taki sposób, droga na uczelnie była zamkniętą. Nauka bowiem zgodnie z postulatami zarówno neokantystów, empiriokrytycyistów, jak i fenomenologów, opierać się miała bowiem na tym, co jednoznacznie można uzasadnić jako prawdziwe. Tak pojmowane dążenie do prawdy wiązało się oczywiście z eliminacją tego wszystkiego, co nie poddawało się rygorom logicznej weryfikacji i sprawdzeniu. Wyraził to dobitnie Kazimierz Twardowski:

³⁰ Tamże, s. 219.

³¹ S. Brzozowski, *Stanisław Wyspiański*, [w:] tenże, *Współczesna powieść i krytyka*, Kraków 1984, s. 277.

³² Tamże, s. 278.

Ci co wykładają filozofię, łatwo mogą ulec pokusie głoszenia poglądów niedostępnych uzasadnieniu naukowemu, łatwo mogą stać się apostatami pewnych poglądów na świat. Mam to przekonanie, że katedra uniwersytecka nie jest odpowiednim miejscem dla tego rodzaju apostołowania; z niej powinny padać tylko takie słowa, za które uczący może przyjąć na siebie pełną odpowiedzialność naukową³³.

Zastanawiająca jest zatem próba budowania w historii polskiej filozofii pomnikowego oblicza Brzozowskiego. Próby te były podejmowane jeszcze za jego życia. Efekty tego były dość mierne, bo nawet w słownikach filozoficznych do lat 70-tych XX wieku trudno było znaleźć nazwisko Brzozowskiego, gdyż uważano go raczej za literata niż za filozofa³⁴. Brzozowski wraz z Przybyszewskim i Langem byli traktowani w zasadzie jako moderniści mieszejący niejako ze sobą w jednym tyglu literaturę z filozofią. Henryk Struve w swym szkicu o filozofii polskiej przełomu XIX i XX wieków pisał o Brzozowskim, że próbował pogodzić neokantyzm z indywidualizmem Nietschego. W rezultacie epistemologię miał potraktować jako odrębną naukę szczegółową, a w ten sposób wyłączył ją z filozofii. W konkluzji stwierdził, że u Brzozowskiego w zasadzie: „Dla filozofii pozostaje tylko dziedzina poezji myślowej”³⁵. Tym tropem podążało następnie wielu innych historyków filozofii, którzy traktowali jego twórczość jako bardziej literacką niż filozoficzną. Mówi się więc o pisarstwie Brzozowskiego a nie o jego twórczości naukowej, zarzucając mu niejako niedostatek naukowego ukierunkowania i systematyczności.

Pisarstwo Brzozowskiego nie miało bowiem charakteru systemowego ani systematycznego, lecz polemiczno-krytyczny, wyrażający ciągłe poszukiwanie własnego stanowiska, a zarazem – jako całość – zawierało zarys filozofii kultury jej autora³⁶.

Zwolennicy systemowego ujmowania rzeczywistości i szukania niewzruszonych podstaw jednak zapominali jakby o tym, że Brzozowski w chwili śmierci miał zaledwie 33 lata. Inaczej mówiąc nie dane było mu dożyć momentu, w którym człowiek zaczyna porządkować i systematyzować swe doświadczenia i przemyślenia. Dlatego nie można go porównywać do ukształtowanego wyłączenie w świecie nauki Kazimierza Twardowskiego. O ile jednak takie porównania

³³ K. Twardowski, notatki do wykładu *O dostojności Uniwersytetu*, [za:] R. Jadcak, *Powstanie filozofii analitycznej w Polsce*, Toruń 1995, s. 28.

³⁴ Jeszcze w *Słowniku filozofów* pod redakcją Ireny Krońskiej, z 1966 r. Brzozowskiego w ogóle nie ujęto. Sytuacja najprawdopodobniej zmienia się dopiero wraz z rozwijającymi się badaniami nad historią ruchu socjalistycznego w Polsce, gdy niejako na nowo odkrywa się oryginalność jego myśli i ich postępowy charakter.

³⁵ H. Struve, *Filozofia polska w ostatnim dziesięcioleciu (1894–1904)*, Warszawa 1907, s. 97–98.

³⁶ A. Kołakowski, *Biblioteka polska*, Warszawa 2007, s. 108.

się zdarzają, to niekoniecznie muszą wypadać niekorzystnie dla Brzozowskiego. Wystarczy przypomnieć, jak oceniał obu filozofów Mieczysław Wallis, który miał okazję być uczniem jednego jak i drugiego:

Twardowski był przeciwieństwem Brzozowskiego. Styl myślenia Brzozowskiego był dramatyczny, wyczuwało się u niego ferment przedrewolucyjny inteligencji polskiej. Twardowski reprezentował normalną szkołę mieszczaństwa lwowskiego w stanie spokoju. System przeważał nad pomysłowością – był to styl szkoły niemieckiej. Szkoła Twardowskiego ze swymi licznymi ćwiczeniami o charakterze sprawozdawczym rozwijała umiejętność streszczania cudzych myśli, pomagała likwidować elementarne nieporozumienia słowne, zmuszała do przemyślenia słownika. Twardowski uczył propedeutyki, nie dawał własnego poglądu na świat³⁷.

W świetle analizy prac Brzozowskiego wydaje się jednak, że oscylował on pomiędzy samookreśleniem się w roli filozofa lub jako literat. Ta oscylacja była zapewne związana z kolejami jego życia. Zdziechowski wykazywał, że

powieść współczesna dzięki docieraniu do szerszej rzeszy czytelników niż filozoficzna, a stąd jest powszechnie dostępnym źródłem informacji o życiu zbiorowym i pojedynczych osób, a zarazem „sądem o sobie”, czyli społecznie użyteczną „myślą teoretyczną i praktyczną” zarazem, co w warunkach Polskich odgrywa szczególną rolę z uwagi na „suchotniczy żywot” rodzimej filozofii. Zdziechowski również podkreślał, że jednym z istotnych warunków wyczerpanej pracy pisarskiej Brzozowskiego była „konieczność zarobku”³⁸.

Pobyt we Włoszech u schyłku krótkiego życia nie pozbawił jednak Brzozowskiego pasji twórczej. Miał wtedy jeszcze wiele planów i pomysłów na nowe prace. Dla niego osobiście ważna była wena twórcza, tematyka miała jakby drugorzędne znaczenie. Jego planowane publikacje miałyby mieć charakter zgodny z krytycznym nastawieniem wobec całej rzeczywistości: „Starałbym się wybrać od razu tematy mocno interesujące i utrzymywać sposób pisania w stylu pamfletowym”³⁹. Taki styl bowiem zazwyczaj prezentował w swych pracach pisanych pod pseudonimem Adam Czepiel. Zarysował także plan publikacji, które chciałby napisać:

pierwsze dwie rzeczy nie mają tytułu ustalonego, ale treścią ich jest: 1) Aktualna literatura polska, pewien rodzaj „o potrzebie idei”, ale w stylu nasze epoki, 2) Aktualny stan filozofii, już nie naszej, naturalnie: znowu o charakterze polemicznym, jak i konstruktywnym⁴⁰.

³⁷ *Zbiory archiwalne Mieczysława Wallisa*, Archiwum Połączonych Bibliotek WFiS UW, IFiS PAN i PTF, Rps PTF 14 1, k. 95–97.

³⁸ M. Zdziechowski, *Gloryfikacja pracy*, dz. cyt., s. 90.

³⁹ Tamże, s. 214–215.

⁴⁰ Tamże, s. 215.

To zadanie, jakkolwiek wydaje się nader ambitnym, nie wzbudzało jednak jego obaw. W swym liście z 1907 r. do Wuli i Rafała Buberów bowiem pisał: „To co jest duszą filozofii – metodę, mam dziś w ręku. Wiem, że stoję na twardym gruncie prawdy. Czy zdołam po nim iść – inna sprawa”⁴¹. Nie było to jednak świadectwo niewiary we własne siły, ale realna ocena sytuacji, bo w tym samym liście wyrażał obawy czy zdrowie pozwoli mu na realizację zadań, jakie stawiał przed sobą. List ten zawierał też alternatywne rozwiązanie ujęcia pasji twórczej Brzozowskiego, bo gdyby nie kłopoty zdrowotne poświęciłby się działalności we francuskich związkach zawodowych, co traktował jako najlepszą i najskuteczniejszą formę realizacji własnej pasji tworzenia. Można oczywiście pytać się dlaczego akurat we Francji, a nie w jakimś innym kraju, ale w świetle jego analiz prac Sorrela taki wybór staje się zrozumiałym.

Brzozowski zatem pomimo nieustannych zwątpień i ciągłego niezdecydowania czy uważać siebie za przedstawiciela grona twórców literackich, czy też jako filozofa, najpewniej miał swoisty kompleks świata nauki. Nie był bowiem filozofem z wykształcenia, bo był w tej dziedzinie samoukiem. Ten brak gruntownego wykształcenia filozoficznego jest zauważalny w jego pracach, choćby dlatego, że bardzo wybiórczo traktował tradycję filozoficzną, a nawet ją ignorował nawet przy rozważaniu kwestii mocno osadzonych w tej tradycji. Jego lekceważący stosunek do zawodowych filozofów i ostentacyjne ich ignorowanie powodowało reakcję odwzajemnioną. W tym miejscu trzeba przyznać niewątpliwie także rację Gustawowi Herlingowi-Grudzińskiemu, który filozofa scharakteryzował następująco:

Brzozowski nie chciał być wielkim i sławnym pisarzem. Marzył raczej o tym, żeby być s u m i e n i e m literatury polskiej. Wiedział bowiem, że myśl i słowo są również czynem, gdy stanowią nie ucieczkę, odpocznienie, ukojenie i pociechę dla „straponych i skołatanych istnień”, ale odważne i męskie spojrzenie w oczy każdej najgroźniejszej nawet rzeczywistości⁴².

Należałoby tu dodać, że podobnie nie pragnął uchodzić za wybitnego filozofa, bo nie pisał uczonych traktatów metafizycznych, a tylko swą twórczością reagował na to wszystko, co wydawało mu się istotne i warte utrwalenia w kulturze ogólnoludzkiej. O męznym stawianiu naprzeciw nawet najgorszym sytuacjom nie można wątpić, zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę, że oskarżony w 1906 r. o zdradę swych socjalistycznych towarzyszy nie obawiał się stanąć przed sądem społecznym i do końca uparcie walczył o swe dobre imię.

⁴¹ Z listów Brzozowskiego, wybór i oprac. M. Sroka, „Twórczość” 1966, nr 6, s. 7.

⁴² G. Herling-Grudziński, *Nota o Brzozowskim*, dz. cyt., s. 12.

Wartościotwórcza rola pracy człowieka

Dla Brzozowskiego posiadanie jakichkolwiek poglądów jest wynikiem czynu, czyli świadomą decyzją dokonania wyboru. Można dostrzec jednak rozdzźwięk pomiędzy głoszoną filozofia czynu, a fascynacją pracami swego szwajcarskiego odpowiednika – Fryderyka Amiela, które zresztą oceniał w zasadzie jako teoretyczno-kontemplacyjne⁴³. Poglądy podobnie jak i przekonania są bowiem wynikiem operacji intelektualnych, czyli aktywnej postawy wobec świata. Co istotne, nie chodziło mu o jakiekolwiek poglądy, ale o poglądy płynące z własnego „ja”. Kontemplacyjny charakter ma więc powielanie znanych już rozwiązań, a stąd zapewne brała się jego niechęć do samookreślania się, ale równocześnie jest to wyjaśnienie aktywnej roli człowieka względem świata wartości.

Aby jednak podjąć próbę rekonstrukcji poglądów Brzozowskiego na naturę wartości i istotę moralności, trzeba najpierw odpowiedzieć sobie na pytanie czy to jest zadanie w ogóle wykonalne. Wątpliwości pojawiają się przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze sam nigdy nie sformułował jakiegoś spójnego systemu filozoficznego, a jego poglądy były w zasadzie formułowane w ogniu polemik. Po drugie zaś nie można z góry przyjąć czy Brzozowski pozostający pod wpływem indywidualistycznych koncepcji Fichtego, a później także Nietzschego, w ogóle dopuszczał możliwość sformułowania jakiejś koncepcji filozofii moralności. Sądzić należy raczej, że dla Brzozowskiego kwestia genezy moralności nie stanowiłaby istotnego problemu. Skoro bowiem ludzie są kreatorami rzeczywistości, w której funkcjonują, to wprowadzają siebie w świat taki, aby odpowiadał ich potrzebom. To nie ludzie dostosowują się do świata, ale świat jest kreowany stosownie do ludzkich wyobrażeń, idei. Tym samym nie może istnieć jakaś jedna moralność i odgórnie stanowiona etyka. Opisuując jakąś kulturę zarazem określamy system wartości ja konstytuujących.

Tadeusz Szkołut w swym wstępie redakcyjnym do wyboru prac estetycznych Brzozowskiego wskazuje także na zasadniczy rys jego aksjologii. Człowiek jako kreator rzeczywistości nie mógłby tworzyć, gdyby świat był już dany w postaci gotowej. Ponieważ świat składa się z faktów, to są one pochodne od wartości. Niejako wbrew całej tradycji filozoficznej twierdził, że to „wartości poprzedzają i tworzą fakty”⁴⁴.

⁴³ M. Nowak, *Brzozowski a religia. Seria dramatycznych przełomów*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2006, nr 3–4, s. 181.

⁴⁴ T. Szkołut, *Estetyka Stanisława Brzozowskiego*, [w:] S. Brzozowski, *Wybór pism estetycznych*, Kraków 2008, s. XXXVII.

W mniemaniu Brzozowskiego:

człowiek wyrzuca poza siebie wyniki własnej twórczości – religię, sztukę, prawo i t.d. i traktuje je jako byty niezależne, którym on służy; w gruncie rzeczy służy jednak zawsze sobie, gdyż temu, co sam stworzył⁴⁵.

Tym samym odrzuca naturalizm, gdyż człowiek nie poznaje przyrody jako czegoś obiektywnego, niezależnego pod niego samego. Człowiek jest twórcą przyrody, jest jej aktywnym władcą, wytwórcą. Czyli jest jej kreatorem, gdyż sama z siebie jest ona amorficzna, bezkształtna. Natura jest więc zawsze pewną ideą, wykreowaną w trakcie ludzkiego opanowywania świata. Tym samym zgodność bytu i myśli nie ma miejsca, bo w procesie pracy rozumianej nie tyle jako zawłaszczanie przyrody, ale jako nadawanie jej jakiegoś sensu, zarazem powstają przedmioty jak i pojęcia do nich się odnoszące. Brzozowski był przekonany, że w taki sposób zanika substancjalny dualizm, który okazuje się czymś pozornym, a który jest przeszkodą w uchwyceniu właściwego położenia człowieka w przyrodzie.

Problem ludzkiej odpowiedzialności Brzozowski postrzegał także jednoznacznie, bo tylko ludzie są w stanie budować racjonalny obraz świata, choćby w celu jego twórczego przeobrażenia. Nakłada to na jednostki szczególne brzemie odpowiedzialności – skoro budujemy świat na miarę swych aspiracji i oczekiwań, to wszystko, co w tym procesie się zdarza zwiększa brzemie tej odpowiedzialności. Dostrzegał zarazem w języku narzędzie nie tylko komunikacji ale i rozmycia odpowiedzialności moralnej za świat. Brzozowski pisał o tym następująco: „Mowa nasza jest wielokształtna i bogata: nie ma czynów tak ohydnych, które by nie mogły być nazwane pięknie; niema takiej świętości, w której ktoś nie widziałby podłości i zbrodni. Niema już mowy są tylko gwary subtelne i skomplikowane, by każdy z nas mógł nazywać się życie i śmierć, tak jak mu się – podoba aż do śmierci, która zwalnia nas od wmawiania w siebie, że rzeczy dokonywujące się w nas, mają sens i są dobre, Żywi tylko tracą czas na przerabianiu nadpisów nad grobami”⁴⁶.

W filozofii Brzozowskiego etyka nie jest więc dziedziną samoistną, jej postulaty muszą być wdrażane w życie wraz z tworzeniem własnego środowiska. Wynika ona bowiem z ideałów, jakie przyświecają danej zbiorowości. Dlatego też analizując system heglowski twierdził:

Psychika związana jest ściśle z życiem. Zwycięska psychika ukazuje się nam jako wynik nie logicznego, lecz biologicznego procesu. [...] Stworzyć formy życia, w których by ja byłoby swobodne, stworzyć formy życia zdolne utrzymywać się

⁴⁵ S. Brzozowski, *Kultura i życie*, dz. cyt., s. 4.

⁴⁶ S. Brzozowski, *Książka o starej kobiecie*, [w:] tenże, *Widma moich współczesnych (fikcyjne portrety satyryczne). Książka o starej kobiecie (fragmenty powieści)*, Lwów 1914, s. 145-146.

wobec naporu wrogiego świata, z całkowitą samowiedzą i samowładzą dawać się wobec niego i ponad jego skłębienie wydzwignąć – tak oto przedstawia się sprawa. [...] Pomiędzy myślą a światem nie ma przedustawnej harmonii. Człowiek musi sam stworzyć sobie swój posłuszny świat. Praca ukazuje się jako jedyny fundament myśli. Myśl żyje w świecie, o ile jest utrzymywana na jego powierzchni przez wysiłek życia⁴⁷.

Praca więc jest elementem dopełniającym racjonalizm, jest bowiem narzędziem kreowania świata przez człowieka. Tym samym Brzozowski nie akceptował ewolucjonizmu Spencera, w którym określone procesy zachodziły niezależnie od woli ludzkiej, gdyż mogły być nieuświadomiane, a stąd działały tylko jako ślepa siła ewolucji. To ewoluująca materia wówczas powodowałaby aktywność intelektu, która miałaby sprowadzać się tylko do porządkowania pozyskiwanej ze świata zewnętrznego wiedzy, a nie twórczego jego przeobrażania wedle jakichś idei. Zdaniem polskiego filozofa ewolucjonizm w filozofii jest zatem w znacznej mierze myśleniem mistycznym, gdyż: „Idzie tu przecież o wyrzucenie na zewnątrz nas samego poznawczego procesu, systematyzującej pracy naszego umysłu”⁴⁸. Dlatego wyżej cenił system Hegłowski od ewolucjonizmu Spencera, którego oskarżał w ręcz o dyletanctwo. Hegłowska koncepcja pracy jako działalności wyłącznie duchowej była dla niego jednak także nie do zaakceptowania, gdyż on sam ujmował ją jako świadomy wysiłek „opanowania” zewnętrznego świata. Do tak pojmowanej pracy zdolni są wszyscy ludzie bez wyjątku, ale nie wszyscy w takim samym stopniu. Dlatego praca różnicuje ludzi, jednych charakteryzuje „świadomość pana” a innych „świadomość niewolnika”. Ten niegalitarystyczny sposób postrzegania ludzi Brzozowski tłumaczył czynnikami kulturowymi, a poza tym uważał, że obie te formy świadomości uzupełniają się i warunkują nawzajem, bo praca służebna jest warunkiem pańskiej wolności myślenia. „Służebność” i „pańskość” nie są więc kategoriami o charakterze bezwzględnym, gdyż o tym decydowała kategoria postępu.

Świadomość kulturalna musi zachowywać się tak, aby fundament cudzej pracy istniał i rozwijał się nieustannie, nadaje ona sobie pozory samodzielności, lecz zależna jest od warunków od niej niezależnych, od konieczności procesu produkcji⁴⁹.

Rekonstrukcja filozofii moralności w ujęciu Brzozowskiego jest więc zadaniem nader utrudnionym. Można jednak pokusić się o zarysowanie pewnych generalnych założeń, jakie przyświecały Brzozowskiemu gdy pisał o moralności lub o świecie wartości. Otóż skoro wartość nie istnieje bez człowieka, to zarazem

⁴⁷ S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski*, dz. cyt., s. 16.

⁴⁸ Tamże, s. 464.

⁴⁹ Tamże, s. 34.

jednoznacznie odrzucał wszelkie obiektywistyczne teorie wartości. Stanisław Borzym jego teorię wartości nazywa „kreatytywizmem”, gdyż wartość powstaje dopiero w wyniku procesu kreacji. Jak zauważył ten autor dla Brzozowskiego:

Nie jest wartością, co ludzkość zastaje jako coś gotowego, lecz to, co można włączyć w obręb zadania, w obręb procesu twórczego, to, co odgrywa rolę w samostwarzaniu się ludzkości w procesie pracy. [...] Wartości samych w sobie, w oderwaniu od tego procesu, nie ma, co najwyżej są pozorem wartości, pożywieniem dla sybarytyzmu duchowego⁵⁰.

Istniejąca w naszym postrzeganiu rzeczywistość tylko wydaje się być czymś stabilnym, bo jest „zakrzepłą” pozostałością po minionych aktach twórczych. A liczy się tylko żywy akt twórczy, ten który ma miejsce tu i teraz, bo tylko w nim urzeczywistnia się ludzka zdolność tworzenia. Dalej zaś zauważa, że tylko jednostka jest w stanie tworzyć, choć jej akty twórcze nie są całkowicie subiektywne, dowolne. Każdy człowiek bowiem podejmuje się zadania twórczego opanowania przyrody, jako bytu pozaludzkiego. Z aktem twórczym wiąże się więc odpowiedzialność za jego rezultat, który ogranicza taką dowolność. Ale to tylko jednostka ma potrzeby i możliwości kreacji, gdyż potrzeby społeczne są zawsze wtórne do jej potrzeb. Inaczej mówiąc wybór jednostki polega na zdecydowaniu się na bierność lub twórczość. Na to pierwsze rozwiązanie nie ma społecznego przyzwolenia moralnego. Dlatego twórczość jest zadaniem człowieka, z którego odpowiada nie tylko sam przed sobą, ale i przed innymi ludźmi.

Praca stąd jest więc moralnym obowiązkiem człowieka, ale także jedynym sposobem wartościowania, które jest zawsze nakierowane na zewnątrz: „Praca stanowi prawdziwy organ naszego poznania, ona jest twórcą naszych zasadniczych poznawczych kategorii”⁵¹. Stąd jego przekonanie, że ludzkość sama siebie stworzyła poprzez pracę, a filozofia chcąc coś o człowieku powiedzieć sensownego, nie może tego nie uwzględniać. Praca jest bowiem wyrazem twórczej wolności człowieka.

Stanowisko Brzozowskiego Brzozowskiego w kwestii statusu wartości było więc w znacznej mierze skomplikowaną kompilacją utylitaryzmu z niemieckim neokantyzmem oraz heglizmem. Analizując pojęcie wartości stwierdzał:

Co to znaczy wartość? Wartością jest to, co ma znaczenie. Na czym znaczenie to się opiera? [...] Wszędzie i zawsze dojdziemy do jakiejś wartości, którą uznajemy dlatego, że uznajemy, którą ustanawiamy bezwzględnie. [...] Źródłem wartości jest jaźń nasza, jako wartość. Tożsamość jaźni jest podstawą, na której wspiera się cała nauka, cała kultura. Jaźń jest to więc bezwzględnie ustana-

⁵⁰ S. Borzym, *Filozofia polska 1900–1950*, Wrocław 1991, s. 65.

⁵¹ S. Brzozowski, *Idee, Wstęp do dojrzałości dziejowej*, Kraków 1990, s. 173.

wiająca czynność, a więc swoboda. Swoboda jest podstawą wszelkiej pewności, wszelkiej wartości. Jaźń i swoboda to równoznaczniki [...]. Jeśli teraz twórczość nieograniczoną, nieokreśloną swobodę, czyn – nazwiemy duchem, dojdziemy do ustanowionych już wyników. [...] jestem duchem, jestem twórcą wartości. Jest to punkt wyjścia filozofii⁵².

W obrębie polskiego społeczeństwa, jak też polskiego katolicyzmu, Brzozowski jako wnikliwy obserwator życia społecznego dostrzegał przez to rozwarstwienie, które określił jako rozdźwięk pomiędzy „katolicyzmem maluczkich i katolicyzmem doktorów”⁵³. Konsekwencją tego stanu rzeczy jest atmosfera sprzyjająca demoralizacji, patologizacji życia społecznego a nie budowanie jedności. Jego zarzut sprowadzał się do tego, że ludzie prości nie podzielają wartości elit i na odwrót. W pewnym sensie można nawet zauważyć, że dla autora „*Legendy Młodej Polski*” to katolicyzm, w którym ujawniają się i są kultywowane wartości uniwersalne, jest swego rodzaju szansą przezwyciężenia tego stanu rzeczy. Zauważał także, że kościół wywiera wpływ na zdecydowaną większość polskiego społeczeństwa, a zatem ma do spełnienia kulturotwórczą misję. Pisał o kościele jako sile: „władającej dzisiaj życiem duchowym, myślą i wolą najznacniejszej części naszego narodu”⁵⁴. Tym samym tylko kościół jest on w stanie spełniać misję kulturotwórczą w polskim narodzie, co podkreślał: „prócz chrześcijańskiej – a gdybym miał tu miejsce, broniłbym tezy, że prócz katolickiej – nie posiadamy żadnej innej kultury”⁵⁵. W odróżnieniu od klasycznych modernistów nie szukał więc dróg wyjścia i rozwiązań w kulturach prymitywnych i w dawno przebrzmiałych religiach, ale w rodzimej tradycji kultywowanej z pietyzmem w najszerzych warstwach społeczeństwa.

Reasumując poglądy Brzozowskiego na kwestie statusu wartości trzeba zauważyć, że dla niego wartość czynu tkwi w nim samym. Akt twórczy jest więc połączeniem idei wypływającej z ducha, która przybiera kształt materialny za sprawą czynu. Jednak ani idea nie ma charakteru raz ustanowionego ani samo dzieło też nie jest w żaden sposób określone. Tragizm jednostki twórczej polega na obowiązku ciągłego dostosowywania myśli i tworzywa. Wartość jest więc obecna tylko w procesie twórczym, bo gdy dzieło już powstanie, staje się elementem przeszłości i każde jego naśladowanie nie zawiera już w sobie nic twórczego, rezultat ostateczny jest bowiem z góry określony. Tylko czyn wolny, niezdeteminowany rodzi wartości. Stąd nie ma wartości, których źródłem byłaby bierna kontempla-

⁵² S. Brzozowski, *Wstęp do filozofii*, Kraków 1906, s. 64–66.

⁵³ S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski*, dz. cyt., s. 72.

⁵⁴ S. Brzozowski, *John Henry Newman*, w: John Henry Newman, *Przyświadczenia wiary*, przeł. S. Brzozowski, Księgarnia Polska B. Połonieckiego – E. Wende, Lwów–Warszawa 1915, s. 7.

⁵⁵ Tamże, s. 77.

cja, która prowadzi tylko do intelektualnej stagnacji. Dlatego naturalizm i historyzm nie mogą zrodzić niczego wartościowego, są bowiem powielaniem tego, co już było. Stąd też bierze się jego krytyka literatury historycznej. Bezczyń jest więc nie tylko czymś, co nie może niczego stworzyć, ale jest także moralnie niedopuszczalny, gdyż jednostka uchyla się od ciężącej na niej odpowiedzialności.

Tragizm jako kategoria antropologiczna

Jedną z istotnych kategorii w przemyśleniach Brzozowskiego było pojęcie „tragizmu”. W estetyce tragizm jest uważany za jedną z wartości estetycznych, a jego znaczenie podkreśla także fakt, że kategoria ta jest stosowana także w etyce. Sam Brzozowski używał zwłaszcza w swoich polemikach i krytyce artystycznej:

pojęć „tragizm” i „tragedia” w różnych znaczeniach odnosząc je do odmiennych zjawisk. Stosował je przy charakterystyce ludzkich postaw życiowych, przy określaniu osobowości człowieka, przy analizie twórczości artystycznej: posługiwał się nimi zarówno przy opisie tych różnorodnych zjawisk, jak i przy ich wartościowaniu. Były więc one dla niego nie tylko kategoriami określającymi wartość estetyczną i gatunek artystyczny, lecz także etycznymi – służącymi jako kryteria oceny twórczości i życia ludzkiego z punktu widzenia dobra i zła. Były także pojęciami ontologicznymi, użytecznymi przy opisie bytu ludzkiego, oraz w pewnym sensie, gnoseologicznymi, skoro tragedia to „prawda absolutu”, a światopogląd tragiczny, to rezultat „poznania tragicznego”⁵⁶.

Jak zauważa Bogdan Dziemidok pojęcia „tragizm” i „tragedia” u Brzozowskiego spełniają rolę fundamentalnych kategorii jego koncepcji filozofii. Trzeba tutaj jednak dodać, że powszechność stosowania tych pojęć w różnych znaczeniach i rozmaitych opracowaniach tego autora powoduje znaczące trudności w interpretowaniu jego koncepcji wartości estetycznych.

Tragizm bowiem ujawnia się tylko w życiu. Jak podkreślił sam Brzozowski:

tragedia jest najwyższą formą życia – jest prawdą, objawiającą się tam, gdzie życie jest najpełniejsze, gdzie życie zrealizowało całą swoją tęsknotę, wszystkie swe ideały. [...] Tragedia jest jedyną postacią bezinteresownego dogmatu życia. Człowiek ginie dlatego, że spełnił wszystko, oddał wszystko co ma, całe piękno swe, całą świętość swoją i że to wszystko jest niedostateczne. [...] To nie kult cierpienia ani mroku. To kult pracy; a więc bezkresu zadań do spełnienia, wobec których gaśnie wszelkie zdobyte już światło⁵⁷.

⁵⁶ B. Dziemidok, *Teoria tragizmu w estetyce okresu Młodej Polski (1890–1918)*, [w:] *Studia z dziejów estetyki polskiej 1890–1918*, Warszawa 1972, s. 75–76.

⁵⁷ S. Brzozowski, *Styl Ibsena*, [w:] tenże, *Kultura i życie*, dz. cyt., s. 146–147.

Dlatego też piękno w sztuce nie może być wyrażone za pomocą form, w których już raz było przedstawione.

„Tragizm” to także dla Brzozowskiego określenie wyznawanego światopoglądu. Nie oznacza więc nazwy określającej gatunek literacki, lecz stosunek do świata i samego siebie. Charakteryzował więc go następująco przy okazji obrony Przybyszewskiego przed krytykami: „nic nie jest pewne, wszystko jest możliwe, człowiek nic nie wie, nie wie, czym jest, skąd powstają jego czyny”⁵⁸. Świat jest więc irracjonalny i niepoznawalny. Można w tym postrzegać wątki egzystencjalistyczne, gdyż światopogląd tragiczny przejawia się w czymś na kształt świadomości poczucia bezsily i własnej znikomości wobec potęgi istnienia. Nie każdy jest jednak zdolny do takiego odczuwania, gdyż jego zdaniem wymaga ono przeżywania wszystkiego, co znajduje się we wnętrzu własnej duszy. Tym samym wszelka wartość jest możliwa dopiero po wcześniejszym jej przeżyciu. To nie rzeczy są wartościowe lecz wartością jesteśmy my sami, i od nas pochodzi wszystko, co wartościowe. Zatem człowiek, jak każdy twórca ma światopogląd tragiczny. Bez niego nie byłby w stanie tworzyć niczego nowego, jedynie byłby w stanie powielać to, co już istnieje. Tragizm nie jest więc możliwy do nauczania czy wyrobienia w sobie:

Tragizmu nie zdobywa się sztuką, jest on lub go nie ma. Tj. ma się odwagę, albo też nie – żyć tragicznie. Żyć tragicznie znaczy zaś nie wmawiać w siebie nic, nawet przekonań, któreby się mieć chciało⁵⁹.

Można zatem zasadnie postawić sobie pytanie o to czy Brzozowski w ogóle był modernistą, czy sam w ogóle mieścił się w ramach formacji, którą opisywał w *Legendzie Młodej Polski*. Modernizm literacki koncentrował się bowiem na poszukiwaniach w odległej przeszłości i w odległych duchowo kulturach tych wartości, które powinny odrodzić społeczeństwo. W twórczości Brzozowskiego znajdujemy wpływy tego modernizmu, co uwidacznia się zwłaszcza w pewnej fascynacji twórczością szwajcarskiego filozofa i literata Fryderyka Henryka Amiela (1821–1881). Idąc śladem Amiela uległ także chwilowej fascynacji duchowością Wschodu, ale ostatecznie sięgnął do polskiego romantyzmu, w którym dostrzegał źródło inspiracji do czynu. Nie odpowiadał mu najwyraźniej kontemplacyjny charakter tej duchowości pozbawiony pierwiastka czynnego, skłaniającego do działania.

Nasuwa się refleksja, że próbując jakoś twórczość Brzozowskiego ująć w ramy, działamy wbrew głoszonej przez niego filozofii. Tak naprawdę zrozumieć jego filozofię można tylko w kontekście jego utworów literackich i epoki, w któ-

⁵⁸ S. Brzozowski, *Współczesne kierunki w literaturze polskiej wobec życia* (II), „Głos” 1903, nr 20, s. 317.

⁵⁹ S. Brzozowski, *Styl Ibsena*, [w:] tenże, *Kultura i życie*, dz. cyt., s. 144.

rej tworzył. Już w swym młodzieńczym szkicu na temat „Dziennika intymnego” Amiela napisał:

Moim przywilejem jest być widzem na przedstawieniu własnego życia, zachować świadomość tragikomedii własnego przeznaczenia [...]. Patrzę na siebie samego, jak gdyby z sali widzów na scenę, na swe własne istnienie⁶⁰.

Amiel przecież podobnie jak Brzozowski przez całe życie poszukiwał niewzruszonej pewności, fundamentu, który by stanowił kryterium do oceny wszystkiego i opisu rzeczywistości. Obaj odrzucali bowiem rozwiązania naturalistyczne, a indywidualne poszukiwania transcendentnego punktu odniesienia nie przyniosły rozwiązania możliwego do racjonalnego zaakceptowania.

Autobiograficzny charakter twórczości Brzozowskiego

We współczesnych kategoriach większość prac Brzozowskiego zaklasyfikowaliby do eseju filozoficznego. Autor „legendy Młodej Polski” biorąc samo życie owym za fundament swoich przemyśleń uczynił także swoje własne punktem wyjścia dla przeprowadzanych analiz. Niewątpliwie rację ma Andrzej Zawadzki postrzegając filozofię Brzozowskiego jako autobiografię. Wedle tej opinii:

Dyskurs filozoficzny jest więc, w istocie, zamaskowaną autobiografią, zaś zadaniem myśli nowoczesnej, rozumianej jako demaskacja, genealogia, krytyka filozoficzna, jest odkrycie, uświadomienie, wydobyć na jaw tego „głębokiego” sensu; sprowadzenie znaczenia figuratywnego, metaforycznego, do znaczenia literalnego, dosłownego⁶¹.

W świetle podjętych rozważań za jedną z przyczyn takiego właśnie charakteru twórczości Brzozowskiego można uznać jego osamotnienie, którego nie przezwyciężyła nawet szlachetna postawa jego obrońców na procesie społecznym.

Jakże prawdziwym wydaje się jego samookreślenie:

Wszystko razem jest pozornie tomem studiów, a właściwie tylko własną moją uduktowaną autobiografią. Książka dla nikogo w Polsce. Wymaga od czytelnika, by chciał się uczyć. Impertynencje, by najpierw przeczytał, potem starał się zrozumieć, powiedzieć. Jest to polski zabobon [...]. Krytyk nie może ci dać twojego obrazu autora, nie może ci dać żadnej rzeczy, którą ty możesz porównać z dziełami [...]. Krytyk daje zawsze silnie uduktowane starcie własnej duszy z problemami wysokiej kultury. Krytyk dzisiejszy jest jak Sokrates, tylko że za-

⁶⁰ S. Brzozowski, *Głosy wśród nocy. Studium nad przesileniem romantycznym kultury europejskiej*, z teki pośmiertnej wydał i przedmową poprzedził Ostap Ortwin, Lwów 1912, s. 140.

⁶¹ A. Zawadzki, *Nowoczesna eseistyka filozoficzna w piśmiennictwie polskim pierwszej połowy XX wieku*, Kraków 2001, s. 203–204.

miast małego ateńskiego światka — ma całą ludzkość. Nikt nie jest obowiązany być krytykiem⁶².

Nie chodziło mu bowiem tylko o to, aby tylko pisać, chodziło mu przecież o to by świat stawał się lepszym. Skoro odczuwał przynależność do określonej kultury, to swoje zadanie postrzegał dwójako: raz jako kreator nowych idei określających kierunek, w którym powinna się zmieniać ta kultura, a po drugie, w wykazywaniu błędów w ideach już realizowanych. Zarówno jedno jak i drugie działanie leżało w jego możliwościach, ale prawdziwe powołanie odczuwał jako krytyk.

Być może dość nieskromnie brzmi jego przekonanie: „Moi biografowie (będę ich miał, to już nieuniknione i zresztą dla mnie obojętne) będą mówili o mojej obłudzie. To nie będzie całkiem słuszne. Szczerze cierpię”⁶³. Jego cierpienie wynikało także z tego, że sam nie będzie świadkiem powstawania tych biografii, nawet nie będzie wiedział jaki kształt przybiorą. Niczym Anhelli Słowackiego realizował w milczeniu swe zadanie, swą misję, ale nigdy nie będzie świadom, czy przyniesie ona jakieś znaczące owoce. Ocena innych może być nawet głęboko niesprawiedliwa, ale to i tak nie zmienia faktu, że on sam i jego twórczość weszły na trwałe do polskiej kultury. Co do tego nie miał żadnych wątpliwości. Dlatego też nikogo nie naśladował, a porównania jego pracy z pracami innych wzbudzały z jego strony niekłamaną irytację.

Z drugiej zaś strony przyjęcie takiej strategii życiowej powodowało, że Brzozowski nie wracał do przeszłości. Z rzadka odwoływał się do swoich dawnych prac, bo one już swe zadanie kulturotwórcze spełniły. Każda jego praca była nowym wyzwaniem, nowym wzbogacaniem ideału kultury, w której pragnął żyć. Nie dbał więc o trzymanie się jednej maniery twórczej, bo swe zadanie upatrywał w ciągłym uaktualnianiu tego ideału. „Był to przede wszystkim potężny aparat myślowy, wprawiany najczęściej w ruch, nie przez rzeczy, doświadczenia, ale przez cudze myśli, systemy, książki, i ten materiał nieustannie na swój sposób przerabiający. Praca myśli była tak intensywna, łatwa i produktywna, że stawiała się namiętnością, celem sama w sobie, bez względu na cel dalszy, na rezultat. Główny motyw działania był energetyczny – nadmiar siły, potrzeba jej wyładowania i towarzysząca temu rozkosz intelektualna. Zetknąwszy się z jakimś nowym systemem myśli, Brzozowski nie troszczył się o dokładne jego poznanie, i przedstawienie jako takiego, brał go za punkt wyjścia, za wątek, żeby na nim rozsunąć własne kombinacje i mieć ogólną platformę dla sądzenia krytyki współczesnych objawów życia i literatury. Nieistotne było także to, co pisali w przeszłości inni.

⁶² S. Brzozowski, *Listy*, t. II, Kraków 1970, s. 532.

⁶³ Tamże, s. 800.

Jeśli z tego dorobku przeszłości korzystał, to twórczo starał się to zinterpretować stosownie do sytuacji, do której jego praca się odnosiła.

Stąd z jego studiów, krytyk nie można było nigdy poznać autora lub systemu, o którym pisał. Zapewne wypowiadając nowo przyjęty pogląd, wierzył weń wtedy, ale obiektywny cel, prawda, nie odgrywała u niego istotnej roli. O ile względem obojętnych mu lub niesympatycznych poglądów lub autorów był krytyczny, przenikliwy, o tyle, gdy raz dał się pociągnąć zapominał o wszelkim krytycyzmie, nie o to mu szło ażeby stanowisko pewne sprawdzić, ale żeby je przeżyć, doznać, jak z tego punktu widzenia widzi się, odczuwa, i myśli o świecie⁶⁴.

Istotnym rysem jego twórczości było także przekonanie o niedoskonałości własnego warsztatu twórczego. Pisał o sobie więc:

Ja nie umiem tworzyć pięknych słów. Myśl każdą przed sobą uzasadniam, wążąc ja długo. Przebyłem wiele dróg, po których dzisiaj myśl błądzi, zbadałem setki sylogizmów: cała ta książka – to pamiętnik tych wędrówek⁶⁵.

Andrzej Zawadzki przywołuje także na potwierdzenie swojej tezy słowa Brzozowskiego zawarte w jego ideach, w których, w których pisał, że całą jego działalność pisarska jest niczym innym jak pamiętnikiem⁶⁶. W *Ideach* także wyraża myśl, którą warto tu podkreślić: „Kto wczuwa się w moje prace, spostrzeże, że jest ona jakby dziennikiem rekonwalescencji, pewnego rodzaju sekcją na własnej pamięci dokonywaną”⁶⁷. Ta metafora ma raczej zobrazować fakt, że tworzenie było lekarstwem na słabość ciała. Dlatego też Andrzej Mencwel trafnie wskazał, że:

Brzozowski nie formułuje doktryny ani systemu, nie ma zamiaru przedstawić żadnej filozoficznej *teorii* – gdyż krytyk wszystkich *teorii* popadłby to w tę sprzeczność, która była głównym ośrodkiem jego pracy myślowej – lecz w pismach swych tworzy pewien system bodźców umysłowych mających pchnąć czytelnika w stronę samodzielnego myślenia o ludzkiej samodzielnności. Czynił on niejako ze swych pism przykład owej funkcji upowszechniającej wyzwolenie myśli, świadomościowy aspekt wyzwolenia człowieka⁶⁸.

Sam Brzozowski był wnikliwym krytykiem, starał się dotrzeć do sedna problemu odsłaniając wszelkie zasłony i skorupy, które na problem nakładali wszelcy krytycy i interpretatorzy. Płynął więc niejako pod prąd tendencji istniejących w nauce – zamiast szukać czegoś wspólnego, łączącego poszczególne problemy,

⁶⁴ J.W. Dawid, *Psychologia religii*, „Krytyka” 1913, t. 40, z. XII, s. 276–277.

⁶⁵ S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski* s. 67.

⁶⁶ A. Zawadzki, *Nowoczesna eseistyka filozoficzna w piśmiennictwie polskim pierwszej połowy XX wieku*, s. 204.

⁶⁷ S. Brzozowski, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości duchowej*, WL, Kraków 1990, s. 463.

⁶⁸ A. Mencwel, *Kultura i praca. Wprowadzenie do myśli krytycznej Stanisława Brzozowskiego*, [w:] *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. 3, pod red. B. Skargi, Warszawa 1977, s. 320.

on eksponował różnice. Nie sposób jest więc dokonać jednoznacznej oceny jego twórczości pisarskiej, filozoficznej i politycznej, bo przecież choćby postulując na wykładach lwowskich w 1906 r. łączenie haseł socjalistycznych z hasłem odzyskania niepodległości przez Polskę, stawał się de facto także działaczem politycznym Splot wydarzeń politycznych, włącznie z oskarżeniem o współpracę z carską ochroną, powodował pejoratywną ocenę jego dokonań. Same studia nad filozofią Nietzschego wraz z agenturalnymi zarzutami wystarczyły dużo później Adamowi Schaffowi, aby pisać o nim, że był to „nacionalista i prekursor idei faszystowskiej w Polsce”⁶⁹.

Konkludując należy zatem zauważyć, że nie da się jednoznacznie określić, czy Brzozowski bardziej był krytykiem kultury niż filozofem, czy też było na odwrót. Jego planowana powieść filozoficzna „Dębina”, z której ukazała się tylko pierwsza część „Sam wśród ludzi” (1911) już przez sam swój tytuł zapewne miała być swoistym rozliczeniem, rozrachunkiem ze swym życiem, konfrontacją tego co zamierzał, z tym co osiągnął. Ale zapowiedź dokonania takiego rozrachunku z życiem spotykamy także już w „Legendzie Młodej Polski”:

Tem jestem, czem jestem: w sobie wykuwam to, co pozostaje – nie wykrada mi mej rzeczywistości ułuda, każdym drgnieniem mojej duszy biorę udział w rzeczywistym, nieustannym boju, każde moje przeżycie ma swoją niezaprzeczalną wartość, jest częstką nieskończonej, jedynej walki: w każdej chwili rozstrzygam coś i decyzja moja trwa w życiu. Wszystko staje się jedynem i stanowczem, tragicznie prawdziwym⁷⁰.

Nie zdążył jednak już napisać swej autobiografii intelektualnej do końca, choć nie ustawał w tym zamiarze do kresu swych dni.

⁶⁹ A. Schaff, *Narodziny i rozwój filozofii marksistowskiej*, Warszawa 1950, s. 243.

⁷⁰ S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski*, dz. cyt., s. 129.

Between philosophy and literature – Stanisław Brzozowski's artistic dilemmas

Stanisław Brzozowski produced and published his works in Modernism. A characteristic feature of this epoch was blurring the borders between various ways of describing the world, while an indistinct form of description was distinguished. Therefore, it is not easy to distinguish scientific works of that time from the artistic construction. The very Brzozowski, as all modernists, was a penetrating critic of reality. In his scientific and literary works he was trying to reach the heart of the matter rejecting all the curtains imposed on a problem by other critics and interpreters. He was somehow against the tendencies existing in the science – instead of searching for something common, linking particular problems, he exposed the differences. Thus, there is no way to make an unambiguous assessment of his literary, philosophical and political works because, already famous in his short lifetime, he was socially ostracized (rejected) being suspected to collaborate with Tsar's Okhrana. This tragedy of existence appearing in all Brzozowski's works impedes a clear classification of him as an artist or scientist.

Keywords: Stanisław Brzozowski, human, philosophy of literature, morality, work, nature, culture.

MAREK ADAMKIEWICZ

Stanisława Brzozowskiego koncepcja pracy

Koncepcja filozoficzna Stanisława Brzozowskiego (1878–1911), eklektyczna i ciągle ewoluująca, przysparzała mu zarówno przeciwników jak i zwolenników, działała na wyobraźnię i dla wielu nie mogła pozostać obojętną¹. „Świat myśli Brzozowskiego – pisali w jego czasach Ludwik Fryde i Bogdan Suchodolski – przy pierwszym, drugim, zetknięciu się z nim oszołamia jak chaos; pisarz ten zbyt porywa za sobą czytelnika by ten zdołał utrzymać się w postawie chłodnego, kontrolującego spoistość i wewnętrzną logiczność systemu krytyka. Dlatego lektura pisma autora *Legendy* rozpala umysły, podnieca do intensywnej pracy – nieliczni jednak umieją stanąć ponad Brzozowskim, przeżyć w sobie i rozumieć niezwykle złożoną, skomplikowaną i zagadkową osobowość”².

Wielowątkowość i niejednoznaczność myśli Brzozowskiego, który w swym krótkim, lecz płodnym życiu pozostawał pod zmieniającym się wpływem różnych filozofów: począwszy od Fryderyka Nietzschego, Immanuela Kanta, pokantystów (Johanna Gottlieba Fichte’go, Fryderyka Wilhelma von Schellinga), Georga Wilhelma Friedricha Hegla, Herberta Spencera; przez Ludwika Feuerbacha, Karola Marksa i socjalistów internacjonalnych (Karla Kautsky’ego, Georgija Plechanowa), socjalistów mieszczańskich (Georgesa Eugene Sorela, Pierre Josepha Proud-hona); do Henri Bergsona, Wilhelma Diltheya i kardynała Johna Henry’ego Newmana; sprawiła, że przeróżne ugrupowania ideologiczne przypisywać zaczęły jego

¹ Ewolucję poglądów B. Brzozowskiego można prześledzić np. w zbiorze jego pism, w których uwidocznione rozterki ideowe mają swe źródła w krótkotrwałych fascynacjach różnymi kierunkami filozoficznymi, częstokroć przeciwstawnymi sobie i wychodzącymi z odmiennych przesłanek metodologicznych i merytorycznych (zob. S. Brzozowski, *Wczesne pisma krytyczne*, wstęp A. Mencwel, Warszawa 1988).

² L. Fryde, B. Suchodolski, *Stanisław Brzozowski. Rozwój ideologii*, „Droga” 1934, Nr 4, s. 194.

poglądom związek z reprezentowanymi przez siebie ideami. Jak pisał współczesny nam znawca pism Brzozowskiego, Andrzej Walicki, w latach międzywojennych przyznawano się do niego zarówno po prawicy jak i lewicy. W szeregach Komunistycznej Partii Polski dominował bardzo krytyczny stosunek do filozofii Brzozowskiego, głównie pod wpływem Andrzeja Stawara (z rodu: Edwarda Janusa), lecz nie było jednomyślności. Julian Brun-Bronowicz wskazywał na wartość spuścizny Brzozowskiego w przewyżnianiu błędów w kwestii narodowej, popełnionych szczególnie pod wpływem Róży Luksemburg. Oskar Lange uważał Brzozowskiego za niezwykle przypadkowy w nowożytnej filozofii polskiej i nazywał go „najwspanialszym polskim socjalistycznym filozofem kultury”³. Jednocześnie niektórzy publicyści chrześcijańscy, dostrzegając ewolucję Brzozowskiego pod koniec jego życia w kierunku katolicyzmu, usiłowali wykorzystać jego twórczość do swoich celów. Chrześcijańsko-narodowa prawica reprezentowana przez Jerzego Brauna, oraz piłsudczycy, w szczególności Kazimierz Zakrzewski, wskazywali na związki ideowe z Brzozowskim, czyniąc z jego poglądów wsparcie dla własnych koncepcji⁴.

Znawcy twórczości Brzozowskiego twierdzili, że jego koncepcja pracy była modyfikacyjną interpretacją filozofii Karola Marksa, zmierzająca do oczyszczenia materializmu historycznego i dialektycznego z „dogmatycznych naleciałości naturalizmu”⁵. W ramach owej modyfikacji Brzozowski podjął próbę rewizji aposteriorycznej wykładni filozofii Marksa i podporządkowanie jej aksjologii pracy (a szerzej wartości kultury). Mówiąc inaczej marksowska koncepcja pracy powinna być teorią kreowania wartości, a nie analizą faktów historycznych, ekonomicznych czy socjologicznych, związanych z ludzką aktywnością. Przekonanie to legło u podstaw twierdzenia, że wartość podmiotu ludzkiego i jego działalność, z jednej strony wywodzi się ze „związku życia naszego wewnętrznego ze światem zewnętrznym”, a z drugiej zespala rzeczywistość empiryczną z „właściwą miarą rzeczy, [czyli] czynu człowieka”⁶. Tym samym filozofia Marksa – podług niektórych – w interpretacji Brzozowskiego wydawała się być „jakąś” kontynuacją empiryzmu Immanuela Kanta⁷.

³ Za: A. Walicki, *Stanisław Brzozowski*, w: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, Warszawa 1983, s. 471.

⁴ Zob. dla przykładu: A. Stawar, *O Brzozowskim i inne szkice*, Warszawa 1961; J. Braun, *Metafizyka pracy i życia. Rzecz o Stanisławie Brzozowskim*, Warszawa 1934; K. Zakrzewski, *Filozofia narodu, który walczy i pracuje (Nacjonalizm Stanisława Brzozowskiego)*, Lwów 1929.

⁵ Por. W. Mackiewicz, *Brzozowski*, Warszawa 1983, s. 68.

⁶ Oba cytaty z: S. Brzozowski, *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, wstęp A. Walicki, Warszawa 1973, s. 178.

⁷ Por. W. Mackiewicz, *Brzozowski*, dz. cyt., s. 68.

Ogólne założenia filozofii pracy S. Brzozowskiego

Tworzywem rzeczywistości empirycznej według Brzozowskiego jest przyroda, człowiek oraz jego działalność, czyli aktywność i czyn (w zespoleniu praca umysłowa i ważniejsza praca fizyczna). Przyroda jest środowiskiem, w którym człowiek się realizuje, żyje, doświadcza i reaguje. Instrumentem owej vitalności doświadczalno-ekspresyjnej jest siła fizyczna jako „jedyna” forma realizacji zamierzeń człowieka owocujących „konkretnymi dziełami”. Jeśli siła fizyczna bywa rozumiana jako narzędzie tworzenia ideałów a nie bytów rzeczowych, wówczas nie przedstawia ona żadnej wartości. Znaczenie siły fizycznej (czyli odpowiadającej jej pracy) w przyrodzie należy do wartości wówczas, kiedy ową przekształca i skutkuje dziełami. Sam człowiek jako użytkownik siły fizycznej manifestuje swoje jestestwo poprzez „poczynania”, albowiem to one dają mu władzę na przyrodą i powiększają jego „siłę energetyczną”, która zawierając potencje fizyczną i umysłu, wpływa definitywnie na postęp ludzkości. Siła energetyczna najpełniej manifestuje się w technice, a ta z kolei jest fundamentem kultury i jej wzrostu. Jeśli technika zaniknie, wtedy i kultura przestaje istnieć. Zatem linia zależności przebiega od człowieka, poprzez technikę (rezultat pracy fizycznej i umysłowej), po kulturę, która obok przyrody jest drugim fundamentalnym składnikiem rzeczywistości empirycznej. Tymczasem działalność, aktywność i czyn, jako zintegrowany trzeci element owej rzeczywistości, jest zarówno jej materialnym wyrażeniem tudzież procesem tworzenia artefaktów, które potwierdzają efektywny wymiar kultury. Ale bywa także jej wymiar defektywny, który potwierdza stałą w aktywności (także w działalności i w czynie) bezsilność ducha (idei) i umysłu (rozumu). Defekty obrazują katastrofy żywiołowe, jako ilustracje braku siły człowieka (jego czynów) w przewyżnianiu opresji środowiska naturalnego. Zatem tworzenie (aktywność i działania) oraz czyn są możliwe jeśli duch i umysł poparty jest siłą. W przypadku destrukcji, kiedy niszczyielskie działanie żywiołu ogranicza naszą siłę energetyczną, mamy do czynienia z kosmicznym wyrazem krytyki kultury będącej efektem człowieczego energetyzmu. Tym samym kultura jest wykładnią naszej zdolności do połączenia w jedno przyrody, człowieka i działania, uzdatniających do trwania gatunku ludzkiego w czasie i przestrzeni. Im wyższa jest kultura, tym większą zdolą wytworzyć energię, zdolną do przeciwstawiania się ślepych kataklizmom⁸.

Verbalnie określona przez Brzozowskiego filozofia pracy zrazu zagościła w szkicach pt. *Drogi i zadania nowoczesnej filozofii* (1906), *Światopogląd pracy i swobody* (1906) oraz *Myśl i praca* (1907), po to aby usystematyzować się w *Prolegomenach filozofii „pracy”* (1909). Od tego momentu koncepcja ta była moty-

⁸ Por. S. Brzozowski, *Listy*, oprac. M. Sroka, T. 1, Kraków 1970, s. 168–169.

wem przewodnim niemal wszystkich jego późniejszych (po 1909 roku) tekstów⁹. W nich to eksponowany zostaje fizyczny aspekt pracy jako najprościej pojmowany stopień opanowania sił przyrody. Jest to pierwsza ogólna i opisowa definicja pracy fizycznej, która ma jednocześnie decydujący wpływ na wartość i ocenę wszelkich ideałów. Wszak wiedza o człowieku jako beneficencie i animatorze pracy „nie wpływa – jak pisał Witold Mackiewicz – z badania przyrody, ale z nauki o skuteczności jej opanowania, czyli tworzenia”¹⁰. Mówiąc inaczej człowiek stwarza świat, a nie go zastaje, bowiem kultura ma charakter dynamiczny (pojawiający się), a nie statyczny (istniejący). Przyroda trwa niezależnie od człowieka, ale kultura powstaje w zależności od niego, a w szczególności od jego pracy. Kultura zatem jest możliwa dzięki trudowi ludzkiemu, ale nie przyroda, którą się tylko zawłaszcza dla rozwoju cywilizacji. Ta relacja powoduje, że człowiek nie żyje w zgodzie z przyrodą, ale wbrew niej. Zgodny z prawami przyrody jest tylko świat zwierzęcy (i roślinny), natomiast środowisko ludzkie jest do nich przeciwstawne i wszędzie, gdzie tylko może wykazuje swoją opozycję wobec natury poprzez pracę. W zgodzie z przyrodą pozostają tylko nieliczne aspekty egzystencjalne takie jak śmierć czy starzenie się, ale już inne, jak np. walka z chorobami, podlegają ludzkiej zdolności (technice i technologii) zwalczania przeciwności. Wszelako przeciwstawienie się przyrodzie nie dokonuje się poprzez myśl, czy idee, ale w drodze batalii z materią, możliwą do przezwyciężenia tylko dzięki sile fizycznej oraz metodom pozwalającym na jej wykorzystywanie w procesie pracy. W tej sprawie Brzozowski dość lapidarnie napisał: „Idea ma bowiem – pisał S. Brzozowski – władzę jedynie poprzez rękę człowieka. Sama przez się światem nie rządzi. Są to myśli stare jak świat, proste jak tabliczka mnożenia, ale mnie się wydają jedyną podstawą filozofii”¹¹. Gdzie indziej S. Brzozowski ową tezę wzmocnił w słowach: „Pracą nazywamy wysiłek zmieniający coś w sposób celowy w zewnętrznym świecie: z umysłu bierzemy za punkt wyjścia tę formę pozornie najprostszą”¹². Cechą szczególną i treścią rozwoju dziejów zatem stawało się nieustające „rozrastanie” pracy, w szczególności łamanie przez nią przeciwności, a w konsekwencji tworzenie społeczeństwa wyzwolonego, odrodzonego w organizacji swobodnych pracowników, w której życie jednostek i prawa społeczne normowane będą jednakże „wyłącznie przez świadomą myśl”¹³. W nowej organizacji społeczeństwa utrzymane zostaną tylko te formy i przejawy kultury, które służyć będą pracy.

⁹ Por. W. Mackiewicz, *Brzozowski*, dz. cyt., s. 70.

¹⁰ Tamże.

¹¹ S. Brzozowski, *Listy*, oprac. M. Sroka, Kraków 1970, s. 167.

¹² S. Brzozowski, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, Lwów 1910, s. 177.

¹³ S. Brzozowski, *Kultura i życie*, dz. cyt., 487.

Przeciwstawianie się materii nie odbywa się jednak bez kosztów, bowiem rezultatem człowieczego oporu, który ma charakter dynamiczny i twórczy, jest konkretny efekt wyrażony przez jakiś wytwór. A ten – zgodnie z tym co powiadali Ludwik Feuerbach i Karol Marks – uniezależnia się (alienuje) w kulturze od człowieka, a przez to zubaża jego świat i indywidualną wartość. Pomimo tego wytwór, jako efekt aktywności, znamionuje doniosły moment interpretacji człowieka w świecie, albowiem jest namacalnym dowodem, że nie pochodzi od przyrody, ale od pracy. Tym samym staje się ona źródłem wartości każdego bytu przetwarzanego (czyli przeistaczaną naturą) i wytwarzanego (artefakty) oraz motywem jakiegokolwiek poznania związanego z czynem człowieka, dlatego, że tylko on „czyni”, czyli pracuje¹⁴.

Brzozowski posługując się kryterium pracy – co sam zaznaczał – poddawał krytyce całą myśl idealistyczną, która podkreślała bierny charakter poczynań człowieka. Idea jest tylko projekcją jego wnętrza (myślenie, zaduma), chociaż wpływającą na działania ludzi. Wszelako takie działania, czyli „poczynania”, nie przynoszą właściwego efektu, są rezultatem pajęczej nici rozważań nad czymś, ale nie dynamizującym konkretnymi jakąś rzeczywistość. Co prawda nawet nic robiąc dynamicznie (czyli pracując fizycznie) ludzie w jakiś sposób działają, bowiem powstrzymywanie się od czynienia czegoś jest także formą działania już biernego, ale niewpływającego na zmianę istniejących warunków. Jednakże skutki działania statycznego (biernego, „w głowie”) najczęściej mają charakter negatywny, a przynajmniej stagnacyjny. Wszelako stagnacja jest antynomią aktywności, a ta spełnia się wyraziście tylko w pracy przynoszącej wymierne dobra (wartości). Przeto praca, a raczej jej właściwa interpretacja, poddaje w wątpliwość atrakcyjność idealistycznych systemów filozoficznych, w których trud, jeśli jest wartościowy, to musi być jednowymiarowy (umysłowy). W systemach idealistycznych brakuje oto unaocznienia, że praca posiada walor uniwersalny, gdyż określa całość ludzkich zachowań twórczych (np. dzieło literackie) i wytwórczych (np. porcelanowa filiżanka). Tym samym praca jako kategoria życia, a nie filozofii, w zachowaniach artystycznych, poznawczych, produkcyjnych, a nawet psychicznych, jest fundamentem (źródłem) zarówno rzeczy jak i odczuć, gdyż te ostatnie „zrastają się w trwałą całość [jeśli] zostały skojarzone przez pracę”¹⁵.

Takie rozumienie pracy – będące wszak raczej preludium do jej interpretacji niż owej wykładnią – budziły u niektórych zastrzeżenia. Witold Mackiewicz na przykład, opierający się na powszechniejszej krytyce Brzozowskiego jeszcze w jego czasach, pokazywał, że praca jako kategoria filozoficzna została oddzielona od jej znaczenia społeczno-ideologicznego i sprowadzona do wymiaru biolo-

¹⁴ Por. S. Brzozowski, *Kultura i życie*, dz. cyt., s. 350 i nast.

¹⁵ Tamże, s. 445.

giczno-energetycznego, co musiało skutkować wbrew intencjom autora sztuczną konstrukcją myślową „wyrażającą swego rodzaju *cogito* jednostkowe i zbiorowe – jako subiektywny stosunek człowieka do przedmiotu [rzeczy wytworzonej]”¹⁶. Jednakowoż opinia taka nie zmienia faktu, że Brzozowski wyraźnie ukazał rozmaitość funkcji pracy jako podmiotu odpowiedniego dla właściwej interpretacji bytu oraz poznania. Owe różnice obejmowały przeto własności **epistemologiczne, ontologiczne, aksjologiczne, historiozoficzne i woluntarystyczne**, które w pracy ukazywały kreatywność oraz potencję tworzącą cywilizację, będącą oczywistą wykładnią geniuszu ludzkiego. I właśnie analiza owych funkcji stanowi właściwą odsłonę Brzozowskiego koncepcji pracy, bowiem to one oznajmiają, że trud jest kategorią uniwersalną tej rangi, co człowiek, przyroda i kultura, jako zespolonego w jedno istnienia zdolnego do przeobrażeń, trwania i dającego siebie poznawać.

Epistemologia pracy

Poznawczy wymiar pracy potwierdzony zostaje przez odpowiedni do dziejów poziom techniczny społeczeństwa, który przeciwstawia się pustce i tajemnicom rzeczywistości pozostającej poza zasięgiem, czy raczej sferą penetracji przez ludzki trud. Praca przeciwstawia się niewiedzy właściwej dla bytu niemożliwego do ogarnięcia przez ludzki rozum. Byt rejestrowany myślą wyłania się poprzez pracę i w pracy. To ona pozwala na jego opis, interpretację i zmianę. Wprzęgnięta w myśl i wyłonią z wiedzy technika w sposób zwrotny poszerza pole poznania i stopniowo przekształca niewiedzę (sfera poza zasięgiem pracy) w rzecz, a nawet idee materializujące się w kulturze. Dlatego też narzędzia techniczne są miarą możliwości poznawczych człowieka *aposteriori*. Kantowska kategoria znajduje swoje zastosowanie w tezie, że praca nie tylko wyznacza granice ludzkiej wiedzy, ale każdej rzeczywistości dostępnej dla człowieka, czyli pojmowalnej i dającej się zredukować do zrozumiałych dla wszystkich artefaktów. Praca człowieka definiuje udział naszego gatunku w przyrodzie zupełnie zindywidualizowanej. Znaczy to, że świat przyrody może istnieć bez pracy, ale świat człowieka bez niej jest hipotezą bez zastosowania. Oto praca jest instrumentem poznawania dlatego, że w trudzie zawarte są obiektywne możliwości interpretacji i przystosowania otoczenia (przyrody) do potrzeb, ale i możliwości poznawczych ludzi.

Prawidłowość, że od pracy zależy poziom wykształcenia, posiadania, zrozumienia, postępu indywidualnego człowieka, ma zastosowanie przy analizie poziomu kultury, który zależy od wkładu społeczeństwa we własny rozwój. Kultura jest wyższa tam, gdzie doskonalsze są i bardziej wykształcone formy pracy i produk-

¹⁶ W. Mackiewicz, *Brzozowski*, dz. cyt., s. 73.

cji, czyli technologie opanowania środowiska naturalnego. Natomiast tam, gdzie ludność pokłada nadzieję w łaskawości przyrody czy opatrności, stan kultury jest niski. Zatem to aktywność wyznacza kierunek i przebieg rozwoju dziejów, a skoro tak, to praca jest „rzeczywistością logicznie pierwotniejszą niż przyroda”¹⁷. Opierając się na tej tezie zapożyczonej od K. Marksa, Brzozowski twierdził, że zawsze istnieje związek (jawny bądź ukryty) pomiędzy wartościami preferowanymi przez człowieka, ujawnionymi w rozumie oraz pragnieniu piękna i dobra, a przyrodą. Każde inne założenie zależności pomiędzy naturą, intelektem, estetyką i moralnością, stawia przeciwników sprzężenia kultury z naturą poprzez pracę, w rzędzie animatorów alchemii i astrologii. Magia może być alternatywą do poznania świata tam, gdzie wiedza nie może sprostać wyjaśnianiu bytu, który przerasta poznanie, czyli gdy widoczny jest ubytek pracy, wpływającej zawsze na poziom i charakter wiedzy¹⁸.

Ontologiczny charakter pracy

Poznawczy wymiar pracy jest jednak możliwy w sytuacji jej ontologicznej analizy rzeczywistości. Praca bowiem według Brzozowskiego jest „tym bytowym podłożem, które określa całe stanowisko ludzkości, a jednocześnie pozostaje w stosunku zależności do wszystkich zmian, jakim podlega człowiek, i sama na nie wpływa”¹⁹. Stanowisko ontologiczne jak się zdaje posiada najbardziej niezależny od zewnętrznych wpływów wyraz twórczości naszego myśliciela poświęconej problematyce pracy. A ta jawi się w tym znaczeniu jako forma reakcji na świat, który przejawia się dwojako, czyli byt niezależny od nas (pierwsza postać istnienia) oraz byt przez ludzi ukształtowany (druga postać istnienia)²⁰. Pomiedzy obiema formami występuje człowiek ze swoimi różnymi zdolnościami poznawczymi i adaptacyjnymi. Druga forma istnienia jest pochodną przetwarzania, przekraczania, przewyższania formy pierwszej i dlatego ma znaczenie nadrzędne, gdyż jest podstawą wyłaniania się artefaktów. Jeśli przyroda („I forma istnienia”) podlega spekulacji czy nastawieniu wolicjonalnemu wówczas pozostaje ona nie naruszona. Ale jeśli pojawia się impuls biologiczno-energetyczny, jako określony i wyrazisty sposób zachowania się naszego ciała, który wywołuje kontakt z bierną i oporną materią, wtedy świat pierwszego istnienia podlega przebudowie. Ów impuls jest życiowym, immanentnym i nie wypływającym z żadnej innej postaci czy funkcji osobowości zachowaniem, będącym rezultatem wrodzonej i gatunkowej

¹⁷ S. Brzozowski, S. Brzozowski, *Kultura i życie*, dz. cyt., s. 358.

¹⁸ Por. tamże, s. 362.

¹⁹ S. Brzozowski, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, Lwów 1910, s. 10.

²⁰ Brzozowski obie formy bytu (istnienia) oznaczał numeracją rzymską.

konieczności ekspozycji siebie w otoczeniu. Jeżeli brakuje tego zachowania (ekspansji), wówczas nie da się w ludzkim postępowaniu odnaleźć niczego, co świadczyłoby o trwaniu jednostkowej egzystencji. Mówiąc inaczej ten tryb aktywności oznacza pierwszy sposób istnienia człowieka i jego konflikt ze światem, gdyż ubytek mobilności oznacza zwyczajnie niebyt (nieobecność w świecie) osoby. Impuls biologiczno-energetyczny, zwany gestem wewnętrznym, jest samorzutny i oznacza wyzwolenie napięcia organizmu wyrażonego bezpośrednią reakcją spontaniczną (zwaną przez Brzozowskiego irracjonalną). Ta ostatnia nazywa się gestem fizycznym α (alfa), który połączony ze sprzężoną z nim zwrotną wolą i myślą, wypełnia przestrzeń pomiędzy pierwszą i drugą formą istnienia. Gest fizyczny jest zatem czystą i twórczą spontanicznością (naturalnością) i gotowością do zapośredniczenia I i II formy życia. Na tej spekulacji Brzozowski osadza definicję pracy i twierdzi, że jeśli sumę gestów wewnętrznych oznaczmy wartością „A”, przy oznaczeniu pojedynczego aktu irracjonalnego (czyli spontanicznego) wartością „ α ”, wówczas „pracą będziemy nazywali takie przekształcenie $A + \alpha$ etc., na które następuje jako odpowiedź pewna zmiana w świecie I, II etc., to jest w świecie, który jest jakby niezależnie i nie daje się analizować”²¹. W myśl tego praca jest warunkowana nieznanym aktem alfa (zaczyn działania), nieznanym gestem fizycznym (przebieg działania) i uzupełniającym ów proces aktywności gestem czynnym, czyli znanym (ze skutków) efektem działania. Pracę poznajemy wówczas – a omijam tu zagmatwaną retorykę Brzozowskiego obszernie uzasadniającego a nie rozwijającego omówioną tezę podstawową – gdy ona sama oraz jej rezultaty poprzez owe gesty się dokonywają.

Kreatywne dla pośrednictwa pomiędzy światem I i II miejsce pracy przynosi właściwą dla koncepcji Brzozowskiego opinię, że przyroda nie objawia się nam jako zjawisko będące przedmiotem sądów hipotetycznych (*a priori*), ale jest wytworem człowieka i oczywistym wynikiem jego w niej obecności. Dlatego też przyroda jest jednym z ludzkich wytworów składających się na kulturę. Pogląd ten jest konsekwencją przekonania, że skoro jedyną aktywną stroną przekształcania rzeczywistości jest człowiek, zatem jej pasywne elementy jak przyroda i kultura są podporządkowane, przy czym to przyroda jest częścią kultury, a nie odwrotnie. Odrzucanie myśli o istnieniu rzeczywistości niezależnej, zakorzenienia się w przeświadczeniu, że to, co może być przedmiotem analiz (pracy) i wpływa na kształtowanie postaw (poprzez pracę), pochodzi od rzeczywistości aktywnej, którą uosabia tylko człowiek. Zatem to on jest swoistym i wyróżnionym w świecie walorem.

²¹ Tamże, s. 182.

Wartość trudu ludzkiego

Aksjologia pracy Brzozowskiego bierze swój początek w ontologicznej tezie, że skoro człowiek jest jedynym pierwiastkiem czynnym (aktywnym) w rzeczywistości, tedy odpowiedzi na pytanie o kształt przyrody należy szukać nie na zewnątrz ludzi, ale w ich mentalności, a zwłaszcza w tym, co kieruje ich postawami i wyborami. Oznacza to, że poszukiwanie czynników, motywów postępowania i charakter działania potwierdza całkowicie niezależny wymiar czynów (pobudka + działanie) człowieka. Zatem filozofia podejmująca ów problem nie miała objaśniać tego, co jest, ale to, co się staje, a zwłaszcza to, co ma być w związku z dokonywanym działaniem. Ono zaś silnie zespolone z przyszłością – jakkolwiek sam jego proces trwa w teraźniejszości, ale skutki już należą do czasu nadchodzącego – rozumiane jest jako zadanie i obowiązki. Takie pojmowanie działania wyznacza kierunek orientacji na wartości czynów człowieka, które nie mierzy się wedle kryteriów i znaczenia w przeszłości, ale podług ich kultywowania w teraźniejszości i przenoszenia do przyszłości ideału moralnego pracy wskazującego ludziom zaangażowanie jakie powinno być, a nie jakie jest, czy tym bardziej jakie było niegdyś²². Ostatni aspekt ma jedynie znaczenie dydaktyczne dla kształtowania jakiegoś etosu, zwłaszcza pracy. W tym znaczeniu sprawdzianem ideałów (wszelkich) jest właśnie praca, albowiem to ona jest nośnikiem prawdy. Jej wartość przejawia się w wiedzy o tym, co chcemy w rzeczywistości zrobić. Na przykład prawdą o przyrodzie jest wiedza o tym, co chcemy z tej przyrody uczynić i co, zważywszy na możliwości, możemy przebudować, wykreować, dokonać wykonać itd. W każdym przypadku jeśli chcemy coś stworzyć musimy posługiwać się pracą. I dlatego też praca – podobnie jak u Gottlieba Fichtego – jest podstawowym, metafizycznym nakazem moralnym oraz wartością w jednakowej mierze autoteliczną i instrumentalną²³.

Wartość pracy jest budowana w czynie mającym zawsze wymiar moralny, bowiem ten jest zakorzeniony w usiłowaniu tworzenia, przewyciężenia oporu materii i słabości woli. Każde zwycięstwo nad własnymi ograniczeniami i zewnętrznymi utrudnieniami, prącymi do opanowania człowieka, wymaga takiego samego wysiłku, trudu, jak postępowanie moralne, którego celem jest zawsze – podobnie jak w pracy – jakieś dobro. W tym sensie praca jest „wartością moralną w istocie”²⁴. Ale praca wpływa również na pomiar wartości takich kategorii

²² Por. A. Mancel, *Stanisław Brzozowski. Kształtowanie myśli krytycznej*, Warszawa 1976, s. 268–274.

²³ Por. S. Brzozowski, *Kultura i życie*, dz. cyt., s. 441.

²⁴ Za: W. Mackiewicz, *Brzozowski*, dz. cyt., s. 79.

epistemologicznych jak czas i przestrzeń²⁵. Po pierwsze czas zawsze mierzono pracą do tego stopnia, że owa kategoria doskonała była wraz z doskonaleniem trudu zawartego w narzędziach i wytworach. A po drugie przestrzeń zarówno w perspektywie jej ograniczania lub poszerzania (np. zabudowa lub rozbudowa) poprzez pracę i jej dzieła uzyskiwała walory elastyczne pozwalające na redukcję bądź powiększenie jakiejś płaszczyzny, powierzchni, wysokości, długości i szerokości. Przeto ustalanie czasu i wytyczanie przestrzeni jest silnie uzależnione właśnie od ludzkiej pracy²⁶.

Podstawą wartości, czyli ich wyodrębniania i uznawania, jest każde indywidualne *ja*, które pojmuję tę prawdę obiektywną, że praca jest aktem (dziełem) woli (indywidualizmu) przeciwstawionej światu i zdolnej do jego przetwarzania. Wyrażeniem owego *ja* jest ludzkie „ciało jako pierwszy i najgłębszy czyn” (raczej instrument) człowieczego ducha, który zyskuje swoje znaczenie w przebudowie świata poprzez pracę²⁷. To ona właśnie zespala myśl i własności somatyczne w siłę zdolną stawić wszystkiemu opór. W tym sensie praca stawiała się wartością mającą znaczenie gatunkowe (cywilizacja) i uniwersalne (ewolucja) zarazem. Tym samym stawiała się punktem wyjścia dla intelektu. Oznaczało to samoistny aksjologicznie wymiar pracy niezależny od jakiejkolwiek struktury społeczeństwa. Skoro zaś taki status pracy był możliwy, zatem Brzozowski umieścił ją pośród „kategorii z zakresu wiedzy transcendentalnej”²⁸. Przejawem tego była próba sprawdzianu prawdziwości sądów filozoficznych rozumianych jako uniwersalna ocena „aktywizmu pracy [uczestnictwa w świecie], a nie jasności i precyzyjności języka”, która w konfrontacji z wartością trudu, była drugorzędna i niepewna przy poszukiwaniu „solidnej wiedzy”, zwłaszcza opartej na semantyce, a nie analizie czynów ustalających „obiektywną kondycję” poznawczą, bytową i moralną człowieka²⁹. Ów specyficzny transcendentalizm Brzozowskiego miał swoje uzasadnienie w związku z odrzuceniem pytań o istnienie rzeczywistość stworzonej przez pracę, genezę pracy w społeczeństwie, jej modyfikacje w dziejach, czy rozważań nad funkcjami i mechanizmami związanymi z trudem. W zamian ważny wydawał się być historyczny sposób ujawniania różnych form aktywności ludzkiej i aksjologia pracy jako zjawiska dynamicznego dla dwóch głównych form istnienia (świat pierwszy i świat drugi) oraz samego jej pojmowania jako trwałej i danej człowiekowi dyspozycji biologiczno-energetycznej. Inaczej mówiąc tak wyrażona aksjologia koncyptowała raczej sytuację osób niepracujących, aniżeli konfronto-

²⁵ Por. S. Brzozowski, *Idee*, dz. cyt., s. 220

²⁶ Por. tamże.

²⁷ Por. tamże, s. 362.

²⁸ Za: A. Walicki, *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*, Warszawa 1977, s. 76.

²⁹ S. Brzozowski, *Pamiętnik*, Lwów 1913, s. 160.

wała – wbrew zresztą intencjom – kulturę z pracą. Dlatego też krytycy Brzozowskiego uznawali, że tego rodzaju wykładnia aksjologiczna służyła ukazaniu pracy wyłącznie jako kategorii poznawczej przy analizie kultury i życia duchowego inteligencji, a nie zjawiska na wskroś fundamentalnego dla rozwoju dziejów (o czym zresztą informował materializm historyczny K. Marksa)³⁰.

Praca jako kategoria historiozoficzna

Stanowisko historiozoficzne jest specyficzne, bowiem tradycyjnie Brzozowski nie odwołuje się przy analizie pracy, a raczej działalności człowieka, do dialektyki heglowskiej, ale kantowskiej zależności wiedzy o świecie od właściwości podmiotu ów poznającego. Odkrycie tego odniesienia przez Immanuela Kanta w sytuacji aktywności i zaangażowania manifestowanego w pracy miało potwierdzać jej historyczny charakter, bowiem zależność ludzkiego poznania od jego obiektu jawiła się jako najstarsze odniesienie człowieka do rzeczywistości. Z tego powodu Brzozowski twierdził, że od historii jako formy „logiki myśli i logiki rzeczy” nie możemy się uwolnić i „odsunąć faktów od naszej przytomności”³¹. Wszak w pracy zawarty jest ten moment, który jednoczy myśl z logiką zdarzeń. Uzasadnia to ich analiza oparta na celowości i planowaniu, czyli wtedy, kiedy rozum (myśl i logika) wkracza do teraźniejszości, która wkrótce i za każdym razem jej trwania staje się przeszłością, czyli historią. Praca jako nośnik umyślności i projektowania jest pomostem pomiędzy trzema fazami czasu, czyli przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. W przeszłości odbywa się planowanie i określona jest celowość, w teraźniejszości odbywa ich realizacja, zaś przyszłość jest dysponentem ich skutków. Ów proces jest częścią historii, bowiem wszystkie jej elementy, czyli również teraźniejszość i przyszłość muszą stać się dla jakiegoś poznającego obiektu przeszłością. „Nawet wówczas – pisał Brzozowski – kiedy buntujemy się przeciw temu, nie wychodzimy poza krąg własnej historii”³². W efekcie logiki dziejów człowiek *de facto* należy do historii lub nią się staje. Praca zanurzona w historii stanowi podstawę wyłaniania się rzeczy, które określają świat jakby zastany, a nie wytworzony, nakazujący jego zdefiniowanie, rozróżnianie i wyjaśnianie. Dzięki temu rzeczy wytworzone (uświadomione) pozwalają na powstawanie możliwości opisu działania, które wpływa na określanie elementów niespotykanych w życiu (pojęcia bez desygnatów), będących niezależnymi w swym istnieniu, a nie stworzonymi przez ludzkie bytowanie (projekt rzeczy „w głowie” nie jest rzeczą „na jawie”). Brzozowski w tej sprawie napisał: „Ludzie tworzą świat (...) na gruncie

³⁰ Por. W. Mackiewicz, *Brzozowski*, dz. cyt., s. 81.

³¹ S. Brzozowski, *Kultura i Życie*, dz. cyt., s. 349–350.

³² Za: B. Suchodolski, *Stanisław Brzozowski. Rozwój ideologii*, Warszawa 1933, s. 172.

którego wyrasta świat pojęć; teraz za pomocą tych pojęć usiłują oni wytłumaczyć samych siebie”³³. Zatem „tworzą oni sposoby takiego wytłumaczenia własnego dzieła, które ukazuje im je jako nie przez nich dokonane”³⁴.

Brzozowski utrzymywał, że od czasów I. Kanta ludzkość była przekonywana, że tylko człowiek tworzy rzeczy tudzież ich stany i za taką kreację jest odpowiedzialny tylko przed samym sobą. Dlatego też filozofie informujące o istnieniu rzeczywistości obiektywnej, transcendentalnej, określonej przez mechanizmy lub akty niezależne od człowieka i przyrody, legalizują w świecie społecznym warunki istnienia nierówności przywilejów i poddaństwa. A to już jest wynikiem przeciwstawiania się „myśli pracy” i świadectwem wyobcowania od niej. W efekcie myśl taka jest niepomna („nie pamięta”) tego, że prosty akt przetwórczy więcej zmienia w świecie niż wszelkie o nim definicje. Niepomność ta z biegiem czasu („wpływu dziejów”) stała się źródłem powszechnego poglądu, że podstawą tworzenia świata nie jest ludzka działalność, a może w ogóle każda aktywność, ale jakiś akt stwórczy, pozostający poza ludzką wolą. Dlatego też, gdy „myśl pragnie się pracy przeciwstawić pozostaje jej czysta przemoc, albo czysty fałsz”³⁵.

Dogmatyczny sposób ujmowania historii był nie tylko wyróżniany przez romantyzm, ale także został przejęty przez pozytywizm, który dzieje pojmował jako mechanizm bezwzględny i niezależny od naszej „postawy myślowej”³⁶. W sprzeciwie Brzozowski postulował promocję antropocentrycznego poglądu o zależności świata i historii od ludzkości, opartego na przekonaniu o ścisłej koneksji dziejów i pracy. Jeśli historia ludzkości jest zarazem historią ludzkiej pracy to metodą badania przeszłości jest marksowski materializm, który uczy, że świadomość i wiedza o rzeczywistości jest „wytworem życia”, a nie „tajemnicą bytu”. Mówiąc inaczej to nie człowiek pojawia się w historii rzeczy, ale rzeczy pojawiają się w historii człowieka. Oznacza to, że artefakty powstają w dziejach i mogą wyłonić się tylko dzięki pracy. Dlatego podstawą kultury jest praca. Wedle Brzozowskiego jest ona „jedynym źródłem wzruszeń, rzeczywistych myśli mających za treść świat”³⁷. I choć ważność pracy była przepowiadana przez niektórych („wcześniejszych”) filozofów, to jednocześnie ci nie umieli odkryć „tej banalnej prawdy, że myśl ma znaczenie tylko wówczas, kiedy wpływa na wydajność pracy”³⁸. Przeto kultura może uzyskać nową postać, odpowiadającą właściwej interpretacji jej zależności od człowieka, wtedy, gdy praca zostanie wyzwolona. A jej niezależność jest

³³ S. Brzozowski, *Idee*, dz. cyt., s. 171.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, s. 12.

³⁶ Por. S. Brzozowski, *Kultura i życie*, dz. cyt., s. 296.

³⁷ S. Brzozowski, *Idee*, dz. cyt., s. 11.

³⁸ Tamże.

już funkcją uwolnienia proletariatu od ograniczeń historycznie ukształtowanych i narzucanych, który w „usamodzielnieniu pracy”, czyli podporządkowaniu sferze działalności produkcyjnej prawa, nauki, literatury itd., nabędzie zdolności do wykorzystania potencji trudu wszelakiego (twórczej aktywności) w cywilizowaniu „żywiołu” natury ludzkiej i przyrody³⁹. Historiozoficzna interpretacja twórczego działania była pomostem prowadzącym do filozofii kultury, która była konsekwencją i rozwinięciem filozofii pracy. Wszelako filozofia kultury jest oddzielnym i obszernym – a wedle mnie kluczowym – zagadnieniem twórczości Brzozowskiego, na które nie ma w tym szkicu miejsca. W każdym razie według cywilizacyjnej interpretacji świata człowiek żyjący zarówno w przyrodzie i otoczeniu artefaktów tworzy kulturę nie wówczas, gdy zdaje się na powiernictwo religijne lub metafizyczne przy objaśnianiu świata tudzież przystosowuje się do środowiska naturalnego, ale kiedy ustawia względem niego swoją odrębność gatunkową. W takim znaczeniu, w kontraście z kulturą, przyroda jest formą antywartości, bowiem afirmacja człowieka ujawnia się w opozycji do tego, co jest poza nim, czyli w istocie wrogiego mu i otaczającego zewsząd świata, który zgodnie z panującą w przyrodzie zasadą dominacji silniejszego dąży do zniszczenia lub podporządkowania słabej na tle kosmosu osoby ludzkiej. Dlatego jedyną alternatywą przetrwania jest kultura, a podstawą tejże jest praca fizyczna, czyli technika tworząca przedmioty mogące przeciwstawić się wrogiemu otoczeniu.

Stanowisko woluntarystyczne

Do przeciwstawienia się nieprzychylnemu światu potrzebna jest wola zdolna do ukonstytuowania zbiorowego wysiłku w produkt przewyższający nieprzyjatywne środowisko i przekształcający materię „w świadectwo czynu” wynoszącego osobowość ludzką w całkowicie wolną monadę tworzącą obraz świata obiektywnego przez subiektywne „ja”⁴⁰. Przeto stanowisko woluntarystyczne Brzozowskiego zakłada, że zbiorowy produkt przekształcania materii zależny od wewnętrznego „ja” podmiotu jest sumą jednostkowych aktów wolicjonalnych działania (zależnych wyłącznie od twórczych decyzji człowieka). Wszelako zasadniczym nośnikiem woli nie jest „człowiek jednostkowy”, ale „człowiek zbiorowy”, historyczny i pomnażający władzę gatunku nad przyrodą. W ten sposób warunkiem obiektywizacji wolności człowieka zbiorowego jest przyroda jako całość, czyli świat rzeczy. Ten zaś jest zależny od podmiotu gatunkowego, gdy tymczasem wspólny mu i towarzyszący świat myśli poddany jest człowiekowi indywidualnemu. Zespolenie obu światów, dające aktualny obraz rzeczywistości, powoduje, że

³⁹ Por. tamże, s. 133–136.

⁴⁰ Por. W. Mackiewicz, *Brzozowski*, dz. cyt., s. 91.

podstawowym obowiązkiem jest „czyn jako praca” (domena myśli), a „materią czynu” jest już przyroda (domena rzeczy)⁴¹. Natura w tym związku jest zarazem negatywnością świata, ale też jego koniecznością dzięki której wolność ludzka może się obiektywizować poprzez produkty pracy i subiektywizować poprzez akty myśli nakłaniających do czynu (pracy). W komentarzu do tego Brzozowski napisał: „Przyroda jest materią, której narzucamy formę, czyli warunki istnienia, i dlatego nasza wolność nie jest wolnością *od czegoś*, ale jest możliwością panowania *nad czymś*. Nasza wolność to po prostu nasza władza nad światem rzeczy”⁴².

Człowiek skutecznie działający jest wprost przez siebie zdefiniowanym aktywistą, czy wręcz bojownikiem, w walce o swobodę od czynników, warunków, okoliczności itd., zniewalających go i osaczających gatunek – złożony wszak z jednostkowych bytów – konieczności przyrodniczych. Tylko poprzez ciągły wysiłek i pokonywanie owych konieczności w aktach woli do działania produktywnego (artefakty) mogą powstać rezultaty korzystne w zmaganiach z naturą. Brzozowski pisał: „Praca wprowadza nas w bezpośrednią styczność z jedyną koniecznością, której uznanie nie jest upokarzające dla człowieka, z koniecznością uwarunkowaną przez walkę z przyrodą. Przyroda jest terenem, podstawą do urzeczywistniania przez człowieka swobody”⁴³.

Koncepcja wolności⁴⁴ w działaniu twórczym jest inspirowana przez marksowską interpretację skutecznego i społecznie uzasadnionego działania, możliwe dzięki pełnemu rozpoznaniu obiektywnych warunków, które określają naturalny pęd człowieka do pracy, jako historycznie wyłonionego i utrwalonego w teraźniejszości sposobu adaptacji przyrody i przystosowania się do niej homo sapiens. Tymczasem Brzozowski wolność pojmował jako wyzwolenie człowieka spod naporu i ciężenia wszelkich konieczności różnie pojmowanych, ale w jakiś sposób go ograniczających. Dla Brzozowskiego takimi – w równym stopniu – ograniczającymi zjawiskami człowieka mógł być Bóg, przyroda, historia, ekonomia, czy jakiegokolwiek inne zjawisko przeciwstawiające się dominacji gatunku nad rzeczywistością, przyrodą. Bóg, historia, ekonomia, a nawet przyroda jako teren do działania woli (i brania odpowiedzialności), mogą być barierami, jeśli nie przekształca

⁴¹ Za: tamże, s. 90.

⁴² Za: tamże, s. 91.

⁴³ S. Brzozowski, *Idee*, dz. cyt., s. 104.

⁴⁴ Woluntaryzm jest teorią poznania głoszącą, iż wola odgrywa aktywną rolę we wszelkim sądzie nad rzeczywistością, prowadzącym do prawdy wywodzonej z wolności wyboru człowieka do określonego działania. Dlatego też woluntaryzm z jednej strony kładzie nacisk na czyn i odpowiedzialność wypowiadającego sąd podmiotu, z drugiej zaś oznacza postępowanie niekiedy nie w pełni uświadomione (np. gdy mdlejemy, albo popadamy w gniew spontaniczny), ale przede wszystkim dokonywane przy udziale woli, czyli zdolności wyboru tego, czego chcemy lub pragniemy (por. J. Didier, *Słownik filozofii*, przekł. K. Jarosz, Katowice 1995, s. 427).

to poznawanie świata. Wszak nie ma żadnej poznawanej konieczności, która nie miałaby źródła w samym człowieku. Stąd też i praca zakorzeniona jest w człowieku, a czynnikiem ją wywołującym i sprawczym dla jej zaistnienia jest wola gatunku. Osobnicze (indywidualne) uwarunkowania udziału jednostki w zbiorowości, mające własne znaczenie przy rozstrzyganiu najrozmaitszych kwestii życiowych i będących wkładem w tworzone wartości kultury, pozostają niejako na marginesie osiągnięć uzyskiwanych przez pokolenia, których trud jest najczęściej identyfikowany przez potomnych. Indywidualne zdolności twórcze wybitnych artystów, przywódców, architektów itd., ale też ludzi anonimowych, mają znaczenie i są niejako na pokaz, bowiem to pierwiastek twórczy jest w kulturze elementem rozstrzygającym dopiero w jego całościowym i ogólnoludzkim wymiarze. Oto jaźń zbiorowa, czyli *cogito* gatunkowe (myśl zespolona), jest wykładnią wolności aktów pracy, jej skuteczności i społecznego znaczenia (socjologicznego i historycznego). Wszakże kultura powstaje z aktów woli zbiorowej dającej rezultaty odpowiednie, gdy są zmaterializowane poprzez konkretne dzieła (np. architektury, techniki, czy literatury), które ukazują trud *de facto*, a nie *in spe* jak to ma miejsce w przypadku pracy myślowej służącej tworzeniu idei. Te bowiem mają sens poprzez ich materializację możliwą w procesie pracy fizycznej i w istocie twórczej.

Recepcja koncepcji pracy Stanisława Brzozowskiego

Filozofia Brzozowskiego odmienna od tego, co głosił rodzimy pozytywizm i marksizm, spotykała się licznymi komentarzami⁴⁵, najczęściej krytycznymi, pomimo tego, że tak jak one starała się zmodyfikować idealistyczny pogląd Immanuela Kanta o receptywnym (najogólniej podlegającym wpływom zewnętrznym) i kontemplacyjnym (refleksyjnym) charakterze człowieka. Dlatego też koncepcja ta usiłowała wprowadzić kategorię podmiotu aktywnego w poznaniu i tworzeniu rzeczywistości, dla którego praca stawała się oczywistym instrumentem stymulacji świata i jedyną mocą przekształcania i rozpoznawania otoczenia. Praca była siłą zarówno zmysłową jak i realną działalnością określającą granice wiedzy człowieka, która tworzyła artefakty (materialne rezultaty) oraz określała duchowe przejawy bytu (np. idee). Praca w uproszczeniu była zatem potencją, dyspozycją, zdolnością itd., utwierdzającą i poświadczającą ludzkie panowanie nad światem.

⁴⁵ W latach 1908–1939 o twórczości Brzozowskiego pisali w swoich książkach J. Braun, K. Irzykowski, O. Ortwin, W. Klinger, J. Spytkowski, A. Stawar, K. Wyka i M. Zdziechowski. Po drugiej wojnie światowej zainteresowanie nie osłabło, czego przykładem były publikacje W. Mackiewicz, A. Mencwela, Cz. Miłosza, C. Rowińskiego, E. Sowy, M. Stępnia, P. Trzebuchowskiego i A. Walickiego. Gdy dodamy do tego liczne artykuły pisane zarówno przez ostatnią wielką wojną, jak i po jej zakończeniu, to okaże się, że bibliografia dotycząca twórczości Brzozowskiego jest nader obfita.

Wszelako wedle tego myślenia emanacją pracy o największej zdolności przeistaczania, a poprzez nie poznania świata miała być już praca mięśni

Stanowisko S. Brzozowskiego dla jednych kontestujące, dla drugih rozwijające kantyzm, było jednak dla wszystkich ważnym wkładem w rozwój „antymetafizycznej” myśli filozoficznej⁴⁶. Jednakże wedle niektórych koncepcja Brzozowskiego niesłusznie była uznawana za filozofię pracy, gdyż „praca rozwiązuje tylko dylemat poznania i bytu. Zasada tożsamości rozwiązuje całość jego filozofii”⁴⁷. W tym względzie Johanna Gottlieba Fichtego (1762–1814) stosunek „nie-ja” do „ja”, czyli ustanowienie prymatu podmiotu (ja) nad przedmiotem (nie-ja) w koncepcji Brzozowskiego stawalo się kluczowe. Oto świadomość (ja) miała być czynnikiem konstytuującym przyrodę (nie-ja), a więc instrumentem organizującym pozaludzki świat w sensowną całość. Przypisywana przyrodzie bierność w stosunku do aktywnego człowieka (kultury), zostawała w koncepcji Brzozowskiego zastąpiona przez zasadę tożsamości uznającą równorzędność podmiotu (osoby) i przedmiotu (natury). Wszak samoistność bytowa przyrody jako zmagająca się z człowiekiem przedmiotowość stanowi o sensie i celowości ludzkiego działania. Zasada tożsamości była podstawą systemu Brzozowskiego, który poprzez wprowadzenie jej do swojej filozofii, uczynił z pracy jedno z usiłowań aktywnej świadomości człowieka, oddziałującego na otaczający go byt. Jednoczenie się osoby i bytu (przyrody) nadaje pracy sens moralny.

Zainteresowanie Brzozowskim w latach międzywojennych było efektem tego, że jego koncepcja rozszerzyła „ramy i zadania w duchu dawniejszych filozofów polskich”, oraz uaktualniła romantyczne i pozytywistyczne idee narodowe⁴⁸. Zaslugą Brzozowskiego było zatem ukazanie etnicznych, niepospolitych właściwości romantyzmu polskiego, tak różnego np. od romantyzmu niemieckiego; cech pozbawionych wszelkich obcych wpływów podkreślających praktyczny charakter, przejawiający się „świadomością bohaterstwa, które nie było częścią miarą myślową, lecz najkonkretniejszą rzeczywistością”⁴⁹. Pogląd ten jednak kłócił się z właściwym traktowaniem romantyzmu przez Brzozowskiego, dla którego „idealizm polski” miał znaczenie tylko historyczne, przy minimalnej wartości filozoficznej, głównie ze względu na jego mesjanizm i mistycyzm. Wszakże podkreślenie przez autorów okresu międzywojennego pozytywnych wątków w krytyce romantyzmu ma swoje uzasadnienie. Jego filozofia była bowiem oparta na zmodyfikowanej

⁴⁶ Por. S. Kołaczkowski, *Stanowisko filozoficzne Brzozowskiego*, „Marchoń” 1938, Nr 2, s. 111.

⁴⁷ Tamże, s. 112.

⁴⁸ Por. A. Zieleńczyk, *Czynnik pragmatystyczny w filozofii polskiej*, „Przegląd Filozoficzny” 1922, z. 3, s. 142–143.

⁴⁹ Z. Łempicki, *Brzozowski Stanisław: Filozofia romantyzmu polskiego*, „Ruch Filozoficzny” 1930–1931, Nr 1–10, s. 16.

koncepcji narodu odżywającego w masie pracującej, zaś wątki wolnościowe w tej myśli wynikały z potrzeby łączenia pracy zjednoczonej dla narodu z wyzwoleniem społeczeństwa od nawyków i przywar próżniactwa i lenistwa. W ten sposób norwidowska zasada pracy dla Ojczyzny, powtórzona w zmienionym sensie w poglądach pozytywistów, odżywała się w myśli Brzozowskiego, która stała się pomostem pomiędzy dziewiętnastowiecznymi prądami filozofii polskiej, a nowymi potrzebami dwudziestowiecznego społeczeństwa polskiego. Potwierdziło się to w uznaniu filozofii Brzozowskiego przez znaczne kręgi społeczeństwa, głównie młodzieży, do której spontaniczności odwoływały się zresztą postulaty jego koncepcji pracy. Jak stwierdzał Kazimierz Zakrzewski wpływ Brzozowskiego na patriotycznie i niepodległościowo nastawioną młodzież był olbrzymi i wartościowy społecznie oraz narodowo⁵⁰. Dopiero po prowokacji carskiej ochrony (policji politycznej) wobec Brzozowskiego z 1908 r., zmienił się społeczny stosunek do niego i jego myśli. Od tego czasu obserwowano spadek zainteresowania tą filozofią, on sam zaś, osamotniony i niesłusznie skompromitowany, umarł trzy lata później na obczyźnie. Jednakże aktualność myśli Brzozowskiego przyczyniła się do tego, że zawarte w niej idee odżyły na nowo w okresie powojennym. Poprzez to Brzozowski pozostał jednym z najbardziej zagadkowych fenomenów piśmiennictwa filozoficznego w Polsce, wzbudzając niesłabnące zaciekawienie.

Podstawowe znaczenie S. Brzozowskiego dla rodzimej myśli filozoficznej tkwiło w tym, że podjęta przez niego walka z psychiką Polski „niewolnej i nierobnej”, zamierzała dotychczasową (po upadku powstania styczniowego) passywność Polaków przekształcić w zewnętrzną i twórczą aktywność przejawiającą się w pracy⁵¹. Koncepcja Brzozowskiego rozszerzająca możliwość poznania ludzkiego nie tylko przez naukę, ale też filozofię, w której praca odgrywała główną rolę poznawczą, była czymś nowym i nieznanym w polskiej myśli humanistycznej. Jakkolwiek wcześniej pojawiły się próby pozytywistów warszawskich uczynienia z pracy instrumentu przezwyciężenia istniejących stereotypów „lokalnego” postrzegania rzeczywistości społecznej, to jednak sama sukcesja pozytywistów została już przekształcona przez Brzozowskiego w „nacionalno-socjalny” program odnowy pracującej Polski⁵². Z tego powodu jego koncepcja zajmowała uwagę wielu myślicieli, dla których była nie tyle gotowym systemem, ile wytyczną inspirującą do podejmowania prób tworzenia nowych, narodowych wizji przyszłości, oraz rozwijania tych teorii, które są szczególnie cenne w filozofii polskiej⁵³.

⁵⁰ K. Zakrzewski, *Filozofia narodu, który walczy i pracuje...*, dz. cyt., s. 5.

⁵¹ Por. tamże, s. 4.

⁵² Por. A. Zieleńczyk, *Czynnik pragmatystyczny w filozofii polskiej*, dz. cyt., s. 142.

⁵³ Por. tamże, s. 143.

Narodowe pojmowanie filozofii Brzozowskiego nasiliło się szczególnie po zamachu stanu z maja 1926 roku, kiedy to dostrzeżono w jego koncepcji propozycje, które chciała oferować także ekipa rządząca. W ich skład wchodziła wyteżona, aktywna praca, więź narodowa z niej wyrastająca oraz stworzenie silnej organizacji opartej na samodyscyplinie i ascezie jej członków. Także krytyka inteligencji przeprowadzona przez Brzozowskiego zbliżała środowiska sanacyjne do jego doktryny. Dla niektórych istotne było również to, że Brzozowski pomimo związków np. z marksizmem nie przyznawał mu roli koncepcji społeczno-filozoficznej, mogącej pretendować do miana programu wyzwolenia i odrodzenia ludzkości⁵⁴. Sam S. Brzozowski pisał o sobie: „Wszedłem w marksizm od razu ze strony jego krytycznych zwolenników i ortodoksalnym marksistą nie byłem nigdy; zajmowałem mnie zawsze w związku z najogólniejszymi zagadnieniami filozoficznymi”⁵⁵. Zaś współczesny nam Andrzej Walicki, we wstępie do *Kultury i życia* stwierdził, iż: „Nawet w okresie największej subiektywnej identyfikacji Brzozowskiego z marksizmem jego filozofia pracy nie była filozofią jednoznacznie marksistowską. Była natomiast oryginalną, interesująco osadzoną w kontekście intelektualnym epoki interpretacją myśli Marksa”⁵⁶.

Prezentowane poglądy na pracę wyrastające na podłożu różnych stanowisk stanowiły niegdyś ważny nurt filozofii polskiej. Jednakże na przypomnienie zasługują także niektóre interpretacje filozofii pracy S. Brzozowskiego (1878–1911), wzbudzającego szczególne zainteresowanie różnych środowisk naukowych i politycznych w Polsce tego okresu. Warto nadmienić, że drugim obok Brzozowskiego, polskim autorem, znajdującym w latach międzywojennych wielu interpretatorów, był Edward Abramowski (1868–1918), który wszakże pracy przypisywał raczej niewielkie znaczenie w kształtowaniu rzeczywistości, bowiem sztuka była już wartością znacznie cenniejszą niż sama praca (zwłaszcza zaś fizyczna)⁵⁷.

⁵⁴ Por. Z. Lempicki, *Brzozowski Stanisław: Filozofia romantyzmu polskiego*, dz. cyt., s. 17; a także: S. Kołaczkowski, *Stanowisko filozoficzne Brzozowskiego*, dz. cyt., s. 102.

⁵⁵ S. Brzozowski, *Idee*, Warszawa 1973, s. XIX.

⁵⁶ A. Walicki, *Wstęp do „Kultury i życia”* (S. Brzozowskiego), Warszawa 1973, s. 34–35.

⁵⁷ Por. np. S. Borzym, *Edward Abramowski, w: Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, podred. A. Walickiego, Warszawa 1983, s. 454–465 oraz B. Suchodolski, *Praca jako zagadnienie kultury*, dz. cyt., s. 218.

Stanisław Brzozowski's concept of work

The philosophical reflection of Stanisław Brzozowski had been pioneering the category of "the self", understood as an active participant in knowledge acquisition and construction of reality. The conception of work was for him an obvious instrument of the world stimulus and the only force capable of changing its surroundings. Work, according to this intellectual design, was both a mental capacity and tangible activity defining the boundaries of human knowledge, creating artefacts.

Therefore, it was the force, disposition and ability affirming and underlying human command of the world. This Brzozowski's position was for some a contestation of Kantianism, for the others was its extension, and for all was an important contribution to the development of an anti-metaphysical tradition in philosophy. In it, the accented passivity of nature in face of human activity (culture) was exchanged by the rule of identity recognizing equality of the self and its objects (of nature).

The self-existence of nature, as an objectivity counteracting human endeavour, becomes the substructure for the meaning and purpose of every human action. And the rule of identity grows to be primary for Brzozowski's system, for it allows the introduction of work as one of the most important enforcement of the human active consciousness, influencing environment of being. For the reason, that in a prudence of person's (consciousness') unification with being (nature), the work is converted into a moral meaningfulness.

Keywords: philosophy, morality, work, human, nature, culture.



TOMASZ TUROWSKI

Stanisława Brzozowskiego filozofia wartościująca

O Brzozowskim dziś. Wprowadzenie do współczesnej legendy

Stanisława Brzozowskiego specjalnie przedstawiać nie trzeba, wszak napisano o nim wiele zarówno za jego życia, jak i po śmierci, której stulecie obchodziliśmy niedawno. Głosy *contra* i *pro* pojawiały się i pojawiać będą, ponieważ bodaj żaden z filozofów, krytyków i literatów epoki Młodej Polski nie wywołał tylu skrajnych opinii na temat swój i swojej twórczości, co Brzozowski. Pomijając do dziś nierozstrzygnięty temat rzekomej współpracy autora *Legendy Młodej Polski* z carską ochroną – zatem zdradę kolegów i przyjaciół – *gros* przeciwnych i sprzecznych opinii w dużej mierze dotyczyło i dotyczy zarówno jego poglądów, jak i bezkompromisowej postawy wobec rzeczywistości. Sam Brzozowski w tonie niemal profetycznym pisał w listopadzie 1909 roku z Florencji do Witolda Klinger: „ulgą jest wiedzieć, że w Waszej duszy mój obraz nie został wykrzywiony, bo w opinii ogółu zrobiono ze mnie marę potworną, ohydą i śmieszna, i ten twór wyobraźni, głupoty i niechęci przeżyje mnie. Sprawa nie posuwa się”¹. Słowa te dotyczą przedłużającego się śledztwa w sprawie o zdradę na rzecz carskiej Rosji, oraz oczekiwania na kolejny proces, ale są też (a może przede wszystkim) wyrazem ówczesnego nastroju, kondycji pisarza, oraz zapowiedzią przyszłych losów.

Brzozowski za życia przez tak zwanych zawodowych filozofów, głównie przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej, uważany był bardziej za literata, krytyka literackiego niż filozofa, natomiast koledzy krytycy wytykali mu zbyt dużą filozoficzność, bardzo często jego wystąpieniom towarzyszyło niezrozumienie. Jak zauważył Miłosz „jest wiele drukowanych świadectw – wypowiedzi krytyków, pa-

¹ S. Brzozowski, *Listy*, tom II, red. M. Sroka, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1970, s. 286–287.

miętniki – które przekonują nas, że publiczność czytająca Brzozowskiego albo nie rozumiała go wcale, albo rozumiała co trzecie zdanie. Były naturalnie wyjątki, ale nieliczne. Co natomiast doskonale rozumiano, to ataki Brzozowskiego na poszczególnych pisarzy. Ponieważ przekakiwano najczęściej zbyt zawile wywody, tym jaskrawiej występowała zjadliwość i dziwaczna zaciekłość. Brzozowski miał opinię młodego paszkwilanta, szarpiącego dobrą sławę godnych i zasłużonych, Sienkiewicza, Miriama-Przesmyckiego”².

Po jego wczesnej śmierci (miał 33 lata) z recepcją i odbiorem jego pism nie było lepiej. Losy spuścizny i pośmiertnej wykładni twórczości autora *Płomieni* opisał i wyjaśnił Mieczysław Sroka w swym krytycznym komentarzu do wydanych w 1970 roku *Listów*, ponieważ o ile „czytelnik współczesny Brzozowskiemu miał możliwość całościowej oceny jego dorobku”³, choćby dlatego, że Brzozowski regularnie publikował na łamach *Głosu* od 1903 roku, to pokolenia następne nie miały już tego luksusu.

Jego dorobek pozostał rozrzucony w setkach artykułów, not, felietonów, recenzji, rozpraw w trudno dostępnych czasopismach. W bibliotekach utonęła rozsiąta po wielu pismach publicystyka społeczno-polityczna z zasadniczych lat 1904–1907. Jedynie część jego twórczości krytycznoliterackiej i filozoficznej znalazła się w zbiorach *Kultura i życie*, *Idee*, *Głosy wśród nocy*, *Widma moich współczesnych*, zbiorach specyficznie wyselekcjonowanych i *ustawionych* przez komentarz autorski (*Idee*)⁴.

Oczywiście utrudnia to recepcję, i być może rację ma Sroka, gdy każe się zastanawiać współczesnemu odbiorcy nad siłą rażenia filozofa. Podczas gdy w latach młodości i filozoficznej dojrzałości Brzozowski był „bożyszczem radykalnej postępowej młodzieży”⁵, to obecnie jest niekiedy „nudnym panem z bródką”⁶.

Jak widać z powyższego, z odbiorem myśli autora *Idei* było i jest różnie. Zastanawiające jest to, w jak radykalnie odmienny sposób jest nawet dziś interpretowany. Jego filozofia da się zestawić z postmodernizmem⁷, z szeroko rozumianą myślą Nietzschego⁸, dla jednych jest prekursorem filozofii hermeneutycznej⁹, jest też tym, który antycypował koncepcje György Lukácsa, które ten zawarł w swym

² Cz. Miłosz, *Człowiek wśród skorpionów*, PIW, Warszawa 1982, s. 9.

³ M. Sroka, *Legenda Brzozowskiego, Przedmowa* (w:) St. Brzozowski, *Listy*, tom I, s. IX.

⁴ Tamże, s. X.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

⁷ Zob. P. Pieniążek, *Brzozowski. Wokół kultury: inspiracje nietzscheańskie*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2004, s. 143–157.

⁸ Tamże.

⁹ T. Turowski, *Hermeneutyka Stanisława Brzozowskiego*, [w:] *Propositiones*, red. T. Mróz i M. Sienko, Zielona Góra 2005, s. 117–127.

opus magnum *Historia i świadomość klasowa*¹⁰. Rzecz dotyczy przeciwstawienia Marksa Engelsowi, którą Brzozowski podjął w swym tekście pod znamienym tytułem *Anty-Engels*¹¹, w tym przypadku odkrycie Brzozowskiego „polega głównie na odkryciu filozoficznego znaczenia problemu alienacji i wyprowadzeniu stąd wniosków podważających mniemanie o *przyrodniczym determinizmie* Marksowskiej koncepcji rozwoju społecznego”¹². Całkiem niedawno Andrzej Walicki rozpoczął współpracę z *Krytyką Polityczną*, gdzie opublikował między innymi bardzo interesujący tekst o Brzozowskim i zapoczątkowanym przez niego *zachodnim marksizmem*¹³.

Brzozowskiego myśl społeczno-polityczna wykładana jest na totalnie skrajne sposoby. O ile tezy znane w Europie jako tezy Lukácsa „nie zostały zaakceptowane przez marksistowskie partie robotnicze”¹⁴, a w końcu „odżegnał się od nich później również sam Lukács”¹⁵, to Brzozowski rewindykując teorie Marksa (głównie na podstawie jego wczesnych pism) na potrzeby swej filozofii pracy, dokonał przewrotu, który do dziś budzi niezdrowe emocje u różnych jego interpretatorów.

¹⁰ G. Lukács, *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, przeł. M. J. Siemek, PWN, Warszawa 1988.

¹¹ S. Brzozowski, *Idee. Wstęp do dojrzałości dziejowej*, Lwów 1910, s. 273–398.

¹² Zwrócił na to uwagę A. Walicki w swej książce *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*, PWN, Warszawa 1977; zob. zwłaszcza strony 78–86.

¹³ A. Walicki, *Stanisław Brzozowski i polskie początki „zachodniego marksizmu”. Wstęp, posłowie oraz współczesny komentarz*, „Krytyka Polityczna” nr 16/17, s. 370–401. Walicki wylicza najważniejsze cechy *reinterpretacji marksizmu*, które stanowią trzon tzw. *Zachodniego marksizmu*, którego pojęcie wprowadził w 1955 roku Merleau-Ponty. Według tego ostatniego zachodni marksizm, to zdecydowana reakcja przeciwko deterministycznemu materializmowi. Zdaniem Walickiego owe cechy to przede wszystkim wspomniana reakcja „przeciwko deterministycznej wykładni materializmu historycznego, zarówno na poziomie filozoficznym (protest przeciwko pozytywistycznemu naturalizmowi), jak i politycznym (protest przeciwko gradualizmowi i reformizmowi niemieckiej socjaldemokracji). (...) Po drugie było to odrzucenie dialektycznego materializmu, głoszonego przez Engelsa i Plechanowa. Materializm dialektyczny traktowany był jako całkowicie poroniona próba przekształcenia marksizmu w materialistyczną metafizykę (...). Dialektyka, zgodnie z tym poglądem, nie mogła być dialektyką natury, lub dialektyką obiektywnych praw historii; jej właściwą sferą była bowiem ludzka praktyka, interakcja między człowiekiem a przyrodą. Negacja *dialektyki przyrody* była wyrazistą cechą aktywistycznego, praxystycznego marksizmu Lukácsa i Gramsciego, a także egzystencjalistycznego marksizmu Sartre’a i Merleau-Ponty’ego”. Tamże, s. 378. Stanisław Brzozowski wykonał w tej mierze pracę absolutnie prekursorską, gdyż już w 1907 roku interpretował filozofią Marksa na ów wzór zachodni, a „marksizm w wykładni Brzozowskiego miał charakter radykalnie historyczny (choć przeciwny historycznemu determinizmowi) i antropocentryczny, a więc *humanistyczny* w sensie gatunkowego subiektywizmu. Była to więc nie teoria historii, ale koncepcja historyczności, czyli historycznie uwarunkowanej subiektywności wszelkiej wiedzy ludzkiej”. Tamże, s. 379.

¹⁴ A. Walicki, *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*, s. 79.

¹⁵ Tamże.

Dla przykładu warto zwrócić uwagę na artykuł Pawła Hoffmana, umieszczony na portalu *Trzeci świat*, a zatytułowany *Legenda Stanisława Brzozowskiego* z 15 listopada 2010 roku, który jest opracowaniem tekstu pochodzącego z *Nowych Dróg* „prawdopodobnie z 1947 roku, nie mamy jednak co do tego pewności. Niemniej jednak wartość informacji przekazywanych w nim jest ponadczasowa”¹⁶. Właśnie końcówka tego zdania jest szczególnie zastanawiająca, gdyż autor wykorzystując stary tekst, w którym zarzuca się Brzozowskiemu rewizjonizm i niezrozumienie prawdziwego marksizmu, uznaje wartość poglądów w owym tekście za wartych, za uniwersalną. I tak w artykule czytamy „filozofia Brzozowskiego oznacza koncentryczny atak na marksizm, z kilku, jak zobaczymy, stron. Marksizm był śmiertelnym niebezpieczeństwem dla całego obozu burżuazyjnego w Polsce, niezależnie od *orientacji* poszczególnych jego odłamów. Bo marksizm był nie tylko rewolucyjną ideologią klasy robotniczej. Klasowy ruch proletariatu polskiego krępował wprost klasy posiadające w ich ugodowej polityce wobec rządów zaborczych, utrudniał jednym politykę ugody z caratem, innym *orientowanie* się na imperializm austriacki i niemiecki. W walce z klasowym ruchem robotniczym usiłowano też albo izolować go – albo, przemycając do jego szeregów obce mu i wrogie koncepcje ideologiczne, rozłożyć go od wewnątrz, wykoleić i obezwładnić”¹⁷. Z całą mocą i pewnością siebie autor tekstu twierdzi, że

Brzozowszczyzna była jedną z takich metod podszywania się pod niektóre wywane z całości sformułowania marksizmu w celu tym łatwiejszego podważenia samych jego podstaw teoretycznych. Brzozowski sfałszował mianowicie zasadniczą tezę marksistowskiej teorii poznania, w myśl której poznawanie przez nas obiektywnej rzeczywistości nie jest biernym, kontemplacyjnym i czysto spekulatywnym aktem *oglądania* (*Anschauung*) bytu, lecz czynnym procesem, w którym człowiek poznaje coraz bardziej rzeczywistość, oddziałując na nią i przekształcając ją¹⁸.

Ten bełkot z 1947 roku traktowany jest dziś serio w celu podkreślenia co jest prawdziwym marksizmem, a co nie. Ta rewitalizacja Marksa jako żywo wymierzona jest w konkretne ugrupowania, które w Brzozowskim widzą dziś swego mentora i patrona¹⁹. Zdziwiałoby się to, że po stu latach od śmierci autora *Idei* ktoś traktuje śmiertelnie poważnie i wypisuje brednie, że „wśród ogólnego zamieszania spowodowanego klęską rewolucyjnego marksizmu w Polsce zapoczątkowaną po śmierci Bolesława Bieruta w 1956 polskie środowiska lewicowe zaczęły degene-

¹⁶ P. Hoffman, *Legenda Stanisława Brzozowskiego*, <http://trzeciswiat.wordpress.com/category/stanislaw-brzozowski/>. Listopad 15, 2010. Data dostępu 2 lutego 2011.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ „Krytyka Polityczna” powołała do życia Stowarzyszenie im. Stanisława Brzozowskiego.

rować się i powoli staczać w kierunku rewizjonizmu. Rewizjonizm ten przybiera różne formy, niekiedy zamaskowane pod postacią prób *zaktualizowania marksizmu czy uzupełnienia tradycji*. Takim przykładem jest postać Stanisława Brzozowskiego, myśliciela, delikatnie mówiąc, kontrowersyjnego, ale w całej swej istocie oddalonego od marksizmu. Pierwszooświatowi lewicowcy wykorzystują dziś jego skompromitowane idee, by usprawiedliwić własną służbę w interesie imperializmu. Stanisław Brzozowski jest publikowany jako marksista (co znaczące – obok innych rewizjonistów, pokroju Karla Korsch, czy Lwa Trockiego) na stronach *Samokształceniowego Koła Filozofii Marksistowskiej*, Stanisława Brzozowskiego za swojego patrona obrała *Krytyka Polityczna*²⁰, a co oczywiste „Portal Trzeci Świat” jako jedyne medium w Polsce prowadzi konsekwentną walkę o rewolucyjny marksizm, walkę przeciwko rewizjonizmowi, również temu *domowemu*²¹.

Stanisław Brzozowski i jego filozofia nadal jest narzędziem walki o rewolucyjny marksizm oraz ostrzem w walce przeciwko rewizjonizmowi. Stare duchy wciąż krążą wokół legendy autora *Legendy Młodej Polski*. Z okazji przypadającej w 2011 roku setnej rocznicy śmierci filozofa przygotowywane były różne imprezy i pozycje książkowe²². To wydobywanie z pamięci pokoleń myśli Brzozowskiego jest interesujące i moim zdaniem zwyczajnie potrzebne po to, aby nie był jednak „nudnym panem z bródką”. Twórczość autora *Głosów wśród nocy* jest nie tylko najpełniejszym wyrazem jego modernistycznych czasów, ale w moim mniemaniu inspiruje do dziś.

Powyższe przytoczone przeze mnie różnice w odbiorze filozofii Brzozowskiego uwyraźniają potrzebę zajmowania się tą wciąż żywą myślą. Ze swej strony dostrzegam fakt przejawiający się w wariabilizmie interpretacyjnym myśli autora *Widm moich współczesnych* oraz akceptuję wielość wykładni filozofii Brzozowskiego. Owe różnice w odczytywaniu pism autora *Kultury i życia* poświadczają w moim mniemaniu o przynajmniej dwóch ważnych rzeczach. Po pierwsze sam Brzozowski, którego filozofia ewoluowała w krótkim czasie (od 1901 roku do 1911, a zatem do śmierci, która przerwała dzieło), jest podatny na różne warianty interpretacyjne, choćby z tego względu, iż idąc w ślad za Nietzschem (ukończonym filozofem młodości), Brzozowski nie był systematykiem, a przynajmniej programowo nie stworzył systemu. Bliżej mu było do koncepcji nietzscheańskiej filozofii eksperymentu, nastawionego na progres i poszukiwanie drogi *dojrzałości myślowej*. Po drugie (a związane z pierwszym) asystemowość wynika z głębokie-

²⁰ P. Hoffman, *Legenda Stanisława Brzozowskiego*, „Nowe Drogi” 1947, nr 2.

²¹ Tamże.

²² Przoduje w tym *Krytyka Polityczna*, gdyż nazwisko patrona zobowiązuje i tak oprócz wznawień *Płomieni* (2007), *Głosów wśród nocy* (2008), czy *Mocarza* (2008) na maj 2011 przygotowany jest *Przewodnik Krytyki Politycznej* w całości poświęcony Brzozowskiemu.

go pluralizmu zakorzenionego w samej filozofii autora *Płomieni* – raczej wielość, niż jedność. W mojej wykładni filozofii Brzozowskiego (przy czym nie roszczę sobie absurdałnego prawa do interpretacji całościowej) przyjmuję postulat filozofii hermeneutycznej²³. Zakładam, że Brzozowski w swej filozofii interpretował już to, co zinterpretowane (byt, świat, rzeczywistość, kulturę, etc.) i że jego interpretacja może być odczytywana na różne sposoby. Nazywam ową *metodę* „pokorną”, dlatego, że nie uznaje ona interpretacji adekwatnościowej, jedynej, ostatecznej.

Od bezwzględnej *Ja*, poprzez czyn, do pracy

Był to dla autora *Idei* okres głęboko modernistyczny, dobitnie wyrażony w tekście pod znamienitym tytułem *Próba samopoznania*, gdzie czytamy między innymi: „epoce współczesnej brakuje samowiedzy i ludzi, którzy mogliby samowiedzy tej stać się wyrazicielami i twórcami, ludzi, którzy mogliby jednaczyć, podporządkowywać i współporządkować przejawy twórczości kulturalnej należące do najbardziej odległych dziedzin, ludzi, którzy by umieli nie zatracać samych siebie (...)”²⁴. W tym młodzieńczym *credo* zawarta jest pełna pasji nadzieja, że owi ludzie będą „panowali nad swoją epoką, starali się wytworzyć nową treść duchową dla niej, nic nie uraniając przy tym z wywalczonych już bogactw i nie opłacając szerokości syntezy przez utratę głębokości osiągniętej już przez oddziel-

²³ G. Scholtz w swym tekście *Czym jest i od kiedy istnieje „filozofia hermeneutyczna”?*, [w:] *Hermeneutyczna tożsamość filozofii*, red. St. Czerniak i J. Rolewski, Toruń 1994, przyjmuje, że cechami dystynktywnymi filozofii hermeneutycznej są przekonania: „a) Rozumienie własnego i cudzego świata życia codziennego poprzedza wszelkie pojęciowe i naukowe poznanie i jest konstytutywne dla człowieka. b) O historii sensownie można mówić tylko odwołując się do historii, a nie do jakiegoś zafiksowanego, ponadhistorycznego punktu widzenia. c) Wszelka wiedza ma założenia nie transcendentalne, lecz historyczne, kontyngentne, takie, których nie da się zrekonstruować racjonalnie. d) Nie można oddzielić historycznego od systematycznego aspektu filozofii, ponieważ nie istnieją wieczne problemy, podobnie jak nie istnieje możliwości skonstruowania ponadczasowego i pozahistorycznego języka filozofii. We wszystkich wypowiedziach o przeszłości wchodzi w grę nowy stosunek do teraźniejszości i odwrotnie”. Tamże, s. 64.

Z kolei N. Leśniewski w swojej pracy *O hermeneutyce radykalnej*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1998, wykorzystując postulaty Scholtza, zasadniczą rolę filozofii hermeneutycznej dostrzega w jej reakcji „na kryzys poznania wynikający z ograniczeń tradycyjnego rozumienia prawdy i nauki, jest ona wyrazem scentystycznie bezradnego lub może właśnie hermeneutycznie uczciwego przyznania, że pomiędzy świat i naukę *wślizgują się* interpretacje, czyli że nauka jest już najczęściej w nich zapośredniczona”. Tamże, s. 32. Zdaniem Leśniewskiego ważnym przekonaniem projektu hermeneutycznego w proponowanym przez filozofię hermeneutyczną wymiarze, jest świadomość filozofa, który wie, „że żyje w świecie już zinterpretowanym i rozumianym, i że świat ten może być rzeczywistością różnie interpretowany”. Tamże. To ostatnie jest dla mnie problemem możliwości interpretacyjnych, w których umieszczam projekt proponowany przez Stanisława Brzozowskiego jako filozofię pracy.

²⁴ St. Brzozowski, *Wczesne prace krytyczne*, PIW, Warszawa 1988, s. 126.

ne momenty i kierunki”²⁵. Niejako warunkiem umożliwiającym owe panowanie nad sobą, a co za tym idzie nad całą epoką jest zdanie sobie sprawy, że ta epoka potrzebuje silnych osobowości, mocy, rdzenia i fundamentu na którym będzie się opierać i który da jej siłę wyjścia poza mierność, w której się znalazła. Dla młodego Brzozowskiego nie ulega wątpliwości, że „epoka nasza potrzebuje psychologów, którzy by przez szkołę Nietzschego przeszli i dla których Nietzsche istotnie byłby szkołą, i choć nie dostrzegam ich dziś jeszcze na widnokręgu literackim – nie wątpię, że przyjdą”²⁶. Nietzsche jest tu nie tylko fundamentem myśli o lepszej rodzimej literaturze i jej przyszłości, ale w ogóle nadzieją na cokolwiek. Mówiąc krótko dopiero zrozumienie wielkości filozofii Nietzschego pozwoli na wydobyć się z bylejakości i zdobycie się na kulturową wielkość myśli europejskiej. Sądzę, że Brzozowski już wtedy formułował osąd, który z całą powagą zawrze w swej filozofii pracy i pismach późniejszych, że kultura polska, jaką zastał nie dorównuje Zachodowi i że w obecnym stanie nie będzie konkurencją dla kultury zachodniej, poza wyjątkami, jak Przybyszewski, czy Żeromski²⁷. Jednocześnie w tym (i późniejszym również) okresie żywił nadzieję, że w przyszłości filozofia i kultura polska znajdą swe właściwe miejsce i głębokie znaczenie, gdy tylko się przeobrazi i przepracuje: „Słowo polskie zwiastować ma myśli, do których nikt w świecie się jeszcze nie dopracował”²⁸. Silna wiara w „słowo polskie” jest motywem przewodnim programu myślowego Brzozowskiego, a tylko poprzez przepracowanie, wypracowanie żywotnych, tkwiących w kulturze polskiej sił można wydobyć „słowo polskie” z marazmu. Widzimy tu typowo modernistyczne przekonanie o kryzysie z jednej strony i o nadziei na jego przezwyciężenie z drugiej, ale Brzozowski zdaje się iść dalej od innych twórców, modernistów tamtego okresu, gdyż ową nadzieję chce przekuć w pewność, w czyn. Zatem nie tylko diagnoza kryzysu, bardzo w tamtym czasie popularna a nawet będąca probierzem całej epoki, ale remedium, antidotum na zastaną rzeczywistość.

Zanim wszakże to nastąpi, zanim będziemy mieli prace dążące w kierunku głębiej pojętej samowiedzy duchowej (...) niezbędnym jest wypracowanie sobie przy-

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże.

²⁷ Przybyszewski, pomimo późniejszej, krytycznej postawy Brzozowskiego, pozostał na stałe w kręgu jego inspiracji, jako oryginalny przejaw autentyczności. Pisze o tym Artur Pastuszek, zauważając między innymi, że „zdynamizowana, pełna sprzeciwu wobec filisterskiego modelu egzystencji, artystyczna i filozoficzna postawa Przybyszewskiego potwierdzała przekonanie Brzozowskiego o niezwykłej roli artystów jako najbardziej twórczych istot, których geniusz może być w konsekwencji użyteczny dla emancypacji narodu polskiego” (A. Pastuszek, *Stanisław Brzozowski wobec artystycznego projektu polskiego modernizmu*, [w:] *Kultura i życie. W 130. rocznicę urodzin Stanisława Brzozowskiego*, red. W. Słomski, Warszawa 2008, s. 116).

²⁸ S. Brzozowski, *Aforyzmy*, PIW, Warszawa 1979, s. 29.

najmniej samowiedzy – o wiele łatwiejszej do osiągnięcia – nie pogłębiającej, ale wprost konstatuującej tylko i klasyfikującej zachodzące fakty. Trzeba wiedzieć co się dzieje, jeżeli chce się zrozumieć głębsze znaczenie zmian, które zachodzą, trzeba znać materiał faktyczny, zanim będzie można pomyśleć o interpretowaniu go²⁹.

Dostrzeżenie kryzysu, zdiagnozowanie go, fakty, wypracowanie samowiedzy, przemiana – tendencja szczególna i typowa w myśli Brzozowskiego na etapie bezwzględego indywidualizmu. *Ja* jest najważniejsze, gdyż jest gruntem dla wszystkiego. Czym jednak jest owo *Ja*? Odpowiedzi Brzozowskiego są różne, ale moim zdaniem najwłaściwszą charakterystyką jest ta, którą otrzymujemy w eseju *Estetyka pogłądowa*, w którym to „*ja* zienawidzone i wzgardzone, zaczyna się dopominać o przynależne mu wszechwładne prawa. Na początku wszystkiego, co jest ludzkim dziełem, co jest kulturą – jest jakieś *ja*, każdy z nas powinien być takim początkiem, *kołem*, *co samo z siebie się toczy*”³⁰, bo nasza tożsamość, a zatem nasze *ja*, to „moja sztuka, mój świat, moja wiara, moja filozofia, moje wartości moralne – oto nowe, rodzące się, odradzające się hasło”³¹. Wiara w jednostkę, a na poziomie samowiedzy w jednostkową świadomość, jaźń, tożsamy z sobą podmiot, ma u Brzozowskiego charakter *onto-aksjologiczny*. Jest potwierdzeniem i utwierdzeniem bycia, a jednocześnie źródłem wartości – Brzozowski daje czytelnikowi swoisty imperatyw moralny, ponieważ „masz się starać nie o to, by odpowiadała twoim wartościom, twojemu dobru i złu, lecz przeciwnie, z przyszłości to powinienś czerpać wartości swoje i ona to rozstrzygać ma, co masz uważać za dobro i zło”³². Rola wartościowania jest tu aktywistyczna i projektująca, oto tworzymy (aktywizacja wartości) przyszłość (projektowanie wartości), która dzięki temu będzie miała sens i dziejowe znaczenie. Silny indywidualizm Brzozowskiego w tym pierwszym okresie, poświadczają dlań o jednostkowości bytu, jest swoistym *principium individuationis*, a jednocześnie jest wolnym i wartościującym oraz w pełni twórczym działaniem, stawianiem się jednostki *sobą*³³. Brzozowski z całą mocą podkreśla, że oto „przyszłość społeczna stoi przed indywidualizmem otworem: nie jest on zaprzeczeniem, lecz tworzeniem, i to, co chce stworzyć, jest możliwym

²⁹ S. Brzozowski, *Wczesne prace krytyczne*, s. 126–127.

³⁰ Tamże, s. 82.

³¹ Tamże.

³² Tamże.

³³ Jak zauważa Paweł Pieniążek: „indywidualizm jest więc tyleż najogólniejszym przeświadczeniem metafizycznym, co i wymogiem aktywnego, twórczego stosunku jednostki do własnego istnienia, który, za Johannem Goethem, określa Brzozowski jako *kulturę ja* (*Selbstkultur*). *Kultura ja* stanowi podłoże autentycznego uczestnictwa jednostki w kulturze, na gruncie którego jednostka samookreśla się, tworząc w sposób swobodny swój własny, zgodny z jej rozwojem świat wartości oraz idei”. Zob. P. Pieniążek, *Brzozowski. Wokół kultury: inspiracje nietzscheańskie*, s. 15.

i daje się pomyśleć”³⁴. Wyznanie wiary w indywidualizm, jest też wyznaniem wiary w *siłą* jeszcze na tym etapie intersubiektywność, która może być pojmowana jako transcendowanie, bo oto projektując wartości, planujemy wolną i lepszą przyszłość społeczną, bowiem „indywidualizm bezwzględny więc – to nie koniec wszystkiego, lecz właśnie początek i zapowiedź; to nie przeczenie jałowe, bezpłodne i niweczące, lecz właśnie świętego i twórczego słowa *tak* mówienie, jak wyraża się jeszcze raz Nietzsche”³⁵.

Co w okresie późniejszym pozostanie z młodopolskiej wiary Brzozowskiego w indywidualizm? Dlaczego ów indywidualizm bezwzględny został przewyżniony? Jeśli idzie o kwestię pierwszą, to z pewnością w okresie późniejszym Brzozowski pozostanie wierny postawie aktywistycznej i projektującej. Nie zmieni się również stosunek do onto-aksjologii, choć inna wizja bytu i inny sposób wartościowania zostanie zaproponowany. Nie zmieni się też przekonanie, że kultura nie jest czymś obiektywnym i przez nas zastanym, ale że można i trzeba ją zmieniać i tworzyć. Kwestia druga, jest znacznie bardziej skomplikowana. Generalnie autor *Płomieni* był myślicielem ciągle poszukującym, przewartościowującym i ta nauka wyniesiona z pism Nietzschego była mu potrzebna. Przewartościować wszystkie wartości, to w języku Brzozowskiego poszukać innego sposobu ich ugruntowania, co z kolei możliwe będzie dopiero po zerwaniu ze stanem poprzednim, w tym przypadku z odejściem od indywidualizmu bezwzględnego. Ciekawą uwagę na ten temat znalazłem w tekście Krzysztofa Pomiana. Otóż jego zdaniem u Brzozowskiego w ogóle trudno mówić o indywidualizmie bezwzględnym w tym znaczeniu w jakim np. ujmował to w 1933 Suchodolski³⁶. Tezę większości badaczy twórczości autora *Idei*, odnajdywaną np. w *Filozofii czynu*,

wedle której ówczesnym stanowiskiem Brzozowskiego był jakiś *indywidualizm bezwzględny* (...), nie uważam jednak za słuszną. Aby uniknąć sporu o słowa, wyjaśnię od razu, że jeśli określenie *indywidualizm bezwzględny* ma się odnosić do poglądu, wedle którego jednostka jako jednostka właśnie stanowi całość samowystarczalną, czyli absolut, to Brzozowski nie był *indywidualistą bezwzględnym* nawet w okresie pisania *Filozofii czynu*, choć nie zdawał sobie wtedy jasno

³⁴ S. Brzozowski, *Wczesne prace krytyczne*, s. 83.

³⁵ Tamże.

³⁶ B. Suchodolski, *Stanisław Brzozowski. Rozwój ideologii*, s. 13–23, gdzie czytamy między innymi, że Brzozowski oceniając z pozycji indywidualizmu bezwzględnego współczesność walczy i potępia lenistwo i wygodnictwo, „które nie pozwalają żyć prawdziwie ludzkim, t. zn. samodzielnym i odpowiedzialnym, życiem, nie tylko potępia obiektywizm, będący zamaskowanym sybarytyzmem i nie tylko nawołuje do odrodzenia indywidualizmu; dostrzega również społeczne przeszkody jego rozbudzenia”, tamże, s. 16. Wraz z tym Suchodolski konkluduje, że „może kiedyś, w przyszłości, będzie inaczej; dziś jednak człowiek, który chce żyć wewnętrznie i zgodnie z samym sobą, musi się rozwijać i kształtować może”. Tamże.

sprawy ze wszystkich implikacji swego rozumienia rzeczywistości, o czym świadczy fakt, że uważał za możliwe solidaryzowanie się z Simmlem. Nie był nim, ponieważ nie uważał jednostki za całość samowystarczającą, utrzymywał natomiast, że każda jednostka, świadomie przeżywając siebie jako spontaniczną aktywność, nawiązuje przeto kontakt z absolutem, ale nawiązuje go właśnie dzięki temu, że wykracza poza własną jednostkowość³⁷.

Zatem Brzozowski już we wczesnym okresie filozoficznym dążył do przełamania *principium individuationis* i do transcendowania, wychodzenia poza ja, do intersubiektywizmu – bezwzględny indywidualizm zostanie przewyciężony i odrzucony.

Sądzę, że filozofia Brzozowskiego na każdym etapie jej rozwoju, zawarta jest w jej stosunku do wartości, przyjmuje ciągły charakter wartościujący. W tym miejscu zgadzam się z Pomianem, że wedle autora *Kultury i życia* wszelka nasza aktywność polega na naszej relacji do wartości³⁸. W różnym okresie rozwoju filozoficznego Brzozowski znajduje inną koncepcję wartościującą. Na etapie bezwzględnego indywidualizmu o naszym stosunku do wartości przesądzało nasze ja, ale potem wartość okazała się „przeciwczołnem stosunku, którego pierwszy człon stanowimy my sami, przy czym stosunek ten ma być czynny, co znaczy, że z wartością stykamy się tylko o tyle, o ile jesteśmy ośrodkiem spontanicznej aktywności; ma być wewnętrzny, co znaczy, że wartość ujmujemy w przeżyciu jako pewien składnik samej tej aktywności; i wreszcie ma być bezpośredni, co znaczy, że nie ma niczego, co by było usytuowane między naszą aktywnością a wartością”³⁹. Ta bardzo ważna uwaga przesądza u Brzozowskiego o nowym sposobie wartościowania, a konkretnie o odejściu od bezwzględnego ja i dążeniu do czynnego ujęcia filozofii, mówiąc krótko w wyniku tego zabiegu autor *Legendy Młodej Polski* doszedł do koncepcji filozofii czynu. Przede wszystkim muszę podkreślić, że sama filozofia czynu, choć jest kolejnym etapem myślowego rozwoju Brzozowskiego, to nie jest jeszcze ostatecznym zerwaniem z jednostkowością, przekształca indywidualizm bezwzględny w ten sposób, że stanowi jego twórczą kontynuację i choć w latach 1903–1904 autor *Legendy Młodej Polski* przewycięża relatywizm i konwencjonalizm wartościowania, które były symptomatyczne dla indywidualizmu, to jeszcze „nie jest w stanie uniknąć wielu trudności. Dotyczą one statusu przyrody, statusu nauki pojętej jako wiedza obiektywna oraz statusu społecznego wymiaru istnienia jednostki”⁴⁰. Jednak stosunek do wartościowania, do ugrun-

³⁷ K. Pomian, *Wartość i siła: dwuznaczności Brzozowskiego*, [w:] *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*, red. A. Walicki i R. Zimand, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1974, s. 51–52.

³⁸ Tamże, s. 52.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ P. Pieniążek, *Brzozowski. Wokół kultury: inspiracje nietzscheańskie*, s. 41.

towywania wartości ulega przekształceniu. Pytanie brzmi, że znów odwołam się do tekstu *Wartość i siła: dwuznaczności Brzozowskiego*, „czy wartości są jednostce dane?”⁴¹. Przede wszystkim wartości w ujęciu Stanisława Brzozowskiego nie mogą być przedmiotami, to znaczy nie są czymś gotowym do czego podmiot tylko się dostosowuje⁴². Koncepcja racjonalistyczna (i empirystyczna), która zakłada gotowy przedmiot i *silny* niezmienny podmiot, który jest tylko biernym odbiorcą, receptorem, nie może zakładać czynu, a zatem wyklucza aktywność, działanie. Wartości oparte na biernym ich przez człowieka odbieraniu, byłyby relatywne i co więcej konwencjonalne. Z tym Brzozowski zgodzić się nie mógł, ponieważ wartości to nie zastane fakty, to nie konwencje, na które się po prostu godzimy, dlatego po przewyciężeniu indywidualizmu, w swym tekście zatytułowanym *Wstęp do filozofii*, napisanym w formie dialogu pomiędzy Ryszardem (Avenariusem?) a Emanuelem (Kantem?) pisał:

Wartość ustępuje wartości tylko, nie faktowi. W języku słuszności i niesłuszności, prawa i bezprawia, w języku pojęć moralnych musicie dać odpowiedź wszelkim zbuntowanym i nieszczęśliwym, Prometeuszom i męczennikom ludzkości, lub też przyznać, że nie macie odpowiedzi. A póki choć jeden krzyk bólu i buntu pozostaje bez takiej odpowiedzi, przed którą sam by się ukorzył – nie macie prawa mówić o postępie, dopóty wasz postęp jest rozwojem tylko, jest jedną z form tego szyderstwa zimnych szatanów-gwiazd, o jakich pisał Słowacki. Przyroda jest szersza i głębsza od was, zabija w milczeniu, i usprawiedliwienia wasze są jej niepotrzebne. Postęp, w którym nie człowiek sądzi świat, lecz świat człowieka, jest zimnym naigrywaniem się i wiara w taki postęp jest sprzeniewierzeniem się wszystkiemu, co ludzkość najszlachetniejszego wydała, jest sprzeniewierzeniem się ludzkości samej: niesłychaną, fantastyczną wprost zdradą ducha na rzecz mechanizmu. Póki zaś człowiek jest dziełem przyrody, jej wynikiem, nie może być jej sędzią⁴³.

Nowy etap wartościowania w filozofii Brzozowskiego ma wielkiego patrona, za jakiego Brzozowski uważał Immanuela Kanta. O ile okres indywidualizmu związany był z Nietzschem⁴⁴ i empiriokrytycyzmem Richarda Avenariususa,

⁴¹ K. Pomian, *Wartość i siła: dwuznaczności Brzozowskiego*, s. 52.

⁴² Zdaniem K. Pomiana „wartości nie mogą przecież być dane na sposób przedmiotów, ponieważ stosunek do nich jest, na mocy określenia, biegunowo przeciwny do tego, jaki zachodzi między podmiotem a przedmiotem. Czy wolno zatem przyjąć, że jednostka tworzy wartości? Również w tym przypadku trzeba udzielić odpowiedzi przeczącej; stanowisko psychologistyczne, które widzi w jednostce, jako jednostce właściwego twórcę wartości, prowadzi przecież, co Brzozowski wielokrotnie powtarza, do relatywizmu”. Tamże, s. 51–52.

⁴³ S. Brzozowski, *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości w walce o światopogląd*, PIW, Warszawa 1973, s. 562–563.

⁴⁴ Jak zauważa Andrzej Walicki „inspiracja nietzscheańska w światopoglądzie Brzozowskiego wyraźnie słabnie: w odróżnieniu od polskich romantyków Nietzsche przestał być dla autora *Idei*

to okres drugi, czynny oraz etap *dojrzałości dziejowej*, filozofii pracy, zawdzięcza swój kształt lekturze Kanta.

Artykuł Brzozowskiego, będący świadectwem nowego etapu, nowej filozofii wartościowania, zatytułowany *Filozofia czynu* ukazał się w 1903 roku i ostatecznie wszedł w skład *Idei*, które autor opublikował w 1910 roku. Jednak pierwsze spotkanie Brzozowskiego z filozofią autora *Krytyki czystego rozumu* miało miejsce stosunkowo wcześniej. Już na początku 1902 roku w słynnych *arcotówkach* Brzozowski popularyzuje filozofię zachodnią, a cykl książeczek nosi wspólne miano *Co to jest filozofia i co o niej wiedzieć należy*. W części drugiej, wartej w owym czasie 15 kopiejek, autor wyklada myśl filozofa z Królewca⁴⁵, który jest przez Brzozowskiego wyłożony w sposób *szkolny*. W tej wczesnej lekturze filozofii Kanta nie ma nic nowego, ot po prostu Brzozowski wyklada podstawowe założenia poszczególnych *Krytyk* królewieckiego myśliciela i we wstępie ogranicza się do standardowej opinii o wielkości Immanuela Kanta

znaczenie Kanta w dzisiejszej filozofii jest niezmiernie; dzisiaj jeszcze można dzielić ludzi pod względem ich filozoficznego ukształcenia na dwie kategorie: na takich, którzy znają myśl Kanta, – i innych, dla których myśli te pozostały księgą zamkniętą. Od tych ostatnich w rzadkich tylko wypadkach można się spodziewać, ażeby posunęli naukę naprzód, a nawet gdyby im to się udało, z pewnością można twierdzić, że rozumowanie Kanta byłoby im oszczędziło wielu błędów i jednostronności. Zasadnicze myśli Kanta powinny przejść w krew i ciało tych, którzy się chcą oddać filozofii⁴⁶.

Sam wykład kantowskiej myśli jest, jak już wspominałem standardowy, a w powyższym cytacie warto zwrócić uwagę na silne przekonanie Brzozowskiego o tym, że znajomość Kanta świadczy po prostu o znajomości filozofii w ogóle, bo tylko lektura pism krytycznych daje możliwość posunięcia nauki naprzód. Czym jednak będzie Kant dla Brzozowskiego po odrzuceniu *principium individuationis*? Co daje filozofii czynu i co oferuje filozofii pracy?

Przed wszystkim trzeba podkreślić, że dla Brzozowskiego rozwiązuje nierozwiązywalny w okresie indywidualistycznym konflikt pomiędzy jednostką a wartościami. Program filozofii transcendentnej Kanta, jak wiadomo, to pogodzenie tradycji kontynentalnego racjonalizmu i wyspiarskiego empiryzmu, aby tego dokonać filozof z Królewca przeprowadził swą słynną rewolucję kopernikańską, dzięki której otrzymał podstawową zasadę umożliwiającą wszelkie poznanie – oto

myślicielem, do którego wciąż się wraca i na nowo odkrywa”. A. Walicki, *Narodziny filozofii pracy: Brzozowski w latach 1904–1907*, [w:] St. Brzozowski, *Kultura i życie*, s. 30.

⁴⁵ S. Brzozowski, *Co to jest filozofia i co o niej wiedzieć należy*, część II: *Od Kanta*, Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa 1902, s. 5–24.

⁴⁶ Tamże, s. 5.

od Kanta poznanie nie stosuje się do przedmiotu, ale przedmiot do poznania⁴⁷. Innymi słowy *Krytyka czystego rozumu* spowodowała, że to podmiot w poznaniu jest aktywny, a przekładając to na język antropologii, Kant nadaje człowiekowi szczególną rolę – oto człowiek jest istotą działającą, twórczą, aktywną, a nie pasywną. Program stworzonej przez Kanta filozofii transcendentalnej, jest dla niego samego walką o przyszłość metafizyki, a zatem filozofii właśnie. Kant w punkcie wyjścia wprost stwierdza: „transcendentalnym nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być a priori możliwy”⁴⁸.

Stanisław Brzozowski wyciąga z filozofii Kanta wnioski radykalne, a parafrazując filozofa z Królewca, można powiedzieć, że Kant obudził Brzozowskiego z dogmatycznej drzemki. O ile Kant zgadza się z empirystami, że zmysłowe doświadczenie jest źródłem naszego poznania, czyli wszelkich naszych przekonań, to z wnioskami empirystów, że tej wiedzy nie da się uzasadnić już zgodzić się nie mógł, tym samym Kant odrzuca wyspiarski, empirystyczny sceptycyzm, Brzozowski zaś aktywizuje podmiot. Wartości już nie będą dla niego wyłączną sprawą indywiduum, ani tym bardziej uniwersalnymi i niezmiennymi przedmiotami (jeśli przez to rozumieć ich pełną niezależność od człowieka, jako rodzaj absolutu moralnego). Wartościowanie ma teraz mieć charakter *płynny*, twórczy, ma być rozwinięciem intersubiektywnie nastawionej woli jednostek, ma posiadać walor czynu.

Filozofia czynu jest u Brzozowskiego nieodłącznie związana z wartościami, z wartościowaniem⁴⁹, jednakże teraz musi być uzgodniona ze społecznym statusem istnienia norm i wartości, aby tego dokonać Brzozowski postuluje silniejszy, niż na wcześniejszym etapie intersubiektywizm. O ile na etapie bezwzględne indywiduizmu autor *Idei* dostrzegał kłopot związany z wartościującą adaptacją

⁴⁷ „Dotychczas przyjmowano, że wszelkie nasze poznanie musi się dostosowywać do przedmiotów. Lecz wszelkie próby, by o nich przy pomocy pojęć orzec coś, co by rozszerzyło poznanie nasze, obracały się przy tym założeniu wniwecz. Spróbujmy więc raz, czy się nam lepiej nie powiedzie przy rozwiązywaniu zadań metafizyki, jeżeli przyjmujemy, że to przedmioty muszą się dostosowywać do naszego poznania. Zgadza się to już lepiej z wymaganą możliwością ich poznania *a priori*, które ma coś ustalić o przedmiotach, zanim są one dane. Rzecz się ma z tym tak samo, jak z pierwszą myślą Kopernika, który, gdy wyjaśnienie ruchów niebieskich nie chciało się udawać przy założeniu, że cała armia gwiazd obraca się dookoła widza, spróbował, czy nie uda się lepiej, jeżeli każe się obracać widzowi, natomiast gwiazdy pozostawi w spokoju. Otóż w metafizyce można spróbować czegoś podobnego w odniesieniu do oglądania przedmiotów”. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 36 [B XVII].

⁴⁸ Tamże, s. 68 [B 25].

⁴⁹ „Brzozowski łączy ściśle filozofię czynu z filozofią wartości. Działanie jest zawsze wartościowaniem, ocenianiem, wyborem, wartości ukierunkowują stawianie się jednostki i nadają mu znaczenie (...). Czyn jako akt aktywnego odniesienia jednostki do kształtujących jej istnienie sił, poprzez które podejmuje ona i wpisuje je w porządek własnego istnienia, jest właściwym źródłem wartości”. P. Pieniążek, *Brzozowski. Wokół kultury: inspiracje nietzscheańskie*, s. 39–40.

jednostki do społeczeństwa, to teraz w okresie pracy nad *filozofią czynu* ową korelację uważa za konieczną dla wartościowania. W artykule zatytułowanym *Sztuka i społeczeństwo*, powyższą kwestię stawia wprost:

Przecież ideał społeczny to umożliwienie piękna i mocy dla wszystkich (...). Nie lękajmy się stawiania kwestii na ostrzu noża! Takie tylko stawianie jej ma wartość. Społeczeństwo ma urzeczywistnić warunki, w których dla każdej istoty ludzkiej właściwe jej piękno i moc będą dostępne (...), społeczeństwo jest wielokrotnie dla nas przymusem i uciskiem: poddajcie się mu, by kiedyś w przyszłości ludzie mogli być w zupełności i całkowicie sobą⁵⁰.

Status wartościowania uległ przemianie, ale pojawił się u Brzozowskiego problem rozstrzygnięcia między aktywną rolą jednostki, jako podmiotu wartości, który umożliwia ich zaistnienie, a obiektywizacją tych wartości. Innymi słowy, czy da się uzgodnić twórczą rolę jednostek, fakt że nadają wartościom status wartości, z wartościami, które będą respektowane jako normy, czyli powszechnie ważne? Trafie to ujął Paweł Pieniążek:

Ten problematyczny status określających człowieczeństwo wartości, wspólnych wszystkim jednostkom, a zarazem potencjalnych, Brzozowski ujmuje za pomocą wziętej z kantyizmu kategorii *formy*, poprzez którą dochodzi do *świadomości przynależności nasza do ludzkości, do bytu* (...). Formę przeciwstawia Brzozowski treści rozumianej jako empiryczna, subiektywna materia biologicznego, społecznego stawania się jednostki: właśnie forma nadaje wartość tej przedaksjologicznej, przedosobowej treści życia (popędy, pragnienia, uczucia), w której jest zanurzona jednostka, stanowi zatem zasadę jej aksjologicznej syntezy (...). Krótko mówiąc, forma jest dla Brzozowskiego pewnym aksjologicznym *a priori* które, nadając istnieniu wartość, nadaje temu co jednostkowe znaczenie bezwzględne, a co teraz znaczy: powszechnie ważne, ogólnoludzkie. Jako taka stanowi zasadę uniwersalizacji istnienia jednostkowego⁵¹.

Filozofia czynu zatem oferowała autorowi *Legendy Młodej Polski* to, czego nie potrafił ująć w okresie bezwzględnego indywidualizmu, natomiast w artykule *Filozofia czynu* może już podkreślać, że „człowiekowi do działania potrzeba przekonania, że działalność ta właśnie odpowiada istotnemu znaczeniu świata. Filozofia jest właśnie usiłowaniem konstrukcji takiego świata, którego zewnętrzną formą byłby świat nauki, a wewnętrzną i prawdziwą treścią to, co stanowi treść najgłębszą naszego ja”⁵². Dzięki wypracowaniu filozofii czynu Brzozowski mógł pokonać relatywizm oraz konwencjonalny sposób uzasadniania wartości, stwierdza teraz:

⁵⁰ S. Brzozowski, *Wczesne prace krytyczne*, s. 253–254.

⁵¹ P. Pieniążek, *Brzozowski. Wokół kultury: inspiracje nietzscheańskie*, s. 57–58.

⁵² S. Brzozowski, *Idee*, s. 38.

Spółeczeństwo dzisiejsze wymaga, aby przekonania każdego odpowiadały tej roli, jaką ma on do odegrania w społeczeństwie i służyły do spotęgowania odpowiadającej tej roli działalności. Ideałem społeczeństwa jest zespół duchów, z których każdy ma swój własny i odrębny świat wewnętrzny, i z których każdy postępując w sposób światowi temu odpowiadający, czyniłby jednocześnie to, co jest najbardziej potrzebne do spotęgowania całości i rozwoju innych duchów, które znowu żyjąc w swoich światach i działając w myśl ich oddają mu tę samą usługę⁵³.

Zatem nowy sposób wartościowania w polu społecznym, Brzozowski odnajduje wyciągając wnioski z kantyzmu. W tekście *Kant. W stulecie śmierci* może już podkreślić walor powszechności norm „to, co jest przedmiotem ludzkiej działalności zostaje wprowadzone w stosunek z wartością, więc w czynie swym i myśli człowiek spotyka się z wartościami. Ludzkość staje się więc świątynią, w której wartości się urzeczywistniają, ale także tylko to może się stać wartością dla niej, co jest związane z jej działalnością i twórczym dążeniem”⁵⁴. W ten sposób Brzozowski osiąga pluralistyczną wizję kultury wolnej, tworzenia wolnego, nieskrępowanego więzami indywidualistycznego konwencjonalizmu⁵⁵. Kant dał Brzozowskiemu szansę na ugruntowanie wartości, ocen, a wartościowanie zaczęło spełniać walor etycznej uzasadnialności.

W okresie późniejszym, czyli w latach 1904–1907⁵⁶ Brzozowski dostrzega piętrzące się przed nim nowe trudności, a dotychczasowe poglądy za niewystarczające do ich rozwiązania⁵⁷. W okresie poprzedzającym, tj. w okresie poszukiwań własnej drogi, a zatem w latach indywidualizmu bezwzględного i filozofii czynu Brzozowski zwalczał szeroko pojętą filozofię *pozytywizmu*, pozytywizm był jak wiemy bardzo popularnym w XIX. wieku kierunkiem filozoficznym. Autor *Kultury i życia* nazywa filozofię pozytywistyczną również *naturalizmem*, używał

⁵³ Tamże, s. 39.

⁵⁴ S. Brzozowski, *Kultura i życie*, dz. cyt., s. 252–253. Warto zwrócić też uwagę na przekonanie Brzozowskiego, że „na tym zasadza się według mnie ośnova filozofii Kanta”. Tamże, s. 253.

⁵⁵ „Przedstawiona przez Brzozowskiego wizja uwolnionej twórczości jest wizją kultury pluralistycznej, dynamicznej i otwartej, która nie normuje twórczych sił życia, lecz jedynie tworzy warunki dla ich ujawnienia się i spoczynku (...)”. P. Pieniążek, *Brzozowski. Wokół kultury: inspiracje nietzscheańskie*, s. 61.

⁵⁶ Ten okres podaje i uzasadnia Andrzej Walicki. Zob. A. Walicki, *Narodziny filozofii pracy: Brzozowski w latach 1904–1907*, s. 5–47. Natomiast Jarosław Lindenberg podkreśla lata 1906–1908. Zob. J. Lindenberg, *Koncepcja pracy w poglądach Stanisława Brzozowskiego*, „Colloquia Communia” nr 1 (18), styczeń–luty 1985, s. 21–33.

⁵⁷ „Projekt filozofii czynu, ugruntowany na wartości wspólnoty nie pozostaje jednak bez trudności. Brzozowski może teraz uzasadnić intersubiektywny, mający powszechny walor charakter nauki. Niemniej jednak, na gruncie swej transcendentalnej *dedukcji* nie jest w stanie przeprowadzić przekonującego rozgraniczenia pomiędzy przyrodą a historią, pojawiająca się w refleksji Brzozowskiego wraz z uznaniem wspólnoty za ostateczny podmiot czynu”. P. Pieniążek, *Brzozowski. Wokół kultury: inspiracje nietzscheańskie*, s. 65.

też określić *filozofia bytu*, bądź *filozofia bytowa* a charakter tego nurtu wyznaczały dla niego nazwiska pozornie nie mające ze sobą nic wspólnego. W *Monistycznym pojmowaniu dziejów i filozofii krytycznej* Brzozowski wymienia obok siebie Comte'a, Spencera, Avenariususa, a nawet szeroko pojęty marksizm⁵⁸. Cechy wspólne owego światopoglądu, czy też *stanowiska myślowego*, zdaniem autora są następujące i bezkrytycznie przez wielu przyjęte:

- 1) Rzeczywistość jest już w istocie swej wielorakością faktów przyrodniczych.
- 2) Zadania nasze wobec niej polegają na poznaniu praw rządzących tymi faktami.
- 3) Wszelkie zadania, jakie napotykamy w życiu, dadzą się rozwiązać za pomocą takiego poznania, gdy będzie ono zupełne. Wszelkie zagadnienia zaś, które nie dałyby się sprowadzić do takiej przyrodniczej formy, są czymś pozornym tylko, nie mogą mieć żadnego przedmiotowego (powszechnie obowiązującego) znaczenia i posiadają co najwyżej wartość podmiotowych przeżyć, tj. są tylko zwodniczą formą, jaką przybiera rzeczywistość, załamując się w umysłach ludzkich.
- 4) Ponieważ rzeczywistość jest tylko wielorakością przyrodniczych faktów, ponieważ jedynym racjonalnym stosunkiem do rzeczywistości, tak pojętej, może być poznawanie, a właściwie konstatowanie praw rządzących faktami, więc i wszelkie zagadnienia moralne i praktyczne, zagadnienia wartości i kierunku, mogą być rozwiązane w sposób przedmiotowy jedynie za pomocą pewnych form takiego przyrodniczego poznania⁵⁹.

Konkluzja Brzozowskiego jest w tym miejscu jasna, te „założenia i przesłanki weszły wprost w krew nowoczesnych ludzi tak zupełnie, że rzadko bardzo zdajemy sobie z tego sprawę”⁶⁰. Zwalczenie naturalizmu jest jednym z pierwszych problemów przed którymi stanęła koncepcja *dojrzałości dziejowej* Brzozowskie-

⁵⁸ „Z ogólnologicznego, a nie zaś konkretnie historycznego punktu widzenia powinowactwa te i pokrewieństwa występują o wiele dobitniej jeszcze i nabierają o wiele większego znaczenia. Z takiego logicznego, teoriopoznawczego stanowiska rozpatrywane zarówno pozytywizm Comte'a, jak i ewolucjonizm Spencera, empiriokrytycyzm Avenariususa lub monistyczne pojmowanie dziejów uznane być muszą za różne postacie i strony jednego i tego samego światopoglądu, a przynajmniej jednego i tego samego stanowiska myślowego wobec świata”. St. Brzozowski, *Kultura i życie*, s. 273–274.

⁵⁹ Tamże, s. 274. Warto dodać, że w interpretacji Lindenberga, wspólne cechy podważanego w *Monistycznym pojmowaniu dziejów i filozofii krytycznej* przez Brzozowskiego stanowiska pozytywistycznego naturalizmu, są następujące: „1. Uznają one rzeczywistość za istniejącą obiektywnie, tj. niezależnie od podmiotu poznającego. Rzeczywistość ta jest wobec poznania wcześniejsza genetycznie i logicznie. 2. Świat w ich ujęciu składa się z faktów. Fakty są obiektywne, rządzą nimi niezmiennie, konieczne prawa. 3. Prawa te człowiek może i powinien poznawać. 4. Człowiek jest, według naturalizmu, częścią przyrody; także w swej działalności społecznej. Dlatego też podlega on prawom przyrodniczym. 5. Poznanie praw pozwoli wyznaczyć zgodnie z nimi wartości obowiązujące w świecie ludzkim, tj. stworzyć etykę naukową. 6. W poznaniu naturalistycznym obowiązuje klasyczna definicja prawdy /zgodność sądów z obiektywnymi faktami/. Istnieje prawda absolutna oraz prawdy częściowe”. J. Lindenberg, *Koncepcja pracy w poglądach Stanisława Brzozowskiego*, s. 21–22.

⁶⁰ Tamże.

go, koncepcja filozofii pracy. Żeby się uporać z problemem adekwatnościowej koncepcji prawdy i z nauką, która jest jej *stabilizatorem*, zakładającym niezmiennosć i obiektywnosć praw przyrody należy wedle koncepcji autora *Legendy Młodej Polski*, czyn zastąpić pracą, albo lepiej czyn przekuć w pracę, gdyż „ta substytucja zmienia całą konfigurację myśli”⁶¹, co dla Brzozowskiego oznacza, że „praca staje się równoznaczna z kulturotwórczą twórczością, przyroda istnieje niezależnie jako siła obca, destrukcyjna, a kultura pozostaje w ścisłym związku z walką z przyrodą”⁶². Czyn zdaniem Brzozowskiego nie może już nic uczynić, jest w obliczu problemu relacji człowiek – kultura – przyroda całkowicie bezradny. Praca teraz jest wszystkim, ponieważ jest jedyną możliwością walki.

Filozofia pracy a wartościowanie

W *Prolegomena filozofii „pracy”*, autor początkowo stwierdza, że praca jest czymś prostym, a jako pojęcie filozoficzne nie budzi większych obiekcji⁶³, ponieważ dla wielu praca, to po prostu

wysiłek zmieniający coś w sposób celowy w zewnętrznym świecie: z umysłu bierzemy za punkt wyjścia te formę pozornie najprostszą. Jest świat przedmiotów, pośród których żyjemy, obserwujemy te przedmioty, poznajemy ich własności i poznawszy za pomocą umiejętnie dobranych ruchów, zaprowadzamy w nich dowolne zmiany. Tak dla rzekomo naiwnego postrzegania mają się rzeczy. W istocie – załamuje się grunt⁶⁴.

Praca dla Brzozowskiego jest ostateczną możliwością wartościowania, w tym znaczeniu, że pokonuje dotychczasowe trudności. Powtórzmy: indywidualizm bezwzględny opierał wartości na tym, co jednostkowe, a to nie mogło dać wystarczającej odpowiedzi na pytanie co zrobić w przypadku konfliktu wartości, który musi się pojawić na linii jednostka – inni; z kolei filozofia czynu była próbą ustanowienia przez podmiot w relacji do społeczeństwa wartości ogólnie przyjętych (intersubiektywnie komunikowalnych), a i to było skazane na niepowodzenie, ponieważ w gruncie rzeczy tak pojmowane wartościowanie było wyrazem bezinteresowności jednostki, która sama *rozpłynęła się* w społecznym kontekście. Trudności się piętrzyły, ale teraz Brzozowski zaczyna zdawać sobie sprawę, że wartościowanie to nie tylko sprawa wewnętrznych, twórczych sił jednostek, wchodzących w skład społeczeństwa, przed nami jest jeszcze przyroda, pożerający bezwzględny, zewnętrzny byt, ani moralny, ani niemoralny, tylko będący, obcy, totalnie różny

⁶¹ P. Pieniążek, Brzozowski. *Wokół kultury: inspiracje nietzscheańskie*, s. 66.

⁶² Tamże.

⁶³ S. Brzozowski, *Idee*, s. 177.

⁶⁴ Tamże.

od kultury, etyki, ludzkości... O ile w ramach kultury istotą bycia człowiekiem była możliwość porozumienia, *dogadania się*, o tyle z naturą porozumieć się nie można – tu antagonizm jest totalny i skrajny.

Zakorzeniony w pracy stosunek człowiek do przyrody jest dla Brzozowskiego stosunkiem antagonistycznym. Przyroda nie jest już bytem potencjalnym, lecz wrogiem żywiołem (...). Chcąc związać ją z aktywnością wartościotwórczą, połączyć zatem dwa odmienne składniki zawarte w pojęciu pracy, siłę fizyczną oraz twórczość, Brzozowski łączy Darwina ideę walki o byt z idealizmem Fichtego i powiada, że przyroda stanowi niewątpliwie *materię naszego czynu*, ale dodaje, iż *nie aktem czystym, lecz dłonią ustanawia człowiek w tem nie-ja swoje ja*, a idea *ma władzę jedynie poprzez rękę człowieka. Sama światem nie rządzi* (L, t. I, s. 167)⁶⁵.

Jeśli obca, nie znająca żadnych etycznych prawideł przyroda jest wokół nas, a my jesteśmy jej częścią, ponieważ jesteśmy *bytami-będącymi-w-świecie*, to na czym ma polegać swoboda twórcza? Na czym ma polegać wartościowanie? Jak to jest, że „żyje się życiem, które nie jest odczuwane, jako nasze życie lub nawet jako życie w ogóle, a jednocześnie snuje się wewnątrz siebie inny żywot uczuciowo-myślowy, który uważamy za istotny. Ten żywot wewnętrzny utrzymuje się w naszej zmonotonizowanej psychice, narzucanej nam przez nasze obezwartościowane, lecz jedyne, jakie umiemy stwarzać, życie codzienne. To codzienne życie załamuje się w naszej świadomości jako niezaprzeczalnie niezależna od nas, gdyż niemiła nam, niezależna, a więc obiektywna rzeczywistość, nasz świat zewnętrzny, przyroda”⁶⁶. Potrzeba przepracowania przyrody w *materię naszego obowiązku*, naszego czynu jest zadaniem ostatnich lat życia Stanisława Brzozowskiego, dla którego praca stanie się

absolutem antropologicznym, epistemologicznym, aksjologicznym. Antropologicznym, gdyż poprzez pracę człowiek kreuje siebie jako byt świadomy i wolny. Epistemologicznym, ponieważ kryterium prawdy nie jest, tak jak w racjonalizmie, zgodność myśli z obiektywną rzeczywistością, lecz efektywność materialnego oddziaływania na świat pozaludzki (...). Aksjologicznym, moralnym i społecznym, gdyż praca staje się dla Brzozowskiego wartością najwyższą, źródłem i miarą wszelkich wartości: wartość posiada teraz to tylko, co potęguje pracę wartość samej pracy, co zatem prowadzi z jednej strony do wzrostu jej technicznej efektywności, a z drugiej do zniesienia krępujących jej rozwój społecznych, ekonomicznych i ideologicznych form jej wyobcowania⁶⁷.

Dopiero w wyniku pracy, czy też poprzez pracę wartościowanie stanie się pełną możliwością bycia, a postulowany przez Brzozowskiego ideał jedności

⁶⁵ P. Pieniążek, *Brzozowski. Wokół kultury: inspiracje nietzscheańskie*, s. 66–67.

⁶⁶ St. Brzozowski, *Idee*, s. 363–365.

⁶⁷ P. Pieniążek, *Brzozowski. Wokół kultury: inspiracje nietzscheańskie*, s. 67.

kultury i życia stanie się możliwy. O ile w okresie wcześniejszym autor *Legendy Młodej Polski* wartościowanie upatrywał albo w akcie jednostkowej kreacji, lub w czynnym i społecznym aktywizowaniu wzorców moralnych, o tyle w ramach filozofii pracy podkreśla, że to praca musi być źródłem wartości, musi mieć charakter wartościujący właśnie.

W jednym z tekstów, które znalazły się w tomie *Kultura i życie*, zatytułowanym *Etyka Spencera*, autor krytykuje spencerowski naturalizm pozytywistyczny, ponieważ „etykę Spencera można by nazwać także apologią postępu. Postęp nie jest czymś, co może się stać lub nie stać, jest wynikiem sił, działających we współżyciu ludzkim z przyrodniczą koniecznością”⁶⁸. Zarzuty, które stawia Spencerowi, a (o czym pisałem powyżej) są zdaniem Brzozowskiego paradygmatem całej epoki XIX-sto wiecznego naturalizmu i scjentyzmu, dotyczą tego, że Spencer próbował unaukować etykę, albo mówiąc inaczej naukowo ją ugruntować. Tymczasem nauka to dziedzina faktów, a moralność to dziedzina powinności. Fakt jest czymś danym i stałym, moralność jest płynnym, zmiennym wartościującym przekształcaniem rzeczywistości. Z jednej strony nauka, czyli kwestia teorii, z drugiej wartości, które należą do *praxis*, do sfery działania. Główne

nieporozumienie teoriopoznawcze co do zasadniczej niewspółmierności faktu przyrodniczego i wartości jest jednym więcej świadectwem, jak twardo utrwalają się najbardziej niewątpliwe i niezaprzeczalne zdobycze myśli filozoficznej. W pozytywistycznym sposobie pojmowania faktu przyrodniczego, jako jedynego i najbardziej bezpośredniego wyrazu rzeczywistości, myśl nowoczesna cofnęła się właściwie wstecz poza Kanta. Fakt przyrodniczy jest zawsze wynikiem pewnego opracowania rzeczywistości, pewnego stanowiska względem niej, jest abstrakcją. Słusznym jest twierdzenie, że każdy fakt zawiera w sobie już całą filozofię. Głównych faktów nie ma⁶⁹.

Wyprowadzanie moralności z faktów, to właściwie nie tylko niezrozumienie Kanta, ale i niezrozumienie tradycji nauki i etyki po Davidzie Hume⁷⁰. Brzozow-

⁶⁸ S. Brzozowski, *Kultura i życie*, s. 263.

⁶⁹ Tamże, s. 264.

⁷⁰ Ciekawie o tym pisał Tadeusz Styczeń, który myśl Hume’a wyłożył w ten sposób: „we wszystkich dotychczasowych systemach etyki punkt wyjścia stanowią pewne zdania orzekające, nie zawierające słów takich jak *powinien*, *należy*. Są to zazwyczaj zdania stwierdzające istnienie Boga, tudzież niektóre jego przymioty oraz zdania o naturze ludzkiej, mówiące o tym, czym człowiek jest. Zaraz jednak potem mówi się, że ponieważ sprawy te mają się z człowiekiem tak a tak, powinien on postępować tak a tak. To ostatnie uważa się mianowicie za wydedukowane logicznie z poprzedniego. Brak tu jednak jakiegokolwiek podstawy do takiej dedukcji, ponieważ – argumentuje Hume – konkluzja nie może zawierać elementu, którego brak w przesłankach. W tych zaś nie stwierdza się w żaden sposób słowa *powinien*. Przejście więc od zdań zawierających słowo *jest* do zdań zawierających słowo *powinien* – konkluduje Hume – nie jest logicznie uprawomocnione, jest

ski stara się bronić autonomii etyki, uznając jej wolny, wartościujący i powinnościowy charakter. Nie zgadza się z koncepcją naturalistyczną, gdyż ta

postuluje ścisły obiektywizm, oparcie się wyłącznie na *faktach*, na *obiektywnym biegu rzeczy*, zakłada zatem możliwość wyeliminowania wartościowań i programowo do tego dąży (...). Rozumowanie to czyni siłę faktów jedyną wartością, a fakt dokonany jedynym prawem. Naczelną normą etyczną staje się nakaz zastosowania się do *historyczno-przyrodniczego* procesu rozwoju⁷¹.

Przyrodoznawstwo to dziedzina konieczności i stałości. Po co działać i jak tworzyć wartości, skoro z góry jestem zdeterminowany i ograniczony? Na czym miałyby polegać swobodny, wartościujący sposób bycia? Brzozowski nie ma wątpliwości, że na wartościującej sile filozofii pracy.

Dobrze widoczne jest to w momencie, gdy autor *Idei* krytykuje deterministyczną koncepcję filozofii Karola Marksa, która to koncepcja jest jego zdaniem indywidualnym i pełnym nieporozumienia (niezrozumienia marksizmu) pomysłem Engelsa. Marks to kolejny wielki bohater wartościującej filozofii Brzozowskiego, który

odrzuca przypisane właśnie Engelsowi rozumienie marksizmu jako *filozofii konieczności*, neguje zatem determinizm, opartą na nim wiarę w nieunikniony postęp historyczny i wreszcie intelektualizm związany z ideą naukowego rozpoznania praw historii. Toteż wyzwolenie pracy, przejście od królestwa konieczności do królestwa wolności, ujmuje nie jako rezultat anonimowej konieczności dziejowej, lecz jako następstwo heroicznej i prometejskiej świadomości (...). W tym akcie przeobrażenia i upodmiotowienia historii znosi różnicę między faktem i wartością, rzeczywistością a ideałem, koniecznością a wolnością⁷².

Dopiero teraz filozofia wartościująca osiąga swój pełny wymiar, praca osiąga efekt swobody, tworzenia, przepracowania. Ludzka praca, która powoduje to, że „człowiek wyzwolony spod władzy własnych wytworów i świadomie panujący nad nimi, narzucający światu prawa swoją dłońą”⁷³. Praca u Brzozowskiego ma

obciążone błędem”. T. Styczeń, *Spór o naukowość etyki*, [w:] *Metaetyka*, red. I. Lazari-Pawłowska, PWN, Warszawa 1975, s. 557–558.

⁷¹ A. Walicki, *Narodziny filozofii pracy: Brzozowski w latach 1904–1907*, [w:] St. Brzozowski, *Kultura i życie*, s. 7.

⁷² P. Pieniażek, *Brzozowski. Wokół kultury: inspiracje nietzscheańskie*, s. 68.

⁷³ J. Lindenberg, *Koncepcja pracy w poglądach Stanisława Brzozowskiego*, s. 30. Autor tego artykułu wymienia kilka elementów koncepcji pracy Brzozowskiego, są to: „1. Praca – centralna kategoria w poglądach Brzozowskiego z lat 1906–1908 ma zakres znaczeniowy bardzo wąski. Oznacza fizyczne, techniczne przekształcanie otoczenia przyrodniczego; nie odnosi się natomiast do żadnych form działalności duchowej człowieka, jak na przykład nauka czy sztuka. 2. Praca jest kategorią epistemologiczną. Jest *prawdziwym organem naszego poznania* i podstawowym kryterium prawdy. 3. Praca jest kategorią ontologiczną. Realnym bytem dla człowieka jest tylko wytwór jego

w moim mniemaniu pełny *onto-aksjologiczny* wymiar, nadając sens wartościom i bytom.

Stanisław Brzozowski tworząc filozofię pracy uzyskał ideał wolności ludzkiej, swobody, polegającej na ciągłym, nieustannym wartościującym charakterze bycia człowieka, jako twórcy kultury, techniki, jako bytu będącego elementem przyrody, która zostaje twórczo przeobrażona. Praca nie ma końca, bo i końca mieć nie będzie ludzki trud, ludzki charakter dążący do bycia bardziej, na przekór oczywistościom i faktom.

I co nam z tego dziś?

Zastanawiałem się w jaki sposób podsumować, to co napisałem. W jaki sposób postawić *kropkę nad ipsylońcem*? I może tak: czy Brzozowski dziś coś znaczy? Czy jest „nudnym panem z bródką”, czy może pobudza, *działa* nadal, po ponad stu latach od śmierci? I nie mam wątpliwości, że tak właśnie jest. Nie chodzi nawet o to, że wznawia się jego pisma, że powstają stowarzyszenia jego imienia, a w setną rocznicę śmierci organizowane są imprezy, odczyty, spotkania etc. W moim mniemaniu o wielkości filozofa nie świadczy jego popularność, ale uniwersalna wartość jego dzieła. Martin Heidegger w swych słynnych wykładach o Nietzschem, podkreślał, że *każdy myśliciel myśli jedną myśl*. Każdy, który ma być godny miana myśliciela. W tym wymiarze Stanisław Brzozowski jest myślicielem *par excellance* - myślał wartościująco na każdym (jakże intensywnie krótkim) etapie swego rozwoju, swej *dojrzałości dziejowej*. Był to myśliciel *polski* do bólu, który widział wielkość narodu i polskiego społeczeństwa w destabilizacji typowo polskich (szlacheckich) przywar, po której dopiero możemy z podniesionym czołem być mieszkańcami zjednoczonej Europy.

Polska to dziwny kraj, naród, społeczeństwo. Z jednej strony przekonanie o dziejowej misji (Polska Winkelriedem narodów, czy też za Mickiewiczem *Polska Chrystusem Narodów*, romantyczny ideowy nurt, mesjanizm, bez winy z naszej strony, ale za to z pełnym odkupieniem), z drugiej dostrzegalny i zatrważający brak ku temu podstaw. W *Legendzie Młodej Polski*, autor grzmiał: „Polska tradycja dziejowa w tej formie, w jakiej działa ona u nas na umysły, jest bardzo złym

własnej pracy (w historycznym ujęciu). 4. Praca jest kategorią aksjologiczną. Stanowi najwyższą wartość w całokształcie życia społecznego i zasadnicze kryterium oceny zjawisk oraz norm etycznych. Zarazem ma to być wartość obiektywna, wolna od zarzutu arbitralności czy relatywizmu, ponieważ praca jest obiektywną, egzystencjalną koniecznością ludzkości. 5. Praca czyni człowieka wolnym (człowieka jako gatunek), wyzwala go bowiem spod władzy wrogiego otoczenia przyrodniczego. Również swoboda jednostki manifestuje się w świadomym i dobrowolnym włączeniu się w społeczny proces pracy. 6. Praca humanizuje świat, nadaje mu sens, a jednocześnie kształtuje samego człowieka”. Tamże, s. 30–31.

przygotowaniem dziejowo-biologicznym do zwycięskiej walki na dzisiejszym poziomie. Polska historia rozwinęła się na gruzach polskiej woli. Szlachecka Rzeczpospolita była bankructwem rozumu, odstępstwem od twardej woli ekonomicznej i politycznej. Po upadku Rzeczypospolitej mamy do czynienia ze stanem rzeczy tragiczniej skomplikowanym. Tradycja polskiego czynnego patriotyzmu zrosła się znowu z formami dziejowego czynu, który polegał na męczeńskim i bohaterским spalaniu się, nie zaś na konstruowaniu i wznoszeniu. Stąd istnieje straszliwa rozbieżność między metodami myśli i działania, prowadzącymi do trwałych wyników w świecie dziejów, a formami myślenia wzruszeniowego, wiążącego nas z narodową tradycją. Psychika polska myśli o sobie nie jako o biologicznej sile, mającej wzniesić, wybudować swój świat, lecz jako o czymś, co ma się ostać mocą własnego wzruszeniowego promieniowania”⁷⁴. Jakież to aktualne... Dziś, gdy podział na Polaków i nie-Polaków, choć synów jednej ziemi, tej ziemi, stał się faktem, a nawet probierzem polskości po 89. roku. Dziś przecież niektórzy otwarcie podkreślają swój monopol na polskość, powołując się przy tym na tradycję i mieniąc się być jej jedynymi spadkobiercami, grając przy tym na narodowych uczuciach, *wzruszeniach*. Ja, w ślad za Brzozowskim, nie chcę się na to zgodzić, nonkonformizm jest dziś tak samo potrzebny, jak w czasach Brzozowskiego, który w sprawie polskiej prezentował postawę bezpardonową, właśnie w imię polskości. „Tylko przeciwstawiając się światu jako siła i tworząc swe własne biologiczne narzędzie, przeistaczając się w wiarę władającą nowoczesną myślą i wolą, nasza psychika dziejowa przemoge może to tragiczne osamotnienie, w jakim znajduje się ona we własnym wnętrzu”⁷⁵.

Filozofia wartościująca, filozofia pracy Stanisława Brzozowskiego uczy nas odpowiedzialności⁷⁶. Tylko nasza odpowiedzialność za to kim jesteśmy jako Polacy, tylko przepracowanie *polskości* w nową polskość pozwoli nam z nadzieją popatrzeć w przyszłość. Musimy „na piasku ruchomym chwil stawiać gmach wieczności”⁷⁷.

⁷⁴ S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*, reprint, wyd. II, Lwów 1910, s. 567. Walicki komentując ten fragment, napisał coś bardzo uniwersalnego: „Niestety: ta *straszliwa rozbieżność*, tak wnikliwie rozpoznana przez Brzozowskiego, nie zanikła po odzyskaniu przez Polskę samodzielnego bytu państwowego”. A. Walicki, *Filozofia dojrzałości dziejowej*, [w:] St. Brzozowski, *Idee*, s. 66.

⁷⁵ S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski*, s. 567.

⁷⁶ Jak zauważył Andrzej Mencwel: „Znamienny jest podtytuł jego *Idei: Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*. W jego rozumieniu dojrzałość dziejowa polegała na uświadomionej odpowiedzialności za rzeczywistość. Niedojrzały jest ten, kto nie jest w stanie uznać się za sprawcę swoich skutków. Dojrzały wie, co robi i za co odpowiada. Jego filozofia miała być filozofią samo-sprawstwa i pełnej odpowiedzialności”. Zob. <http://www.krytykapolityczna.pl/RokBrzozowskiego/MencwelSzlacheckanicoskontraKajetanJutro/menuid-1.html>. Data dostępu 1 maj 2011.

⁷⁷ S. Brzozowski, *Aforyzmy*, s. 107.

Stanisław Brzozowski's evaluative philosophy

The main problem dealt with in this paper is the status of Brzozowski's philosophy. I argue that Brzozowski's way of thinking is based on the philosophy of value, or better put, on the way values are justified. All of Brzozowski's work focuses on the issue of values. This is seen both in his „absolute individualism” and in his so called „philosophy of action” phases, reaching its complete realization in the philosophy of labour. I will also try to show Brzozowski's significance for contemporary Poland.

Keywords: value, philosophy of value, philosophy of action, absolute individualism, philosophy of labour.



Wiesław Chudoba

Zakład i wizja tragiczna w marksistowskim rewizjonizmie
Leszka Kołakowskiego (pascalowskie interpretacje)
The Wager and Tragic Vision in Leszek Kołakowski's
Marxism Revisionism (Pascal's Inspirations)

Gerard Dmuch

Antropologiczny realizm Leszka Kołakowskiego
w ujęciu Zbigniewa Jordana
Zbigniew Jordan on Leszek Kołakowski's anthropological realism

Lucyna Majewska

Leszka Kołakowskiego zmagania z aksjologią
Leszek Kołakowski's struggle with axiology

Jan Tokarski

Zło nie jest przypadkiem. O filozofii Leszka Kołakowskiego
Evil is not a coincidence. On Leszek Kołakowski philosophy.

WIESŁAW CHUDOBA

Zakład i wizja tragiczna w marksistowskim rewizjonizmie Leszka Kołakowskiego (pascalowskie inspiracje)

Pomysł, że w filozofii Leszka Kołakowskiego, a tym bardziej w jego marksistowskim rewizjonizmie, mamy jakiś zakład na wzór Pascala, może wydawać się zaskakującym. To zaskoczenie mija, gdy przeczytamy wywiad Piotra Mucharskiego z Kołakowskim dla „Tygodnika Powszechnego” pod znamienym tytułem *Zakład Kołakowskiego*¹. Co ciekawe, filozof uradowany tym porównaniem do Pascala podziękował nawet rozmówcy. Coś jest więc na rzeczy w sprawie zakładu u Kołakowskiego. Zanim jednak powiemy, kiedy i w jakich okolicznościach pojawił się ów zakład, musimy scharakteryzować tło, na jakim się pojawił, czyli marksistowski rewizjonizm.

1. O rewizjonizmie Leszka Kołakowskiego. Na początku należy mocno podkreślić, iż cały mechanizm ideowej ewolucji Kołakowskiego w kierunku rewizjonizmu w dużej części ukryty był „pod stołem” oficjalnej ideologii marksizmu. Rewizjonizm był bezpośrednią reakcją na ujawnione w 1956 roku bankructwo moralne stalinizmu, który w wyniku spustoszeń scjentystycznego rozumu w marksizmie pozbawił się wyraźnych reguł moralnych. Kołakowski nie godzi się z tym i próbuje przezwyciężyć kryzys od wewnątrz poprzez reformę idei komunizmu. Nie było dla niego alternatywy: zretuszowany komunizm czy demokratyczny socjalizm. Uznaje demokratyczny socjalizm za jedyną godną wizję świata, ale ma świadomość, że ten socjalizm nie może oddzielić się politycznie od ruchu komunistycznego. Implikowało to nieuchronnie od początku tragiczny rys projektowanej reformy. Nie wchodząc zbyt w szczegóły co do ideowego tła polskiego rewizjonizmu, powiedzmy, iż rewizjonizm Kołakowskiego u swoich początków był

¹ *Zakład Kołakowskiego*, „Tygodnik Powszechny” 2007, nr 43.

próbą asymilacji w obręb doktryny marksizmu-leninizmu pewnych idei z obszaru nieortodoksyjnego marksizmu. Zasadniczo chodziło o dwa aspekty: wchłonięcie dorobku młodego Karola Marksa oraz przyswojenia sobie pewnych idei socjalizmu etycznego łączących się z Kantem. Bardziej dokładnie jego rewizjonizm lat pięćdziesiątych XX wieku był, po pierwsze: próbą włączenia idei *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych z 1884 r.* Marksa w obręb marksizmu-leninizmu oraz po drugie: próbą przebudowania w latach 1956–1957 etyki marksizmu z pomocą Kanta przez przesunięcie akcentu z rozumienia komunizmu jako konieczności historycznej na rozumienie komunizmu jako powinności moralnej².

Dwa te aspekty ściśle się ze sobą łączyły i za sprawą głośnej książki francuskiego niezależnego marksisty oraz strukturalisty genetycznego Luciena Goldmanna *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les „Pensées” de Pascal et dans la théâtre de Racine* (Paris 1955), której ośrodkowym tematem był zakład Pascala i jego uogólnione wersje. Taka właśnie uogólniona wersja zakładu Pascala była formułą, która spajała całość rewizjonistycznego zaangażowania Kołakowskiego. O znaczącym wpływie tej książki na myśl Kołakowskiego będzie mowa w dalszej części. W efekcie nastąpiło wyraźne jego zbliżanie do dialektyka Pascala i jednocześnie odwrót od monisty Spinozy.

W marksizmie Kołakowskiego drugiej połowy lat pięćdziesiątych XX wieku możemy wyróżnić dwie ideowe warstwy. Warstwa pierwsza: przyrodniczo-scjentystyczna związana z wyznawanym wtedy materializmem dialektycznym mieściła się w pozytywistycznym paradygmacie marksizmu nacechowana dogmatyzmem trwała od wstąpienia do PPR w roku 1946 do roku 1957. Warstwa druga: antropologiczno-praksystyczna mieszcząca się w antypozytywistycznym paradygmacie marksizmu rozwijała od 1954 roku, początkowo częściowo ukryta, w latach 1956–1958 dojrzała do marksizmu o orientacji humanistycznej zwanego rewizjonizmem. W latach następnych przybrała postać antropologii filozoficznej. Wstrząsy roku 1956 spowodowały u Kołakowskiego zmianę paradygmatu marksizmu z naturalistycznego i pozytywistycznego na antynaturalistyczny³ i humanistyczny.

² W 1957 roku, czyli w apogeum czynnego rewizjonizmu Kołakowski głosił, że „powinność jest formą bytu” i traktował socjalizm jako powinność moralną. Piszę o tym w artykule *Prorok dobrej alternatywy. O filozofii i etyce Leszka Kołakowskiego*, „Ruch Filozoficzny” 2008 nr 2.

³ Oto wypowiedź Kołakowskiego: *Od najwcześniejszej niemal fazy swojego rozwoju, myśl Marksa jest antynaturalistyczna w tym znaczeniu, że akceptuje zasadniczo odmiennność życia ludzkiego, a więc społecznego, od procesów biologicznych i przypisuje zbiorowościom ludzkim pewien ruch własny, nie zdeterminowany przez cechy morfologiczne gatunku, [w:] idem, Kultura i fety-sze*, Warszawa 1967, s. 26. Także A. Walicki pisze o antynaturalistycznej interpretacji marksizmu u Brzozowskiego i Kołakowskiego (patrz jego *Wstęp do Idej Stanisława Brzozowskiego*, Kraków 1990, s. 36–37).

Wobec tego, iż warstwy te częściowo się pokrywają mamy trzy fazy rewizjonizmu Kołakowskiego:

Fazę wstępną, która trwała od 1954 roku do jesieni 1955 roku. Cechą tej fazy rewizjonizmu była wszechstronna krytyka uproszczeń, schematyzmu i dogmatyzmu⁴ jako odpowiedź na skatechizowanie marksizmu i wyjałowienie go przez materializm dialektyczny. Tym wszystkim niebezpiecznym tendencjom swoistego „ureligijnienia” marksizmu Kołakowski przeciwstawia *krytycyzm naukowy*⁵. Jeśli początkowo była to w pewien sposób faza asymilacji neutralizującej nowe idee do starej doktryny, to z czasem przeradzała się powoli w nową wizję marksizmu.

Fazę czynnego rewizjonizmu, która najbardziej nas tu interesuje w sensie filozoficznym, gdzieś od końca roku 1955 roku – kiedy to zetknął się on z pełnym wydaniem *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych z 1844 r.* Marksa – do 1958 roku z politycznym programem walki rewizjonistów⁶ o wpływy w partii i na lewicy w Polsce. Jest to faza nabrzmiała niespójnościami i sprzecznościami w jego filozofii z powodu łączenia marksizmu-leninizmu z różnymi heterogenicznymi ideami (młody Marks, Kant). Takie wydarzenia jak XX Zjazd KPZR i Tajny Referat Chruszczowa, polski Październik oraz Rewolucja Węgierska 1956 roku były decydujące dla ideowego ewolucji Kołakowskiego.

Okres lat 1956–1957 jest szczególny, gdyż wymienione wcześniej dwie warstwy ideowe w marksizmie Kołakowskiego (dogmatyczna i rewizjonistyczna) nachodzą na siebie. Następuje silne ścieranie się i oscylacja tych warstw spowodowana ówczesnymi znaczącymi historycznymi wydarzeniami. Ta właśnie oscylacja dwóch odmiennych wizji marksizmu odpowiedzialna jest za małą przejrzystość tekstów Kołakowskiego z tego okresu, a to przez maskujące wkomponowanie – w obawie przed cenzurą – nowych idei w stary ideologiczny i polityczny sztafaż. Do odczytania zaszyfrowanych i na swój sposób hermetycznych ówczesnych jego tekstów potrzebny jest klucz, a właściwie dwa klucze o nazwach, odpowiednio, młody Marks oraz Kant, z tym, że inspiracja młodomarksowska jest najszerza, najgłębsza i najpłodniejsza. W fazie tej elementy nowej humanistycznej i antynaturalistycznej wizji marksizmu, a więc rewizjonizmu, zaczynają stopniowo dominować nad wizją ortodoksyjną, naturalistyczną i w praktyce dogmatyczną.

⁴ L. Kołakowski, *Światopogląd i krytyka*, „Nowa Kultura” 1955 nr 3.

⁵ L. Kołakowski, *Wizjonerstwo i dogmatyzm*, „Przegląd Kulturalny” 1955 nr 43.

⁶ Chodzi o jego dwa teksty: *Sens ideowy pojęcia lewicy*, „Po prostu” 1957 nr 8 oraz *Tendencje, perspektywy i zadania*, „Życie Warszawy” 1957 nr 28. W niniejszej pracy skupiam się na filozoficznej interpretacji rewizjonizmu Kołakowskiego, pomijając aspekty polityczne, skądinąd również ciekawe.

Trzecią i ostatnią, a zarazem najbardziej dojrzałą, fazą marksistowskiego rewizjonizmu Kołakowskiego możemy nazwać **fazą antropologiczną**. Wszystkie wątki czynnego rewizjonizmu w końcowej fazie zlewają się w antropocentrycznej i antynaturalistycznej, czyli humanistycznej wizji marksizmu. Tak powstaje jego antropologia filozoficzna wypracowana w oparciu o własne odczytanie *Rękopisów* młodego Marksa, jest to tzw. subiektywizm gatunkowy odwołujący się do historyzmu i *praxis* społecznej, praktyki jako naczelnej kategorii poznawczej. Antropologia filozoficzna Kołakowskiego mieści się już w antynaturalistycznej wizji marksizmu. Fazę drugą i trzecią dzieli roczny pobyt filozofa na stypendium naukowym we Francji i Holandii w roku 1958. Ostatnia faza jego rewizjonizmu datuje się od powstania głośnej pracy *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*⁷ i trwa do jego wyjazdu z Polski w 1968 roku. Ten dziesięcioletni okres jest najpłodniejszy w twórczości Kołakowskiego, owocuje wybitnymi pracami z antropologii filozoficznej z których dwie są najważniejsze, a są to *Jednostka i nieskończoność* (1958) oraz *Świadomość religijna i więź kościelna* (1965). Obie razem z pracami B. Baczkii, J. Szackiego i A. Walickiego konstituują w latach sześćdziesiątych XX wieku warszawską szkołę historii idei. Możemy teraz przejść do zakładu, który jest w centrum niniejszych rozważań.

2. Zakład Pascala i jego uogólnienie. Przypomnijmy na początku oryginalne sformułowanie zakładu (*pari*) Pascala z jego nieśmiertelnych *Myśli*:

„Bóg jest albo Go nie ma. Ale na którą stronę się przechylimy? Rozum nie może tu nic określić: nieskończony chaos oddziela nas. Na krańcu tego nieskończonego oddalenia rozgrywa się partia, w której wypadnie orzeł czy reszka. Na co stawiacie? Rozumem nie możecie ani na to, ani na to; rozumem nie możecie bronić żadnego z obu. Nie zarzucajcie tedy błędu tym, którzy uczynili wybór, bo nie wiecie. - Nie, ale będę im zarzucał, nie iż uczynili ten wybór, ale w ogóle wybór; mimo bowiem, że ten, który stawia na orla, i ów drugi popełniają jednaki błąd, obaj popełniają błąd; słuszne jest nie zakładać się w ogóle. - Tak, ale trzeba się zakładać; to nie jest rzecz dobrowolna, zmuszony jesteś. Cóż wybierzesz? Zastanów się. Skoro trzeba wybierać, zobaczmy, w czym mniej ryzykujesz. Masz dwie rzeczy do stracenia: prawda i dobroć; i dwie do stawienia na kartę: swoją szczęśliwość; twoja natura ma dwie rzeczy, przed którą umyka: błąd i niewolę. Skoro trzeba koniecznie wybierać, jeden wybór nie jest większym uszczerbkiem dla twego rozumu niż drugi. To punkt osądzony. A twoje szczęście? Zważmy zysk i stratę zakładając się, że Bóg jest. Rozpatrzmy te dwa wypadki: Jeśli wygrasz,

⁷ „Studia Filozoficzne” 1959 nr 2; praca powstała w 1958 roku i była, jak wynika z przypisów, inspirowana książką Dionysa Mascolo *Le Communisme (Relation ou la dialectique valeurs et des besoins)*, Paris 1953.

zyskujesz wszystko; jeśli przegrasz, nie tracisz nic. Zakładaj się tedy, że jest bez wahania⁸.

Zakład Pascala, co ciekawe, miał swoją uogólnioną wersję w myśli Goldmanna⁹, we wspomnianej już pracy o Bogu ukrytym i wizji tragicznej u Pascala (*Le Dieu caché...*). Na marginesie warto może dodać, że Kołakowski był promotorem pracy magisterskiej Anny Bojarskiej *Dwudziestowieczna recepcja „Zakładu” Pascala* (WFiS UW) dotyczącej, jak można się domyślać, idei „zakładu” u Goldmanna. Po Marcu 1968 roku musiał jednak przekazać opiekę naukową nad tą pracą prof. J. Legowiczowi. Tym właśnie uogólnieniem zakładu Pascala teraz się zajmujemy.

Ideowe rozpoznanie Pascala wyrażone w *Myślach* i innych jego pismach ujawnia, że w XVII-wiecznej intelektualnej atmosferze, coraz bardziej zdominowanej przez naukę, nożyce empiryzmu i dogmatycznego racjonalizmu podcięły duchowe korzenie kultury chrześcijańskiej. Prowadziło to, jak wiemy, do deizmu. Trafnie ujął to znawca myśli Pascala wspomniany już L. Goldmann. W rocznicowym artykule o autorze *Prowincjałek* pisał on, że naukowe odkrycia

pozbawiają rzeczywistość wszelkiego związku ze światem wartości i z Bogiem, że stwarzają one świat, który z punktu widzenia nadziei ludzkich będzie przede wszystkim pustką, milczeniem i nieobecnością¹⁰.

Najbardziej charakterystycznym i symbolicznym tego przykładem jest słynna uwaga Pascala o pustce nieskończonych przestrzeni: „Wiekuista cisza tych nieskończonych przestrzeni przeraża mnie”¹¹.

Można stąd wyciągnąć wniosek, iż Pascal, na sto lat przed filozofią Hume’a, zdał sobie sprawę, jak negatywne znaczenie dla człowieka i kultury może mieć – używając dzisiejszej terminologii – rozdzielenie faktów i wartości. W sytuacji spowodowanej inwazją agresywnego racjonalizmu i empiryzmu Bóg jest niedostępny naukowej analizie, jest dla człowieka Bogiem ukrytym. Jest w sercu, ale nie ma go w widzialnej rzeczywistości.

Pascal odrzuca świat, jego zaszczyty i bogactwa, sprawiedliwość, wszystkie instytucje ludzkie. Paradoks, paradoksalność człowieka u Pascala polega na tym, że jednocześnie jest on wielki i mały. Wielki w próbach dotarcia do absolutu, stawiając w hazardzie, jakim jest życie, na Boga i w odrzuceniu paradoksu. Mały

⁸ B. Pascal, *Myśli*, Warszawa 1989, s. 232–233.

⁹ L. Goldmann (20 VII 1913 Bukareszt – 8 X 1970 Paryż) – francuski strukturalista genetyczny i niezależny marksista, uczeń G. Lukácsa i J. Piageta, autor także m.in.: *La communauté humaine et l’univers chez Kant* (1948); *Sciences humaines et philosophie* (1953); *Recherches dialectiques* (1959); *Marxisme et sciences humaines* (1970); *Lukács et Heidegger* (1973).

¹⁰ L. Goldmann, *Pascal*, „Argumenty” 1962, nr 32.

¹¹ B. Pascal, *Myśli*, s. 73

w niemożliwości tego przedsięwzięcia, w negacji i odrzuceniu absolutu. Odrzucenie paradoksu przez Pascala zasadza się na tym, iż „człowiek zdolny jest powiedzieć coś sensownego jedynie wówczas, gdy połączy w jednym twierdzeniu sądy przeciwstawne sobie, gdy przypisze jednemu i temu samemu podmiotowi cechy, które pozornie wykluczają się nawzajem”¹². To sprzężenie sprzecznych wartości, którego symbolicznym wyrazem jest Bóg ukryty. Bóg jest, ale jest nieobecny w świecie, jest w ukryciu. Na poziomie moralności i etyki rodzi to tragedię. Niemożliwe jest bowiem spełnienie (synteza) dwóch sprzecznych wartości. Na poziomie zaś epistemologii jest ono płodnym jądrem, które wyda potem owoce w filozofii Hegla i Marksa.

Zakład Pascala nie mógł być urzeczywistniony w jego statycznej wizji świata, wizji pozbawionej osi horyzontalnej, umieszczonej tylko w myśli człowieka, poza czasem i przestrzenią, czyli poza historią. Goldmann dostrzegł w filozofii Pascala, a w szczególności w jego zakładzie, interesujący interpretacyjnie załazek nierozwiniętego dialektycznego jądra i powiązał owe jądro z filozofią Hegla i Marksa. Jako nieortodoksyjny marksista umieścił myśl Pascala w polu ideowych napięć XVII wieku i jego historycznych tendencji rozwojowych. Dalszy bowiem rozwój kapitalizmu i nauki spowodował, że wobec postępów deizmu i ateizmu problem istnienie Boga stracił aktualność. Istnienie Boga dla wielu było nie do przyjęcia, a stawka na istnienie Boga w zakładzie stała się bardzo problematyczna. W tym momencie, zdaniem Goldmanna, uruchamia się dialektyczna struktura myśli Pascala. *Teza, antyteza i Zakład o syntezę pewną i niepewną zarazem* – podkreśla francuski strukturalista w cytowanym już tekście – *oto schemat filozoficzny stanowiska Pascala*. Czym jest tu synteza? Albo lepiej, kto lub co dokonuje syntezy? Goldmann mając na uwadze Pascala, wskazuje na serce, tylko ono skłania nas do uznania prawd niedających się udowodnić, tylko ono skłania nas do przyjęcia zakładu.

Z zakładem Pascala wiąże się nieusuwalna kolizja wartości, paradoksy, niemożliwość syntezy wartości empirycznych i absolutu, czyli wizja tragiczna. Proponowane przez Goldmanna rozładowanie napięcia w zakładzie dokonuje się poprzez przejście od paradoksu do dialektyki, od struktury synchronicznej do diachronicznej. Takie właśnie strukturalne przejście i przewyciężenie zakładu nastąpiło w myśli Hegla i Marksa jako odpowiedź na pustkę świata ludzkiego, którą należało pokonać nową humanistyczną i immanentną wiarą, „która odrzucając koncepcję przewyciężenia paradoksu ludzkiego w perspektywie nieskończoności, usiłuje zapewnić przewyciężenie konkretne i historyczne zastanej sytuacji ludzkiej – poprzez działanie samych ludzi”¹³.

¹² L. Goldmann, *Pascal*, tamże.

¹³ Tamże.

Pascalowski zakład doczekał się uogólnienia w klasycznej filozofii niemieckiej. „Myśl dialektyczna – pisał Goldmann w cytowanym już tekście – która dodaje do tezy i antytezy pascalowskiej immanentną syntezę pojawia się w postaci heglowskiej i marksowskiej”. Marksizm w tej interpretacji, kontynuując dialektyczne idee Pascala, Hegla i Marksa, stawiał najwyższą stawkę na przyszłość ludzkości w socjalizmie. Ponadto zakład, jak zauważa Goldmann w innym tekście, jest składnikiem wszelkiej myśli dialektycznej¹⁴.

Nieodzownym jest w tym miejscu przypomnieć, jak Kołakowski widział w końcu 1957 roku zakład u Goldmanna, recenzując jego książkę:

Pari jest składnikiem wszelkiej myśli dialektycznej i dotyczy nadziei na urzeczywistnienie wartości, których urzeczywistnienie nie zależy tylko od jednostki: czy wartością tą będzie szczęście w nieskończoności Pascala, czy dobro najwyższe Kanta, czy wolność Hegla, czy społeczeństwo bezklasowe Marksa. Konieczność pari we wszystkich wypadkach wynika z całościowego ujęcia świata, z przekonania, że człowiek jest monadą, która własnym wysiłkiem może realizować dla siebie najwyższe wartości, ale składnikiem całości, nad którą nie ma pełnej władzy, w której nasze działanie prowadzić może do skutków nam nieznanych i wobec której trzeba przyjąć postawę nadziei – nadziei na sukces połączonej z ryzykiem i z niebezpieczeństwem klęski; a ta nadzieja, to ryzyko i to niebezpieczeństwo wchodzą do losu ludzkiego jako elementy konstytutywne¹⁵.

Dodajmy, iż jeśli chodzi o Marksa, to tak zmodyfikowany zakład nie dotyczy już Boga. Kołakowski zgodnie z intencją Goldmanna przedstawia go następująco: „Dla Marksa poznanie rzeczywistości społecznej zakłada również pari – pewną postać hazardu – dotyczącego przyszłej realizacji wartości uznanych – postępu społecznego, socjalizmu”¹⁶. Jest interesujące, jak to rozumienie zakładu wpłynęło na kształt jego rewizjonizmu. Będzie to przedmiotem naszej dalszej analizy.

* * *

Historia zetknięcia się Leszka Kołakowskiego z książką Goldmanna *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les „Pensées” de Pascal et dans la théâtre de Racine* to jeden z przełomowych momentów narodzin i ukształtowania jego rewizjonizmu. Nie będziemy tu odnosić się do całego jej bogactwa¹⁷, mimo że ta właśnie książka, jak żadna inna, zasadniczo wywróciła i zmieniła rozumienie

¹⁴ L. Goldmann, *Przyczynki do dialektyki*, „Zeszyty Teoretyczno Polityczne” 1957 nr 12.

¹⁵ L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*, T. 1, Puls 1989, s. 238–239.

¹⁶ Tamże, s. 228.

¹⁷ Odsyłamy czytelnika do pracy M. Siemka *Goldmann i epistemologia sensotwórczej intersubiektywności*, [w:] idem, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Warszawa 2002.

przez Kołakowskiego marksizmu¹⁸. Dlatego niniejsza praca dotyczyć będzie historii odczytania i recepcji książki Goldmanna o zakładzie Pascala i wizji tragicznej w kontekście jego rewizjonizmu. Naszym głównym celem będzie znalezienie u Kołakowskiego odniesień do zakładu Pascala, a potem odnalezienie w jego postawie i myśleniu jakiejś formy jawnego bądź ukrytego zakładu oraz prześledzenie ideowej drogi, jaką do niego doszedł. W związku z nią rozważymy stosunek Kołakowskiego do zakładu Pascala w okresie od lata 1956 roku do jesieni 1957 roku.

4. U podstaw zakładu w myśli Kołakowskiego. Rok 1956 był przełomowy dla intelektualnej ewolucji Leszka Kołakowskiego. Trzy wydarzenia roku 1956 są tu najbardziej znaczące: XX Zjazd KPZR i ujawnienie Tajnego Raportu Chruszczowa o „kulcie jednostki” i zbrodniach w realizacji komunizmu, polski Październik i rewolucja na Węgrzech. Dla Kołakowskiego jest to rok moralnego wstrząsu połączonego z ideowym kryzysem. O kryzysie wiemy tylko tyle, że Kołakowski chciał wtedy oddać legitymację partyjną, ale Marian Dobrosielski, Sekretarz PZPR na Wydziale Filozofii UW, odwiódł go od tej decyzji:

Przez ponad rok byłem w bliskich stosunkach z Leszkiem Kołakowskim. Zaczęło się od rewelacji 20. Zjazdu KPZR, wtedy przyszedł do mnie, jako do sekretarza organizacji partyjnej na wydziale filozofii, by złożyć legitymację partyjną. Przegadaliśmy kilka godzin. Serdecznie i z głębokim przekonaniem (dziś mam wątpliwości, czy słusznie) namawiałem go, by tego nie czynił. Uważałem bowiem, że w nowej sytuacji będzie mógł w pełni twórczo rozwinąć niewątpliwie wielkie uzdolnienia filozoficzne i talent pisarski. Wówczas go przekonałem¹⁹.

Najbardziej emocjonalną reakcją na moralny wstrząs XX Zjazdu KPZR był artykuł *O słuszności zasady: Cel uświęca środki*²⁰ postulujący ogólnie „program rozszerzania świadomości moralnej życia socjalistycznego”. Sprawa miała jednak głębszą systemową przyczynę, wymagała dogłębnej analizy. Dlatego też czytamy w nim: „nikt bowiem nie staje się komunistą wyłącznie na mocy przekonania się, iż komunizm jest historycznie nieuchronny: trzeba te nieuchronność afirmować ponadto wiarą w jego wartość moralną”²¹. Nieuchronność historyczna nie ro-

¹⁸ Jak wynika z rozmów filozofa z Z. Mentzlem (*Czas ciekawy, czas niespokojny*, cz. 1, Kraków 2007, s. 132) miał on kłopoty z tą książką, cenzura skonfiskowała mu przesłany egzemplarz z Francji pod koniec 1956 roku i nie oddała mimo protestacyjnego listu do premiera J. Cyrankiewicza. Jednak w oddanej do składu 29 sierpnia 1957 roku swojej książce *Jednostka i nieskończoność* Kołakowski cytuje już w przypisach pracę Goldmanna na s. 510.

¹⁹ M. Dobrosielski, *Metamorfozy*, „Dziś” 1996 nr 10, s. 92–93.

²⁰ „Przegląd Kulturalny” 1956, nr 18.

²¹ L. Kołakowski, *O słuszności zasady: cel uświęca środki*, „Przegląd Kulturalny” 1956, nr 18.

dzi samoczynnie humanistycznej etyki. W artykule tym, ale także w kilku wcześniejszych, silnie akcentowany jest Kant i cytowany jego imperatyw kategoryczny: „każdy człowiek winien być traktowany jako cel sam w sobie”. Marksizm należy zatem uzupełnić refleksją etyczną, która nie jest prostą implikacją z historiozoficznych schematów marksizmu. Tym samym Kołakowski powoli rozmiękcza integralność marksizmu, kładąc coraz silniejszy akcent na etykę marksizmu. Niemniej jednak jego wiara w komunizm nie została jeszcze zachwiana. W artykule dla „Nowych Dróg” pisał: „interesy ruchu komunistycznego nie stoją w sprzeczności z obiektywną wiedzą o świecie, a nieco dalej czytamy – nie powstaje przeciwieństwo między dążeniem do obiektywnej wiedzy naukowej a walką o cele polityczne ruchu”²².

Świadectwem przezwyciężenia ideowego kryzysu jest esej *Światopogląd i życie codzienne*²³. Osią ideową tego eseju jest utożsamienie przez Kołakowskiego „celu życia” i „sensu życia”. Owe utożsamienie jest reintegracją z historią i impulsem dla jeszcze większego zaangażowania do przełamania kryzysu aktualnej historii poprzez zmiękczenie determinizmu historycznego. Oznacza ono wiarę w możliwość wpływu człowieka na historię. „Sens życia” może przynieść włączenie się w historię, w jej immanentną celowość, pod warunkiem, że historia nie jest tylko przedmiotem racjonalnej kontemplacji, lecz daje się ująć „jako tworzywo, które dzięki swojej racjonalności posiada pewien stopień plastyczności, jest obiektem oddziaływania”²⁴.

Wymieniony w cytacie „stopień plastyczności” jest szczeliną w historycznym determinizmie, która zostawia miejsce na pewien mały zakres wolności, czyli na czynnik subiektywny i wolicjonalny. Należy go łączyć z kantowską inspiracją jako odwrotną stroną kantowskiego idealizmu zawartą w tezie o czynnej roli podmiotu w poznaniu. Celowość historii, prawa historii to emanacja rozumu, a rozum jest tylko jedną stroną – teoretyczną – obok strony praktycznej człowieka „całkowitego”. Ten zakres wolności w determinizmie historycznym otwierał jednak – jak później zobaczymy – miejsce na rodzaj zakładu.

Jeśli szukać gdzieś u Kołakowskiego nawiązań do zakładu Pascala, to najlepiej chyba w dramatycznym 1956 roku. Istotnie, we wspomnianym już esej *Światopogląd i życie codzienne* Kołakowski nawiązuje do Pascala. Jeśli czytamy

²² Takie było stanowisko Kołakowskiego w lecie 1956 roku, czytamy to w *Intelektualiści a ruch komunistyczny*, „Nowe Drogi” 1956, nr 9; cytuję za *Pochwała niekonsekwencji*, t. 2, s. 153–154.

²³ Druk w L. Kołakowski, *Światopogląd a życie codzienne*, Warszawa 1957.

²⁴ L. Kołakowski, *Światopogląd a życie codzienne*, s. 194.

się głębiej w ten tekst, to znajdziemy tam trzy passusy: o podszytych ryzykiem wyborach wartości²⁵, o tragiczności²⁶ oraz krytyczne uwagi o zakładzie Pascala:

nie jest prawdą, że stawiając na istnienie Boga ryzykujemy tylko życie skończone, a możemy wygrać wieczność, gdy stawiając na jego nieistnienie – stawiamy wieczność przeciw skończoności: bo jeśli mylnie licząc na wieczność przegramy stawkę skończonego życia, przegramy również wszystko, co mamy²⁷.

Mamy tu trzy tematy: ryzyko wyboru, czyli hazard, tragiczność i zakład, są to tematy arcy-pascalskie. I nie są one tu przypadkowo, innymi słowy dochodzimy do momentu spotkania Kołakowskiego z Goldmannem. Tym samym zdradza on, iż zetknął się już z książką Goldmanna, lecz jakby z drugiej ręki, być może czytał jakieś recenzje²⁸. Jak widać pierwsze zetknięcie się z tą książką nie było dla niego zbyt inspirujące. Kołakowski akcentuje tylko ryzyko wyboru (hazard) i tragiczność, które przystają do jego osobistego odczucia aktualnej sytuacji politycznej, odrzuca zaś pascalski zakład, gdyż nie dostrzegł jego ideowego potencjału. Wnioskujemy stąd, że jego rewizjonizm nie był jeszcze wtedy – esej pochodzi z czerwca 1956 roku – wystarczająco ideowo ukształtowany. Następne miesiące i historia spotęgują krystalizację jego rewizjonizmu.

* * *

W rzeczy samej polski Październik i interwencja wojsk radzieckich na Węgrzech w listopadzie 1956 roku były bezpośrednim impulsem do powstania dwóch głośnych tekstów Kołakowskiego odrzuconych przez cenzurę: *Śmierć bogów* i *Czym jest socjalizm?* Piszac je, możemy być niemal pewni, że zapoznał się już z książką Goldmanna, gdy przebywał ponad miesiąc we wrześniu i październiku tego roku we Francji.

W tym momencie zajmujemy się drugim tekstem, słynnym manifestem *Czym jest socjalizm?* napisanym na przełomie października i listopada 1956 roku. Jest on najbardziej uderzającym przykładem spiętrzenia nagromadzonych sprzeczności i paradoksów wartości w realnym socjalizmie, czyli wyrazem tragizmu sytuacji. To nic innego jak egzemplifikacja niemożności syntezy dwóch porządków: porządku empirycznego socjalizmu i porządku obiektywnych idei marksizmu. Praktyka życia politycznego w Bloku Wschodnim i socjalizm jako obiektywna

²⁵ Zacytujmy: *Trzeba rozstrzygać już, zaraz, codziennie, wybierać ryzykując* (tamże, s. 182).

²⁶ Tam też czytamy: *Nie można również wykluczyć tragedii, to znaczy sytuacji, w której istnieje przymus alternatywnego wyboru między dużymi wartościami* (s. 184).

²⁷ Tamże, s. 181.

²⁸ Pracując w partyjnym IKKN, a potem w INS Kołakowski zajmował się metodologią humanistyki i z pewnością słyszał o pracach Goldmanna, gdyż robiono tam okresowe przeglądy marksistowskich i filozoficznych periodyków zachodnich, w tym prasy francuskiej.

idea są w sprzeczności. Znamieniem regresu w rozwoju społecznym krajów socjalistycznych są antydemokratyczne tendencje w partii, antysemityzm, terror ideologiczny, zbrodnicze wynaturzenia i procesy polityczne, bezprawie, kurczenie się sfer wolności. Bardzo długa jest lista tego, czym socjalizm nie jest: „społeczeństwem, gdzie pewien człowiek jest nieszczęśliwy, ponieważ jest Żydem, a inny czuje się lepiej, ponieważ nim nie jest; państwem, w którym ktoś jest skazany bez sądu; narodem, który uciska inny naród”²⁹ itd.

Ujmując rzecz dobitnie *Czym jest socjalizm?* jest świadectwem rozchodzenia³⁰ się świata faktów i świata wartości w marksizmie Kołakowskiego, czyli postępującego coraz bardziej rozpadu integralności jego marksizmu.

Człowiek u Kołakowskiego, podobnie jak u Pascala, jest paradoksalny – lecz z powodu innych racji – jest jednocześnie wielki i mały. Wielki, bo potrafił odkryć prawa ewolucji biologicznej oraz prawa rozwoju społecznego i w ten sposób ma niespotykaną dotąd szansę zapanowania nad swoim własnym rozwojem – być panem historii, bogiem bez mała. Ten sam człowiek jest również mały, jak bowiem pokazał Tajny Raport Chruszczowa postępuje niegodziwie, instrumentalizując zbrodniczo jednostkę w drodze do komunizmu, bez skrupułów poświęcając ją na ołtarzu konieczności historycznej.

Sytuacja była taka, że nie można usunąć sił konserwatywnych i wstecznych w partii, ani niemożliwa była realizacja idei demokratycznego socjalizmu, który miał u Kołakowskiego walor obiektywnego ideału: *Socjalizm jest to naprawdę dobra rzecz*³¹ – pisał w zakończeniu tego niezwykłego tekstu. Innymi słowy socjalizm jako najwyższa obiektywna wartość nie daje się tu uzgodnić z empirią życia społecznego w krajach realnego socjalizmu. To miał na myśli, gdy pisał: „Edukacja moralna ma za zadanie uzgodnić ograniczające się wzajem orientacje: wybujałej eschatologii i skarłowaciałej praktyki: ściślej – narzucenie świadomości, że dla komunisty nie tylko komunizm jest celem, ale również ruch ku niemu”³². To widoczne rozdzieranie obrazowało antagonizm wartości w rewizjonizmie, które trwając wzajem się wykluczały i powodowało, że życie stawało się walką o wartości, które niemożna było zrealizować. To nic innego jak cechy wizji tragicznej.

Czym jest socjalizm? jako ekspozycja sprzeczności i antynomii dogmatycznego socjalizmu tworzy tragiczne tło w teatrze myśli Kołakowskiego. Możemy uznać ten głośny manifest za prolog do przyszłego zakładu.

²⁹ L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*, t. 2, s. 172–176.

³⁰ To rozejście się było uważane za przysłowiowy papierek lakmusowy rewizjonizmu.

³¹ Tamże, s. 176.

³² L. Kołakowski, *O słuszności zasady...*, tamże.

5. Zakład u Leszka Kołakowskiego. To, że istniał u Kołakowskiego swoisty zakład wykażemy odwołując się do dwóch przesłanek: (1) autentyfikacji z zakładem oraz (2) struktury jego rewizjonizmu, która zawiera zakład immanentnie w swojej strukturze.

(1) Zanim zajmiemy się tą sprawą musimy omówić ośrodkową sprawą w marksizmie Kołakowskiego lat 1956–1957, czyli problem istnienia nieuchronności historycznej (konieczności historycznej) i jej związków z moralnością. Już w roku 1956 Kołakowski zauważył (*O słuszności zasady: Cel uświęca środki*), iż obiektywny proces dziejowy nie wyłania z siebie żadnego moralnego ideału, czyli doszedł do wniosku, że świat widziany w kategoriach bytu i świat widziany w kategoriach wartości to odrębne światy. Stąd wyciągnął wniosek, że socjalizm jako wartość i cel, należy dodatkowo afirmować moralnie.

Sumę swoich ideowych zmagania z tym problemem zawarł ostatecznie w 1957 roku w rozliczeniowym ze stalinizmem cyklu esejów *Odpowiedzialność i historia*, był on równocześnie podsumowaniem całej jego dotychczasowej intelektualnej drogi i ewolucji poglądów na relacje jednostki i historii, czyli zakresu wolności człowieka. Stwierdza tam wprost, iż nieuchronność historyczna komunizmu – jak każda nieuchronność, która ma dopiero nadejść – jest wątpliwa³³. Komunizm/socjalizm jest niczym ukryty Bóg u Pascala. Droga do niego, mimo naukowych prognoz, wcale nie jest pewna, można przecież błędzić i krążyć wokół domniemanego celu w nieskończoność. Po Tajnym Raporcie Chruszczowa mogą pojawiać się kolejne tajne raporty i tak bez końca. Demokratyczny socjalizm, o który walczył, choć jest wynikiem obiektywnych praw rozwoju społecznego, wymaga czynnego współdziałania i odpowiedzialnej moralnej postawy. W tej sytuacji, w etyce, pozostawała mu jedynie autonomia moralna człowieka.

* * *

Z początkiem roku w tekstach Kołakowskiego pojawiają się wzmianki o Pascalu i jansenistach, pierwsza w *Aktualne i nieaktualne rozumienie marksizmu*³⁴, związana wyraźnie z książką Goldmanna, choć jej tytuł tu nie pada. Kolejne jego prace, mam na myśli cykl esejów *Odpowiedzialność i historia* świadczą, iż jest już po lekturze książki Goldmanna i odczytał dla siebie jej inspirujące idee. W tym bogatym w treści i ważnym dla ukształtowania jego rewizjonistycznej tożsamości eseju dokonuje on reinterpretacji swojego marksistowskiego zaangażowania

³³ „Nieuchronność tego, co nie istnieje jeszcze, jest zawsze wątpliwa, jej ustalenie jest na ogół równie niepewne, jak gra w ruletkę, a w każdym razie udział w niej tego, co zależne jest od naszych decyzji z trudnością da się określić. Nędza historiozofii profetycznej jest tego dowodem codziennym” (L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*, t. 2, s. 116).

³⁴ „Nowa Kultura” 1957 nr 4.

w moralnych kategoriach i duchu Pascalowskiego zakładu. Co ważne nie jest to recenzja z jakiejś książki, ale bezpośrednie sprawozdanie filozofa z ideowego frontu oraz własnego zaangażowania w walkę polityczną o demokratyczny socjalizm w Polsce.

Mimo iż nie pada tam nazwisko Goldmanna – po latach wyznał on, że nad tymi esejami wisiały stale cenzorskie nożyczki – sprawa wydaje się oczywista. Mamy tu nie tylko odwołanie się do idei Goldmanna, ale i identyfikację filozofa z zakładem. Zacytujmy odpowiednie fragmenty:

Nie jesteśmy komunistami dlatego, że uznaliśmy komunizm za konieczność dziejową; jesteśmy nimi – pisał w połowie 1957 roku - dlatego, że stajemy po stronie uciskanych przeciwko ich ciemnościom, i po stronie nędzarzy przeciw ich panom, i po stronie prześladowanych przeciw prześladowcom. I chociaż wiemy, że teoretycznie poprawny podział społeczny nie jest podziałem na „bogaty” i „biedny”, ani na „prześladowanych” i „prześladowców” – to jednak wtedy, kiedy oprócz akcesu teoretycznego mamy dokonać aktu praktycznego wyboru, to znaczy **zakładu** – wtedy działamy powodowani motywacją moralną, a nie świadomością teoretyczną. Inaczej też być nie może, ponieważ najbardziej przekonująca teoria nie jest w stanie sama przez się nakłonić nas do ruszenia palcem³⁵.

Zakład jest hazardem, w którym wybiera się wartości i angażuje politycznie, ów wybór związany jest z nadzieją na sukces, z ryzykiem i niebezpieczeństwem porażki. Zakładać się znaczy angażować się politycznie i co istotne:

akty wyboru politycznego – czytamy - mają swoje oblicze moralne, muszą one przedstawiać się świadomości indywidualnej jako akty pewnego **hazardu**, polegającego na tym, iż liczymy, że uznane przez nas wartości z największym prawdopodobieństwem zrealizują się w pewnej określonej formie już istniejącej działalności społecznej. Ów **hazard** dotyczy sądu o faktach, nie zaś jakiegokolwiek oceny; jest pewną stawką, w której zakłada się prawdopodobieństwo realizacji wartości – ale stawka jest zawsze olbrzymia i zawsze obliguje moralnie, bo pociąga za sobą odpowiedzialność za trudno przewidywalne skutki swego zaangażowania. Ponieważ jednak **hazard** dotyczy pewnego sądu o faktach lub procesach historycznych mających efektywnie nastąpić, jedno przynajmniej jest naszym obowiązkiem permanentnym: nieustająca weryfikacja swojego wyboru przez zbadanie faktów z nim związanych i nieustająca, czujna świadomość, że wybór nasz dotyczy zawsze prawdopodobieństwa, nie zaś pewności, że więc zawsze może być przez fakty zakwestionowany i obalony³⁶.

Z zakładem związana jest nieodłącznie wizja tragiczna, konflikty wartości bez możliwości ich syntezy. W tym samym tekście czytamy:

³⁵ L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*, t. 2, s. 100. Wszystkie wytłuszczenia moje.

³⁶ Tamże, s. 114.

Nie są wykluczone, ponadto, najbardziej złowrogie konflikty między wartościami uznanymi. Konfliktów takich nie jest w stanie usunąć żadna doktryna moralna, żadna bowiem nie może być wolna od sprzeczności w zastosowaniach. Jesteśmy więc również bezsilni wobec nieuchronnego pojawienia się sytuacji, w której nikt nie jest winien z punktu widzenia gołych intencji, a wszyscy są odpowiedzialni moralnie; innymi słowy – **tragedie** są trwałą możliwością świata, na którym żyjemy³⁷.

* * *

Trzeba zauważyć, że omawiany tu cykl esejów był osobistą wypowiedzią filozofa, miał wyraźne ostrze polemiczne i skierowany był do szerokiej publiczności. Powyższe cytaty wskazują zatem, iż rewizjonizm Kołakowskiego w gorącym politycznym okresie lat 1956/57 miał strukturę i cechy zakładu połączzonego z wizją tragiczną i elementem hazardu co do przyjęcia i realizacji określonych wartości, w tym przypadku demokratycznego socjalizmu. Rzecz w tym, że zakład u Kołakowskiego występuje jedynie w formie jego niezwykłego zaangażowania, czyli bardziej w postawie praktycznej. Nie mógł być wyartykułowany wprost, jako jakiś laicki wariant, ze względów taktycznych. Szermierz totalnej laicyzacji myślenia i walki z religią, za jakiego uchodził Kołakowski, nie mógł powoływać się wprost ani na religijną tradycję, ani na Goldmanna. Jako komunista i partyjny teoretyk, który ostro rywalizował z partyjnymi ideologami w walce o kształt socjalizmu, nie mógł wtedy przyznawać się ani do Pascala, ani do Kanta, ani do niezależnych marksistów. Goldmann jedna z wielkich figur strukturalizmu genetycznego na tyle ciekawie uogólnił zakład Pascala na idee Kanta, Hegla i Marksa, że Kołakowski, widząc z nim zbieżności wpisał swój nowy sposób myślenia i działania w marksizmie w jego oryginalny ideowy projekt.

* * *

(2) Aby dostrzec jeszcze wyraźniej zakład u Kołakowskiego, musimy przyrzeć się dokładnie jego twórczości z lat 1955–1957. Dopiero z perspektywy całości jego twórczości w tym okresie i zgodnie z zasadą myślenia dialektycznego możemy dostrzec zakład jako element pewnego projektu, czyli jako część. Zasada owa nakazuje bowiem przechodzenie od całości do części i od części do całości. Spójrzmy zatem na rozwój filozoficznej myśli Kołakowskiego w tym okresie przez pryzmat opozycji obiektywizm-subiektywizm w różnych obszarach: historiozofii (filozofii dziejów), etyce i teorii poznania.

³⁷ Tamże, s. 115.

W historiozofii ewolucja przebiegała od wiary w plastyczność materii historycznej dopuszczającej pewien zakres wolności człowieka (1956 rok) do sceptycyzmu wobec nieuchronności historycznej w 1957 roku. To, że wprost nie zanegował on w tym czasie konieczności historycznej, było celowym niedopowiedzeniem. Optymizm historyczny podbudowany pewnością żelaznych praw historycznych opartych na nauce zastępuje w 1957 roku tragizmem historycznym, wizją tragiczną. W etyce mamy wyraźne przejście od *moralności jako narzędzia wielkiej historii* w czasach stalinizmu – tak ujmował to sam Kołakowski – do kantowskiej autonomii moralnej i rozumienia socjalizmu jako powinności moralnej (1957). Mówiąc inaczej od moralności przystosowania się do nieuchronności historycznej – być może łączącej się nawet z akceptacją zbrodni (Tajny Raport Chruszczowa) – do kantowskiego imperatywu, by człowieka traktować zawsze jako cel, nigdy jako środek.

W teorii poznania obserwujemy u Kołakowskiego w tym okresie wyraźny odwrót od pozytywizmu, teorii odbicia i materializmu dialektycznego oraz silne zbliżanie do antropocentryzmu (*Z czego żyją filozofowie?*) i przejście na dialektyczny sposób myślenia. Związany z tymi teoriami pasywizm poznawczy i praktyczny ustępuje aktywizmowi oraz prymatowi praktyki nad teorią (orientacja na *praxis* społeczną), co można było interpretować jako kantowską koncepcję aktywnego podmiotu na terenie marksizmu, czyli woluntaryzm w opinii dogmatyków. Dodajmy, że była to również droga do jego antynaturalizmu.

Podsumujmy wszystkie ówczesne ideowe wątki w jego myśli i działaniu będące przeciwciałami dla opcji obiektywistycznej, a są to: sceptycyzm wobec konieczności historycznej, tragizm historiozoficzny, autonomia moralna, myślenie dialektyczne zamiast teorii odbicia, aktywizm i orientacja na praktykę społeczną (ujmowanie praktyki społecznej jako poznania). Wymienione właśnie wyżej ideowe wątki w jego marksizmie ujęte łącznie kształtują jego rewizjonizm w środkowej fazie rozwoju. Stanowią one fundament, na którym wyrasta jego zakład, jego struktura wpisuje się w rewizjonizm tego czasu. Mamy tu także w pascalowskim duchu tragizm i hazard w realizacji wartości oraz niedopowiedziany, bo ukryty, zakład. To, że w rewizjonizmie Kołakowskiego pojawia się Pascal, Kant i Marks ma swoją logikę i głębsze racje. Rzecz cała wyjaśnia on sam w *Głównych nurtach marksizmu*, gdzie czytamy:

Pari jest aktem nadziei, aktem praktycznym, który ma rozstrzygnąć kwestię teoretyczną: ma on więc strukturę podobną, co rozum praktyczny Kanta, który przywołuje nadzieje na możliwość dobra najwyższego, aby rozstrzygnąć kwestie metafizyczne, a także podobną do wezwania Marksa, dla którego społeczeństwo bezklasowe nie jest bynajmniej naukowo dowiedzioną koniecznością; wiara

w to społeczeństwo jest tym samym, co akt praktycznego zaangażowania na jego rzecz³⁸.

Wydarzenia lat 1956–1957 uświadomiły Kołakowskiemu, że w ruchu komunistycznym jest głęboka moralna wyrwa, którą możemy uzupełnić wszechstronnym zaangażowaniem politycznym, filozoficznym i moralnym. Trzeba się więc angażować, czyli zakładać. Zakład ten można uważać za niewyartykułowaną i ukrytą przesłankę ówczesnej rewizjonistycznej myśli oraz praktycznej postawy filozofa i sformułować go następująco:

Jeśli socjalizm jest nieuchronnością (koniecznością) historyczną to wcale nie musi nadejść bez naszego czynnego udziału - możemy na niego czekać do końca świata; jeśli zaś socjalizm nie jest nieuchronnością (koniecznością) historyczną tym bardziej winniśmy go pragnąć ze względów moralnych, musi on stać się naszą powinnością. W jednym i drugim przypadku winniśmy zaangażować się w praktyczną walkę o demokratyczny socjalizm, czyli przyjąć zakład.

Jeśli tak, to warto bliżej scharakteryzować i opisać ten zakład na tle ewolucji marksizmu Kołakowskiego. Jego zakład, podobnie jak u Pascala, jest nieuchronny, niemożliwe jest bowiem wyjście poza historię. Ale *pari* Marksa jest zarówno praktyczne jak i teoretyczne. Co więcej, o ile *pari* Pascala jest transcendentne i zawieszone w czasie, o tyle *pari* Marksa jest immanentne i dotyczy rzeczywistości historycznej. Pascalskie akcenty u Kołakowskiego wplecione są głęboko w jego myśl, widzimy je w filozofii i postawie tamtego szczególnego okresu. O ile zakład u Pascala wiązał się z Bogiem ukrytym i osiągnięciem boskiej szczęśliwości (zbawienia), o tyle u Kołakowskiego wiązał się on z historią i realizacją demokratycznego socjalizmu. Rewizjonizm był ideą możliwego – czyli jakoś ukrytego – ludzkiego humanistycznego świata pod nazwą demokratyczny socjalizm.

Mamy też inne interesujące aspekty zakładu w rewizjonizmie Kołakowskiego. Zakład był jednocześnie świadomością tego, iż świat widziany w kategoriach bytu nie jest światem widzianym w kategoriach wartości oraz rozpaczliwą i heroiczną próbą złączenia tych rozłącznych światów. W ten sposób zakład czynił z ludzkiej woli i aktywności – czyli z czynników subiektywnych – niezbędny elementów dopełniający mechanizm procesu historycznego. W tej subiektywności kryło się jednakże nieodłączne i nieobliczalne ryzyko, które nadawało zaangażowaniu w wartości tragiczny rys.

Prócz tego zakład w myśli rewizjonistycznej Kołakowskiego był także syntezą (heglowskim zniesieniem) jako wyhamowanie pewnych wątków z dogmatycznego okresu i przyśpieszenie innych wątków (młodomarksowskich) wzbo-gacających jego marksizm. Tak można wytłumaczyć stałą obecność dość silnej

³⁸ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Aneks 1988, s. 1054.

składowej politycznej jego marksizmu, czy też negację wszelkich „konieczności” w marksizmie – zgodnie z teorią alienacji – jako pozostałości metafizyki. Wraz z klęską obozu rewizjonistycznego w 1957 roku zakład u Kołakowskiego jest przejściem do następnej antropologicznej fazy rewizjonizmu, w której jego filozofia pozostając przy naukowym krytycyzmie, nakierowana jest na wartości, czyli ma charakter światopoglądowy.

Co więcej, zakład immanentnie wpisany jest w całą późniejszą myśl rewizjonistyczną Kołakowskiego po roku 1957. Widać go w negacji wszelkich konieczności metafizycznych, w tym negacji konieczności historycznej jako wyalienowanego reliktu marksistowskiego dogmatyzmu oraz w rozważaniach filozofa nad sensem historii zawartych w eseju *Rozumienie historyczne i zrozumiałość zdarzenia historycznego*. Widać go w całej późniejszej dialektycznej strukturze jego myślenia lat sześćdziesiątych XX wieku.

Ramy czasowe naszej analizy stosunku Kołakowskiego do zakładu Pascala dotyczyły środkowej fazy rewizjonizmu i obejmowały czas powstania dwóch jego esejów *Światopogląd i życie codzienne* (1956) oraz *Odpowiedzialność i historia* (1957). W pierwszym z esejów przewyciężył on swój ideowy kryzys, włączając się czynnie w tętno bieżącej historii nie bez pewnych wahań, ale jednocześnie z wiarą na pewien wpływ na bieg historii. W drugim eseju, głosząc autonomię moralną człowieka, doszedł do opozycji wobec nieuchronności historii. Był to zatem etap torujący drogę od antynaturalistycznej wizji marksizmu. Tak rodziła się, jako wynik pewnego zakładu, w okresie wielkiego wstrząsu ideowego lat 1956–1957 jego późniejsza oryginalna antropologia filozoficzna.

* * *

Wracamy do historii z książką Goldmanna, którą nasz filozof w końcu zdobywa i z końcem 1957 roku pisze – jeszcze przed wyjazdem do Holandii – entuzjastyczną recenzję³⁹ w „Studiach Filozoficznych” (1957, nr 3). Idee Goldmana były katalizatorem, który wszystkie rozproszone dotąd młodomarksowskie i kantowskie wątki połączył czasowo w jedną wizję marksizmu, wizja ta dojrzała stopniowo do radykalnego racjonalizmu (antyabsolutyzmu nieograniczonego) i subiektywizmu gatunkowego w eseju *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*. Idee strukturalizmu genetycznego Goldmanna zapładniają w ogromnej części, lecz nie bez pewnych zastrzeżeń, eseistykę i twórczość Kołakowskiego w latach następnych i są przykładem twórczego zastosowania antropologii marksi-

³⁹ Recenzja ta była napisana z tak wielkim entuzjazmem i aprobatą, iż trudno w niej oddzielić poglądy samego Kołakowskiego od myśli Goldmanna. Z czasem krytyka i silny dystans do marksizmu okazał się dystansem do samego Goldmanna i jego epistemologicznych koncepcji w marksizmie.

stowskiej. Z czasem obaj filozofowie zostali przyjaciółmi, ostatni raz spotkali się na kilka tygodni przed śmiercią Goldmanna w 1970 roku. Kołakowski umieścił w swoich *Głównych nurtach marksizmu* krytyczny rozdział poświęcony jego strukturalizmowi genetycznemu. Wspomina też o nim – jeszcze bardziej krytycznie – w książce o Pascalu i jansenistach *Bóg nic nam nie jest dłużny*⁴⁰. Patrząc na całość intelektualnej drogi Leszka Kołakowskiego, to Lucien Goldmann, jakkolwiek najbliższy mu ideowo, był tylko – jak wcześniej Henri Lefebvre i Dionys Mascolo – towarzyszem nieudanej podróży jaką dla nich wszystkich był marksizm.

Z zakładem łączy się nieodłącznie wizja tragiczna, która w przypadku Kołakowskiego jest wyraźnie wyczuwalna w jego filozofii i postawie tego szczególnego okresu.

7. Rewizjonizm jako wizja tragiczna. Jak zaznaczyłem wyżej, Kołakowski odnajduje w książce Goldmanna pokrewne sobie idee. Można sadzić, że jego zainteresowanie tą książką nie ograniczało się tylko do napisania recenzji, że było to coś więcej, nowy sposób widzenia świata, zręby bardziej płodnego programu badań w historii filozofii oraz składnik nowej wizji marksizmu. Kategoria wizji tragicznej jest dla Kołakowskiego cennym narzędziem filozoficznej analizy dającym się płodnie wykorzystać w historii idei: „sama kategoria wizji tragicznej, która jakkolwiek wypracowana dla analizy Pascala, Racine’a lub Kanta może służyć za wzór syntetycznej kategorii historycznej pozwalającej zorganizować chaotyczne tworzywo historycznego materiału w koherentną całość”⁴¹. Był to wreszcie silny impuls na rzecz uprawiania przez niego historii filozofii jako historii światopoglądów, co znalazło wyraz w jego książkach z tego okresu poczynszy od *Jednostki i nieskończoności*, a skończywszy na *Filozofii pozytywistycznej*.

Wielu, w tym Paula Ricoeur, widziało Kołakowskiego jako postać tragiczną. Idąc tym tropem, sądzę, iż przedstawianie Kołakowskiego jako człowieka i filozofa z wizją tragiczną rewizjonizmu jest bardziej interesujące, wnosi coś nowego do zrozumienia jego filozofii niż prosta opozycja dogmatyk-rewizjonista. Da się bowiem ustalić pewne wyraźne paralele: zbieżności i podobieństwa pomiędzy jansenizmem XVII-wiecznym we Francji, a polskim marksistowskim rewizjonizmem⁴². Owe paralele dotyczą Kołakowskiego w sposób szczególny, w jego bowiem myśle-

⁴⁰ Kraków 1994, s. 262–264.

⁴¹ L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*, t. 1, s. 240.

⁴² Można bardzo ogólnie przyjąć, że mamy odpowiednie pary: religia katolicka – marksizm; janseniści – rewizjoniści marksistowscy; Bóg – komunizm jako zwieńczenie historii mające naukową/ideologiczną podbudowę; dwór królewski – partia; monarchia absolutna – komunizm z kierowniczą rolą KPZR; *pari* Pascala – *pari* Marksa; łaska nieodparta – konieczność historyczna; świat – rzeczywistość społeczna. Nawet wspomnianą wcześniej próbę wystąpienia Kołakowskiego z partii w roku 1956 (dokładna data nieustalona) można potraktować jako odwrócenie się od dogmatyzmu

niu i rewizjonistycznej publicystyce targanej ideowymi napięciami wizja tragiczna znalazła najlepszą ekspresję i najdojrzalszy wyraz. Świadomość sprzeczności, paradoksalności życia społecznego, czyli tragiczności niemal o pascalskich ryśach, towarzyszyła mu w stopniu najwyższym w szeregach rewizjonistów.

Tragiczność to niemożliwość realizacji wartości, ukazuje się ona w podwójnym aspekcie. Jako życie dla wartości, które nie mogą być *de facto* zrealizowane: „Istotą świadomości tragicznej – pisał Kołakowski w recenzji książki Goldmanna – jest poczucie, iż człowiek żyje wyłącznie dla realizacji wartości, które nie mogą być realizowane”⁴³. Po drugie, jako życie, w którym wartości pozostają w nieustannym konflikcie bez zwycięzcy, a przez to życie paradoksalne, gdyż: „Paradoks jest jedyną formą jej wyrazu ideowego; zarówno człowiek, jak świat przedstawiają się jako nieustająca sprzeczność antagonistycznych wartości, z których żadna nie może drugiej unicestwić i z których zarazem niepodobna zbudować całości spójnej”⁴⁴.

Dwa te aspekty tragiczności boleśnie doświadczał Kołakowski w latach 1956–1957, w potyczkach ideowych i politycznych o demokratyczny socjalizm. Tym, co rozwiązuje konflikt wartości oraz stan paraliżu intelektualnego i praktycznego, jest uogólnienie pascalskiego „zakładu” na dialektyczną wizję społeczeństwa w myśli Marksa, czyli *pari* Marksa. Sprzeczności i paradoksy nie były pozorne, „zakład” niósł nadzieje ich przewyciężenia w perspektywie historycznej.

„Zakład” stanowi próbę wyjścia z paradoksalnego impasu. Wartości zaangażowane w beznadziejne zmagania otrzymują odpowiadający im status ontologiczny, niepewny, chwiejny, ale dający przynajmniej cień nadziei. Pascal proklamuje prymat moralności („ład serca”) nad rozumem, który w tej sytuacji musiał skapitulować wobec nierozwiązalnej zagadki bytu⁴⁵.

Jak wiemy rewizjonizm, który był innym wcieleniem marksistowskiego rozumu (ideologii) poniósł w Polsce porażkę, gdyż był – zdaniem Kołakowskiego – za bardzo przepełniony wahaniem natury moralnej:

Błąd naszego ruchu – który myśmy zrobili – polega chyba na tym (błąd polityczny, nie intelektualny, nie moralny), że wtedy kiedyśmy powinni być polityczni, to byliśmy moralni⁴⁶.

(dotychczasowego „świata”) i ruch w kierunku reformy oraz przyrównać do słynnego odwrócenia się od „świata” Pascala 23 listopada 1653 roku.

⁴³ L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*, t. 1, s. 231.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ T. Płużanski, *Pascal*, s. 109.

⁴⁶ Wypowiedz L. Kołakowskiego z dnia 10 lipca 1963 roku w dyskusji politycznej ze Stefanem Staszewskim i Pawłem Hertzem (Archiwum IPN, IPN BU 0 204/503, t. 3, s. 212 z 326).

Była to sytuacja zgoła pascalowska prymatu moralności („ładu serca”) nad rozumem.

Ideowe sympatie Pascala, matematyka i katolika do jansenizmu prowadziły do paradoksów w jego myśli. Podobnie u Kołakowskiego, postawa radykalnego racjonalisty i komunisty prowadziła w tym szczególnym okresie, okresie czynnego rewizjonizmu do sprzeczności i paradoksalności, a że poza marksizmem nie miał innego zakorzenienia, stąd brało się u niego wzmocnienie tragicznego tonu. Rys tragiczności bliski był mu także z innego powodu, jest nim oparcie swojej filozofii na młodym Marksie, który napędzał jego myślenie. Cała ta sprawa była egzemplifikacją ogólnej sytuacji, którą opisał Andrzej Walicki:

Marksowska wizja historycznego postępu daleka była jednak od łatwego optymizmu: była koncepcją tragiczną, zakładała bowiem, że rozwój w ramach alienacji wymaga nieustannych ofiar⁴⁷.

Wizja tragiczna rewizjonizmu Kołakowskiego miała więc dwie odsłony. Pierwszą z powodu porażki politycznej obozu reform i niemożliwości przeformowania demokratycznego socjalizmu w Polsce w latach 1956–1957. Drugą odsłonę – z której filozof zdał sobie sprawę dopiero po latach – z powodu związków rewizjonizmu, jako ruchu ideowego wewnątrz marksizmu, z totalitarnym rysem marksizmu i komunizmu.

Mitchell Cohen w swojej pracy *The wager of Lucien Goldmann*⁴⁸ (*Zakład Lucien Goldmanna*) nazywa Goldmanna tragicznym dialektykiem. Wolno nam tak samo nazwać Kołakowskiego w okresie jego rewizjonizmu i wskazać w ten sposób na pascalowskie pierwiastki jego myśli. Wiązały one – także w późniejszym okresie – jego filozoficzną refleksję w swojej głębokiej ideowej strukturze z metafizycznym planem myśli Pascala.

Podzwonne dla rewizjonizmu. Mówi się czasami, że rewizjonizm jako program miał *janusowe oblicze*. Z jednej strony był powrotem do źródeł marksizmu, postulował i żądał demokratycznych reform w obrębie socjalizmu, ale równocześnie – z drugiej strony – immanentna logika rewizjonizmu prowadziła w swoich praktycznych konsekwencjach poza socjalizm. Tragizm w rewizjonizmie, którego doświadczył Kołakowski, zasadzał się na niemożności wprowadzenia w Polsce i innych krajach socjalistycznych demokratycznych reform z powodu sytuacji geopolitycznej, czyli chronicznej wtedy kolizji wartości.

Tragizm rewizjonistycznego projektu Kołakowskiego ujawnił dwa ważne aspekty z których drugi – nowy – jest wytworem XX wieku. Dziesięciolecie re-

⁴⁷ A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności*, Warszawa 1996, s. 55.

⁴⁸ Princeton University Press: Princeton–New Jersey 1994.

wizjonistycznego zaangażowania Kołakowskiego (1956–1966) przynosi porażkę obozu reform w partii i społeczeństwie, porażkę podszytą moralnym tragizmem – to aspekt pierwszy. Końcowe zaś lata jego rewizjonistycznego zaangażowania i późniejsza krytyczna refleksja nad historycznymi losami doktryny Marksa (*Główne nurty marksizmu*) – to aspekt drugi – przynoszą świadomość tragicznego uwikłania marksizmu, a więc także rewizjonizmu, w totalitarny kontekst. Tragizm polegał zatem ogólnie na tym, że komunizm czy socjalizm deptał wartości, które sam głosił. Pomimo tego, że w kulturze rewizjonizm był dość płodny intelektualnie – choć nie wszyscy się z tym zgodzą – to, patrząc z innej perspektywy legitymizował on realny socjalizm z jego totalitarną komponentą, przedłużając jego dalsze trwanie. Między Pascalem a Kołakowskim był Hegel i Marks. Był to zatem nowy rys tragizmu wpisany w historię zgodnie z dialektyką heglowską. Wiek XX ujawnił, że na moralnym heroizmie i tragizmie wielkich wyzwań, rewolucji społecznych, odważnych projektów cywilizacyjnych na mocy heglowskiej logiki alienacji mogą pojawiać się totalitarne rysy.

Literacki suplement do rewizjonizmu: *Klucz niebieski*. *Myśli* Pascala można uważać za próbę syntezy dialektycznego myślenia autora w obrębie religii chrześcijańskiej. Podobnie *Klucz niebieski albo Opowieści budujące z historii świętej zebrane ku pouczeniu i przestrodze* (PIW: Warszawa 1964) Kołakowskiego można uznać (na co zwrócono już uwagę⁴⁹) za syntezę jego osobistych doświadczeń w czasie ideologicznych i politycznych wstrząsów przełomu lat 1956–1957 w krajach Bloku Wschodniego. Jego niezwykle zamysł polegał na tym, aby w *Kluczu niebieskim* podać nam „dwa w jednym”. W pięknej literackiej formie pełnej biblijnych i filozoficznych odniesień dokonał on nie tylko krytyki religii, ale też w owej krytyce zawarł wirtualnie krytykę różnych aspektów doktryny marksistowskiej. Stąd brała się nieprzemijająca do dziś wartość tej książeczki pisanej w latach 1956–1957, a wydanej dopiero w 1964 roku⁵⁰. W swojej bogatej krytycznej treści jest ona komentarzem do filozoficznych lektur⁵¹, do moralnych

⁴⁹ Anna Borowicz, *Filozoficzne watki* Opowieści biblijnych i Rozmów z diabłem, „Tytuł” 1998 nr 2.

⁵⁰ *Klucz niebieski* był pierwotnie drukowanych w „Nowej Kulturze” w pierwszej połowie 1957 roku.

⁵¹ W opowieści o samotnym Bogu pt. *Bóg czyli Sprzeczność między motywem i skutkiem działania* można widzieć nawiązanie do teorii alienacji Marksa z jego *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych z 1844 r.*

kontrowersji politycznego zaangażowania⁵² tego okresu, a także do ideologicznych starć i politycznych wydarzeń tamtych lat⁵³.

Paradoksalność sytuacji wierzącego wobec bezsilności wszelkich rozumowych dowodów na istnienie Boga u Pascala znajduje wyraz i ujście na kartach *Myśli*. Ale, podobnie jest u Kołakowskiego, z jego pełnym napięć programem rewizji marksizmu, który klęskę reformatorskiego programu naprawy socjalizmu i niemożliwość realizacji sprzecznych między sobą wartości w starciach życia społecznego odczuwa w szerszym kontekście jako nieuleczalna paradoksalność i antynomiczność życia. Reformatorskie programy ideologiczne i polityczne zawiodły, ta świadomość dociera do niego i dochodzi do głosu właśnie w literackiej formie w opowieściach biblijnych w roku 1957, a więc okresie, kiedy rewolucyjna fala polskiego Października wygasła. Cały splot sprzecznych dążeń, antagonistycznych wartości, antynomii i paradoksów przeżywany w tym niezwykle okresie potrafił on ująć w pięknej literackiej formie maskowanej antyreligijną retoryką. Te opowieści pełne ironii i czarnego humoru są sposobem jego odreagowania na absurdy polskiego socjalizmu za rządów Gomułki. Istnienie nieusuwalnych sprzeczności życia pokazuje Kołakowski w literackiej formie i to wielokrotnie. W jednej z opowieści pt. *Jael czyli Bezdroża bohaterstwa* czytamy w zakończeniu: *tak niedobrze i tak niedobrze. Wszystko niedobrze*.

Klucz niebieski to wynik klęski rewizjonizmu i przeniesienia – podobnie jak u Pascala – konfliktów, nierozwiązywalnych sprzeczności i paradoksów polskiej drogi do socjalizmu w inny wymiar – wymiar literacki. Dlatego duch Pascala, jansenisty, filozofa, dialektyka, pisarza i autora *Prowincjałek* zostawił ślad w jego pełnym ironii pisarskim stylu. Lecz już wcześniej Kołakowski w swoim wielkim zbłądzeniu okresu dogmatycznego, czyli przecenieniu roli rozumu przypomina miejscami Pascala, który pisał: *Nie ma nic równie zgodnego z rozumem jak to zaparcie się rozumu*⁵⁴. A zatem *Klucz niebieski* Leszka Kołakowskiego okazuje się także kluczem, tyle że literackim, do tragicznych rysów jego rewizjonizmu.

Koda. W postawie ideowej i politycznej Leszka Kołakowskiego lat 1956–1957 leżał uogólniony zakład Pascala inspirowany książką Goldmanna, który był wpisany w jego program rewizji marksizmu. Spinał on całość jego różne wzajem niespójne idee, reformatorskie pomysły i silne polityczne zaangażowanie. W tym

⁵² Mam na myśli opowieść *Król Herod czyli Nędza moralistów*.

⁵³ Przykładowo opowieść *Sara czyli Konflikt ogólnego z i jednostkowego w moralności* jest jego reminiscencją na marginesie sporu o uniwersalia i konferencji na temat „Problem stosunku tego, co jednostkowe, do tego co ogólne” z 1956 roku w PAN. W innej opowieści *Lud Izraela czyli skutki bezinteresowności* dopatrzeć się można echa interwencji ZSRR na Węgrzech w 1956 roku.

⁵⁴ B. Pascal, *Myśli*, s. 247

ukrytym zakładzie postawił na demokratyczny socjalizm i choć rewizjonizm przegrał, to porażka ta była źródłem jego dalszego rozwoju. Możemy tym samym patrzeć na zakład u Kołakowskiego jako na zabieg, który przyczynił się do syntezy dwóch oscylujących wcześniej wariantów marksizmu w jego filozofii. Owocem tej syntezy był nie tylko podszyty tragizmem rewizjonizm lat 1956–1958, ale także późniejszy antynaturalistyczny marksizm, który stał się jednym z wyróżników warszawskiej szkoły historii idei. Z czasem odsłonił on, jak zresztą cały marksowski projekt, swoje wewnętrzne totalitarne oblicze i w ten sposób dodał do rewizjonizmu nowy rys tragizmu. Tak jak jansenizm był reakcją na spustoszenia racjonalizmu i empiryzmu XVII wieku, tak rewizjonizm marksistowski był reakcją na spustoszenia scjentystycznego rozum w marksizmie (materializmu dialektycznego), a przez to ruchem w stronę humanistycznej antropologii. Pascal uczył, że w wyborach wartości racje „serca” przeważają racje rozumu. To samo znajdujemy w zmaganiach Kołakowskiego z rozumem na polu marksizmu, gdyż rewizjonizm był prymatem etyki („serca”) nad rozumem.

Jeśli przedstawione tu porównanie rewizjonizmu marksistowskiego do jansenizmu jest trafne to Kołakowskiego można nazwać Pascalem rewizjonizmu. Od tego czasu Pascal jako najbliższy z wielkich filozofów⁵⁵ towarzyszył mu w filozofowaniu, czego najlepszym świadectwem jest prymat pascalskiej racjonalności pragmatycznej nad racjonalnością logiczną zawarty w *Jeśli Boga nie ma...* oraz jego znamienne zbliżenie do religii chrześcijańskiej, ale to oddzielny pasjonujący temat. Nie jest więc przypadkiem, iż myśl Pascala jako głęboka inspiracja towarzyszyła Kołakowskiemu w rewizjonizmie marksistowskim i jego późniejszym filozofowaniu.

⁵⁵ Wymieńmy najważniejsze jego prace dotyczące Pascala: *Banał Pascala*, „Zeszyty Argumentów” 1962 nr 9; *Wokół Pascala*, „Studia Filozoficzne” 1965 nr 1; *Pascal*, [w:] *Słownik filozofów*, t. 1, Warszawa 1966; *Fabula mundi i nos Kleopatry*, „Revue Internationale de Philosophie” 1975 nr 111–112; *Pascal Blaise*, [w:] *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 1–12, Ed. M. Eliade, New York 1987; *Pascal*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 1–9, Warszawa 2001–2004; *Zaproszenie do Pana Boga na biesiadę. Dialog XVII-wieczny*; „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2002 Nr 47; *Pan Bóg nic nam nie jest dłużny*, 1994; *Blaise Pascal*, [w:] *O co nas pytają wielcy filozofowie*, 2005.

The wager and tragic vision in Leszek Kolakowski's marxism revisionism (pascal's inspirations)

Leszek Kolakowski's Marxist revisionism can be divided into three phases. The initial phase of revisionism which began with Stalin's death and lasted until 1955, the second phase: the phase of active revisionism in the years 1956–1957 and the third, most mature phase, the phase of anthropological revisionism of the period 1958–1968.

At the root of Kolakowski's revisionism were two more or less ulterior tendencies. The first tendency was an attempt to assimilate in the field of Marxist-Leninist doctrine of the ideas of *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844* by young Karl Marx. This was the leading and increasing tendency which ties together all of the phases of his revisionism. The second tendency was an attempt to implant in the doctrine – within the second phase of revisionism – some of the ideas of ethical socialism as well as some of Immanuel Kant's ideas; the focal point of this tendency was understanding socialism as a moral duty, which gave his revisionism a tragic dimension.

In the article I pay heed to Lucien Goldmann's book on Pascal *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les "Pensées" de Pascal et dans la théâtre de Racine* (1955) which was of great importance which was key to the crystallization of the active phase of Kolakowski's revisionism. I also point to the existence of a so-called weger in the Kolakowski's thought of that special period in mind. The weger is the keystone of his then much enfeebled Marxism as well as a bridge to his revisionist anthropology of 1958–1968.

Keywords: Leszek Kołakowski, marxism-leninism, revisionism, anthropology

GERARD DMUCH

Antropologiczny realizm Leszka Kołakowskiego w ujęciu Zbigniewa Jordana

Leszek Kołakowski jest uznawany za jednego z najwybitniejszych filozofów polskich. Jego najważniejsza praca *Główne nurty marksizmu* uważana jest za jeden z najlepszych kompendiów dotyczących filozofii marksistowskiej. Sam był najpierw zagorzałym marksistą, aby następnie przenieść swe zainteresowania badawcze na historię idei, a w szczególności historię marksizmu. Był przecież także kierownikiem katedry marksizmu-leninizmu na Uniwersytecie Warszawskim. Być może zostałby nim do dziś, gdyby nie napisany wraz z Marią Ossowską tekst *List otwarty do partii*, który przez obronę opozycjonistów został użyty jako ekspertyza w czasie procesu Jacka Kuronia i Karola Modzelewskiego. Za to zachowanie, zdaniem ówczesnych komunistycznych władz, niegodne członka PZPR, został w 1966 r. pozbawiony katedry, a w 1968 r. odebrano mu prawo do prowadzenia wykładów. Został zmuszony zatem do opuszczenia kraju, najpierw udał się do Paryża, a później do Wielkiej Brytanii, gdzie wykładał na Oksfordzie. W tamtym właśnie okresie napisał wcześniej wspomnianą pracę *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*.

Suche fakty z życiorysu są w tym przypadku niezbędne dla zrozumienia danego autora, lecz czasem ważniejsze jest to, co mówią o nim jego przyjaciele i współpracownicy. Już po śmierci filozofa zorganizowano konferencję pt *Leszek Kołakowski – myśliciel i obywatel*, na której uczczono jego pamięć i przyznano mu medal „za służbę demokracji”. Został on przekazany przez Carla Gershmanna w imieniu National Endowment for Democracy. Jednym z gości był były premier RP, Tadeusz Mazowiecki, który wygłosił krótkie, ale ważne przemówienie. Mazowiecki stwierdził w swoim wystąpieniu, że nie da się oddzielić jego pracy intelektualnej od działalności publicznej. Stwierdził nawet, że Kołakowski wypełniał czynem to co głosił w swoich wykładach – innymi słowy – że teoria pokrywała się

z jego praktyką. Oznacza to, że był konsekwentny i uczciwy w swoich przemysleniach i działaniach. Wspomina również o jego publikacjach w paryskiej „Kulturze”, zaangażowaniu w Komitecie Obrony Robotników (jako jego zagraniczny „ambasador”) i członkostwie w obradach „okrągłego stołu”, do których był nastawiony sceptycznie, ale był również otwarty na dialog¹. Mazowiecki uważał również, że Kołakowskiego należy zapamiętać nie tylko poprzez jego jawną krytykę władzy komunistycznej, jego postawy antytotalitarnych, ale też jako myśliciela, który zauważył pewne zagrożenia ze strony samej demokracji. W istocie wolności i demokracji tkwią pewne autodestruktywne idee, które mogą doprowadzić do ich upadku. Dlatego też należy cały czas mieć się na baczności i kwestionować to, co może doprowadzić do upadku demokracji. W tym właśnie Mazowiecki upatrywał najcenniejsze przesłanie jego myśli².

Zbigniew Jordan natomiast jest znacznie mniej znaną postacią aniżeli Leszek Kołakowski. Trudno nawet jednoznacznie określić dlaczego. Może dlatego, że znalazł się na czarnej liście cenzury PRL (choć Kołakowski również miał wcześniej wspomniany zatarg z partią), może powodem była jego nieobecność w nauce krajowej. Niezależnie od przyczyn, faktem jest, że istnieje tylko garstka ludzi, którzy mogą coś powiedzieć na jego temat. Jednym z nich był Tymon Terlecki, jego współpracownik i serdeczny przyjaciel. Wedle jego świadectwa Zbigniew Antoni Jordan urodził się w 1917 r. w Gołaszynie w rodzinie ziemiańsko-inteligenckiej. Pierwsze szlify filozoficzne uzyskał na Uniwersytecie Poznańskim, gdzie obronił pracę magisterską, w której analizował teorię zdań psychologicznych Tadeusza Kotarbińskiego. Jego praca doktorska natomiast miała tytuł „O matematycznych podstawach systemu Platona (Z historii racjonalizmu)”. Obronił ją w wieku zaledwie 25 lat i wedle środowiska polskich filozofów stała na bardzo wysokim poziomie. Wykazywała opanowanie nowoczesnej metody badań klasycznych tekstów filozoficznych oraz znajomość starożytnej greki na poziomie takich sław jak Wincenty Lutosławski – autor dzieła o chronologii dialogów Platona – czy Władysław Witwickiego, tłumacza wszystkich dzieł tego myśliciela na język polski.

Jeśli chodzi o jego rozprawę habilitacyjną to znany jest tylko jej tytuł „O pojęciu nieskończoności”. Niestety zaginęła ona w odmętach wojny³. Jordan po obronie doktoratu studiował jeszcze w Niemczech a później na paryskiej Sorbonie. Po studiach zagranicznych, niesiony poczuciem patriotycznego obowiązku zaciągnął się do wojska polskiego przebijając się przez Węgry do Francji. Służył w Pierwszej Dywizji Pancerniej i brał udział w bitwie pod Chambois, po której po-

¹ T. Mazowiecki, *Leszek Kołakowski i polska demokracja*, [w:] *Leszek Kołakowski – myśliciel i obywatel*, pod redakcją P. Kosiewskiego, Warszawa 2010, s. 43.

² Tamże, s. 44.

³ T. Terlecki, *Dobrze myśleć – dobrze postępować*, „Kultura” 1980, nr 11, s. 106.

zostawił wspomnienia, które przysłał do redakcji „Polski Walczącej” (*Rok temu pod Chambois*)⁴. Po wojnie bezskutecznie próbował znaleźć pracę na uczelniach brytyjskich. Zamiast upragnionego nauczania musiał zajmować się w tym czasie pisanem artykułów dla „Kultury”⁵ a w czasie pobytu w Monachium, pracował jako analityk opinii publicznej w Radiu Wolna Europa. Doceniony został dopiero w roku 1957 r. gdy dostał kolejno (z inicjatywy ojca M.I. Bocheńskiego) stypendium w Instytucie Studiów Wschodnich na Uniwersytecie we Fryburgu, a potem kolejne (1962 r.) w Instytucie Rosyjskim Uniwersytetu Columbia w Nowym Yorku. Po skończeniu stypendium, otrzymał stanowisko „lecturer grade 1” (odpowiadający docentowi w Polsce) na nowo powstającym Instytucie Socjologii na Uniwersytecie w Reading⁶. Potem przeniósł się do Carleton University w Ottawie (Kanada), gdzie był profesorem w tamtejszym Instytucie Socjologii i Antropologii. Niestety zmarł tam kilkanaście lat później w październiku 1977 r. na raka przysadki mózgowej⁷.

Obie te postacie, choć pozornie tak odległe od siebie, wiele jednak łączyło. Otóż tak samo Jordan jak i Kołakowski zajmowali się marksizmem zarówno w klasycznym ujęciu samego Marksa jak i jego kontynuatorów (zwłaszcza Lenina i Stalina). Chociaż Jordan był starszy od Kołakowskiego, to często w swoich pracach powoływał się na jego prace. To wskazuje, jak Jordan doceniał prace naukowe Kołakowskiego. Jordan jednakże nie zawsze pochwalał stanowiska i poglądy Kołakowskiego, niekiedy również je krytykował. Szczególnie uwidacznia się to na przykładzie poglądu Kołakowskiego o usytuowaniu teorii poznania w doktrynie marksizmu-leninizmu, który Jordan nazwał realizmem antropologicznym.

Według Jordana, Kołakowski należał do młodszego pokolenia marksistów-leninistów, którzy nie byli usatysfakcjonowani tym, co oficjalna doktryna marksizmu-leninizmu głosiła na temat statusu wiedzy w filozofii. Stanowisko Kołakowskiego w tej kwestii opierało się głównie na poglądach wczesnego Marksa. W jego interpretacji, koncepcja wiedzy u wczesnego Marksa znacznie różniła się od epistemologii pozytywistycznej, choć później wraz z Engelsem jednak ją zaakceptował. Oficjalna koncepcja wiedzy „starszego” Marksa została bowiem rozpropagowana dopiero w pracy Lenina *Materializm i Empiriokrytycyzm* i w takiej postaci włączona do oficjalnej doktryny marksizmu-leninizmu.

Jordan twierdził, że stanowisko zajęte przez Kołakowskiego jest interesujące z kilku co najmniej powodów. Zapoczątkowuje bowiem nową tendencję myślową opartą co prawda o tradycyjną interpretację myśli Marksa, ale wolną od pustych

⁴ Tamże, s. 107.

⁵ Tamże, s. 108.

⁶ S.L. Andrzejewski, *Wspomnienie o Zbigniewie Jordanie*, „Kultura” 1980, nr 11, s. 103.

⁷ T. Terlecki, *Dobrze myśleć...*, s. 109.

stereotypów zawartych w marksizmie-leninizmie, które zwykle doprowadzały tradycyjistów do „szewskiej pasji” i do gwałtownych polemik. Kołakowski tym samym podjął pierwszą, od czasu powojennej ekspansji myśli marksistowskiej w Polsce, próbę filozoficznej interpretacji stanowiska, że myślenie jest zdeterminowane społecznie. Podejmując tę próbę Kołakowski posługuje się koncepcją ideologii totalnej, zdefiniowaną przez Karla Mannheima, której jednak użył tylko do analizy utopijnej mentalności politycznej.

Kołakowski propagował pogląd, że reforma filozofii zaproponowana przez Rene Descartesa (Kartezjusza) doprowadziła do zahamowania rozwoju filozofii nowożytnej. Kartezjusz skierował bowiem filozofię na nowe tory głosząc, że to refleksja nad źródłami wiedzy i ich krytyka powinny stanowić podstawę filozoficznego myślenia. Ten pogląd powstrzymał właściwe rozumienie relacji pomiędzy człowiekiem a naturą i historią. W dodatku ta myśl nie jest możliwa do zaakceptowania, ponieważ jest zanadto wyidealizowana: w jej podstawach idealistyczne rozwiązanie problemu poznania staje się nieuniknione. Przekonania, że takie rozwiązanie jest fałszywe, nie da się jednak obronić, tak długo jak teoria Kartezjusza pozostanie w mocy. Jeśli od początku przyjmiemy, że podmiot poznający można wyizolować ze środowiska społecznego, którego jest częścią, oderwać od historycznych i społecznych czynników, jak i wpływów tradycji naukowej, to w tym przypadku rozum i prawda są skazane na porażkę i w filozofii zaczynają rządzić irracjonalne kaprysy subiektywizmu. Jednostka w ujęciu Locke’a, Kartezjusza, Berkeley’a i Hume’a tak naprawdę nie istnieje i nie może istnieć⁸. Błędem jest myślenie, że pewna jednostka abstrakcyjna, której zdolność poznania jest zgodna z tradycyjną epistemologią, może zdobyć jakąkolwiek wiedzę a jej akty poznawcze można uznać za racjonalne i obiektywne. Co myśliciele kiedyś uważali za źródło błędów, powinno być uważane za warunek konieczny do tego, aby akt poznania mógł w ogóle mieć miejsce, a kreatywne działania i przemyślenia mogły mieć miejsce.

Pytanie o to czy możemy w ogóle zdobyć jakąś wiedzę, często zadawane przez nowożytnych filozofów, samo sprowokowało odpowiedź. Takie pytanie nie zostałoby nigdy sformułowane, gdybyśmy nie byli w stanie zdobyć jakiejkolwiek wiedzy. Pozostaje tylko problem warunków, w których to pytanie powstało. Wedle stanowiska zajętego przez Kołakowskiego problem możliwości zdobycia jakiejkolwiek wiedzy znajduje rozwiązanie poprzez fakt, że wiedza jest nieodzownym elementem życia społecznego człowieka. W czasie swojego życia każdy człowiek walczy o to aby być w stanie kontrolować otoczenie – właśnie w tym można doszukiwać się zaczątków wiedzy. Najlepszym dowodem na to, że człowiek jest

⁸ Z. A. Jordan, *Philosophy and Ideology. The development of philosophy and marxizm-leninism in Poland since the Second World War*, edited by J. M. Bocheński, Dondrecht, Holland 1963, s. 341.

w stanie coś zrobić jest jego działanie. Marks dobrze wiedział, że problematyka możliwości zdobywania wiedzy nie jest tak naprawdę kwestią teorii, ale praktyki. Wiedział o tym również Engels cytując *Fausta*⁹: „Im Anfang war die Tat”¹⁰.

Z powyższego wywodu wynika nie tylko to, że punkt wyjścia sformułowany przez nowożytną epistemologię jest błędny, ale również, że materialistyczna teoria poznania zawiera w sobie niatrafne założenia. Próba interpretacji prawdy jako odbicia „rzeczywistości obiektywnej” w umyśle, doprowadza do tego, że materialistyczna teoria poznania staje się nie do końca jasna i zachowuje wieloznaczność. Zarówno Engels jak i Lenin wyobrażali sobie wiedzę jako pewnego rodzaju obraz albo mapę, która istnieje niezależnie od umysłu. Jednakże ludzki umysł nie jest w stanie pojąć idei istniejących niezależnie od człowieka i założenie, że wiedza jest zjawiskiem podobnym do odbicia przedmiotów w lustrze, jest po prostu błędne. Materializm zawiera w sobie trafną ideę, że świat istnieje niezależnie od świadomości, ale wiedza o świecie fizycznym jest zależna od umysłu. Tak samo budowa biologiczna człowieka jak i społeczne uwarunkowania wywołują pewne reakcje w stosunku do określonych bodźców i determinują sposób w jakim podmiot poznający porządkuje dane o świecie. Zdolność poznania człowieka jest głównie selektywna, a nie refleksyjna – jest głównie wytworem ewolucji gatunku ludzkiego i dziedzictwem całości uwarunkowań społecznych i indywidualnych cech. Ta zdolność wynika zarazem z pełnionych ról społecznych i biologicznych. Jeśli nasza percepcja pozwala nam zauważyć pewne rzeczy i powiązania między nimi istniejącymi w świecie zewnętrznym, to takich spostrzeżeń nie można uznać za ich wyobrażenia we właściwym znaczeniu tego słowa. Wyobrażenie musi ukazać jakieś podobieństwo do przedmiotu, od którego pochodzi, ale spostrzeżenie już nie. Świat zewnętrzny istnieje bowiem niezależnie od człowieka i nie jest w żaden sposób przez niego tworzony. Jednakże świat ukazuje się człowiekowi jako uporządkowana rzeczywistość, gdzie człowiek jako podmiot poznający jest również podmiotem społecznym, którego koncepcje są determinowane zarówno przez zinstytucjonalizowaną strukturę społeczeństwa, jak i przez biologiczną i społeczną ewolucję gatunku ludzkiego¹¹.

Dopiero później Kołakowski (wraz ze studiami nad wczesnym Marksem) rozwinął problematykę poznania również poprzez krytykę systemu Hegla i jego specyficznego sposobu myślenia. Sam Marks podporządkował „czysty rozum” „rozumowi praktycznemu” i twierdził, że problem poznania nie da się rozwiązać na gruncie jakiegś abstrakcyjnej teorii. Myślenie i bycie chociaż od siebie się róż-

⁹ „Na początku był czyn” (J.W. Goethego, *Faust*, cz. 1, sc. 3) [za: W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1978, s. 418].

¹⁰ L. Kołakowski, *Szkice o filozofii katolickiej*, Warszawa 1955, s. 135–137.

¹¹ Tamże, s. 87–88, 93, 159–160.

nią, to jednak są ze sobą blisko związane. Punkt wyjścia teorii Marksa jest różny od innych znanych w historii systemów filozoficznych, także od tych materialistycznych. Na temat marksowskiej teorii poznania Bucharin napisał, że istnieją podmioty, przedmioty i różne relacje między nimi¹². Z tego punktu widzenia teoria poznania Marksa ma charakter socjologiczny.

Marks był przeciwnikiem koncepcji rzeczy samych w sobie. Według niego coś takiego nie może istnieć. Istnieją tylko „rzeczy dla nas”. Świat materialny, przyczynowo niezależny od człowieka, istnieje naprawdę, chociaż jest poza naszym zasięgiem. Poznawalny jest tylko świat, który jest poznajemy poprzez doświadczenie, t.j. dzieląc na gatunki i indywidua, na części i klasy, nazywając przedmioty i relacje pomiędzy nimi, przypisując rzeczom określone formy, porządek i strukturę, a zatem oderwany od chaosu preegzystującego świata. Ten świat jest poznawalny ponieważ jest tworzony przez człowieka. Jako istota przyrodnicza człowiek przekształca środowisko na swoje potrzeby, a te potrzeby determinują wyłanianie się rzeczy i ich relacje, związki oraz zależności. Gdyby potrzeby człowieka byłyby inne, to i świat wyglądałby inaczej. Oko nie jest lustrem, które wiernie odzwierciedla na co patrzy, ponieważ ta rzecz istnieje sama w sobie poza ludzkim okiem i to odnosi się również do pozostałych zmysłów. Oznacza to, że zmysły same stały się źródłem teorii poprzez sposób swojego funkcjonowania, a przedmiot staje się uprzedmiotowieniem samego siebie czyli sam człowiek staje się przedmiotem. Jordan analizując myśl Kołakowskiego w tym miejscu cytuje Marksa: „I jasne jest także, że rzeczowość w stosunku do samowiedzy nie jest przeto bynajmniej czymś samodzielnym, istotnym, lecz tylko tworem przez nią ustanowionym i że ten ustanowiony twór zamiast potwierdzać sam siebie jest tylko potwierdzeniem aktu ustanawiania, który na moment utrwała swoją energię w postaci produktu, nadając mu dla pozoru – lecz tylko na moment – rolę samodzielnego, rzeczywistego przedmiotu¹³”.

Jordan analizując Kołakowskim wskazuje, że dla niego język jest wytworem społecznym. Używa się go bowiem głównie do nadawania nazw rzeczom, ideom, kategoriom. Jego główną funkcją jest poprawianie społecznie ukształtowanego świata i pomoc w sterowaniu tym, co się tworzy dzięki naszym potrzebom, czyli rzeczy i relacje między nimi. Język nie daje nam możliwości do znalezienia ukrytych poziomów rzeczywistości. Języka nie można użyć do niczego innego tylko do tego właśnie celu. Język nie posiada zatem w sobie jakiegoś ukrytego poziomu czy drugiego dna.

¹² N.I. Bukharin, *Marx's Teaching and its Historical Importance*, [w:] N.I. Bukharin and others, *Marxism and Modern Thought*, transl. by R. Fox, London 1935, s. 23.

¹³ K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, tłum. K. Jażdżewski [w:] Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. I, Warszawa 1960, s. 155.

Subiektywny świat, wytworzony i zdeterminowany w swej strukturze poprzez funkcje życia, potrzeby, popędy, motywacje ludzi i ich zdolność do odczuwania cierpienia, nie jest ulotnym światem, który powstaje i zaraz znika. Człowiek jest istotą przyrodniczą, jednym z gatunków zwierząt i jednocześnie istotą społeczną, która współdziała z innymi. Indywidualne i gatunkowe życie człowieka nie różnią się między sobą i chociaż może się wydawać, że życie indywidualne nie jest bezpośrednią formą życia społecznego, jest jednak jego przejawem¹⁴. Człowiek to podmiot społeczny, a nie indywidualny i jego zdolności poznawcze i tworzenie oraz porządkowanie pewnych kategorii myślenia ma również charakter społeczny. Świat subiektywny jest zatem również subiektywny w sensie społecznym, zawiera w sobie pewne trwałe jakości, odpowiadające trwałym cechom gatunku ludzkiego. Istnieją pewne nawyki wytworzone poprzez ciągłe doświadczenia, wspólne dla całego gatunku ludzkiego. Wywołują one to co Bertrand Russell nazwał „zwierzęcą inferencją” (*animal inference*) – samorzutną skłonnością do interpretowania bodźców w taki a nie inny sposób. Zwierzęca inferencja wprowadza do społecznie subiektywnego świata pewien rodzaj stałości, daje człowiekowi podstawy formułowania zasad i praw a zatem prowadzi go do nauki¹⁵.

Rozszerzona wersja antropologicznie zorientowanej epistemologii prowadzi do kilku istotnych wniosków. W teorii poznania Lenina i Engelsa bariera która miała odgradzać mentalny obraz danego przedmiotu (*persept*) z postrzeganym przedmiotem zupełnie zanika. Samoświadomość człowieka odpowiada oporowi środowiska, z którym ma do czynienia w trakcie realizacji swoich naturalnych potrzeb. W konsekwencji ani samoświadomość, ani zewnętrzny świat, mentalna wizualizacja danego przedmiotu ani sam postrzegany przedmiot nie mogą istnieć same w sobie bez wzajemnej współzależności¹⁶.

Ta idea nie wywodzi się z filozofii marksowskiej, chociaż sama definicja już tak. To przecież Kant wcześniej rozwinął założenie, uwzględnione w teorii Marksa, dotyczące statusu głównej zasady w jego odrzucającej idealizm koncepcji. To założenie głosi, że nie ma jakiegokolwiek samowiedzy o rzeczach czasoprzestrzennych istniejącej przed właściwą wiedzą i zupełnie z nią nie związanej. Samowiedza musi być powiązana z tym co jednostkowe i z tym, co jest poza „ja”, czyli „nie-ja”. Oznacza to, że powiązania pomiędzy samowiedzą i wiedzą o świecie czasoprzestrzennym są nierozzerwalne – jedno nie może istnieć bez drugiego.

Marks bowiem nie oddzielił świata, którego postrzegamy od świata samego w sobie, który istnieje poza percepcją. Świat według Feuerbacha, Engelsa i Lenina istnieje niezależnie od podmiotów poznających, które są w stanie go poznać.

¹⁴ Tamże, s. 104–105.

¹⁵ B. Russell, *Human knowledge. Its Scope and Limits*, London 1951, s. 182.

¹⁶ K. Marks, *Rękopisy...*, s. 156–157.

Według Marksa zaś takie postrzeganie świata jest błędne i pozbawione sensu¹⁷. Samo istnienie świata nie stanowi problemu, ale pytanie o sposób jego istnienia jest tak samo ważne jak pytanie o to jak wyglądałby świat, gdyby nasze oczy były wrażliwe na inne częstotliwości fal światła widzialnego niż dotychczas. Zewnętrzny świat istniejący niezależnie od podmiotu poznającego jest tak naprawdę fikcją, bo jest poza naszym zrozumieniem i zdolnością racjonalnego tworzenia pewnych idei. Ta zdolność jak i też język ludzki są związane tylko i wyłącznie ze społecznie subiektywnym światem. Nie powinno się nawet twierdzić, że społecznie subiektywny świat jest tylko zniekształconym obrazem prawdziwego świata. Gdyby termin „zniekształcenie” miał charakter neutralny a nie pejoratywny, to i tak oznaczałoby to współzależne wyrażenie odnosząco się do tego co nie jest zniekształcone i co może pełnić funkcję dla tego modelu. Kantowskiego podziału rzeczywistości na fenomeny i noumeny (zjawiska i rzeczy same w sobie) nie można zastosować do tego modelu. Teoria świata samego w sobie jest błędna, ponieważ nie można go poznać poprzez doświadczenie na żaden możliwy sposób. W społecznie subiektywnym świecie nie istnieje bowiem nic transcendentnego, jak to zakładano w pozytywistycznym materializmie¹⁸.

Jordan podążając dalej ścieżką wyznaczoną przez Kołakowskiego, ukazuje wielką różnicę, a nawet przepaść pomiędzy koncepcją społecznie subiektywnego świata a arystotelesowskim realizmem, który zakłada, że aparatura pojęciowa może zostać użyta w odniesieniu do prawdziwej istoty rzeczy. Ta koncepcja została przyjęta na gruncie marksizmu-leninizmu. Z punktu widzenia realizmu antropologicznego jest to iluzja. Zanim ludzie zaczęli rozmyślać na temat problematyki poznania, świat i sposób zdobywania wiedzy były już społecznie i biologicznie zdeterminowane. Życie społeczne i biologiczne równocześnie zdeterminowało rozróżnienie w świecie zewnętrznym na przedmioty i aparat pojęciowy, których główną funkcją jest pomoc w znalezieniu swojego miejsca w rzeczywistości¹⁹.

Wedle Jordana istnieje pewne powierzchowne podobieństwo pomiędzy realizmem antropologicznym a pragmatyzmem. Obydwa stanowiska kładą nacisk na działanie, a nie interpretowanie, jak również na tzw. „założoną namacalność” przed doświadczeniem rzeczywistości. Jednakże w realizmie antropologicznym nie ma miejsca na relatywizm, który można znaleźć w pragmatyzmie. Zakłada on bowiem również, że świat zewnętrznym odzwierciedla społeczną strukturę a świadomość jest wytworem społecznym. Chociaż w tym przypadku nie da się zastosować materialistycznej teorii prawdy, to już korespondencyjna teoria praw-

¹⁷ Tamże, s. 170.

¹⁸ L. Kołakowski, *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*, „Studia Filozoficzne” 1959, nr 2(11), s. 52–53, 56–57.

¹⁹ Tamże, s. 50–51.

dy jest zgodna z założeniami realizmu antropologicznego. Jeśli założymy, że społecznie subiektywny świat i przyroda to to samo, to w takim razie leninowska definicja prawdy, która głosi, że prawda jest to zgodność pomiędzy świadomością a stanem przyrody, jest prawdziwa²⁰.

Sam Marks określił swoje stanowisko jako spójny naturalizm i humanizm, odmienne zarówno od materializmu i idealizmu, ale łączące w sobie ich treści²¹. Jedną z głównych założeń marksowskiego naturalizmu jest niemożliwość metafizyki. W zhumanizowanym świecie – jedynym który człowiek może poznać – nie warto zaprzętać sobie głowy jakimś transcendentnym światem istniejącym niezależnie od podmiotu poznającego. Myśl, która zakłada istnienie świata samego w sobie może zostać tylko wytworzona, jak to określił Marks, poprzez „filozoficzny umysł”, który „błądzi we własnych dziwactwach”. Z drugiej jednak strony, Marks zakładał, że myślenie naukowe nie powinno, próbować odtworzyć tzw. świat sam w sobie a zatem i formułować prawd absolutnych. Lenin pisał, że teorię, która jest przybliżoną kopią obiektywnej rzeczywistości, można nazwać materializmem²². Według Marksa taka myśl jest wewnętrznie sprzeczna. Nie istnieją hipotezy, na których bazują teorie naukowe, które można by uznać za całkowicie trafny opis struktury Wszechświata. Świat poznawalny przez człowieka, nosi w sobie znamię ludzkiej kreatywności, która nadal dostarcza wiedzy i wyznacza kierunek naszemu naukowemu myśleniu²³. Jeśli założymy, że świat jest tworzony poprzez człowieka w sensie naturalistycznym i społecznym, to stawia to nowe zadania dla filozofów. Metafizyka w tym przypadku okazuje się niemożliwa. Natomiast teoria poznania jest możliwa, ale już przedmiot jej badań należałoby przeformułować.

Czyste dane są tak samo trudne do uchwycenia jak twierdzenia metafizyki i epistemologii, które zgodnie z poglądami Avenariusza, a jego krytyka możliwości czystego doświadczenia, jest tak samo dziwaczne jak jego twierdzenia metafizyczne. Jeśliby zgodzić się z założeniami realizmu antropologicznego, to nie da się zbadać zdolności abstrakcyjnego człowieka do zdobywania wiedzy. Koncepcja człowieka uniwersalnego jest koncepcją czysto biologiczną, która należy albo do nauk przyrodniczych albo wcale. Koncepcja człowieka jako istoty społecznej nie jest uniwersalną lecz historyczną ideą, którą należy zawsze odnieść do danej sytuacji w czasie i przestrzeni. Człowiek społeczny jest istotą historyczną, której natura jest zmienna, zatem mówienie o uniwersalnym człowieku w historii jest bezsensowne.

²⁰ Tamże, s. 58–59.

²¹ K. Marks, *Rękopisy...*, s. 150.

²² V.I. Lenin, *Materialism and Empirio-Criticism*, [w:] *Collected Works of V.I. Lenin*, vol.13, London 1938, s. 267.

²³ K. Marks, *Rękopisy...*, s. 148.

Ogólnie rzecz ujmując wedle Jordana antropologiczna teoria poznania jest możliwa, ale jest twierdzenia można by uznać za ubogie i mało oryginalne. Trzeba by było zatem ograniczyć ją do twierdzenia, że wiedza zależy od rozwoju historycznego, społecznych uwarunkowań, podziału klasowego i konfliktów klasowych, relacji człowieka z przyrodą. Takie uogólnienia prowadzą na manowce, chyba, że ukaże się je w kontekście historycznym, społecznym, naukowym i filozoficznym. Jednakże przestałaby ona być ogólną teorią poznania i jej wnioski przestałyby mieć charakter uniwersalny, bo jej prawdziwość musiałaby być ograniczona poprzez dany czas i miejsce.

W takim wypadku epistemologię należałoby zredukować do historii wiedzy. Wiedzę bowiem można rozpatrywać z dwóch stanowisk: w sensie szerszym, gdzie historia wiedzy byłaby zintegrowana z historią filozofii, opartą na założeniach przyjętych przez tradycję; oraz w sensie węższym jako wiedza naukowa, gdzie epistemologia staje się częścią historii nauki, która bada rozwój historyczny pewnych teorii i projektów, ich struktur koncepcyjnych i podstawowych zasad, na których się opierają²⁴.

Czym zatem powinien zajmować się filozof? Jordanowi było trudno jednoznacznie odpowiedzieć na to pytanie. Nie istnieją przecież jakieś zagadnienia zarezerwowane tylko i wyłącznie dla filozofów. Zakres zainteresowań filozofa ma charakter antropologiczny, co oznacza, że badania, którymi się zajmuje koncentrują się na praktycznej i humanistycznej stronie wiedzy. Ze swej definicji antropologiczny realizm jest zatem teorią, z której takie wnioski można wyprowadzić, chociaż nie zawsze da się to uchwycić. W dodatku nacisk, który się kładzie na dany element wiedzy może ulec zmianie w innej epoce.

W swej książce Jordan przypominał, że w astronomii swego czasu istniał konflikt pomiędzy ptolemeizmem i kopernikanizmem, natomiast dzisiaj trwa spór o determinizm w fizyce. To co decyduje o filozoficznej istotności jakiegoś zagadnienia to nie tylko jego treść, ale również pewne okoliczności historyczne, w których ono powstało. Z antropologicznego punktu widzenia to, co jest istotne i doniosłe filozoficznie, jest również istotne moralnie, ponieważ wpływa na ludzkie postawy i zachowania. Wiedza ludzka będąc biologicznie i społecznie zdeterminowana wyraża treści kognitywne i regulatywne, a głównym zadaniem filozofa jest odkrycie i wytłumaczenie ich niezależności. Należy również wspomnieć o tym, że oba aspekty wiedzy, jeśli poddane złudzeniom subiektywizmu, charakterystycznym dla tradycyjnej teorii poznania, nie powinny być zastępowane woluntaryzmem, tak jak miało to miejsce w niektórych interpretacjach doktryny marksowskiej. Es-

²⁴ L. Kołakowski, *Karol Marks...*, s. 54.

sencjalizm w teorii jak i woluntaryzm w praktyce wytworzyły chimeryczny projekt filozoficzny, zainspirowany poprzez niekompetentnych badaczy²⁵.

Jordan twierdził, że Kołakowski nie wyszedł poza stadium programowych twierdzeń. Swoje poglądy przedstawił w kilku esejach w mniej lub bardziej przyswajalnej formie. Główny cel przedstawienia jego poglądów miał charakter bardziej praktyczny aniżeli teoretyczny tzn. chciał zmienić dominujące w jego czasie poglądy i postawy uczonych bez tworzenia nowego spójnego systemu filozoficznego. Zwolennicy filozofii Kołakowskiego jednak tylko niekiedy komentowali i dokonali krytyki realizmu antropologicznego.

Według Jordana krytyka indywidualistycznego stanowiska w epistemologii dokonana przez Kołakowskiego, we współczesnej epistemologii nie jest myślą ani rewolucyjną ani nową. Podobną krytykę można odnaleźć w wielu teoriach socjologicznych jak i filozoficznych. Durkheim w swoich badaniach nad religią, z których wyciągnął wniosek, że ludzkie zachowanie jest zdeterminowane głównie przez instytucje społeczne, dał początek idei, że instytucje społeczne tworzą dominujący schemat racjonalności i obiektywności w ogóle a cała struktura pojęciowa jednostki jest zakorzeniona w społeczeństwie. Ogólna teoria ideologii totalnej i relacjonizm epistemologiczny Mannheima powinny stać w opozycji do odrzuconych przez Bacona *idola fori* („złudzeń rynku”). Relacjonizm epistemologiczny jest nie tylko zasadą metodologiczną, ale również stanowiskiem w epistemologii. Każda perspektywa socjokulturowa, od której każde myślenie indywidualne powinno być zależne a która nie jest również źródłem błędów i przesądów, dostarcza wglądu na to co powinno być dostrzegalne bądź nie w każdej możliwej perspektywy²⁶.

Inni filozofowie próbowali rozwiązać ten problem w odmienny sposób. Dewey na przykład, kładł nacisk na biologiczną podstawę myślenia ludzkiego i jego funkcję, która polega na adaptacji człowieka w środowisku. Oznacza to, że postrzeganie rozumu jako neutralnej siły odpornej na działanie czasu i uwarunkowania historyczne jest błędne. Władze rozumu są tworzone w wirze uniwersalnej zmienności, które współdziałają z procesem biologicznych i społecznych zmian, które na nie oddziałują. Doświadczenie kognitywne pochodzi z sfery nie-kognitywnej, gdzie myśl jest pewnym „czynnikiem w działaniu”, instrumentem zaspokajania potrzeb ludzkiego organizmu i adaptacyjnych wymagań środowiska. Najlepiej rozwiniętymi narzędziami intelektualnej analizy są ewolucyjne rezultaty działań, które służą celom społecznym i biologicznym. Koncepcje doświadczenia i wiedzy, zapoczątkowane w XVII wieku, które sprowadzały je do subiektywnej świadomości działającej naprzeciw przyrodzie, zbudowanej wyłącznie z przed-

²⁵ L. Kołakowski, *Światopogląd i życie codzienne*, Warszawa 1957, s. 14–28.

²⁶ K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, London 1946, s. 244.

miotów fizycznych, według Deweya siał spustoszenie w filozofii²⁷. Antropologiczna i psychologiczna analiza metodologii badań Deweya, miała na celu skierować filozofię na właściwą ścieżkę. Z drugiej jednak strony Philipp Frank uważał, że tradycyjna epistemologia i metafizyka tak naprawdę są to teorie społeczne „w przebraniu”, które nie zdobyły jeszcze uznania i muszą zabiegać o poklask publiczny. Twierdzenie, że stanowiska socjologiczne wywierają wpływ na poglądy w epistemologii i metafizyce, albo że twierdzenia epistemologiczne i metafizyczne są tylko „projekcją” stanowisk socjologicznych, nie oznacza, że całe myślenie i rozumowanie ludzkie jest społecznie zdeterminowane. Do takiego założenia można się zbliżyć wyłącznie wówczas, kiedy zaakceptujemy twierdzenie, że perspektywa socjokulturowa jest społecznie zdeterminowana.

Pogląd, który głosi, że we współczesnej filozofii, indywidualizm socjologiczny przyjmuje się za podstawę teorii poznania, wydaje się jednak Jordanowi poprawny. Stanowisko, że indywiduum, które jest odcięte od społecznego i historycznego kontekstu, można uważać za istotę rozumną, nie ma charakteru socjologicznego. Na weryfikowalności tej teorii, która uważa się za oczywistą i którą nikt nigdy nie sprawdzał, opiera się weryfikowalność i ważność tego co współczesna epistemologia może powiedzieć na temat problemu poznania.

Według Jordana, chociaż tezy realizmu antropologicznego są interesujące i obiecujące, to jednak sama teoria nie jest pozbawiona wad. Problem pojawia się w odniesieniu do pomnażania wiedzy naukowej. Pogląd, który głosi, że nauka nie może dostarczyć właściwych reprezentacji poziomów rzeczywistości, a tylko pewne ogólnikowe schematy deskryptywne, oceniane na podstawie innych kryteriów niż korespondencyjna teoria prawdy, nie jest w filozofii nauki twierdzeniem nowym. Nowe natomiast, według Jordana, jest uzasadnienie, które jednak jest mocno naciągane i nietrwałe w porównaniu do tego co mogą zaoferować konwencjonalistyczne, utylitarystyczne i neopozytywistyczne koncepcje nauki. Pogląd o źródłach wiedzy naukowej w odniesieniu do teorii realizmu antropologicznego bierze się z faktu, że świat jest społecznie subiektywną rzeczywistością. Nauka w takim wypadku powinna mieć jakieś granice tego jak i świat, w którym są przeprowadzone badania. Kołakowski jednakże nie podaje dokładnie gdzie one powinny się zaczynać a gdzie kończyć. Tak samo Jordan pyta się czy termin rzeczywistość może być użyty tylko w jednym kontekście czy też w innych także, oraz także o to czy rzeczywistość można opisać za pomocą samych nagich faktów? Kołakowski w jego przekonaniu bowiem nie odpowiada na żadne z tych pytań. Jordan porównuje realizm antropologiczny Kołakowskiego z teorią dwóch stołów Eddingtona, zwyczajnego i „naukowego”. Błąd w teorii Eddingtona udało się naprawić poprzez

²⁷ J. Dewey, *Experience and Nature*, New York 1958, s. 11.

obserwację, że jeśli jakaś rzecz może być opisana używając słownictwa dwóch języków, to nie oznacza to, że dwa ontologicznie różne przedmioty można opisać w taki sam sposób. Można opisać dany przedmiot na wiele różnych sposobów, ale to nie oznacza, że przedmiot staje się inny za każdym nowym opisem²⁸. Jordan kończy swój wywód myślą, że choć wczesny Marks (jak i może Kołakowski) być może nie odkryli nowej rzeczywistości, to przynajmniej odkryli nowy język, dzięki któremu można opisać rzeczywistość²⁹.

Konkluzja

W artykule zostało przeanalizowana epistemologiczną koncepcja Leszka Kołakowskiego, która przez Jordana zostało nazwane realizmem antropologicznym. Jordan analizując teksty Kołakowskiego, prezentuje jego myśl na sposób, który być może nikt inny ani wcześniej, ani później, nie odważył się przedstawić. Dzięki jego kulturze myślenia i erudycji myśl Kołakowskiego nie została zniekształcona i była przedstawiona jako pewne osiągnięcie współczesnego marksizmu. Chociaż Jordan zauważył pewne wady stanowiska Kołakowskiego, to jednak go nie atakował, lecz rzeczowo przedstawił swoje kontrargumenty. Przedstawienie realizmu antropologicznego szerszej publiczności jest i dziś pomocne w zrozumieniu tak poglądów Kołakowskiego jak i myśl samego Marksa ze wczesnego okresu twórczości. Niestety poprzez narzuconą leninowską interpretację, nie dane było polskim filozofom poznać twórczość tego wybitnego filozofa. Innymi słowy można by powiedzieć, że polska filozofia nie ma na tym straciła.

Jordan także przy okazji wykazał, że polski marksizm nie był aż tak powierzchowny jak ten uprawiany w pozostałych państwach komunistycznych, ale że odważnie podejmował najtrudniejsze kwestie filozoficzne. Dowodem tego był właśnie realizm antropologiczny Leszka Kołakowskiego

²⁸ L.S. Stebbing, *Philosophy and Physicists*, London 1944, s. 48.

²⁹ Z.A. Jordan, *Philosophy and Ideology*, s. 348.

Zbigniew Jordan on Leszek Kołakowski's anthropological realism

It is already well-known that Leszek Kołakowski is one of the greatest marxist theoreticians in the history of philosophy. But not all know that he was also the critic of marxist ideology. It is time to share that fact with the world. In this article we show the Kołakowski's view on marxism-leninism's epistemology through the eyes of fellow marxist theoretician, although not well-known yet equally interesting philosopher Zbigniew Jordan. Firstly we show the biographical notes of both philosophers, then we present Jordan's view on Kołakowski's critic of marxism-leninism's epistemological issues, which was called anthropological realism by him. At the end of the article we show main weaknesses of this view as spotted by Jordan. Author hopes that this article can help introduce Zbigniew Jordan to a wider audience and show Kołakowski in new light.

Keywords: Kołakowski, Jordan, Marx, Lenin, anthropological realism, marxism-leninism, epistemology, theory of knowledge, socially subjective world

LUCYNA MAJEWSKA

Leszka Kołakowskiego zmagania z aksjologią

Wstęp

Wartości odgrywają w życiu człowieka rolę drogowskazów, które określają pożądany ład oraz współdziałanie społeczne. Ale przede wszystkim pozwalają jednostkom umiejętnie gospodarować energią i czasem, co wiąże się z też z możliwością unikania powtarzania błędów już popełnionych przez innych. Etyka, rozumiana jako nauka o wartościach moralnych, spełnia więc doniosłą rolę w życiu każdego człowieka. Jak twierdzi Jacek Filek

etyka jest filozoficznym olbrzymem, nie karłem, jest samą filozofią, jest kulminacją filozofii, nie jej bękartem, który szwenda się po jej obrzeżach. [...]. Przypomnijmy, iż etyka powstaje jako filozofia, powstaje na gruncie postawienia problemu człowieka i sposobu jego bycia. Toteż właściwy jej zamysł nie da się odebrać od rozważania, czym jest człowiek¹.

Rozważania o kondycji człowieka traktowanego zarazem jako jednostka oraz jako część całości – społeczeństwa, są zatem podstawą etycznych dociekań. Tym samym jej zadaniem jest także poszukiwanie sposobów funkcjonowania człowieka w sferze wartości. W takim ujęciu etyka staje się

teorią człowieka rozpatrywanego jako „tworzywo” dla wartości. Człowiek jest dla etyki „tworzywem”, które nabiera kształtu poddając się wpływowi wartości. Jest to jednak „tworzywo” szczególne, tworzywo budujące i zarazem budowane².

Jednak żadna ze sformułowanych dotąd definicji i prób odpowiedzi na pytanie dotyczące przedmiotu etyki, nie jest zadawalająca i ostateczna. Poszukiwania

¹ J. Filek, *Filozofia jako etyka*, Kraków 2001, s. 10–11.

² Ks. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, [w:] *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 55.

odpowiedzi, to zadanie dla filozofów, zajmujących się zarazem antropologią jak i aksjologią. Jednym z nich był Leszek Kołakowski – wybitny polski historyk filozofii, a przy okazji także etyk, choć w tej roli jest jeszcze mało znany.

Kołakowski jako etyk

Już w „Małej Etyce” Kołakowski starał się wskazać na pewne właściwości albo wyróżniki etyki. Nie było to zadanie łatwe, jeżeli wziąć pod uwagę wymogi naukowości i typowo teoretyczne podejście autora. Nie skupia się on bowiem tylko na rozróżnianiu poszczególnych koncepcji powstałych w określonej epoce czy też w obrębie danego nurtu filozoficznego. Kołakowski rozumiał etykę dość szeroko, nie tyle dlatego, że taki jest wymóg naukowości, ale dlatego, bo sądził, że jeżeli problemy i pytania etyczne potrafimy formułować bez dwuznaczności, to wtedy należałoby przestać filozofować. Są to więc pytania stricte filozoficzne, na które nie da się udzielić prostych i jednoznacznych odpowiedzi. Co najwyżej można jedynie mieć chwilowe poczucie, że znalazło się rozwiązanie.

Kołakowski wykazuje też, że etyka to nie tylko prosta analiza samego pojęcia „etyka”, ale poszukiwanie odpowiedzi na pytania: czym jest dobro i zło oraz jak należy uzasadnić normy naszego postępowania. A faktycznym problemem jest zwłaszcza to, że normy moralne są uniwersalne, przy czym mamy świadomość, że są też jednocześnie lokalne, a niekiedy nawet bardzo indywidualne, jednostkowe. W niektórych kierunkach filozoficznych bowiem

pytanie o to, co jest dobre lub złe, słuszne lub niesłuszne, uchodzi za część etyki na równi z pytaniem o sens słów takich, jak „dobry” i „słuszny”³.

Kołakowski nie podzielał takiego przekonania. Według niego nie bez powodu spór o przedmiot etyki jest przedmiotem dyskusji trwających od wieków. Poszczególni filozofowie rozmaicie tłumaczą także jej miejsce i wkład do filozofii ogólnej. Udzielone dotąd odpowiedzi nikogo nie zadawałają, dlatego propozycje Kołakowskiego, dotyczące aksjologii etycznej, zasługują na upowszechnienie, gdyż rezygnuje on z prób formułowania ogólnych teorii wykraczających poza możliwości pojmowania przez przeciętnego człowieka. W jego przekonaniu etyka jest bowiem kierowana do ludzi i bez uwzględniania ich możliwości pojmowania, po prostu nie ma sensu. Ale co istotniejsze, wedle tych poglądów, w etyce chodzi raczej bardziej o istotność pytań i ich zawężanie dostosowane do możliwości pojmowania tych, do których jest kierowana. A wiąże się z tym umiejętne ich stawianie,

³ L. Kołakowski, *Mała etyka*, [w:] *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 83.

i to bardziej niż samo ich układanie, klasyfikowanie oraz wybieranie pod jakimi sztyldami umieszczamy te pytania.

Leszek Kołakowski we wczesnym okresie twórczości negował jednak obiektywne istnienie wartości. Dostrzegał zarazem zasadność tak ukierunkowanego filozofowania, jeśli posiadało antropologiczne uzasadnienie. Aprobował bowiem kulturowy i historyczny relatywizm aksjologiczny. Konsekwencją takiego stanowiska był wniosek o niepewności, braku ostatecznych rozwiązań i ciągłego poszukiwania rozwiązań⁴. Początkowo uzasadnienia świata wartości doszukiwał się w marksizmie, ale tym klasycznym, sformułowanym przez samego Karola Marksa. Z tej racji Kołakowski odrzucał możliwość zgody na „zastany” model świata, czyli taki, w którym się rodzimy i który przejmujemy w spadku od poprzednich pokoleń⁵. Świat bowiem jest spadkiem, który obejmujemy nie w dniu urodzin; ale w jakiejś chwili, niedającej się dokładnie określić uświadamiamy sobie, że spadek ten zawsze pozostawia nam wybór – możemy go przecież odrzucić, zarazem odrzucając życie wedle cudzych scenariuszy⁶. Ale z reguły przyjmujemy go z całym bagażem, nie zastanawiając się tak naprawdę jak to wpływa na naszą moralność, system wartości. Wszystko to konfrontujemy raczej z własnym życiem i dopiero wtedy wyciągamy wnioski.

W przekonaniu Kołakowskiego z wczesnego okresu twórczości to normy stoją na straży wartości i warunkują ich ważność w życiu jednostek oraz grup społecznych. Twierdził zatem, że prawomocność norm moralnych nie wynika z tego, że ich ważność ma charakter uniwersalny. Wręcz przeciwnie, są to jedynie fakty determinowane psychologicznie i społecznie. Skłaniał się natomiast ku przekonaniu, że pomiędzy spostrzeżeniami (czy językowymi nadbudowami i określaniem świata) a ustalonymi normami moralnymi zachodzą tzw. konieczności, które choć nie są prawdami analitycznymi, to tworzą trwałe dobro duchowe określające nas jako istoty ludzkie. W tym właśnie wyraża się transcendentalizm etyczny Kołakowskiego⁷.

Wczesny Kołakowski: odrzucenie Boga – mit – człowiek jako kreator wartości

Kołakowski we wczesnym okresie swej twórczości zakładał, że istnieje swista tzw. „percepcja religijna”, czyli kategoria łącząca akt rozumienia i moment

⁴ *Zarys historii filozofii polskiej*, pod red. K. Bochenek, L. Gawora, Rzeszów 2013, s. 287–288.

⁵ C. Mordka, *Bóg i dobro. Ewolucja etycznych poglądów Leszka Kołakowskiego*, „Sophia” 2003, nr 3, s. 147–158.

⁶ L. Kołakowski, *Etyka bez kodeksu*, [w:] *Kultura i fetysze*, Warszawa 2000, s. 140–141.

⁷ C. Mordka, *Bóg i dobro*, dz. cyt., s. 149.

wartościujący. U początków swojej drogi filozoficznej krytykował Kościół katolicki, bo uważał, że chrześcijaństwo ma moralnie podejrzaną genezę, a z tej racji nie aprobował podporządkowania się Bogu i autorytetowi Kościoła katolickiego.

Chrześcijaństwo afirmuje ograniczoną ideę społeczeństwa, w której każdy ma swoje z góry wyznaczone miejsce i funkcje. Owa społeczna całość jest podporządkowana Bogu, a dokładniej Kościołowi, jako namiestnikowi Boga. Stąd nierówność stanowa i posłuszeństwo stają się wartościami naczelnym, a raczej antywartościami skoro deprecjonują godność ludzką⁸.

Kołąkowski był bowiem wówczas przekonany, że człowiek jest źródłem, z którego pochodzą wszelkie wartości, nakazy, to człowiek – jednostka

posiada potencję osiągnięcia doskonałości wyłącznie o własnych, ludzkich siłach, jest wreszcie najwyższą wartością i celem samym w sobie⁹.

Taki pogląd Kołąkowskiego był wyrazem odrzucania zastanego porządku świata, a doszukiwania się genezy wartości, statusu bytowego dobra czy zła w samym człowieku, w jego decyzyjności i poglądach.

Przyjmując tezę o aktywnym charakterze egzystencji człowieka kwestionował zatem wszelkie rozwiązania, które tego nie zakładały. Stąd też biorą się poszukiwania źródeł nihilizmu. W przekonaniu Kołąkowskiego nihilizm rodzi się z postanowienia nieulegania presji zastanego dobra absolutnego i obowiązujących norm.

Skoro z czysto technicznych powodów życie nasze nie może przebiegać poza dobrem i złem zastanego świata, tedy zapewnianie, iż porzuciło się ów świat aktem negacji jego wartości, nie bywa niczym innym jak retoryczną fikcją¹⁰.

Nihilizm prawdziwy jest zatem niemożliwy tak samo, jak realna nicość. Nihilizm Kołąkowskiego polegał wówczas na podejmowaniu decyzji w zastanym świecie, częściej złym niż dobrym. To afirmowanie świata w całym zachowaniu człowieka, to gotowość do wprowadzania zmian zależnie od sytuacji, to wreszcie także kwestionowanie jakichkolwiek możliwości i chęci zmian¹¹.

W pierwszych publikacjach Kołąkowski odrzucał również konserwatyzm, gdyż ten zakładał, że rzeczywistość jest niezmienna, a wartości mają charakter „zastany”, stały. Według Kołąkowskiego decyzje motywowane etycznie są sytuacyjne i nie można ich w żadnym wypadku uniwersalizować. Idea Boga odbiera

⁸ C. Mordka, *Od Boga historii do historycznego Boga. Wprowadzenie do filozofii Leszka Kołąkowskiego*, Lublin 1997, s. 91.

⁹ Tamże, s. 92.

¹⁰ L. Kołąkowski, *Etyka bez kodeksu*, dz. cyt., s. 144.

¹¹ Tamże, s. 143–149.

człowiekowi absolutną odpowiedzialność za siebie¹². Tak właśnie sądził wczesny Kołakowski, poszukując źródeł decyzyjności człowieka w nim samym. Tym samym zakładał, że człowiek uświadamia sobie, że jest istotą rozumną i tylko sam ponosi odpowiedzialność za swoje czyny. To tylko i wyłącznie od jednostki zależy, jak w danej chwili postąpi i jak zadecyduje. Co więcej, odpowiedzialność to świadomość swoich własnych obowiązków, w tym także aktywność na rzecz ich urzeczywistniania, czyli taka „odpowiedzialność pozytywna”, przy której człowiek jest świadomy i odpowiedzialny, rozumie swoje obowiązki i stara się je wypełniać należycie.

Indywidualizm etyczny Kołakowskiego dotyczy zatem czegoś więcej, niż tylko odpowiedzialności. Porusza przede wszystkim kwestię oceny, opinii, czy też krytyki.

Moralnej ocenie podlegają wyłącznie jednostki ludzkie i ich czyny. Wynika to stąd, że nie ma oceny moralnej bez uwzględniania intencji działającego, intencje zaś są udziałem ludzi poszczególnych. Z tego z kolei wnioskować należy, że niepodobna oceniać moralnie anonimowego procesu historycznego i ,jego korzystnych czy niekorzystnych wyników; nie ocenia się również moralnie w ścisłym sensie słowa grup ani klas społecznych¹³.

Kołakowski był przekonany, że klasa społeczna to uporządkowana zbiorowość społeczna, która określa dla jednostek aprobowane sposoby reagowania:

reakcje ludzkich składników klasy bywają wyznaczane przez reakcje klasy jako całości, nie zaś odwrotnie¹⁴.

Jednak, jak podkreślał Kołakowski przynależność do pewnych społeczeństw nie determinuje ani z góry nie kształtuje przekonań, w szczególności zaś nie warunkuje opinii moralnych. Jednak sama przynależność do danej grupy kształtuje pewne zachowania, co dzieje się niejako z automatu, bo z faktu samej przynależności. Determinuje natomiast percypowanie zarówno dobra jak i zła moralnego. Niezależnie od tego bywają takie sytuacje, że pomimo przynależności do konkretnej grupy, czy klasy społecznej, jednostka sama warunkuje swoje zachowania, sama kształtuje postawy, odmienne od tych obowiązujących w grupie.

Ze stwierdzenia, iż ktoś wie, że uznaje to lub owo za dobre lub złe dlatego, że te lub owe warunki życia skłoniły go do tego – nie wynika, że to właśnie lub owo jest dobre lub złe¹⁵.

¹² L. Kołakowski, *Nieracjonalności racjonalizmu*, [w:] *Pochwała niekonsekwencji Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, t. 2, Warszawa 1989, s. 145.

¹³ L. Kołakowski, *Odpowiedzialność i historia* [w:] *Pochwała niekonsekwencji*, s. 55.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże, s. 56.

Rodzi się tutaj dylemat dotyczący zdolności do osądzania jednostek, bo według Kołakowskiego nie ma takiej zasady, dla której ocenianie, czy osądzanie jednostkowej odpowiedzialności byłoby powszechnie obowiązujące. Kołakowski zwracał także uwagę na to, że moralnej ocenie podlegać może tylko człowiek, a nie jego intencje ani czyny. Odpowiedzialność jednostki determinuje zatem podleganie jej osądom innych jednostek.

Choć człowiek, ze swej gatunkowej natury, żyje w zupełnej samotności, to jednak jego istnienie jest znaczącym stopniu warunkowane i determinowane przez społeczeństwo, kulturę i wychowanie w konkretnym świecie wartości. Ale żeby odnaleźć się w świecie, człowiek musi żyć w sferze mitu, który w rozumieniu Kołakowskiego, jest wartością¹⁶. Każdy mit tkwi gdzieś w człowieku, wynika wprost z niego. Kołakowski sądził, że dobro immanentne trudno sprawdzić w tym, co widzimy, względnie w dobrach objawionych, bo według niego nie mają one ze sobą żadnego powiązania. Dlatego gwarant etyki, jakim jest Absolut, jest dostępny tylko w micie. Aby doświadczyć Boga, trzeba postępować moralnie, ale zarazem postępowanie moralne nie ma uzasadnienia, jeśli nie doświadczamy Boga. I owszem można mówić o istnieniu pewnych niezmienników, które generują rozwój moralności: Są to: zdolność odróżniania dobra od zła; pewien rodzaj nadbiologiczności (czyli postrzegania pewnych wartości jako czegoś więcej niż tylko fizyczne i chemiczne reakcje, doszukując się w nich właśnie nadrzędności wartości, np. miłości) oraz wartości autoteliczne. Jednak inwarianty podlegają kontekstom kulturowym i społecznym, a także różnym interpretacjom. Co więcej Kołakowski postulował, że dobra nie da się wyprowadzić z tego, co uznane za dobre, jak i nie można wyprowadzić powinności z czynów faktycznie realizowanych przez ludzi¹⁷.

Według Kołakowskiego zatem wartość (sama przez się) jest mitem. Mit zaś:

jest tedy rezygnacją z wolności – skoro narzuca wzór gotowy, i rezygnacją z pierwotności absolutnej człowieczeństwa – skoro próbuje człowieczeństwo, a więc historyczną zbiorowość, osadzić w niehistorycznej sytuacji bezwzględnie początkowej, nadać jej dodatkowy wymiar nieczasowy, odnieść rozumiejąco do nieczasowego ładu. Mit zatem nie może być usprawiedliwiony w granicach świadomości, która postanowiła odrzucić przedludzki horyzont percepcji jako urojony, która nie wierzy w wyjście z historii. Nie może być także usprawiedliwiony w świadomości, która ustawia swoją wolność nieograniczoną dla każdego czasowego przekroju własnego trwania, tj. która uporczywie próbuje status rzeczy ostatecznie odepchnąć¹⁸.

¹⁶ C. Mordka, *Bóg i dobro*, s. 149–150.

¹⁷ Tamże, s. 155–157.

¹⁸ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Paryż 1972, s. 26–27.

Pomimo takiego nierealnego charakteru człowiek potrzebuje mitu i nim się kieruje, ale tylko on sam jest w stanie swe wybory usprawiedliwić i wytłumaczyć. Aczasowość nadaje zarazem atrybut bezwzględności obowiązkiwania niezależnego od jednostkowych pożądań i interesów. Ma to znaczenie tylko dla nas samych, bo funkcjonując w społeczeństwie nigdy nie jesteśmy całkowicie wolni.

Kołakowski twierdził zarazem, że wolność absolutna tak naprawdę jest utajoną wartością nihilizmu. Przekonuje nas o tym lektura „Obecności mitu”, w której dowodzi, że takiej absolutnej wolności nie jesteśmy w stanie utrzymać, ponieważ jesteśmy ograniczeni, a nawet zdeterminowani czasem i miejscem. Czy zatem, jak pyta się Kołakowski, z konieczności jesteśmy zdani na zastany system wartości? Kołakowski zatem rozważa dylemat sytuując ludzi decyzje pomiędzy ową absolutną wolnością, a pełną determinacją kulturową. Próbuje znaleźć „złoty środek” dla istnienia wartości. Nie da jej się sklasyfikować w dotychczasowych ramach, w których wartość jest albo może być, przypisana do pewnej kultury, społeczeństwa, pewnego sposobu postrzegania świata. Z drugiej zaś strony nie godzi się na uznanie wartości absolutnych, jako bytów nierealnych, idealnych. Dlatego Kołakowski sferę wartości uznał za sferę mitu.

Świat wartości jest realnością mityczną. Składniki doświadczenia, sytuacje i rzeczy, o ile przeżywamy je jako wyposażone w jakości wartościowe, przeżywamy jako uczestniczące w owej realności, która transcenduje bezwzględnie całość możliwego doświadczenia. Znamy tę realność w ten sposób, iż odnosimy do niej doświadczenia skończone ze świadomością, że żadne doświadczenie skończone do niej nie dociera. Znamy ją tedy jako precedens wszelkiego doświadczenia, wszelkiej historii, wszelkiego człowieczeństwa, wszelkiego życia osobowego, wszelkiego współbywania społecznego ludzi. Jeśli sądzimy, że znamy ją jako część historii, jakość człowieczeństwa, jakość kultury – nie znamy owej realności, lecz fakty wartościowania. Wszelkie doświadczenie ukazuje nam wartości jako fakty kultury dostępne klasyfikacji, wyjaśnianiu, nadające się do tego, by układać je w tak zwane prawa funkcjonalne. Wewnątrz doświadczenia, wartość uwięzioną w swej relatywności, jest faktem kultury. Nie ma, wbrew nadziejom Husserla, ejdetycznego doświadczenia wartości, które by nasze wartościowanie przeobrażało w wiedzę. Wartość jest mitem: jest to transcendens¹⁹.

Według Kołakowskiego mit zatem jest realnością nie-empiryczną, ale konieczną. Ponieważ spełnia funkcję zaspokajania potrzeb ludzkich, powoduje to, że pokonuje obojętność świata. Dlatego, w pytaniu podsumowującym, Kołakowski rozważa czy w ogóle możliwa jest „jakaś” wolność? Stara się rozstrzygnąć dylemat:

albo wolność zupełnej spontaniczności, ożywiana pragnieniem twórczości wyrażającej się w zmaganiu z wartościami; albo zupełne unieruchomienie w za-

¹⁹ Tamże, s. 32–33.

stanym świecie, do którego ucieka się przed niemożliwą do wytrzymania pustką nicości²⁰.

Czyli jest to wybór pomiędzy całkowitym odejściem od zastanych wartości a zgodą na ich „urzeczwienie”. Rozważania na ten temat bardzo podkreślają kierunek myślenia przyjęty przez Leszka Kołakowskiego pierwszym okresie twórczości – relatywizm społeczny.

Późny Kołakowski – wartości zastane – zwrot do Boga w filozofii

Pogląd „wczesnego” Kołakowskiego, jeszcze przed nawróceniem, nie tylko w wierze, ale i w konsekwencji w filozofii, był zasadniczo odmienny od jego późniejszych poglądów na naturę nauki i kryteria naukowości. Nastąpiła wówczas bowiem istotna zmiana w kwestii wielu stanowisk, w tym zwłaszcza na naturę etyki i źródła wartości. Przywrócenie, czy może raczej włączenie Boga do filozofii, zapoczątkowało całkowicie nową orientację filozoficzną oraz nowe rozumienie świata. Kołakowski zaczął postrzegać Boga jako gwaranta wartości, dawcy dobra.

Będę starał się argumentować za następującą quasi-kartezjańską tezą: sławne powiedzenie Dostojewskiego: „jeśli nie ma boga, to wszystko wolno” zachowuje ważność nie tylko jako reguła moralna [...], ale także jako zasada epistemologiczna²¹.

Przy takim potraktowaniu przez Kołakowskiego Boga, jako dawcy wszelkich wartości, można by wnioskować, że jeżeli nie ma Boga, to nie znaczy, że wszystko mi wolno, a jedynie to, że nie ma sposobu aby uprawomocnić czy też uzasadnić moralność oraz wartości²². Zdaniem Kołakowskiego nie ma przejścia z dobroci-samej-w-sobie, immanentnej, transcendentalnej, bytowej, do dobra objawionego. Według Kołakowskiego Bóg byłby bowiem dobry nawet wtedy, gdyby istniał tylko On sam, bez nikogo i niczego innego.

Transcendentalizm Kołakowskiego jest stanowiskiem prarelnym do realizmu, lecz wymaga przyjęcia istnienia Boga jako gwaranta świata, prawdy, norm logicznych czy moralnych²³.

²⁰ J. A. Kłoczkowski, *Więcej niż mit, Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Kraków 1994, s. 274–275.

²¹ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, tłum. T. Baszniak, M. Panufnik, Londyn 1987, s. 84.

²² Zob. H. Eilstein, *Jeśli się nie wierzy w Boga... Czytając Kołakowskiego*, Warszawa 1991, s. 35–38.

²³ C. Mordka, *Od Boga historii*, dz. cyt., s. 8.

Dlatego Kołakowski poszukując źródeł moralności zastanawiał się nad tym

czy i do jakiego stopnia badania antropologiczne i psychologiczne mają znaczenie w konstruowaniu reguł moralnych i w wypowiedzaniu się o wartościach²⁴.

Dalej pytał jeszcze, na jakiej podstawie i dlaczego tak jest, że pomimo wypracowania różnych teorii społecznych, antropologicznych oraz psychologicznych, człowiek jednak skłania się raczej do motywów i ustalonego porządku wartości, w jego przekonaniu pochodzącego od Boga? Kołakowski stawiał również pytanie o podstawy i zasadność stawiania pytania o to, na jakiej to podstawie, to co „powinno” się robić, można sprawdzić i poznać w takim samym sensie, jak empiryczne fakty. Wszystko to odnosi się przecież do sposobu istnienia wartości moralnych, a w ślad za tym także do naszych intencji, pragnień i reguł myślenia. Kołakowski rozwija tym samym swoje wcześniejsze rozważania o rodzaj prawomocności i ważności sądów dotyczących sfery moralności.

Szczególnie interesujące wydają się jednak jego analizy nie nad samymi wartościami, ale rozważaniami w kontekście odpowiedzialności człowieka za ich realizację. Nie chodzi tu o odpowiedzialność tylko za siebie i swoje czyny, ale zwłaszcza za innego człowieka oraz wynikającą z tej racji, że każdy ponosi pewną odpowiedzialność za życie w ogóle. Odpowiedzialność wobec życia jednak nie rozpatrywał w kontekście dzisiejszych sporów na temat eutanazji, czy aborcji, ale w kontekście odpowiedzialności jako powzięcia decyzji, że to, co zostało mu powierzone, dobrze będzie wykorzystywane. W takim ujęciu dopiero ujawnia się odpowiedzialność za granice życia. Automatycznie pojawiają się pytania, w którym momencie się ona zaczyna, oraz czy rzeczywiście istnieje jakaś jej granica? Bo jeżeli uwzględnimy istnienie granic, to nasze życie musi być „nadzorowane” przez kogoś, kto te granice ustala. Z drugiej strony moglibyśmy sami owe granice tworzyć, co jednak zwykle kończy się tylko przyjęciem założenia, że takowe są albo nie są potrzebne, ale dobrze by było, gdyby istniały. Wtedy odpowiedzialność za granice życia spoczywałaby tylko na barkach człowieka. Odwołując się bowiem do Absolutu, szukamy uzasadnienia tej odpowiedzialności w bycie nadrzędnym wobec nas samych.

Rozważania na temat zasadności określania tychże granic oraz nad tym, czy rzeczywiście takie granice istnieją i czy można je powiązać z odpowiedzialnością, stanowiły zatem przedmiot szczególnego zainteresowania Kołakowskiego. Podobnie, jest z rozstrzygniem czy faktycznie odpowiedzialność za siebie jest tak istotna i niezbędna w życiu. Kołakowski pytał więc o to, czy wartość życia, a także wartość jaką jest odpowiedzialność, czy też sama granica naszej wolności, są sobie równe? Jeżeli tak, to problem powinien być zupełnie inaczej postawiony i roz-

²⁴ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, dz. cyt., s. 84.

wiązywany. Bo jeżeli wymienione wartości są wartościami różnymi, odmiennie ocenianymi, niepodporządkowanymi sobie, i każda ma inne znaczenie, to sam problem nie ujawnia się aż tak realnie. Natomiast, jeżeli ujmemy wartość życia jako punkt wyjścia, z którego wynika zarówno wolność, jak i odpowiedzialność, to można zilustrować go na różne sposoby. Bo na jakiej podstawie możemy hierarchizować je wedle kryterium wyższe/nizsze?

Kołakowski poszukiwał rozwiązań etycznych, wynikających i zależnych od religii.

„Odpowiedzialność” jest zatem formalna w sensie silniejszym aniżeli imperatyw kategoryczny kantowski, ten bowiem zakładał przynajmniej, że powinieniem powstrzymać się od czynów podpadających pod jakąś regułę, co do której nie mógłbym życzyć sobie, by została podniesiona do godności prawa powszechnego²⁵.

Natomiast odpowiedzialność skłania do podjęcia wyzwania, które wynika z nakazów Absolutu.

Jeżeli chodzi o interpretację stanowiska Leszka Kołakowskiego w kwestii odpowiedzialności, to trzeba wziąć pod uwagę, że poruszał on także zagadnienie zbiorowej odpowiedzialności za „grzechy przodków”. Jest to interesujące pod dwoma względami. Po pierwsze, można przyznać się do tego, że jest się związanym ze swoją historią, kulturą i społeczeństwem i przeżywać to, co wydarzyło się dawniej²⁶. Należy wziąć odpowiedzialność za czyny swoich atentatów, zarówno za te złe jak i dobre. Rzecz jasna, że do tych dobrych łatwiej się przyznać, natomiast do tych złych już trochę trudniej. Ale Kołakowski pomimo to nakłania, żeby żyć w takim poszanowaniu raczej dla zachowania w pamięci tych wydarzeń, aby uczyć się, wyciągać wnioski na przyszłość, aby dane złe zachowanie już więcej się nie powtórzyło. Ale wskazywał też na tych, którzy nie utożsamiają się z żadnym społeczeństwem, kulturą, nie aprobują żadnej historii, ani nigdzie nie przynależą. Żyją w próżni dziejowej, w próżni życiowej.

Obojętność wobec innych będzie nam odpłaconą ich obojętnością i nie możemy się na to skarżyć²⁷. Jest jednak druga strona medalu, w sensie wskazania, do jakiego momentu powinniśmy czuć się odpowiedzialni?

Jest to normalne, że rodzimy się w sytuacji całkiem od nas niezależnej i że później, kiedy już na własną rękę coś robimy, sytuacje są nadal w znacznym stop-

²⁵ L. Kołakowski, *Mała etyka*, dz. cyt., s. 112.

²⁶ L. Kołakowski, *O odpowiedzialności zbiorowej*, [w:] *Mini wykłady o maxi sprawach*, Seria pierwsza, Kraków 1998, s. 53–58.

²⁷ Tamże, s. 58.

niu, choć już nie całkowicie, od nas niezależne, a mimo to musimy się do nich przyznać²⁸.

Granice odpowiedzialności, bardzo niewyraźnie nakreślone przez Kołakowskiego, mają swoje uzasadnienie, ale zarazem niosą za sobą określone skutki. Niewyraźnie, nie dlatego, że ich nie dostrzega i nie umie nazwać, ale niewyraźnie dlatego, że trudno je tak naprawdę wyróżnić i dokładnie nakreślić. Bo przecież granice pomiędzy czynami a intencjami okazują się bardzo często umowne.

W granicach ludzkiej odpowiedzialności mieszczą się także doświadczenie moralne i jej emocjonalne przeżywanie²⁹. Istotne jest doświadczenie rozumne, czyli takie poznanie świata, które jest równoznaczne z jego zrozumieniem. Ale niemniej ważne jest poznanie i zrozumienie zgodnie z wartościami. A świat wartości jest wypełniony wieloma elementami, pomiędzy którymi istnieją skomplikowane zależności. Kwestia statusu świata wartości, zależnego od Istoty Najwyższej, a więc istniejącego poza człowiekiem, choć względnie relatywnego, bo uwzględniającego ducha epoki, stanowi ważny element rozważań Kołakowskiego. Mimo, że wartości uznawał za najwyższe idee, to nie doszukiwał się w nich odbicia lustrzanego, bo przecież choć tworzą najwyższe dobro, to mogą i być też wykorzystane do celów nikczemnych. Szczególnie łatwo o taką sytuację, gdy odwołujemy się do rozwiązań gotowych, które oferują nam utrwalone tradycją kodeksy etyczne.

Człowiek zmuszony jest więc do dokonywania wyboru między sprzecznymi możliwościami, o których wartości nie sposób jednoznacznie zadecydować. Są ludzie, którzy boją się decyzji, nie chcą więc, aby odpowiedzialność spadała bezpośrednio na nich. Z pomocą przychodzi wtedy kodeks moralny - zbiór przepisów, które mają rozstrzygnąć kłopotliwe sytuacje. Dzięki kodeksowi ma się czyste sumienie, a co więcej - zyskuje się pewność, że czyni się dobrze. Kodeks wspiera się na czterech założeniach: uzgadnia wszystkie wartości, stwierdza powtarzalność sytuacji moralnych, wreszcie zakłada dwojakie symetrie: roszczeń i powinności oraz powinności i wartości³⁰.

Sprowadzenie odpowiedzialności do decyzji i wyborów istotnych dla człowieka w danym momencie, oznacza relatywistyczne pojmowanie wartości, co Kołakowski próbował uwarunkować okolicznościami i kontekstem sytuacyjnym, czego nie da się odnieść do żadnych zastanych sytuacji i postaw moralnych. Można zaś odnieść do wartości, które aprobuje określone społeczeństwo i dana kul-

²⁸ Tamże.

²⁹ Por. K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 1969 (17), z. 2. s. 5-24.

³⁰ „Czyjaś powinność jest przedmiotem roszczenia każdego, to zaś, co jest powinnością, jest zarazem wartością, i na odwrót” – L. Kołakowski, *Etyka bez kodeksu*, [w:] *Kultura i fetysze*, Warszawa 2000.

tura, w jakiej żyje człowiek. Pewne etyczne podstawy oraz wartości moralne, jak pisze Kołakowski, są

sumą wartości społecznych, których realizacja narzuca się człowiekowi poszczególnemu jako moralna powinność. Jest zbiorem wymagań, które stawia sobie jednostka lub pewna ilość jednostek, a które dotyczą stosunków międzyludzkich. W jakim stopniu owe wartości dają się praktycznie urzeczywistnić, jest to pytanie całkowicie niezależne od pytania czy powinno się pracować nad ich urzeczywistnieniem³¹.

Kołakowski zdefiniował przy tym „działanie moralne”:

albowiem działać moralnie, to działać z czystej świadomości obowiązku, z czystego nakazu – bez względu na to, czy rzeczywistość okaże się posłuszna naszym życzeniom³².

Relatywizm, wyraźnie już zauważalny i akcentowany w tym okresie twórczości u Kołakowskiego, jak można wnioskować, kłóci się z poglądem na temat stałości i niezmienności zasad i wartości, które wynikają z istnienia Boga.

Kołakowski postuluje, żeby postępować zawsze moralnie, pomimo różnych sytuacji w życiu, mimo różnych kontekstów politycznych i różnych skutków naszych działań. Często jest tak, że rezultaty naszych działań moralnych, wynikających z poczucia obowiązku, a zatem z odpowiedzialności nie tylko wobec państwa, ale siebie, czy innych, nie są takie, jak byśmy to sobie życzyli. To nie znaczy, że należy zaprzestać postępować moralnie, albo próbować żyć niemoralnie – bo być może takie działanie da oczekiwane rezultaty. Kołakowski chciał podkreślić, że nasze moralne powinności nie powinny być determinowane rezultatami lecz jedynie tym, że

obowiązek, zgodnie z założeniem Kanta, winien być wypełniony dlatego, że jest obowiązkiem, nie zaś dlatego, że faktyczne rezultaty naszych działań w świecie niecałkowicie od nas zależnym, będą lub mogą być, naprawdę takie, jakbyśmy tego pragnęli³³.

Tym też charakteryzuje się odpowiedzialność, również historyczna. Kołakowski próbował wypracować ogóle ramy postawy człowieka względem historii, życia, ale i samego siebie, w której odpowiedzialność nie wynika z nakazów moralnych, ale jest następstwem pewnych decyzji, postaw, a też okoliczności i wspomnianych już powinności.

³¹ L. Kołakowski, *Odpowiedzialność i historia*, dz. cyt., s. 48.

³² Tamże, s. 28.

³³ Tamże, s. 48.

Zakończenie

Ludziom na ogół wydaje się, że nieuniknioność ponoszenia odpowiedzialności wynika ze stabilności pojmowania dobra i zła, a zatem jej genezy doszukiwać się należy albo w boskich nadaniach albo też w kontekstach społecznych, kulturowych interpretacjach istnienia i rozumienia świata. Stąd cały zakres odpowiedzialności, wskazanej w pewnych okolicznościach, może być trudny do uchwycenia. Co więcej, odpowiedzialność, jako wartość etyczna powinna kojarzyć się z istotą postrzegania świata, tak, żeby „etyka i ludzie mieli ją zawsze „przed oczami”³⁴.

Przełom duchowy Kołakowskiego znalazł odzwierciedlenie w jego rozważaniach na temat wartości, o życiu, o genezie tychże wartości, czy porządku świata. Wczesny Kołakowski odrzucał etykę chrześcijańską, a optował za twardym transcendentalizmem. Odrzucał empiryzm, a doszukiwał się subiektywnego pochodzenia wartości, wewnątrz człowieka. „Późny” Kołakowski dostrzegał już wartości, które wzbudza w człowieku Bóg, Niezależnie od tego w dalszym ciągu rozważał problem relatywizmu ujawniającego się w ludzkim postępowaniu, istnienia wartości zależnych od sytuacji, czy od podjętej decyzji. Poszukiwał takich momentów życia, gdzie niemożliwe jest dopasowanie się do zastanego porządku świata, tym samym i wartości danych od Boga, przy jednoczesnym poszukiwaniu kategorii zależnych od kontekstu czasowego, wychowania, ciągu zdarzeń.

Kołakowski postulował zatem, aby etyka była pochodnią prowadzącą człowieka w stronę

wartości pozytywnych i moralnej odpowiedzialności. Zgodnie z jego poglądami etyka jest troską o właściwy kierunek wyborów, tak by zmierzały one do ochrony tej podstawowej wartości, jaką jest człowiek w uwarunkowanym społecznie bycie indywidualnym. Nie jest możliwa etyka jako system normatywny, pozwalający rozstrzygać wszelkie kwestie moralne. Każda sytuacja podejmowania decyzji jest inna, dlatego nie można przekształcić moralnej odpowiedzialności człowieka w kodeks, który dawałby gotowe odpowiedzi na wszelkie możliwe pytania³⁵.

W przekonaniu Kołakowskiego nie ma zatem jednoznacznych rozwiązań dotyczących odpowiedzialności człowieka. Jeżeli istnieją wartości autoteliczne pochodzące od Boga, to są one zawsze weryfikowane w doświadczeniu, w określonym momencie sytuacyjnym. Nie należy jednak odrzucać gotowych rozwiązań, jakie oferuje nam kultura, bo często są one inspiracją do konkretnego działania i podejmowania decyzji, najlepszych z możliwych w danej sytuacji.

³⁴ J. Pawlica, *Podstawowe pojęcia etyki*, Kraków 1994, s. 72.

³⁵ J. A. Kłockowski, *Więcej niż mit*, dz. cyt., s. 263.

Leszek Kołakowski's struggle with axiology

In this essay I present Leszek Kołakowski's view about moral values and his description of the world by the way of acting. Kołakowski starts with ethical norms built on the local tradition, individual thinking and subjective existence of values. And then he goes to argumentation that states the God as a reason for ethics. That the values and responsibility flowing from them are rather objective, transcendent. In this article presented is Kołakowski's point of view in today's ethics. It is also described the issues of what the values come from and their relations to the single person. A great perspective of this problem is also only for a fragmentary understanding. And also saying that there are no obvious solutions to the ethical responsibility of man.

Keywords: Kołakowski Leszek, ethical norms, existence of values, axiology

JAN TOKARSKI

Zło nie jest przypadkiem O filozofii Leszka Kołakowskiego

I

Zło nie jest gościem w naszym świecie. Nie przychodzi z zewnątrz, ale z samego wnętrza. Nie pojawia się w wyniku błędu, ale jest racjonalne. Nie wynika z jakiegoś nieodgadnionego zamętu w bycie, ale ma w nim swoją trwałą podstawę. Nie jest mętne, mgliste czy niepochwytne – przeciwnie: charakteryzuje je jasność, czystość i namacalność. Cienie i mroki to stali towarzysze losu człowieka, a jego marzenia o anielskości dają się zrealizować jedynie w moralnej czystości zwierzęcego gwałtu. Tylko zwierzęta i dzieci mogą bowiem zabijać bez zbrodni. Ludziom dorosłym jednak zło dane jest wraz z ich człowieczeństwem. Takie, z grubsza rzecz biorąc, jest przesłanie Leszka Kołakowskiego – filozofa, który jak żaden inny wywierał wpływ na całe pokolenia polskich intelektualistów na przestrzeni ostatnich kilku dekad. I który, od jakiegoś czasu, znalazł się w czyśćcu zapomnienia. Ten zwrot tylko pozornie jest zrozumiały (to w końcu typowe zjawisko spotykające nawet największych myślicieli – po śmierci muszą oni nieco poczekać na swego odkrywcę). W istocie wydaje mi się zadziwiający. Bo oto pisma Kołakowskiego traktowane są dziś zazwyczaj jako przebrzmiałe, jako zapis myślenia charakterystycznego dla bezpowrotnie minionej epoki, myślenia nieprzydatnego w naszych (bezprecedensowych, jak lubimy mniemać) czasach. Autor *Głównych nurtów marksizmu* byłby więc z tej perspektywy najbardziej elokwentnym wyrazicielem doświadczeń pewnego pokolenia, ale nie kimś, czyje dzieło niosłoby w sobie jakieś wyraźne, aktualne również dzisiaj przesłanie.

Nasze zdziwienie wywołane powyższą zmianą w miejscu, jakie zajmuje Kołakowski w intelektualnym życiu naszych czasów słabnie nieco, kiedy uzmysłowimy sobie różnorodność, wieloaspektowość jego dzieła. Filozof pisał przecież o epistemologii i historii marksizmu, holenderskich mistykach z XVII-go wieku

i Husserlu, współczesnej kulturze analgetyków i etyce. Słowem, niczym Światowid, Kołakowski zdaje się spoglądać naraz we wszystkie strony świata – jest naraz filozofem polityki, epistemologiem, etykiem i filozofem kultury. Gdzie w tak przebogatym dziele znaleźć jakiś wspólny rdzeń, jakąś jedną myśl, która przenikałaby wszystkie poruszane przez niego problemy? Czyżby więc faktycznie był tylko autorem błyskotliwych gloss, przypisów, pierwszorzędnym myślicielem drugorzędnym (parafrazując opinię Gombrowicza o Sienkiewiczu)? Lub inaczej: byłby tylko historykiem idei (a więc kimś, kto opowiada), a nie filozofem (kimś, kto odpowiada, lub chociaż próbuje odpowiadać)?

Pytanie o zło – o jego naturę i korzenie – od którego zacząłem ten esej, wydaje mi się stanowić się ów zasadniczy nerw, który ożywia całe jego dzieło i nadaje mu spoistość, jednocześnie czyniąc je aktualnym również dzisiaj. Spróbujmy zatem, dokonując przeglądu myśli Leszka Kołakowskiego w jej najważniejszych wymiarach, sprawdzić, czy faktycznie dają się one w ten sposób zinterpretować.

II

Jeżeli daje się coś powiedzieć o naszych czasach, to chyba to właśnie, że żyjemy w iluzji zasadniczej przypadkowości zła. Widzimy w nim efemerydę, fatamorganę, zjawę, która pojawia się wskutek błędów czy braku zdrowego rozsądku. Wierzmy też, że możemy je z naszego doświadczenia wyeliminować, jeżeli tylko będziemy zachowywali się racjonalnie. Cała współczesna cywilizacja – z jej troską o zdrowie ciała, z wiarą, jaką pokłada w postępach medycyny, z troskliwością, z jaką zaopatruje nas w najrozmaitsze środki znieczulające na metafizyczną groźbę istnienia (od *happiness pills* aż po przemysł rozrywkowy) – temu właśnie służy i na tym się, w swych najgłębszych podstawach, opiera. Zło we wszystkich swoich przejawach – jako cień, który towarzyszy każdemu światłu; jako sprzeczność, która tkwi na dnie każdej rzeczy; jako śmierć, która przenika wszystko, co istnieje – zostaje wygnane z naszego doświadczenia. W przestrzeni publicznej funkcjonują uśmiech, zdrowie i rekreacja – nie ma miejsca na rozpacz, chorobę i niedołężność. Człowiek, dzięki niezwykłym technologicznym osiągnięciom, oszukuje sam siebie, że wyemancypował się od swej przyrodzonej nędzy. Uwolniony od „świętego lęku”, w jaki dawnych czasach wprawiała go naraz przerażająca i piękna tajemniczość Istnienia, żyje z dnia na dzień, w sterylnej czystości niezmaconego egzystencjalnymi troskami ducha. Bieg jego życia wyznacza już więc tylko – jak to wspaniale ujął Nicola Chiaromonte – ta jedna jedyna różnica, jaka pozostała w naszym świecie, a więc różnica „między nużącą pracą a wakacjami, między trudem a wypoczynkiem, między uważnym napięciem a rozrywką”¹. Pozbyliśmy

¹ N. Chiaromonte, *Co pozostaje. Notesy 1955–1972*, Warszawa 2001, s. 129.

się zła, tak jak się pozbywa niechcianego psa – po cichu, wstydliwie i z całą bezwzględną skutecznością samooszustwa.

Wszystko to jednak – powiada Leszek Kołakowski – skazane na porażkę zakłęcia, przypominające uskarżanie się na ciemne chmury, że przynoszą deszcz. Zło jest w nas, nie w świecie – nie może więc zostać z niego trwale usunięte. Co więcej, może ono wydrążyć z jego oryginalnej treści każdy szczytny ideał. Nie ma zdaniem polskiego filozofa idei niepodatnych na perwersję. Nie ma takiej świętości, której nie można by było zszargać i przerobić w hymn na cześć zbrodni i nienawiści. Wynika to z samej natury dobra – takiego, jakim jest ono dostępne dla człowieka. Dla Kołakowskiego bowiem we wszystkim tym, co dobre, siedzi gdzieś w środku jakaś sprzeczność, antynomia. Dobro, wolność, sprawiedliwość, piękno – wszystko to są pojęcia niejednorodne, rozpadające się przy głębszym wejrzeniu na wzajemnie nieprzystające elementy. Ich jedność może być postulowana, ale nie daje się jej realnie osiągnąć. W efekcie, żeby triumfowało zło, wcale nie trzeba pragnąć zła – przeciwnie, wystarczy tylko konsekwentnie, nie zważając na inne wartości, dążyć do dobra, tak jak się je pojmuje.

Widać to w polityce, w której największe zbrodnie popełnia się w imię najszczytniejszych celów ostatecznej emancypacji jednostki, a pogodzenie człowieka z jego losem zostaje osiągnięte we wnętrzu klatki państwa totalitarnego. Istotą demokracji liberalnej – tej, której gotów byłby bronić Leszek Kołakowski – jest zatem uznanie zła jako tego, czego udział w ludzkim życiu należy możliwie najbardziej pomniejszać, ale co nie może nigdy zostać z niego do końca usunięte. „W każdej utopii pogodzenia doskonałego”, pisał myśliciel w ostatnim zdaniu *Głównych nurtów marksizmu*, „zawarte jest niebezpieczeństwo kulturalne i – co jest odwrotną stroną tej samej sprawy – pojęcie grzechu pierwotnego zawiera wnikliwą intuicję ludzkiego losu”².

We wszystkich swych niedoskonałościach i słabościach ma więc w jego odczuciu liberalna demokracja odbijać sprzeczności, jakie tkwią w samym sercu rzeczywistości. Dlatego celem państwa nie może być zapewnienie każdemu pełni szczęścia, a jedynie stworzenie odpowiednich warunków indywidualnego rozwoju. Dlatego państwo nie może za człowieka rozstrzygać najważniejszych dla niego egzystencjalnych kwestii, ale jednocześnie nie może milczeć o tym, co ważne i istotne. Dlatego władza musi nieustannie balansować między wykluczającymi się, nie dającymi się pogodzić dobrami, takimi jak wolność i bezpieczeństwo, sprawiedliwość i prawo do prywatności, tradycja i otwartość. Innymi słowy, demokracja liberalna musi być niekonsekwentna, podzielona, jak podzielone i pozbawione wewnętrznej spójności i konsekwencji jest ludzkie życie.

² L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony?*, [w:] tenże, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Znak, Kraków 2006, s. 213.

Obecność zła widoczna jest również w etyce, której jest ono korzeniem. Zdaniem autora „Głównych nurtów marksizmu” to właśnie za jego sprawą możemy uzmysłwić sobie, że naruszyliśmy istniejący porządek moralny. To zło odsłania przed nami realność tego, co nie może zostać pogwałcone – choć zdajemy sobie z tego sprawę dopiero poniewczasie, gdy jest już za późno. Niemniej jednak dla Kołakowskiego to nie dobro, opromieniając swym blaskiem wszystkie ludzkie sprawy, czyni nas istotami moralnie wrażliwymi. Nie mamy bowiem do niego dostępu, kiedy zaś wydaje nam się, że mamy – grzęźniemy w dogmatach etyki kodeksowej. Właściwa wrażliwość moralna skupiona jest tymczasem właśnie na kwestii zła i dopiero dzięki cieniom przekonujemy się o istnieniu rzeczy, które je rzucają.

Na tym jednak nie koniec. Pamięć o złu jest konieczna również dla podtrzymania żywotności kultury. Wspomniane wcześniej balansowanie dotyczy przecież nie tylko spraw *stricto* politycznych, ale również szeroko pojętej aktywności kulturalnej, w której ostateczny triumf któregośkolwiek z jej nurtów musiałby być objawem niebezpiecznego skostnienia. I tak powinniśmy szukać równowagi między postępem z jednej i ochroną tradycji z drugiej strony. Zdaniem Kołakowskiego „niepewność zamierzeń i kruchość zdobyczy okazują się warunkiem twórczego trwania kultury. Los kultury jest epopeją wspaniałą poprzez swoją chwiejność”³. W ostatecznym pogodzeniu, w braku sporu i napięcia, objawia się nie właściwy cel cywilizacji, ale jej degradacja, fakt, że popadła w gnuśne samozadowolenie⁴. Pluralizm jest więc dla polskiego filozofa wartością samą w sobie. Pisał w „Kulturze i fetyszach”:

(...) udział w naszej cywilizacji wielowartościowej narzuca nam (...) nieustannie chwiejący się system zrównoważeń, wymagający każdorazowego odnawiania. Chwiejność ta jest drobną częścią okupu, jaki płacimy za uczestnictwo w kulturze *in statu florendi*, a więc w kulturze próbującej maksymalizować potencje ludzkie zmierzające w wielu różnych kierunkach. Nie jest to chwiejność ułomnej wiedzy o wartościach, ani uwiad intuicji moralnej, ale rzeczywistość cywilizacji, która nie weszła jeszcze w stadium stagnacyjne, a wobec tego odnawia się inwencyjnie i uruchamia wielość różnorodnych kierunków ekspansji i nie jest w mocy zapewnić nam regulacji samoczynnej w zakresie wartościowań. Kultury stagnacyjne są pod tym względem jawnie korzystniejsze – przynajmniej jeśli chodzi o sumę wahań, do których osobnik ludzki bywa zmuszany w ciągu życia; są zrytualizowane i mogą ze znacznym stopniem prawdopodobieństwa przewidzieć

³ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa 2003, s. 134

⁴ Kołakowski zatem, zupełnie inaczej niż np. Claude Lévi-Strauss, „postrzega kulturę jako całość konfliktową, stale rozsadzaną przez immanentne napięcia i sprzeczności i – w związku z tym – dynamiczną, zmienną i znajdującą się w ciągłym ruchu” (M. Flis, *Leszek Kołakowski – teoretyk kultury europejskiej*, Kraków 1994, s. 18–19).

większość możliwych sytuacji życiowych oraz zadekretować z góry ich rozwiązania. Nasza kultura nie jest zdolna do takiej regulacji, ponieważ energia kwitnienia nie opuściła jej jeszcze⁵.

Innymi słowy, pluralizm jest wartością *per se* dlatego, że w świecie wartości nie panuje ład, lecz nieporządek. Pluralizm – uznając nie tylko wielość ludzkich celów, ale i ich wzajemną niezgodność – czyni człowieka wrażliwym na to, że nie możemy przyłożyć wszystkich naszych wartości do jednej skali i mierzyć ich, jak mierzy się odległość z punktu A do punktu B. Wszystko w ludzkim świecie jest chwiejne, niepewne, rozbite, podatne na rozkład. Błędem jest twierdzić, że może być inaczej. Co więcej, potrzeba niekonsekwencji, aby uniknąć zła ukrytego w danej idei, stanowiącego jej nieusuwalną możliwość. Im dalej (im bardziej konsekwentnie) brnąć będziemy w jej realizacji, tym głębszej ulegnie ona perwersji. Przez zło odkrywamy *sacrum* – przez poczucie winy, gdy zrobimy coś złe, dowiadujemy się, że oto zbeczciliśmy świętość...

To, co określamy tu mianem pluralizmu to zresztą tylko inne imię energii, jaka tworzy się w kulturze rozdartej między figurami kapłana i błazna. Kołakowski nie jest jednoznacznym entuzjastą żadnej z tych stron, ale raczej samego napięcia, jakie pomiędzy nimi się tworzy. Potrzeba świętości, bo bez świętości nic nie ma sensu, a każda radość jest tylko pozorem. Tego strzec mają kapłani. Ale każda świętość może obrócić się w narzędzie ucisku, może ulec wykrzywieniu i zamiast pomnażać ludzką wolność, zacznie ją tłamsić. Z żywej idei obrócić się w dogmat – i stanie się tak właśnie wtedy, gdy będziemy próbowali ją konsekwentnie realizować. Potrzeba więc błazna, dla którego nie ma świętości, który wszystko poddaje w wątpliwość, który każdą wartość, każdego boga, każdy mit opatruje znakiem zapytania. Obydwie te postaci są niezbędne, jeśli kultura ma być żywa. Bo życie to ferment, niezgoda, podział, a nie współbrzmienie, harmonia, jedność. Pochwała antynomii to pochwała życia podzielonego – bo życie niepodzielone na tym świecie może być tylko iluzją albo kłamstwem.

W efekcie, z perspektywy, jaką proponuje Leszek Kołakowski, przesłanie chrześcijaństwa, czy też przesłanie religii w ogóle, jest przesłaniem dotyczącym przede wszystkim zła. To właśnie religia wnosi do ludzkiego świata. Objaśnia, jak żyć w rzeczywistości dalece niedoskonałej i zepsutej, ale jednocześnie z ową niedoskonałością i zepsuciem się pogodzić. Wartości religijne – przede wszystkim w tym wymiarze – są dla autora *Obecności mitu* „nierozkładalne, to znaczy pełnią funkcje instrumentalne tylko dzięki temu, że są nie-instrumentalne wła-

⁵ L. Kołakowski, *Prawda i prawdomówność jako wartości kultury*, [w:] tenże, *Kultura i fetysze*, Warszawa 1967, s. 195–196.

śnie”⁶. Nie mając bezpośredniego dostępu do *sacrum*, widzimy je przez pryzmat zła, którego możemy doświadczyć i które możemy uczynić. Jeszcze raz to cienie – a nie światło – informują nas o istnieniu rzeczy, o których milczeć musi nowoczesna nauka. Świętość i dobro istnieć mogą jedynie tam, gdzie są wraz z nimi obecne również grzech i zło. W próbach porzucenia tego dualizmu widział Leszek Kołakowski największe zagrożenie, jakie religia sama sobie we współczesnych czasach funduje:

Mam za złe Kościołowi, że jak gdyby zaprzestał w swoim nauczaniu podkreślać to, co zawsze było istotne; nędzę istnienia ludzkiego. My nie jesteśmy nigdy wyjęci z możliwości katastrofy, katastrofa zawsze jest możliwa, apokalipsa zawsze jest możliwa. Kościół nie obiecywał szczęścia na ziemi i nie powinien moim zdaniem obiecywać. I nie będzie szczęścia na ziemi, chyba że przez szczęście rozumie się stan narkotyczny, tzn. szczęście, jakie można osiągnąć przez karmienie się narkotykami⁷.

Innymi słowy, Leszkowi Kołakowskiemu przeszkadza to, że Kościół pozbywa się szatana i apokalipsy, jakby stanowiły wstydlive artefakty przeszłości; reminiscencje chrześcijaństwa archaicznego, które dawno już wyparte zostało przez jego nowoczesną, oświeconą wersję. Pisał filozof w tekście o odwecie *sacrum* w zeświecczałej kulturze:

Secularyzacja świata chrześcijańskiego dochodzi do skutku nie tylko w postaci bezpośredniej negacji *sacrum*, lecz także w formie pośredniej: przez uniwersalizację *sacrum*, która unieważniając rozróżnienie między *sacrum* i *profanum*, prowadzi do tych samych wyników. Jest to chrześcijaństwo, które całkowicie odrywa się od swoich źródeł apokaliptycznych, chrześcijaństwo, które śpieszy uświęcać z góry wszystkie formy życia świeckiego, jako że wszystkie mogą uchodzić za kryształizację boskiej energii; chrześcijaństwo bez zła⁸.

Religijny dualizm wyrasta zresztą z samego rdzenia religii, z pojęcia absolutu, które okazuje się dla człowieka niemożliwe do pochwycenia, ponieważ „każde określenie jest negacją», a atrybuty *totum* są niewysłowione”⁹.

Zauważmy, że późne pisma Kołakowskiego na temat religii rzucają ciekawy snop światła na dychotomię kapłana i błazna, nakreśloną w jego eseju z 1959 roku. W swojej własnej ocenie, filozof bardziej nadawał się do tej drugiej roli.

⁶ L. Kołakowski, *Symbolie religijne i kultura humanistyczna*, [w:] tenże, *Kultura i fetysze*, Warszawa 1967, s. 251.

⁷ *O sztuce osławiania liberalizmu. Rozmowa Piotra Kostyły SJ z Leszkiem Kołakowskim*, „Przegląd Powszechny” 4/1998, s. 23–24.

⁸ L. Kołakowski, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, [w:] tenże, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Znak, Kraków 2006, s. 239.

⁹ Tamże, s. 238.

„Nie mam powołania kapłańskiego (choć bardzo szanuję kapłanów prawdziwych)” – mówił Pawłowi Śpiewakowi w wywiadzie z końca lat 80-tych. „Zawód błazna jest mi bliższy”¹⁰. Z drugiej jednak strony, z biegiem czasu w esejach Kołakowskiego coraz istotniejsza stawała się postać kapłana – tego, kto broni wartości stanowiących samo sedno europejskiej cywilizacji; kto przeciwstawia się jej pędowi do wygładzania wszystkich krawędzi, do neutralizacji wszelkiego bólu, do przemienienia ludzkiego świata w bezpieczną szklarnię analgetyków. „Późny” Kołakowski jest więc niewątpliwie – by użyć słynnego zwrotu Maxa Webera – „religijnie melodyjny”. Co jednak uderzające, nigdy nie porzuca warsztatu historyka idei. Nie przestaje być tropicielem antynomii, nie dokonuje przeskoku od sceptycyzmu błazna do ufności kapłana. Filozofia pozostaje dla niego do końca, jak to ujmował już w swojej książce o Spinozie, „wiecznym chlebem, który rośnie na polu kłeski”¹¹. Owszem, Kołakowski przedstawia szereg argumentów przemawiających za tym, że „skok w mił” warto dokonać. Są to jednak zawsze odpryski, echa. Stanowią reakcję na jałowość *stricte* scjentyistycznego światopoglądu. Prościej: kapłan staje się z biegiem czasu dla Kołakowskiego coraz ważniejszy. Sam Kołakowski jednak nie staje się w coraz większym stopniu kapłanem.

Znakomitym tego przykładem jest stanowiąca swoisty „esej z kluczem” książka *Bóg nic nam nie jest dłużny*. Również w niej obracamy się w ramach osi ortodoksja – herezja, choć figury kapłanów i błaznów odnajdujemy w przekształconej formie. Kapłanami zdają mi się jezuici, choć ich osobliwość polega na tym, że z wyjątkową szczodrością uświęcają czy rozgrzeszają praktyki nie dające się pogodzić z istotą chrześcijańskiego przesłania. Błaznem są natomiast Pascal i janseniści, buntujący się przeciwko jezuickim nadużyciom i przeciwko zawłaszczeniu jesusowego nauczania, jakiego dokonują. To Pascal i janseniści przecież – nie jezuici! – są tymi, którzy prawią dobremu towarzystwu impertynencje. Mimo tego, błazen pojawia się tu inaczej niż w oryginalnym esej, w którym Kołakowski po raz pierwszy wprowadził na filozoficzne *proscenium* tę figurę. Wciąż posługuje się ironią, wciąż jest burzycielem, chcącym zastąpić błogą bezmyślność napięciem. Ale pod jednym istotnym względem przypomina kapłana – ma mianowicie na uwadze żywotność wartości. Chce ich bronić przed skostnieniem w nieruchomą doktrynę, przed banalizacją, która redukuje wielkie pytania przeszłości do postaci niekontrowersyjnych, katechizmowych prawd. Teraz to kapłan odziera rzeczy z przynależnej im świętości, błazen – czy może raczej sceptyk, bo nie chodzi przecież o żadną grę, zabawę, ćwiczenie w demaskowaniu – stoi na ich straży.

¹⁰ *Zawód błazna jest mi bliższy*. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia (korespondencyjnie) Paweł Śpiewak, „Res Publica” nr 9/88, s. 31.

¹¹ L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa 1958, s. 580.

Figury przemieniają się, ale nie zostają porzucone. Kołakowski wciąż korzysta ze swojego starego *instrumentarium*, nawet jeżeli poważnie je modyfikuje. Wciąż obserwuje to, co się dzieje w kulturze europejskiej poprzez konflikt ortodoksji z herezją, choć znaczenie tych pojęć ulega istotnemu przesunięciu. Nie porzuca jednak tropienia sprzeczności. Nie zamienia sceptycznej lektury filozoficznych dzieł na, dajmy na to, pełną ufności lekturę Biblii. Zachowuje rezerwę do wszelkich pozytywnych systemów; rezygnuje ze śmiesznej pretensji do ostatecznego wyjaśnienia tego, co nas otacza. Owszem, jest w tej postawie obrona wiecznego „niezakończenia” człowieka. Problem w tym, że łatwo daje się ją przekształcić w wymówkę zwalniającą nas z obowiązku przemyślenia pytań, jakie pozostawili nam w spadku wielcy filozofowie. A to oni przecież są tymi, którzy udostępniają nam – jak pisał Kołakowski w eseju o kategorii „wielkiego myślicie-la” – „pewną autentyczną twarz bytu”¹². „Z pewnością”, pisał dalej w tym samym tekście, kreśląc niejako niezrealizowany nigdy przez siebie do końca program porzucenia instrumentarium historyka idei,

edukacja historyczno-erudycyjna jest wielu nam bliższa przez swoją wstrzemięźliwość filozoficzną, nieufność sceptyczną do pozytywnych „systemów”. Jest atoli w owej nieufności jakby chęć obrony przed „wielkim pytaniem”, ucieczka od zaangażowania filozoficznego (...). Ów kult inteligencji obserwacyjnej kosztem mądrości filozoficznej, wyrażający się w historyzmie totalnym, wyrasta z pragnienia bezpieczeństwa dla myśli, która milczącym lub wypowiedzianym założeniem swoim czyni beznadziejność wysiłku wszelkiego nad rozumieniem bytu¹³.

Niektóre wypowiedzi „późnego” Kołakowskiego usprawiedliwiają te obawy. Autor „Obecności mitu” nie stał się przecież pod koniec życia zaczytanym w Platonie straussistą. Przeciwnie, w niezliczonych wywiadach, rozmowach i artykułach wciąż klepał tę samą mantrę w odpowiedzi na rozmaite palące ludzkość pytania: „nie wiemy”, „nie wiadomo”, „nie możemy mieć pewności”.

W ostatecznym rozrachunku filozofia Leszka Kołakowskiego jest więc taka sama, jak jego koncepcja natury ludzkiej: niezakończona. Nie ma w niej miejsca na przyjęcie jakiegokolwiek wszechwyjaśniającej, uniwersalnej formuły. Zmagając się z poszczególnymi problemami podstawowym obowiązkiem filozofa jest bowiem myśleć, a nie przykładać gotowy wzór czy rozwiązanie do każdej nowo napotkanej przeszkody. W tym sensie Kołakowskiego „filozofia niezakończenia” jest po prostu obroną myślenia.

Ciekawe pytanie, jakie wyłania się z tej obserwacji, brzmi jednak: czy na bazie teorii poznania stworzonej przez Kołakowskiego (specyficznej, bo określającej

¹² L. Kołakowski, „Wielki filozof” jako kategoria historyczna, [w:] tenże, *Pochwała niekonsekwencji*, t.1, Londyn 2002, s. 362.

¹³ Tamże, s. 361.

nie to, jak osiągnąć pewność w poznaniu czy jak dotrzeć do wiedzy obiektywnej, ale jakie są granice naukowego, technologicznego badania rzeczywistości w oparciu o kryterium praktycznej efektywności) można zbudować jakiś rodzaj refleksji filozoficznej? Nie mam tu oczywiście na myśli czegoś takiego, jak stworzenie koherentnego systemu. Chodzi mi raczej o pewien specyficzny rodzaj filozoficznego namysłu, który czerpałby źródłowo ze sceptycznych wniosków Kołakowskiego odnośnie możliwości stworzenia niepowątpiewalnej doktryny, jak również z jego przekonania o tym, że pewne podstawowe wartości są jednak uniwersalne.

Odpowiedź na tak postawioną kwestię wydaje mi się być następująca: z pewnością daje się ustalenia Leszka Kołakowskiego we wspomnianych kwestiach potraktować jako punkt wyjścia, lecz nie punkt docelowy filozoficznej refleksji. Związek zapoczątkowanego w ten sposób namysłu z koncepcjami samego Kołakowskiego nie byłby już zatem ścisły, łączyłoby bowiem z myślą filozofa jedynie ogólne stanowisko poznawcze oraz krytyczny charakter podejmowanego wysiłku. Ponieważ Kołakowski nie przedstawiał nigdy w swoich dziełach filozoficznych ambicji do zostania mistrzem jakiegoś określonego nurtu refleksji czy twórcą jakiejś specyficznej metody badania rzeczywistości, kontynuowanie jego dzieła to – zdaje mi się – tyle, co jego przekraczanie. W książkach i esejach Kołakowskiego nie znajdziemy nigdzie sugestii, co dalej z jego ustaleniami zawodowo zorientowany na filozofię czytelnik miałby począć. Zresztą, jak powiedział kiedyś Nietzsche, źle odpłaca się swemu mistrzowi ten, kto na zawsze pozostaje jego uczniem.

Dla ewentualnych kontynuatorów myśli autora *Głównego nurtu marksizmu* jednym z kluczowych problemów – a zarazem i punktów wyjścia – byłaby zapewne próba załagodzenia sprzeczności między deklaracjami Kołakowskiego o przywiązaniu do pewnych wartości i o ich uniwersalnej ważności z jednej strony, oraz jego przekonywającymi argumentami za tezą, iż nie ma sposobu na efektywne osiągnięcie przez człowieka absolutu epistemologicznego z drugiej. Czy więc jego wiara w wartości jest arbitralnym wyborem? Czy może daje się w jakiś sposób racjonalnie uzasadnić? Odpowiedź mogłaby tu brzmieć: istnieje taka możliwość, ale jedynie przy użyciu innej nieco racjonalności, niż ta naukowa, technicznie zorientowana. Na gruncie myśli autora „Obecności mitu” nie ma powodu abyśmy racjonalność naukową traktowali za jedynie prawomocną. Niemożność nauki do wyjaśnienia kwestii podstawowych dla człowieka (prawda, sprawiedliwość, wolność, godność, itd.), przy jej jednoczesnej ogromnej mocy opanowywania świata materialnego wskazuje na fakt, iż człowiek jest zasadniczo odmiennym przedmiotem badań, aniżeli reszta przedmiotów, jakie znajdujemy w świecie. Po pierwsze więc musimy przyjąć, że badania nad człowiekiem, czy naturą ludzką może się odbywać tylko za pomocą znacznie odmiennego oprzyrządowania aniżeli w przypadku całej reszty bytów. Pytanie brzmi: jakie to oprzyrządowanie? Czy

możemy o nim powiedzieć, że jest racjonalne i (jeżeli tak) co to właściwie będzie znaczyło w kontekście racjonalności naukowej? Czy zidentyfikowane przez Kołakowskiego bariery dla ludzkiego poznania zachowują przy nim ważność? Czy oprzyrządowanie to prowadziło będzie wszystkich jego użytkowników do jednakowych ustaleń? Innymi słowy: czy jest ścisłą metodą, czy też ogólną charakterystyką pewnego typu namysłu nad rzeczywistością?

Wydaje mi się, że w kulturze europejskiej istnieje jedno, wiecznie młode źródło racjonalności, która jest zasadniczo odmienna od tej rozumianej w sposób zgodny z kanonem nowoczesnych nauk przyrodniczych. Mam oczywiście na myśli tradycję antycznej Grecji. Co jednak uderzające, w dziele Leszka Kołakowskiego starożytni Grecy są zupełnie nieobecni. Podczas gdy tak wielu XX-wiecznych intelektualistów właśnie w antyku dopatrywało się siły, która będzie w stanie zrewitalizować pogrążoną w dekadencji europejską kulturę, przywrócić jej utraconą żywotność i dynamikę, dla autora „Obecności mitu” tradycja ta praktycznie nie istnieje. Przeciwwagą dla charakterystycznych dla post-oświeceniowej, technicyzowanej kultury, wypranej z metafizycznej głębi, jest dla niego tylko religia, a konkretnie: chrześcijaństwo.

Désintéressement Kołakowskiego starożytnymi Grekami nie jest jednak przypadkiem. Wynika w dużej mierze z tego, że nie ma u nich grzechu pierworodnego. W nim właśnie znajdował filozof tymczasem napięcie między chrześcijaństwem a nowoczesnością. Oto dlaczego ten spór jest dla niego ważniejszy, bardziej fundamentalny, niż spór myślicieli nowoczesnych z antycznymi. Grzech pierworodny uzbraja nas przeciw złudzeniom prometeizmu.

Pogląd taki wydaje mi się jednak trudny do obrony. U Greków, w pojęciu *moiry*, każącej ręki losu, która wymierza sprawiedliwość wszystkiemu, co istnieje, zawiera się intuicja obecności zła w ludzkim świecie sięgająca o wiele głębiej, aniżeli ma to miejsce w chrześcijaństwie. Co więcej, kondycja ludzka jest u nich ujmowana w sposób radykalny – człowiek jest ś m i e r t e l n i k i e m, tym, który żyjąc umiera, którego istnienie jest agonią. Grecy, inaczej niż chrześcijanie, patrzą więc swojemu losowi prosto w twarz, nie żywiąc złudnych nadziei na zamieszkanie w jakimś przyszłym raju. Bo, w istocie, chrześcijaństwo z nowoczesnością (czy, ujmując rzecz konkretniej: z nowoczesnymi ideologiami, takimi jak komunizm) łączy równie wiele, co dzieli. To ono przynosi z sobą do stabilnego świata antycznego ideę czasu nie kolistego, ale linearnego, który później stanie się fundamentem historycyzmu. To ono wprowadza nadzieję na wydobywanie się przez człowieka – na końcu czasu – z niewoli grzechu pierworodnego, podczas gdy *moira* ma go nigdy nie wypuścić ze swoich szponów. Wreszcie, chrześcijaństwo i świeckie ideologie postępu łączą ze sobą ich cele moralne. Jak mówił mannowski Leon Naphta:

Zgodność jest tu całkowita; ten sam sens ma nawet domaganie się władzy przez międzynarodową pracę wbrew międzynarodowemu handlarstwu i spekulacji przez proletariatus świata, który dziś idee ludzkości i Państwa Bożego przeciwstawia burżuazyjno-kapitalistycznej zgniliźnie. W dyktaturze proletariatu, której politycznie i gospodarczo domagają się nasze czasy, bez której nie ma dla nich zbawienia, nie chodzi o panowanie dla niego samego i na wieki, lecz o czasowe usunięcie przeciwieństwa między duchem a władzą, przewyciężenie go pod znakiem krzyża, o przewyciężenie świata za pomocą panowania nad światem; ma ona znaczenie przejścia, transcendencji, znaczenie państwowości. Proletariat podjął dzieło Grzegorza [Wielkiego – przyp. J.T.], ma jego entuzjazm dla praw boskich i tak samo jak on nie będzie mógł ręki cofnąć przed krwią. Zadaniem jego jest wzbudzenie grozy dla zbawienia świata i dla osiągnięcia tego, co było celem Zbawiciela: bezpaństwowego i bezklasowego synostwa bożego¹⁴.

Krótko: komunizm nie był świecką wersją religii; był świecką wersją chrześcijaństwa.

Jest jeszcze jeden zupełnie zasadniczy element, który oddziela perspektywę proponowaną przez Leszka Kołakowskiego od spojrzenia na świat charakterystycznego dla antycznych Greków. Dla tych ostatnich mianowicie otaczający człowieka świat jest kosmosem – okrutnym być może, ale jednocześnie wspaniałym i pełnym piękna. Kosmos oznacza porządek. Rzeczy mają więc w nim przynależne sobie miejsce. To, co się z nimi dzieje jest określone przez samą naturę bytu. Manewrowanie między roszczeniami różnych bóstw (których świeckim cieniem jest teoria pluralizmu wartości) dokonuje się u nich nie poprzez działanie niekonsekwentne, ale zachowywanie miary. Ten bowiem, kto zna umiar, rozumie, jakie jest jego miejsce w świecie i jakie rzeczy są i na zawsze pozostaną poza jego zasięgiem. Samowiedza – ten grecki *par excellence*, sokratejski ideał – ma prowadzić do tego właśnie: do zachowywania miary w działaniu i myśleniu¹⁵.

Zupełnie inaczej jest tymczasem u Leszka Kołakowskiego. U niego *doksa* jest zawsze przeciwstawiona rozumowi, a racjonalności nie daje się pogodzić z mitem. Jego teoria „niekonsekwencji” wskazuje na brak uporządkowania wszechświata.

¹⁴ T. Mann, *Czarodziejska góra*, t. 2, przeł. J. Łukowski, Warszawa 2000, s. 97–98.

¹⁵ Tak czytała antycznych Hannah Arendt: „W rozumieniu Sokratesa delfickie »poznaj samego siebie« oznaczało, że jedynie poprzez wiedzę o tym, co mi się ukazuje – tylko mnie, i dlatego zawsze związane z moim własnym, konkretnym istnieniem – mogę w ogóle pojąć prawdę. Prawda absolutna, która musiałaby być taka sama dla wszystkich ludzi, a więc niezwiązana z nikim konkretnym, nie może istnieć wśród śmiertelnych. (...) Na tym poziomie Sokratejskiej: »Wiem, że nie wiem« oznacza po prostu, iż wiem, że nie mam prawdy dla każdego, że nie mogę znać prawdy drugiego człowieka inaczej jak pytając go i w ten sposób poznając jego doksa. Wyrocznia delficka, jak zwykle mówiąca zagadkami, uznała Sokratesa za najmądrszego z ludzi, ponieważ zaakceptował on ograniczenia prawdy, dostępnej dla śmiertelnych” (H. Arendt, *Sokrates*, [w:] *taż*, *Polityka jako obietnica*, Warszawa 2005, s. 52).

Nawet jeżeli istnieje jakiś porządek rzeczy, twierdzi polski filozof, nie jest nam on w żaden sposób dostępny, nie możemy nic o nim wiedzieć. Poruszamy się więc po omacku – i jako rozsądną taktykę brnięcia przez te mroczne doliny, w jakich toczy się nasze życie autor „Obecności mitu” proponuje właśnie niekonsekwencję.

W tym punkcie docieramy do kolejnego kluczowego problemu, jaki zawiera w sobie filozofia Leszka Kołakowskiego. Zauważmy bowiem pewien zaskakująco powtarzalny mechanizm jego myśli. Otóż Kołakowski – bez względu na to, czy pisał o polityce czy religii, dylematach etycznych czy teorii poznania – zwykł kreślić przed czytelnikami dwie, nad wyraz jasne i jaskrawe alternatywy (kapłan kontra błazen, technicznie zorientowana nauka kontra mit, *sacrum* kontra *profanum*, wiara w absolut epistemologiczny kontra poznawczy nihilizm, etc.). Żaden z tych członów nie wydaje nam się wart jednoznacznej afirmacji. Z drugiej jednak strony, filozof bez ustanku i z naciskiem podkreśla, że nasz wybór zawężony jest właśnie do owych jaskrawych alternatyw, że, innymi słowy, trzeciej drogi nie ma – *tertium non datur*.

Mimo całego swojego filozoficznego „balansowania”, Leszek Kołakowski pozostaje więc maksymalistą – przynajmniej, gdy naświetla alternatywy, przed jakimi jesteśmy postawieni i od których, jak twierdzi, nie ma ucieczki. Alternatywy te mają u niego zwykle charakter wyborów „wszystko albo nic” (wiara w Boga-dekretodawcę zasad etycznych albo nihilizm moralny; przyjęcie absolutu epistemologicznego albo kompletna anarchia poznawcza; liberalno-konserwatywny socjalizm albo polityczny radykalizm, potencjalnie zagrożony infekcją totalitarną). Ewentualnie mogą kryć w sobie strukturę częściowo manichejską (nie w ścisłym sensie jednak – nie chodzi bowiem o odwieczną wojnę Dobra ze Złem, ale o nieuchronne zderzenia dwóch wrogich sobie, a do siebie wzajem niesprowadzalnych sił). Przykłady drugiego rodzaju alternatyw to zatem u Kołakowskiego starcie *sacrum* i *profanum*, technicznie zorientowanej wiedzy naukowej z sensogennym mitem, kapłana z błaznem. Pytanie brzmi: czy, jeżeli faktycznie poza opcjami skrajnymi nie ma „trzeciej drogi”, do utrzymania jest sama postawa balansowania? Czy nie musi ona – przy tym założeniu – oznaczać, że element, który do tej pory znajdował się na jednym z odważników, czynimy częścią samej wagi? Czy nie musimy, w sposób nieuchronny, stwierdzić, że jedna ze zantagonizowanych sił posiada sama w sobie moc balansującą, abyśmy mogli w ogóle przyjąć taką postawę? Alternatywą byłoby znalezienie jakiegoś kryterium, swoistego „klucza niekonsekwencji”. W tym jednak miejscu nad propozycją intelektualnego „balansowania” zawisa jednak, niczym miecz Damoklesa, cień arbitralności. Skąd bowiem mamy wiedzieć, kiedy z jednej perspektywy przeskoczyć do drugiej; kiedy porzucić jedną, bronioną dotąd przez nas wartość, na rzecz innej, której dotychczas nie uznawaliśmy jako posiadającej fundamentalne znaczenie? Jest rzeczą jasną, że jeżeli

istnieje jakiekolwiek uniwersalne kryterium pozwalające nam stwierdzić, kiedy mamy być niekonsekwentni (co zaleca Kołakowski), to sam postulat niekonsekwencji staje się fikcyjny. Okazuje się bowiem w takim przypadku, iż *de facto*, w sposób *nomen omen* szalenie konsekwentny, stosujemy wciąż i nieustannie jedno, o wszystkim rozstrzygające kryterium.

Takie rozwiązanie kłóci się jednak z duchem myśli Kołakowskiego, dla którego myśleć to pytać i potrafić wytrwać w pytaniu¹⁶. Nic nie było mu bardziej obce, aniżeli wizja filozofii dającej nam ostateczną odpowiedź na wszystkie nurtujące nas pytania; filozofii, która eliminowałaby chwiejność wszystkiego, co nas otacza; takiej, której celem byłoby uczynienie myślenia zbędnym.

Aby uniknąć problemów stanowiska „balansowania”, Kołakowski przypisywał niektórym elementom zachodniej kultury właściwość balansującą, by tym samym móc – teraz już konsekwentnie – stać się tychże elementów obrońcą. Mechanizm ten dotyczy roli chrześcijaństwa, które jakoby – w swym prawdziwym wcieleniu – uświadamia ludziom nędzę ich ziemskiego istnienia i uzdatnia ich do zaakceptowania nieuchronnej porażki, jaką kończy się nasze empiryczne trwanie. Jak zauważał Stefan Amsterdamski, w swojej późnej twórczości Kołakowski rysował przed czytelnikami swoich pism taką wizję chrześcijaństwa, „by wierność tej tradycji oznaczała jednoczesną akceptację wartości konfliktowych, a wykluczała monistyczne systemy etyczne uznające istnienie jednej wartości nadrzędnej, absolutnej, obojętnej, czy będzie to Bóg, osoba ludzka, klasa, naród, czy państwo”. W efekcie, pod pędzlem autora „Obecności mitu” chrześcijaństwo dawało się „sprowadzić do takiego minimum, które czyni zeń postawę moralną i postawę, która nie zawiera w sobie żadnego swoiście chrześcijańskiego »powszechnie obowiązującego sposobu życia, albo sposobu uczestnictwa w sprawach świata«”¹⁷. Ponadto, prawdziwe chrześcijaństwo w ujęciu późnego Kołakowskiego nie miało pretensji przekucia własnych zasad moralnych i swej aksjologii w naukową wiedzę. To, że próbowało dokonać tego w przeszłości, stanowiło rezultat pewnej mutacji kulturowej, której chrześcijaństwo w ramach naszej cywilizacji, na skutek kontaktu z innymi prądami myślowymi oraz skomplikowanych okoliczności historycznych zostało poddane. Sama w sobie jednak zmiana ta nie wynikała z niczego, co do „istoty” chrześcijaństwa by przynależało.

Można mieć jednak wątpliwości, czy taki pogląd daje się obronić. Osobiście, bardziej przekonuje mnie argumentacja Daniela Bella, którego zdaniem zanik *sa-*

¹⁶ Świadomie używam tu określenia, za pomocą którego Jan Patočka podsumował istotę nauczania Martina Heideggera.

¹⁷ S. Amsterdamski, *Tertium non datur?*, [w:] *Obecność. Leszkowi Kołakowskiemu w 60. rocznicę urodzin* (praca zbiorowa), Londyn 1987, s. 16. Zauważmy, że jest to dokładne przeciwieństwo wizji chrześcijaństwa zawartej przez filozofa w *Szkicach o filozofii katolickiej*.

crum w zachodniej kulturze nie powstał w opozycji do, ale w dużej mierze za sprawą chrześcijaństwa, za sprawą jego konstytutywnych cech¹⁸. Warto również zapytać, dlaczego właściwości „balansujące” przypisuje polski filozof jedynie stronie „mitycznej” kultury – a więc religii, nie nauce. Nie byłby pozbawiony podstawy pogląd mówiący, że racjonalizm i szeroko pojęte myślenie naukowe wykazują w naszej cywilizacji na przestrzeni wieków wyraźną tendencję samoograniczającą. Pod wpływem wielu odkryć z XX-go wieku (twierdzenie Gödla, teoria względności, twierdzenia limitacyjne, geometrie nieeuklidesowe, etc.) ambicje oświeceniowego Rozumu zostały przecież w sposób drastyczny ograniczone. Od nauki nie oczekujemy już (czy na pewno jednak?) uniwersalnych czy ostatecznych wyjaśnień ludzkiej natury i zachowania. Czemu zatem nie mielibyśmy uznać, że to raczej w naukowo-technicznym, aniżeli mitycznym pniu cywilizacji, szukać należy czynnika pozwalającego na pełne rozsądnego umiaru balansowanie pomiędzy sprzecznymi nurtami kultury? Dlaczego nie powiedzieć, że to raczej w racjonalizmie, aniżeli w religijnej kontemplacji, znaleźć możemy ziarna samoograniczenia i autokrytyki, pozwalające na częściowe uznanie zasadności odmiennych perspektyw poznawczych? Zarzut ten wydaje mi się tym bardziej przekonywający, że Kołakowski w sposób błędny uznał pojęcie *sacrum* za uniwersalny klucz otwierający drogę do zrozumienia i opisanie wszelkiego doświadczenia religijnego. Istnieje tymczasem zasadnicza różnica między tym, co sakralne, a tym, co święte. Pierwsze doświadczenie to ów przesywający na wskroś dreszcz, który nas przenika, kiedy stajemy wobec czegoś, co wydaje nam się absolutne. To *mysterium tremendum* – *mysterium fascinosum*, pod wpływem którego zostajemy niejako wyjęci ze świata. Czas zapada się w sobie – gasną perspektywy tego, co było i tego, co będzie. Chwila, w której tkwimy, zrównuje się z wiecznością. Drugie natomiast to doświadczenie absolutnej, niedającej się zerwać więzi – z Bogiem, ale przede wszystkim, z bliźnimi. Więzy, która nie wygasa czasu, ani nie wyłącza mnie ze świata. Przeciwnie: budzi ona właśnie moją odpowiedzialność za siebie i za innych, a czas czyni wiecznie brzemennym – jest to bowiem czas wiecznego oczekiwania, czas, który zawsze jest „bliski”¹⁹. Elementów balansujących, samoograniczających możemy więc doszukać się w świętym, lecz nie w sakralnym.

Za Kołakowskim można by jednak odpowiedzieć na ten zarzut: przed rozumem, przed racjonalnością, nieuchronnie pojawia się pewna przeszkoda. Jest nią zło, które dla racjonalistów stanowi tylko lukę w istnieniu, pustkę, brak dobra. Rozum daje (lub chociaż usiłuje dać) nam świat stabilny; świat z trwałą strukturą i niewzruszonymi fundamentami. Tymczasem to, co znajdujemy wokół siebie

¹⁸ Zob. D. Bell, *Powrót sacrum?*, [w:] *Powrót sacrum?* (praca zbiorowa), Poznań 1985, s. 7.

¹⁹ Zob. K. Michalski, *Czas jest blisko*, [w:] tenże, *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Kraków 2007, s. 99–115.

jest tego wszystkiego pozbawione. Cień zła kładzie się na naszych wartościach, naszym poznaniu, nawet naszej wierze. Świat znajdujemy w rozproszeniu, pokawałkowany i musimy wybierać spośród kolidujących ze sobą dóbr, nigdy nie mogąc mieć ostatecznej pewności, że znajdujemy się po tej właściwej stronie. Kiedy więc Kołakowski pisze o tym, co „zasadnicze” dla chrześcijaństwa, nie prezentuje swojego zdania z pozycji historyka idei. Chodzi mu raczej o odsłonięcie tych treści, które mogą wydobyć nas z myślowej apatii, do jakiej prowadzi każdy skończony, wszechogarniający system. Jeśli patrzy na chrześcijaństwo z perspektywy Pascala czy Kierkegaarda, to dlatego, że pozwala ona jego zdaniem dostrzec to, co zazwyczaj nam umyka. To mianowicie, że wszystko, co wchodzi w pole naszego doświadczenia jest porażone chwiejnością, pozbawione ostatecznego oparcia. Że prawda jest tym, czego zawsze trzeba szukać, ale czego nigdy nie można osiąść, bo myśl o tym, że się już prawdę posiada, jest zaproszeniem do bezmyślności. Wreszcie, że poszukiwanie Boga i ufność w Dzieło Stworzenia jest możliwa tylko jako fragment, jako moment szerszego doświadczenia metafizycznej grozy, która staje się naszym udziałem, gdy tylko uświadomimy sobie wszędobylskość zła. Zła jako czegoś realnego, namacalnego, konkretnego, nie pojęciowej fatamorgany racjonalistycznej doktryny. Takie jego ujęcie to dla Leszka Kołakowskiego przejaw „złej wiary”.

Pojęcie to przywołuję w tym miejscu nieprzypadkowo. Wiąże się z nim bowiem jeszcze inny problem. Chodzi mi mianowicie o to, że świadomość mitycznego charakteru naszych wierzeń czyni je pozbawionymi naturalnego autentyzmu. Kiedy już wiem, że sam wybieram swoje mity, nie mogę wybierać inaczej, jak właśnie w „złej wierze”. Kołakowski odpierał co prawda ten zarzut mówiąc, że

jeśli wyrażenie „zła wiara” znaczy cokolwiek, to znaczy właśnie postawę, która jest przeciwieństwem postawy przeze mnie proponowanej: w złej wierze żyje ten, kto twierdzi, że udowodnił coś, czego udowodnić niepodobna, nie zaś ten, kto oświadcza, że musi się na coś zdecydować, chociaż nie potrafi ugruntować swoich decyzji w wyrokach wypływających z królestwa idei transcendentálnych. Nie jest w złej wierze ten, kto powiada, że wierzy w Boga, lecz zdradza złą wiarę ten, kto twierdzi, że istnienie Boga jest naukowo udowodnione, a twierdzi tak bądź dlatego, że chce sobie samemu wmówić pewność, bądź dlatego, że wydaje mu się, iż twierdzić inaczej byłoby społecznie niebezpieczne²⁰.

²⁰ L. Kołakowski, *Siła filozofii czy filozofia siłacza*, „Kultura”, wrzesień 1973, s. 114. Ciekawe, że ten sam fragment, z drobnymi zmianami (i to one są tu szczególnie interesujące) pojawia się w drugim tomie wywiadu rzeki Mentzla z Kołakowskim. Posłuchajmy: „(...) »zła wiara« jest przeciwieństwem postawy przeze mnie proponowanej. W złej bowiem wierze żyje ten, kto twierdzi, że udowodnił coś, czego udowodnić niepodobna, nie zaś ten, kto oświadcza, że musi się na coś zdecydować, chociaż nie potrafi ugruntować swoich decyzji z pewnością właściwą sądom naukowym. Nie jest w złej wierze ten, kto powiada, że wierzy w Boga, lecz zdradza złą wiarę ten, kto twierdzi, że

Stanowisko to nie wydaje mi się jednak do obrony. Po pierwsze, Leszek Kołakowski mówi tutaj o „złej wierze” dotyczącej ustaleń naszego rozumu, nie zaś samej wiary. Tymczasem wiara dobra polega nie na „wierzeniu w Boga”, ale „wierzeniu Bogu”. Jest ufnością, która powinna przychodzić naturalnie, nie wskutek podejmowania jakiejś decyzji, jak to postuluje Kołakowski. Nie można – takie jest moje zdanie – postanowić, że się w coś wierzy. Albo się wierzy, albo nie. W tym sensie, to wiara wybiera nas, a nie my wiare. Odkrywamy w sobie, jaki jest nasz mityczny korzeń, ale go nie tworzymy. Jest nam odgórnie dany. Decyzja, o jakiej pisze Kołakowski musi więc moim zdaniem nieuchronnie wytwarzać „złą wiarę”. Wierzy się wówczas po coś, z jakiegoś powodu, dla jakichś określonych celów.

Po drugie, kontrowersja ta ma głębsze, bardziej źródłowe, historiozoficzne podstawy. Mianowicie, autor *Obecności mitu* uważa, że w swym najbardziej zasadniczym rysie relacja człowieka do Boga nie uległa w naszych czasach (czy szerzej: w epoce nowożytnej) żadnej gruntownej przemianie. Drogi prowadzące zarówno do wiary, jak i do niewiary, mimo wszystkich zawirowań, jakim poddany był duch europejski w ostatnich stuleciach, są dla nas wciąż otwarte. Świat opuszczony przez Boga okazał się nowym źródłem duchowego niepokoju. Pisał Kołakowski:

Niepokój ten pokazuje (...) wyraźnie, że zwycięstwo bezbożnego, zadowolonego z siebie Oświecenia nie mogło być niczym pewnym. Zwyciężając, okazało się ono tak dwuznaczne i rozdwójone, że naszą epokę można określić jedynie jako pozornie bezbożną: pozornie, ponieważ nazbyt intensywnie świadomą nieobecności Boga. Dlatego tak ważnym tematem stał się „powrót *sacrum*”. Bezbożność starała się gorączkowo zastąpić czymś utraconego Boga. Oświeceniowy humanizm wyszedł z propozycją religii ludzkości. Już Nietzsche przejrzał jałowość takich sztucznych substytutów. (...) Absolut można by jednak zastąpić tym, co nieabsolutne i skończone, jedynie wówczas, gdyby uległ On zapomnieniu. Gdyby wszakże było to możliwe, substytut nie byłby już potrzebny. Zadanie stałoby się zatem wykonalne dopiero wówczas, gdy nie byłoby już konieczne. Lecz Absolut nigdy nie może ulec zapomnieniu. To, że o Bogu zapomnieć nie sposób, czyni Go obecnym nawet w odrzuceniu²¹.

Innymi słowy, w ten wyjątkowo przewrotny sposób, Leszek Kołakowski odzuca ogłoszoną przez Fryderyka Nietzschego „śmierć Boga”.

istnienie Boga jest naukowo udowodnione, a twierdzi tak bądź dlatego, że chce sobie samemu wmówić pewność, bądź dlatego, że wydaje mu się, iż twierdzić inaczej byłoby społecznie niebezpieczne” (L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny*, cz. 2, Kraków 2008, s. 83).

²¹ L. Kołakowski, *Troska o Boga w pozornie bezbożnej epoce*, [w:] tenże, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009, s. 69–70.

Wydaje mi się to jednak błędem – uważam bowiem, że autor *Tako rzecze Zaratustra* miał w pewnym zasadniczym sensie rację. Nie możemy łudzić się, że w czasach nowoczesnych nic się nie stało, że nie pękły więzi, jakie łączyły dotąd ludzi z Bogiem czy bogami. I nasza świadomość faktu, że żyjemy w świecie Boga pozbawionym, że pustka, jaką dzisiaj wokół siebie znajdujemy, była kiedyś wypełniona treścią, niczego tu nie zmienia. Widać to najwyraźniej właśnie w problemie, który – jak starałem się wykazać – jest punktem ośrodkowym całego dzieła polskiego filozofa – w problemie zła. Traktujemy je jako coś efemerycznego i nie-realnego dlatego właśnie, że wygnaliśmy z naszego świata Boga – ostatecznego gwaranta aksjologicznej różnicy. Apostołem tej „smutnej nowiny” był, obok wspomnianego już Nietzschego, Fiodor Dostojewski, który w swych *Notatkach z podziemia* pisał: „Nie mogę, nie mogę już dłużej udawać, nie mogę żyć pośród fałszywych idei, a nowej prawdy nie znam. Niech będzie co ma być. (...). Wszystko, co ceniłem, wszystko, co wydawało mi się w tym życiu piękne i wzniosłe, jest dla mnie owocem zakazanym. Ale żyję i będę jeszcze długo żył w nowych i strasznych warunkach”²². W tych oto słowach rosyjski pisarz sformułował *explicite* wyznanie wiary, które jest również naszym własnym (choć zazwyczaj o nim milczymy). Powiedział głośno to, co opisuje naszą wewnętrzną kondycję w jej najbardziej intymnych pokładach.

Nie jest więc tak, że nic się nie zmieniło, że nasz świat nie zsunął się z fundamentu, na którym dotąd był osadzony, i że wciąż stoimy wobec tych samych, niezmiennych, odwiecznych aporii. Owszem, pewne dylematy pozostają nierozwiązane. Ale nie patrzymy na nie już tak samo, jak to czyniono jeszcze przed kilkoma wiekami. Więź tradycji została zerwana, jak pisała Hannah Arendt. My zaś szukamy na oślep drogi w świecie, w którym porządku nie gwarantuje już żaden Bóg, ani żadna świetlana przyszłość świeckiej utopii. Żyjemy pośród sterylnej i komfortowo urządzonej ruin; w rzeczywistości, do której nie przenika już żadne zło²³, ale która nie skrywa również w sobie żadnej obietnicy przyszłego zbawienia. Wszystko to, co w sobie znajdujemy, jest z góry usprawiedliwione i ma prawo do pełnej ekspresji publicznej. Nic natomiast nie jest w nas potępione, niczego nie powinniśmy z siebie rugować. Nie staniemy się aniołami w przyszłym życiu – jesteśmy nimi już tu i teraz.

Może więc jednak to Kołakowski ma rację, a powrót do racjonalności sokratejskiej, racjonalności antycznych Greków, jest wykonalny jedynie w bardzo ograniczonym zakresie? W tym mianowicie, że pragnie się rozwiązać otaczającą nas

²² F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*, [w:] tenże, *Gracz. Opowiadania 1862–1869*, przeł. G. Karski, Warszawa 1964, s. 69.

²³ Zawsze okazuje się ono bowiem „przypadkiem”, „błędem”, wynikiem „uwarunkowań społecznych”, etc.

zasłone pozorów w rozmowie, w tej jakże charakterystycznej dla Sokratesa metodzie przebijania się do prawdy przy pomocy pytań. Na końcu tej drogi – to niezmierznie ważne – nie stajemy jednak w blasku prawdy, lecz z ostatnim pytaniem, pytaniem fundamentalnym, na które nie pada już żadna odpowiedź i w którym musimy wytrwać. W tym sensie musimy się pogodzić z nieusuwalnym rozchwianiem, jakie nosimy w duszy; z niepewnością, która przenika wszystko to, co nas otacza i decyduje o jego kruchości²⁴. Być może również taka wizja chrześcijaństwa – inaczej: taka wizja Boga – powinna towarzyszyć metafizycznej grozie naszego istnienia. Mam tu na myśli wizję Boga, który nie jest absolutnym panem i władcą wszechrzeczy, ale którego określa właśnie kruchość, słabość, którego obietnice mogą nie zostać dotrzymane. Byłby to więc Bóg, który nie gwarantuje nam żadnego przyszłego zbawienia; Bóg, który może przegrać.

Leszek Kołakowski nigdy *explicite* nie postulował czegoś podobnego. Myślę jednak, że tak nakreślony pogląd byłby bliski jego wrażliwości. Autor „Obecności mitu” nie wierzył przecież w żaden naturalny porządek ludzkiej duszy. Przeciwnie: uważał, że za sprawą zła – jego nieuchronnej obecności, cienia, jakie ono rzuca na wszystkie rzeczy – naturalnym stanem ludzkiej duszy jest nieporządek, napięcie, stan wewnętrznej wojny. To dlatego musimy nieustannie manewrować między wykluczającymi się pragnieniami, między wartościami, których nie sposób ze sobą uzgodnić lub zmierzyć na tej samej skali. To dlatego nasze codzienne bytowanie nie daje się pogodzić z tym, w czym widzimy nasze najwyższe powołanie. Z tej również przyczyny człowiek zawsze czuje się „wyobcowany” względem własnego losu²⁵. Wreszcie, to dlatego jedynym rozsądnym wyjściem jest, koniec

²⁴ W tym sensie również specyficznie grecka wizja kolistej natury czasu wydaje się z punktu widzenia proponowanej wrażliwości nie do przyjęcia. Świat cykliczny jest bowiem zawsze w ostatecznym rozrachunku stabilny. Dopiero świat Żydów i chrześcijan – świat linearnie rozumianego czasu, w którym historia to zwłoka, ciągle oczekiwanie na powrót Mesjasza – traci swą niewzruszoną podstawę i ukazuje nam kruchość tego wszystkiego.

²⁵ Jak pisał Nicola Chiaromonte, w swych związkach ze światem „jednostka nie może nigdy być sobą, (...) w odniesieniu do siebie jest zawsze chwiejna, zawsze jak za mgłą, zawsze gra rolę, z którą nie może się utożsamiać, i jakkolwiek wygląda jej los, zawsze ma rację wzywając na świadków Boga, Bogów, Wieczność, że własny los jest jej obcy, że spotkała ją niesprawiedliwość, z którą nie może się pogodzić (...)” (N. Chiaromonte, *Co pozostaje. Notesy 1955–1972*, Warszawa 2001, s. 159). W podobnym tonie – raz jeszcze chcę tu zasygnalizować bliskość optyki Leszka Kołakowskiego i Martina Heideggera – ujmował ludzką kondycję najwybitniejszy z czeskich kontynuatorów autora „Bycia i czasu”, Jan Patočka. Dla człowieka, który odkrył swoją alienację, a więc swoją dziwność „świat nie jest już tym mimowolnym tłem, na którym ukazuje się to, co nas zajmuje, lecz dopiero teraz potrafi się sam ukazać – jako całość tego, co odśłania się na czarnym tle zamkniętej nocy. (...) Nic z dotychczasowego życia akceptacji nie pozostaje w spokoju, zachwiane zostają podstawy społeczności, tradycje i mity, wszystkie odpowiedzi dane przed postawieniem pytania, cały skromny, ale zapewniony i uspokajający sens nie znika wprawdzie, ale zmienia swą postać – staje się problematyczny, staje się czymś, co jest tak samo zagadkowe, jak wszystko inne –

końców, pogodzenie się z faktem chronicznej niedoskonałości życia ludzkiego; tego, że w sposób nieuchronny musi się ono zakończyć porażką. Obecność zła sprawia bowiem, że wszystkie nasze triumfy są pozorne lub – w najlepszym wypadku – opłacone porażkami, liczonymi w innej, nie pozwalającej sporządzić żadnego obiektywnego bilansu zysków i strat, walucie. To zło sprawia również, że każde dobro, każda wartość, jeśli ujmować je radykalnie, bez jakichkolwiek ograniczeń, wyrodnieje i przeradza się we własne przeciwieństwo.

Jednocześnie jednak – co niewątpliwie jest paradoksem – to właśnie za sprawą zła, właśnie w związku z tym, że tak boleśnie doświadczamy w naszym życiu jego obecność, odkryć możemy *sacrum*. Pisał o tym Kołakowski w pięknym, bardzo osobistym liście do Józefa Czapskiego:

Jeżeli istotnie historia świata i ludzkości jest sekretным tekstem przez Boga napisanym, to jednak my nie mamy klucza do tego szyfru albo tylko niejasno i jakby przez mgłę – nigdy pewności nie mając – staramy się odczytać urywki tego pisma. Z drugiej strony ludzie nie mogą postrzegać świata inaczej, jak wyposażonego w sens. Zwierzęta cierpią, ale – jak przypuszczamy – nie postrzegają cierpienia jako zła, nie mają po prostu percepcji dobra i zła. My ją mamy, a wobec tego w samym widzeniu zła przyświadczaamy nasze poczucie sensu. (...)

W nieskończonej ciemności, w jakiej żyjemy i do jakiej się przyczyniamy, chyba jednak jest świecąca nitka, która nas wiąże, wątlą może, ale nie dającą się przerwać więzią, z tym, co jest poza ciemnością²⁶.

Tam, gdzie nie ma zła, nie mogłoby być i nadziei...

człowiek przestaje się z nim utożsamiać, mit przestaje być słowem z jego ust (...)" (J. Patočka, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, Warszawa 1998, s. 56).

²⁶ List Leszka Kołakowskiego do Józefa Czapskiego, Chicago, 7 VIII 1986, [w:] J. Czapski, *Strony wybrane*, (wybór i opracowanie E. Olechnowicz), t. 2, przyp. do s. 383 (strona przypisu nie-numerowana).

Evil is not a coincidence. On Leszek Kołakowski philosophy

A question about evil – its nature and roots – permeates Leszek Kołakowski's whole writing and makes it coherent and still relevant even today. Evil is not a guest in our present world. It does not come from the outside but from the inside. It does not appear as the result of mistakes but is rational. The presence of evil makes all our triumphs ostensible or in the best case they are paid by failures, which are counted following a different currency and not being able to assess any objective balance of profits and losses. This evil makes that each good and each value turn into its opposite. Simultaneously, as we experience so painfully the presence of evil in our life and because of it, which unquestionably is a paradox, we can discover *sacrum*.

Keywords: Leszek Kołakowski, evil, good and value, ethics

Adam Walesiak

Adam Schaff i poszukiwanie nowego socjalizmu

Adam Schaff and his search for new socialism

Łukasz Moniuszko

Sprawiedliwość społeczna jako determinanta prawa stanowionego
w filozofii Zygmunta Ziemińskiego

Social justice as a determinant of the positive law
in Zygmunt Ziembinski's philosophy

ADAM WALESIAK

Adam Schaff i poszukiwanie nowego socjalizmu

Adam Schaff (1913–2006) był komunistą i teoretykiem marksizmu¹. Zajmował się filozofią języka, logiką, ekonomią i naukami społecznymi². Był także świadkiem i aktywnym uczestnikiem wielu ważnych wydarzeń historycznych XX wieku. Celem tego artykułu jest próba pokazania politycznych, społecznych i ekonomicznych wątków marksizmu Schaffa, które powstały w okresie wielkich przemian politycznych w Polsce i Europie. Głównym źródłem przeprowadzonej tutaj analizy będą teksty autora napisane po roku 1980³. Celem tego artykułu nie jest filozoficzna ocena źródłowych treści myśli socjalistycznej, marksizmu i innych inspiracji filozoficznych Nowego Socjalizmu, lecz poglądy Adama Schaffa w tych dziedzinach. Wszystkie odniesienia do Marksa, Engelsa i innych autorów, na których opierał się Schaff, są podawane na podstawie jego redakcji i cytowań tych źródeł.

1. Świadek epoki

Adam Schaff urodził się we Lwowie. Po wybuchu I Wojny Światowej, w obawie przed zajęciem miasta przez wojska rosyjskie, rodzice przenieśli się do Wied-

¹ Schaff napisał ponad trzydzieści książek i setki artykułów. Szczegółową bibliografię swoich prac zamieścił w: A. Schaff, *Perspektywy współczesnego socjalizmu*, Szczecin 1990, s. 349–363; Tenże, *Medytacje*, Warszawa 1997, s. 165–186.

² B. Chwedeńczuk, *Adam Schaff*, „Edukacja Filozoficzna” 31 (2001), s. 173–189.

³ Jest to bardzo dużo tytułów, zarówno monografii jak i artykułów o charakterze naukowym i publicystycznym. Jednak większość artykułów jest formą promocji lub wprowadzenia do dłuższych tekstów. Inne mają charakter bieżącej polemiki politycznej. Ich treść została przez Schaffa wyczerpująco opisana w monografiach, dlatego głównie te prace wykorzystano do przeprowadzonej tutaj analizy.

nia. Wrócili do Lwowa w 1917. Skończyła się wojna, rozpadła monarchia habsburska, w której Schaffowie byli jednocześnie polskimi Żydami, poddanymi Jego Cesarskiej Mości i obywatelami austriackimi⁴.

Uczęszczał do gimnazjum, gdzie językiem wykładowym był starohebrajski (nie jidysz). Zostało ono założone przez inteligencję żydowską na znak protestu przeciwko pogromowi Żydów, dokonanego przez wyzwającą Lwów armię generała Hallera. Po maturze studiował prawo i ekonomię na Uniwersytecie Jana Kazimierza oraz w *École des Science Politiques et Economiques* w Paryżu. Studia filozoficzne rozpoczął samodzielnie, jako uzupełnienie wiedzy prawniczej i ekonomicznej. Zajmował się marksistowską teorią poznania. W 1944 obronił pracę doktorską w Instytucie Filozofii Akademii Nauk w Moskwie.

W ruchu komunistycznym działał od 1931 roku. Najpierw w Komunistycznym Związku Młodzieży a potem w szeregach Komunistycznej Partii Polski. O tym, jak ważna była dla młodego Schaffa działalność polityczna niech świadczy fakt, że przed wyjazdem na studia do Paryża (1935/1936) poprosił o zgodę liderów swojej partii. Wyjechał, bo zgodę uzyskał⁵. Po powrocie zaangażował się we wspólny projekt polityczny młodzieżówki komunistycznej „Życie” i młodzieżówki socjalistycznej, ściśle współpracującej z Polską Partią Socjalistyczną. Za tę działalność trafił w 1937 roku do więzienia. Po rozwiązaniu KPP przez Komintern, Schaff został członkiem PPS. Po jej połączeniu z Polską Partią Robotniczą w 1948 roku stał się członkiem Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej. W latach 1955–1968 należał do jej Komitetu Centralnego. W roku 1984 został z partii usunięty i ponownie przyjęty w 1989. W roku następnym PZPR przestała istnieć.

Po zakończeniu II Wojny Światowej A. Schaff łączył jednocześnie działalność polityczną i naukową. Z jednej strony kierował Instytutem Kształcenia Kadr Naukowych, w którym przygotowywano ideologicznie kadry partyjne. Z drugiej prowadził działalność uniwersytecką i starał się reaktywować przedwojenne osiągnięcia polskiej filozofii, przywracając do życia stare szkoły myślenia, czasopisma i dawnych pracowników nauki⁶. Swoje osiągnięcia oceniał nieskromnie jako *high fidelity*. Szczególnie dumny był z pracy we wspomnianym Instytucie, który powstał pod patronatem prezydenta Bieruta, jako polska wersja radzieckiego Instytutu Czerwonej Profesury. W latach 1951–1958 ukończyło go ponad 800 absolwentów, którzy stali się elitą nowej klasy politycznej⁷. Od 1952 roku Schaff

⁴ A. Schaff, *Pora na spowiedź*, Warszawa 1993, s. 12.

⁵ Tamże, s. 44.

⁶ A. Schaff, *Notatki Kłopotnika*, Warszawa 1995, s. 96.

⁷ Schaff nazywał ją *post gartuated studies*. Zob. A. Schaff, *Perspektywy współczesnego socjalizmu*, dz. cyt., s. 266. Dość dziwnie brzmi dzisiaj używanie anglosaskiej terminologii dla budowania struktur nauki, podporządkowanej sowieckiej wersji marksizmu. Zob. L. Kołakowski, *Główne nurty*

był członkiem Polskiej Akademii Nauk, dyrektorem Instytutu Filozofii i Socjologii PAN. Zainicjował także powstanie Biblioteki Klasyków Filozofii PWN. Teksty Schaffa, napisane w tamtym okresie, powstały w służbie edukacji marksizmu i ekonomii politycznej⁸. Były bardzo popularne wśród nowej, komunistycznej władzy⁹. Zajmował się także problemami teorii poznania, starając się ujmować je w duchu marksowskim¹⁰.

W roku 1965 powstała jedna z najważniejszych i najbardziej znanych książek Schaffa: *Marksizm a jednostka ludzka*¹¹. Bronił w niej ryzykownej wtedy tezy, że człowiek nie jest tylko wytworem społecznych środków produkcji i należy więcej uwagi poświęcić socjalistycznej antropologii, ponieważ człowiek jako jednostka został przez marksizm zaniedbany¹². W argumentacji odwołał się do marksistowskiej koncepcji alienacji – kolejnym temacie, któremu w następnych latach poświęci wiele uwagi¹³.

Tymczasem słabła jego wiara w ideały rewolucji komunistycznej, kierowanej bez nieomylnie przez władzę sowiecką. Piszac teksty na temat filozofii języka uniikał bezpośrednich konfrontacji ze zdogmatyzowaną cenzurą partyjną i korzystał z tej ochrony do pomagania ofiarom stalinowskich represji¹⁴. Coraz krytyczniej oceniał partię, do której należał. Uważał, że wymaga ona reform, czego nie rozumieli mniej wykształceni strażnicy błędnych a nawet sfałszowanych interpretacji marksizmu, dla których „antropologia filozoficzna, teoria alienacji to prawdziwe abrakadabry”¹⁵. Aparat partyjny nie tylko nie był zainteresowany reformami ruchu – jego nadbudowa stawiała się coraz bardziej faszystowska (antysemicka, nacjonalistyczna). Schaff nazwał to zjawisko komunofaszyzmem¹⁶. Istniało i wciąż

marksizmu, Warszawa 2009, t. 3, s. 177. Por. tenże, *Czas ciekawy, czas niespokojny*, Kraków 2007, s. 85–86.

⁸ A. Schaff, *Wstęp do teorii marksizmu*, Łódź 1947; tenże, *Pogadanki ekonomiczne*, Łódź 1947. Literatura przedstawiana w tej części artykułu nie jest pełna. Zob. przypis 1.

⁹ Dla Wojciecha Jaruzelskiego książka *Wstęp do teorii marksizmu* była lekturą przełomową a wykłady Schaffa ugruntowały w nim przekonanie, że marksizm i leninizm są „jedynym słusznym źródłem sprawiedliwości społecznej”. Zob. T. Torańska, *Mówi generał. Rozmowa z Wojciechem Jaruzelskim*, <http://wyborcza.pl/1,130400,2441828.html>, (dostęp 25.08.2013).

¹⁰ A. Schaff, *Pojęcie i słowo. Próba analizy marksistowskiej*, Łódź 1946; tenże, *Z zagadnień marksistowskiej teorii prawdy*, Warszawa 1951, tenże, *Wstęp do semantyki*, Warszawa 1960, Tenże, *Język a poznanie*, Warszawa 1964, *Szkice z filozofii języka*, Warszaw 1967.

¹¹ B. Chwedeńczuk uważa ją za jedną z najważniejszych w historii polskiej filozofii powojennej. Zob. tenże, *Adam Schaff*, dz. cyt., s. 188.

¹² A. Schaff, *Filozofia człowieka*, Warszawa 1965, s. 234.

¹³ Tenże, *Entfremdung als soziales Phänomen*, Wien 1977. Wydanie polskie: *Alienacja jako zjawisko społeczne*, Warszawa 1999.

¹⁴ Tenże, *Próba podsumowania*, Warszawa 1999, s. 65.

¹⁵ Tenże, *Perspektywy współczesnego socjalizmu*, dz. cyt., s. 25.

¹⁶ Tenże, *Próba podsumowania*, dz. cyt., s. 160.

wzrastało od 1948 roku, eksplodowało w czasie zamieszek społecznych w roku 1968. Schaff został wtedy zmuszony do wyjazdu z Polski, chociaż nie oskarżano go oficjalnie w związku z wydarzeniami marca tego roku. Wykładał na Uniwersytecie Wiedeńskim jako honorowy profesor, odmówił jednak przyjęcia obywatelstwa austriackiego¹⁷. Został prezesem zarządu Europejskiego Ośrodka Porównawczych Badań Społecznych (agenda UNESCO). Powierzano mu także specjalne misje dyplomatyczne¹⁸. Należał do zarządów Międzynarodowego Instytutu Filozofii i Międzynarodowej Federacji Towarzystw Filozoficznych. Był pierwszym przewodniczącym Polskiego Towarzystwa Współpracy z Klubem Rzymskim. W roku 1982 należał do zespołu autorskiego, opracowującego zbiór tekstów poświęconych społecznym skutkom rozwoju mikroelektroniki, który opublikowano jako jeden z raportów dla Klubu Rzymskiego¹⁹. Otrzymał doktoraty *honoris causa* uniwersytetów: Ann Arbor (USA), paryskiej Sorbony i Nancy (Francja).

W latach 80-tych, po powstaniu i likwidacji „Solidarności”, Schaff zajmował się ratowaniem polskiego (i światowego) komunizmu. Pisał teksty, w których zarzucił władzom politycznym państw socjalistycznych rezygnację z ideałów marksizmu, ignorancję polityczną i strach przed utratą partyjnych stanowisk²⁰. Cenzura nie pozwalała na ich publikacje w Polsce a Schaff z historii swoich sporów z władzami partyjnymi o prawo do interpretacji marksizmu stworzył topos światłego komunisty, któremu ciągle szkodzili niedouczeni pracownicy partyjnego aparatu. Na przykład, we *Wstępie do teorii marksizmu* wyraził przekonanie, że dyktatura proletariatu jest formą demokracji ludowej. Został za to potępiony przez KC i dopiero opinia Moskwy oraz potwierdzenie prezydenta Bieruta, że „Schaff ma rację” uciszyły jego oponentów²¹. Podobne problemy pojawiły się po opublikowaniu książki *Marksizm a jednostka ludzka*. Schaff bronił w niej marksizmu przed wpływami egzystencjalizmu. Jednak pod wpływem stalinowskich zniekształceń marksistowskiej wizji człowieka (stalinizm bronił koncepcji społeczeństwa bez jednostki), książkę nazwano „rewizjonistyczną”²². Uważał, że gdyby jego teksty, napisane w latach 80-tych, nie zostały ocenzurowane, losy nie tylko polskiego komunizmu potoczyłyby się zupełnie inaczej. Pisze o tym, m.in. wstępie do polskiego wydania *Ruchu komunistycznego na rozstaju dróg*:

¹⁷ Tenże, *Pora na spowiedź*, dz. cyt., s. 54.

¹⁸ Tenże, *Nie tędy droga!*, Warszawa 1992, s. 19.

¹⁹ G. Friedrichs, A. Schaff, *Microelectronics and Society. For Better or for Worse?* Oxford 1982. Wydanie polskie: G. Friedrichs, A. Schaff, *Mikroelektronika i społeczeństwo. Na dobre czy na złe?*, tł. Zespół, Warszawa 1987.

²⁰ A. Schaff, *Die Kommunistische Bewegung am Scheideweg*, Wien 1982. Wydanie polskie: *Ruch komunistyczny na rozstaju dróg*, Warszawa 1989; Tenże, *Polen heute*, Wien 1984.

²¹ Tenże, *Perspektywy współczesnego socjalizmu*, dz. cyt., s. 24.

²² Tamże, s. 25.

Książka powyższa została napisana 10 lat temu. Oczywiście po polsku, ale w Polsce ukazać się nie mogła, choć ukazała się w tym czasie w podstawowych językach zachodnioeuropejskich. Przyczyną była bezdenna głupota decydentów politycznych, która doprowadziła zresztą do klęski socjalizmu w Polsce²³.

Wśród partyjnych działaczy jego wiernym obrońcą był zawsze Władysław Gomułka. Ale nawet on odradzał mu napisanie *Ruchu komunistycznego*... ostrzegając, że działacze partyjni: „oplują was, unurzają w błocie, musicie być na to przygotowany!”²⁴. Nie pomylił się — po opublikowaniu *Polen heute* Schaff został wykluczony z PZPR.

Po roku 1989 Schaff pisał teksty krytyczne na temat przemian politycznych w Polsce, zamieszczając w nich coraz więcej refleksji autobiograficznych²⁵. Zrezygnował w nich z formy *stricte* naukowej na rzecz publicystyki. Pierwszy z nich: *Perspektywy współczesnego socjalizmu*, to mieszanina własnych wspomnień i apeli o reformę socjalistycznej (jeszcze) Polski, napisany w formie testamentu politycznego z okazji ukończenia 75 roku życia i „około 55 lat świadomej ideologicznie działalności w polskim ruchu robotniczym”²⁶. W następnych treść biograficzną uzupełniał coraz obficie komentarzem politycznym. Eksperymentował także z formą literacką. *Nie tędy droga!* ma postać wywiadu²⁷. W *Dialogach z Adamem Schaffem* elementy wywiadu przeplatane się z dyskusją filozoficzną²⁸. W książce *Pora na spowiedź* autor sam do siebie pisze o sobie listy. Podobną formę ma też *Książka dla mojej żony*²⁹. *Notatki Kłopotnika* nawiązują do postaci z „*Tematów żydowskich*” Stanisława Vincenta, który pomimo tych trosk, chętnie obarcza się kłopotami innych³⁰. W sposób najbardziej uporządkowany Schaff zaprezentował swoje poglądy na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość w *Medytacjach* i *Próbie podsumowania*. Wszystkie te książki powstały z „przymusu moral-

²³ A. Schaff, *Ruch komunistyczny na rozstaju dróg*, s. 5.

²⁴ Tamże, s. 21.

²⁵ A. Schaff, *Perspektywy współczesnego socjalizmu*, Szczecin 1990; tenże, *Nie tędy droga!*, dz. cyt., tenże, *Ökumenischer Humanismus*, Salzburg 1992. Wydanie polskie: *Humanizm ekumeniczny*, Warszawa 2012; tenże, *Pora na spowiedź*, Warszawa 1993; tenże, *Notatki Kłopotnika*, Warszawa 1995; tenże, *Moje spotkania z nauką polską*, Warszawa 1995; tenże, *Medytacje*, Warszawa 1998; tenże, *Próba posumowania*, Warszawa 1999; tenże, *Książka dla mojej żony*, Warszawa 2001; B. Chwedeńczuk, *Dialogi z Adamem Schaffem*, Warszawa 2005.

²⁶ A. Schaff, *Perspektywy współczesnego socjalizmu*, dz. cyt., s. 223.

²⁷ Wywiad przeprowadził Tadeusz Kraśko.

²⁸ Dyskutantem Schaffa był Bogdan Chwedeńczuk.

²⁹ A. Schaff, *Książka dla mojej żony*, Warszawa 2001. Formę listu w publicystyce politycznej Schaff stosował już wcześniej. Zob. Tenże, *List do mojego prawnuka w 2050 r.*, „Polityka” 12 (1988) s. 10.

³⁰ Tenże, *Notatki Kłopotnika*, dz. cyt., s. 7.

nego”³¹. Napisał je, aby wyjaśnić swoje poglądy na temat przyczyn kryzysu socjalizmu i przedstawiać możliwe scenariusze dla Polski i świata na najbliższe 50 lat. Przymus skłania Schaffa do przekonania o nieuchronnie zbliżającym się triumfie ruchu socjalistycznego, choć będzie to socjalizm inny, nowy³².

Po roku 1989 PZPR przestała istnieć i zlikwidowano cenzurę. Jednak Schaff nadal twierdził, że polski czytelnik nie może bez przeszkód przeczytać jego tekstów. Twierdził, że nowa, postkomunistyczna władza boi się upowszechnienia jego opinii na temat przemian ustrojowych w Polsce i stara się to ukryć przed społeczeństwem:

Zresztą pisałem o tym wyraźnie w swojej wydanej kilka miesięcy temu książce pt. *Nie tędy droga!*, w której omówiłem zagadnienia położenia geopolitycznego Polski i wynikające z tego konsekwencje polityczne, jako główne zagrożenie kraju. Niestety, ta książka stała się faktycznie zakazana, choć jej nakład (stosunkowo nikły) rozszedł się spod lady. Do tego zakazu jej upowszechnienia dołączyła się zmowa jej przemilczania (również forma spisku — jestem z tego dumny, gdyż świadczy to, że książka była ważna, jeśli krytykowani w niej boją się nawet zaprzeczyć zarzutom)³³.

Do tego „spisku” dołączyć miał nawet Klub Rzymski. Schaff napisał dla tej organizacji książkę *Dokąd prowadzi droga?* — poszerzone rozważania o skutkach rewolucji mikroelektronicznej, o których pisał już wcześniej w wymienionym wyżej raporcie dla Klubu³⁴.

Idzie mi o książkę – informację dla Klubu Rzymskiego pt. *Dokąd prowadzi droga?*, która owych dziesięć lat temu była tak szokująca nawet dla tej szanowanej instytucji, że mimo tłumaczenia jej na szereg języków europejskich, mimo, iż była przez pewien czas bestsellerem w kręgach języka niemieckiego, jest pomijana milczeniem po dziś dzień nawet przez swojego adresata³⁵.

Schaff bez przeszkód do końca życia publikował w Polsce co najmniej jedną monografię rocznie i wiele artykułów. Opisywał w nich nieuchronność zagłady kapitalistycznego porządku w Polsce i na świecie, potrzebę restauracji marksizmu i wyjaśniał, dlaczego jest dumny, że zawsze był komunistą. Do końca był przekonany, że ujawnia tak niewygodne, kłopotliwe fakty historyczne i ekonomiczne, że do pełnego zrozumienia jego wysiłku społeczeństwo dorośnie dopiero w następnej epoce, która zastąpi ciągle istniejący, lecz już przestarzały, porządek społeczny.

³¹ Tenże, *Medytacje*, dz. cyt., s. 7.

³² Tenże, *Perspektywy współczesnego socjalizmu*, dz. cyt., s. 20.

³³ Tenże, *Pora na spowiedź*, dz. cyt., s. 148

³⁴ Tenże, *Wohin führt der Weg?*, Wien 1985. Wydanie polskie: tenże, *Dokąd prowadzi droga?*, Szczecin 1988.

³⁵ Tenże, *Medytacje*, dz. cyt., s. 138.

Nazwał ją Nowym Socjalizmem. Konieczność zmian wynika ze społecznych skutków transformacji technologicznej. Uważał, że zrozumienie tych zmian nie jest możliwe bez znajomości zasad marksizmu.

2. Wielka transformacja i aktualność marksizmu

Po 1982 roku, kiedy rozpadały się kraje socjalistyczne i ZSRR, Schaff często powtarzał, że żyjemy w epoce kryzysu kapitalizmu, który ostatecznie rozpadnie się w ciągu kilku najbliższych dekad. Ta sytuacja wywoła coraz szybką zmiany społeczne. Jeżeli nie zostaną one prawidłowo zdiagnozowane i pozostaną bez adekwatnych działań politycznych i ekonomicznych, zagrożona będzie cała cywilizacja. Innowacyjność technologiczna nie wystarczy ani do utrzymania dotychczasowego poziomu życia, ani nawet do zminimalizowania skutków nadchodzącej katastrofy. Jedynym sposobem przetrwania jest budowa nowego społeczeństwa, opartego na ekonomii kolektywistycznej i ideach socjalizmu³⁶. Tymczasem ruch komunistyczny, który powinien być liderem tych zmian, jest w głębokim kryzysie. Przyczyny tego kryzysu nie wynikają ze dezaktualizacji myśli marksistowskiej, lecz z jej błędnej interpretacji. Według Schaffa Karol Marks uważał, że rewolucja komunistyczna nie powinna być realizowana *ad libitum*³⁷. Aby osiągnęła swój cel, należało ją przeprowadzić tylko w krajach wysoko rozwiniętych ekonomicznie. Krajów tych powinno na świecie być więcej, niż krajów biednych, aby reakcje nacjonalistyczne nie zniszczyły dorobku rewolucyjnego, lecz starały się go naśladować³⁸. Dlatego można ją nazwać rewolucją cierpliwości. Społeczeństwa krajów, w których mimo ostrzeżeń Marksa rewolucja nastąpiła, były zbyt słabe politycznie, aby pozwolić sobie na demokrację. Brak demokratycznej legitymacji władzy zmuszał ją do stosowania przymusu i ograniczania swobód obywatelskich, jeśli chciała utrzymać swoją pozycję. W systemie monopartyjnym ścisła kontrola przez partię komunistyczną wszystkich sfer życia obywateli wywołała niechęć do tej partii. Jednocześnie jej struktury stały się coraz bardziej zbiurokratyzowane i niezdolne do niezbędnych reform. Wzrastała armia urzędników, którzy zamiast troszczyć się o realizację potrzeb społeczeństwa, pilnowali swoich przywilejów. Ostatnią z wielu szkód z tego wynikających był kult jednostki. Stalinizm był, według Schaffa, wytworem partyjnego aparatu. Wygodnym usprawiedliwieniem dla partyjnych urzędników, którzy uniemożliwiali przepływ informacji „od dołu” do centrum zarządzania organizacją, tłumacząc to koniecznością bezdyskusyjnego słuchania komunikatów „z góry”. Dlatego biurokracja aparatu partyjnego, po-

³⁶ Tenże, *Ruch komunistyczny na rozdrożu*, dz. cyt., s. 10.

³⁷ Tenże, *Próba podsumowania*, dz. cyt., s. 30

³⁸ Tenże, *Ruch komunistyczny na rozdrożu*, dz. cyt., s. 91.

mimo ostrzeżeń W. Lenina, zawsze wywołuje kult jednostki we wszystkich krajach socjalistycznych³⁹. Osobliwym przypadkiem alienacji aparatu partyjnego był przykład Polskiej Partii Robotniczej, która od momentu swojego powstania skażona była ideą komunofaszyzmu. Rozkwit tej idei nastąpił po jej połączenia się Polską Partią Socjalistyczną w roku 1948 (powstanie Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej). Przez pierwsze lata sprawowania przez nią władzy było to trudne do zauważenia i dopiero w marcu 1968 roku, kiedy partia otwarcie posłużyła się terrorem nacjonalistycznym i antysemickim⁴⁰. Uważano, że marksizm jest, przynajmniej częściowo, odpowiedzialny za te wydarzenia, co doprowadziło do jego wykluczenia z przestrzeni politycznej. Jest to, zdaniem Schaffa, nie tylko niesprawiedliwe intelektualnie, ale wręcz szkodliwe ekonomicznie i społecznie. Marksizm nie jest językiem ekonomicznej i politycznej sekty. Jest systemem otwartym, opartym na sceptycyzmie kartezjańskim⁴¹. Składa się z kilku części: filozofii, socjologii, ekonomii. Kto twierdzi, że jest marksistą, powinien znać poglądy Marksa Engelsa i innych klasyków tej teorii oraz trzymać się ich, dopóki nie zostaną wyprzedzone i zmodyfikowane przez rozwój składających się na system. Otwartość ma jednak swoje granice. Nie każda zmiana własnego poglądu w tych dziedzinach może być nadal zgodna z marksizmem. Na przykład niedopuszczalne byłoby odrzucenie materializmu jako światopoglądu na rzecz idealizmu. Kolejnym nieusuwalnym fundamentem tego systemu są: tezy materializmu historycznego, marksowska analiza kapitału i społeczeństwa, w tym struktury społeczno-politycznej. Można być również marksistą, akceptując jedynie niektóre z tych elementów (na przykład składniki społeczne lub filozoficzne). W tym sensie można za marksistów uznać katolików utożsamiających się z ideą teologii wyzwolenia⁴². Jednak prawdziwy, w „szerokim” tego słowa rozumieniu marksista, powinien być ekspertem w dziedzinie marksizmu i wszystkich aktualnych przemian zachodzących we wszystkich elementach tego systemu. Dopiero wtedy może, bez narażania się na zarzut ignorancji, rewizjonizmu lub dogmatyzmu ocenić, które tezy marksizmu są dziś przestarzałe a nawet błędne.

Według Schaffa Marks pomylił się w dwóch sprawach: roli klasy średniej w życiu społeczeństwa i oceny relacji pomiędzy gospodarką planową a wolnym rynkiem⁴³. Pierwsza z tych pomyłek stanowi trudność, z którą teoretykom marksizmu przyjdzie zmierzyć się w przyszłości, jeżeli idee socjalizmu mają być (a powinny) lekarstwem na choroby cywilizacyjne. Marks zakładał, że społeczeństwo

³⁹ Tamże, s. 55.

⁴⁰ Tenże, *Notatki Kłopotnika*, dz. cyt., s. 52.

⁴¹ Tenże, *Perspektywy współczesnego socjalizm*, dz. cyt., s. 312.

⁴² Tamże, s. 322.

⁴³ Tenże, *Humanizm ekumeniczny*, dz. cyt., s. 80–88.

będzie się polaryzować na coraz większy proletariat i kurczącą się burżuazję. W tym czasie klasa średnia (i w miastach i na wsi) zniknie. Okazało się, że po 150 latach to klasa średnia jest fundamentem nowożytnych demokracji a znika proletariatus. Pomyłka druga jest mniej oczywista. Nacjonalizacja środków produkcji oraz centralne planowanie gospodarcze okazało się mniej wydajne od gospodarki opartej na własności prywatnej. Jednak koncepcję „niewidzialnej ręki” wolnego rynku, o której mówił Adam Smith, Schaff nazywa „kłamstwem neoliberalistów”. Posługują się nią wielkie międzynarodowe instytucje (Międzynarodowy Fundusz Walutowy, Bank Światowy) oferując „pomoc” krajom zadłużonym. Programy pomocy zawierają groteskowo zniekształcony obraz ekonomii Miltona Friedmana a ich rzeczywistą intencją jest eksploatacja zasobów surowcowych i społecznych tych państw:

Dzisiaj w gruncie rzeczy dominuje kapitalizm monopolistyczny w swej postaci neokolonialistycznej. Jest to kapitalizm nowy, menadżerski, który wypiera z zarządzania gospodarką kapitał prywatny, nawet w przypadku, kiedy jest on wielki i największy (klasycznego kapitalistę zastępuje klasa „menadżerów”). Z tego powodu wydaje się, że uzasadniona jest hipoteza głosząca, iż taka organizacja produkcji i usług jest w pewnym sensie progiem do alternatywnie rozumianego socjalizmu, o którym w swoim czasie – przedwcześnie – mówił Lenin, patrząc na ówczesne kartele trusty⁴⁴.

Oczywiście „rynek” funkcjonuje. Jednak nie jest to rynek wolny. Na jego szczycie Schaff widzi kilkaset międzynarodowych i ponadnarodowych korporacji, które panują nad światem (przynajmniej w sensie gospodarczym) ściśle planując swoją działalność, czyli prowadząc „gospodarkę planową”. Także mądrzejsze państwa planują swoją gospodarkę wpływając na rozwój badań naukowych, politykę fiskalną, zamówienia państwowe. Natomiast krajom biednym, w tym Polsce, proponuje się ubrany w efektowny kostium reformy gospodarczej program oddłużenia, którego konsekwencją ma być polityczna i ekonomiczna zależność od międzynarodowych instytucji i ponadnarodowych korporacji. Schaff zauważa w tym jeszcze jeden, skwapliwie ukrywany cel:

Do jakiego celu zmierza takie postępowanie? Chodzi o grę czysto polityczną, która ma zakamuflować właściwy cel: dyskredytację socjalizmu, jego teorii i ideologii, marksizmu⁴⁵.

Oprócz ujawniania ukrytych zamiarów współczesnej finansjery, Schaff podjął się również zadania analizy i obrony przed zniekształceniem najoryginalniejszych, jego zdaniem, części teorii myśli marksowskiej – koncepcję jednostki ludz-

⁴⁴ Tamże, s. 84.

⁴⁵ Tamże, s. 85.

kiej oraz jej alienację w społeczeństwie. Pomimo swojej rangi, były one najmniej docenianymi składnikami myśli marksoowskiej. Złożyło się na to kilka powodów. Po pierwsze, ani Lenin, ani późniejsi klasycy marksizmu (Róża Luxemburg, Karl Kautsky) nie zajmowali się tymi zagadnieniami bo, po prostu, nie znali wielu fundamentalnych prac Marksa. Szczególnie chodzi tutaj o teksty niepublikowane za jego życia (*Ideologia niemiecka, Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r., Zarys krytyki ekonomii politycznej*)⁴⁶. Po drugie, działacze ruchu robotniczego nie zajmowali się zagadnieniami filozofią spekulatywną, ponieważ musieli rozwiązywać problemy polityczne. Po trzecie, okres stalinowski nie sprzyjał badaniom jednostki ludzkiej — społeczeństwo traktowano jak anonimową, statystyczną masę. Niektóre teksty Marksa tłumaczono wtedy błędnie a nawet fałszowano (np. VI teza o Feuerbachu)⁴⁷. Po II Wojnie Światowej teoria alienacji stała się modna dzięki egzystencjalistom (Albert Camus, Jean Paul Sartre). Dzięki nim świat odkrył prace młodego Marksa a teoria alienacji została szeroko rozpowszechniona w środowisku filozoficznym. Schaff podjął ten problem w wymienianej wyżej pracy *Marksizm a jednostka ludzka*. Wyjaśnił w niej tło historyczne i filozoficzne odkrycia nowych tekstów Marksa oraz dokonuje na ich podstawie nowej interpretacji jednostki ludzkiej. Jest ona całokształtem, funkcją stosunków społecznych. Człowiek nie rodzi się z żadnymi wrodzonymi ideami, ale posiada określone możliwości rozwojowe, wynikające z różnych uwarunkowań. Nie oznacza to wcale, że istnieje jakaś „natura ludzka”, czy też „istota człowieka”⁴⁸. Pytanie, co ważniejsze: „jednostka, czy społeczeństwo?” jest pytaniem źle postawionym. Pojawia się tam, gdzie nastąpiła alienacja społeczeństwa w stosunku do jednostki. Pojawia się też tam, gdzie następuje alienacja subiektywna, posunięta do tragicznego pesymizmu (jak w egzystencjalizmie)⁴⁹.

Dwie dekady później Schaff kontynuuje te rozważania w monografii na temat marksoowskiej teorii alienacji. Znajdujemy w niej historyczny kontekst zagadnienia, analizę pojęć stosowanych w pismach „młodego” i starego Marksa, oraz obszerną prezentację alienacji obiektywnej i subiektywnej (autoalienacji). Stara się przekonać czytelnika, że ta teoria jest nie tylko skutecznym instrumentem analizy wielu współczesnych zjawisk społecznych, politycznych i ekonomicznych. Zawiera również wskazówki do ich przezwyciężenia (dezalienacji). Najznajomym tego przykładem ma być alienacja ekonomiczna. Jest to forma aliena-

⁴⁶ Teksty te najczęściej nazywa się pracami „młodego Marksa”. Zob. A. Schaff, *Alienacja jako zjawisko społeczne*, dz. cyt., s. 85.

⁴⁷ Tamże, s. 23.

⁴⁸ Tenże, *Marksizm a jednostka ludzka*, dz. cyt., s. 94.

⁴⁹ Tamże s. 231. Szerzej ten temat opisuje A. Schaff w monografii *Marksizm a egzystencjalizm*, Warszawa 1961.

cji obiektywnej, w której materialny produkt ludzkiej pracy, stając się towarem, uniezależniania się od woli swojego producenta (robotnika). Produkty te nie tylko się autonomizują wobec ludzkich zamierzeń, ale często zaczynają nawet stawać się realnym zagrożeniem dla swoich wytwórców⁵⁰. Proces dezalienacji jest dość prosty w przypadku uprzedmiotowienia pracy – wystarczy zniesienie prywatnej własności środków produkcji. O wiele trudniejsza jest dezalienacja samego aktu pracy. Jedynym skutecznym do tego środkiem byłaby, zdaniem Marksa, likwidacja najemnej pracy przymusowej. I właśnie w swoich młodzieńczych tekstach (*Zarys ekonomii...*) przedstawił śmiałą koncepcję likwidacji pracy dzięki rozwojowi automatyzacji produkcji⁵¹.

Na początku lat 80-tych Schaff otrzymał niezwykle szansę prezentacji nowych, konkretnych i wiarygodnych argumentów potwierdzających aktualność marksowskiej teorii alienacji ekonomicznej. W ramach współpracy z Klubem Rzymskim został poproszony o napisanie części raportu na temat społecznych skutków rozwoju nowoczesnych technologii⁵². Zajmują one zaledwie jeden z jedenastu rozdziałów książki. Horyzont prognozy naukowej raportu nie przekracza jednej dekady, natomiast Schaff podejmuje się opisanie społecznych skutków tego zjawiska, jakie mogą nastąpić w okresie co najmniej dwukrotnie dłuższym⁵³.

Podstawowym założeniem tej wizji jest nieuchronność strukturalnego bezrobocia spowodowanego w krajach przemysłowych (kapitalistycznych i socjalistycznych) rozwojem automatyki produkcji, co eliminuje miejsca pracy nie tylko fizycznej, ale również umysłowej⁵⁴. Pełna automatyzacja nie wyeliminuje jednak całkowicie ludzkiej działalności – w tym sensie pracę tradycyjnie rozumianą zastąpią inne formy działalności ludzkiej, czyli zajęcia. Duża część społeczeństwa znajdzie zatrudnienie w zmienionych warunkach. Pozostaną wszystkie dziedziny pracy twórczej (nauka, sztuka) oraz usługi. Jeżeli tak się nie stanie, pojawi się wielomilionowe bezrobocie, które zrodzi powszechną frustrację, patologie społeczne i bunt. Będzie to jednak bunt innego, niespotykanego dotąd rodzaju, ponieważ bezrobotny członek bogatej wspólnoty będzie miał zabezpieczone wszystkie niezbędne do życia potrzeby materialne⁵⁵. Według Schaffa można temu zapobiec. Należy utworzyć wielkie programy społeczne rozwijające edukację przez całe ży-

⁵⁰ Tenże, *Alienacja jako zjawisko społeczne*, dz. cyt., s. 98.

⁵¹ Tamże, s. 104.

⁵² G. Friedrichs, A. Schaff, *Microelectronics and Society. For Better or for Worse?* Oxford 1982. Wyd. polskie: G. Friedrichs, A. Schaff, *Mikroelektronika i społeczeństwo. Na dobre czy na złe?*, t. zespol., Warszawa 1987.

⁵³ A. Schaff, *Zajęcie zamiast pracy*, tł. J. Tomczak, [w:] G. Friedrichs, A. Schaff, *Mikroelektronika i społeczeństwo*, dz. cyt., s. 489.

⁵⁴ Tamże, s. 492.

⁵⁵ Tamże, s. 501.

cie, dzięki czemu człowiek będzie bez trosk ekonomicznych zdobywał wszechstronną wiedzę i umiejętność. Z *Homo studiosus* narodzi się *homo universalis*⁵⁶. Obok niego pojawi się także *homo ludens* — człowiek zajęty rozrywką⁵⁷. Częścią tej formy rozrywki będą, według autora, różne formy życia religijnego. Wzrost zamożności społeczeństwa spowoduje wśród młodzieży krytykę konsumpcjonizmu⁵⁸. Gromadzenie bogactwa straci sens i stanie się niepotrzebne. Tym samym alternatywa „mieć, czy być” przestanie być ważna. Ta wizja wspaniałego, szczęśliwego społeczeństwa jest, oczywiście, wizją utopijną. Ale jeśli nie zostanie urzeczywistniona, grozi nam katastrofa gospodarcza i chaos społeczny. Wielkiej Transformacji w dziedzinie technologii musi towarzyszyć Wielka Transformacja ekonomiczna, społeczna i polityczna. W tym celu należy odbudować zaufanie obywateli do idei socjalizmu.

3. Nowy socjalizm

Dopóki istniał ZSRR i kraje „realnego socjalizmu”, Schaff starał się naprawiać istniejący ruch komunistyczny. Uważał, że partie polityczne, sprawujące w nich władzę, powinny dokonać następujących reform:

O co idzie w postulatcie takich zmian? Nie o odrzucenie w ogóle modelu partii nowego typu, lecz na taką jego zmianę, która pozwoliłaby na pełne przeobrażenie formuły centralizmu demokratycznego jego elementu demokracji. Koncepcja partii działającej i walczącej, która służy sprawie kierownictwa, hegemonii polityczno-moralnej w duchu teorii politycznej Gramsciego, jest trwałym nabytkiem, który należy utrzymać i dalej rozwijać. Członkowie takiej partii powinni być działaczami (w duchu sławnego § 1 Statutu Partii, o który walczył Lenin na II Zjeździe SDPRR), którzy należą do określonych komórek partyjnych i pełnią w nich określone funkcje; winna panować w niej zasada dyscypliny i posłuszeństwa organizacji niższych wobec decyzji organizacji wyższych, obieralnych i odpowiedzialnych wobec określonych gremiów partyjnych. Ale jednocześnie musi w takiej partii być zagwarantowana demokracja wewnętrzna⁵⁹.

⁵⁶ Tenże, *Dokąd prowadzi droga?*, dz. cyt., s. 119.

⁵⁷ Adam Schaff nie odwołuje się wprost do teorii Johana Huizingi o kulturowym charakterze zabawy a nawet inaczej rozumie rolę *homo ludens*. Według Huizingi wiedza i kultura wyłaniają się spontanicznie z zabawy. Początek filozofii dostrzega w grach językowych i zagadkach. Według Schaffa *homo ludens* jest produktem społeczeństwa przekształcanego przez drugą rewolucję przemysłową (informatyzacji społeczeństwa). Por. J. Huizinga, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, tł. M. Kudecka, W. Wirpsza, Warszawa 1985, s. 157–171.

⁵⁸ A. Schaff, *Dokąd prowadzi droga?*, dz. cyt., s. 145.

⁵⁹ Tenże, *Ruch komunistyczny na rozdrożu*, dz. cyt., s. 83.

Działacze partyjni mogą, na nawet powinni, zachować komfort hegemonii swojej organizacji na rynku politycznym. Reforma ogranicza się do obszaru „demokracji wewnątrzpartyjnej”. Centrala powinna umożliwiać krytykę wewnętrzną. Nie powinna ograniczać swobody publikacji i dyskusji. Sankcje, jeśli są konieczne, powinny być stosowane wobec wszystkich stanowisk. Ich zajmowanie nie powinno być atrakcyjne z powodów materialnych, lecz ideowych. Konieczna jest także rotacja kadr, także na najwyższych stanowiskach. Najtrudniejszym do rozwiązania problemem wydawało się wtedy połączenie aparatu partyjnego z państwowym. W sytuacji idealnej powinien tutaj nastąpić ścisły rozdział tych obszarów władzy, ale w praktyce politycznej byłoby to bardzo trudne, wręcz niemożliwe⁶⁰.

Po rozpadzie „realnego” socjalizmu Schaff zaczął wycofywać się apologii socjalizmu budowanego w systemie monopartyjnym. Krach komunizmu uznał za nieuniknioną konieczność, wywołaną błędami władzy oraz rezygnacją z zaplecza intelektualnego Marksa i Engelsa⁶¹. Z niechęcią obserwował porzucanie marksizmu przez istniejące w Europie partie socjaldemokratyczne, który zaczął się po przyjęciu przez Socjaldemokratyczna Partia Niemiec nowego programu w Bad Godesberg (1959r). Uważał, że w ogóle nie powinny one nazywać się socjalistyczne, ponieważ w ich programach jest więcej neoliberalizmu, niż socjalizmu⁶². Nadal jednak wierzył w socjalizm a wyrzucanie marksizmu na śmietnik historii uważał za intelektualny skandal. Skoro nie ma już komunizmu a socjaldemokracja bez marksizmu jest zakamuflowanym liberalizmem, musi powstać nowy ruch socjalistyczny. Dlaczego „musi”? Ponieważ:

Idea socjalistyczna jest tak głęboko zakorzeniona w ponadhistorycznej praktyce ludzkiego cierpienia, ucisku człowieka przez człowieka i walki z tymi zjawiskami, że ostoja się przed każdą, nawet najostrzejszą krytyką jej historycznych prób realizacji⁶³.

Nie znajdziemy w tej wypowiedzi odwołania ludzkiej natury, ani wyjaśnienia jak tę „ponadczasowość” mamy rozumieć stosując w analizie zjawisk społecznych metodologię materialistyczną. Jest ona napisana typowym językiem publicystki uprawianej przez Schaffa po upadku ZSRR i PRL. Autor nie ukrywa swoich emocji i dosadnych określeń. Choć nie rezygnuje zupełnie z analiz naukowych, równie ważna jest jednak pasja i bogata argumentacja historyczna człowieka pa-

⁶⁰ Tamże, s. 87.

⁶¹ Tenże, *Pora na spowiedź*, dz. cyt., s. 108.

⁶² Tamże, s. 114.

⁶³ Tenże, *Medytacje*, dz. cyt., s. 21.

trzącego na rozpad świata, który przez całe życie budował z wiarą, że robi to dla dobra ludzkości.

Dla odróżnienia od swojego starego, skompromitowanego poprzednika – realnego i naukowego socjalizmu, nowy ruch został nazwany Nowym Socjalizmem. Schaff postawił przed nim trzy zadania: oczyszczenie dobrego imienia idei socjalizmu, stworzenie nowego ruchu społeczno-politycznego (Nowa Lewica), rozwiązywanie aktualnych i przyszłych problemów ludzkości. Najwięcej wysiłku, jak dotąd, poświęcił zadaniu pierwszemu. Uważał, że definicję socjalizmu syntetycznie wyraził Władysław Gomułka:

Socjalizm to taki ustrój społeczny, w którym zostanie zlikwidowana wszelka eksploatacja człowieka przez człowieka. Wszystko inne jest komentarzem⁶⁴.

Słowo „socjalizm” pochodzi z XIX wieku, ale tak rozumianą, choć nie wprost sformułowaną treść tej idei Schaff dostrzega w systemie wartości pierwszych gmin chrześcijańskich, w zasadzie „miłością bliźniego” (*agape*). Jej kontynuację dostrzega w wartościach Rewolucji Francuskiej (wolność, równość, braterstwo) i *Manifestie komunistycznym* Marksa i Engelsa, którzy nazwali go „naukowym” dla odróżnienia od jego „utopijnej” wersji Henri de Saint-Simona. Ich teoria socjalizmu opierała się na empirycznej ocenie społeczeństw XIX wiecznych, kiedy proces produkcji opierał się na wyraźnie antagonizowanych klasach społecznych: robotniczą i kapitalistyczną. Obecna zmiana struktury klasowej (znikanie proletariatu) wymaga aktualizacji tej teorii, co sami zresztą twórcy Manifestu sami przewidzieli⁶⁵. Polityczne, społeczne i ekonomiczne urzeczywistnianie tej idei w pierwszym komunistycznym państwie (ZSRR) i krajach „realnego” socjalizmu należy uznać za nieudany eksperyment. Jego wynik, oprócz niewątpliwych sukcesów, okazał się niezwykle dla tej idei szkodliwy. Po pierwsze, niepotrzebnie podjęto tak zaciętą walkę z religią. Po drugie alienacja rewolucji, biurokratyzacja aparatu władzy, spowodowała nieufność ludzi do tej idei. Po trzecie ruch komunistyczny, dążąc do zjednoczenia na całym świecie pod hasłem: „proletariusze wszystkich krajów łączcie się”, nie potrafił rozwiązać kwestii tożsamości narodowej. I wreszcie najgorsze — system, który miał obronić słabszych przed eksploatacją silnych, sam stał się źródłem represji i zniewolenia. Ten system tak skompromitował socjalistyczne ideały, że nawet współcześni liderzy ruchu socjaldemokratycznego wstydzą się, gdy ktoś nazywa ich „socjalistami”⁶⁶. Dlatego nowe czasy wymagają nowej idei: Nowego Socjalizmu.

⁶⁴ Tamże, s. 11.

⁶⁵ Tamże s. 27.

⁶⁶ Tenże, *Pora na spowiedź*, dz. cyt., s. 109.

Odbudowywanie dobrej sławy idei socjalizmu nie jest zadaniem łatwym, a na wyniki tej pracy trzeba będzie cierpliwie czekać. Natomiast próba zbudowania jego zaplecza społeczno politycznego (Nowa Lewica) i sposoby rozwiązywania aktualnych i przyszłych problemów nowego socjalizmu, wydają się zadaniem dla przyszłych pokoleń⁶⁷. Schaff pisze o tym ze zmartwieniem, bo zmiany wywoływane wielką transformacją technologiczną są coraz szybsze. Wyznaje szczerze, że oprócz sformułowania zadań dla nowego ruchu i kilku podstawowych zasad jego funkcjonowania, wszystkie prognozy i programy pozostają w obszarze utopii⁶⁸.

Zacznijmy od Nowej Lewicy. Jej zadaniem głównym zadaniem w przyszłości będzie dokonane możliwie bezbolesnego przejścia od cywilizacji pracy zarobkowej do cywilizacji zajęć. Nie nadaje się do tego stary aparat partyjny ani związki zawodowe. Konieczna będzie przynajmniej częściowa kolektywizacja produkcji i usług, nowe pro-społeczne inicjatywy naukowców. Nie powinna być konkurencja dla aktualnie istniejących partii, lecz stawać się powoli w wyniku przekształcania się partii lewicowych:

Nowa Lewica powinna się tworzyć (jestem osobiście przekonany, że tak właśnie będzie) jako zjednoczenie się wszystkich sił zainteresowanych w realizacji nowego ustroju (co nieuchronnie prowadzić będzie do powstania Nowej Cywilizacji). Będzie to – moim zdaniem – coś na podobieństwo Frontu Ludowego lat trzydziestych XX stulecia, z tą zasadniczą różnicą, że stary Front Ludowy miał charakter obronny – zjednoczenie, by stawić czoła niebezpieczeństwu faszyzmu – obecny zaś będzie miał charakter atakujący, w sensie przyspieszenia Nowej Cywilizacji (Cywilizacji Zajęć na miejsce dotychczasowej Cywilizacji Pracy)⁶⁹.

Milczeniem pomija Schaff inne wysiłki restauracji socjalizmu, nazywane Nowa Lewicą. Prawdopodobnie nie chciał, żeby jego inicjatywę kojarzono wyłącznie z akademicką postawą światopoglądową, modą intelektualną. Odwołanie się do Frontu Ludowego podkreśla polityczną naturę nowego ruchu. Schaff jest tutaj konsekwentnym zwolennikiem partyjności marksizmu. Nowy Socjalizm akceptuje pluralizm partyjny, przynajmniej w okresie przejściowym wielkiej transformacji społecznej. Wciąż aktualnym wzorem dla Nowej Lewicy pozostaje centralizm demokratyczny w duchu leninowskim.

⁶⁷ Nowa Lewica A. Schaffa nie jest kontynuacją ruchu o tej samej nazwie, który powstał z inicjatywy intelektualistów oraz studentów USA i Europy Zachodniej na przełomie lat 1960-tych i siedemdziesiątych. Zob. Janusz Mucha, *Socjologia jako krytyka społeczna. Orientacja radykalna i krytyczna we współczesnej socjologii zachodniej*, Warszawa 1986, s. 72. Autorzy tego ruchu odwoływali się do tekstów młodego Marksa głównie po to, by krytykować autorytaryzm, rasizm, konsumpcjonizm. Schaff natomiast widzi szansę dla Nowej Lewicy w rozwoju automatyzacji i zagrożeniu strukturalnym bezrobociem.

⁶⁸ A. Schaff, *Pora na spowiedź*, dz. cyt., s. 170.

⁶⁹ Tenże, *Próba podsumowania*, dz. cyt., s. 78.

Nowa Lewica musi rozwiązać cztery światowe problemy (czterej jeźdźcy Apokalipsy): zagrożenie zagładą atomową, degradację ekologiczną, przeludnienie świata, nierównomierny rozwój świata (stosunki Północ-Południe). Jest ich oczywiście jeszcze więcej — najważniejszy z nich to strukturalne bezrobocie. Zadania są poważne i nie każdy nadaje się do ich rozwiązywania, dlatego Nowa Lewica nie będzie ruchem egalitarnym, lecz elitarnym⁷⁰.

W latach następnych intelektualny i duchowy przywódca nowego ruchu nadal nie potrafił zoperacjonalizować jego zadań. Żaden z kolejnych tekstów nie dodaje niczego do prognoz przedstawionych w raporcie dla Klubu Rzymskiego i jego kontynuacji, *Dokąd prowadzi droga?* Niektóre z nielicznych konkretów, jakie zaproponował, są niezwykle kontrowersyjne. Na przykład, program skutecznego rozwiązania trudności połączenia interesów własności prywatnej z dobrem ogólnospołecznym, mógłby opierać się na doświadczeniach tworzenia izraelskich *kibuców* lub wymyślonych przez Charlesa Fouriera *falansterów* (oczywiście modyfikowanych dla potrzeb współczesnych wspólnot)⁷¹. Schaff uważał, że nowy socjalizm powinien posiadać nowatorski program ekonomiczny. Sam go nie przedstawił, wskazał jednak nazwiska ekonomistów, których poglądy powinny stać się punktem wyjścia takiego programu — J.K. Galbraith i J. Tinbergen⁷².

Podsumowując swój intelektualny dorobek w promocji socjalizmu Schaff przyznał uczciwie, że poza wydłużeniem listy problemów (status państwa narodowego, prawa kobiet, religia, wolność, równość), które należy rozwiązać, nie przedstawił żadnych propozycji ich rozwiązywania, które wykraczałyby poza ogólne sformułowania:

To, co tutaj zostało powiedziane, jest strasznie ogólne, aż ogólnikowe, ale jednak nie jest to jakaś prawda trywialna, lecz nawoływanie do czynu, które poparte doświadczeniem minionych pokoleń nabiera przez to wagi. Więcej dzisiaj powiedzieć nie potrafimy. W każdym razie dotyczy to mojej osoby⁷³.

Najwięcej nowych treści w promocji nowego socjalizmu Schaff prezentuje czytelnikowi podając przykłady z własnego życiorysu. Pisząc o kwestii tożsamości narodowej prezentował, często w sposób bardzo osobisty, swoje losy – Polaka żydowskiego pochodzenia, który zmagał się z antysemityzmem nie tylko narodowym, ale także w partyjnym (komunofaszyzm). Innym mocno rozbudowanym wątkiem autobiograficznym, tym razem cytowanym przy okazji wyjaśnienia stosunku nowego socjalizmu do religii, były spotkania Schaffa z kościołem katolickim.

⁷⁰ Tenże, *Medytacje*, dz. cyt., s. 60.

⁷¹ Tamże, s. 32.

⁷² Tenże, *Nie tędy droga!* dz. cyt., s. 71.

⁷³ Tenże, *Medytacje*, dz. cyt., s. 80.

4. Humanizm ekumeniczny

W latach 60-tych Schaff konkurencję myśli oraz kierunków filozoficznych i społecznych nazywał „epoką zderzenia humanizmów”⁷⁴. Jedną stroną tego sporu był humanizm marksistowski, który nazywał humanizmem realnym, materialistycznym, ateistycznym, autonomicznym, organicznie związanym z praktyką wyzwiania człowieka od przeszkód na drodze do swojego szczęścia. Jego źródłem jest podstawowa zasada antropologii marksowskiej, że „najwyższą istotą dla człowieka jest sam człowiek”⁷⁵. Komunizm to praktyczne stosowanie humanizmu marksowskiego, dlatego można go nazwać humanizmem komunistycznym lub socjalistycznym.

Po drugiej stronie tego sporu wyznawcą humanizmu pesymistycznego (egzystencjalizm), religijnym (teistycznym, heteronomicznym, oparty na idealizmie i spirytualizmie) utopijny (oparty na poczuciu moralnym) oraz oświeceniowy (odwołujący się do natury ludzkiej)⁷⁶. W przeciwieństwie do swoich adwersarzy, humanizm komunistyczny był radykalniejszy i realniejszy. Tymi określeniami Schaff oceniał stopień skuteczności humanizmów. Na przykład humanizm religijny odwołujący się do miłości bliźniego nie może być skuteczny, ponieważ swoje założenia opiera na spekulacji filozoficznej i prawdach religijnych. Dlatego w konkretnych działaniach nie ma tej siły sprawczej, co humanizm komunistyczny, opierający się na realnych potrzebach jednostek ludzkich. Dzięki niemu „wyznawca” materialistycznego humanizmu posiada niezwykłą, niedostępną zwolennikom innych humanizmów moc:

W imię tych ideałów wyznawca humanizmu socjalistycznego gotów jest do najwyższych poświęceń — może więc sam nawoływać do ofiarności i żądać jej od innych. Solidaryzuje się z ogólnym hasłem miłości bliźniego, ale z pogardą odnosi się do tych, którzy to piękne hasło głoszą w słowach, a zdradzają w czynach⁷⁷.

Piętnaście lat później, kiedy próbował korespondencyjnie (pisząc teksty o PRL a pracując poza jego granicami) zreformować ruch komunistyczny, Schaff postanowił wyzwolić ateizm marksowski od stereotypów na temat religii:

Słowo „ateizm” może mieć tę radykalną otoczkę znaczeniową przeszłości i znaczyć „wrogość wobec religii”; ale słowo to może znaczyć po prostu „niewiarę” jako przeciwieństwo „wiary religijnej”. Tak – „neutralnie” – rozumiany ateizm może – i dzisiaj powinien – być tolerancyjny, uznając prawo drugiego człowieka do wiary religijnej; może – i dziś powinien – odnosić się z szacunkiem do huma-

⁷⁴ Tenże, *Marksizm a jednostka ludzka*, dz. cyt., s. 233.

⁷⁵ Tamże, s. 235.

⁷⁶ Tenże, *Filozofia człowieka*, dz. cyt., s. 176.

⁷⁷ Tenże, *Marksizm a jednostka ludzka*, dz. cyt., s. 346.

nistycznych i moralnych aspektów religii, choć nie podziela ich motywacji; może – i powinien – widzieć w ludziach wierzących, którzy dzielą humanistyczne, a nawet rewolucyjne poglądy niewierzących marksistów, nie przeciwników, nie wrogów, lecz inaczej motywujących swe postawy i działania towarzyszy walki⁷⁸.

Zadaniem ateisty nie jest walka z Panem Bogiem i religią, dlatego w nowym społeczeństwie prawo do wyznawania własnej religii będzie uznane jako jedno z podstawowych praw człowieka i chronione przez państwo. Dziś takie słowa wydają się banałem, ale należy pamiętać, że zostały napisane w czasie, kiedy religię i kościoły (szczególnie katolicki) uważano w krajach realnego socjalizmu przede wszystkim za źródło „antykomunistycznej reakcji”. Mało tego – humanizm marksistowski, zdaniem Schaffa, nie tylko nie powinien już trwać w konfrontacji z humanizmem chrześcijańskim, lecz powinien z nim współpracować, ponieważ posiadają wiele wspólnych celów. Tę postawę społeczną nazywał „ekumenizmem komunistycznym”⁷⁹.

Po upadku krajów „realnego” socjalizmu współpraca ta wydawała się nie mniej, lecz jeszcze bardziej potrzebna. Ruch komunistyczny zbankrutował a partie komunistyczne albo zamieniły się w sekty, albo zajęły miejsce przedwojennych socjaldemokracji⁸⁰. Partie socjalistyczne stały się parawanem dla neoliberalizmu, więc nowa lewica w sposób naturalny dostrzega sojusznika w chrześcijaństwie:

Wniosek, że współpraca dwóch wielkich humanizmów naszej epoki – socjalistycznego i chrześcijańskiego – jest konieczna, wynika z przedstawionej przez nas wizji społecznego rozwoju w okresie rewolucji przemysłowej i związanych z nim potrzeb, również w dziedzinie tych wartości, które motywują ludzi do zmiany istniejących mechanizmów społecznych⁸¹.

Schaff był przekonany, że Nowy Socjalizm musi zaakceptować pomyłkę Marksa w ocenie wpływu religii na życie społeczne. Jego poglądy były kontynuacją myśli filozoficznej Oświecenia i z filozoficznego punktu widzenia pozostały uzasadnione. Praktyka polityczna i społeczna pokazała jednak, że traktowanie religii jako „opium ludu” jest dzisiaj zupełnie nieuprawnione. Jest to jedna z tych słabości myśli marksistowskiej, do której Schaff szczerze się przyznał⁸². Dostrzegł także wiele wspólnych wartości, których internalizacja pomaga rozwiązywać problemy ogólnospołeczne, które od dawna były celem walki socjalizmu. Schaff przekonuje, że na podstawie *Kazania na górze* oraz *1 Listu do Koryntian* jest w stanie skonstruować program socjalistyczny. Wspólnotę wartości znajduje także w en-

⁷⁸ Tenże, *Ruch komunistyczny na rozdrożu*, dz. cyt., s. 113.

⁷⁹ Tamże, s. 115.

⁸⁰ Tenże, *Medytacje*, dz. cyt., s. 35.

⁸¹ Tenże, *Humanizm ekumeniczny*, dz. cyt., s. 101.

⁸² Tamże, s. 45.

cyklikach: *Pacem in terris* Jana XXIII oraz *Redemptor hominis* i *Laborem exercens* Jana Pawła II. Szczególnie wiele wspólnego dostrzegał Schaff w tych ostatnich. Uważał, że ujęte w nich kwestie: alienacji subiektywnej i obiektywnej, prymat człowieka wobec kapitału, oraz wartość pracy, zostały sformułowane w sposób nowatorski i bardzo bliski myśli marksistowskiej. Prawdziwymi przeciwnikami sojuszu dwóch wielkich humanizmów są dzisiaj postawy antyhumanistyczne – nacjonalizm i nowe formy totalitaryzmu⁸³.

Wspólnota celów i wzajemny szacunek nie muszą jednocześnie oznaczać całkowitej akceptacji światopoglądu religijnego. W tej kwestii nie ma miejsca na kompromis światopoglądowy. Doceniając wartość humanizmu chrześcijańskiego Schaff podkreślał, że sam pozostaje ateistą⁸⁴. W imię fundamentalnej zasady, że najważniejsze jest rozwiązywanie problemów społecznych, oraz ducha tolerancji, nowi socjaliści powinni zastosować w relacjach z chrześcijaństwem husserlowską zasadę *epoché*, czyli „wstrzymywania się” od dyskusji o różnicach i skupić się na wspólnocie celów⁸⁵. Praktyczny przykładem takiej współpracy jest opinia Schaffa, w której wyraża zadowolenie, że wejście Polski do Unii Europejskiej oznaczać będzie „wzmocnienie w kulturze europejskiej trendu katolickiego i jego systemu wartości”⁸⁶. Zawieszenie dyskusji o różnicach nie oznaczało również unikania dyskusji o ocenach bieżącej polityki społecznej kościoła. Schaff bardzo krytycznie wypowiadał się o szkodliwym, jego zdaniem, wpływie kościoła katolickiego na politykę w Polsce lat 90-tych⁸⁷.

5. Polityka w działaniu

Dużą część tekstów Schaffa po roku 1989 zajmują komentarze bieżących wydarzeń politycznych. Można je podzielić na dwie kategorie: opinie i przestrogi. Do analizy tej rzeczywistości Schaff angażował swoje osobiste doświadczenie polityczne, na które składały się: ukształtowane wieloletnimi studiami i pracą akademicką myślenie naukowe, doradztwo polityczne Władysławowi Gomułce, wieloletnia działalność polityczna w najwyższych władzach PZPR i rozległe osobiste kontakty z politykami, naukowcami i klerem państw Europy Zachodniej. Wyposażony w tak mocne narzędzia analizy politycznej, Schaff swoim adwersarzom pozwalał jedynie na komentarz *ipse dixit*. Oto kilka z tych analiz.

⁸³ Tamże, s. 49.

⁸⁴ Tenże, *Medytacje*, dz. cyt., s. 18. W późniejszych tekstach Schaff coraz częściej deklarował swoją postawę jako „agnostycym”. Zob. B. Chwedończuk, *Dialogi z Adamem Schaffem*, dz. cyt., s. 181.

⁸⁵ A. Schaff, *Humanizm ekumeniczny*, dz. cyt., s. 103.

⁸⁶ Tamże, s. 9.

⁸⁷ Tenże, *Pora na spowiedź*, dz. cyt., s. 157.

W latach 80-tych broniąc idei socjalizmu Schaff twierdził z niezachwianą pewnością, że wymaga on naprawy, natomiast absolutnie niemożliwa jest w Polsce zmiana ustroju politycznego. Jedyne wydarzenie, które mogłoby to zmienić jest wojna atomowa, która nikomu się nie opłaca, więc do niej nie dojdzie. Wojny konwencjonalnej też nie będzie, ponieważ Zachód w takiej wojnie nie ma szans na pokonanie Paktu Warszawskiego:

A bez takiej wojny Polska, otoczona przez kraje socjalistyczne, oczywiście pozostanie socjalistyczna, jeśli na skutek jakiegoś szaleństwa nie zniknie (w każdym razie w obecnym swym kształcie geograficznym) z mapy świata⁸⁸.

Kiedy stało się to, co wcześniej wydawało się niemożliwe, Schaff stwierdził, że rozpad wspólnoty politycznej krajów realnego socjalizmu był zaplanowanym działaniem Michaiła Gorbaczowa:

Żaden Papież, tym bardziej żadna „Solidarność” nie wyzwolili Polski – to bezpośredni interes radziecki kazał Gorbaczowowi pozbyć się jak najszybciej „garbu” krajów satelitarnych, w tym Polski. I to zadanie wypełnił wzorowo i bez wahania: był dany „prikaz” – usamodzielniać się! A kto nie chciał się słuchać, jak Ceaurescu – siedł na rozwałkę, na rozkaz Moskwy; albo do więzienia jak Honecker czy Żiwkow; albo na szczyty sławy – jak polskie kierownictwo, które rozkaz wypełniło szybko i w lansadach⁸⁹.

Tym, który wzorowo wypełnił rozkazy Gorbaczowa był gen. Wojciech Jaruzelski, któremu kilka lat wcześniej Schaff proponował przyznać pokojową Nagrodę Nobla za wprowadzenie stanu wojennego w PRL, aby uratować naród przed interwencją zbrojną ZSRR⁹⁰.

Wszystkie ważne wydarzenia polityczne po 1945 roku, także rozpad PRL, były wynikiem umowy w Jaltie, zawartej przez Roosvelta i Churchilla ze Stalinem. W polityce zagranicznej USA i ZSRR dominowała ochrona własnych interesów. Najlepiej, według Schaffa, rozumiał to Gomułka, który starał się nie dopuścić do tego, aby „Wschód i Zachód podały sobie ręce ponad naszymi głowami”⁹¹. Rozwiązanie socjalizmu w krajach „satelickich” Bloku Wschodniego, Schaff tłumaczył potrzebami pojałtańskiej polityki. Nie wyjaśnił natomiast, dlaczego w interesie ZSRR był także rozpad radzieckiego państwa.

Z perspektywy globalnej rozpad krajów „realnego socjalizmu” niewiele zmienia. Rozwój technologiczny się nie zatrzymał a razem z nim nieuchronność nowego porządku, opartego na ideach nowego socjalizmu. Dlatego zmiany ustrojów

⁸⁸ Tenże, *Perspektywy współczesnego socjalizmu*, dz. cyt., s. 230.

⁸⁹ Tenże, *Próba podsumowania*, dz. cyt., s. 177.

⁹⁰ Tamże, s. 169.

⁹¹ Tamże, s. 111.

politycznych krajów byłego Bloku Wschodniego Schaff „niezbędnym krokiem wstecz” aby społeczeństwo odbudowało zaufanie do socjalizmu⁹². Tymczasem Polska pogrążała się w neoliberalnym, lumpenkapitalistycznym chaosie⁹³. Prowadziła także samobójczą politykę zagraniczną, opartą na nierealnych marzeniach o wstąpieniu do NATO i Unii Europejskiej. Uważał, że te nierealne mrzonki doprowadzą nas do katastrofy i napisał wiele ostrzeżeń, aby jej zapobiec. Zaczniemy od przestrogi na temat przystępowania Polski do euroregionów:

Twierdzę, że obecne zabiegi wokół Euroregionu Pomerania” oraz europeizacji Śląska należą do tej samej parafii. Ci, co w podskokach wkładają naszą głowę w pętlę zagłady, biorą na siebie ciężką odpowiedzialność historyczną. A zapewnienia Niemców, które słyszałem, że nas nie najadą, tylko wykupią, nie uspokajają mnie. Volkswagen Deutsche nie różni się od Volksdeutsche — jest to zdrada Polski. Twierdzę, że „Euroregion Karpaty” odzwierciedla chęci Ukraińców do zagarnięcia tej części Polski, przynajmniej po Przemyslu⁹⁴.

Przystępowanie Polski do euroregionów było, zdaniem Schaffa, klasycznym przykładem lekceważenia ostrzeżeń Gomułki. Niemcy i Rosja współpracują ze sobą na podstawie tajnego porozumienia, zawartego w czasie negocjacji o zjednoczeniu Niemiec (nawet prasa niemiecka nazwała tę umowę „Stawropallo”)⁹⁵. Skutkiem tej współpracy będzie milczenie Rosji w czasie, kiedy Niemcy będą nam odbierać ziemie na zachodzie Polski. Nie muszą nas najeżdżać — po prostu nas wykupią⁹⁶. Tworzenie euroregionów ma temu właśnie służyć. Kolejnym wydarzeniem potwierdzającym zaplanowany podział łupów przez Niemcy i Rosję w postsocjalistycznej Europie (szczególnie w Polsce) jest dyskusja o przystąpieniu naszego kraju do UE. W wywiadzie *Nie tędy droga!* Schaff wyraził pewność, że to absolutnie niemożliwe⁹⁷. Kilka lat później zdanie zmienił, co nie oznacza, że poprawiła się nasza sytuacja ekonomiczna i polityczna:

[...] trzeba mieć na uwadze, że Unia Europejska jest niemiecką Unią, a Niemcy są pilnie zainteresowane w naszym wstąpieniu, by bezkrwawo i względnie spokojnie przeprowadzić piąty Rozbiór Polski (mówię i piszę o tym od dawna, ku zgorszeniu różnych agentów niemieckich i zwyczajnych durniów, którzy na siłę chcą „mieszać” w naszej polityce zagranicznej; stwierdzam jednak ze skruchą, że popełniałem przy tym błąd. A mianowicie twierdziłem, że oni chcą nas wykupić,

⁹² Tamże, s. 181.

⁹³ Tamże, s. 184.

⁹⁴ Tenże, *Pora na spowiedź*, dz. cyt., s. 162–163.

⁹⁵ „Stawropallo” jest połączeniem nazwy Rapallo ze Stawropolem, gdzie Gorbaczow prowadził rozmowy z Kohlem na temat zjednoczenia RFN i NRD. Zob. Schaff, *Nie tędy droga!* dz. cyt., s. 29.

⁹⁶ Tenże, *Nie tędy droga!* dz. cyt., s. 33.

⁹⁷ Tamże s. 74.

a okazuje się ostatnio, że się namyślili i chcą zwrotu Ziemi Zachodnich za darmo, z czego wynika, że wkrótce zechcą ich zwrotu nie tylko za darmo, ale również za odszkodowaniem)⁹⁸.

Warunki przystąpienia Polski do UE (jeśli to nastąpi) nie będą zależały od nas, lecz krajów należących do Unii. Jeśli przystąpimy, z naszą strukturą rolnictwa opartego na małych gospodarstwach, grozi nam upadek rolnictwa. Miliony chłopów wyemigrują ze wsi do miast, tworząc na ich obrzeżach skupiaj nędzy, podobne do południowoamerykańskich *favellas*. Jeśli nie przystąpimy, wcale nie będzie lepiej. Ukrywane na wsi bezrobocie będzie działało jak „bomba z opóźnionym zapłonem”, która w końcu i tak wybuchnie. Polscy rolnicy i tak są zatem skazani na nędzę⁹⁹.

Schaff nie miał pewności, czy Polska do UE przystąpi (choć był pewien, że akcesja będzie to dla nas niekorzystna. Natomiast w sprawach polityki obronnej nie pozostawiał złudzeń tym, którzy marzą o sojuszu militarnym z Paktem Północnoatlantyckim:

Jako bzdurę, bynajmniej nie nieszkodliwą, uważam sprawę naszego przystąpienia do NATO i tegoż konsekwencje [...]. Po prostu bzdura, która świadczy o stanie umysłowym jej autorów. Tak mogli działać tylko agenci albo durnie. Wybór tej alternatywy pozostawiam im samym, choć nie można wykluczać istnienia „obojnaków”¹⁰⁰.

Uważał, że polskie inicjatywy polityczne w tej sprawie świat traktuje jak „humoreskę” i przygląda się im „z politowaniem”. Decyzje w tej sprawie nie podejmują bowiem Polacy, lecz Rosjanie, którzy już dawno porozumieli się z USA, że Polska do NATO nie przystąpi. Na następnych stronach *Próby podsumowania* wyraził nawet żal, że tak się nigdy nie stanie, ponieważ udział w strukturze NATO wymusiłaby na nas pewną dyscyplinę w postępowaniu międzynarodowym. Kilka lat później, gdy już byliśmy w NATO nadal uważał, że ten sojusz jest papierowy. Ani Niemcy, ani USA nie kiwną palcem w naszej obronie. A kto myśli inaczej jest „psychicznie niezrównoważony” albo jest „płatnym agentem wroga”¹⁰¹.

Krótko mówiąc, w sprawie przystąpienia Polski do UE Schaff był przeciw, ale spodziewał się akcesji, która doprowadzi kraj do katastrofy. W sprawie naszego sojuszu z NATO był za, ale był pewien, że nigdy nie nastąpi.

⁹⁸ Schaff, *Próba podsumowania*, dz. cyt., s. 228.

⁹⁹ Schaff powołuje się na krytyczną ocenę rozszerzenia strefy krajów UE, opisaną w książce Jamesa Goldsmitha, *The Trap* New York 1994. Wydanie polskie J. Goldsmith, *Pułapka*, Warszawa 1995. Zob. A. Schaff, *Książka dla mojej żony*, s. 213.

¹⁰⁰ Tenże, *Próba podsumowania*, dz. cyt., s. 232.

¹⁰¹ Tenże, *Książka dla mojej żony*, dz. cyt., s. 201.

Uczciwie należy powiedzieć, że Schaff nie tylko się mylił. Przewidywał rosnące bezrobocie, spowodowane automatyzacją produkcji. Przewidywał wzrost znaczenia politycznego i ekonomicznego Chin. Jednak komunizm azjatycki nie jest oparty na marksizmie i nie może być źródłem socjalistycznej odnowy¹⁰².

6. Socjalizm, humanizm i utopia — próba podsumowania

Według przeprowadzonej w roku 1999 przez BBC ankiety, największy wpływ na dzieje świata w ubiegłym tysiącleciu miał Karol Marks. Następne miejsca na tej liście zajęli kolejno: Albert Einstein, Charles Darwin i Izaak Newton¹⁰³. Gdyby takie badanie przeprowadzono w Polsce, wyniki zapewne byłyby inne, co nie zmienia faktu, że Marks, marksizm, wywarły wielki wpływ na kształt naszej cywilizacji. Według Adama Schaffa jest to wpływy nieprzemijający. Tę samą trwałość posiada idea socjalizmu, dla której marksizm jest najlepszym zapleczem intelektualnym. Dzieło Schaffa jest nie tylko opisem tej idei, ale również poradnikiem, jak żyć, aby ją skutecznie urzeczywistnić w formie Nowego Socjalizmu. Przykłady własnego życia stawia jego przyszłym budowniczym za wzór komunistycznej wytrwałości. Komunistycznej, ponieważ Schaff mówił, że przede wszystkim jest komunistą. Celem komunisty jest społeczne urzeczywistnienie humanistycznych ideałów socjalizmu¹⁰⁴. Ocena biografii Schaffa jest zadaniem dla historyków. Filozofii pozostawił postawę etyczną Nowej Lewicy – humanizm ekumeniczny. Literatura lewicowa nie szczędzi mu pochwał¹⁰⁵. Krytyczny czytelnik znajdzie w nim jednak wiele elementów, wymagających wyjaśnienia.

Ekumeniczny humanizm jest strategią współpracy ludzi, którzy pomimo różnic światopoglądowych realizują wspólny cel — uwolnienie człowieka od eksploatacji przez innego człowieka. Schaff, który wielokrotnie wspominał wydarzenia ze swojej działalności akademickiej i partyjnej, bardzo rzadko wspominał o przemianach swoich poglądów filozoficznych. Nie wspominał, że teoria humanizmu ekumenicznego wyrasta z bardzo odległej dyskusji filozoficznej, rozpoczętej w 1947 roku przez Jana Strzeleckiego artykułem *O humanizmie socjalistycznym*¹⁰⁶. Schaff toczył zacięty spór z każdym poglądem podważającym decydu-

¹⁰² Tenże, *Notatki Kłopotnika*, dz. cyt., s. 22.

¹⁰³ *Marx after communism*, <http://www.economist.com/node/1489165> (dostęp z dnia 01.08.2013).

¹⁰⁴ Schaff, *Perspektywy współczesnego socjalizmu*, dz. cyt., s. 332.

¹⁰⁵ S. Nowakowski, *Polskie dwudziestolecie humanizmu ekumenicznego*, <http://www.przegląd-socjalistyczny.pl/opinie/ideologie/822-schaff>, (dostęp 20.09.2013).

¹⁰⁶ Losy tej debaty ze szczegółową bibliografią opisuje B. Burlikowski, *Geneza i sens dyskusji o humanizmie socjalistycznym*, „Lumen Poloniae” 1(2012), s. 7–84, http://lumen-poloniae.vizja.pl/wpcontent/uploads/2009/07/lumen-1_2012.pdf.

jącą rolę światowej rewolucji proletariackiej i myśli marksistowskiej w obaleniu burżuazyjnego porządku. Wyżej wspomniano w tym artykule, że po wyjeździe z kraju zaakceptował kooperację w miejsce konfliktu humanizmów. Więcej mówił o tolerancji, niż o „komiwojażerach nauki” i zgodził się nawet podjąć dialog z „metafizyczną starzyzną”, za jaką kiedyś uważał personalizm¹⁰⁷. Dialog nie oznacza całkowitej akceptacji. W *Humanizmie ekumenicznym* Schaff twierdzi, że humanizmy: socjalistyczny i chrześcijański są skazane na współpracę, ale nigdy nie posługuje się terminologią personalistyczną: osoba, uczestnictwo itp. Pozostał wierny przekonaniu, że status ontologiczny „osoby” w ujęciu personalistycznym jest zbyt idealistyczny, nie do pogodzenia ze światopoglądem materialistycznym¹⁰⁸. Można mówić o „osobowości” realnej jednostki ludzkiej, człowieka, *homo sapiens*, ale nie osoby. Twierdził, że w encyklice *Redemptor Hominis* Jana Paweł II wykorzystał jego analizę alienacji¹⁰⁹. Nie zauważył, że pogłębiona analiza alienacji znajduje się w encyklice *Centesimu annus* i jest ona dla marksizmu bardzo krytyczna¹¹⁰. O katolickiej nauce społecznej nie wspomniał ani słowem.

Lista przemilczanych wątków spraw, o których Schaff wypowiadał się z pozycji eksperta jest znacznie dłuższa. Zadowolimy się kilkoma przykładami. Twierdził, że w swoim monumentalnym dziele na temat marksowskiej teorii alienacji opisał wszystkie godne zauważenia kierunki badań tego zjawiska, zarówno w ujęciu historycznym, jak problemowym¹¹¹. Nie odniósł się jednak ani w nim, ani późniejszych tekstach do teorii romantycznej — młody Marks utożsamia pracę produkcyjną z twórczością artysty, który wkłada w swoje dzieło część własnej istoty¹¹². Robotnik jest artystą i powinien w swoim dziele stwarzać i kontemplanować samego siebie. Utrata dzieła jest dla niego utratą samego siebie. Trudno jednak wyobrazić sobie zastosowanie tej interpretacji w tworzeniu socjalistycznego programu polityczno-gospodarczego.

Innym przykładem jest wybiórcze traktowanie raportów dla Klubu Rzymskiego. Wspomniano wyżej, że Schaff był współautorem jednego z nich. Napisał

¹⁰⁷ A. Schaff, *Marksizm i jednostka ludzka*, dz. cyt., s. 99.

¹⁰⁸ Tamże, s. 107. Mniej kategoryczny w unikaniu terminu „osoba” był w tym samym czasie badający te same teksty Marksa, Marek Fritzhand. Zob. M. Fritzhand, *Myśl etyczna młodego Marksa*, Warszawa 1961, s. 116.

¹⁰⁹ A. Schaff, *Alienacja jako zjawisko społeczne*, dz. cyt., s. 8.

¹¹⁰ Jan Paweł II, *Centesimu annus*, 41, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2005, s. 675-677. Z tekstów Schaffa wynika, że nie zna również prac Karola Wojtyły na temat alienacji, pomimo tego, że przyszły papież odwołuje się do fragmentów *Marksizmu i jednostki ludzkiej*. Zob. K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja?*, [w:] *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 460.

¹¹¹ A. Schaff, *Medytacje*, dz. cyt., s. 130.

¹¹² J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tł. M. Łukaszewicz, Kraków 2005, s. 80.

także książkę, w której rozwinął swoje refleksje na temat społecznych skutków automatyzacji środków produkcji w wymiarze globalnym. Denerwował się bardzo, że Klub o niej zapomniał, chociaż postawiona w niej teza końca „cywilizacji pracy” i zastąpienie jej „cywilizacją zajęć” jest coraz aktualniejsza. Koniec pracy najemnej spowoduje zniknięcie jej z rynku w formie towaru. Oznacza to koniec wyzysku ekonomicznego człowieka a więc konie kapitalizmu¹¹³. Schaff uważał, że Klub Rzymski zbyt mało uwagi poświęcił temu raportowi. Nie uważał natomiast, że sam zbyt mało korzysta w swoich pracach z innych raportów. A przecież wśród nich znalazłby inspirację a nawet gotowe rozwiązania wielu problemów, z którymi zmagał się samodzielnie. Na przykład: wspólnotę wartości z wielkimi religiami świata¹¹⁴, przyszłość pracy¹¹⁵, sposoby rozwiązywania konfliktów w społeczeństwach posttotalitarnych¹¹⁶, podwyższanie jakości rządzenia¹¹⁷, ponadnarodowe rozpoznawanie i rozwiązywanie problemów świata¹¹⁸. Zamiast tego odniósł się tylko do aktualizacji pierwszego raportu¹¹⁹.

Nowy Socjalizm jest według Schaffa jednocześnie: nieunikniony, nieprzemijający i utopijny. Utopijność nie jest niejednoznaczna — czasami bez, czasami w cudzysłowie¹²⁰. Nie jest to utopijność, o której pisał Bauman, który socjalizm uważa za jedną z utopii nowoczesności — nieunikniony produkt kultury społeczeństwa nastawionego na rozwój, wciąż pozostający w strefie możliwości¹²¹. Poglądy Schaffa są w tej sprawie podobne do utopii saintsimonistów, którzy wierzyli w zbawienny dla proletariatu rozwój technologii, mitologizując go wręcz, a potem stali się gorącymi zwolennikami odnowy moralnej ludzkości dzięki religii. Milczeniem pomija podobieństwo swoich przemian do innych tego rodzaju przemian w poglądach marksistów, którzy głosili odnowę moralną społeczeństwa socjalistycznego, odwołując się do potrzeb duchowych i religijnych społeczeństwa (proletariatu). Nazywał to wtedy „irracjonalnym religianctwem”, „totalnym rewizjonizmem” oraz „pogrzebem socjalizmu naukowego”¹²². Czy nie zauważył, że

¹¹³ A. Schaff, *Humanizm ekumeniczny*, dz. cyt., s. 23.

¹¹⁴ E. Laszlo, *Goals for Mankind: The New Horizons of Global Community*, New York 1977.

¹¹⁵ O. Giarini, P. Liedtke, *The Employment Dilemma The Future of the Work*, Genewa 1997.

¹¹⁶ P.L. Berger (red.), *The Limits of Social Cohesion: Conflict and Understanding in a Pluralistic Societies*, Gütersloch, 1997.

¹¹⁷ Y. Dror, *Zdolność do rządzenia*, tł. A. Hlebowicz-Kozioł, M. Florczyńska, Białystok 2006.

¹¹⁸ A. King, B. Schneider, *Pierwsza globalna rewolucja. Jak przetrwać? Raport Rady Klubu Rzymskiego*, tł. W. i S. Rączkowsky, Warszawa 1992.

¹¹⁹ D.H. Meadows, D.L. Meadows, J. Randers, *Przekraczanie granic. Globalne załamanie, czy bezpieczna przyszłość*, tł. Z. Dobrska, I. Budzyńska, U. Żuławska, T. Słupski, Warszawa 1995.

¹²⁰ A. Schaff, *Pora na spowiedź*, dz. cyt., s. 169.

¹²¹ Z. Bauman, *Socjalizm. Utopia w działaniu*, Warszawa 2000, s. 39.

¹²² W taki sposób Schaff nazywał odnowy moralne teorii socjalistycznych Henri De Mana i Leona Blooma. Zob. Schaff, *Narodziny i rozwój filozofii marksistowskiej*, Warszawa 1950, s. 202.

jego Nowy Socjalizm bardziej przypomina wielkoduszną ideę Saint-Simona, niż rewolucyjne tony Lenina? Na przykład przekonanie, że świat jest w stanie głębokiego kryzysu — u Saint-Simona wynikało ono z krytycznej oceny współczesnego mu porządku politycznego, który nie jest w stanie sprostać wyzwaniom rewolucji społecznych — u Schaffa przyczyną kryzysu jest niedostosowanie systemu politycznego i ekonomicznego do zmian, jakie ma wywołać rozwój technologii¹²³. Obaj podzielali pewność, że rozwój coraz nowoczesnego przemysłu (u Saint-Simona — „industrii”) ostatecznie rozwiążą większość problemów ludzkości¹²⁴. No i wreszcie powrót do narracji chrześcijańskiej. Humanizm ekumeniczny w wielu miejscach, choć oczywiście mniej radykalnie, podziela przekonanie saintsimoni-
stów, że bez wartości chrześcijańskich sanacje społeczne i polityczne będą bardzo trudne.

Adam Schaff and his search for new socialism

New socialism is, following Schaff, inevitable, everlasting and utopian. Utopian character is not, following Bauman's writings, inevitable product of culture in the society anticipating development, which is still in the sphere of possibility. Schaff's views on the matter are similar to the utopian character of Saint Simon's followers, who assumed that technological development is salutary development for proletariat, mythologizing it. They later become the fervent followers of human moral revival with the help of religion. He is silent about the similarity of his changes to other changes of these type in the Marxist views. The Marxists advocated the moral revival of socialistic society, referring to the spiritual and religious needs of the society (proletariat). Then, he called it "irrational religiosity", "total revisionism" and "the funeral of scientific socialism". His new socialism is more similar to Saint Simon's generous idea than to Lenin's revolutionary writing.

Keywords: Schaff Adam, new socialism, marxism-leninism, socialistic society, Saint Simon

¹²³ C.H. de Saint-Simon, *O reorganizacji społeczeństwa europejskiego*, [w:] *Pisma wybrane*, t. 2, tł. S. Antoszczuk, Warszawa 1968, s. 13.

¹²⁴ Tamże, *O systemie industrialnym*, [w:] *Pisma wybrane*, t. 2, dz. cyt., s. 358.

ŁUKASZ MONIUSZKO

Sprawiedliwość społeczna jako determinanta prawa stanowionego w filozofii Zygmunta Ziemińskiego

Sprawiedliwość jest terminem, którego dotąd nie udało się jednoznacznie zdefiniować. Niezgoda ta zapewne ma swoje podłoże w odmiennym wypełnianiu treścią tej jednej z najważniejszych wartości w życiu człowieka. Zwrócić jednak należy uwagę, że wszystkie istniejące dyskursy na temat sprawiedliwości umieszczają ją wśród najważniejszych wartości funkcjonujących w obiegu społecznym.

Tradycja filozoficzna wskazuje, że pierwszym myślicielem, który formalnie użył terminu sprawiedliwość był Platon, dla którego nierozłącznie wiązała się ona z funkcjonowaniem państwa¹. Jednak podstawą współczesnych rozważań stała się teoria sprawiedliwości Arystotelesa, który uważał, że „sprawiedliwość jest identyczna z doskonałością etyczną, jednakże doskonałością etyczną nie samą w sobie, w znaczeniu bezwzględnym, lecz w stosunkach z innymi ludźmi”². Zatem okres antycznej filozofii klasycznej uznać należy za czas narodzin pierwszej znanej koncepcji sprawiedliwości przełożonej na język prawa stanowionego.

W prezentowanym szkicu przedstawiona zostanie próba ukazania potrzeby wypracowania aprobowanej formuły sprawiedliwości społecznej i jej niezbędność w funkcjonowaniu struktury każdego państwa.

W polskiej filozofii obok Marii Osowskiej najwięcej uwagi problemowi sprawiedliwości jako wartości stosowanej poświęcił Zygmunt Ziemiński. Nadał on bowiem temu zagadnieniu dotąd niespotykane w rodzimych dyskusjach kierunki rozwoju. Przede wszystkim wykazał w monografiach *O pojmowaniu sprawiedliwości*³ oraz *Sprawiedliwość społeczna jako pojęcie prawne*⁴, że wartość tę nale-

¹ Zob. Platon, *Państwo*, księga VII.

² Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, s. 169.

³ Zob. Z. Ziemiński, *O pojmowaniu sprawiedliwości*, Lublin 1992.

⁴ Zob. Z. Ziemiński, *Sprawiedliwość społeczna jako pojęcie prawne*, Warszawa 1996.

ży rozpatrywać przede wszystkim przez pryzmat prawa stanowionego w danej społeczności lub państwie. Uwagę jednak należy zwrócić, że istnieją teorie sugerujące, że prawny wymiar sprawiedliwości nie determinuje istnienia państwa jako zorganizowanej instytucji, a do jej funkcjonowania wystarczającym warunkiem jest umowa społeczna wyłaniająca się ze stanu natury, w którym proceduralnie istniejące państwo nie ma obowiązku bytu⁵. Bez wątpienia najwybitniejszym przedstawicielem i głównym autorem tych koncepcji jest Robert Nozick. Jednak ci sami myśliciele, w tym również Nozick przyznają, że dla prawidłowego funkcjonowania zbiorowości ludzkich a przede wszystkim ochrony ich interesów i podstawowych wolności państwo jako wytwór formalny jest niezbędne⁶.

Współczesne formuły sprawiedliwości społecznej jako ewolucja myśli Arystotelesa

Punktem wyjścia większości wywodów na temat sprawiedliwości społecznej wciąż pozostają arystotelesowskie koncepcje polityczne rozdziałające sprawiedliwość na dwa bieguny:

- sprawiedliwość wyrównawczą (komutatywną) – polegającą na nagradzaniu zasług i sankcjonowaniu zachowań niepożądanych a zatem zbliżoną do behawiorystycznych teorii psychologicznych nagród i kar.
- sprawiedliwość rozdzielczą (dystributywną) – polegającą na podziale dóbr pomiędzy członkami społeczeństwa według pewnych kryteriów. Jednak ich wypracowanie grecki filozof pozostawił myślicielom przyszłości⁷.

Jako jeden z pierwszych próby systematyzacji tych kryteriów podjął się belgijski logik i filozof Chaim Perelman, który sprawiedliwość społeczną podzielił na sześć formuł:

- a. Każdemu to samo,
- b. Każdemu według zasług,
- c. Każdemu według dzieł,
- d. Każdemu według potrzeb,
- e. Każdemu według jego pozycji⁸.

Rzecz jasna w przedstawione formuły nie są możliwe do praktycznego stosowania przede wszystkim z uwagi na ich wzajemne wykluczanie się. Jednocześnie dopuszczają indywidualne stosowania, co prowadzić musi do wewnętrznych

⁵ Por. R. Nozick, *Anarchia, państwo i utopia*, przeł. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Warszawa 2010, s. 17–20.

⁶ Por. tamże, s. 113–132.

⁷ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 169–171

⁸ C. Perelman, *O sprawiedliwości*, Warszawa 1959, s. 38–50

sprzeczności przy założeniu, że jest to powszechnie aprobowana wartość etyczna. Najlepiej zobrazować to na przykładzie: a, b, c, d, e, mogą być stosowane wspólnie, a jednocześnie się wykluczają i nie mogą być stosowane zamiennie, istnieje potrzeba zastosowania wspólnej zasady legitymizacji tych formuł. Zapewne ich uprawnomocnienie wyglądać powinno następująco: „(a, b, c, d, e)=X”, gdzie „X” oznacza zasadę uprawnomocnienia dla wartości przedstawionych w zbiorze. Takie jednak zastosowanie powoduje, że „X” nie spełnia wszystkich norm pozwalających na uznanie zasady uprawnomocnienia przedstawionych formuł. Normy te spełniło by „X” przy założeniu, że „(a)=X”, „(a, b)=X”, „(a, c, e)= X” lub inny dowolny zbiór zawierający wartości lub pojedynczą wartość „a, e”, które nie determinują „X” lecz się w niej zawierają. Zatem w treści „X” winien zawierać się imperatyw możliwości posiadania przez nią właściwości „a, e” jednocześnie nie powodując konieczności posiadania ich wszystkich. Ostatnim rozwiązaniem zaproponowanym przez Perelmana jest formuła:

X. Każdemu według tego, co przyznaje mu prawo⁹.

Autor słusznie zauważa, że jest to formuła „niesprawiedliwa” w stosunku do subiektywnych stanowisk poszczególnych członków społeczeństwa gdyż jest z góry narzucona przez przepisy prawne, których przestrzeganie jest powinnością obywatelską. Perelman nie zauważył jednak, że determinanta taka jest niezbędna dla zachowania norm prawnych przy prawidłowym funkcjonowaniu państwa jako tworów zorganizowanego. Uznać to należy za fundamentalną różnicę pomiędzy moralną a społeczną (prawną) koncepcją sprawiedliwości, wciąż pomijaną w dyskusjach. Sprawiedliwość w sensie moralnym musi dopuszczać pewne stałe zasady zachowania ludzkiego, co nie jest konieczne w prawnych koncepcjach sprawiedliwości, gdyż samo jej istnienie w przepisie prawnym legalizuje jej kształt przez co czyni ją praworządną. Uznać zatem należy, że „X” to każde „a, b, c, d, e” w dowolnej konfiguracji lecz nie każde „a, e” musi zawierać się w „X”. Wydaje się to być jedyny możliwy sposób logicznej interpretacji przedstawionej koncepcji sprawiedliwości społecznej, choć sam autor miałby zapewne zastrzeżenia formalne takiego rozstrzygnięcia. Nie zwrócił on uwagi na możliwości zawarte w formule przedstawionej jako „X”, będąc jej autorem. Na formułę tę baczniejszą uwagę zwrócił jednak Ziemiński.

Arystotelesowska koncepcja sprawiedliwości społecznej również była w dużej mierze punktem wyjścia do rozważań Zygmunta Ziemińskiego. Inspirowany zapewne także Perelmanem poznański profesor zaproponował nieco inny, szerszy wachlarz formuł sprawiedliwości. Ich modyfikacje rozpoczął od połączenia spra-

⁹ C. Perelman, *O sprawiedliwości...*, s. 50.

wiedliwości rozdzielczej oraz wyrównawczej w jedną względnie stałą kategorię. Z niej natomiast wypracował dwa niezależne kryteria:

1. Sprawiedliwość rozłożenia obciążeń:
 - a. od każdego według jego sił,
 - b. od każdego według zdolności,
 - c. od każdego według powołania¹⁰.

Określają one zatem obowiązki obywatela (lub grup społecznych) wobec pozostałych członków społeczeństwa składających się organizm państwowy. Zatem sam fakt bycia elementem państwa determinuje członków społeczeństwa do podporządkowania się narzuconym normom.

2. Sprawiedliwość podziału dóbr:

„Wśród formuł sprawiedliwości dotyczących podziału dóbr można wyróżnić dwa poniekąd przeciwstawne typy. W pewnych przypadkach zbliżają się one do siebie, a ponadto nie obejmują katalogu wszelkich spotkanych formuł”¹¹.

Zasięg sprawiedliwości nie jest określany *a priori* choć Immanuel Kant zapewne za takie by ją uznał motywując w ten sposób podzielaną ideę jej funkcjonowania¹². Ziemiński dowodzi, że ani formuły egalitarystyczne, ani formuły merytarne nie są w stanie być praktycznie wykorzystane przez prawodawcę (w toczonej dyskusji jest nim państwo). Jednak ich relatywizacja umożliwia pod pewnymi warunkami ich stosowanie.

Sprawiedliwość podziału dóbr określa zatem obowiązki państwa wobec obywatela (grup społecznych). W systemie sprawiedliwego podziału dóbr Ziemiński umieścił następujące formuły:

- a. Każdemu równo (jako niekorzystne konsekwencje społeczne jej stosowania),
- b. Każdemu według potrzeb (jako utopijny humanitaryzm),
- c. Każdemu według wysiłku (jako behawioralny sens wychowawczy),
- d. Każdemu według osiągniętych przezeń wyników (jako forma motywacji i stymulacji),
- e. Każdemu według zasług (jako elitaryzm),
- f. Każdemu według urodzenia (jako premiowanie pochodzenia).¹³

W odróżnieniu od Perelmana zwrócił tu uwagę na pominiętą formułę – „Każdemu według wysiłku”. Jednak podobnie jak Perelman, Ziemiński również wnioskuje, że jedyną możliwą formułą stosowaną jest:

¹⁰ Zob. Z. Ziemiński, *O pojmowaniu sprawiedliwości...*, s. 93–97.

¹¹ Tamże, s. 93–97.

¹² Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, t. 1, Warszawa 1957, s. 202–219.

¹³ Z. Ziemiński, *O pojmowaniu sprawiedliwości...*, s. 93–97.

G. Każdemu, co się należy według prawa¹⁴ nadając jej charakter blankietowy przez co rozumieć należy, że to treść prawa określa sprawiedliwość lub niesprawiedliwość podejmowanych działań tak przez państwa, jak i obywateli. Ziemiński w odróżnieniu od poprzedników nie uzależnia konieczności istnienia pozostałych formuł dla jej funkcjonowania. Tak więc powinno to zostać przedstawione w sposób następujący:

„ $G^3(a, b, c, d, e, f)$ ” lub wręcz „ $G^1(a, b, c, d, e, f)$ ” gdyż samo przez się posiada właściwości do tworzenia dowolnych formuł. Powoduje to, że przedstawiona formuła zaprezentowana jako „G” ma znacznie szersze zastosowanie niż perelmanowska formuła przedstawiona jako „X”. Opiera się ona bowiem wyłącznie na stanowionym prawie a nie na historycznych doświadczeniach, których konsekwencją mogło być wypracowanie formuł poprzedzających.

Ziemiński słusznie zwrócił uwagę, że formuły sprawiedliwości rozdzielić należy na orzekające co się komu należy, od kogo co się należy, co się komu należy. Z nich jednak wyłaniają się formuły złożone, podwójne w brzmieniu – od każdego według (kryterium) oraz każdemu według (kryterium). Za Ziemińskim należy zwrócić uwagę, że w zależności od sfery życia społecznego akcent kładziony będzie na inną formułę złożoną. Wszak w polityce podatkowej nacisk położony być musi na to co się od kogo należy, podczas gdy w sprawach socjalnych doszukiwać się należy tego, co się komu należy od państwa¹⁵.

Gwarantowanie sprawiedliwości społecznej zatem uznane być winno za istotny element prawa, z którego wywodzą się wszelkie powinności obywatelskie oraz polityczne. Transcendentalny wymiar sprawiedliwego postępowania nie jest więc niczym innym jak postępowaniem zgodnym z przyjętymi normami prawnymi. Sprawiedliwość immanentna natomiast nie może być uznawana za sprawiedliwość społeczną, gdyż zakłada możliwość modyfikacji jej postulatów przez pojedynczego obywatela mającego możliwość decydowania o tym, co jest uzasadnione. Lecz dla prawidłowego rozumienia tego stwierdzenia przyjrzeć się należy samemu powstawaniu praw jako zbiorów uprawnień i obowiązków.

Rola normy prawnej i przepisu prawnego w tworzeniu zasad sprawiedliwości społecznej

Wśród filozofów prawa i polityki trwa dyskusja, która udzielić ma odpowiedzi na pytanie: czy norma prawna kształtuje przepis prawny, czy jednak w przepisie takim wyraża się norma? Za punkt wyjścia prezentowanej dyskusji posłuży pojęcie normy ponieważ:

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Z. Ziemiński, *Sprawiedliwość społeczna jako pojęcie prawne...*, s. 20–21.

- nie musi być ona skodyfikowana a zatem nie podlega nakazom prawnym,
- określa modele pożądaných działań a zatem może być traktowana jako idea,
- musi być przyjęta przez daną grupę i w jakiś sposób jej służyć.

Z powyższego wynika, że normy prawne muszą wyłaniać się z norm moralnych. Lecz, jak stwierdza Ziemiński

nie można wydzielić zakresu spraw normatywnych przez normy moralne. Odnosi się to też do norm prawnych. Wiadomo, iż w pewnej powstałej sytuacji pocałunek pokoju może być przedmiotem najsurowszego zakazu moralnego, a długość włosów (...) i ilość świec na pogrzebie były już przedmiotem norm prawnych. Mówi się czasem, że normy prawne dotyczą zachowań uzewnętrzniających się, podczas gdy normy moralne dotyczą zachowań nie tylko uzewnętrzniających się¹⁶.

Leszek Nowak zatem słusznie zauważa, że rozdział normy prawnej od przepisu prawnego w prosty dystynkcyjny sposób zidentyfikował Ziemiński. Przepisem prawnym nazwał on bowiem wypowiedź sformułowaną faktycznie przez prawodawcę. Za normę prawną również uznał wypowiedź ale wyidealizowaną, a więc niemożliwą do pełnego wprowadzenia w życie¹⁷.

Według Ziemińskiego za przepis winno się uważać

wypowiedź (...) wydrukowaną w dzienniku publikacyjnym, najmniejszy fragment tekstu ustawy; nie jest przy tym ustalone czy przepis rozumieć należy jako jedno zdanie w sensie gramatycznym (...) czy też jednostką przepisu jest najmniejsza norma systematyzacyjna¹⁸ w tekście danej ustawy¹⁹.

Przepis prawny zawiera w swojej treści elementy normy prawnej a zatem wolę ustawodawcy co jednostka lub społeczeństwo powinny czynić a od jakich zachowań w pewnych okolicznościach się powstrzymywać²⁰. Uznać zatem należy, że norma moralna jest metaelementem normy prawnej. Ta natomiast powinna stać się elementem tworzonego przepisu prawnego. Jednak istnieje pewna norma, której pełen zakres zawiera się w przepisie prawnym – jest nią norma postępowania. Pojęcie to jest zbyt rozmyte dla stanowienia normy moralnej oraz zbyt niestałe dla stanowienia normy prawnej. Jedynie przepis prawny jako pewnego rodzaju obowiązek społeczny jest w stanie normę tę wyłonić.

¹⁶ Z. Ziemiński, *Normy moralne a normy prawne. Zarys problematyki*, „Prace Wydziału Prawa UAM” 1963, nr 6, s. 129.

¹⁷ Zob. L. Nowak, *Zygmunta Ziemińskiego koncepcja interpretacji. Pewne komentarze, dopelnienia i aplikacje*, „Poznańskie Studia Filozoficzne z Filozofii Humanistyki” 1999, t. 5 (18), s. 423.

¹⁸ Za jednostkę systematyzacyjną w ustawie uznaje się jeden paragraf lub ustęp danego artykułu.

¹⁹ Z. Ziemiński, *Przepis prawny a norma prawna*, „Ruch Prawniczy i Ekonomiczny” 1960, nr 1, s. 105.

²⁰ Tamże.

Od wypowiedzi oceniającej [normy prawnej]²¹ jedynie jakieś postępowanie norma różni się tym, że zawiera wskazanie postępowania na przyszłość, żądanie zachowania w pewien sposób, a nie jedynie aprobatę lub dezaprobatę pewnego postępowania (...) [obrazując to przykładem:] Cezar nie powinien był przekraczać Rubikonu²².

Jak wynika z przykładu zachowania Cezara, ocenę można zastosować do przeszłości, teraźniejszości i przyszłości (czyniąc ją w tym ostatnim przypadku przewidywaniem analitycznym). Uznać więc należy, że norma postępowania posiada atrybuty oceny działania, jakie dopiero nastąpi, norma moralna i norma prawna posiada prawo odnoszenia się również do zdarzeń zakończonych lub trwających. Zatem sprawiedliwość społeczna przybiera formę aksjomatu ciągłości zawiera się bowiem w podstawowej części składowej przepisu prawnego²³. Norma moralna więc zawierać może elementy sprawiedliwości jako idei a norma prawna nie posiada właściwości koniecznych do posiadania jakichkolwiek atrybutów sprawiedliwości. Jednak wypracowanie z normy prawnej przepisu prawnego musi zakładać zawarcie się w nim koncepcji sprawiedliwości. Ziemiński wyjaśniając posiadanie atrybutów norm w przepisach i ich wielowymiarowość pisze:

wyobraźmy sobie, że jakaś ustawa składa się jedynie z trzech przepisów. Pierwszy z nich głosi, że ustawa dotyczy obowiązków osób rodzaju I, II, III, IV oraz V. Drugi, że dokonanie czynów nakazywanych przez ustawę powinno nastąpić gdy powstanie sytuacja A lub B, lub C, lub D, lub E. Trzeci wreszcie głosi, że adresaci określani w pierwszym przepisie ustawy powinni w sytuacji określonej w przepisie drugim dokonać czynów a, b, c, d oraz e. Za pomocą tych trzech przepisów zostało wysłowione $5 \times 5 \times 5$, czyli 125 prostych form postępowania zaczynając od IAa, IAb, IAc, ..., aż do VEe²⁴.

Posiłkując się przykładem z prawa karnego stwierdzić należy, że złamanie norm prawa w związku z artykułem kodeksu karnego mówiącym o braku zgody przez kobietę ciężarną na aborcję, dopuścić się może jedynie kobieta będąca w ciąży. Przepisu tego nie jest w stanie naruszyć żaden mężczyzna, dziecko oraz kobieta niebędąca w ciąży. Jednak już przepis zakazujący zabijania drugiego człowieka może zostać złamany przez każdą osobę – przez mężczyznę lub kobietę, w tym również kobietę noszącą w łonie płód oraz dziecko. Pierwszy przykład nie może zatem wyczerpywać proponowanych przez Ziemińskiego rozwiązań. Drugi natomiast uznać należy za praktycznie stosowany przykład tych form.

²¹ Przyp. autora.

²² Z. Ziemiński, *Logika praktyczna*, Warszawa 1994, s. 107.

²³ Przyp. Za taką część uważać należy paragraf lub ustęp, w zależności od przepisu prawnego.

²⁴ Z. Ziemiński, *Logika praktyczna...*, s. 229–230.

O sporym przyzwoleniu interpretacji pojęcia sprawiedliwości społecznej świadczy choćby Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej, w której zawarte jest stwierdzenie: „ustanawiamy Konstytucję (...) jako prawa podstawowe dla państwa oparte na poszanowaniu wolności i sprawiedliwości”²⁵. Zdaniem Ziemińskiego przepis ten jednak nie przesądza tego, co pod tym terminem się kryje²⁶, z czym nie do końca trzeba się zgadzać. W rzeczywistości nadaje on uprawnienia wszelkim tworzonemu pod egidą Konstytucji przepisom. Akt ten jest najwyższym zbiorem przepisów prawnych. To na jego podwalinie tworzy się wszelkie normy prawne. Żaden kodeks czy ustawa nie może być niezgodna z Konstytucją. Pozostawienie zatem pewnej dowolności, co do interpretacji sprawiedliwości legitymizuje dostosowywanie tego pojęcia do potrzeb danego zbioru przepisów. Wszak wymiar sprawiedliwości społecznej inaczej się ukształtuje w kodeksie karnym a inną formę przybrać musi choćby w kodeksie rodzinnym i opiekuńczym. Pośrednio kształtowana po przez doświadczenia przeszłości sprawiedliwość społeczna, paradoksalnie nie może ich odzwierciedlać gdyż w takim przypadku byłaby zdeterminowana przez czynniki nieprawne a zatem nie mogłaby istnieć w przepisie prawnym. Stwierdzić zatem należy, że sprawiedliwość wyłaniająca się z normy moralnej nazwana winna zostać sprawiedliwością formalną ponieważ zawiera ona elementy rozumienia sprawiedliwości stosowanej materialnej (nazwanej przez Perelmana konkretną)²⁷. Tak więc sprawiedliwość materialna formułuje normy postępowania w danym społeczeństwie czyli treść skonkretyzowanych zasad, zaś sprawiedliwość formalna lub co najmniej jej elementy winny być uznane za metasprawiedliwość odnosi się bowiem do stosowania reguł sprawiedliwości materialnej (prawnej, społecznej).

Wnioski

Sprawiedliwość społeczna wszechobecnie ujawnia się w funkcjonowaniu każdego społeczeństwa. Jej uwzględnianie w procedurach prawnych będących wszak odzwierciedleniem myśli politycznej poszczególnych państw świata, jest niezbędne dla wyrażenia postulatu istnienia tych państw²⁸. Sam fakt bycia obywatelem danego państwa obliguje jednostkę ludzką do stosowania przyjętych zasad sprawiedliwości społecznej. Nawet nieświadomość ich istnienia i obowiązywania nie zwalnia członka społeczeństwa od odpowiedzialności za niestosowanie się do przyjętych zasad. Nasuwać się musi zatem również praktyczny, niewyma-

²⁵ Zob. *Preambula*, Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.

²⁶ Zob. Z. Ziemiński, *Wartości konstytucyjne*, Warszawa 1993, s. 84.

²⁷ Por. Ch. Perelman, *O sprawiedliwości...*, s. 54.

²⁸ Por. Z. Ziemiński, *Elementy socjologii*, Poznań 1994, s. 22–32.

gający uzasadniania wniosek, że sprawiedliwość społeczna w danym kraju, nie musi być zgodna lub nawet może pozostawać w opozycji do sprawiedliwości aprobowanej przez inne nacje. Karanie ludzi śmiercią w pewnych krajach (np. w Chinach) za posiadanie narkotyków uznać należy za sprawiedliwe prawnie w świetle przepisów tego kraju, podczas gdy w innym państwie ich posiadanie pod pewnymi postaciami jest zgodne z prawem, tak jak w przypadku Holandii.

Biorąc pod uwagę istotę sprawiedliwości społecznej zapewne wielu badaczy uznałoby, że obiektywnie (rzecz jasna z prawnej perspektywy) nie może istnieć termin niesprawiedliwości gdyż wszystko, co zgodne z prawem uzyskuje konwencję słuszności. Na konieczność racji bytu sprawiedliwości w prawnym wydaniu krótką lecz rzeczową odpowiedź przedstawił Stefan Konstańczak stwierdzając, że sprawiedliwość sama w sobie „nie jest (...) wartością mogącą występować w nadmiarze, choć możliwy do wyobrażenia jest stan zupełnego jej braku – **bezprawia** (zatem zachowanie niezgodne z prawem)”²⁹. W dyskutowanych przypadkach za bezprawie uznać należy niestosowanie się do norm wyrażonych w aktach prawnych. Ten sam autor tak oto motywuje postulat sprawiedliwości społecznej jako wartości niezbędnej do istnienia państwa, choć jego wywody wprost na to nie wskazują to przyznaje on, że „ograniczone zaufanie, jakie ludzie przejawiają względem siebie wymaga jednoczesnego wsparcia ze strony państwa. Sprawiedliwość jest więc gwarantowana przede wszystkim siłą **przez państwo**”³⁰. Zbliżone stanowisko przejawia się w myśli Johna Rawlsa, zdaniem którego istnienie państwa jest niezbędne dla zapewnienia podstawowej sprawiedliwości wszystkim obywatelom. W przypadku jego nieistnienia, co autor nazwał stanem natury, istnieć mogłoby ryzyko, że każdy obywatel dochodziłby roszczeń na własną rękę. Sytuacja taka postawiłaby w uprzywilejowanym położeniu jednostki silniejszej³¹.

Wiele twórczych dyskusji na temat sprawiedliwości pomija ten istotny element prawny na rzecz aspektów moralnych, które w niezliczonych przypadkach odbiegają od zakorzenionych w prawodawstwie norm sprawiedliwości, lecz wzbraniają się przed przyznaniem, że rozprawiają o sprawiedliwości jako wartości prawnej, a nie jedynie o idei moralnej.

²⁹ S. Konstańczak, *Spór o miejsce sprawiedliwości w systemie wartości*, „Kultura i Edukacja” 2005, nr 3, s. 50.

³⁰ Tamże, s. 51.

³¹ Zob. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 2009, s. 504–510.

Social justice as a determinant of the positive law in Zygmunt Ziembinski's philosophy

The paper is a characterization of the concept of social justice developed by Zygmunt Ziembinski. The author tries to demonstrate that modern conceptions of justice are the expansion in Aristotle's thought, which for centuries has evolved and is now used not only in philosophy but also in law, politics, sociology and psychology and is generally designed to distribute goods. The author believes deserve special attention Poznan proposals formulated legal philosopher - Zygmunt Ziembinski, who in his concept of justice has developed seven formulas, which paradoxically can coexist but mutually exclusive. The author points to the regulatory framework of the society as a determinant of individual formulas of justice. Tries to introduce through developed based on the concept of logical formulas Ziembinski.

To sum up his thoughts the author concludes that it is a moral norm, and it derives from the legal norm determine the shape of justice, which is contained in any provision of law.

Keywords: Zygmunt Ziembinski, Aristotle, social justice, moral norm, the rule of law

Artur Pastuszek

Stanisława Ignacego Witkiewicza rekontekstualizacja identyfikacji
i tożsamości płciowej jako próba przełamania modernistycznej
świadomości

Stanisław Ignacy Witkiewicz's recon-textualisations of identification
and sexual identity as the attempt to overcome modernist consciousness

Joanna Zegzuła-Nowak

Mieczysław Wallis i jego związki z filozofią
w świetle nieznanych źródeł archiwalnych

Mieczysław Wallis and his relations with philosophy
in the light of unknown archival resources



ARTUR PASTUSZEK

Stanisława Ignacego Witkiewicza rekontekstualizacja identyfikacji i tożsamości płciowej jako próba przełamania modernistycznej świadomości

Nowoczesność przyniosła wraz z oświeconą myślą przeświadczenie o stabilności i pełnej identyfikowalności indywiduum. Jej schyłek zaś obfitował w obnażające konstrukcyjny charakter tożsamości jednostkowej krytyczne narracje. Rzeczywistość ukazała się wówczas jako przestrzeń fantazmatyczna i zmanipulowana przez mechanizmy władzy. Konstrukcyjny fundament ujawniły także wszelkie pojęcia, idee i kategorie. Wśród nich swą iluzoryczność i polityczny kontekst ukazała kategoria płci. Przesłanki takiej dekonstrukcji referuje Harriet Bradley, gdy wyraża przekonanie, iż „na rozwój teorii dotyczących płci, jak i wszystkich innych pojęć z zakresu nauk społecznych, wpływa właściwy dla danego czasu kontekst polityczny i intelektualny”¹. Wydaje się jednak, że podobnie znaczące są te przesłanki, które współtworzą artystyczny klimat epoki, jej kulturowe tło. Co więcej, w przestrzeni artystycznej kreacji zyskują one spektakularny wyraz, często manifestujący opór wobec wskazanych mechanizmów represji. Nie chciałbym rozstrzygać, które z wymienionych determinant są w ramach symbolicznego porządku źródłowe. Usiłuję jedynie wskazać, jakie konsekwencje pociąga za sobą rozpoznanie identyfikacji płciowej jako fenomenu związanego z dynamiką świata przedstawionego.

W odniesieniu do dzieła Stanisława Ignacego Witkiewicza oznacza to wydobywanie zarówno tych wątków, które wiążą je z formacją modernistyczną, jak i takich, które wskazują na próby przekraczania horyzontu nowoczesności. Celem przy tym nie jest ustalenie, który z intelektualnych porządków posiadał nań dominujący wpływ. Próby takiej klasyfikacji obudowane zostały obszerną literaturą. Na analogie z modernizmem dzieła Witkacego wskazywał już współczesny mu krytyk,

¹ H. Bradley, *Płeć*, przeł. E. Chomicka, Warszawa 2008, s. 48.

Karol Irzykowski, by później, za sprawą Kazimierza Wyki, utrwaliła się ta badawcza tradycja, dla której warstwa problemowa twórczości Witkiewicza lokowała się w obszarze pewnego typu modernistycznej świadomości. Towarzyszące analizom wszelkie interpretacyjne niejednoznaczności były (i są nadal) związane z pewną semantyczną nadwyżką obecną nie tylko w samym dziele, ale i przypisanej mu narracji – teorii, w której dystans i antynomiczność przekraczają obszar modernistycznych inspiracji. Choć więc problematyka identyfikacji i tożsamości płciowej sankcjonuje architekturę świata przedstawionego, to stanowi kolejne z kryteriów nie rozstrzygające precyzyjnie o umieszczeniu twórczości Witkacego w obszarze nowoczesności. Jako kryterium niewystarczające dla takiej klasyfikacji, jest jednocześnie poręcznym narzędziem porządkowania przestrzeni artystycznej kreacji, analizy przywoływanych motywów oraz rozstrzygnięć formalnych.

W zasadzie świat przedstawiony Witkacego posiada organizację pozwalającą na identyfikację zarówno kształtu (struktury), jak i historii. Artysta mieści się więc w optyce modernistycznej – konstruuje przecież zsekularyzowany model pozwalający na prognozowanie i stawianie hipotez – jednocześnie nieustannie ją podważając poprzez dopuszczenie elementu przypadkowości i tajemniczości. Jak wskazuje Maria Delaperrière, Witkacy jest spektakularnym przykładem twórcy antynomicznego, gdyż „chyba najgłębiej wniknął w mechanizmy zachodniego modernizmu” zarazem ich nie akceptując². Pojęcie metafizycznej jedności świata zostało więc zantagonizowane z wielością i nieskończonością bytu, przypadek zaś z przeznaczeniem, co stanowiło podstawę dysonansu będącego równocześnie osnową doświadczanej „dziwności istnienia”, posiadającej swój analogon w obszarze doświadczenia estetycznego.

Ufundowana na filozoficznych i estetycznych podstawach struktura świata przedstawionego pomimo swej kompozycyjnej stabilności wyróżniającą się powracającym zestawem tematów wyznaczającym główną oś konstrukcyjną oraz regularnie pojawiającymi się elementami splecionymi w stałe związki, relacje wnosi także element przygodności i niepewności. Określone aksjologiczne zaplecze, w ramach którego uzyskuje swoje głębokie uzasadnienie pozwalające z metafizycznych założeń oraz historiozoficznego modelu wysnuć wizję współczesnego świata, okazuje się być jednocześnie źródłem problematyczności. Choć jednak ten wykreowany świat jest niezwykle zróżnicowany, mieniący się wieloma barwami i niewątpliwie atrakcyjny, to moim zamierzeniem nie jest jego rekonstrukcja, lecz jedynie ustalenie jednej z zasad konstrukcyjnej architektury. Pomijam tu także szereg kwestii estetycznych związanych z teorią Czystej Formy, zdając sobie sprawę, że to ona stanowi dla tego przedstawienia ramy kompozycyjne.

² M. Delaperrière, *Dialog z dystansu. Studia i szkice*, Kraków 1998, s. 52.

Wskazanie na niektóre tylko jego komponenty - przybliżenie wielopoziomowej hierarchii bohaterów dramatów i powieści Witkacego z zaznaczeniem specyficznej pozycji kobiet i mężczyzn oraz ukazanie tematu walki płci jako istotnego motywu twórczości – stanowić więc może selektywne wyeksponowanie tych elementów, które – pomimo umowności, modyfikacji i otwartej konstrukcji tego uniwersum – pozwolą na dostrzeżenie władających nim praw. Umożliwi także ustalenie topografii i tematyzacji oscylujących pomiędzy obecnymi także w teoretycznym dyskursie pojęciami jedności i wielości, które wkomponowują dzieło w dychotomiczny konstrukt.

Delaperrière wskazuje, że dwoistość, charakterystyczna dla polskiej literatury modernistycznej, uzyskuje także potwierdzenie w estetyce Witkacego, który usiłował przezwyciężyć antynomie nowoczesności „w paroksyzmie dysonansu i artystycznej perwersji, prowadzącej do *dziwności istnienia* jako jedyne go śladu po utraconej jedności”³. Byłaby więc dychotomiczność (czy antynomiczność) równocześnie antidotum na totalizujące dyskursy. Z drugiej zaś strony wielość wizerunków, wydestylowanych i zredukowanych postaci odzwierciedlałaby fragmentaryzację nowoczesnego życia i związane z tym rozproszenie tożsamości. W takim ujęciu mnogości wizerunków współczesnego człowieka odpowiadałaby wielość jego literackich (artystycznych) postaci.

To, że postaci Witkiewicza tworzą w miarę spójny i uporządkowany świat, było już przedmiotem wielu krytycznych analiz – sposób organizacji tego specyficznego świata „*typów*” został dostrzeżony stosunkowo wcześniej. Badacze twórczości Witkacego odwołując się do różnorodnych kryteriów próbowali skatalogować takie powtarzające się, powracające regularnie figury⁴. Na bohaterów swych utworów wybrał bowiem Witkacy specyficzną klasę ludzi, posiadającą powtarzające się zestawy cech. Nierzadko też sam cel, ku któremu zwrócona została aktywność którejś postaci, stawał się wyznacznikiem usytuowania jej w obrębie tej wyjątkowej przestrzeni. Za każdym razem jednak dobór odpowiednich charakterystyk sprzyjał odkrywaniu kolejnych regularności, kompozycyjnych zasad. Chodziłoby więc o odnalezienie (czy zaproponowanie) odpowiedniego kryterium, za pomocą którego ów świat mógłby podlegać jakiegokolwiek polaryzacji.

Według Jana Błońskiego kryterium takim mogłaby być nieustanna pogoń za *tajemnicą egzystencji*, nieuświadamiany częstokroć pościg bohaterów za metafizycznym komponentem świata wyrażający się stałym niepokojem oraz przejawiający się w formach inscenizacji i gry⁵. Tylko bowiem związanie życia z tą

³ M. Delaperrière, op. cit., s. 70–71.

⁴ Wśród nich należy wskazać nazwiska autorów takich, jak Konstanty Puzyna, Jan Błoński, Jan Kłossowicz, Michał Masłowski czy Jerzy Ziomek.

⁵ Zob. J. Błoński, *Witkacy na zawsze*, Kraków 2003.

metafizyczną podstawą dałoby możliwość afirmacji swej indywidualności. Innego sposobu rozpoznania tożsamości postaci dramatów Witkacego dostarczył Jerzy Ziomek. Wykorzystał on pojęcie *nienasycenia* do organizacji różnych typów bohaterów wokół fundamentalnych form ludzkiej aktywności, wśród których wyróżnił: sztukę, erotykę, władzę, filozofię, naukę i twórczość życiową⁶. Centralnymi postaciami utworów Witkiewicza stają się istoty twórcze, niespokojne i nienasycone, ale także energiczne i skuteczne. Kryterium to pozwala ugrupować indywidualia w dwu zbiorach: bohaterów metafizycznie nienasyconych, poszukujących i perwersyjnych, nawet szalonych oraz tych nasyconych, pragmatycznych i be-bechowatych. Odsłania jednocześnie hierarchię, zgodnie z którą artystom, naukowcom i władcom, stale odczuwającym napięcie i poszukującym a jednocześnie skonfliktowanym z codziennością rezerwuje się miejsce na samym szczycie egzystencjalnej drabiny, tym zaś, którzy ulegają powszedniości, a więc skazani są na pragmatyzm i błagę, każe zająć najpośledniejsze miejsca.

Inną typologię odnajdziemy u Konstantego Puzyny – przedstawił on także zestaw stałych typów powracających w utworach Witkacego zauważając, że odnajdujemy tam za każdym razem kilka modelowych, powtarzających się form postaci: *tytaniczny wódz*, *tyran*, *artysta* lub *uczony*, „perwersyjna hetera z wyższych sfer” oraz „słodkie dziewczątko o dwuznaczej naiwnej mince”⁷. Bardziej rozbudowany zestaw typów opisał Jan Kłossowicz, który wyróżnił siedem podstawowych figur: *tytana*, który zazwyczaj jest postacią centralną, pragmatycznego *bubka* skoncentrowanego na życiu, słabego, pełnego dylematów i rozdartego *poetę*, groźną *heterę*, opiekuńczą *matronę*, naiwne *dziewczątka* oraz bezimienny *tłum*⁸. Michał Masłowski zaś rozszerzył tę typologię do siedemnastu postaci. Dodana została *mątwą*, a także *drań*, *pospolity demon*, *efeb*, *uczony*, *starzec* oraz „panowie w średnim wieku”, *służba*, *tytani przeszłości*, *potwory* i *dzikusy*⁹. Brigitte Schultze do tej kolekcji dodaje jeszcze charakterystycznego nie tylko dla pism Witkacego, ale dla literatury polskiej tamtego okresu *chama*, pozbawionego potrzeb metafizycznych (choć tęskniącego za nimi) charyzmatycznego prostaka o ogromnej fizycznej sile¹⁰.

Oczywiście, można by mnożyć te figury wprowadzając dalej idące konkretyzacje, można poszerzać galerię postaci różnicując wskazane typy, choć bardziej

⁶ Zob. J. Ziomek, *Personalne dossier dramatów Witkacego*, [w:] *Studia o S. I. Witkiewiczu*, red. M. Głowiński, Wrocław 1972.

⁷ K. Puzyna, *Witkacy*, [w:] Stanisław Ignacy Witkiewicz, *Dramaty*, t. 1, Warszawa 1972, s. 33.

⁸ J. Kłossowicz, *Teoria i dramaturgia Witkacego*, „Dialog” 1959/12, s. 85.

⁹ M. Masłowski, *Bohaterowie dramatów Witkacego*, [w:] *Studia o S. I. Witkiewiczu*, red. M. Głowiński, Wrocław 1972, s. 99.

¹⁰ Zob. Brigitte Schultze, *Cham dochodzi do władzy*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] *Perspektywy polonistyczne i komparatystyczne*, red. M. Sugiera, Kraków 1999, s. 367–385.

istotne zdaje się być takie nakreślenie biegunów polaryzacji rekonstruowanego świata, które nie tylko pozwoliłoby uporządkować zbiór charakterystycznych postaci, ale też wskazało użyteczne kryterium redukujące skomplikowane relacje wewnętrzne do fundamentalnych napięć. Odkrycie bowiem specyfiki tychże typów, to jednocześnie odkrycie reguły strukturującej wykreowany świat. Zatem w odniesieniu do tego uniwersum być może najbardziej skuteczne byłoby takie kryterium, które polaryzowałoby dwubiegunowo obszar bycia wydzielając jedynie dwie klasy postaci i wprowadzając jasny system relacji w tak dychotomiczną przestrzeń.

W tym kontekście użyteczne wydaje się zastosowanie takiej optyki, która redukując kompleks fundamentalnych relacji uszkałaby jednocześnie jeden z ważkich elementów literackiej konstrukcji Witkacego. Kryterium takim mogłoby być to, które eksponowałoby elementarną różnicę dotyczącą płci bohaterów. Pozwoliłoby ono na wyselekcjonowanie tych problemów, które wynikają ze specyfiki relacji pomiędzy kobietą a mężczyzną, relacji opisywanej w kategoriach *walki płci* jako oporu wobec różnicy i inności oraz *erotyzmu* jako jednej z destruktywnych sił wyłumniającej twórczą presję jednostek. German Ritz zauważa, że takim „modernistycznym znakiem walki płci” staje się obecny w artystycznych przedstawieniach motyw uśmiercania kochanki, „destrukcji Innego”, czy też morderstwa na tle seksualnym¹¹.

Oczywiście, umożliwia to wskazanie jednego z wielu aspektów kulturowego zróżnicowania – ról płciowych rozdysponowanych w ramach symbolicznego porządku. Na tym poziomie także odsłania się kontrowersyjność ludzkiej egzystencji. Zarysowany bowiem zostaje problem innej, filozoficznej natury – czy zróżnicowanie płci konstytuuje metafizyczne podłoże oraz czy zostają tutaj skonfrontowane dwie odmienne formy człowieczeństwa: kobieca i męska, czy też mamy jedynie do czynienia z różnymi (nawet skrajnie skonfliktowanymi) rolami społecznymi? Spójrzmy więc na tak uporządkowane uniwersum, gdzie typy męskie: *tytana*, *artysty*, *uczonego*, *tyrana*, *drania*, czy *chama* zostaną skonfrontowane z *heterą*, *matroną*, *demonem*, *matwą* i *dziewczątkiem* reprezentującymi kobiece formy.

Wielu interpretatorów zwraca uwagę na to, że świat wykreowany przez Witkacego jest obszarem zdecydowanie męskim: po pierwsze – jeśli chodzi o udział bohaterów płci męskiej, po drugie – waloryzacji pierwiastka męskiego i związanych z nim obszarów aktywności historycznie zdominowanych, jak polityka, filozofia czy sztuka. Marta Skwara, wykorzystując i rozszerzając przywołaną typologię Ziomka dla wydestylowania motywu szaleństwa w twórczości Witkacego

¹¹ G. Ritz, *Nowy świat i dawny wizerunek kobiety. Polska awangarda po roku 1918 a kulturowe aspekty płci*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] tenże, *Niś w labiryncie pożądania. Gender i płć w literaturze polskiej od romantyzmu do postmodernizmu*, Warszawa 2002, s. 161.

go, zauważa, iż nawet obłęd (twórczy lub destruktywny) wynikający z źródłowego „nienasycenia” jest zarezerwowany dla postaci męskich:

Żadna z wymienionych postaci kobiecych nie jest określana w tekście jako szalona. Kobiety-oprawcy działają na zimno, pożerają swych partnerów jak molidzki, z rozmysłem, planowo¹².

Lech Sokół zaś, analizując udział ilościowy postaci męskich w dramatach, podkreśla ich zdecydowaną przewagę, zaznaczając, iż ta proporcja mocno dystansuje tradycyjnie męski profil kultury. Kobiety najczęściej pojawiają się w charakterze towarzyszek, partnerek mężczyzn będących głównymi postaciami dramatu. Z reguły też ich rola zostaje sprowadzona do eksponowania piękna ciała, redukując je do przedmiotu estetycznego lub obiektu erotycznych doznań.

Tego typu konstatacje skłaniają zarówno Sokoła, jak i Skwarę do wywiedzenia takiego obrazu relacji pomiędzy kobietą a mężczyzną z XIX-wiecznej, mizoginicznie nacechowanej tradycji, będącej echem idei Schopenhauera, Nietzschego, Strindberga i Weiningera. O ile jednak Skwara koncentruje się na modernistycznej tendencji ukazującej kobiety jako istoty upośledzone, zagrażające mężczyznom, niszczące ich indywidualność (i w ten sposób wspomagające procesy mechanizacji i automatyzacji), „pracę” stereotypu wraz z jego obnażeniem dostrzegając jedynie w konwencjonalności ujęcia relacji pomiędzy patologią a normalnością, szaleństwem a zdrowiem, to Sokół podkreśla bardzo istotny moment dostrzeżony już wcześniej przez Jana Błońskiego, Daniela Geroulda i Jerzego Ziomka, a mianowicie szczególną paralelność sfery erotycznej (płciowej) i politycznej. Bowiem walka płci staje się figurą obrazującą antynomiczność struktury społecznej, gdzie:

na tle ogólnej niepewności, jaką przeżarty jest świat przedstawiony dramatu, rozgrywa się walka o dominację i władzę: erotyczną w dziedzinie stosunków jednostkowych, polityczną w dziedzinie stosunków społecznych¹³.

W *Szewcach* (1934) na przykład znoszenie różnic klasowych jest sprowadzone do wspólnego, erotycznego mianownika – walka klas zostaje utożsamiona z walką płci. Jak jednak wyłonił się cały ten kulturowy kompleks kreślący wizerunek człowieka w swym najbardziej pierwotnym ujęciu nacechowany i determinowany płciowym zróżnicowaniem, co więcej – w walce płci kładący domyślać się istotnej przesłanki kształtu społeczeństw, ich wewnętrznego uporządkowania i kierunku dalszego rozwoju?

Wiek XIX był wiekiem przyspieszonych przemian, zwłaszcza w obszarze życia społecznego. Przeobrażenia, jakim podlegała przestrzeń ludzkiej egzystencji,

¹² M. Skwara, *Motywy szaleństwa w twórczości Witkacego i Conrada. Studium porównawcze*, Wrocław 1999, s. 225–226.

¹³ L. Sokół, *Witkacy i Strindberg: dalecy i bliscy*, Wrocław 1995, s. 33.

rozwój nowych technologii produkcji i struktury konsumpcji, a co za tym idzie – jaskrawe ujawnienie się dysproporcji i sprzeczności klasowych, były wystarczającymi przesłankami, nadającymi impuls stymulujący przeobrażenia w obrębie pozycji, roli, statusu społecznego kobiety. Przełom XIX i XX wieku, niosący zaostrezenie konfliktu, katalizuje owe przemiany. Kobiety już nie tylko prowadzą domy, szkoły, uczestniczą w produkcji dóbr, ale wkraczają na terytorium dotąd zastrzeżone przez mężczyzn: naukę, literaturę i sztukę. Rozwijające się równoległe dążenia emancypacyjne wraz z widocznym przemieszczaniem się miejsca kobiet w ogólnej strukturze społecznej są odbierane jednoznacznie jako zagrożenie, ale i wyzwanie dla mężczyzn. Pojawia się więc szereg teorii, które pomijając kulturowe determinowanie ról i funkcji społecznych, koncentrują się na utwierdzaniu i gloryfikowaniu świata męskich wartości z jednoczesnym diagnozowaniem zagrożeń, jakie jakoby niesie stopniowe wyzwalamie się kobiet z pęt patriarchalnej kultury.

Owocem tego zdaje się być obfity zestaw koncepcji, gdzie centralnym, pozornie demistyfikującym, ujawniającym prawdę dotyczącą metafizycznych podstaw bytu – a w rzeczywistości zaciemniającym i odwodzącym dyskurs od istoty problemu – zagadnieniem staje się konflikt związany z naturalnym zróżnicowaniem płci. W rzeczywistości staje się on apologią pierwiastka męskiego, który aby bronić swego zagrożonego *status quo* ubiera kobietę w szereg masek.

I tak powraca obraz *femme fatale*, istoty niosącej mężczyźnie zgubę a jednocześnie pociągającej i zmysłowej, eksploatowany szczególnie na gruncie europejskiej literatury przełomu wieku, a także wizerunek *femme fragile*, delikatnej, wrażliwej, eterycznej istoty wabiącej, przyciągającej magnetyczną siłą swej kruchości mężczyzn. Obok tych stereotypów, będących symbolami męskiej fantazji erotycznej pojawia się typ „kobiety-modliszki”, który definiowany jest poprzez agresję, pierwiastek animalny, lęk przed erotycznym kontaktem, który kończy się zawsze uśmierceniem, zniszczeniem partnera, oraz typ „kobiety-wampira”, bestii o niewinnym wyglądzie wysysającej z mężczyzny krew (energię, kreatywność), czy też „kobiety-bluszczu”, pasożyta, od którego trudno się mężczyźnie uwolnić, który swą bliskością go ogranicza i w konsekwencji także niszczy.

Każdy z tych stereotypów znalazł w utworach Witkacego należne sobie miejsce. Do kategorii *femme fatale* włączyć bowiem można Witkacowskie *hetery* i *demony*, silne, piękne, nienasycone bohaterki w rodzaju Zofii z *Nadobniś i koczkodanów* (1922), księżnej Iriny Wsiewołodowny Ticonderogi z *Nienasycenia* (1930), czy Heli Bertz z *Pożegnania jesieni* (1927). *Femme fragile* zaś to niewinne, aczkolwiek także mogące przeistoczyć się w groźne monstra *dziewczątka*: Zabawnisia z *Nowego Wyzwolenia* (1920) czy Świntusia Macabrescu z *Gyubala Wahazara* (1921). „Kobietą-modliszką” jest Ellinor Golders w *Bziku tropikalnym* (1920),

która prosi Price'a, aby dla zintensyfikowania jej erotycznych doznań pozwolił się zabić, „*kobiety-wampiry*” to z kolei częsta odmiana bohaterki demonicznej, jak Akne w 622 *Upadkach Bunga* (1911–1919). „*Kobiety-bluszcz*” u Witkacego reprezentuje zaś typ *matwy*, podobny Elli, gospodyni domowej, której celem życia jest odnalezienie i przyłgnięcie do mężczyzny, małżeńska stabilizacja, swą normalnością gasząca patologiczne stany męskiego „nienasyceńca”.

Ta paleta kobiecych typów została uzupełniona przez Witkacego jeszcze jednym, znajdującym swoje źródło w wypracowanej wcześniej idei androgynii, reprezentantem: postacią *kobietona*. Jest ona definiowana początkowo (*Pragmatyści*, 1919) jako „osoba bezpłciowa, zaakcentowana jednak więcej w stronę kobiecości”¹⁴. Do tej kategorii, ze względu na deklarowany hermafrodytyzm, zaliczyć więc także można Bellatrix z dramatu *Maciej Korbowa i Bellatrix* (1918), która stale oscyluje pomiędzy formą żeńską i męską. Taką interpretację wskazuje także Sokół, który typ *kobietona* utożsamia z hermafrodytą, osobnikiem płciowo nieokreślonym, dla którego punktem wyjścia jest jednak kobiecość.

Sokół słusznie zwraca uwagę na to, iż „termin *hermafrodyta* znaczy u Witkiewicza częściej dwupłciowy niż bezpłciowy”¹⁵, że świadomie unika on operowania terminem „androgynę”, gdyż nie wierzy w możliwość powrotu do platońskiej jedności i harmonii poprzedzającej mityczne powstanie płci. Hermafrodyta jawi się raczej jako hybryda łącząca cechy męskie i żeńskie (poprzez to wewnętrznie skłócone i niejednoznaczne), niżli znosząca walkę płci harmonijna całość, stabilna Jednia – jako coś samo w sobie sztuczne, wyimaginowana konstrukcja, klasa, której reprezentantów można odnaleźć jedynie w fikcyjnych światach. Także więc owa dodana przez Witkacego „trzecia płeć” nie wnosi momentu stabilizacji. Nieustanna walka, skonfrontowanie płci – jawne na styku światów kobiet i mężczyzn – w hermafrodycie uzyskuje uwewnętrznioną postać.

Wydawałoby się, że typologia postaci kobiecych układa się właśnie w ten sposób: od *heter*, kobiet obdarzonych wewnętrzną siłą, posiadających wiedzę i potrafiących zdominować mężczyznę, poprzez *matki* skoncentrowane na reprodukcji, wypełniające swą biologiczną funkcję aż do bezpostaciowego *kobietona* poszukującego swej tożsamości. Stopnie pośrednie wypełniałyby ich formy przejściowe – wyznaczone kryterium tożsamości płciowej. Jednakże Witkacy podsuwa nam inną możliwość. Związana jest ona z odmiennym określeniem, odczytaniem postaci *kobietona*. W dramacie *Gyubal Wahazar czyli Na przełęczach bezsensu*, autor jawnie parodiuje teorię biseksualności Otto Weininger (*Płeć i charakter*), która zakładała, iż nie istnieje ani absolutna kobieta, ani też absolutny mężczyzna, ponieważ w każdym człowieku zawarta jest jedynie mieszanina kobiecości

¹⁴ Stanisław Ignacy Witkiewicz, *Dramaty*, t. 1, Warszawa 1972, s. 200.

¹⁵ L. Sokół, op. cit., s. 128.

i męskości będących kategoriami psychologicznymi raczej, niż biologicznymi. Jak wskazuje Weininger:

Z najogólniejszych względów praktycznej potrzeby orientacji zaprowadzamy przedewszystkiem podziały, utrwalamy przemocą granice, wyczuwając poszczególne arje z nieskończonej melodji wszechprzyrody. [...] Wedle przytoczonych analogji wolno nam będzie i tu uważać zgóry za nieprawdopodobne, aby w przyrodzie zachodził taki ostry przedział między wszystkimi tworam i męskiem i z jednej, a żeńskiem i z drugiej strony, iżby każda żywa istota dała się pod tym względem oznaczyć przez umieszczenie jej z tej lub tamtej strony tak wytworzonej między niemi przepaści¹⁶.

Dekonstruując ten cel Witkacy w *Gyubalu Wahazarze* opisuje poddanie badaniu w Komisji Nadnaturalnego Doboru dwóch, posiadających psychiczne cechy *kobietona* bohaterek: Donny Scabrosy Macabrescu oraz Donny Lubrici Terra-mon. W nowoczesnym państwie Gyubala Wahazara, gdzie obok *dandysów* występują *dandyski*, tak zwane „zwykłe kobiety” poddaje się „mechanizacji bez litości”, co oznacza, że zamienia je się w „zwykłe mechaniczne matki” wypełniające swe powołanie w podtrzymywaniu gatunku, reprodukcji. *Kobietony* zaś przetwarza się w mężczyzn za pomocą przeszczepiania gruczołów. Wcześniej natomiast Komisja określa dokładną procentową zawartość w kobietach: kobiety, *kobietona* i „nieistotnych odpadków psychicznych”. Ta analityczna procedura obnaża absurdalność przesłanek konstruujących dyskurs. Co więcej, ujawnia represywny charakter władzy i iluzoryczność takich kategorii jak płeć – ich społeczne, czy też raczej kulturowe zakorzenienie.

Dystansując się w ten przewrotny sposób do kontrowersyjnych tez Weininger, których rozwinięcie stanowić mogłoby uzasadnienie argumentu dotyczącego mizerności i pośledniości kobiet¹⁷, Witkacy zwraca się na powrót ku rzeczywiście uniwersalnym zasadom kształtującym dziejowy proces, ukazując ich opresyw-

¹⁶ O. Weininger, *Płeć i charakter. Rozbiór zasadniczy*, przeł. O. Ortwin, t. 1, Warszawa 1932, s. 18.

¹⁷ Choć sam Weininger zastrzega, że „cały rozbiór na końcu swym zwraca się przeciwko mężczyźnie, jemu największą i właściwą winę przypisując” (*Płeć i charakter*, t. 1, s. 7), to nie brak przecież w jego pracy tak mizoginicznych sformułowań: „Istota doskonale kobieca nie zna ani logicznego, ani moralnego imperatywu, a wyraz prawo, wyraz obowiązek, obowiązek względem siebie samego, jest z pośród wszystkich najbardziej dla niej obcoobrzmiącym wyrazem” (*Płeć i charakter*, t. 2, s. 6). Co więcej, kobieta według niego nie posiada jaźni (duszy), gdyż „osobowość i indywidualność (inteligibilna), jaźń i dusza, wola i (inteligibilny) charakter – wszystko to oznacza jedno i to samo, co w świecie ludzkim jest udziałem tylko M[ężczyzny], czego zaś brak K[obiecie]” (*Płeć i charakter*, t. 2, s. 6), zaś geniusz kobiecy jest *contradictio in adjecto*, bowiem genialność jest „spotęgowaną, w pełni rozwiniętą, wyższą, powszechnie uświadomioną męskością” (*Płeć i charakter*, t. 2, s. 9).

ność. Modernistyczna wyobraźnia zdominowana przez męskie stereotypy zostaje więc w perspektywie dziejowej zniwelowana, podobnie jak wszelkie indywidualne różnice. Przyszłość bowiem objawia się sterylna, pozbawiona nacechowania płciowego. Przemiany te ilustruje typ pozbawiony płciowej tożsamości, Morbidetto, hermafrodytyczny blondynek projektujący nadchodzące czasy. Czasy nieobecności zarówno *femme fatale*, jak i *chama*. Zniesienie źródłowego zróżnicowania (antynomii) zakłóca tym samym amplitudę społecznych metamorfoz. Człowiek przyszłości prezentuje się więc jako istota aseksualna, zbliżona do pierwotnej wersji *kobietona* – jego aktywność przestaje wykraczać poza sferę wyznaczoną życiowym pragmatyzmem. Progres społeczny wytyczony specyficznym historyzoficznym schematem musi wieść bowiem ludzkość do stanu całkowitego nie-zróżnicowania. Te strategie niwelowania wypełniałyby jednocześnie dziejowy scenariusz, w którym każda indywidualność i odmiennność byłaby stopniowo redukowana, czy też anihilowana.

Okazuje się, że ta szeroka perspektywa historyczna, dla której walka płci stała się metaforą politycznej rywalizacji, mogła pojawić się jedynie w obszarze świata przedstawionego. Walka ta u Witkacego sprowadzona została bowiem do konfliktu o dominację, rywalizacji o władzę. Wyrasta ona co prawda ze specyficznie pojętej metafizyki płci kontrastującej pierwiastek męski z pierwiastkiem żeńskim, ale krytycznie się ku niej zwraca – modernistyczne stereotypy zostają wtłoczone w groteskowy schemat. Dlatego też to nie kobieta usiłuje odzyskać swą postać odbitą w świecie męskich wartości, lecz na odwrót – mężczyzna w anachronicznych, „przeświecających” stereotypach kobiet odnajduje źródło prawdy dotyczące wyczerpania się zasad funkcjonowania tradycyjnych mieszczańskich społeczeństw. Jak wskazuje German Ritz, charakterystyczna dla modernizmu dominacja męskiego porządku symbolicznego musiała prowadzić do sytuacji, gdzie „mężczyzna projektuje nie tylko nowe wizerunki płciowości, a także wizerunki aktywnej kobiety (*femme fatale*), ale wyrażając pożądanie uzurpuje sobie wręcz rolę głosu kobiecego”¹⁸. W tym kontekście Witkiewiczowska „gra” z patriarchalnym modelem społeczeństwa, jego karykaturalne przerysowanie, czy też znosząca wszelkie zróżnicowanie dziejowa konieczność mogą jawić się jako krytyczne narzędzie demaskujące represywny profil kultury.

Po zdjęciu zarówno z wizerunku kobiety, jak i mężczyzny masek odsłonięta zostaje banalność istnienia – brak mu już bowiem ostatniej metafizycznej racji, która źródła egzystencjalnego niepokoju kazała szukać w płciowym zróżnicowaniu. Wraz z demystyfikacją przestrzeni erotycznych zachowań Witkacy przenosi punkt ciężkości na własną konstrukcję teoretyczną. W obszarze teorii kultury

¹⁸ G. Ritz, *Dyskurs płci w ujęciu porównawczym*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] *Krytyka feministyczna. Siostra teorii i historii literatury*, red. G. Borkowska, L. Sikorska, Warszawa 2000, s. 312.

bowiem to, co różnicowało role społeczne mężczyzny i kobiety staje się jedynie pustą formą, która natychmiast zostaje zawłaszczona – wypełniona nową materią w procesie kolejnych pseudomorfoz. Niestety, wszystko podąża siłą bezwładu, i to, co odnalazło swą nową niszę przyobleka stary, anachroniczny kształt.

Stanisław Ignacy Witkiewicz's recon-textualisations of identification and sexual identity as the attempt to overcome modernist consciousness

Both motives linked with S.I. Witkiewicz's modernistic formation and those linked with the attempt to cross the horizon of modernity have been taken out. The aim of the paper is to identify which of the established intellectual orders had the direct impact on Witkiewicz. It can be assumed that a level of issues characteristic for Witkiewicz's writings places him in the certain type of modernistic consciousness. However, referring to the problem of identification and sexual identity we are deprived of the attempt to assign Witkiewicz's writings to one of the areas such as modernity or modernism. The paper aims only to specify consequences of the sexual identification as a phenomena linked with the dynamic of the world presented.

Keywords: Witkiewicz Stanisław Ignacy, modernism, sexual identity, modernity, consciousness

JOANNA ZEGZUŁA-NOWAK

Mieczysław Wallis i jego związki z filozofią w świetle nieznanych źródeł archiwalnych

1. Miejsce w filozofii polskiej

Mieczysław Wallis stanowi jedną z wybitnych postaci rodzimej humanistyki XX wieku. Był on wychowankiem II generacji filozoficznej szkoły lwowsko-warszawskiej, który miał okazję słuchać wykładów i inspirować się dorobkiem takich znamienitych filozofów jak: Jan Łukasiewicz, Tadeusz Kotarbiński, Władysław Witwicki czy Władysław Tatarkiewicz. Był on także niezwykle płodnym myślicielem. Jego spuścizna zawiera około 900 pozycji: książek, artykułów, recenzji oraz sprawozdań z zakresu filozofii, krytyki literackiej, estetyki, a także teorii i historii sztuki. Jego sylwetkę twórczą najpełniej oddają słowa jednego z jego uczniów, Jana Białostockiego, który w swym „Wspomnieniu pośmiertnym” pisał o swym mentorze następująco: „Mieczysław Wallis był przedstawicielem dawnej formacji humanistycznej, badaczem sztuki i jej miłośnikiem, czytelnikiem poetów i filozofów”¹. Mimo niezwykle szerokiego wachlarza zainteresowań naukowych, współcześnie w rodzimej filozofii XX wieku bywa postrzegany jako postać raczej niszowa. Znany jest głównie w wąskich kręgach artystycznych oraz badaczy i historyków sztuki. Na taki stan rzeczy złożyło się kilka czynników. Po pierwsze, mimo że podejmował on ważne problemy filozoficzne, z czasem jego działalność naukową zdominowały badania z zakresu krytyki artystycznej, estetyki, a następnie teorii sztuki i to właśnie na niwie tych dyscyplin powstały jego najdonioślejsze dzieła naukowe m.in. *Przeżycie i wartość. Pisma z estetyki i nauki o sztuce 1931–1949*, *Sztuki i znaki. Pisma semiotyczne*, *Autoportret*, *Secesja czy Dzieje zwierciadła*. Po drugie, jak dotychczas brak jest opracowań monograficznych poświęconych tylko

¹ J. Białostocki, *Wspomnienie pośmiertne. Mieczysław Wallis 1895–1975*, [w:] M. Wallis, *Sztuki i znaki. Pisma semiotyczne*, Warszawa 1983, s. 335.

i wyłącznie filozoficznej sferze jego aktywności intelektualnej. Po trzecie, nie są także prowadzone ani planowane żadne prace badawcze, które miałyby na celu prześledzenie jego wkładu do filozofii polskiej XX wieku oraz relacji, łączących go z reprezentantami ówczesnego środowiska filozoficznego. Być może niniejszy artykuł wypełni choć w niewielkim stopniu tę lukę.

Wallisowska spuścizna archiwalna w większości niepublikowana², w postaci notatek, wspomnień i korespondencji, ukazuje istnienie ścisłych związków uczonego z filozofią. Na jej podstawie można postawić tezę, że uczony ten nie tylko legitymował się rozległą wiedzą filozoficzną, ale także sam podejmował liczne rozważania poświęcone jej fundamentalnym problemom. Ponadto wchodził w długoletnie relacje osobiste i naukowe z najwybitniejszymi filozofami polskimi XX wieku, m.in. z Henrykiem Elzenbergiem³, Marią i Stanisławem Ossowskimi⁴, Janem Łukasiewiczem, Władysławem Tatarkiewiczem oraz Tadeuszem Kotar-

² Materiały Archiwalne M. Wallisa (w większości rękopiśmienne) znajdują się obecnie w Archiwum Połączonych Bibliotek Wydziału Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk i Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w Warszawie (katalog rękopisów PTF 04-38), gdzie zostały zdeponowane przez synową uczonego, Elżbietę Grabską-Wallis. Dzięki życzliwemu wsparciu i pomocy kierownik Biblioteki, pani Aleksandry Łabuńskiej, a także podległego jej pracownika, Pana Łukasza Ratajczaka, zostały one udostępnione autorce niniejszego artykułu. Ich pełen opis opracowała zaś D. Wojciechowska.

³ H. Elzenberg był jednym z najbliższych przyjaciół Wallisa. Učení poznali się w 1923 roku u S. Kołaczковского, ówczesnego redaktora czasopisma „Przegląd Warszawski”. Ich przyjaźń i wzajemna współpraca naukowa trwały aż do śmierci Elzenberga w 1967 roku. Obaj uczeni wspierali się zarówno w troskach życia codziennego jak i działalności naukowo-zawodowej: przesyłali sobie ciekawe publikacje i przekłady, opisywali swe wrażenia z konferencji naukowych, proces powstawania i wydawania swych dzieł, a także czynnie pomagali sobie nawzajem w publikowaniu. Często też posyłali sobie nawzajem własne dzieła z prośbą o opinię i uwagi krytyczne lub też po prostu jako prezenty w dowód uznania na niwie nauki. Wymieniali się także literaturą naukową, pomagając sobie wzajemnie w budowaniu i rozwijaniu zaplecza i warsztatu naukowego. W archiwaliach Wallisa znajduje się ponad 1000 stron zapisków (tzw. *Elzenbergiana*) zawierających wspomnienia dotyczące toruńskiego filozofa, recenzje jego artykułów i książek oraz ich wzajemną korespondencję. Por. Materiały Archiwalne M. Wallisa, Archiwum Połączonych Bibliotek WFiS UW, IFiS PAN i PTF w Warszawie,teczka Rps 15, 16 T. I–III.

⁴ M. i S. Ossowsky byli akademickim kolegami M. Wallisa. Razem studiowali filozofię na Uniwersytecie Warszawskim w latach 1916–1921. Ich drogi naukowo zawodowe przecięły się także po wojnie, kiedy zostali wykładowcami Uniwersytetu Łódzkiego. O ile Wallis związał się na stałe z Uniwersytetem Łódzkim, pracując nań ponad 20 lat aż do przejścia na emeryturę w 1965 roku, o tyle w działalności naukowo-dydaktycznej Ossowskich praca tam miała charakter bardziej epizodyczny: Oboje pracowali w Łodzi do 1948 roku, następnie przenieśli się na Uniwersytet Warszawski. Por. M. Chałubiński, *Stanisław Ossowski*, Warszawa 2007, s. 9; J. Dudek, *Problem unaukowienia etyki. Teoretyczne i normatywne aspekty twórczości Marii Ossowskiej*, Zielona Góra 2012, s. 13. W archiwaliach Wallisa znajdują się wspomnienia poświęcone Ossowskim (każdemu z małżonków osobno, jak też kilka listów S. Ossowskiego do Wallisa. Por. tamże,teczka Rps 11, T. I, III, 17.

bińskim⁵, posiadając przy tym doskonałą znajomość ich dorobku twórczego, inspirując się ich koncepcjami⁶, a nawet wchodząc z nimi w polemiki (np. z Elzenbergiem i Ossowskim w kwestii zagadnienia ekspresji estetycznej⁷). Z tych też względów stanowi on ważną, choć nie pierwszoplanową, postać XX-wiecznej filozofii polskiej, której należy przyznać należną jej rangę. Warto też w oparciu o jego archiwalia, bliżej prześledzić i zaprezentować jego powiązania z filozofią.

2. Wczesne zainteresowania filozoficzne: problem psychofizyczny, stosunek do zagadnienia śmierci

Na pojawienie się i rozwój zainteresowań filozoficznych Mieczysława Wallisa wpływ miały zarówno jego wczesno młodzieńcze predylekcje i pasje naukowe: przede wszystkim przyrodniczo-biologiczne, fizyczne, oraz psychologiczne, jak też klimat intelektualny ośrodków naukowych, w których studiował (uniwersytet w Heidelbergu, a następnie w Warszawie).

Pierwsze zapiski dotyczące problematyki filozoficznej pojawiają się we „Wspomnieniach” Wallisa jeszcze zanim rozpoczął on naukę akademicką. Podejmują one takie kwestie jak: problem psychofizyczny oraz stosunek do zagadnienia śmierci. Stanowią one konsekwencję ewolucji jego nastoletnich pasji (kolekcyjerskich, biologicznych, dotyczących teorii ewolucji Darwina, astronomicznych, psychologicznych) oraz przeżyć związanych z bezpośrednią obserwacją otaczającego go świata. O swych pierwszych zamiłowaniach badawczych uczony pisał po latach w notatce „Moje drogi do filozofii” następująco:

Problem klasyfikacji nauk. Od systematyki roślin [...] i zwierząt przeszedłem do biologii. Interesowały mnie przy tym szczególnie zagadnienia zmienności,

⁵ J. Łukaszewicz, W. Tatarkiewicz i T. Kotarbiński byli akademickimi wykładowcami Wallisa na Uniwersytecie Warszawskim. Kotarbiński był także promotorem jego rozprawy doktorskiej, a po wojnie jako rektor nowo otwartego Uniwersytetu Łódzkiego przyczynił się do umożliwienia mu otrzymania tam katedry akademickiej. Wallis poświęcił wiele swych wspomnień obu nauczycielom, których nauki i autorytet niezwykle cenił. Por. tamże, teczka Rps 8, 10, T. IX, 11, T. II, 14, T. III.

⁶ Wallis pisał o wpływie tych filozofów na jego twórczość we „Wstępie” swej głównej książki z zakresu estetyki i nauki o sztuce następująco: „Moim mistrzom warszawskim w dziedzinie filozofii, Janowi Łukaszewiczowi i Tadeuszowi Kotarbińskiemu [...], zawdzięczam dążenie do precyzyjnego rozróżniania i definiowania terminów, do największej poprawności w rozumowaniu, do możliwie najjaśniejszego formułowania myśli. [...] Stanisławowi Ossowskiemu [...] – ideę zastosowania pojęć nauki o znakach do teorii sztuki i estetyki. [...] Wiele cennych podniet zawdzięczam również Henrykowi Elzenbergowi. M. Wallis, *Przeżycie i wartość: pisma z estetyki nauki o sztuce 1931–1949*, Kraków 1968, s. 25.

⁷ Por. Materiały Archiwalne M. Wallisa..., teczka Rps nr 16, t. III, k. 119; por. także H. Elzenberg, *Ekspresja estetyczna i pozaestetyczna, [w:]* tenże, *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyką i filozofii*, Toruń 1966, k. 20.

dziedziczności, krzyżowania gatunków, wsobności, powstania życia. W latach 1908/9 interesowałem się też astronomią w szczególności kosmogonią (Kant, Foyé). Około 1910 r. rozpoczyna się okres zainteresowania psychologią. Od psychologii przeszedłem do problemów ontologicznych (stosunek duszy do ciała) i metodologicznych (wartość hipotez, indukcja)⁸.

Jak zatem podkreśla sam uczony, zgłębiając zagadnienia nauk przyrodniczych oraz psychologii (stawiając początkowo pytanie o możliwość poznania cudzych stanów psychicznych) stopniowo zaczął on zmierzać w kierunku pytań i zagadnień *stricte* filozoficznych, stanowiących pewną ich syntezę, t.j.:

- powstanie i kres życia;
- granice poznawcze człowieka oraz o możliwość poznania cudzych stanów psychicznych.

Te zaś ostatecznie przywiodły go do pytania o stosunek pierwiastka psychicznego do fizycznego w człowieku (czyli o stosunek duszy do ciała) oraz o stosunek człowieka do śmierci.

2. 1. Problem psychofizyczny

Problem stosunku duszy do ciała, jak zaznaczał w swych zapiskach sam uczony, począł go nurtować już od 1912 roku, a więc już w okresie bardzo wczesnej młodości (miał on wówczas zaledwie 17 lat). Przy czym należy podkreślić, że wyrastał on bezpośrednio z jego zainteresowań problematyką ontologiczną oraz epistemologiczną. Autor dzieła *Przeżycie i wartość* w notatce zatytułowanej Stosunek duszy do ciała wspominał następująco:

Około 1911 r. przeszedłem od biologii do psychologii. W latach następnych 1911–1914 zajmowało mnie zwłaszcza rozróżnienie zjawisk psychicznych i zjawisk fizycznych i zagadnienie wzajemnego stosunku między nimi, innymi słowy zagadnienie stosunku duszy do ciała. Najbardziej pociągała mnie wtedy wywodząca się od Spinozy i Fechnera, znana mi zaś głównie z pism Höffdinga („Psychologia” w przekładzie Ad.[ama]⁹ Mahrburga i „Philosophische Probleme” i Wundta („Einleitung in die Psychologie”) hipoteza paralelizmu psychofizjologicznego i jakiejś ostatecznej identyczności członów tego paralelizmu. Hipotezę tę usiłowałem oprzeć na dwóch zasadach: zasadzie, którą nazwałem „zasadą jednorodności przyczyn i skutków” (zjawiska fizyczne mogą mieć tylko przyczyny i skutki fizyczne i podobnie zjawiska psychiczne mogą mieć tylko przyczyny i skutki psychiczne) i zasadzie odpowiedniości zjawisk psychicznych i zjawisk fizycznych¹⁰.

⁸ Materiały Archiwalne M. Wallisa...,teczka Rps 10, k. 58.

⁹ Przypis własny.

¹⁰ Tamże,teczka Rps 10, T. I, k. 63.

Rozważając problem psychofizyczny Wallis starał się zatem rozwiązać go odwołując się nie tylko do znanych mu koncepcji filozoficznych, ale także najnowszych, dostępnych mu zdobyczy nauki, czerpiąc z nich inspirację. Powoływał się zatem na wybitnych uczonych, szczególnie fizyków i psychologów (korzystając z odkrytych przez nich praw i tworzonych koncepcji). W ten sposób uczony po raz kolejny zaprezentował swą intelektualną wszechstronność, bardzo dobrą znajomość nie tylko historii filozofii, ale i wybranych nauk szczegółowych. Taka postawa naukowo-badawcza zgodna zaś była niewątpliwie z duchem intelektualno-metodologicznym szkoły lwowsko-warszawskiej, z której się wywodził. Jej założyciel, Kazimierz Twardowski ukonstytuował bowiem postawę naukową, którą starał się konsekwentnie propagować wśród swych uczniów i zarazem następców. Według tego uczonego filozof powinien nie tylko posiadać wiedzę z określonej dziedziny, stanowiącej przedmiot jego badań i zainteresowań naukowych, ale także z zakresu historii filozofii (szczególnie współczesnej) oraz z wybranej dyscypliny szczegółowej (najlepiej matematyczno-przyrodniczej). Filozofia jako swoista synteza nauk szczegółowych nie może bowiem istnieć i rozwijać się w oderwaniu od nich. Filozofa wyróżniać zatem powinny: znajomość ogólnej problematyki filozoficznej i historii filozofii oraz kompetencja w wybranej dziedzinie dyscypliny naukowej¹¹.

Sam Twardowski, uzasadniał swe stanowisko metodologiczne pisząc następująco:

Kto się chce poświęcić filozofii, kto pragnie na jej polu z pożytkiem pracować, ten winien sobie przyswoić zarówno odpowiednie wykształcenie humanistyczne, jak matematyczno-przyrodnicze. Odpowiednie zaś będzie to wykształcenie, [...] jeśli [...] obejmie także dokładniejszą znajomość jednej z nauk humanistycznych jednej z nauk przyrodniczych oraz matematyki. [...] Stanowisko to wychodzi z zasadniczego założenia, że do poważnego studium i skutecznej uprawy filozofii potrzeba w ogóle naukowego wykształcenia także w zakresie wiedzy niefilozoficznej¹².

To właśnie nauki niefilozoficzne, w jego przekonaniu, dostarczają często filozofom materiału badawczego, zaś niektóre nauki szczegółowe odgrywają wobec filozofii rolę nauk pomocniczych.

Założenia te widoczne są wyraźnie w Wallisowskich rozważaniach dotyczących stosunku duszy do ciała. Wszak uczony nie tylko wykazywał rozległą znajomość historii filozofii (powołując się m.in. na stanowisko B. Spinozy), ale także

¹¹ Por. K. Twardowski, *Franciszek Brentano a historia filozofii*, [w] tenże, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Lwów 1927, s. 229.

¹² K. Twardowski, *O przygotowaniu naukowem do filozofii*, [w:] tenże, *Rozprawy i artykuły filozoficzne...*, s. 194–195.

podkreślając fakt, że inspiracji twórczych szukał w koncepcjach *stricte* naukowych (psychologicznych: koncepcje Höffdinga i Wundta, fizycznych t.j.: zasada bezwładności i zasada zachowania energii). Uczony pisał następująco: „W moich rozważaniach ontologicznych siedłem głównie torami Harolda Höffdinga („Psychologia w zarysach w przekładzie Adama Mahrburga i „Philosophische Probleme”). Rozróżniałem zjawiska psychiczne, dane niejako w doświadczeniu wewnętrznym¹³ jednej, jedynej osobie, istniejące tylko w czasie, i zjawiska fizyczne, spostrzegalne w zasadzie przez wiele osób z pomocą narządów zmysłowych, istniejące w przestrzeni i w czasie. Formułowalem następnie dwie zasady.

Zasada jednorodności przyczyn i skutków: zjawiska fizyczne mogą mieć tylko fizyczne przyczyny i skutki i podobnie zjawiska psychiczne mogą mieć tylko psychiczne przyczyny i skutki. Argumenty na rzecz tej zasady widziałem w analizie stosunku przyczynowego (nauka dąży do upodobnienia przyczyny i skutku: tutaj powoływałem się na dzieło Emila Meyersona „Identité et réalité”), w zasadzie bezwładności i w zasadzie zachowania energii (stąd rozległe studia nad dziejami tych zasad). Drugą zasadą była „zasada paralelizmu psychofizycznego”. Obie zasady połączone ze sobą miały przemawiać na rzecz „hipotezy identyczności”, na rzecz hipotezy, że zjawiska fizyczne i zjawiska psychiczne są niejako tylko dwiema stronami tej samej rzeczywistości¹⁴.

Nie ulega jednak wątpliwości, że Wallisowska próba rozstrzygnięcia problemu psychofizycznego jest dość ogólnikowa i nieco enigmatyczna. Ma bowiem formę zaledwie kilku krótkich, zawierających wiele powtórzeń notatek, a nie zaś jak należałoby się tu spodziewać rozbudowanej rozprawy naukowej.

¹³ W tym poglądzie Wallisa widać wyraźnie wpływ tzw. psychologizmu w filozofii, obecnego pod koniec XIX aż po pierwszą połowę XX wieku, tzw. psychologizmu w naukach szczegółowych. Zgodnie z tym stanowiskiem uważano, że psychologia (jako jedna z dyscyplin filozoficznych) stanowi naukę podstawową dla filozofii i innych nauk. W związku z tym głoszono pogląd, że przedmioty innych nauk, „poznawane poprzez zjawiska psychiczne powinny być badane przy pomocy metod i zastosowania praw psychologii. Stanowisko psychologizmu obecne było także we wczesnych poglądach K. Twardowskiego. Najważniejszą dyscypliną naukową zdaniem Twardowskiego (zwłaszcza w początkowym okresie jego aktywności naukowej) była właśnie psychologia, która miała uratować spekulacje metafizyczne od jałowości. Filozof uznał, że na tej podstawie można zbudować filozofię naukową – posługując się introspekcyjną metodą psychologii jako metodą naukową. Sferą rozważań filozoficznych (przede wszystkim epistemologicznych) była dla niego zatem rzeczywistość psychiczna, dana w doświadczeniu (spostrzeżeniu) wewnętrznym. Przedmiotem tego typu doświadczenia stała się analiza aktów ludzkiej świadomości. Wallis jako reprezentant szkoły lwowsko-warszawskiej i uczeń Kotarbińskiego być może inspirował się w jakimś stopniu tym stanowiskiem. Por. K. Twardowski, *Psychologia wobec fizjologii i filozofii*, [w:] tenże, *Rozprawy i artykuły filozoficzne...*, s. 28–32; por. także E. Paczkowska-Łagowska, *Psychika i poznanie. Epistemologia Kazimierza Twardowskiego*, Warszawa 1980, s. 13.

¹⁴ Materiały Archiwalne M. Wallisa...,teczka Rps 10, T. I, k. 59.

Niemniej jednak, można z niej wyczytać pewne istotne „tropy” myślowe, które jednoznacznie wskazują, jakie było stanowisko filozofa w tej sprawie. Choć na pierwszy rzut oka wydawać by się mogło, że filozof zajmował stanowisko dualistyczne podkreślając odmienności *psyche* i *physis* pisząc następująco: „zjawiska fizyczne mogą mieć tylko przyczyny i skutki fizyczne i podobnie zjawiska psychiczne mogą mieć tylko przyczyny i skutki psychiczne”, to jednak *de facto* jest to raczej deklaracja paralelizmu psychofizycznego. Koncepcja paralelizmu psychofizjologicznego zakłada, że dusza i ciało mimo swej oczywistej odmienności stanowią części jednej i tej samej całości (substancji) i że pomiędzy nimi jako równoległymi członami tej całości występuje jednak jakaś ostateczna identyczność. Istotą paralelizmu psychologicznego jest także przekonanie, że choć w człowieku dusza i ciało występują w harmonii, to ze względu na różnicę przyczyn i skutków nie mogą wobec siebie nawzajem w żaden sposób podlegać. Stąd też nie mogą na siebie wzajemnie oddziaływać¹⁵.

Nie był więc Wallis dualistą ontologicznym w duchu Kartezjusza (gdzie dusza i ciało to dwie odmienne substancje)¹⁶, ale raczej monistą ontologicznym w duchu Spinozy¹⁷ (na którego zresztą sam się w tych zapiskach powoływał), dla którego dusza i ciało to pewne odmienne, ale jednak przejawiające wobec siebie pewną „odpowiedniość” części składowe (przymioty) jednej substancji¹⁸. Według

¹⁵ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 2002, s. 72.

¹⁶ Kartezjusz głosząc pogląd dualizmu ontologicznego zakładał, że istnieją dwie substancje myśląca (dusza) i rozciągła (ciało). Ze względu na odmienną ich naturę atrybutów należą one do dwóch odmiennych porządków ontologicznych. Na ogół też nie stykają się ze sobą i nie oddziałują na siebie. Człowiek stanowi tu wyjątek. Jest jedyną istotą, w której te dwie substancje (dusza i ciało) są ze sobą złączone i mogą w pewnym zakresie oddziaływać na siebie. Por. B. Andrzejewski, *Spory o duszę i ciało w filozofii nowożytnej*, [w:] tenże (red.), *Ciało i dusza. Rozważania filozoficzno-antropologiczne*, Poznań 1995, s. 33–34, por. także W. Tatarkiewicz, tamże, s. 50–51; por. też A. Sikora *Spotkania z filozofią*, Warszawa 1970, s. 136–139 oraz L. Kołakowski, *Uwagi wstępne*, [w:] B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 2008, s. XXII–XXV; S. Nadler, *Spinowa*, przeł. W. Jeżewski, Warszawa 2002, s. 218, 261–265.

¹⁷ R. Palacz pisze jednoznacznie, że „poglądy filozoficzne Spinozy umożliwiają zaliczenie jego postawy teoretycznej do rozwiązań monistycznych. Istotą bowiem takiego stanowiska jest całkowita negacja dualizmu materii i ducha. Sama substancja bowiem ma dwa atrybuty: rozciągłość i myślenie”. R. Palacz, *Klasyki filozofii*, Zielona Góra 2000, s. 150.

¹⁸ Spinoza rozwiązując problem psychofizyczny w duchu panteistycznym, który jest formą radykalnego monizmu, zakładającego, że istnieje tylko jedna substancja, którą jest Bóg, człowiek zaś (podobnie jak świat) jest tylko jednym z jego przejawów (sposobem jego myślenia), nie posiada zatem samodzielnego istnienia. Problem psychofizyczny zatem nie dotyczy tu stosunku duszy do ciała w odniesieniu do człowieka, ale do Substancji Boskiej. Spinoza przezwyciężył Kartezjański dualizm ontologiczny w ten sposób, że sprowadził świat myśli i świat materii do jedności, traktując je jako przymioty jednej substancji. Jak argumentował zatem W. Tatarkiewicz: „Stąd wynika, że wszechświat nie może istnieć poza Bogiem, lecz tylko w Bogu. Zarówno świat rzeczy, jak i świat myśli nie są samoistne, lecz są objawami tego, co samoistne tj. Boga”. W. Tatarkiewicz, tamże, s. 71

filozofa zatem choć zjawiska psychiczne i fizyczne zasadniczo różnią się od siebie, to jednak ostatecznie należą do jednego porządku ontologicznego. Potwierdzenia tego stanowiska filozof nie szukał jednak w boskim absolicie, ale stawiał raczej na rozwiązywania naukowe odwołując się do praw naukowych.

2.2. *Problematyka tanatologiczna*

Z kolei w poglądach tanatologicznych Wallis przemawiał nie tylko jako teoretyk-intelektualista, ale prezentował także postawę zabarwioną pragmatycznie, mogącą stanowić swoistą pociechę dla każdego człowieka snującego refleksję egzystencjalną dotyczącą sensu i skończoności życia ludzkiego. Większość jednostek ludzkich bowiem wcześniej czy później dostrzega swą doczesność i staje wobec bezwzględnego i nieodwołalnego faktu, jakim jest kres życia, odczuwając przy tym lęk przed śmiercią i jej nieuchronnością.

Wallisowskie stanowisko wobec zagadnienia śmierci może zaś stanowić godną przyjęcia alternatywę postawy dla każdego śmiertelnika starającego się znaleźć remedium na egzystencjalne obawy związane z odczuwaniem kruchości i przemijalności życia. Co istotne, jego pisma ukazują, że mimo ogromnej wiedzy humanistycznej nie podchodził on, jak należałoby się spodziewać, do problemu śmierci jedynie z czysto naukowym dystansem (analizując problem za pomocą wybranych narzędzi badawczych), ale snuł także refleksję bardzo osobistą, charakterystyczną dla większości ludzi uświadamiających sobie ten problem. Przechodził bowiem przez kolejne „etapy” godzenia się z własną doczesnością: od okresu buntu, niezgody na taki stan rzeczy, poprzez zniechęcenie, aż do akceptacji, pogodzenia się z losem i jego wyrokami na wzór stoickiego mędrca.

W zapiskach Wallisa widać wyraźnie, że problem śmierci zaniepokoił go już we wczesnym dzieciństwie. Wówczas, ze zjawiskiem umierania zetknął się w swym bezpośrednim otoczeniu. Doświadczenie to opisywał w następujących słowach: „Gdy byłem małym dzieckiem, dowiedziałem się pewnego razu, że jedno znajome dziecko umarło. Wiadomość ta zrobiła na mnie olbrzymie wrażenie. Dotąd myślałem, że umierają tylko ludzie starzy. Do starości było mi daleko: przed sobą miałem, jak mi się zdawało, życie nieskończenie długie. Tymczasem okazywało się, że nie każdy człowiek dożywa starości, że można umrzeć nawet będąc dzieckiem. Uświadomienie sobie tego wywarło na mnie wrażenie druzgocące”¹⁹. Stąd też zjawisko śmierci budziło w nim ogromną grozę i lęk przez długie lata. Początkowo przedstawiał sobie śmierć na swój dziecięcy, naiwny sposób: „Wyobrażałem sobie podówczas śmierć jako pewnego potwora, który przychodzi po ludzi i układał plan zabicia jej toporem, gdy przyjdzie po mnie... bałem się

¹⁹ Materiały Archiwalne M. Wallisa...,teczka Rps 8, k. 27.

panicznie wszelkiej wzmianki w rozmowie starszych o śmierci lub pogrzebie”²⁰. W podobnym tonie pisał także w kolejnej notatce zatytułowanej „Stosunek do śmierci”: „Już jako małe dziecko bałem się śmierci. Przemysliwałem nad tym, co by można zrobić, żeby nie umrzeć. Mówiłem sobie, że gdy śmierć przyjdzie po mnie, rzucę się na nią z toporem. Słyszałem, że Chrystus zmartwychwstał i po cichu żywiłem nadzieję, że może ja też zmartwychwstanę. Nie znosiłem widoku nekrologów w gazetach i bałem się panicznie, że ktoś z dorosłych poruszy jakiś temat związany ze śmiercią przy stole w rozmowie. Później wiele razy miałem okresy głębokiej depresji na skutek świadomości, że prędzej czy później będę musiał umrzeć, przestać istnieć, m.in. w marcu i kwietniu 1915 r., gdy podczas I wojny światowej byłem internowany jako poddany rosyjski w Hamburgu w górach Taurusu, w Zakopanem w lipcu 1958 r., w kwietniu, maju, czerwcu, lipcu i sierpniu 1959 r. po zgonie mojej Najukochańszej Róży. W tych okresach wszystko traciło dla mnie swój powab, nieustannie, natrętnie prześladowała mnie myśl, że nic nie jest warte jakiegokolwiek wysiłku, ponieważ tak czy siak wszystko skończy się dla mnie wraz ze śmiercią”²¹. Wallis odczuwał zatem ogromny strach nie tylko wobec świadomości nieuchronności własnego końca, ale także końca bliskich mu ludzi. Podkreślał też, że nieustające poczucie grozy śmierci miało niebagatelny wpływ na jego osobowość, samopoczucie i stan emocjonalny.

Co ważne, jego krótkie zapiski ukazujące paniczny wręcz strach przed kresem istnienia prezentują także stanowisko uczonego w kolejnej ważnej kwestii filozoficznej, a mianowicie – w kwestii zagadnienia nieśmiertelności duszy. Otóż jego słowa jednoznacznie wskazują, że wyznawał on pogląd negujący jakąkolwiek możliwość trwania/istnienia pośmiertnego („tak czy siak wszystko skończy się dla mnie wraz ze śmiercią”). Mimo to, filozof z czasem począł powoli godzić się z własną śmiertelnością. Nie znajdował bowiem żadnych stanowisk światopoglądowych czy religijnych, które mogłyby stanowić wystarczające „podparcie” dla tezy przeciwnej (o nieśmiertelności duszy). Dlatego też uważał, że: „pogodzenie się z myślą o przyszłym nieuchronnym końcu [...] życia, nie szukanie pociechy w fikcjach” stanowiło dlań jedno z najważniejszych choć zapewne zarazem najtrudniejszych życiowych osiągnięć. Niezależnie od tego, tak zwyczajnie po ludzku nigdy nie porzucił całkowicie pragnienia nieśmiertelności. Dowodem na to jest jego następująca notatka: „Od czasu, kiedy pogodziłem się z nieuchronnością śmierci, zagadnienia metafizyczne straciły dla mnie swą ostrość. Czyżby więc do metafizyki ciągnęła mnie głównie nadzieja na uzasadnienie istnienia pośmiertnego, jakiejś nieśmiertelności osobistej?”²².

²⁰ Tamże, k. 28.

²¹ Tamże,teczka Rps 10, T. I, k. 66.

²² Tamże,teczka Rps 8, k. 185.

Interpretując zapiski Wallisa można pójść jeszcze o krok dalej i spróbować odczytać jego stosunek do religii i wiary. Jego słowa z pewnością ukazują, że nie był on wyznawcą religii chrześcijańskiej, gdzie we wszystkich jej odłamach nauka o nieśmiertelności duszy i możliwości życia pośmiertnego jest bardzo silnie afirmowana²³. Z kolei jego wczesne „Wspomnienia” wskazują jednoznacznie, że nie był on też człowiekiem religijnym. W swych zapiskach uczony zaznaczał bowiem, że choć we wczesnej młodości (chcąc jako osoba pochodzenia żydowskiego zostać w pełni zasymilowanym) przyjął chrzest w obrządku rzymsko-katolickim), to ostatecznie „będąc w głębi duszy niewierzącym” po kilku latach przeszedł na bezwyznaniowość.

Podsumowując, warto podkreślić, że mimo wieloletnich zmagania uczonego z trwogą jaką niesie ze sobą zjawisko śmierci, to ostatecznie jego rozważania niosą jednak pewną pociechę. Wallis w swych wypowiedziach skonstruował bowiem pewną konkretną dyrektywę życiową. Uznał bowiem, że warto podążać za zaleceniem starożytnego greckiego liryka i zamiast martwić się tym, co nieuniknione, lepiej skupić się na korzystaniu z tego, co daje nam los i żyć pełnią życia. Być może też należy rozważać ludzką skończoność jako swoistą cenę za możliwość świadomego życia i poznawania jego bogactwa, zamiast długowiecznego trwania na wzór gołej egzystencji. Nie o to zatem chodzi by trwać wiecznie, ale by móc „doświadczyć tego czegoś jedynego w swoim rodzaju – życia z jego różnymi możliwościami”²⁴.

Wallisowskie rozważania epistemologiczno-ontologiczne dotyczące problemu psychofizycznego oraz tanatologiczne znajdujące się w rękopiśmiennych zapiskach uczonego wskazują jednoznacznie, że choć znany był on przede wszystkim ze swych dokonań na gruncie historii i teorii sztuki, to był także wprawnym filozofem. Nie ulega bowiem wątpliwości, że filozoficzne dywagacje stanowiły ważny i konstytutywny dla jego postawy naukowej etap intelektualnego rozwoju. Dzięki studiom filozoficznym a następnie podjęciu refleksji filozoficznej zyskał bowiem wiedzę oraz narzędzia metodologiczne niezbędne do prowadzenia swej głównej pracy badawczej zakresu estetyki oraz teorii i historii sztuki.

3. Rozwój zainteresowań filozoficznych na uniwersytecie w Heidelbergu: kantyzm i problem możliwości poznania istoty rzeczywistości

Z kolei w latach 1913–1914 przyszły uczony chcąc rozwijać swoje zainteresowania badawcze trafił na uniwersytet w Heidelbergu, gdzie zetknął się po raz

²³ Por. tamże,teczka Rps, 10, T. X, k. 1.

²⁴ Tamże,teczka Rps 10, T. I, k. 55.

pierwszy z filozofią akademicką²⁵. Zachłysnął się wówczas poglądami tamtejszych neokantystów, przede wszystkim za sprawą swego charyzmatycznego nauczyciela, Wilhelma Windelbanda, czołowego reprezentanta tzw. szkoły badeńskiej²⁶, który wykładał tam filozofię antyczną, średniowieczną i nowożytną (aż do Kanta). Uczony ten wywarł silny wpływ na poglądy i rozwój intelektualny młodego Wallisa, przede wszystkim ukonstytuował jego pierwotny stosunek do Kanta, a także zainspirował go do podjęcia własnych rozważań epistemologicznych dotyczących możliwości poznania istoty rzeczywistości. W swych zapiskach zatytułowanych „Dzieje mego filozofowania” Wallis wspominał bowiem następująco:

Jedną z największych namiętności mej młodości było pragnienie poznania rzeczywistości. Narzucało się tu jednak pytanie: czy to, co spostrzegam zmysłami i przeżywam w mym wnętrzu jest rzeczywistością, jaką ona jest, czy też jakąś zasłoną, maską, poza którą ukrywa się rzeczywistość właściwa. Pogląd ostatni reprezentowało, jak wiadomo, wielu myślicieli, Indusi, Platon i w szczególności Kant i pogląd ten, twierdzenie o niepoznawalności rzeczywistości, jaką ona jest, przynębiał mnie w najwyższym stopniu. Rozprawa z agnostycyzmem Kanta, szukanie dróg do poznania rzeczywistości, jaką ona jest: oto, co zajmowało mnie przynajmniej od 1912 r.²⁷

Po latach wspominał też inspirację filozofią kantowską w takich oto słowach:

Wszystko, co postrzegamy zmysłami i wszystko, co przeżywamy w naszym wnętrzu było według Kanta jedynie „zjawiskiem”, zasłona, maska, poza którą ukrywały się tajemnice, „rzeczy same w sobie”, rzeczywistość właściwa. Nie będzie przesady w stwierdzeniu, że ten ostateczny wynik rozważań Kanta ograniczający poznanie ludzkie do zjawisk przeżyłem boleśnie, że trapił mnie on w naj-

²⁵ Choć uczony studiował tam nauki przyrodnicze już wówczas czuł ogromny pociąg do filozofii. Pisał o tym następująco: „Od jedenastego roku życia pragnąłem zostać uczonym, badaczem, odkryć nieznane dotąd prawa przyrody, rozwiązać zagadki życia i duszy. Moja konkretna przyszłość przedstawiała mi się jednak dość mgliście o karierze akademickiej nie mogłem podówczas w zabobrze rosyjskim nawet marzyć. W latach 1913/14 studiowałem przyrodoznawstwo, zwłaszcza biologię, na Uniwersytecie Heideiberskim, moje główne zainteresowania zwracały się jednak już wówczas ku filozofii (jedynymi wykładami, na które uczęszczałem regularnie były wykłady z historii filozofii Wilhelma Windelbanda). Tamże, k. 62.

²⁶ We wspomnieniach Wallisa znajdujemy dość szczegółowy opis aparycji heideiberskiego wykładowcy o następującej treści: „Był barczysty, nieco pochylony. Miał długą rozłożystą brodę. Na katedrze, w czasie wykładu, wydawał mi się wcieleniem mędrca. Był już schorowany i niekiedy z trudem chwycił powietrze. Dlatego prosił studentów, by nie witali go, jak to było w zwyczaju, szarganiem, gdyż to wbija pył i kurz. Mówił płynnie długimi, zaokrąglonymi okresami. Słuchałem u niego historię filozofii do Kanta. To, co mówił, pokrywało się na ogół z tym, co było w jego podręcznikach. Czasem jednak wtrącał pewne uwagi polemiczne lub żarty. Tamże,teczka Rps, 10, T. VI, k. 19.

²⁷ Tamże,teczka Rps 10, T. IX, k. 3.

lepszach latach mej młodości. Przynajmniej od 1912 r. przemyślałem przeto nad tym, jak można byłoby, mimo wszystko przejść od zjawisk do rzeczy samych w sobie, szukałem dróg do owej tajemniczej rzeczywistości, którą Kant²⁸ uznał za niepoznawalną²⁹.

Mimo negatywnej tezy Kanta dotyczącej możliwości poznania istoty rzeczywistości, Wallis przez cały okres studiów w Heidelbergu przejawiał postawę pełną afirmacji wobec koncepcji epistemologicznej filozofa z Królewca. Po latach wyjaśniał fenomen ten następująco:

W latach 1912/16 przestudiowałem „Krytykę czystego rozumu” i „Prolegomena”. W okresie tym szukałem przede wszystkim wiedzy pewnej, pewności. Wyniki rozważań Kanta były przygnębiające: niemożność poznania „rzeczy samych w sobie”, ograniczenie wiedzy do wiedzy o „zjawiskach”. Lecz to przynajmniej wydawało się pewne i ta pewność czyniła dla mnie kantowską teorię poznania niezmiernie cenną. (Ponadto teza Kanta o niemożności naukowej wiedzy o rzeczach samych w sobie otwierała perspektywę dla wiary religijnej, czego podówczas byłem również spragniony). Na uniwersytecie heidelberskim, na którym w r. 1913/14 słuchałem wykłady Wilhelma Windelbanda, przywódcy tzw. „szkoły badeńskiej”, jednej z odnóg neokantyzmu panował kult Kanta, inicjatora „idealizmu niemieckiego”. Jego teoria poznania wydawała się nienaruszalna³⁰.

Tym samym, autor dzieła *Przeżycie i wartość* zainspirowany problematyką badawczą podjętą przez autora *Krytyki czystego rozumu*, rozpoczął wówczas własne rozważanie dotyczące możliwości poznania rzeczywistości. W tym okresie kantyzm mimo wielu aporii stanowił dlań jeszcze kuszącą intelektualnie propozycję odpowiedzi na nurtujące go pytania epistemologiczne. Był dla Wallisa cenny również dlatego, że uczony nie był wówczas zaznajomiony z żadnymi innymi atrakcyjnymi naukowo i poznawczo stanowiskami epistemologicznymi wartymi uznania. Stan ten zmienił się dopiero po jego wstąpieniu na Uniwersytet Warszawski i zetknięciu się z poglądami reprezentantów szkoły lwowsko-warszawskiej, przede wszystkim – Jana Łukaszczyka i poznaniu koncepcji Diltheya.

4. Studia filozoficzne na Uniwersytecie Warszawskim: Próba rozwiązywania problemu możliwości poznania rzeczywistości na gruncie nauk humanistycznych

W 1916 roku, po ukończeniu studiów w Heidelbergu M. Wallis trafił na Uniwersytet Warszawski na Wydział Filozoficzny. Czołowymi wykładowcami byli

²⁸ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, Warszawa 1986, s. 93–97, 138–140.

²⁹ Materiały Archiwalne M. Wallisa...,teczka Rps 10, T. IX, k. 27.

³⁰ Tamże, k. 17.

tam wówczas reprezentanci szkoły lwowsko-warszawskiej (m.in. J. Łukasiewicz i T. Kotarbiński), głoszącej postulat uprawiania filozofii naukowej – z użyciem naukowych narzędzi metodologicznych, zachowując krytycyzm naukowy, kult jasności i ścisłości w rozważaniach filozoficznych. Jako kryterium decydujące o naukowości twierdzeń przyjęto zasadę możliwości ich racjonalnego (popartego logiczną argumentacją) uzasadnienia³¹. Wallis zatem zderzył się wówczas z zupełnie nowym rozumieniem i sposobem uprawiania filozofii oraz nastawieniem metodologicznym. Odmienność postaw i zainteresowań badawczych kadr naukowych uniwersytetów w Heidelbergu i Warszawie, nie pozostała bez wyraźnego wpływu na jego intelektualną osobowość i rozwój. Pisał o tym następująco:

„Różnice klimatu intelektualnego, atmosfery filozoficznej między Heidelbergiem a Warszawą. Heidelberg – kult Kanta. Windelband był jednym z wybitnych przedstawicieli neokantyzmu [...]. Warszawa – Łukasiewicz wywodził się z zupełnie innej tradycji filozoficznej. Był uczniem K. Twardowskiego, który z kolei był uczniem Brentany. Brentano w filozofii Kanta widział „pomyłkę”. [...] Łukasiewicz był dalej wierzącym katolikiem, studiował w Lowanium u kadr. Merciera – stosunek katolicyzmu do (protestanckiej) filozofii Kanta z jej uznaniem czynnego, twórczego charakteru rozumu, był na wskroś negatywny. Wreszcie dzieła Kanta, podobnie zresztą jak innych filozofów, roily się od błędów logicznych: rzecz niewybaczalna. Windelband był przeciwnikiem logiki matematycznej [...]. Łukasiewicz był entuzjastą logiki matematycznej i jej pionierem w Polsce”³².

Postawę naukowo-metodologiczną Łukasiewicza Wallis opisywał w swych zapiskach następująco:

Na początku 1916 r. wstąpiłem [...] na świeżo wskrzeszony Uniwersytet Warszawski. Słuchałem wykładów Jana Łukasiewicza i byłem członkiem jego semi-

³¹ Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska została założona przez K. Twardowskiego, który pod koniec XIX wieku przybył z Wiednia (gdzie był uczniem F. Brentany) do Lwowa celem zainicjowania filozoficznych studiów akademickich oraz wypracowania nowego sposobu uprawiania filozofii. Metoda filozoficzna Twardowskiego, a przejęta także z czasem przez jego uczniów zakładała zatem jasne i wyraźne definiowanie pojęć, dokładną analizę znaczeń (wprowadzanie subtelnych rozróżnień językowych), precyzję terminologiczną oraz skrupulatne uzasadnianie wygłaszanych twierdzeń. Sporne zagadnienia rozstrzygane miały być przez analizę semantyczno-logiczną. Por. Jadcza R., *Powstanie filozofii analitycznej w Polsce (Noty bibliograficzne)*, Toruń 1995; W. Mackiewicz, *Szkoły i orientacje filozoficzne*, [w:] tenże (red.), *Polska filozofia powojenna*, Warszawa 2001, s. 42; R. Jadcza R., *Rola Kazimierza Twardowskiego w stworzeniu analitycznej szkoły filozoficznej w Polsce*, „Przegląd Filozoficzny” 1988, nr 11–12, s. 139; J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985, s. 299–300; E. Paczkowska-Łagowska, *Psychika i poznanie...*, s. 11; R. Palacz, *Klasyfikacja filozofii polskiej*, s. 322; I. Dąbbska, *Czterdzieści lat filozofii we Lwowie*, „Przegląd Filozoficzny” 1948, nr 1–3, s. 14; Por. S. Borzym, *Twardowski i szkoła lwowsko-warszawska przed rokiem 1918*, [w:] A. Walicki (red.), *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, Warszawa 1983, s. 488.

³² Materiały Archiwalne M. Wallisa..., teczka Rps 10, T. IX, k. 34.

narium. Dla Łukasiewicza miarą wartości systemów filozoficznych była poprawność rozumowań, jego ideałem nauki – logika matematyczna. Nic nie ostawało się pod obuchem jego krytyki. Z sadystyczną satysfakcją demaskował on błędy logiczne – niekonsekwencje, sprzeczności, niepoprawne rozumowania w systemach Spinozy, Kanta i wyprowadzał stąd wniosek, że są one pozbawione jakiegokolwiek wartości naukowej³³.

Wallis nie pozostawał obojętny na postulaty naukowe swego warszawskiego nauczyciela, który krytykował koncepcję filozofa z Królewca następująco.

Wysuwał on przeciw epistemologii Kanta zwłaszcza dwa zarzuty: 1) rozumowanie Kanta, wychodzące z faktu istnienia sądów syntetycznych *a priori*, jest rozumowaniem redukcyjnym, rozumowaniem przebiegającym od następstw do racji: rozumowanie takie nigdy nie daje wyników pewnych; 2) można kwestionować samą tezę, że sądy matematyczne są sędami syntetycznymi: według badań współczesnych, np. Russella, są one sędami analitycznymi, wynikającymi z przyjętych definicji. Do tego dodałem jeszcze zarzut następujący, co do którego nie wiem, czy pochodził on jeszcze od Łukasiewicza, czy nie: aby stwierdzić, iż rzeczy same w sobie, przechodząc przez nasz umysł, ulegają zniekształceniu, musielibyśmy zająć stanowisko obserwatora, któremu dostępne są rzeczy same w sobie, nasz umysł i to, co powstaje po przejściu rzeczy samych w sobie przez nasz umysł, co przecież właśnie według Kanta, jest niemożliwe³⁴.

Ostatecznie to właśnie za sprawą nauczycielskiego autorytetu, siły perswazji i mocy argumentacji Łukasiewicza nastąpiła ewolucja poglądów epistemologicznych oraz postawy metodologicznej Wallisa, jak też ostateczne zanegowanie filozofii Kanta. Autor dzieła *Przeżycie i wartość* pisał o ewolucji swych poglądów następująco:

³³ Tamże, k. 17. Łukasiewicz argumentował następująco: „Filozofowie, nawet najwięksi, w tworzeniu systemów filozoficznych nie posługują się metodą naukową. Pojęcia, których używają, są przeważnie niejasne i wieloznaczne, twierdzenia najczęściej niezrozumiałe lub nieuzasadnione, rozumowania prawie stale błędne”. Stąd też uważał, że: „Wszystkie te systemy filozoficzne posiadają zapewne niemałe znaczenie w dziejach myśli ludzkiej, mają nieraz wielką wartość estetyczną lub etyczną, zawierają nawet niektóre trafne, na intuicji oparte spostrzeżenia; wartości *naukowej* nie posiadają żadnej. Stąd pochodzi, że filozofia nie tylko nie doszła dotąd, jak inne nauki, do jakichś prawd ustalonych i powszechnie uznanych, ale nie zdobyła się nawet na ścisłe sformułowanie swych zagadnień.” Dlatego postulował on całkowitą metodologiczną reformę w uprawianiu filozofii. Pisał: „Przyszła filozofia naukowa musi zacząć swą budowę od samego początku, od fundamentów. Zacząć zaś od fundamentów, to znaczy zrobić naprzód przegląd zagadnień filozoficznych i wybrać spośród nich te tylko zagadnienia, które można sformułować zrozumiale, odrzucić zaś wszelkie inne. [...] Następnie trzeba przystąpić do prób rozwiązania tych zagadnień filozoficznych, które można sformułować zrozumiale”. J. Łukasiewicz, *O metodę w filozofii*; „Przegląd Filozoficzny” 1928, R. 31, nr 1–2, s. 3–4.

³⁴ Materiały Archiwalne M. Wallisa...,teczka Rps 10, T. IX, k. 21.

Początkowo usiłowałem opierać się wpływowi Łukasiewicza. Windelband, zwłaszcza jako historyk filozofii, wydawał mi się bez porównania głębszy. Później jednak musiałem uznać oryginalność i solidność wielu pozycji Łukasiewicza. Mimo to jeszcze długo żyłem w kręgu zagadnień, wyniesionych z Heidelberga. Zimą 1916 przeczytałem od deski do deski „Krytykę czystego rozumu”. Ostateczny jej wynik – twierdzenie, że możemy poznawać jedynie „zjawiska”, natomiast rzeczywistość, jaką ona jest niezależnie od naszego umysłu, świat „rzeczy samych w sobie” jest i będzie dla nas wiecznie niepoznawalny – był dla mnie przygnębiający. Szukałem jakiejś drogi, która by, mimo wszystko, prowadziła do tego świata. Windelband wskazywał na to, że Kant uwzględniał jako poznanie naukowe tylko matematykę i przyrodoznawstwo. Może teoria poznania wciągająca w zakres swych rozważań również humanistykę³⁵.

Wówczas też uczony podjął własną próbę odpowiedzi na pytanie o możliwość poznania istoty rzeczywistości. Jej zwieńczeniem była rozprawa doktorska zatytułowana *Obrona humanistyki w metodologii współczesnej*. Wallis uznał bowiem, że wyniki dotychczasowych nauk ścisłych są niewystarczające i dalece nie satysfakcjonujące poznawczo, nie dostarczają bowiem żadnych ostatecznych rozstrzygnięć dotyczących poznania istoty rzeczywistości jak też określenia granic naszego poznania. Stąd też uczony zainspirowany poglądami Wilhelma Diltheya³⁶, z którymi zetknął się na seminarium prowadzonym przez J. Łukasiewicza, postanowił dowieść, że wiedzę o rzeczywistości możemy zyskać na drodze nauk humanistycznych. Uznał przy tym, że naukom humanistycznym należy przyznać status naukowości nie mniejszy aniżeli naukom ścisłym. Argumentował następująco: „usiłowałem uzasadnić tezę, że humanistyka jest w równej mierze nauką jak przyrodoznawstwo nie przez wykazanie, że humanistyka jest równie doskonała jak przyrodoznawstwo, lecz przez wykazanie, że przyrodoznawstwo jest równie niedoskonałe jak humanistyka”³⁷.

³⁵ Tamże, k. 8.

³⁶ W. Dilthey był autorem rozróżnienia metodologicznego nauk humanistycznych i przyrodniczych. Głosił przy tym postulat autonomii metodologicznej nauk humanistycznych. Uważał, że dotychczasowe nauki przyrodnicze oraz metafizyka nie określiły w sposób zadowalający modelu poznania naukowego, nie uwzględniały bowiem przeżywanego przez podmiot doświadczeni, które miałyby przyczynić się do poznania i zrozumienia rzeczywistości. Głosił, że w humanistyce obok sądów o faktach i prawach uprawnione są także sądy wartościujące. Co za tym idzie, różny jest cel obu rodzajów nauk. Nauki przyrodnicze zmierzają do poznania zjawisk, nauki humanistyczne – do ich zrozumienia czyli przeżywania. Dilthey pisał: „Nauki przyrodnicze uwypuklają w przeżyciu jedynie fragmenty treści, które służyć mogą określeniu zmian w niezależnym od nas świecie fizycznym. W ten sposób poznanie przyrodnicze ma do czynienia jedynie ze zjawiskami istniejącymi w świadomości. Natomiast przedmiotem nauk humanistycznych jest dana w doświadczeniu wewnętrznym rzeczywistość przeżyć”. Stąd też w naukach humanistycznych upatrywał drogę do poznania rzeczywistości. W. Dilthey, *O istocie filozofii*, Warszawa 1987, s. 37, por. także s. 22–37.

³⁷ Tamże, teczka, Rps 10, T. IX, k. 13.

Konsekwencją tego nastawienia metodologicznego była próba uzasadnienia naukowego statusu badań humanistycznych w oparciu o przekonanie o ich swoistym, odrębnym, oryginalnym i zarazem nadrzędnym charakterze w stosunku do badań nauk przyrodniczych³⁸. Problematyka ta zainspirowała go także do próby ujęcia ogólnej klasyfikacji nauk. W swych zapiskach Wallis wyjaśniał następująco:

W 1916 r. uchwyciłem się myśli Diltheya, że może poznanie humanistyczne zbliża nas bardziej do rzeczywistości niż poznanie przyrodnicze. Stąd moje zainteresowanie metodologią dyscyplin historyczno-humanistycznych. Zainteresowałem się metodami tych dyscyplin nie jako historyk, którego ciekawią metody uprawianej przez niego nauki, lecz jako myśliciel, który pragnie dociec, czy metody te mogą nam dać głębsze wejście w rzeczywistość niż metody fizyki lub biologii³⁹.

Dalej pisał też:

Szukałem poprzez humanistykę drogi do rzeczywistości, do »rzeczy samych w sobie«, które, jak mniemałem wraz z Kantem, są niedostępne poznaniu matematyczno-przyrodniczemu. Dotąd żywiłem przekonanie, że humanistyka, mająca do czynienia z ludźmi, których życie psychiczne rozumiemy poprzez analogię do naszego życia psychicznego, jest bliższa rzeczywistości niż przyrodoznawstwo, nauka o obcej nam materii, z jego hipotezami i wzorami matematycznymi (co nie pomniejsza jej skuteczności działania w tym świecie materii)⁴⁰.

W obronie naukowości nauk humanistycznych posługiwał się zaś argumentami, które przedstawiał takimi oto słowami:

„Moja obrona naukowości dyscyplin historyczno-humanistycznych szła po liniach następujących. Postawa indywidualizująca tych dyscyplin nie może przemawiać przeciw ich naukowości, albowiem wtedy musielibyśmy odmówić charakteru naukowego również indywidualizującym dyscyplinom przyrodniczym jak np. geografia lub selenografia. To samo dotyczy niepewności twierdzeń historycznych: uogólnienia przyrodoznawstwa otrzymane dzięki indukcji niezupełnej też nigdy nie są pewne”⁴¹.

Rozważania Wallisa zaprezentowane w jego rozprawie doktorskiej stanowią ważny krok w rodzimej historii filozofii pierwszej połowy XX wieku. Wpisują się bowiem w powstały wówczas nurt podważający „przeświadczenie o pewności

³⁸ Jak wyjaśnia K. Rosner, przekonanie to zrodziło się w uczonym pod wpływem heidelbergońskich neokantystów. Por. K. Rosner, *Poglądy estetyczne Mieczysława Wallisa. Badania estetyczne a inne dziedziny jego działalności naukowej i krytycznej*, [w:] S. Krzemień-Ojak, W. Kalinowski (red.), *Studia z dziejów estetyki polskiej 1918–1939*, Warszawa 1975, s. 158.

³⁹ Materiały Archiwalne M. Wallisa...,teczka Rps 10, T. IX, k. 3.

⁴⁰ Tamże, k. 11.

⁴¹ Tamże, k. 12.

twierdzenia Kanta o niepoznawalności »rzeczy samych w sobie«, rzeczywistości jaką ona jest niezależnie od naszego umysłu», stanowią więc swego rodzaju wyzwanie z kantowskiego agnostycyzmu⁴². Tym samym, Wallisowskie rozważania epistemologiczne nie tylko dają asumpt do pluralistycznego nastawienia poznawczego, ale także inicjują pewną swobodę metodologiczną dotyczącą przesunięcia, a być może nawet „zawieszenia” granic poznania aż do momentu stwierdzenia, na podstawie narzędzi jakich nauk, droga do poznania rzeczywistości stanie się dla nas ostatecznie otwarta.

* * *

Mieczysław Wallis w swych zapiskach archiwalnych dowodzi, że jego związki z filozofią istniały już od wczesnych lat młodzieńczych i znacząco wpłynęły na jego intelektualny rozwój i postawę naukową. Nie tylko z niezwykłą pilnością i wnikliwością zgłębiał on wybrane problemy epistemologiczne i ontologiczne, ale także nie bał się podejmować własnych prób ich rozstrzygnięcia. Należy przy tym podkreślić, że był on uczonym niezwykle czytanim w literaturze filozoficznej (znał dzieła i koncepcje m.in. Platona, Kanta, Diltheya, Comte’a, Bergsona, Jamesa, Husserla, Ingardena, Heideggera, Kierkegaarda, Schopenhauera, Nietzschego, Sartre’a, Moore’a, Russella, Brzozowskiego, Marksa, Lenina, Cassirera, Wittgensteina, Levi-Straussa)⁴³. Z wiedzy tej wielokrotnie korzystał, zarówno w swej pracy badawczej, jak też nauczycielskiej, mimo że nie była ona związana *stricte* z filozofią (np. wykorzystując jako punkt wyjścia jej narzędzia metodologiczne, terminologię, aparaturę pojęciową, idee). Ponadto, żywo uczestniczył w życiu rodzimego środowiska filozoficznego, stale śledząc koncepcje naukowe swych mistrzów oraz kolegów akademickich, wielokrotnie inspirując się także ich poglądami (np. lektura dzieła W. Tatarkiewicza *Rozwój w sztuce* zainspirowała go do przyjęcia stanowiska pluralizmu artystycznego⁴⁴). Współpracował także z wybitnymi polskimi filozofami – współtworząc serie wydawnicze (np. publikując w „Przeglądzie Filozoficznym” na prośbę W. Tatarkiewicza⁴⁵) oraz reprezentując rodzime środowisko uczonych na forum międzynarodowym (był jednym z reprezentantów V Międzynarodowego Kongresu Estetycznego w Amsterdamie w 1964 roku, obok m.in.

⁴² Por. tamże, k. 29.

⁴³ Por. tamże,teczka Rps 10, T. I, k. 44, 69.

⁴⁴ Tamże,teczka Rps 10, T. IX, k. 16.

⁴⁵ Na przykład w Wallisowskich archiwaliach znajduje się list autorstwa W. Tatarkiewicza, w którym zwraca się on do autora dzieła *Przeżycie i wartość* następującymi słowy: „Drogi Panie, Dziękuję za wiadomość o rozprawie estetycznej. Skoro tylko wyjaśnią się sprawy Przeglądu Filozoficznego, napiszę do Pana i poproszę o przesłanie rękopisu. Na razie mam środki jedynie na zeszyt zamykający rocznik 1939: będzie on zawierać nekrologi, zestawienia bibliograficzne i artykuły tych autorów, których prace były już złożone w 1939 roku”. Tamże,teczka Rps 17, T. VI, k. 8.

Ingardena, Elzenberga, Tatarkiewicza). Z tych też względów w rodzimej filozofii XX wieku jego sylwetka zasługuje na należne jej uszanowanie i przyznanie jej należnego miejsca wśród najznakomitszych jej reprezentantów. Należy bowiem zaznaczyć, że postęp w filozofii zależy nie tylko od kreacji wielkich koncepcji filozoficznych, ale także od niszowych, niewielkich acz stałych działań, które nawet w niewielkim stopniu wspierają jej rozwój i przyczyniają się do zapobiegania jej stagnacji. Taką rolę przyjął niewątpliwie na siebie Mieczysław Wallis, który choć z pewnego oddalenia, to jednak stale podtrzymywał, cenił i pielęgnował swe powiązania z filozofią. W ten sposób z pewnością przyczynił się do udoskonalenia i ożywienia oblicza rodzimej humanistyki XX wieku. Gdyż jak pisał o nim J. Białostocki: „Żył w świecie myśli i kultury i świat ten swoją pracą pomnażał”⁴⁶.

Mieczysław Wallis and his relations with philosophy in the light of unknown archival resources

Mieczysław Wallis is mostly known as a historian of Art. But before he became an art theorist he was also a philosopher. He was a representant of very influential philosophical formation – Lvovian-Warsaw School. In his archival materials there are some manuscripts containing philosophical considerations from areas of thanatology and epistemology (related to psychophysical problem, knowledge of reality problem, cognition, Kant's epistemological theory, using methods of humanities in epistemology). His conclusions and solutions of this issues were very important part of his intellectual way and evolution. The article also presents his relations with representatives of the Polish XXth century polish philosophical environment (with H. Elzenberg, M. And S. Ossowskis, J. Łukasiewicz, T. Kotarbiński and W. Tatarkiewicz).

Keywords: Wallis Mieczysław, art theorist and philosopher, Lvovian-Warsaw School, epistemology, theory of knowledge

⁴⁶ J. Białostocki, *Wspomnienie pośmiertne...*, s. 335.

Janusz Pilszak

Etyka przywództwa. O sumieniu, odpowiedzialności, posłuszeństwie
i zniewoleniu na podstawie wybranych prac Józefa Tischnera
Leadership ethics. On conscience, responsibility, obedience and enslave
on the basis of Jozef Tischner's selected writings on
philosophy and ethics

Paweł Grad

Tischner i sekularyzacja
Tischner and secularisation

Miłosz Puczyłowski

Czy w Polsce miała lub ma miejsce sekularyzacja?
Does or did secularisation take place in Poland?



JANUSZ PILSZAK

Etyka przywództwa.

O sumieniu, odpowiedzialności, posłuszeństwie
i zniewoleniu na podstawie wybranych prac Józefa Tischnera

Przywódca, lider tak jak każdy człowiek jest bytem osobowym, którego działalnością i określeniem miejsca we wszechświecie, przyrodzie i społeczeństwie zajmuje się wiele dziedzin nauki, w tym filozofia. Filozofię, a szczególnie filozofię dramatu, można rozwijać, wychodząc od pytania o jakiś szczególny moment przeżywany przez człowieka. To przeżywanie rozgrywa się na scenie, którą jest świat. Na tej scenie jest obecny i drugi człowiek. Tutaj dochodzi do spotkania i ustanawia się hierarchię spraw ważnych i nieważnych. Hierarchii się „nie widzi, w hierarchii się uczestniczy”¹. Używając języka filozofii, mówi się o jakimś fenomenie ludzkiego doświadczenia odsłaniającym się w poznaniu zmysłowym, poprzez który ujawnia się jego istota. Takim fenomenem będzie zarówno doświadczenie bycia przywódcą, liderem, zwolennikiem czy podwładnym. Wszystkie wymienione rodzaje doświadczenia bycia odnoszą się przecież do relacji z samym sobą, światem i z drugim człowiekiem. Wszystkie one dokonują się poprzez czyn². Z wielokrotnie powtarzanego konkretnego czynu powstaje określona sprawność. Dzięki „wyrobinieniu” w sobie określonych sprawności etycznych człowiek staje się osobą moralną, jednostką autonomiczną mniej podatną na wpływy otoczenia³. Przywódca, tak jak każdy inny człowiek wykonujący swoją pracę, „popołnia” określony czyn, jest sprawcą tego czynu i za niego ponosi odpowiedzialność.

Niniejsze opracowanie ma za zadanie zaledwie wstępnie opisać trzy podstawowe cechy konstytutywne jakie powinien posiadać każdy przywódca i zasygnalizować niektóre aspekty etyczne w tej kwestii, w oparciu o prace Józefa Tischnera oraz opisać jeden z mechanizmów wywierania wpływu przez przywódcę na pod-

¹ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2001, s. 19.

² J. Tischner, *Studia z filozofii świadomości*, Kraków 2006, s. 354–355.

³ J. Tischner, *Jak żyć*, Wrocław 2000, s. 52–55.

władnych i zwolenników, którego skutkiem ma być ich zniewolenie. Ze względu na niezwykle obszerny zakres i wieloaspektowość poruszanych zagadnień autor ma świadomość, że zaledwie dotyka tego tematu.

1. Sumienie

Z pozycji etyki przywódca powinien posiadać szczególnie wiele pozytywnych cech. Należy tu wyróżnić przynajmniej dwie z nich: dobrze ukształtowane sumienie i poczucie odpowiedzialności za swoje czyny.

Sumienie to ogólnie rzecz ujmując i pomijając wiele różnych teorii w tym temacie⁴, swego rodzaju głos płynący z wnętrza ludzkiego rozumu. Jest ono zwykle rozumiane jako praktyczny osąd o zgodności postępowania człowieka z obiektywnym dobrem⁵. To właśnie sumienie czyni z człowieka istotę w pełni moralną. W sumieniu

[...] odślania się osoba ludzka (persona) w jej odniesieniach do świata wartości. Dzięki sumieniu człowiek „czuje” siebie, czuje swój prawdziwy stan, czuje to, kim jest, bowiem jego stosunek do wartości wyciska piętno na jego byciu, na jego egzystencji⁶.

Przywódca, jak każdy inny człowiek, może posiadać sumienie szerokie, wąskie lub niepewne⁷. Sumienie szerokie to bardzo liberalne podejście do oceny popełnianych czynów i takie, które zawsze potrafi znaleźć usprawiedliwienie dla czynionego zła. Czyny popełniane przez przywódcę o takim sumieniu powodują ogromne szkody społeczne i są bezpośrednią przyczyną rozrastania się wielu społecznych plag⁸. Za przykład niech posłuży tu powszechna tolerancja dla łamiących przepisy ruchu drogowego przywódców czy uzależnianie wysokości kary przez sądy, za popełniony czyn karalny, od zajmowanej pozycji społecznej sprawcy. Sumienie wąskie to cecha takiego przywódcy i człowieka w ogóle, który uważa, że wszystko co robi jest niedoskonałe i złe. Dopatruje się on zła tam, gdzie go nie ma. Często jest wynikiem zaburzeń psychiki⁹. Jednak w dzisiejszym zróżnicowanym i gwałtownie zmieniającym się świecie przywódca staje wobec

⁴ Niektóre teorie mówią, że ten głos płynie z przyzwyczajenia, inne, że jest to głos ludzkiego instynktu etycznego. Zob. tamże, s. 25–26.

⁵ Tamże, s. 23.

⁶ Tamże, s. 29–30.

⁷ Etyka chrześcijańska mówi o sumieniu prawdziwym lub błędnym a to drugie może być szerokie, wąskie lub niepewne. Ważne dla niej jest rozróżnienie na sumienie przeduczynkowe i poczynkowe. Najbliższą normą moralności decydującą o winie bądź zasłudze będzie tu wyłącznie sumienie pewne przeduczynkowe. Por. tamże, s. 27.

⁸ Tamże, s. 24.

⁹ Tamże, s. 23.

tak zróżnicowanych i szczegółowych problemów, że często nie wie jak powinien postąpić, by zastosowane rozwiązanie było dobre etycznie. Stąd wynika potrzeba stałego kształtowania swojego sumienia. Inaczej ma się do czynienia z sumieniem niepewnym. Dzieje się tak wtedy, gdy przywódca nie wie i nie chce wiedzieć, czy dany czyn jest zgodny z właściwą, obiektywną normą etyczną i hierarchią wartości. Sumienie niepewne często jest związane z brakiem poczucia odpowiedzialności i moralnym zobojętnieniem¹⁰.

Tak jak każdy inny człowiek, tak i przywódca często podejmuje dyskusję z własnym sumieniem. Ma ona na celu szukanie okoliczności, które determinowały dany czyn. Tym samym próbuje zagłuszyć głos swojego sumienia. Tu pojawia się rozdźwięk pomiędzy tym kim przywódca jest wewnątrz siebie a kim „pokazuje” się na zewnątrz. Ten rozdźwięk powoduje wiele zła. Pojawia się w relacjach z innymi poczucie braku autentyczności, szczerości, pojawia się poczucie fałszu i zakłamania. Uważa się, że taki przywódca „ucieka” od swojego sumienia, od odpowiedzialności za swoje czyny¹¹.

2. Odpowiedzialność

To także bardzo złożone zagadnienie. Ogólnie rzecz ujmując

Odpowiedzialność to nic innego jak przekonanie, że się jest rzeczywistym sprawcą aktu moralnego i jego skutków¹².

Jednak uznanie człowieka za odpowiedzialnego za jakiś czyn jest obwarowane wieloma warunkami, które muszą być spełnione. Mówiąc wprost nie wystarczy mieć dobrą wolę, zmysł moralny, prawe sumienie. Należy przede wszystkim mieć możliwość wykonania jakiegoś czynu. Na przykład nie można przywódcy mniejszości parlamentarnej obarczać całą odpowiedzialnością za nieskuteczne zablokowanie przyjęcia złej ustawy. W tym przypadku ma on poczucie odpowiedzialności i występuje ona faktycznie, ale nie ma możliwości skutecznego przeciwdziałania. Rodzi się w nim poczucie moralnej bezsilności, które w jakimś stopniu ogranicza jego odpowiedzialność. Należałoby tu raczej mówić o polu odpowiedzialności jakie rozpościera się wokół tak przywódcy jak i każdego innego człowieka. Odpowiedzialność za każdym razem będzie więc zależna od konkretnej sytuacji. Raz będzie większa raz mniejsza lub nie będzie jej wcale¹³. Czasem zdarza się, że przywódca zna i jest świadomy ogólnej hierarchii wartości ale pre-

¹⁰ Tamże, s. 24.

¹¹ Tamże, s. 32.

¹² Tamże, s. 34.

¹³ Tamże, s. 34.

feruje pewien jej rodzaj. Ta swoista nadwrażliwość moralna w określonym przedziale idzie zwykle z niewrażliwością w pozostałych sferach życia. Na przykład przywódca może zostać tak pochłonięty przez własne działanie, że będzie zaniebdywał i usuwał w cień współpracowników, rodzinę, swoje zdrowie itd. Taka nadwrażliwość moralna jest podstawowym źródłem tak zwanej odpowiedzialności ograniczonej¹⁴.

Ale zdarza się i tak, że przywódca przecenia własny rozum i wiedzę. Uznaje, że tylko on wie i może wszystko zrobić najlepiej. Czuje się odpowiedzialny dosłownie za wszystko, za cały świat. Ten rodzaj odpowiedzialności określa się mianem odpowiedzialności przesadnej¹⁵.

Jednak przywódca zwykle nie od razu wie co w nietypowej (nowej, jednostkowej) sytuacji w jakiej się znalazł należy zrobić. Znalezenie właściwego rozwiązania wymaga nie tylko dobrej woli, prawego sumienia, zmysłu moralnego, rozumu, cierpliwości i roztropności ale jest też zależne od inteligencji, zdobytej przez lata nauki wiedzy oraz doświadczenia. Wszystkie te czynniki razem i każdy z osobna powinny cechować dobrego przywódcę. Niezawiniony brak któregoś, w jakimś stopniu będzie ograniczał pole jego odpowiedzialności za dane działanie¹⁶.

W codziennej swojej działalności przywódca staje także wobec rzekomej konieczności wyboru tak zwanego „mniejszego zła”. Czyn zły ma prowadzić do dobrych skutków lub ograniczać ewentualne jeszcze większe zło. Z punktu etyki, a etyki chrześcijańskiej szczególnie, cel nigdy nie uświęca środków do niego prowadzących ponieważ zło czynu istnieje obiektywnie. Czyn, który nie respektuje tej zasady jest etycznie zły. Zło nie może stać się dobrem, nie można iść ze złem na kompromis. Gdyby było inaczej etyka przestałaby istnieć a światem społecznym rządziłoby bezprawie¹⁷. Z problemem etycznej bezkompromisowości styka się codziennie nie tylko przywódca ale i każdy człowiek. Bezkompromisowość jest wartością etyczną formalną, czyli zależną od tego, czego dotyczy¹⁸. Na przykład bezkompromisowe działanie przywódcy mające na celu dążenie do dobra jakim jest utrzymanie ładu społecznego, ale bez liczenia się ze środkami wiodącymi do tego celu jest działaniem „bezwzględnym” i etycznie złym. Natomiast dążenie przywódcy w jakiejś konkretnej sytuacji etycznej do realizacji najwyższej wartości spośród tych, jakich domaga się ta sytuacja jest działaniem „dzielnym”. Dzielność polega tu na tym, że dążący do dobra przywódca nie tylko jest nastawiony na dobry

¹⁴ Tamże, s. 35–36.

¹⁵ Tamże, s. 37.

¹⁶ Tamże, s. 36.

¹⁷ Tamże, s. 40.

¹⁸ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2005, s. 374.

cel, ale również dobiera dobre środki do realizacji owego celu¹⁹. Jednak w konkretnych, szczegółowych i jednostkowych sytuacjach codziennego życia ocena nie zawsze jest aż tak jednoznaczna. Zwykle rozwiązanie konkretnej sytuacji wymaga tak zwanego mądrego kompromisu. Przywódca zachowując bezkompromisowość w dążeniu do dobra powinien dążyć tu do mądrego kompromisu na płaszczyźnie wartości niższych niż najwyższe²⁰. Na przykład należy zachować bezkompromisowe nastawienie do ustanowienia właściwego ładu społecznego, by każdemu członkowi danej społeczności przyznać właściwe mu prawo. Przywódca powinien więc być nastawiony na potrzebę nieustannego szukania właściwych rozwiązań, na nieustanne tworzenie, ale bez naruszania najwyższych, ogólnych norm etycznych. Tym poszukiwaniom powinno stale towarzyszyć poczucie osobistej odpowiedzialności przywódcy za skutki zastosowanych rozwiązań.

3. Posłuszeństwo

Z kwestią sumienia i odpowiedzialności wiąże się także posłuszeństwo tak wobec własnych przekonań jak i poleceń wydawanych przez innych, które to jest jednym z najbardziej podstawowych elementów struktury życia społecznego i gospodarczego. To właśnie ten element łączy indywidualne działanie różnego typu przywódców z celami politycznymi i gospodarczymi grup, którym przewodzą i które reprezentują. Okrutne czyny popełniane przez różnego stopnia przywódców w imię subiektywnie pojmowanej misji jaką rzekomo lub faktycznie mają do spełnienia bądź realizacja egoistycznych celów danej grupy czy też, po prostu, poczucie wypełniania swoich służbowych obowiązków domagają się uzasadnienia w wyjątkowej, brutalnej, sadystycznej i wypaczonej osobowości ich sprawców. Czasem tak jest²¹. Jednak okrucieństwo łatwo można usprawiedliwić, wyjaśnić czyli zracjonalizować²². Pokazują to dobitnie procesy zbrodniarzy wojennych, podczas których starają się oni wykazać, że byli tylko szanującymi obowiązujące prawo i rozkazy przełożonych obywatelami kraju, którego przepisy wypełniali najlepiej jak potrafili²³. Wielu z nich próbuje także udowodnić, że przez całe swo-

¹⁹ Tamże, s. 376.

²⁰ Tamże, s. 393.

²¹ Jednak zazwyczaj są to ludzie powszechnie uznawani za normalnych. Znamienny przykład podaje tu Hannah Arendt, gdy po zbadaniu sprawozdań z procesu sądowego Eichmanna na podstawie znajdujących się tam opinii wielu psychiatrów pisze, że „Eichmann absolutnie nie przedstawiał przypadku patologii moralnej, a tym bardziej prawnej”. H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie*, Kraków 1987, s. 34.

²² Zob. J. Tischner, *Myślenie...*, dz. cyt., Kraków 2005, s. 45–47.

²³ Na przykład zob. H. Arendt, *Eichmann...*, dz. cyt., s. 173.

je życie starali się postępować zgodnie z pouczeniami moralnymi. Czasem odwołują się do swoiście pojmowanej Kantowskiej definicji obowiązku²⁴.

Jednak bezrefleksyjne opieranie swoich decyzji przez przywódcę na autorytecie zewnętrznym może prowadzić do wielu destrukcyjnych, złych w skutkach działań. Zjawisko to jest niestety nadal spotykane a jego korzenie upatruje się w szeroko rozumianej edukacji społecznej człowieka.

Przywódca, jak każdy inny człowiek, jest poddany przez całe swoje życie procesowi socjalizacji. Socjalizacja to wychowanie czyli praca nad samym sobą, z człowiekiem i nad człowiekiem, by osiągnął pełnię swojego człowieczeństwa. Wychowanie jednak może być pozorne. Dzieje się tak, gdy wychowawca na mocy swojego autorytetu usiłuje rozstrzygać to, co wychowanek powinien rozstrzygać sam. Na przykład dokonuje za niego wyboru jego osobistej drogi życia. A to powinien być jego wolny wybór. Wychowanie bowiem zakłada wolność²⁵. Wolność jest też istotowo związana z przeżyciem wartości. Jeśli się czyni „wartość przedmiotem nakazu, odrywa się ją od doświadczenia wolności”²⁶. Dzięki wolności człowiek ma możliwość wzbogacania własnej tożsamości.

Drugie niebezpieczeństwo wychowywania pozornego polega na zdradzie. Prawdomówność, i sprawiedliwość wychowawcy, jak i przekaz wszelkich innych wartości musi być autentyczny. Inaczej będzie zdradą, jawną lub ukrytą, ale zawsze zdradą. Będzie iluzją wierności wartościom wyższym. Wychowanek powierzając część swojej wolności wyborowi wychowawcy, musi mieć pewność, że wychowawca jest nie tylko razem z nim ale, że w sprawach podstawowych jest o wiele dalej, że jego autorytet nie jest pozorny²⁷. Iluzja właściwego wychowania bierze się więc z braku rozróżnienia pomiędzy tym, co podstawowe a tym co wtórne, tym co własne wychowanka i wychowawcy a tym co wspólne, ogólne dla człowieka

²⁴ Immanuel Kant w refleksji nad motywacjami skłaniającymi człowieka do działania wyodrębnił jedną z form umysłu praktycznego nazwaną przezeń zmysłem obowiązku. Ta forma umysłu jest narzucana ludziom w procesie wychowania i wynika z miejsca, jakie przyszło zajmować konkretnemu człowiekowi w społeczeństwie. Regułę tę wyraża imperatyw obowiązku: „Postępuj tak, żeby maksyma twej woli zawsze mogła być uważana zarazem za zasadę powszechnego prawodawstwa”. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. B. Bornstein, Kęty 2002, s. 46. Owa swoistość w pojmowaniu imperatywu obowiązku polega tu na tym, że jest on rozumiany jako konieczność bezwzględnej posłuszeństwa wobec nakazu prawa bez odnoszenia się do źródła, z którego to prawo wypływa. U Kanta tym źródłem jest czysty rozum, który daje człowiekowi prawo powszechne, czyli prawo moralne. Dlatego obowiązki narzucane przez taki czy inny ustrój państwowy lub jakąś władzę zwierzchnią nie podpadają ani pod imperatyw obowiązku ani pod bardziej ogólny imperatyw kategoryczny. Por. tamże, s. 48–53.

²⁵ J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 1981, s. 76.

²⁶ J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993, s. 172.

²⁷ Tamże, s. 77.

i ludzkości. Próbuje się dokonywać wyboru za wychowanka. Dyktuje co ma robić. Stępią zmysł realnej i rzeczywistej oceny sytuacji²⁸.

Proces uspołecznienia nie zawsze więc przebiega prawidłowo. Socjalizacja nastawiona wyłącznie na uzyskanie takich cech jak: posłuszeństwo, poczucie obowiązku i dyscypliny wobec przełożonych, prawa, zwyczaju czy autorytetów a pozbawiona wyrobienia nawyku etycznej i moralnej ich oceny może skłonić późniejszego przywódcę do popełnienia zła.

W refleksji nad posłuszeństwem opartym o autorytet innego przywódcy czy też prawa podejmujący działanie przywódca powinien zawsze zadawać przynajmniej dwa następujące pytania: Na czym tak naprawdę ten autorytet się zna? Jakie znanstwo posiada faktycznie a jakie się mu przypisuje? Zdarza się przecież i tak, że przypisuje się różne kompetencje i autorytet pełnionej roli przywódcy na zasadzie: został przywódcą a więc posiada autorytet, wie i umie robić to, co przywódca wiedzieć i umieć powinien. Jednak właściwą postawą wobec autorytetów jest zadawanie powyższych pytań, zachowanie realizmu i krytycznej oceny kompetencji tych, którym autorytet się przypisuje przez tych, którzy korzystają z jego wiedzy czy umiejętności i stają się posłuszni jego poleceniom i nakazom.

4. Zniewolenie

Jedną z ważnych przyczyn powstawania szkodliwych, złych relacji pomiędzy przywódcą a podwładnym czy zwolennikiem jest działanie przywódcy nastawione nie na wzajemną współpracę ale na bezwzględne podporządkowanie się jego władzy i kompetencji. Spotkanie z tak działającym przywódcą może rozwijać się w kilku kierunkach. Można pozornie uznać autorytet jego władzy i się mu podporządkować. Można podjąć próbę ucieczki od takiego człowieka lub z nim walczyć²⁹. Niestety, często ze względu na wzajemne uzależnienie formalne lub nieformalne czy też pozycję społeczną przywódcy ucieczka w sensie fizycznym, dosłownym jest niemożliwa. Walczyć można, ale zwykle jest się od razu na przegranej pozycji, bo i dziś niejednokrotnie wiele zależy od dobrej woli przywódcy i jego wpływów a nie od talentu i pracy podwładnego, zwolennika czy ogólnie rzecz ujmując podmiotu jego oddziaływań. Józef Tischner w *Filozofii dramatu* opisuje jeden z mechanizmów zniewolenia na poziomie dialogicznym³⁰ poprzez

²⁸ Tamże, s. 78.

²⁹ Tamże, s. 194.

³⁰ Samo zniewolenie może się dokonać nie tylko na poziomie dialogicznym jako próba ograniczenia wolności jednego przez drugiego ale także jako uzależnienie od czegoś, czy też, poprzez doświadczenie strachu, w szczególności strachu przed śmiercią. Por. J. Tischner, *Myslenie...*, dz. cyt., s. 333.

stosowanie przez przywódcę gróźb, których katalog zostaje sprowadzony do trzech możliwości:

Ten, kto grozi, może mnie zabić – to pierwsza możliwość. Ten, kto grozi, może mi zadać dłużej lub krócej trwające cierpienie – oto możliwość druga. I wreszcie może mnie zniszczyć moralnie, może mnie potępić, pozbawić poczucia godności i wszelkiego szacunku, jakim się cieszę u ludzi³¹.

W realiach współczesnego społeczeństwa najczęściej wydaje się mieć zastosowanie druga i trzecia możliwość. Ze względu na skutki są one prawie tożsame. Jednak zniewolenie przez cierpienie jest możliwe pod pewnym warunkiem. Jest nim

[...] swoiste ujęcie relacji własnościowej – ktoś inny staje się właścicielem tego, co nadal jest moją własnością; ktoś inny rządzi moim życiem³².

Czym zatem próbuje tu zawładnąć przywódca? Walka toczy się o „samodzielną lub niesamodzielną ludzkiego sumienia”³³. Rodzi się pytanie o warunki jakie należy spełnić, by zniewolić czyjeś sumienie. Na podstawie mowy Wielkiego Inkwizytora z *Braci Karamazow*³⁴ Fiodora Dostojewskiego Józef Tischner formułuje trzy takie warunki. Pierwszym jest przekonanie podmiotu, na który się oddziałuje o jego mniejszej wartości. Gdy się tego dokona – powinien on tą poniżoną swoją wartość powierzyć komuś kto wydaje się mu cenniejszy i godniejszy, kto ma większy autorytet. Drugim warunkiem jest przekonanie tego podmiotu

[...] iż jego szczęście – choć ograniczone – jest jedynym możliwym do zdobycia szczęściem człowieka³⁵.

Tu przywódca uzurpuje sobie prawo decydowania o wszystkim: o tym co jest dobrem i o tym co jest złem. Do niego ma należeć ostatnie zdanie w każdej sprawie nawet, gdy dotyczy ona życia prywatnego podwładnego czy zwolennika. Te „wyroki” mają uwolnić od

[...] wielkiej troski straszliwych mąk osobistego i swobodnego rozstrzygnięcia³⁶.

Pozbawienie konieczności ciągłego dokonywania oceny i związanego z tym trudu i rozterek ma sprawić, że podmiot, na który taki przywódca oddziałuje będzie się czuł szczęśliwy przede wszystkim dlatego, że będzie zwolniony z odpowiedzialności. Cokolwiek zrobi z rozkazu swojego przywódcy, pozostanie niewin-

³¹ J. Tischner, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 194.

³² Tamże, s. 205.

³³ Tamże, s. 206.

³⁴ Zob. F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, tłum. A. Wat, Warszawa 1974, s. 310–315.

³⁵ J. Tischner, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 208.

³⁶ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, dz. cyt. s. 314.

ny³⁷. Gdyby jednak się nie ugiął, dotknie go trzeci z sformułowanych przez Józefa Tischnera warunków zniewolenia sumienia a mianowicie groźba cierpienia powolnego umierania. Podwładny czy zwolennik staje się wtedy

[...] przepojony bolesną świadomością tego, że życie jego upływa wśród takich okoliczności, w których żadna właściwość jego duszy i ciała, żaden talent, żadna umiejętność i żadna nadzieja nie mogą osiągnąć właściwej im niejako naturalnej pełni. Człowiek jest skazany na połowiczność, na znikomość. Człowiek żyje w stanie niepewności i lęku, bo żadna jego cnota moralna nie jest w stanie być cnotą do samego końca, każda może być wyzyskana przeciwko samemu człowiekowi lub jego bliskim [...] W tym kryje się jeszcze coś, co podcina wszelką nadzieję. Człowiek mówi – mogłoby być gorzej. Dane zostało człowiekowi tyle nadziei, by nie popełnił samobójstwa; i tyle beznadziei, by nie wszczynał buntu³⁸.

Ten wielki „ból własnej duszonej wolności”³⁹ ma się przemienić w „radość płynącą z duszenia wolności innych”⁴⁰. Podwładny czy zwolennik ma się stać narzędziem przywódcy, który na niego oddziałuje, i który tu mieni się być

[...] właścicielem ludzkich sumień – tym, kto decyduje o granicy między dobrem a złem [...] przywłaszcza sobie atrybuty ostatecznej zasady etycznej, staje się Bogiem, lub raczej anty-Bogiem⁴¹.

Teraz taki zniewolony podwładny czy zwolennik ma uzurpować sobie prawo decydowania o wszystkim, ale zgodnie z przekonaniem przywódcy. Gdy jawnie będzie postępował inaczej to popełni bluźnierstwo i świętokradztwo, dokona zamachu na świętość⁴². Tym samym niezależnie od tego, czy proces uzależnienia się uda czy nie, ten podmiot i tak zostaje podporządkowany. Perswazja przy pomocy groźby okazała się skuteczna. Stąd, zawsze należy uważnie analizować sposób wywierania wpływu przez przywódcę bowiem każdy przywódca, który pragnie skutecznie rządzić podwładnymi czy zwolennikami musi dobrze opanować sztukę perswazji⁴³.

³⁷ J. Tischner, *Myślenie...*, dz. cyt., s. 321–322.

³⁸ J. Tischner, *Filozofia...*, dz. cyt. s. 208–209.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże, s. 211.

⁴³ Na ogół ma się do czynienia z dwoma rodzajami perswazji – perswazją przy pomocy lęku i perswazją przy pomocy nadziei szczęścia. W pierwszym przypadku zakłada się, że ludzie boją się grożącego im niebezpieczeństwa. Człowiek posługujący się w perswadowaniu strachem zazwyczaj stosuje swój własny strach, strach, któremu sam w swoim życiu ulega. Efektem takiej perswazji będzie albo bunt albo potulność straszonego. W drugim przypadku obiecuje się, że po spełnieniu określonego warunku osiągnie się jakieś dobro. Reakcją na taką obietnicę jest zazwyczaj pobudzona ambicja a efektem poświęcenie dla jakiegoś działania. Zob. J. Tischner, *Etyka...*, dz. cyt., s. 80–82.

Aby rządzić, trzeba argumentować; aby argumentować, trzeba posługiwać się rozumem, a posługując się rozumem, trzeba wiedzieć, z kim ma się do czynienia [...] perswazyjny rozum odwołuje się do uczuć, do wspomnień i nadziei, do jawnych i niejawnych marzeń, do hierarchii wartości⁴⁴.

W stosowaniu perswazji ważna jest więc wizja człowieka jaką ta perswazja zakłada. Ważny jest też jej cel. Perswadujący ma zawsze na celu konkretnego człowieka, do którego swoją perswazję kieruje. Należy więc zawsze zbadać jaki abstrakcyjny obraz człowieka, rzekomo rzeczywistego, jest prezentowany w perswazji i dlaczego właśnie taki⁴⁵. Przywódca posługujący się perswazją przy pomocy groźby ma także obsesję uznania ze strony ludzi i

[...] chce posiadać ich miłość, bo tylko posiadanie ich miłości może utrwalić jego panowanie⁴⁶.

Należy zgodzić się z Józefem Tischnerem, że taka wymuszona miłość jest warta tylko pogardy i szyderstwa. Pogardy przywódcy dla tych, którzy taką miłość mu okazują. Szyderstwa w stosunku do niego przez tych, którzy są zmuszani taką miłość mu okazywać⁴⁷.

Filozof zwraca tu uwagę na coś jeszcze.

Pogarda i szyderstwo mają dwa końce. Pogardzając innymi, pogardzam zarazem sobą za swój związek z innymi. Szydząc z drugiego, szydę zarazem z siebie za moje związki z nim. Nikt nie może tu być do końca sobą⁴⁸.

Stąd płynie dla podwładnych czy zwolenników, na których oddziałuje przywódca ważny wniosek: należy unikać szyderstwa w stosunku do przywódcy, by nie przestać być sobą. Nie jest to łatwe, gdy doświadcza się upokorzeń związanych ze zniewoleniem i marginalizacją własnej osoby. Źródłem zarówno pogardy jak i szyderstwa wydaje się być pycha, która jest

[...] przeświadczeniem typu aksjologicznego, iż dotychczasowe akty uznania indywidualnej wartości człowieka nie odnoszą się do najwyższych, określających człowieka wartości [...] jest zarzewiem zła, bo jest otwarciem na iluzję co do własnej wartości, związanym z poniżeniem wartości innych⁴⁹.

W pysze zawiera się oczekiwanie zarówno na pochlebstwo jak i oczekiwanie na uwielbienie, czyli na uczynienie z przywódcy wartości absolutnej⁵⁰. Stąd

⁴⁴ Tamże, s. 79.

⁴⁵ Tamże, s. 82.

⁴⁶ J. Tischner, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 212.

⁴⁷ Tamże, s. 212.

⁴⁸ Tamże, s. 212.

⁴⁹ Tamże, s. 251.

⁵⁰ Tamże.

należy zwalczać ciągle odradzające się poczucie pychy. Jej niezaspokojenie rodzi potrzebę zemsty, która polega nie na zabijaniu, ale na pozbawieniu szacunku i poczucia godności właśnie⁵¹.

Spotkanie przywódcy z podwładnym czy zwolennikiem, zawsze rodzi jakieś napięcie. To napięcie może wynikać z próby ich całkowitego podporządkowania sobie przez przywódcę przy pomocy choćby gróźb. Podporządkowanie może być pełne, świadome bądź nieświadome. Może też być udawane. Jakże by nie było, cel jakim jest zniewolenie drugiego człowieka zostaje osiągnięty. Bo oto podwładny czy zwolennik, który miał własne zdanie, poglądy, wartości w które wierzył, stał się człowiekiem, którego nadzieja zmaląła, który zamilkł. Przywódca osiągnął swój cel: człowiek, nad którym pragnął zapanować został mu podporządkowany. Zamiast kroczyć własną drogą został zmuszony do szukania gdzieś kryjówki dla siebie. W tej kryjówce chroni się przed światem i innymi. W kryjówce pozostaje mu już tylko nadzieja przetrwania⁵². Dopiero gdy moc takiego przywódcy zmaleje może wyjść z kryjówki i rozpocząć nowe życie.

* * *

Człowiek chcąc zrozumieć siebie próbuje znaleźć odpowiedź na pytanie „komu jestem poddany, w jakiej mierze i dlaczego”⁵³. Zwykle należy on do wielu różnych grup, z których każda posiada jakąś formę sformalizowanego przywództwa, w różnym stopniu zinstytucjonalizowanego. Opiera się ono na wierze i zaufaniu w stosunku do przywódcy, na jego autorytecie. Uzyskanie pozycji przywódcy daje możliwość do dalszego utrwalania i poszerzania zakresu władzy. Przywódca ma możliwość wywierania skutecznego wpływu wewnątrz i na zewnątrz swojej grupy poprzez argumentację, perswazję podpartą przez osobisty autorytet ale także przez rozdzielanie różnego rodzaju nagród i sankcji. Ma również możliwość pozyskiwania w ten sposób nowych zwolenników i dyskredytowania przeciwników. Może skutecznie dokonywać selekcji informacji również na swój temat, podkreślając swoje sukcesy i maskując swoje porażki.

Swobodę działania przywódcy powinno jednak ograniczać przede wszystkim jego własne sumienie i poczucie odpowiedzialności. Wolność nie jest czymś stałym ale zmienia się i wymaga ciągłej troski. Dokonywać wyboru znaczy dawać świadectwo o swoim sumieniu. Od przywódcy wymaga się przede wszystkim skutecznego działania na rzecz pomnażania dobra. Czasem bywa tak, że świadczone przez znajdujących się na różnych szczeblach przywódców dobro okazuje się jedynie pozorem, który ma niejako zakryć dbanie wyłącznie o własny interes.

⁵¹ Tamże.

⁵² J. Tischner, *Myslenie...*, dz. cyt., s. 413.

⁵³ J. Tischner, *Etyka...*, dz. cyt., s. 63.

W refleksji nad posłuszeństwem opartym o autorytet przywódcy należy zawsze dokonywać etycznej i moralnej jego oceny. Pozwoli to na uniknięcie czynienia zła w imię wykonywanych obowiązków.

Leadership ethics. On conscience, responsibility, obedience and enslave on the basis of Jozef Tischner's selected writings on philosophy and ethics

The study indicates some of ethical and moral expectations of leaders. The main theme of the discussion concerns basic traits of leaders, which have an impact on ethical and moral judgment of their activities. Undoubtedly, these are a well-formed conscience and a sense of responsibility for their actions. Finally, an issue of the leader's authority, a key factor that seems to have a decisive impact on the effectiveness and effects of their actions, is discussed.

The entire report is based mainly on Jozef Tischner's selected writings on philosophy and ethics. The presented work aims to constitute a kind of a guidepost on a way of living for those who by the proper use of their skills and abilities, and/or due to their activities or a nature of work, assume a role of a leader. Taking into consideration an extremely broad range of the above issues, as well as their complexity, the author is aware that the subject remains inexhaustible.

Keywords: leader, conscience, responsibility, obedience, enslave

PAWEŁ GRAD

Tischner i sekularyzacja

O tym, że filozof ks. Józef Tischner został kaznodzieją największego ruchu politycznego najnowszej historii Polski zdecydował do pewnego stopnia przypadek. 19 października 1980 r. Tischner wkroczył na wawelską ambonę, by wygłosić kazanie dla przybyłych do Krakowa członków formującej się wówczas „Solidarności”, ponieważ nie było akurat na miejscu żadnego biskupa. Stał wówczas przed Anną Walentynowicz, Lechem Wałęsą i Marianem Jurczykiem, pośród nagrobków polskich królów, podczas mszy odprawianej przez ks. Stanisława Czarторыskiego. Na ustawionej opodal agory ambonie Józef Tischner jednak pozostał, i zdaje się, że nie był to przypadek: jego kazania były zdaniem wielu najgłębszym, pozbawionym agitacji, religijnym i etycznym komentarzem do tego, co stanowiło wówczas sedno ludzkich nadziei – a złożyło się tak, że były to również nadzieje polityczne. Józef Tischner nie wahał się – nie tylko jako publiczny intelektualista, ale również jako ksiądz – zabrać głos wobec dokonujących się zmian politycznych. Po roku 1989 również nie zrezygnował z tej roli, tym razem jednak pełniąc ją po to, by głosić konieczność wycofania religii z bezpośredniego życia politycznego i zajęcia przez Kościół stanowiska „moralnego asystenta” życia publicznego. Wydaje się, że jest to jeden więcej – biograficzny, ale być może mówiący coś o najnowszej historii polski – przypadek sekularyzacji: śmiały kaznodzieja ruchu politycznego zamienia się w zachowawczego strażnika przyjaznej, choć liberalnej separacji Kościoła i państwa. Jak rozumieć tę zmianę? Czy rzeczywiście jest to sekularyzacja? Te biograficzne pytania, nie są pytaniami filozoficznym, ale naprowadzają nas na zupełnie filozoficzny problem: co ks. Józef Tischner jako myśliciel polityczny ma nam do powiedzenia na temat fenomenu sekularyzacji?

Refleksja Tischnera nad wzajemnymi relacjami religii i polityki nigdy nie przybrała postaci systemowej: co gorsza, najwięcej myśli na ten temat krakowski

filozof zawarł w swoich artykułach publicystycznych¹, będących częścią gorącej, politycznej debaty w Polsce wczesnych lat dziewięćdziesiątych. Wydawać by się mogło, że filozof polityki nie ma tutaj czego szukać: znajdzie bowiem jedynie do-
rażną polemikę, która pozostaje w luźnym związku z tymi przemyśleniami tego
autora, które zwykły uchodzić za filozoficzne. Jak sądzę, tak jednak nie jest: wła-
ściwa filozoficzna problematyzacja zagadnienia sekularyzacji w dziele Tischnera
zakłada właśnie powiązanie ściśle filozoficznego poziomu jego rozważań oraz po-
litycznych wniosków, które wyprowadzał on powołując się zresztą na swoje filo-
zoficzne ustalenia. Tylko w ten sposób docieramy do filozofii polityki Tischnera –
myśliciela, który –jak sam twierdził – wychodził od konkretnego, historycznego
doświadczenia swoich czasów.

Co więcej, nawet zakładając istnienie trudności z wydobyciem filozoficznej
refleksji Tischnera nad relacjami państwo-Kościół spod jego publicystyki, filo-
zoficzna analiza jego poglądów na ten temat stanowi istotne zadanie. Decyduje
o tym znaczenie, jakie autor *Etyki Solidarności* posiada w najnowszej historii in-
telektualnej Polski. Sądzę, że świadczy o tym ilość wystąpień poświęconych ks.
Józefowi Tischnerowi na Forum Polskiej Myśli Filozoficznej.

Teza, której chcę tu bronić brzmi: dojrzała refleksja Tischnera nad relacjami
miedzy religią a polityką jest całkowicie uzależniona od doświadczenia totalita-
ryzmu. Problem ideologicznie motywowanej przemocy kształtuje i zniekształca
obraz tych relacji w refleksji Tischnera. W efekcie – i jest to wniosek, do którego
dochodzę w moim tekście – polityczny projekt Tischnera zamiast zagwarantować
trwanie religijnej treści w przestrzeni publicznej powoduje raczej jej sekularyza-
cję – religia obecna jest w niej w fantomowej postaci iluzji, której podstawowym
zadaniem jest zabezpieczanie politycznego ethosu.

Wywód mój składa się z trzech kroków. W pierwszym z nich rozwijam swoją
tezę i formuję schemat wyjaśnienia. W drugim przedstawiam dialektyczną ge-
nealogię Tischnerowskiej refleksji nad stosunkiem religii i polityki by dostarczyć
genetycznego wyjaśnienia mojej tezy. W trzecim kroku wyciągam z niej wnioski
przez rozwinięcie definicji sekularyzacji jako trwania kompensacyjnej iluzji obec-
ności religii w życiu publicznym.

Sformułowanie schematu wyjaśnienia

Temat sformułowany przez mnie w tytule wymaga doprecyzowania. Znacze-
nie, jakie pisma ks. Józefa Tischnera polegają dla filozoficznego zrozumienia pro-
blemu sekularyzacji, chciałbym uchwycić wychodząc od odpowiedzi na następują-

¹ Teksty te znalazły się następnie w zbiorach: *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1996; *W kra-
inie schorowanej wyobraźni*, Kraków 2013 oraz częściowo w *Ksiądz na manowcach*, Kraków 2007.

ce pytanie: jaką formę obecności Kościoła w sferze publicznej proponuje w swoich pismach Józef Tischner? Odpowiedź ta, najczęściej zawężona do okresu publicystyki filozofa po roku 1989, została już zarysowana i można by ją streścić następująco: Tischner był zwolennikiem „przyjaznego” rozdziału Kościoła i państwa, w którym religia nie pełniąc funkcji politycznej stanowi etyczny fundament liberalnej demokracji². Odpowiedź ta musi uporać się jednak jak sądzę z celną, choć niepełną intuicją, wyrażoną przez Ryszarda Legutko, który twierdził, że filozoficzna formacja Józefa Tischnera oraz przyjęta przez niego koncepcja wolności nie pozwalają go zaliczyć do żadnego z nurtów liberalizmu, a próby takiego klasyfikowania autora *Filozofii dramatu* wynikają z przyczyn przygodnych i koniunkturalnych, nie zaś ściśle filozoficznych³. Moja hipoteza, która próbuje wyjaśnić tę dwoistość stanowisk, jest następująca: głębokie struktury myślenia antropologicznego Józefa Tischnera, które były idiosynkratyczną formą wyrazu specyficznego polskiego doświadczenia drugiej połowy dwudziestego wieku⁴ za pomocą zaimportowanych narzędzi filozoficznych (fenomenologii, hermeneutyki, filozofii dialogu), uzyskały swoją artykulację w filozofii polityki polityczną za pomocą schematów pojęciowych liberalizmu. Schematy te opisują także miejsce Kościoła w przestrzeni publicznej. Mówiąc krótko: „chrześcijański liberalizm” Tischnera jest *właściwą konsekwencją filozoficzną* jego antropologii o nieliberalnych korzeniach.

Przechodzę do tezy mojego wystąpienia, która składa się z opisu i wyjaśnienia problemu sekularyzacji w myśli Józefa Tischnera. Znaczenie refleksji Tischnera dla problemu sekularyzacji należałby więc opisać następująco: jego ogólna, antropologiczna refleksja, która zdaje się zachowywać religijny rdzeń w filozoficznej spekulacji w zetknięciu z rzeczywistością historyczną rozwiązuje się w formę sekularną: jej konsekwencją jest przypisanie religii „moralnego” (a więc zneutralizowanego) fundamentu świeckiego państwa i jednocześnie wycofanie samej religii z życia politycznego. Po skutku poznajemy przyczynę: właściwy religijny potencjał filozoficznej refleksji, niemożliwy do pełnego rozpoznania w momencie

² Zob. J. Gowin, *Postłowie*, [w:] J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, Kraków 2002, s. 307; tenże, *Ks Tischnera wizja stosunków między Kościołem a demokratycznym państwem prawa*, [w:] „Bądź wolność Twoja”. Józefa Tischnera refleksja nad życiem publicznym, red. J. Jagiełło, W. Zuziak, Kraków 2005, s. 44–52; A. Rogowski, *Dylematy liberalizmu. Wokół myślenia politycznego Józefa Tischnera*, Toruń 2013, s. 156; A. Siwek, *Cóż po totalitaryzmie? Kilka uwag o spojrzeniu Józefa Tischnera na totalitaryzm*, [w:] *Meandry legitymizacji. Studia i analizy*, red. I. Pańków, Warszawa 2011, s. 167–182.

³ Zob. R. Legutko, *Czy Tischner był liberałem?*, [w:] „Bądź wolność Twoja”..., dz. cyt., s. 55–64.

⁴ Ujęcie to pozostaje w zgodzie z credo filozoficznym samego autora: „Nie mam zamiaru ratować nadziei Niemców, pokazując im Husserla, ani Francuzów, ucząc ich Bergsona czy Ricoeura. Ja sam jednak nie mogę nie znać tych panów. Powinienem ich znać, bo z tego może być pożytek przy szukaniu odpowiedzi na pytania zrodzone na tej ziemi. (...) Wybrałem, aby być ciasnym i tępyim filozofem sarmatów” (*Myślenie według wartości*, Kraków 2002, s. 7).

czystej spekulacji, rozładowuje się w zetknięciu z rzeczywistością historyczną: w przypadku Tischnera okazuje się on być potencjałem sekularnym. *Wyjaśnienie* tego zjawiska jest następujące: wspólnym źródłem zarówno antropologicznej spekulacji Tischnera jak i ich filozoficzno-politycznych implikacji jest refleksja nad totalitaryzmem. Totalitaryzm jest transcendentalną kategorią Tischnerowskiej antropologii: zagrożenie zniewolenia człowieka odwołującego się do jego najgłębszych nadziei narzuca autorowi *Sporu o istnienie człowieka* optykę zarówno w spojrzeniu na religię (oraz etykę) jak i politykę. Fakt, że zarówno polityka jak i religia ma ambicje by odpowiedzieć na ostateczną nadzieję człowieka stanowi dla Tischnera zarówno o wielkości religii jak i jej totalitarnym potencjale. Mówiąc ściśle, religia jest totalitarna, gdy staje się religią polityczną. Dlatego wyłączenie religii z polityki jest konieczne, by uchronić religię przed stoczeniem się w totalitarną religię polityczną i zapewnić jej autentyczny kształt.

Zauważmy, że w ten sposób Tischner pozbawia wspólnoty religijne możliwości posiadania *własnego interesu politycznego*. Kościół nie może reprezentować w przestrzeni publicznej swojego własnego interesu politycznego, a jedynie ma prawo symbolicznie zabezpieczać ścieranie się istniejących interesów politycznych. Na tym zaś polega sekularyzacja. Paradoksalnie dokonuje się ona nie przez anihilację politycznego znaczenia religii, ale zastąpienie *realnych* celów politycznych wspólnoty religijnej funkcją *etycznej* asekuracji procesu demokratycznego. Kościół traci polityczną suwerenność, zyskując w zamian funkcję strażnika porządku: politycy mogą zająć się czystą polityką, teologowie zaś zostają zaspokojeni rolą moralnych autorytetów. Sytuacja ta jednak opiera się na *iluzji*. Sekularyzacja przebiega tu jako *iluzja* zachowania obecności religii w życiu publicznym. Dlatego uważam taką definicję sekularyzacji za szczególnie poręczną, wyjaśniam w ostatniej części tego tekstu.

Relacje między religią a polityką strukturyzowane są w myśli Tischnera za pomocą dwóch kategorii: „autentyzmu” oraz „totalitaryzmu”. Religia „autentyczna” polega na odróżnieniu jej od polityki, polityka autentyczna zaś na odróżnieniu jej od „religii”. Religia autentyczna przyjmuje postać przedpolitycznej więzi, która posiada inspirujący potencjał wobec polityki, zaś polityka autentyczna przybiera postać postreligijnej (zarówno w sensie genetycznym jak i strukturalnym) formy procedury prawnej, która czerpie inspiracje z przedpolitycznej więzi, ale poddaje je sformalizowaniu i translacji według reguł inkluzywnego dyskursu. Autentyzm polega na odróżnieniu. Totalitarna (*resp.* nieautentyczna) forma polityki i religii polega na zamazaniu tego rozdziału i wdrożeniu religii jako bezpośredniego aktora politycznego i/lub nadaniu polityce aspiracji religijnych. W obu przypadkach obie tendencje zmierzają do jednego: powstania religii politycznej. Opisane tu relacje obrazuje poniższa tabela.

Tabela 1. Relacje między religią a polityką według Józefa Tischnera

	autentyczna	totalitarna		
religia	<u>przed</u> polityczna więź	integryzm	→	religia polityczna
polityka	<u>post</u> religijna forma prawa	totalitaryzm	→	

W kolejnej części zajmę się genealogią tego fundamentalnego binarnego podziału fenomenów religii i polityki na „autentyczne” i „totalitarne” (*resp.* nieautentyczne).

Fenomenologia ducha polskiej sekularyzacji

Proponuję podzielić rozwój refleksji Józefa Tischnera nad problemem relacji państwo-Kościół na trzy etapy według pozycji przez tą refleksję w stosunku do polityki: poza polityką (do 1980 r.), wobec polityki (1980–1989), w polityce (1989–2000). Przyjmuję, że refleksja Tischnera lokuje się sama zawsze na pozycji refleksji etycznej inspirowanej swoiście rozumianym chrześcijaństwem ewangelicznym. Stanowi ona dla Tischnera archetyp religii autentycznej. Jak sądzę ogólnikowość i nieostrość tej pozycji ma znaczenie funkcjonalne: pozwala ona Tischnerowi na każdym z tych etapów płynnie dookreślać własne stanowisko w zależności od spozycjonowania się wewnątrz struktury dyskursu (wobec polityki, oraz religii nieautentycznej). Istotne jest również, że zgodnie ze swoimi deklaracjami Tischner zawsze formułował swoją refleksję z pozycji aksjologicznie zorientowanej fenomenologii, tzn. ze specyficznie pojętej, uprzywilejowanej „perspektywy etycznej”. Ten sposób autodefinicji pozwolił mu skonstruować binarny podział na „autentyzm” i „nieautentyzm”. To, co przystaje do kategorii perspektywy „etycznej” i „aksjologicznej” jest autentyczne, to zaś, co nie mieści się w nich, okazuje się nieautentyczne.

Pierwszym istotnym wystąpieniem Tischnera, w którym użył on takiego binarnego podziału był jego głośny tekst z roku 1970 *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*. Choć operował on głównie argumentami z poziomu metodologii nauk (teologii), dotyczył nie tyle tomizmu jako formacji teologicznej, co całego „chrześcijaństwa tomistycznego” jako fenomenu społecznego. Cel artykułu był prosty i dobrze znany z wielu nowoczesnych apologii chrześcijaństwa: oddzielić jego „istotę”, od przygodnych, nieautentycznych i przeżytych interpretacji: „Teza artykułu była prosta: to nie chrześcijaństwo przeżywa kryzys, ale jedna z jego wersji

interpretacyjnych. Chrześcijaństwo jest nadal szansą”⁵. Tym razem narzędziem pozwalającym dokonać tej operacji rozdzielenia było kryterium myślenia „aksjologicznego”, zgodnego z ludzkim ethosem (przeciwstawionego myśleniu „prawnemu” i abstrakcyjnemu, cechującego się alienacją wobec ludzkiego doświadczenia). Po tym rozdzieleniu okazało się, że zastana forma „tomistyczna” chrześcijaństwa musi jawić się człowiekowi jako „ideologia”, czyli oparta o fałsz, nieuautentyczna nauka służąca co najwyżej społecznej manipulacji:

Czyn opisany w Ewangelii był prawdziwym katechizmem aksjologicznym chrześcijaństwa. Katechizm nie funkcjonuje tam jako teoria złożona z sądów kategorycznych i dlatego nie nadawał się do wykorzystania jako przesłanka-sąd w rozumowaniach teologii spekulatywnej. Uwadze, która nastawiła się przede wszystkim na tworzenie dedukcji, aksjologia wymyka się niczym woda przez palce. Nie pozostaje to bez następstw dla ogólnego rozumienia tego, co ma stanowić istotę chrześcijaństwa. Zamiast widzieć w nim religię i przede wszystkim religię, zaczyna się w nim widzieć tylko religijną ideologię⁶.

Na tym etapie refleksji Tischnera, polityka zostaje wykluczona z jego rozważań. Kategorie „autentyczności” i „nieautentyzmu” zostają wypracowane całkowicie wewnątrz religijnej refleksji etycznej. Oczywiście, refleksja ta w sposób organiczny otwarta jest na rozwinięcie w kierunku krytyki systemu politycznego, co anonsuje już użycie na tym etapie pojęcia „ideologii”. Niemniej faktem pozostaje, że na tym wczesnym etapie refleksja Tischnera porusza się poza polityką, która w ten sposób zostaje zanegowana w sposób nieokreślony – jest nieobecna nawet jako punkt odniesienia. Ów polityczny poziom kompensowany jest refleksją „etyczną”, która dotyczy antropologicznych podstaw każdego porządku społecznego: tak politycznego jak i religijnego.

Sytuacja zmienia się pod koniec lat 70, by uzyskać punkt przełomowy wraz wejściem Tischnera w „Solidarnościowy okres” lat 80, kiedy to jego etyczno-religijna refleksja zaczyna się sytuować wobec polityki. Pierwszym przebiegiem tej zmiany są teksty zawarte w wydany w roku 1979 *Polskim kształcie dialogu*. Wprowadza on do refleksji Tischnera perspektywę polityczną, ale zapośredniczoną przez etyczny (poza-polityczny) sprzeciw marksistowskich dysydentów:

płaszczyzną zasadniczą dialogu między chrześcijaństwem a teorią i praktyką marksizmu w Polsce była płaszczyzna etyczna, a mówiąc ściśle – płaszczyzna pojętego integralnie *ethosu* jako sposobu bycia według żywionej przez człowieka nadziei⁷

⁵ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 6.

⁶ Tamże, s. 216.

⁷ J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, dz.cyt., s. 251.

Zmiana ta ulega dopełnieniu w roku 1980, kiedy Tischner angażuje się jako publiczny kaznodzieja ruchu „Solidarność”. Wraz z tym momentem polityka ustanawia się w jego myśleniu jako przedmiot refleksji: jest wciąż zanegowana (wyłączona jako „zewnętrzne” wobec płaszczyzny etycznej) ale w sposób określony; stanowi obiekt *wobec* którego sytuuje się Tischnerowska filozofia etyczna i religijna. W tym sensie ruch myśli autora *Filozofii dramatu* rysuje figurę typową dla opozycji lat 80, oraz być może w ogóle paradygmatyczną dla „ludowych” rewolucji nowoczesności⁸: jego krytyka systemu politycznego dokonuje się z pozycji „etycznych” – porządek, który projektuje, jest porządkiem postpolitycznego panowania etyki w sferze publicznej, polityczną instalacją apolitycznego porządku, w którym chodzi „o człowieka”, nie zaś o abstrakcyjny interes państwa czy partii. W *Etyce solidarności* czytamy:

To, co przeżywamy, jest wydarzeniem nie tylko społecznym czy ekonomicznym, lecz przede wszystkim etycznym. Rzecz dotyczy godności człowieka. Godność człowieka opiera się na jego sumieniu. Najgłębsza solidarność jest solidarnością sumień⁹.

Na tym etapie osłabieniu ulega wewnątrzreligijna krytyka za pomocą kategorii autentyzmu: Kościół lat 80 przedstawiał się przede wszystkim jako podmiot *wobec* władzy politycznej, co osłabiało kwestię wewnętrznego odróżnienia „właściwej” i „niewłaściwej” formy religii. Do pewnego stopnia w tym okresie funkcję taką zaczęła pełnić „pobożność romantyczna” – mesjanistyczna religia cierpiących, która trwoni szansę jaką jest ich ucisk zamieniając ją w narzędzie resentymentu. Nie przeszkadzało to Tischnerowi rysować iście romantycznej perspektywy dziejów narodu Polskiego, w której umieszczał on bieżące wydarzenia.¹⁰

To właśnie z wnętrza tej określonej negacji polityki wyłoni się *apolityczny* (bo etyczny) program *polityczny* Tischnera. Pomimo wszystkich różnic, które dzielą postulaty pierwszej Solidarności od rozwiązań społecznych i ustrojowych III RP, myślenie o polityce w kategoriach etycznych pozostaje stałym elementem optyki Tischnera (i wielu innych ojców III RP¹¹) zarówno przed jak i po 1989 r. Już w *Etyce Solidarności* znajdziemy słowa operujące binarnym podziałem autentyzmu-nieautentyzmu (tego, co wewnętrzne i głębokie oraz zewnętrzne i powierzchowne):

Godność człowieka określa etyczną perspektywę człowieka. Mówi ona o potrzebie takiego systemu społecznego, który by dał możliwość rozwoju człowieka,

⁸ Zob. R. Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt am Main 2010.

⁹ J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 2005, s. 14.

¹⁰ Zob. np. *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 128–138.

¹¹ Zob. P. Śpiewak, *Pamięć po komunizmie*, Gdańsk 2005.

poczynając od jego wnętrza. To, co zewnętrzne, winno rozpoczynać od tego, co wewnętrzne. Nasza demokracja konkretna nie jest więc – jak niektórzy podejrzewają – jakąś demokracją „mieszczańską”. Jest to prostu demokracja etyczna, o którą upomniął się w szczególny sposób proletariat. Stąd właśnie, z etyki, bierze się zdumiewająca siła, z jaką perswaduje swe racje¹².

Przekroczenie progu roku 1989 oznaczało, że społeczny projekt sformułowany wcześniej z pozycji *etycznych* musiał zająć *polityczne* miejsce opuszczone przez atakowany „system”. Sytuacja ta oznaczała nowy dylemat: polityczna i społeczna refleksja rozwijana z pozycji „opozycji” (a więc pozycji wykluczonej politycznie) nie mogła już dłużej zasłaniać się swoim etycznym charakterem przed zarzutem *polityzacji* treści religijnej. Potrzeba było więc stworzenia takiego schematu pojęciowego, w którym politycznie relewantna myśli chrześcijańsko-demokratyczna ustrzeże się przed zarzutem mieszanego polityki i religii. W zabiegu tym pomogło Tischnerowi powołanie się na przełomowy punkt, którym był koniec systemu o korzeniach totalitarnych. W ten sposób wzmocnieniu uległo widoczne od początku w myśli autora *Filozofii dramatu* szczególne doświadczenie totalitaryzmu:

Myślę, że totalitaryzm był istotną próbą naszej wiary. Wiara po totalitaryzmie musi wprawdzie być tą samą wiarą co przedtem, ale nie taką samą. Dla mnie jedno jest pewne: nie może ona tolerować w swym wnętrzu szczątków religii politycznej¹³.

To, w jaki sposób Tischner definiuje religię polityczną, pozwala mu uznać projekt partii chrześcijańskich czy prowadzenie działań politycznych przez Kościół w imię katolickiego interesu za fenomeny posiadające tę samą strukturę, co stalinowska polityka¹⁴. Miejsce po totalitarnym systemie zajmują katolickie frakcje polityczne o zapędach totalitarnych: na poziomie religijnym są to teologiczni „integryści”, na politycznym zaś zwolennicy „religii politycznej”. Tischner dochodzi do swojej konkluzji, dotyczącej relacji między religią a totalitaryzmem, przyjmując posttotalitarny punkt wyjścia, w którym rozpoczyna się od stwierdzenia niepokojących tożsamości między tymi fenomenami:

Czy wziąwszy to wszystko pod uwagę, katolicyzm nie grozi zaprowadzeniem nowej wersji totalitaryzmu? A nawet więcej, czy totalitaryzm ideologii komunistycznej nie zrodził się w ogóle z naśladowania religii? Nazywa się totalitaryzm „religią polityczną”. Czy w samej tej nazwie nie kryje się wskazówka istotnego źródła totalitaryzmu politycznego? (...) Pytania te nie są produktem spekulacji.

¹² J. Tischner, *Etyka solidarności*, dz. cyt., s. 61–62.

¹³ J. Tischner, *Nieszcześnie dar wolności*, dz. cyt., s. 175.

¹⁴ Zob. tamże, s. 178.

Są wyrazem czasów posttotalitarnych – czasów, w których całe narody chorują na pytanie o naturę władzy¹⁵.

Można uznać, że ten sposób postawienia sprawy wychodzi na przeciw perspektywie rozmówców, którym Tischner odpowiada (Jerzy Szacki), niemniej oznacza on, że religia od początku rozpatrywana jest na tle fenomenu totalitaryzmu, co kieruje dalszą trajektorię Tischnera na znane koleiny poświeceniowej refleksji nad religią: religia postrzegana jest od początku jako potencjalne źródło przemocy i konfliktu, a całe pole problemowe sekularyzacji określone jest pytaniem o to, jak uchronić się przed religijną przemocą. Sądzę, że ten sposób postawienia sprawy jest możliwy do wyjaśnienia historyczną bezwładnością pojęć (używanie anachronicznych schematów pojęciowych do analizy obecnej sytuacji¹⁶), nie mniej zamyka on możliwość filozoficznej analizy relacji między państwem a Kościołem, tak jak przedstawiają się one współcześnie w Polsce – zamyka możliwość zrozumienia sieciowych relacji między polityką a religią, które ani nie są jednostronne (zagrożenie polityki przemocą religijną), ani nie manifestują się tak spektakularnymi formami konfliktu jak totalitarny terror. Ten sposób postawienia sprawy przez Tischnera, musiał jednak spowodować koniecznością wyprowadzenia dowodu, że religia jednak nie musi być źródłem przemocy.¹⁷

By jednak nim nie być zdaniem Tischnera, powinna pozostać w sferze przedpolitycznej pełniąc tam funkcję formowania etosu, stanowiącego podstawę działań politycznych. W tym właśnie punkcie trajektoria rozwoju refleksji Tischnera spotyka się z liberalizmem politycznym, który stanowi spełnienie jego – i jak wiadomo wielu innych – zmagających z problemem totalitaryzmu. Pomimo tego, że intelektualna formacja Tischnera miała niewiele wspólnego z tradycją liberalną, to właśnie model wycofania religii z przestrzeni politycznej na pozycję etycznej asystencji demokracji stanowi *logiczną* konsekwencję rozważań Tischnera nad religią i polityką:

(...) po tylu latach panowania państwa komunistycznego nowa demokracja potrzebuje legitymizacji ze strony takiego autorytetu jakim jest w Polsce Kościół.

¹⁵ J. Tischner, *W krainie schorowanej*, s. 38–39.

¹⁶ Inna sprawa, że na początku lat 90. przed takim spojrzeniem nie uchronił się nie tylko Józef Tischner, ale cała generacja intelektualistów (Adam Michnik, Leszek Kołakowski, Czesław Miłosz), których intelektualna biografia potwierdza moją tezę o zasadniczym znaczeniu doświadczenia totalitarnego dla postrzegania fenomenów religijnych nawet w dalece nietotalitarnym kontekście.

¹⁷ „Bronię następującej tezy: ludzie, którzy w czasach totalitaryzmu szukali schronienia w religii i w Kościele, nie uciekali od jednej przemocy do drugiej przemocy, lecz chronili się pod dachem domu, który pozwalał im być „sobą u siebie”. (...) Słowo: „musicie” nie oznaczało przemocy, a słowa „mieć Westerplatte” nie oznaczały potrzeby złożenia ofiary z najbliższych. Znaczyły coś przeciwnego: oto w świecie zdrady została potwierdzona wierność” (*W krainie schorowanej wyobraźni*, dz. cyt., s. 51–52).

Legitymizacja taka nie ma nic wspólnego z klerykalizacją. Klerykalizacja polega na sięganiu po władzę, legitymizacja polega na potwierdzeniu, że istniejąca konkretna władza jest władzą prawną.¹⁸

Szczególnie istotne dla zrozumienia ostatniej fazy refleksji Tischnera nad miejscem Kościoła w sferze publicznej wydaje się *Wprowadzenie* do wyboru pism Ernsta-Wolfganga Bökenfördego, którego poglądy na te kwestie pokrywają się co do podstawowych założeń z poglądami samego autora *Wprowadzenia*. Rolę przypisaną przez Tischnera rozważaniom Bökenfördego, sędziego Trybunału Konstytucyjnego RFN, dobrze streszcza podtytuł *Wprowadzenia* przedrukowanego w tomie *W krainie schorowanej wyobraźni: Kościół wobec demokracji: lekcja niemiec-ka*. We *Wprowadzeniu* Tischner nie tylko wysuwa po raz kolejny liberalną wizję miejsca religii w życiu publicznym jako odpowiedź na totalitarną przeszłość, ale również rozważa możliwości konfliktu między ethosem Kościoła i ethosem liberalnej demokracji¹⁹. Z rozważań tych wyłania się następujący obraz: to religia może stanowić realne zagrożenie dla liberalnej demokracji, lecz nie na odwrót. Kościół jest w stanie rozkładać liberalny ład i hamować demokratyczne procesy, jeśli aktywuje swój totalizujący potencjał i będzie dążył do realizowania radykalnie pojętej „polityki prawdy”. Jest to realne zagrożenie: zagrożeniem pozornym jest natomiast zwrócenie się liberalnej demokracji przeciw Kościołowi, ponieważ jego możliwość opiera się na nieporozumieniu:

Gdzie tkwi nieporozumienie? Demokracja rzeczywiście nie chroni „praw chrześcijan” jako takich. Nie chroni jednak również „praw” innych religii, wyznań i światopoglądów. Demokracja chroni prawa obywatelskie. Dopiero niejako pośrednio, poprzez prawa obywatelskie, chroni prawa do wolności każdej religii, każdego wyznania, każdego światopoglądu.²⁰

Ten sposób postawienia sprawy domyka ruch rozwoju refleksji Tischnera nad relacjami między państwem a Kościołem. Stanowi on zarazem punkt spełnienia się projektu sekularnego: religia zostaje wycofana z realizacji realnego interesu politycznego, zneutralizowana do poziomu „ethosu”, złożona jako „fundament” demokracji i spacyfikowana przez odmówienie możliwości zagrożenia jej przez świecki porządek liberalnej demokracji. Ostatni etap rozwoju refleksji autora *Filozofii dramatu* obejmuje projekt sekularyzacji. Wyłączając możliwość zagrożenia Kościoła przez ład liberalno-demokratyczny Tischner odmawia mu możliwości obrony („konflikt przecież nie istnieje), tym samym poddając system religijny obserwacji ze strony systemu politycznego. Polityka obserwuje Kościół, lecz nie

¹⁸ J. Tischner, *Idąc przez puste Błonia*, Kraków 2005, s. 187–188.

¹⁹ Zob. J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, dz. cyt., s. 23–28.

²⁰ Tamże, s. 25.

odwrotnie. Sposób obserwacji polityki przez religię proponowany przez Tischnera („moralna legitymizacja”) jest *de facto* obserwacją częściową: umożliwia ona formułowanie krytyki oraz dyspozycji pod adresem polityki tylko na poziomie „etycznym”, który jak wiadomo trudno uznać za autonomiczny poziom procesu politycznego. „Autorytet moralny” w realnej polityce można przywołać lub ignorować, ale wcale nie trzeba go słuchać, by realizować działania polityczne.

Podsumujmy rozwój refleksji Tischnera nad stosunkami między polityką a religią. Według kryterium „etycznego” Tischner odróżnił najpierw chrześcijaństwo autentyczne (domniemane chrześcijaństwo ewangelii) od nieautentycznego (chrześcijaństwo tomistyczne) – dokonało się to jeszcze w fazie, w której refleksja polityczna – również z powodów pozafilozoficznych – znajdowała się poza zainteresowaniem Tischnera. Następnie, w drugim okresie, polityka pojawia się *przed* refleksją Tischnera jako problem. Wychodząc ze swoich etycznych pozycji uprawia on *etyczny* namysł nad polityką, odróżniając politykę autentyczną (Solidarność sumień) od polityki nieautentycznej (komunizm jako polityka zdrady). Odróżnieniu temu towarzyszy eksponowanie nowej formy nieautentycznej religijności: jest nią romantyczna religijność Polska, religia melancholijnych i mesjanistycznych sarmatów. Po roku 1989 Tischner przesuwają się wewnątrz pola politycznego jako autorytet i jeden z – *en passant* – architektów ideowych nowego porządku. Na tym etapie pojawia się poważny problem, ponieważ etyczna krytyka władzy politycznej (legitymizująca się polityczną czystością) musiała mu posłużyć za legitymizację porządku politycznego. Rozwiązanie tego problemu Tischner znalazł w liberalnej demokracji w postaci zbliżonej do propozycji ordoliberalistów, i uzupełnionej o elementy katolickiej nauki społecznej i konserwatywnego republikanizmu²¹. Wraz z zawarciem tego przymierza pojawia się też nowy oponent: nieautentyczna religijność integrystów i bliska jej nieautentyczna polityka domniemanych architektów „państwa wyznaniowego”. Zauważmy, że w kategorii te podpadają podmioty dyskursu, które przed rokiem 1989r. znajdowały się w obrębie pól „autentycznych”.

²¹ Zob. J. Gowin, *Religia i ludzkie biedy*, dz. cyt., s. 142 i nn. W związku z tym za zbyt jednostronną uznać należy konkluzję książki Anny Siwiec, zgodnie z którą „starożytny filozof [Platon – P.G.] w polityce widzi przestrzeń ukształtowaną według zasady dobra – rozumne państwo staje się ucieleśnieniem idei dobra. Dla Tischnera inaczej – dobro może zaistnieć wyłącznie poza polityką” (A. Siwiec, *Dobro a polityka. Platon i Tischner; dwie filozofie dobra*, Warszawa 2014, s. 213). Trafniejsze wydaje mi się sformułowanie tego problemu rezerwy wobec polityki jako takiej podane przez Aleksandra Bobko: „Myślenie polityczne wyrasta z poczucia, że w świecie ludzkich spraw są permanentnie obecne nieprawda i zło. Z oczywistości tej rodzi się potrzeba przeciwstawienia się takiemu stanowi rzeczy i dążenie do tego, aby przy pomocy wszelkich możliwych środków budować świat społeczności w której panowałaby prawda i dobro” (A. Bobko, *Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, Kraków–Rzeszów 2007, s. 239). Por też A. Bobko, *Myślenie religijne a myślenie polityczne*, [w:] „*Bądź wolność Twoja*”..., dz. cyt., s. 31–43.

Przedstawiony tu rozwój refleksji Tischnera obrazuje poniższa tabela:

Tabela 2. Rozwój refleksji Józefa Tischnera nad stosunkiem religii i polityki

	poza polityką (do 1980 r.)	w refleksji	
		wobec polityki (1980–1989)	w polityce (1989–2000)
religia autentyczna	chrześcijaństwo <i>per se</i> (ethos)	chrześcijaństwo <i>per se</i> (ethos)	chrześcijaństwo <i>per se</i> (ethos)
religia nieautentyczna	chrześcijaństwo tomistyczne	religia romantyczna	integryzm
polityka autentyczna	<i>(kompensacja refleksji politycznej refleksją etyczną)</i>	solidarność	liberalna demokracja
polityka nieautentyczna		totalitaryzm	religia polityczna (państwo wyznaniowe)

Przyjrzyjmy się dialektyce czterech kategorii umieszczonych na dwóch poziomach (społecznym: polityka-religia i etycznym: autentyczne-nieautentyczne), jaka rządzi tym rozwojem. Ruch sekularyzacji rozpoczyna się jako reakcja na niedostosowanie systemu religijnego do społecznego środowiska. Wprowadzone zostają kategorie, które pozwalają oddzielić autentyczną istotę od nieautentycznej formy. Na tym etapie polityka pozostaje nieobecna i zanegowania. Z powodów historycznych wkracza ona do myśli Tischnera pod postacią zewnętrznego przedmiotu krytyki rozwijanej z pozycji etycznych. Na politykę nałożone zostają te same etyczne kategorie autentyzmu i nieautentyzmu. Sformułowany zostaje program polityki autentycznej, opartej o realizację przedpolitycznego etosu. Z powodów historycznych (po raz kolejny) projekt ten otrzymuje warunki, w których może być zrealizowany. Wtedy jednak okazuje się, że polityka pozostaje czymś negatywnym: pozytywny projekt jest *de facto* projektem etycznym. Konieczne jest więc zainstalowanie porządku politycznego, który chronił by przed zmieszaniem element etyczny i polityczny. Ponieważ zaś rezerwuarem ethosu dla Tischnera przez cały czas pozostaje „istota chrześcijaństwa”, oznacza to wycofanie religii z polityki i zakrycie jej oraz złożenie jako fundamentu porządku politycznego. W tej właśnie funkcji *ukrytego fundamentu* leży istota sekularyzacji w jej Polskim kształcie – kształcie, dla zrozumienia którego pisma Tischnera posiadają kapitalne znaczenie.

Sekularyzacja jako iluzja obecności religii

Wskazanie na trwanie chrześcijaństwa jako „etycznego fundamentu” polityki i kultury stanowi klasyczny argument pacyfikujący radykalne tezy o sekularyzacji. Pozwala on uznać proces neutralizacji treści religijnych za proces ich prze-

miany, a może nawet sublimacji w formy bardziej wyrafinowane i przez to głębiej penetrujące kulturę. Tego typu kulturalistyczna refleksja dobrze koresponduje z politycznym projektem polityki „inspirowanej” chrześcijańskim „etosem”, który – co wskazałem wyżej – stanowił punkt dojścia Tischnerowskiej refleksji nad sekularyzacją. O ile „liberalna demokracja” pojawia się na ustach księdza profesora stosunkowo późno, to wspomniany kulturalistyczny argument przeciwko radykalnej tezie o sekularyzacji pojawia się zarówno na wczesnym etapie jego rozwoju²² jak i u jego kresu²³.

Zwieńczeniem tej tendencji jest tekst *Drogi i bezdroża sekularyzacji*, w którym Tischner wita proces rozpadu dawnych form reprezentacji *sacrum* z entuzjazmem jako realizację oryginalnie chrześcijańskiego ideału świętości (*sanctum*) manifestującej się jako międzyludzka dobroć.²⁴ Przez sekularyzację niszczy pogańskie *sacrum*, kuszące swoim pięknem i uobecnia się właściwa postać chrześcijaństwa: dobroć. Widzialny pozór zostaje zastąpiony przez niewidzialną istotę.

Docieramy tutaj do sedna procesu sekularyzacji, w pobliże którego dotarliśmy już analizując dialektykę poglądów Tischnera na relacje między polityką a religią. Sekularyzacja polega nie tylko, a być może nawet nie w pierwszym rzędzie na *usunięciu* treści religijnych z przestrzeni publicznej. Jej głębsza, ale też łatwiejsza do przeoczenia postać polega na neutralizacji religii przy zachowaniu *pozoru* jej znaczenia przez nadanie jej kompensacyjnej funkcji (np. moralnej asekuracji świeckiej praktyki). Mechanizm ten polega w polityce na *wycofaniu* Kościoła z akcji politycznej (odmówienie mu posiadania politycznego interesu), *odsunięciu* go do sfery przedpolitycznej i *zachowaniu* w tym odsunięciu jako podstawy porządku moralnego ładu politycznego („przyjazny” rozdział Kościoła i państwa) lub też pozostawienie religii samej sobie w sferze prywatnej (rozdział „radykalny”). O ile rozdział radykalny, rzeczywiście usuwa religię z polityki, zwalnia ją też z obowiązku pełnienia *społecznej funkcji* wnoszenia niezbędnego ładunku „wartości” do ładu politycznego. Pozbawia on religię jej politycznego znaczenia, ale też uwalnia od funkcjonalizacji. Rozdział „przyjazny” natomiast stanowi neutralizację religii przy jednoczesnej kompensacji tej operacji przez przypisanie jej doniosłej funkcji

²² „(...) współczesna filozofia jest – o tyle, o ile ją znam – tak głęboko przeniknięta *inspiracją* [podkr. – P.G.] chrześcijańską, ja nigdy dotychczas” (J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 248).

²³ „Mam takie przekonanie, iż chrześcijaństwo – Ewangelię – mamy nie tyle za sobą, ile przed sobą” (J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, Kraków 2007, s. 13).

²⁴ „Aby wydobyć na jaw ów ludzki, a nawet osobowy wymiar świętości, język chrześcijański wolał używać słowa *sanctum*. *Sacrum* ma wciąż wydźwięk pogański – ono jest „poza dobrem i złem”; ono może ożywiać, ale może też kamienować, krzyżować, zabijać. *Sacrum* pogańskie jest nie tyle najwyższą dobrocią, co najwyższą pięknoscią. Inaczej jest z chrześcijańskim *sanctum*: ono jest źródłem życia, słowem życia i pokarmem życia” (J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, dz. cyt., s. 204).

społecznej. Prowadzi to do powstania iluzji trwania chrześcijańskiego porządku (pod postacią „chrześcijańskich wartości”) w postchrześcijańskim porządku. Religia trwa tutaj na granicy politycznego tabu: stanowi ona domniemaną podstawę etyczną, która jednak nie może zostać przeformułowana wprost na polityczny interes. Zostaje ona unieruchomiona w postaci fundamentu etycznego.

Zdefiniowanie sekularyzacji jako iluzji obecności religii uważam za szczególnie korzystne, ponieważ pozwala ono uchwycić wyżej opisany proces. Utożsamienie sekularyzacji z radykalnym wyparciem *sacrum* banalizuje sekularyzację utożsamiając ją z być może nie istniejącym stanem rzeczy a w najlepszym razie racjonalizuje ją jako proces korzystny dla systemu religijnego.

Wkład religii w życie publiczne polega tej sytuacji na *inspirowaniu* praktyk społecznych, które mogą posługiwać się treściami religijnymi o tyle, o ile poddają je translacji na „wartości” dające się zoperacjonalizować w demokratycznej praktyce. W tej sytuacji wspólnoty religijne tracą środki regulacji religijnej spójności praktyk i doktryny: ponieważ między religijną treść a jej publiczny wyraz wstawiony zostaje mechanizm „translacji”, relacja między przekonaniami religijnymi a praktyką społeczną staje się relacją inspiracji. Ściśle religijny charakter mają jedynie prywatne przekonania i praktyki (np. liturgiczne): publiczne praktyki i przekonania mogą co najwyżej posiadać religijną inspirację. Ponieważ zaś świecka praktyka zwrótnie oddziałuje na życie religijne, system religijny infiltrowany jest przez nowe, sekularne tendencje. Nie ma on możliwości obrony przed nimi przez jasne odróżnienie się od sekularnej sfery publicznej, ponieważ pełni on wobec niej funkcję „legitymizacji” i etycznej asystencji oparte o wspomnianą „inspirację”. W ten sposób Kościół staje się zakładnikiem swojej społecznej funkcji. Jego publiczna obecność okazuje się fantomem: widać go poprzez jego inspirację, jednak obecność ta nie jest cielesna, nie przejawia się w żadnej namacalnej i określonej formie.

Punkt dojścia refleksji Józefa Tischnera nad wzajemnymi relacjami polityki i religii znajdował się w punkcie, którego autor filozofii dramatu nie zdołał już przekroczyć. Trudno się temu dziwić, biorąc pod uwagę, że był to już ostatni okres życia Tischnera, a on sam położył na szali cały swój autorytet, by legitymizować nowy porządek społeczny. Niemniej autor *Etyki Solidarności* był zarazem świadom, jak niepewnym projektem jest w polskich warunkach liberalna demokracja. Świadomość ta nie sprawiła jednak, że był on w stanie spojrzeć na liberalną demokrację inaczej jak na „niepodeważalną kategorię polityczną”²⁵, a w kon-

²⁵ „Ze zrozumiałych przyczyn politycy i filozofowie w Czechosłowacji, na Węgrzech i innych krajach [Europy Wschodniej – P.G.] mają skłonność do traktowania liberalizmu jako jedynego pożądanego i nieproblematycznego celu, obiektu ich starań najpierw jako dysydentów, a teraz twórców państwa, jako niepodeważalnej kategorii politycznej. Przyniosło to paradoksalny skutek w postaci

sekwencji dostrzec w pełni jej – również negatywne – skutki dla Kościoła. Za ten stan rzeczy odpowiada fundamentalna rola, jaką w refleksji Tischnera – zarówno filozoficznej, jak i politycznej – odgrywa totalitaryzm. Problem ideologicznie motywowanej przemocy stanowił rodzaj traumatycznego doświadczenia, które skutkowało rozpatrywaniem zagadnienia obecności religii w życiu publicznym zawsze w kontekście zabezpieczenia przed religijną przemocą. Perspektywa ta przeniesiona w realia liberalnej demokracji skutkowała nieuchronnym anachronizmem: polityczne ekscesy religijne, niemieszczące się w ramach wyznaczonej Kościołowi przez Tischnera, jawiły się jako fenomeny należące do tego samego porządku co tendencje „totalitarne” czy „faszystujące”. W tym sensie można by powiedzieć, że stosując do opisu otaczającej go rzeczywistości politycznej kategorii wypracowane w zetknięciu z fenomenem totalitaryzmu, Tischner objawiał się jako szczególnego rodzaju *homo sovieticus* (epitet, jakim chętnie obdarzał swoich „integrystycznych” adwersarzy) – w jego ujęciu relacji między religią a polityką dominowały kategorie wyniesione z intelektualnej konfrontacji z totalitaryzmem; doświadczenie totalitarne władało nad jego wyobraźnią polityczną. Adekwatne rozpoznanie miejsca Kościoła w przestrzeni liberalnej demokracji wymykało się taki ujęciu. Musiało mu się zresztą wymykać biorąc pod uwagę, na jakim etapie dialektyka refleksji Tischnera osiągnęła swoje spełnienie.

przekształcenia liberalizmu w projekt i uczynienia z niego niemal zastępczej utopii. Samorozumienie liberalizmu jest nie do pogodzenia z takim użyciem tego terminu i wcale nie jest jasne, jak konstruuje się liberalne społeczeństwo w sytuacji, gdy nigdy nie istniały warunki do jego zaistnienia” (T. Judt, *Historia niedokończona. Francuscy intelektualiści 1944–1956*, przeł. P. Marczewski, Warszawa 2012, s. 316).



MIŁOSZ PUCZYDŁOWSKI

Czy w Polsce miała lub ma miejsce sekularyzacja?

Na tytułowe pytanie odpowiedzieć można przy pomocy lekceważącego kanonu naukowej jednoznaczności niemieckiego słowa: *jein*, czyli „tak” i „nie” razem. Odpowiedź taka konfunduje jednak czytelnika, zaciemnia obraz problematyki sekularyzacyjnej i w konsekwencji zniechęca do poważnego zajmowania się proponowanym tu tematem. Aby odpowiedzieć na pytanie postawione w tytule należy więc na początek naszkicować kilka podstawowych interpretacji wieloznacznego pojęcia „sekularyzacja”. Dopiero wówczas możliwe jest ustalenie, czy poszczególne interpretacje sekularyzacji da się zaaplikować do polskiej rzeczywistości społecznej po roku 1989.

Zanim przystąpię jednak do wyszczególnienia pięciu współczesnych interpretacji pojęcia sekularyzacji chciałbym zatrzymać się na chwilę przy historycznych źródłach omawianego terminu. W pierwszej kolejności trop etymologiczny każe myśleć nam o dualistycznej rzeczywistości, w której to, co doczesne (łacińskie: *saeculum*) przeciwstawione jest temu, co wieczne (greckie: *eschaton*). Stopniowe wypieranie sfery wiecznej, transcendentnej przez sferę doczesną, czyli świecką/sekularną nazywane jest sekularyzacją. Odwołując się do tej etymologii współczesny socjolog religii José Casanova charakteryzuje sekularyzację w następujący sposób:

Pojęcie sekularyzacji odnosi się do rzeczywistego procesu historycznego, w wyniku którego stopniowemu upadkowi ulega dualistyczny system obecny wewnątrz „tego świata”, a wraz z nim sakramentalne struktury pośredniczące między tym a tamtym światem¹.

¹ J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005, s. 40.

Drugie źródło, tym razem natury historycznej, ujawnia niemiecki historyk idei i filozof Hermann Lübbe. Odnotowuje on, że słowo „sekularyzować” (*secularisieren*) pojawiło się w zapisie po raz pierwszy w Niemczech w Münster i przypisywane jest przewodzącemu francuskiej delegacji biorącej udział w podpisaniu Traktatu Westfalskiego, Henrykowi II Orleańskiemu, księciu Longueville. Określił on w ten sposób likwidację dóbr kościelnych i przekazanie ich własności władzy świeckiej². Hermann Lübbe dokumentuje również, że w wieku XVIII w *Kodeksie Prawa Kanonicznego* funkcjonowała procedura nazywana „sekularyzacją”. Była ona stosowana wobec członków zakonów katolickich, którzy postanowili zrezygnować z dotychczasowego klauzurowego życia i powrócić „do świata”. Osoba taka mogła dokonać sekularyzacji na podstawie stosownych przepisów prawa kanonicznego. W wieku XIX świeccy egzekutorzy sterowanych przez państwo wywłaszczeń kościelnych głosili analogię pomiędzy przejściem osoby, a przejściem dóbr materialnych z powrotem „do świata” na użytek rzeczywistości świeckiej. Próbowali tym samym wykorzystać precedens, który dawało im kościelne prawo kanoniczne i zrećnię rozszerzyć pierwotne znaczenie omawianego tu terminu.

Etymologiczne oraz historyczne źródła pojęcia sekularyzacji prowadzą Hermanna Lübbecka do sformułowania ogólnej, ale trafnej definicji:

Sekularyzacją nazywa się wycofanie lub zwolnienie pewnej rzeczy, terytorium lub instytucji spod kościelno-duchowego prawa i władzy³.

Definicja sformułowana przez Hermanna Lübbecka pozwala na historyczny opis sekularyzacji. Współczesne filozofia i socjologia poszukują jednak bardziej precyzyjnego języka, który dałby szansę zwerbalizowania codziennego doświadczenia milionów Europejczyków, Amerykanów, czy Australijczyków. Z tego powodu trzy rozumienia sekularyzacji wprowadza w monumentalnej książce *A Secular Age* znany w Polsce kanadyjski filozof Charles Taylor. Należy zwrócić uwagę, że posługuje się on angielskim słowem *secularity*, które wyraża stan bycia świeckim, a nie słowem *secularization*, które na język polski przetłumaczylibyśmy po prostu jako „sekularyzację”. W kontekście niniejszych rozważań to leksykalne przesunięcie można jednak uznać za drugorzędne. Sekularyzację w pierwszym z uwzględnianych przez Taylora wymiarów ilustruje następujący cytat:

Jedno rozumienie sekularyzacji (*secularity*) dokonuje się więc w kategoriach przestrzeni publicznej. Została ona rzekomo wyczyszczona z obecności Boga lub jakiegokolwiek odniesienia do rzeczywistości ostatecznej. Normy i pryncypia, wedle których postępujemy, na ogół nie odnoszą nas do Boga, ani do żadnej wia-

² H. Lübbecke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1975, s. 23.

³ Tamże, s. 23 (tłum. M. Puczyłdowski).

ry religijnej. Stoi to w uderzającej opozycji do czasów dawniejszych, gdy wiara chrześcijańska nakładała [na nas] autorytatywne nakazy.⁴

Czy w Polsce przestrzeń publiczna została „wyczyszczona z obecności Boga lub z odniesień do rzeczywistości ostatecznej”? Czy „normy i pryncypia, wedle których postępujemy, nie odnoszą nas do Boga, ani do żadnej wiary religijnej?”. Sądzę, że na to pytanie można w bardzo ostrożny sposób odpowiedzieć twierdząco. Innymi słowy: można w Polsce funkcjonować w sferze publicznej nie odnosząc się do religii i wiary w Boga. Można: przeprowadzić się do tzw. „dużego miasta”, następnie: związek małżeński zawrzeć w urzędzie, a nie w kościele; posłać swoje dzieci na lekcję etyki, a nie na lekcję religii; otwarcie przyznawać się publicznie do swojego agnostycyzmu lub ateizmu; wreszcie w *Preamble* do *Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej* powoływać się na drugi człon słynnej, kompromisowej formuły:

my, Naród Polski – wszyscy obywatele Rzeczypospolitej, zarówno wierzący w Boga będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna, jak i nie podzielający tej wiary, a te uniwersalne wartości wywodzący z innych źródeł⁵

Jest to jednak wersja minimum. Zasadne są zarzuty polskich antyklerykałów, którzy wytykają państwu polskiemu, że nie jest całkowicie możliwe funkcjonowanie w sferze publicznej bez odniesień religijnych. Nad mównicą w Sejmie wisi krzyż, a publiczna telewizja transmituje uroczystości religijne z udziałem władz państwowych. Środowiska antyklerykalne skarżą się także często na inspirowane nauką religijną prawo antyaborcyjne. Nie lekceważę powagi tych zarzutów. Sądzę jednak, że odnoszą się one do innego wymiaru pojęcia sekularyzacji. Poniżej postaram się to wykazać. Choć świecki obywatel napotyka w przestrzeni publicznej symbole religijne, to oddawanie im kultu nie jest warunkiem jego egzystencji politycznej. Prawo państwowe natomiast, choć utożsamiane często z nauczaniem Kościoła katolickiego, może być równie dobrze wywodzone z owych „innych źródeł” wspomnianych w *Preamble* do *Konstytucji*, które Kościół katolicki w swoim nie do końca aktualnym języku filozoficznym nazywa „prawem naturalnym”.

W tym duchu, jak sądzę, należy także podchodzić do problemu rozstrzygnięć prawnych w nieustannie pojawiających się w przestrzeni publicznej sprawach artystycznych, antyreligijnych prowokacji. Wierzący oskarżają ich twórców o obrazę uczuć religijnych. Analizujący niezwykle starannie dziesiątki takich

⁴ Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge (Massachusetts) and London 2007, s. 2 (tłum. M. Puczyłdowski).

⁵ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej, <http://www.sejm.gov.pl/prawo/konst/polski/kon1.htm> (3.10.2014).

przykładów Andrzej Draguła kończy swoją pracę *Bluźnierstwo. Między grzechem a przestępstwem* dobitnym stwierdzeniem:

Proces sekularyzacji bluźnierstwa (i pokrewnych mu świętokradztwa i profanacji) polegał na przejściu od rozumienia bluźnierstwa jako naruszenia porządku wiary oraz wynikającej z tej wiary moralności do naruszenia porządku społecznego i prawa, które chronić ma interesy wszystkich obywateli. Widać to dokładnie, gdy bluźnierstwo – najpierw rozumiane jako grzech przeciw Bogu – stopniowo nabiera cech przestępstwa wobec państwa i władzy publicznej, by obecnie – jako przestępstwo obraży uczuć religijnych – stać się także przestępstwem przeciwko prawu jednostki do swobodnego wyznawania swojej wiary⁶.

Oskarżenie o obrażę uczuć religijnych w sferze publicznej nie jest już zdaniem Draguły oparte na odniesieniu do Boga i do jego prawa moralnego. Funkcjonuje ono raczej na glebie oświeceniowej, świeckiej tradycji budowania wspólnoty szanującej pluralizm przekonań. Na marginesie należy postawić niepojęte pytanie: dlaczego państwowe sądy nie ścigają w Polsce autorów oszczerczych pod adresem ateistów, żydów lub muzułmanów mów wygłaszanych z katolickich ambon?

Drugi wymiar sekularyzacji Charles Taylor charakteryzuje następująco:

W drugim znaczeniu sekularyzacja polega na zaniku wyznawania wiary i religijnej praktyki, na odwracaniu się ludzi od Boga i niechodzeniu już do kościoła⁷.

Tutaj rozstrzygnięcie pytania, czy w Polsce dokonuje się lub dokonał proces sekularyzacji, umożliwiają wyniki badań ilościowych prowadzonych przez socjologię religii. Odpowiedniego materiału dostarcza Janusz Mariański w pracy *Katolicyzm polski - ciągłość i zmiana z roku 2011*:

Socjologowie nie odnotowują wyraźnych zmian in minus w polskiej religijności, a Kościół katolicki jest w dalszym ciągu Kościołem zdecydowanej większości Polaków, do pewnego stopnia pozostaje Kościołem ogólnonarodowym. Także wskaźniki formalnego członkostwa w Kościele katolickim i wskaźniki wierzących nie różnią się od siebie w zasadniczy sposób. (...) Badania socjologiczne, a zwłaszcza sondaże opinii społecznej realizowane przez różne instytuty badania opinii publicznej, wskazują, że pomimo radykalnych zmian ustrojowych (politycznych), gospodarczych i społeczno-kulturowych poziom religijności kościelnej, a także znaczenie religii w życiu codziennym utrzymywały się w ostatnich 20 latach po 1989 roku na względnie stałym (wysokim) poziomie⁸.

⁶ A. Draguła, s. 291.

⁷ Ch. Taylor, dz.cyt., s. 2 (tłum. M. Puczydłowski).

⁸ J. Mariański, *Katolicyzm polski ciągłość i zmiana studium socjologiczne*, 2011, s. 99.

Trzeci wymiar pojęcia sekularyzacji wyszczególniony przez Charlesa Taylora ilustruje hermeneutyczną postawę autora przyjętą w całej książce *A Secular Age*. Jest on najtrudniej uchwytany, ale jego dokumentacja najbardziej przybliży do odpowiedzi na postawione w tytule niniejszego tekstu pytanie. Taylor pisze:

Sądzę, że badanie obecnej epoki jako zsekularyzowanej warte jest również ujęcia w trzecim sensie. (...) To skupiałoby uwagę na warunkach wyznawania wiary. Zwrot ku sekularyzacji w tym znaczeniu polega (oprócz innych rzeczy) na przejściu od społeczeństwa, gdzie wiara w Boga jest niekwestionowana, nieproblematyczna, do społeczeństwa, w którym jest ona rozumiana jako jedna z wielu opcji, na ogół jako nie najłatwiejsza do przyjęcia⁹.

Dla Taylora decydująca okazuje się zmiana warunków wyznawania wiary, czyli transformacja szerokiego, kulturowego tła oraz kulturowych schematów myślowych. Podążając tropem wyznaczonym przez Taylora można zarysować kilka współczesnych stanowisk w szerokim filozoficzno-teologicznym sporze o status sekularyzacji w nowożytnej kulturze oraz o wynikającą z sekularyzacji zmianę warunków wyznawania wiary. Innymi słowy: w ramach trzeciego wymiaru pojęcia sekularyzacji możliwe są różne filozoficzne stanowiska, które zajmuje się współcześnie próbując odpowiedzieć na pytanie, jak religia oraz sekularyzm powinny zareagować na hermeneutyczną zmianę warunków wyznawania wiary. Poniżej postaram się zarysować cztery przykładowe postawy.

Najbardziej radykalne, pro-religijne stanowisko reprezentuje brytyjski teolog i filozof John Milbank. Jego wizja wyłożona w książce *Theology and Social Theory* opiera się na założeniu, że nauki społeczne zbudowane na świeckich przesłankach powstały na skutek błędnych rozstrzygnięć teologicznych u schyłku średniowiecza. Milbank w swojej imponującej rozmachem i erudycją książce domaga się odzyskania przez teologię należnego jej statusu metadyskursu. Tym samym zgadza się wprawdzie, że świeckie nauki społeczne zmieniły warunki wyznawania wiary i przyczyniły się do sekularyzacji, widzi jednak równocześnie szansę na odzyskanie pola przez religię i teologię.

Udręką (*pathos*) współczesnej teologii jest jej fałszywa skromność. Dla teologii musi się to okazać śmiertelną chorobą, ponieważ, gdy teologia wycofuje się z twierdzenia, że jest metadyskursem, nie może już dłużej głosić słowa Stwórcy, zmuszona jest natomiast stać się proroczym głosem doczesnego idola. (...) Jeśli teologia nie próbuje już klasyfikować, kwalifikować i krytykować innych dyskursów, wówczas nieuchronnie dyskursy te sklasyfikują teologię¹⁰.

⁹ Ch. Taylor, s. 2–3.

¹⁰ J. Milbank, *Theology and Social Theory*, Oxford (UK) Cambridge (USA) 1999 (1993), s. 1 (tłum. M. Puczyłdowski).

Z drugiej strony radykalnym krytykiem formacji religijno-teologicznej w XX wieku był Hans Blumenberg. Sprzeciwiał się on tezie, że nowożytność wraz z napędzaną przezeń sekularyzacją, jest prostym przedłużeniem kultury religijnej. Dla Blumenberga, klucz do zrozumienia sekularyzacji nie leży wcale w rozstrzygnięciach teologicznych, które wytworzyły rzekomo proces sekularyzacyjny. Nowożytność to odrębna, niezależna formacja filozoficzna. Powstała ona oczywiście w kontekście poprzedzającego ją średniowiecza i chrześcijaństwa, nie dzieńczy ona jednak żadnych wielkich, uniwersalnych pytań o religię nazywanych przez niemieckiego filozofa *die große Fragen*. Nie ma tam żadnej ponad-epokowej substancji. Kluczowa w słynnej książce Blumenberga *Legitimität der Neuzeit* jest przeprowadzona zrećtnie w rozdziale VI gra opozycyjnej pary słów: *Umsetzung* i *Umbesetzung*.

To, co wydarzyło się w procesie nazywanym na ogół sekularyzacją, (...) nie daje się opisać jako przetransponowanie (*Umsetzung*) autentycznych teologicznych treści w postać, w której popadają one w autoalienację, lecz należy opisać to jako przejście (*Umbesetzung*) pustych pozycji domagających się nowych odpowiedzi. Tym samym nie da się wyeliminować przynależnych im pytań¹¹.

Przeciwnicy Blumenberga pokroju Milbanka uważają, że w nowożytności doszło jedynie do czegoś na kształt przetransponowania (*Umsetzung*) religijnej melodii w nową tonację. Przepisano nuty, ale stara śpiewka pozostała. Blumenberg uważa natomiast, że zmiana warunków wyznawania wiary polega na ponownym zasiedleniu (*Umbesetzung*) starego, religijnego gmachu. To, czy nowy świecki właściciel urządzi w nim muzeum, restaurację, magazyn czy dom rozpusty zależy już wyłącznie od jego nieskrępowanej fantazji. Podlega on oczywiście historycznym uwarunkowaniom. Musi zachować na przykład bryłę owego gmachu. Wszelkie treściowe mosty wiążące go z dawną religią zostały jednak zerwane.

Stanowisko mediujące, ale jednak faworyzujące nieznacznie oświecenie, reprezentuje późna filozofia Jürgena Habermasa. Przełomowy tekst *Wierzyć i wiedzieć* był drukowany w miesięczniku „Znak” w roku 2002 w mistrzowskim przekładzie Małgorzaty Łukasiewicz:

[Wierzący] muszą przełożyć swoje przekonania religijne na język świecki, aby ich argumenty mogły uzyskać aprobatę większości. (...) Szukanie racji, które mogą być powszechnie uznane, nie grozi niesprawiedliwym wykluczeniem religii z życia publicznego i odcięciem świeckiego społeczeństwa od ważnych źródeł sensu jedynie wówczas, gdy strona świecka zachowa zrozumienie dla artykulatoryjnej siły języków religijnych. Granica między racjami świeckimi a religijnymi jest i tak płynna. Dlatego wyznaczenie tej spornej granicy trzeba pojmować jako

¹¹ H. Blumenberg, *Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp 1996 (1966), s. 75 (tłum. M. Puczydłowski).

zadanie wymagające kooperacji, wymagające od obu stron, by przyjmowały także perspektywę tej drugiej strony¹².

Dla Habermasa przełomowym doświadczeniem były zamachy terrorystyczne z 11 września 2001 roku. Zdaniem niemieckiego filozofa powinny one uświadomić liberalnym demokratom Europy i Ameryki potrzebę uważnego wsłuchiwania się w stanowisko ludzi wierzących. To oczywiście nie zwalnia religii od obowiązku translacji własnych wypowiedzi na zdroworozsądkowy język oświecenia. Chodzi więc o próbę asymilacji religii w ramach oświeceniowego pluralizmu społecznego. W przeciwnym wypadku grozi nam sytuacja wzrastającej fali fundamentalizmu religijnego w wieku XXI. Wylano oczywiście morze atramentu zastanawiając się, czy translacja postulowana przez Habermasa nie oznacza przypadkiem przekabacenia religii na modłę oświecenia i utraty jej autonomicznego rdzenia. Wątpliwości te można uznać za zasadne. Każdy, kto zbyt prędko przekona się do Habermasowskiego modelu, powinien przypomnieć sobie tych kilka uwag, które o problemie przełożenia żywej formy oralnej na martwą postać tekstu wygłosił w dialogu *Fajdros* Sokrates.

Formę kompromisu pomiędzy religią i sekularyzacją proponuje również czeski teolog i filozof Tomáš Halík. Zwróćmy jednak uwagę, że o ile Habermas mówił jedynie o próbach translacji stanowisk, to Halík idzie o wiele dalej i uważa, że są one kompatybilne, a nawet współkonstrytuujące się nawzajem.

Nie szukam łatwego kompromisu czy pragmatycznego sojuszu między ludźmi religijnymi i niereligijnymi, lecz sposobu uchwycenia tego, co w moim przekonaniu stanowi „istotę”, a jednocześnie specyficzną szansę zarówno naszej europejskości, jak i zachodniego chrześcijaństwa. Fakt, iż wiara chrześcijańska i świeckość już tak długo żyją razem (...) otwiera możliwość „łącznego myślenia o nich”. To znaczy nie tylko wzajemnego uznania (...) owej odmienności za uprawnioną, ale i dostrzeżenie w niej kompatybilności¹³.

Zdaniem czeskiego myśliciela sekularyzacja rozumiana jako Taylorowska zmiana warunków wyznawania wiary ma doniosłe konsekwencje nie tylko dla kultury religijnej, ale także dla kultury świeckiej. Tak jak religia skazana jest na akt samowiedzy zapośredniczając się w towarzyszącej jej od stuleci sekularyzacji, tak samo ateizm i świeckość muszą odkryć swoją *quasi* religijną tożsamość.

W tym miejscu wypada zapytać, jak w Polsce postrzegane jest zagadnienie zmiany warunków wyznawania wiary i w jaki sposób miałyby ono wpływać na pozycję religii oraz kultury świeckiej. Sądzę, że problem ten w polskiej wrażliwości społecznej właściwie nie istnieje. Bywa on oczywiście dyskutowany przez

¹² J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, „Znak”, Rok LIV, wrzesień (9) 2002, s. 15–16.

¹³ T. Halík, *Wzywany i niewzywany*, Kraków 2006, s. 281.

zawodowych filozofów i socjologów. Pasjonującym zadaniem jest przyporządkowanie tym czterem przykładowym stanowiskom (Milbank, Blumenberg, Habermas, Halik) działających w Polsce wydawnictw, środowisk akademickich, organizacji, stowarzyszeń. Z Milbankiem można by kojarzyć np. krakowskie „Pressje” lub „Fronde”. Z Blumenbergiem chyba (paradoksalnie!) „Krytykę Polityczną”, bo choć jej autorzy deklarują postawę postsekularną, to równie silnie przywiązani są do idei oświeceniowej niezależności względem religii. Z Habermasem skojarzyć można stare środowisko „Gazety Wyborczej” wyrosłe wokół Adama Michnika, choć oczywiście ta praktyczna postawa przyjaznego sojuszu inteligenckiej centro-lewicy z masową religią jest o wiele wcześniejsza niż filozoficzne przekonania Habermasa. Z Halikiem kojarzymy czasami krakowski „Tygodnik Powszechny”, choć i tu pojawiają się wątpliwości, ponieważ radykalne otwarcie czeskiego teologa na świecką tożsamość religii może budzić opory w konserwatywnym mieście żyjącym filozofią Józefa Tischnera.

Jak do tej pory jednak zagadnienie zmiany warunków wyznawania wiary nie znalazło silnego oddźwięku w codziennym doświadczeniu przeciętnego Polaka. Obecność religii w życiu publicznym oraz wyznawanie wiary nadal wydają się czymś jak powietrze, czymś oczywistym. Nawet zadeklarowani ateści podchodzą na ogół do postawy teistycznej z całkowitym zrozumieniem i wyrozumiałością. Tadeusz Różewicz w błyskotliwy sposób opisał ten stan w tomie *nożyk profesora*:

... a co do
czasu gotowania moja ciotka miała
taką miarę jajko przez trzy zdrowaśki gotuje się na miękko
ale to nie miara dla ateistów
i to mówi ateista?
jaki tam ateista... czyś ty widział
w Polsce prawdziwego ateistę albo nihilistę¹⁴

W Polsce nie występuje sekularne, hermeneutyczne tło, które sprawiałoby, że wyznawanie wiary okazywałoby się czymś nieoczywistym, „opcją jedną z wielu”, jak charakteryzuje to w *A Secular Age* Charles Taylor. To właśnie z tego powodu wspomniane już wcześniej, potencjalne zarzuty antyklerykałów co do miejsca religii w przestrzeni publicznej lokują nie w pierwszym, lecz w trzecim wymiarze sekularyzacji. Podzielając w znacznej mierze ich krytyczne uwagi, na pytanie o to, czy w Polsce doszło do sekularyzacji jako zmiany warunków wyznawania wiary, odpowiadam zdecydowanie przecząco. Jeśli hermeneutyczny kontekst owej zmiany współdecyduje o wystąpieniu pełnej sekularyzacji i ateizmu, to Różewicz słusznie stwierdza, że w Polsce prawdziwego ateisty jeszcze nie widział.

¹⁴ T. Różewicz, *nożyk profesora*, Wrocław 2001, s. 13.

Zupełnie inne znaczenie przypisał pojęciu sekularyzacji Carl Schmitt. Schmittowski odcień pojęcia sekularyzacji wszedł na stałe do niemieckojęzycznej literatury filozoficznej i teologicznej wskutek polemik, które ze Schmittem uprawiali Erik Peterson oraz Hans Blumenberg. Użycie terminu „sekularyzacja” przez Schmitta może dla niedoświadczonego czytelnika okazać się bardzo mylące. Schmitt bowiem pisząc o sekularyzacji nie ma wcale na myśli osłabienia oraz upadku religii. Wręcz przeciwnie, sekularyzacja świadczy według niego o trwałej żywotności formacji religijnej. Charakterystyczną myślą filozofii Schmitta jest teza ze słynnej rozprawy *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności*: „wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne”¹⁵. Niemiecki myśliciel za sekularyzację uznaje zatem proces, w ramach którego w osiągnięciach nowożytności ujawnia się jednoznacznie religijna matryca pojęciowa. Oznacza to, że wbrew poglądom Blumenberga niemożliwe było zbudowanie całkowicie odrębnej, świeckiej narracji filozoficznej, a siatka pojęciowa życia politycznego to nic innego jak „sekularyzaty” (niemiecki neologizm: *Säkularisaten*) sięgające korzeniami epoki prenowożytnej.

Czy polska polityka przeniknięta jest rozumianą po Schmittowsku sekularyzacją? Na to pytanie odpowiada się na ogół twierdząco. Warto wskazać tu na nieślabnącą od 25 lat religijną retorykę polskiej prawicy. Co ciekawe, przedstawiciele młodej polskiej prawicy – Michał Łuczewski z Centrum Myśli Jana Pawła II lub Paweł Rojek z „Pressji” w oryginalny sposób podłączają się pod modny współcześnie postsekularyzm reprezentowany przez Giorgio Agambena czy Slavoję Žižka i do debaty publicznej próbują wkroczyć z politycznymi tezami podpartymi właśnie autorytetem Carla Schmitta. Z tej perspektywy należałoby uznać, że w Polsce sekularyzacja obecna jest bardzo silnie.

Ostatnim, piątym rozumieniem pojęcia sekularyzacji, jest jego wymiar teologiczny. Na gruncie teologii niemieckiej funkcjonuje pojęcie *Verweltlichung* oznaczające zeświecczenie, uświatowienie, jest ono nierzadko tłumaczone i rozumiane właśnie jako laicyzacja bądź sekularyzacja. Pojęcie to, w odróżnieniu od terminu *Säkularisierung* posiada jednak również wymiar teologiczny. Teologowie tacy jak Karl Barth lub Friedrich Gogarten próbowali powiązać je z nauką o immanentyzacji Boga dokonującej się poprzez Wcielenie Chrystusa. Z tej perspektywy wątek sekularyzacyjny w XX-wiecznej teologii nie jest gorzką autorefleksją Kościoła nad jego zmieniającym się statusem w nowożytnym społeczeństwie. Oznacza on raczej próbę wywiedzenia zjawisk sekularyzacyjnych z łona samej religii chrześcijańskiej, co stanowi ukrytą formę Hegłowskiego dziedzictwa. Gogarten oraz jego

¹⁵ C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, Kraków 2000, s. 60.

kontynuatorzy w tak rozumianej sekularyzacji dostrzegali szansę na wewnętrzną transformację chrześcijaństwa, a samą sekularyzację uznawali wręcz za wynik działania Bożej łaski. Na horyzoncie chrześcijaństwa rysować miała się nowa epoka w jego trwającej nadal historii: epoka chrześcijaństwa bezreligijnego. Wizję tę w poruszający sposób opisał w swych notatkach i listach z więzienia Dietrich Bonhoeffer:

Czas, w którym mogliśmy przekazać człowiekowi wszystko poprzez słowa – słowa teologii lub słowa o pobożności – już przeminął. Podobnie skończył się już czas duchowości i sumienia, który nazywamy także czasem religii. Wkraczamy w czas całkowicie niereligijny. Ludzie nie mogą już po prostu być religijni, tak jak byli w przeszłości. Całe nasze 1900-letnie chrześcijańskie przepowiadanie oraz teologia opierały się na „religijnym *apriori*” w człowieku. Teraz jednak stało się to jasne, że owo „*apriori*” już nie istnieje i że było ono uwarunkowaną historycznie i przemijającą ludzką formą wyrazu. W jaki sposób zatem Chrystus może być Panem także ludzi niereligijnych? Czy istnieją niereligijni chrześcijanie?¹⁶

Wielu teologów odpowiedziało na to pytanie twierdząco. Ich zadaniem stała się wówczas próba opisania rysujących się na horyzoncie niereligijnego kościoła i niereligijnej wiary. Harvey Cox, wybitny amerykański teolog, opublikował w 1965 roku głośną książkę *The Secular City*. Tytuł nawiązywał oczywiście polemicznie do dzieła świętego Augustyna. Cox na kartach swej pracy sprecyzował wyzwania stojące przed kościołem w epoce sekularnej:

W epoce sekularyzacji misja Kościoła winna przyjąć formę zsekularyzowaną. Ta idea nie powinna nas dziwić. Wcielenie Boga w Jezusie jest typem radykalnej sekularyzacji. Bóg огоłocił się ze swego religijnego charakteru, ze swoich boskich atrybutów, aby przybrać formę sługi. Kościół powinien dzisiaj zrobić podobnie.¹⁷

Czy polski kościół oraz teologia podjęły pytania postawione powyżej przez Bonhoeffera i Coxa? Z całą pewnością nie. Kościół w Polsce nie został zmuszony przez zewnętrzne okoliczności (przez sekularyzację w drugim oraz trzecim znaczeniu) do reinterpretacji swojej społecznej roli. Figura Chrystusowej *kenozy*, którą w procesie sekularyzacji odkrywają Bonhoeffer, Cox, zdaje się być bardzo odległa od wizji kościoła tryumfalistycznego. A taka wizja przeważa wśród polskich hierarchów kościelnych, ale chyba także wśród wiernych, którzy bardzo głęboko przywiązali się do presekularnego modelu funkcjonowania kościoła.

¹⁶ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München 1978 (1951), s. 132–133 (tłum. M. Puczyłdowski).

¹⁷ H. Cox, *The Secular City*, [w:] A. Draguła, *Ocalić Boga. Szkice z teologii sekularyzacji*, Warszawa: 2010, s. 9.

Z powyższej analizy wynikają zatem następujące wnioski: sekularyzacja w Polsce polegała głównie na zmianie prawnych uwarunkowań funkcjonowania debaty publicznej. Owe zmiany w prawie zdają się być nieodwracalne i nawet najbardziej radykalni przeciwnicy sekularyzacji raczej nie domagają się np. usunięcia kompromisowej formuły z *Konstytucji*. W praktyce jednak funkcjonowanie owej świeckości państwa i sfery publicznej bywa bardzo wybiórcze. Oddalić należy jednak argumenty skrajnych antyklerykałów twierdzących, że Polska jest krajem wyznaniowym. Decydujący dla polskiego pejzażu sekularyzacyjnego okazuje się czynnik ilościowy. Nadal zdecydowana większość społeczeństwa niezmiennie akceptuje podstawowe, religijne treści wiary i utożsamia się z Kościołem rzymskokatolickim. To z kolei ma wpływ na najistotniejszy moim zdaniem fakt, iż jak do tej pory nie zmieniły się kulturowe warunki wyznawania wiary. Popularna na Zachodzie w drugiej połowie XX wieku teologia śmierci Boga z oczywistych względów nie miała prawa zdomować się w Polsce. To, co zdumiewa natomiast wychowanych na Weberze politologów i socjologów, to nieustająca żywotność oryginalnej, politycznej interpretacji sekularyzacji dokonanej przez kontrowersyjnego myśliciela Carla Schmitta.



Renata Merda

Wiesław Chudoba, *Leszek Kołakowski kronika życia i dzieła*

Karolina Fornal

Zbyszek Dymarski, *Dwugłos o złu. Ze studiów nad myślą
Józefa Tischnera i Leszka Kołakowskiego*

Renata Merda

Leszek Kołakowski, Niepewność epoki demokracji

Gerard Dmuch

Krzysztof Bochenek, Leszek Gawor, Anna Jedynak, Jerzy Kojkoł
(red.), *Filozofia polska okresu międzywojennego. Zarys problematyki*

Lucyna Majewska

Krzysztof Bochenek, Leszek Gawor, Magdalena Michalik-Jeżowska,
Ryszard Wójtowicz (red.), *Zarys historii filozofii polskiej*

Małgorzata Konstańczak

Michał Heller, *Filozofia i wszechświat*

Stefan Konstańczak

Ryszard Wiśniewski, *Dobro: moralność, szczęście i piękno.
Studium aksjologii Władysława Tatarkiewicza*

Aleksandra Bulaczek

Tomasz Mróz, *Platon w Polsce 1800–1950.
Typy recepcji – autorzy – problemy*



RENATA MERDA

Recenzja

Wiesław Chudoba, *Leszek Kołakowski kronika życia i dzieła*,
Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2014, stron 520

Piąta rocznica śmierci Leszka Kołakowskiego zaowocowała szeregiem opracowań naukowych upamiętniających postać tego wybitnego filozofa bądź zawierających jego prace, które nie ukazały się drukiem za jego życia. Takie rozważania nad przebiegiem życia Leszka Kołakowskiego, analiza całokształtu dorobku naukowego, politycznego, literackiego i społecznego świadczy bez wątpienia, iż opisywana postać była dla naszej kultury i nauki kimś wyjątkowym, luminarzem polskiej filozofii. Ale zarazem takie społeczne postrzeganie danej postaci powoduje, że każda podjęta próba napisania biografii czy nawet kroniki jego życia staje się nie lada wyzwaniem dla jej autora.

Publikacja autorstwa Wiesława Chudoby *Leszek Kołakowski kronika życia i dzieła*, to zarazem kronika życia jak i swego rodzaju jego rozliczenie z historią. Autor jest z wykształcenia matematykiem i filozofem; a przy

okazji znawcą i pasjonatem filozofii polskiej. Znany jest także, jako autor wielu artykułów i propagator swego rodzinnego miasta, Radomia.

Chudoba jest bez wątpienia jednym z najlepszych znawców filozofii i twórczości Leszka Kołakowskiego. Jego wieloletnie badania i analiza twórczości wybitnego humanisty zaowocowały już wcześniej powstaniem kilku ważnych prac i artykułów o Kołakowskim, w tym także jego rozprawy doktorskiej oraz najbardziej znanej pracy redakcyjnej *Bene Merenti – Civitas Radomiensis. Leszkowi Kołakowskiemu w 80. rocznicę urodzin*. Był także inicjatorem i propagatorem nadania w 1993 roku Leszkowi Kołakowskiemu honorowego obywatelstwa miasta Radomia.

Prezentowana książka nie jest klasyczną rozprawą naukową, gdyż autor świadomie przyjął nadrzędność jej walorów popularyzatorskich nad poznawczymi. Język prezentacji wywo-

du został także dostosowany do charakteru publikacji. Bez wątpienia jednak naukowiec jak i zwykły czytelnik, który będzie chciał poszerzyć swoją wiedzę o życiu, twórczości, a także poznać nieznane wcześniej fakty o Leszku Kołakowskim znajdzie w niej wiele szerzej nieznanych informacji o nim. Jednak dopiero lektura całej książki przybliży czytelnikowi nie tylko zamysł autorski, ale i proces intelektualnego dojrzewania tego wybitnego humanisty, literata oraz filozofa.

Publikację otwiera przedmowa, a w zasadzie jest to hołd oddany temu wybitnemu polskiemu filozofowi, a kończą podziękowania dla osób zaangażowanych w powstanie tej kroniki. Trzeba tutaj podkreślić, że autor dotarł do wielu nieznanych dokumentów związanych z jego życiem, dzięki czemu lektura całej książki przynosi szereg cennych informacji na temat atmosfery życia intelektualnego w kraju i na emigracji. Podział na poszczególne rozdziały odzwierciedla te fakty z życia Kołakowskiego, które Chudoba uznał za przełomowe dla jego twórczości naukowej. Rozdział, który otwiera książkę przedstawia okres dzieciństwa spędzony w Radomiu oraz edukacji szkolnej. Dalsza część książki to informacje na temat doświadczeń zdobytych w okresie II wojny światowej. Lata 1945–1955 zostały przedstawione w dwóch rozdziałach poświęconych czasom studenckim, a także przygotowaniu do pracy naukowej na uczelni. Najdłuższy w całej książce rozdział pt.

„Okres odwilży i rewizjonizmu, 1956–1968” prezentuje okres największej aktywności twórczej Kołakowskiego w Polsce.

Dalsze rozdziały książki przedstawiają życie na emigracji autora *Głównych nurtów marksizmu*. Zdarzenie się z problemami życia w obcym środowisku, a także zaangażowanie w sprawy Polski już z perspektywy „patrioty emigranta”. Całą publikację zamyka rozdział opatrzony tytułem *Na emeryturze 1995–2009*. W 1995 roku Kołakowski przechodzi formalnie na emeryturę w All Souls College w Oksfordzie, jednak jego aktywność naukowa i publicystyczna trwa aż do jego śmierci w 2009 roku.

W rezultacie książka jest faktograficznie najbogatszą z dotąd powstałych biografii poświęconych postaci Kołakowskiego. Nikt przed nim nie podjął się próby uszeregowania, zebrania w jedną pracę tak bogatego materiału faktograficznego i kronikarskiego zaprezentowania bogatego życiorysu autora *Głównych nurtów marksizmu*. Dlatego omawiana kronika jest przede wszystkim swego rodzaju hołdem i wyrazem szczególnego uznania dla naukowego dorobku Leszka Kołakowskiego. Zdaniem Chudoby ten urodzony w Radomiu filozof był wnikliwym komentatorem, eseistą, a także moralizatorem kompetentnie wypowiadającym się na temat aktualnych wydarzeń, przez co tematyka jego prac prezentuje wielopłaszczyznowy charakter.

Książka ta w założeniu miała być szczegółowym podsumowaniem ponad osiemdziesięcioletniego życia Kołakowskiego. Dlatego zawiera uszeregowane chronologicznie fakty z życia, a także nigdzie wcześniej niepublikowane materiały na temat życia i twórczości tego wybitnego humanisty. Informacje o działalności naukowej (wygłaszane przy różnych okazjach mowy i referaty oraz rozproszone publikacje) przeplatane są faktami i informacjami o relacjach społecznych, a nawet kontaktach z przyjaciółmi. Autor kroniki poświęcił także немало uwagi wszelakim wydarzeniom związanym z rodziną Kołakowskich. Nie bez znaczenia jest też ponad dwudziestoletnia znajomość autora z Leszkiem Kołakowskim. Podczas pracy nad kroniką Chudoba utrzymywał kontakt z Tamarą Kołakowską (żoną literata), która udostępniła osobistą korespondencję, w tym także odręczne zapiski. Przez cały czas służyła również autorowi radą, a także udzielała cennych informacji o mężu.

Treść kroniki wzbogacają liczne komentarze oraz wykorzystane są również cytaty autorstwa samego Kołakowskiego. Analizując materiały archiwalne autor zauważył, iż Kołakowski utrzymywał kontakt z wieloma przyjaciółmi m.in. Jackiem Bocheńskim i księdzem Józefem Tischnerem. Autor zadbał również o staranne i przejrzyste opracowanie graficzne całej pracy. W przypisach, tudzież komentarzach czytelnik może do-

strzec bogactwo źródeł, z których autor czerpał informacje oraz przytaczał wspomnienia o bohaterze kroniki. Na uwagę zasługuje też szczegółowość zamieszczonych w kronice wpisów. Usytuowanie opisywanych wydarzeń w określonym kontekście przestrzennym i czasowym znacznie podnosi walory poznawcze książki.

Po lekturze całej książki można dojść do wniosku, iż po roku 1968 życie towarzyskie Leszka Kołakowskiego straciło na swojej intensywności. Pobyt na emigracji stał się swego rodzaju barierą w przepływie informacji oraz utrudnił kontynuowanie kontaktów z przyjaciółmi w Polsce. Autor nie dotarł zapewne do wszystkich materiałów o Leszku Kołakowskim, ale wykonał ogromną i żmudną pracę wieńczącą dotychczasowy stan badań na jego temat. Usystematyzowanie i udokumentowanie wszystkich prac, esejów, artykułów i wypowiedzi jest świadectwem nie tylko doskonałej orientacji Chudoby w szczegółach biograficznych, ale także rozterek i polemik autora *Mini wykładów o maxi sprawach*.

Uwieńczeniem książki jest bibliografia zarówno prac Kołakowskiego jak i o nim. Czytelnikom poruszanie się tej bogatej „kronice życia” zapewne ułatwi załączony indeks nazwisk. Dopełnieniem całości są zdjęcia ukazujące miejsca ważne w życiu i twórczości tego wybitnego myśliciela.

Po lekturze tej książki czytelnik zapewne zauważy, że Leszek Koła-

kowski to nie tylko naukowiec, autorytet międzynarodowy, ale również człowiek zmagający się z problemami i trudami codziennego życia. Zachęcam zatem do sięgnięcia po książkę Wiesława Chudoby. Jest to prawdziwa gratka nie tylko specjalistów, ale rów-

nież przeciętnego czytelnika zainteresowanego postacią Leszka Kołakowskiego. Trudno sobie będzie od teraz wyobrazić, aby można było prowadzić badania nad twórczością Kołakowskiego bez wcześniejszego zapoznania się z treściami tej książki.

KAROLINA FORNAL

Recenzja

Zbyszek Dymarski, *Dwugłós o złu. Ze studiów nad myślą Józefa Tischnera i Leszka Kołakowskiego*, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010, stron 315

Zło jest od wieków często podejmowanym tematem rozpraw filozoficznych. Pojęcie dobra i zła bowiem funkcjonują nierozłącznie i spory na ten temat towarzyszą człowiekowi od początków naszej cywilizacji. Próby określenia aksjologicznego wymiaru dobra i zła podejmowali już antyczni filozofowie jak np. Epikur. Punktem odniesienia rozważań filozoficznych Epikura były poszukiwania drogi prowadzącej ku prawdziwemu dobru, której upatrywał w przyjemności istnienia. Filozof ten za cel nadrzędny obrał sobie nauczanie ludzi kierowania się rozważą w wyborze przyjemności. Zabieg ten miał uchronić ich przed cierpieniem związanym z błędnym pojmowaniem szczęścia i nieodłącznie związanym z nim poczuciem lęku przed jego utratą. Miał on na myśli, ściślej mówiąc, nauczyć ludzi nieprzywiązywania uwagi do pragnień urojonych i niekoniecznych, a zaspakajać te naturalne i wrodzo-

ne. Spełnienie tego warunku owocuje brakiem cierpienia, dzięki czemu dusza ludzka może w pełni odczuwać swoją egzystencję i czerpać z tego doświadczenia czystą przyjemność istnienia. W poszukiwaniu prawdy oraz odróżnienia prawdy(dobra) od fałszu(zła) zdaniem Epikura człowiek powinien kierować się wnioskowaniem nie opierającym się na zgubnej wiedzy zmysłowej. Filozofia epikurejska to filozofia pragnąca dać człowiekowi maksimum poczucia szczęścia i zadowolenia, a zminimalizować odczucia negatywne związane min. z niezaspokojeniem potrzeb czy kierowaniem się niekorzystnymi pragnieniami, które rozbudzają w człowieku uczucie nieszczęśliwości. Epikur, choć utożsamiany głównie z pojęciem hedonizmu, chciał przede wszystkim uchronić ludzi przed złem ukrytym w nieodpowiadających ich naturze pragnieniach. Z tej racji był on jednym z wielu w szeregach myślicieli

poszukujących odpowiedzi na pytanie czym jest dobro i jak unikać zła.

Najnowsza publikacja Zbyszka Dymarskiego zaciekawia czytelnika już wyglądem samej okładki. Na pierwszy jej plan wysuwa się wyrafinowana grafika przedstawiająca trzy postacie: boską, anielską i demoniczną. Ten obraz daje czytelnikowi pierwszą informację odnośnie treści książki, pokazuje że treść dotyczy spraw zgoła niebanalnych, co potwierdza zwłaszcza wybrany jej tytuł. *Dwugłos o złu* traktuje zatem o kategoriach najważniejszych dla ludzkiej moralności, o dobru i złu, które jednakowoż bytują w świecie i życiu człowieka. Tytuł zapowiada też niebanalną i ciekawą treść. Tytułowy problem dotyka więc istoty problemu zła ujmowanego zarówno ontologicznie, aksjologicznie jak i egzystencjalnie, gdyż zawsze odnoszącego się do współistnienia świata i człowieka.

Zbyszek Dymarski od pierwszych stron wprowadza czytelnika jakby w inny świat, znany, ale nadal owiany tajemnicą. Dobro i zło. Z tych dwóch słów, to dobro jawi się jako pojęcie prostsze, łatwiejsze w rozumieniu i rozróżnieniu. Natomiast kwintesencja zła ukryta za trzema literami, a także w samej artykulacji, kryje w sobie jakąś ciemność i moc wzbudzająca w człowieku poczucie dystansu i ostrożności. Tę ciemność mają rozjaśnić studia autora nad badaniami dwóch wybitnych polskich myślicieli, Józefa Tischnera oraz Leszka

Kołakowskiego, dotyczące umiejscowienia zła w obszarze rozważań aksjologicznych, a tym samym nadania mu bardziej konkretnego statusu.

Dwu-głos udzielony przez autora tym filozofom buduje wrażenie prowadzonej przez nich otwartej rozmowy, w której obaj, Józef Tischner jak i Leszek Kołakowski, najpierw określają swoje stanowiska i argumenty, aby w ostatniej części „skonfrontować” je ze sobą w podsumowaniu autora. Tematem rozmowy jest zło, jego natura, stosunek do człowieka i świata oraz próba odpowiedzi na pytanie, jak człowiek może unikać zła. Zbyszek Dymarski jest jakby narratorem i komentatorem przebiegu tego „spotkania”. Forma ta ma (zdaje się) w sobie ukryte zadanie – włączyć do rozmowy i rozważań samego czytelnika. Dlatego też wybór właśnie tych przedstawicieli polskiej filozofii wydaje się nie być przypadkowym. Chociaż filozofowie prowadzą rozważania nad wspólnym obszarem zainteresowań, to przedstawiają oni różne koncepcje: Józef Tischner to przede wszystkim filozof dialogu, natomiast Leszek Kołakowski filozof kultury.

W pierwszej części książki Zbyszek Dymarski „oddaje głos” Józefowi Tischnerowi. Dyskusja na temat zła zostaje wyprowadzona z próby określenia kim jest człowiek i jaka jest jego rola w urzeczywistnianiu zła. Tu autor bardzo rzeczowo i nieco zaskakująco rozpoczyna swoje rozważania komentując tischnerowskie słowa o tym, że

„paradoks człowieka na tym polega, że z jednej strony *już się narodził* (został zrodzony), a z drugiej *sam rodzi siebie*”. To zdanie jest myślą przewodnią analizy filozofii dialogu Tischnera i jej odniesienia do kategorii zła. Z. Dymarski zwraca uwagę na owo kluczowe zadanie człowieka, jakim jest właśnie tworzenie siebie. Szczegółowa interpretacja odkrywa przed czytelnikiem esencję wnikliwych badań nad człowiekiem, prowadzonych przez J. Tischnera. Autor *Dwugłosu o złu* określa je i wyszczególnia kreśląc tym samym precyzyjny aksjologiczny obraz istoty ludzkiej egzystencji. Koncentracja autora na tischnerowskiej filozofii dialogu i spotkania oddaje w pełni jej swoisty charakter oraz związek z człowiekiem jako osobą. Obszerne, wielowymiarowe rozpatrywanie człowieka-osoby zawarte w książce, w sposób jasny i przejrzysty podkreśla ludzkie możliwości w samokreacji „ja”, a tym samym w formowaniu moralności. Zbyszek Dymarski akcentuje wszystkie elementy (min. wolność, miłość, odpowiedzialność, spotkanie, dialog, drugi człowiek), które zdaniem Tischnera budują osobowość człowieka, gdyż to właśnie wyrzeczenie się jakiejś części siebie budzi zło i daje mu dojście do wnętrza człowieka. Wszystkie fundamentalne dla tej kwestii wątki zostały zebrane i opracowane przez autora w sposób dogłębny, przystępny i interesujący.

Kolejna część poświęcona jest druginemu „rozmówcy”, Leszkowi Koła-

kowskiemu, i studiom nad jego myślą o złu. Swoje studia odnoście istoty zła Zbyszek Dymarski rozpoczyna od przybliżenia czytelnikowi postaci filozofa - rozmówcy, gdyż poszukiwania Leszka Kołakowskiego prowadzą go przez marksizm, historię idei aż do odkrycia „mitycznego charakteru kultury”. W tym punkcie rozpoczyna się jego filozofia kultury, na której Kołakowski buduje obraz natury człowieka wraz z jej uwikłaniem w zło. Autor *Dwugłosu o złu* śledząc dokładnie jego rozważania wymienia tradycję jako pierwsze źródło mitów, na bazie których człowiek może opierać własną hierarchię wartości. Ma to dopomóc w trafnym rozpoznawaniu i oddzielaniu dobra od zła. Zgoda na mit daje człowiekowi poczucie bezpieczeństwa, możliwość budowania siebie, swojego człowieczeństwa. W wyborze wartości człowiek powinien kierować się miłością. Przy czym Kołakowski zwraca uwagę także na wszechobecne pułapki czyhające na człowieka budząc w nim zwątpienie i zamęt. Zbyszek Dymarski poddaje analizie poruszaną przez Kołakowskiego kwestię „zatracenia świadomości zła”, która uwarunkowana jest „uwolnieniem ludzkiego myślenia od balastu tradycji i od autorytetu Kościoła, narodzeniem się wiary w postęp, powstaniem nowej wizji człowieka i jego miejsca w społeczeństwie i państwie”. W tej perspektywie wyrasta w badaniach Kołakowskiego negacja cywilizacji. Dokonana przez

Zbyszka Dymarskiego rzetelna analiza wyłuszcza najistotniejsze dla kwestii zła zagadnienia. Umożliwiają one czytelnikowi wyobrażenie oraz zrozumienie złożonego zespołu warunków składających się na istotę i zdarzanie się zła.

W podsumowaniu odnajdujemy zestawienie kluczowych kwestii badanych przez Leszka Kołakowskiego i Jozefa Tischnera w odniesieniu do zła. Wynikiem „dyskusji” jest teza postawiona przez autora *Dwugłosu o złu* o uzupełnianiu się obydwu rozumowań. Wybór tych właśnie filozofów okazuje się wyborem celowym i niezwykle trafionym, gdyż pomimo różnego podejścia do badanego zagadnienia (Tischner bada głównie aspekty wewnętrzne zdarzania się i działania zła, natomiast Kołakowski zewnętrzne) na łamach książki Zbyszka Dymarskiego powstaje pełna, komplementarna wizja zła. Autor dochodzi do wniosku, że niezbędne są zasady pomagające w rozstrzygnięciu co jest dobrem, a co złem. Człowiek zaś odgrywa główną rolę w dopuszczaniu zła do dziania się. Jednakże zło okazuje się być niezbędnym elementem pożywania człowieczeństwa oraz oso-

bowości. Doświadczenie zła umożliwia rozpoznanie prawdziwego dobra.

Zbyszek Dymarski podjął w swojej książce zagadnienie zła rozważane na różnych płaszczyznach. Jest ono bardzo szerokie i tak samo trudne jak próba zdefiniowania dobra. Jednak uważam, że ta „trzyosobowa praca” przynosi bardzo interesujące konkluzje. Książka jest bowiem pisana językiem filozoficznym, zmuszającym do refleksji i zastanowienia się nad własnymi przekonaniami, co do poruszanego problemu. Równoległe badanie dwóch różnych koncepcji i stylów myślenia gwarantuje czytelnikowi ciekawą lekturę i nieraz zaskakujące refleksje. Treść książki łatwo przemawia do czytelnika, gdyż jest o nim samym, o każdym z nas, o człowieku.

Od strony estetycznej książka jest bardzo ładnie wydana. Wygodny format, przejrzysty układ pracy, zawiera bogactwo formy i treści. Według mnie jest to publikacja wysokiej klasy. Godna polecenia przede wszystkim ludziom poszukującym sensu oraz zrozumienia własnego istnienia w świecie, w którym na co dzień dotyka nas dobro i zło.

RENATA MERDA

Recenzja

Leszek Kołakowski, *Niepewność epoki demokracji, wybór i słowo wstępne*
Zbigniew Mentzel, Wydawnictwo Znak, Kraków 2014, stron 332

W powszechnym przekonaniu demokracja to forma sprawowania niezawisłej władzy poprzez ogół obywateli lub ich przedstawicieli. Niemniej jednak nie wszyscy z takiej możliwości korzystają, a stąd wśród filozofów i politologów trwa spór o to, czy jest to aby na pewno najdoskonalsza z możliwych form sprawowania władzy. Niemniej dziś jest to jedyna forma sprawowania władzy politycznej aprobowana i propagowana w kulturze Zachodu. Demokracja w literaturze została opisana w wielu aspektach m.in. w odniesieniu do państwa, sprawowania władzy, a także w odniesieniu do zwykłego obywatela. Fenomen demokracji odzwierciedla jednak jej społeczny charakter a stąd znajduje swe uzasadnienie w fundamentach funkcjonowania ludzkości.

W literaturze filozoficznej analizowano już demokrację na wszelkie możliwe sposoby, dzięki czemu dobrze znamy zarówno jej początki sięgające

starożytności jak i współczesny obraz. Niemniej jednak ciekawą lekturą na ten temat może być książka, a właściwie zbiór nieopublikowanych dotąd prac Leszka Kołakowskiego (1927–2009) zgromadzonych i opracowanych przez Zbigniewa Mentzla, pod wspólnym tytułem *Niepewność epoki demokracji*. Teksty zostały starannie wyselekcjonowane, niektóre przetłumaczone z tekstów obcojęzycznych, wyszukane w materiałach archiwalnych, a ich wspólnym mianownikiem jest szeroko rozumiana „demokracja”. Jest to jedyna taka praca, inne wcześniejsze prace, zbiory tekstów wydawane jeszcze za życia Kołakowskiego, zawierały bowiem opracowania o odmiennej tematyce. Mentzel podkreśla, że to inspiracje płynące z burzliwego XX wieku stały się podstawą wydania tego zbioru tekstów. „*Niepewność epoki demokracji*” jest, więc poniekąd zapisem tego, co zdaniem Kołakowskiego ciągle aktualne i niepokojące

w dziedzictwie przełomu XX i XXI wieku. Nie powinno to jednak dziwić, bo sam Kołakowski wielokrotnie podkreślał, że współczesna demokracja jest destruowana przez następstwa cywilizacji XX wieku.

Redaktor zbioru Zbigniew Mentzel podzielił swoją pracę na pięć części, w których przedstawia nam najważniejsze stanowiska i obszary sporów związane z demokracją. Całą publikację otwierają teksty dotyczące przemian historycznych przebiegających w czasach powojennych, a zatem jest to swoisty rejestr powojennej spuścizny w polityce. Już w podrozdziale *Katastrofalny przypadek*, wielokrotnie stawiane jest pytanie o sens i skuteczność rewolucji. Momentem przełomowym zdaniem Kołakowskiego była tu „Rosyjska rewolucja” z 1917 roku. Pytanie to do dziś nie doczekało się zadowalającej odpowiedzi. Inny tekst w tej części prezentuje wybrane stanowiska ruchów społecznych, m.in. anarchistów, do zmian i rewolucji. Wypracowanie i formalna aprobata konkretnych wzorów zachowań powoduje wedle autora ściśle określoną i spójną argumentację wobec przeciwnych ideologii. Natomiast *Jalta* to tekst typowo historyczny nawiązujący do podpisania porozumień międzynarodowych. Kołakowski z dużą dozą krytycyzmu przypomina czytelnikom nieodwracalne skutki podpisania jednego zaledwie dokumentu międzynarodowego.

Najbardziej istotny w tej części jest moim zdaniem tekst: *O totalnej kon-*

troli i jej wewnętrznych sprzecznościach. Autor przedstawił mechanizmy i konsekwencje funkcjonowania zniewolonego człowieka. Kołakowski uznał je za barierę w swobodnym przepływie informacji w edukacji, ekonomii oraz jedną z przyczyn stagnacji technologicznej. W tekście zamykającym pierwszą część znajdują się wspomnieniowe odwołania do epoki PRL-u. Własne uwikłania w pozorną wolność, studium skutków niekontrolowanej dominacji aparatu państwowego nad wszystkim, to obraz tamtego okresu, jaki jawi się w świetle tych wspomnień.

W drugiej części autor zamieścił natomiast teksty tematycznie związane z obrazem i kondycją współczesnego człowieka. Podstawowe pytanie, które autor stawia w tej części dotyczy XX wiecznego pojmowania człowieczeństwa. Szczególnie wymowną treść mają dwa teksty: *Czy ludzkość może jeszcze ocalić swoje człowieczeństwo*, oraz drugi: *Zabijanie upośledzonych dzieci, jako fundamentalny problem filozofii*. Przekłady tekstów, które dokonali Ireneusz Kania i Mieczysław Godyń jak się wydaje trafnie oddają sens „antropologii” Kołakowskiego. Napisany w 1974 roku artykuł: *Dlaczego potrzeba nam pieniędzy?* – to sugestywna interpretacja komercjalizacji świata. Tekst ten odwołuje się do rozważań innych filozofów m.in. Marksa.

Odminną problematykę porusza natomiast tekst *Ta diabelska wol-*

ność. *Rozmyślania o złu*. Znajdujemy tu rozważania na temat zła różniące się znacznie od cech, które przedstawił Zbyszek Dymarski w swej książce: *Ze studiów na myślą Józefa Tischnera i Leszka Kołakowskiego*. Ostatnie dwa teksty tej części: *Komentarze do Nawróconego* oraz *Wiara dzielona z mistykami* zawiera analizy koncepcje mistyków Kościoła wraz z krytyczną analizą samego Kołakowskiego.

Dalsza część książki to teksty poruszające problematykę związaną z wolnością i demokracją. *Demokracja przeciw naturze* to klasyczne studium demokracji, jako narzędzia porządkowania relacji między ludzkich, której podstawy są zgodne z naturą człowieka. Wedle autora bariery w pozytywnym postrzeganiu demokracji powstają poprzez dwie zasadnicze trudności, jakimi są: „etniczność” i „religia”. W innym tekście Kołakowski przypomina, iż ludzie chcą doświadczać demokracji a jednocześnie chcą żyć wolni. Zastanawia się przy tym czy jest to w ogóle możliwe? W innym opracowaniu autor zastanawia się wartościami, które reprezentują współczesne elity odwołujące się do ideałów socjaldemokracji. Nie jest ona prostym panaceum na ludzkie dylematy i nieszczęścia, bo wymaga wierności i identyfikacji z pewnymi fundamentalnymi zasadami. Wspólnym wyznacznikiem jest kompromis, ale nie może on jednak stać się zasadą absolutną. Kołakowski swoje rozważania wspiera różnymi przykładami

na rzecz uniwersalności tych zasad, które cechuje podejmowanie wyzwań i zmierzenie się z nimi, a samo dojście do kompromisu jest kluczowym elementem.

Kluczowe znaczenie redaktor przypisał opracowaniu, od którego tytuł zapożycza cała publikacja. Kołakowski w nim wskazuje, że współcześnie demokratyzacja zarówno w krajach komunistycznych i zniewolonych. Idea demokracji zderza się z wieloma problemami współczesnej cywilizacji, takimi jak naleciałości sowieckie, wzrost negatywnego nacjonalizmu, brak tolerancji, co raz bezpodstawnie wykorzystywanie siły, długotrwałość wprowadzania zmian a także szeroko rozumiane ograniczone zasoby Ziemi. Także tu, podobnie jak we wszystkich pozostałych tekstach zaprezentowana jest wizja Europy, jako jednolitej wspólnoty. W tym też kontekście autor zastanawia się nad polskim wkładem na rzecz wspólnoty europejskiej.

Ostatnia część książki zawiera eseje najogólniej ujmując związane z pamięcią historyczną i jej odniesieniem do współczesności. Nas przykład analizując zjawisko terroryzmu zauważa, że może być ono interpretowane w dwóch formach: moralnie usprawiedliwionej (godnej) i nieusprawiedliwionej (okrutnej). Równie istotne znaczenie dla społeczeństw współczesnych ma zdolność wybaczenia. Domyślić z kontekstu nazwy możemy się, że wybaczenie biurokratyczne to te związane z amnestią a także z umo-

rzeniem części lub całości zasądzonej kary. Kolejny rodzaj wybaczenia to indywidualna reakcja człowieka, a nie tylko samo żywienie urazy lub litowanie się nad źle postępującym człowiekiem. W tym też kontekście Kołakowski odwołuje się do Jezusa Chrystusa i jego nauczania, a także wskazuje alternatywną możliwość, wybaczenie mocą własnego czynu. Współcześnie, bowiem ciągle spotykamy się z trywialnym rozpamiętywaniem krzywd i zbrodni, co świadczyć może już tylko ich propagandowym charakterze.

Kolejne eseje zwracają uwagę na przyczyny klęski projektu XIX-wiecznej cywilizacji, a w dalszej konsekwencji skutki zatracenia wartości humanistycznych, w tym także ograniczanie Autor wyjaśnia, więc czytelnikowi sens idei wymazywania nienawiści spowodowanej różnicami. Kołakowski przywołuje tu wydarzenia znane z historii, w których powodem nienawiści był kolor skóry, odmienność religijna lub brak wiedzy. Innym często przywoływanym pojęciem jest „solidarność”. Według autora „solidarność” zawiera treści pozytywne i negatywne, zarazem, bowiem chroni to, co ważne dla zbiorowości, jak też może ją tego pozbawić.

Całą publikację zamykają dwa krótkie, ale bardzo wymowne teksty – pierwszy to dekalog opatrzone ko-

mentarzem Leszka Kołakowskiego. Drugi zaś zatytułowany „Hendekalog Inteligenta” zawiera XI przykazań dla osób, które chcą przynależeć do inteligencji.

Wrażenia z lektury całości mogą być mieszane. Choć większość zaprezentowanych w zbiorze prac nie ujrzała wcześniej światła dziennego, to jednak nawet łącznie nie stanowią one przełomu zmieniającego nasze postrzeganie samego Leszka Kołakowskiego i jego twórczości. Redaktor opracowania narzuca bowiem czytelnikom swoją interpretację twórczości Kołakowskiego wybierając tylko nieliczne teksty, przez co zorientowani w jej niuansach mogą nie zostać usatysfakcjonowani takim przedstawieniem fenomenem demokracji i jej losami w XX wieku. Niemniej jednak treści związane z demokracją są prezentowane nie tylko od strony teoretycznej, ale także zawierają praktyczne przykłady przekucia samej idei w czyn. Zbiór ten przez to ma wydźwięk głównie historyczny, gdyż przedstawia przede wszystkim miniony, bo XX wieczny obraz demokracji. Dlatego warto sięgnąć do tej książki, co zapewne stanie się inspiracją do dalszych rozważań filozoficznych nad kondycją człowieka i społeczeństwa współczesnego.

GERARD DMUCH

Recenzja

Krzysztof Bochenek, Leszek Gawor, Anna Jedynak, Jerzy Kojkoł, *Filozofia polska okresu międzywojennego. Zarys problematyki*, Akademia Marynarki Wojennej, Gdynia 2013, stron 262

Polska jest jednym z najbardziej doświadczonych przez historię narodów świata. Trzy rozbiory, nieustanne wojny, w tym dwie wojny światowe – trudno sobie wyobrazić, że w tym okresie mogło dojść do jakiegokolwiek rozwoju nauki, a tym bardziej filozofii. Okazuje się jednak, że w czasie pierwszej wojny światowej, nauka w Polsce pręźnie się jednak rozwijała. Być może przyczyną takiego stanu było także to, że w wyniszczonej wojną Europie, tak zwane „tajne nauczanie” w podziemiu było jedyną dostępną formą edukacji. Inaczej trudno sobie wyobrazić warunki do jakiegokolwiek rozwój nauki w tym okresie. Dopiero po pierwszej wojnie światowej Polska odzyskała niepodległość po 123 latach niewoli i nastał czas względnego pokoju. Europa podjęła wówczas nie tylko trud odbudowy ale i udokumentowania wojennego horroru, aby ten mroczny okres nigdy więcej się nie powtórzył. Nie wiado-

mo nawet ile ważnych dokumentów, w tym publikacji naukowych, zapewne została zniszczonych albo zaginęło gdzieś w odmęcie wojny. Niektóre jednak przetrwały i naukowcy nie musieli zaczynać swoich badań od nowa. Historycy nazywają czas odbudowy państwa polskiego „okresem międzywojennym”, „międzywojniem” albo też „dwudziestolecie międzywojennym”. Stosuje się tego rodzaju nazewnictwo, ponieważ dokładnie dwadzieścia jeden lat po zakończeniu pierwszej wojny światowej wybuchła kolejna wojna światowa. Pomimo niełatwej sytuacji wewnętrznej to właśnie przed drugą wojną światową polskie środowiska naukowe dzięki swym osiągnięciom zyskały uznanie międzynarodowe, głównie dzięki temu, że została zachowana ciągłość pracy badawczej.

Współcześnie w obiegu naukowym funkcjonuje szereg opracowań dotyczących historii nauki polskiej

tego okresu. Zwykle mają one charakter czysto historiograficzny. Opisują głównie przemiany polityczne, ekonomiczne, kulturowe i społeczne zachodzące zarówno w Polsce jak i w Europie. Książek dotyczących historii filozofii polskiej tej epoki również nie brakuje, ale zauważalny był brak publikacji, która byłaby poświęcona tylko okresowi międzywojennemu. Zwykle w opracowaniach na temat filozofii polskiej można znaleźć ledwie jeden rozdział albo nawet tylko podrozdział poświęcony międzywojniu. Na szczęście ostatnio zaczęło się to zmieniać.

Świadectwem wzrostu zainteresowania tym okresem jest niedawno wydana *Filozofia okresu międzywojennego. Zarys problematyki*. Jest to książka napisana przez specjalistów z dziedziny historii filozofii polskiej. Autorami poszczególnych rozdziałów w tej publikacji są Anna Jedynak z Uniwersytetu Warszawskiego, Krzysztof Bochenek z Uniwersytetu Rzeszowskiego; Leszek Gawor z Uniwersytetu Rzeszowskiego, Jerzy Kojkoł z Akademii Marynarki Wojennej w Gdyni. Reprezentują więc różne środowiska naukowe i orientacje filozoficzne.

Książka została podzielona na trzy części. W pierwszej omówiono dorobek szkoły lwowsko-warszawskiej i zaprezentowano jej przedstawicieli. W drugiej części zostali przedstawieni myśliciele katoliccy, a w trzeciej natomiast znajdują się myśliciele pozostałych orientacji filozoficznych. Można

jednak mieć uzasadnione zastrzeżenia do takiego podziału treści. Trzecia część bowiem jest podzielona na kolejne podrozdziały, i w sumie jest bardziej rozbudowana niż dwie poprzednie razem wzięte. Taki podział mógłby mieć uzasadnienie pod warunkiem, gdyby taki rozkład akcentów odzwierciedlał rzeczywistą sytuację polskiej filozofii tego okresu. Zarazem jednak każdy rozdział kończy się wykazem bibliograficznym co czytelnikom zainteresowanym przedstawionymi problemami znacząco ułatwia lekturę. W poszczególnych rozdziałach (wraz ze wstępem) przypisy spełniają odmiennie zadania. W dwóch pierwszych częściach mają one głównie charakter wyjaśniający przybliżając sylwetki poszczególnych filozofów, co jest często praktykowane w tego rodzaju publikacjach. Brakuje jednak wskazań publikacji, w których można poszerzyć lapidarne informacje na ten temat. Dopiero w trzecim rozdziale przypisy spełniają swój charakter wskazując takie publikacje. W publikacji typu podręcznikowego trudne do zapamiętania są praktyki rozciągania przypisów na prawie całą stronę – przypisy powinny co prawda pełnić funkcję informacyjną, ale nie powinny przeszkadzać w lekturze tekstu.

Zastrzeżenia budzi także zastosowany podtytuł: *Zarys problematyki*. Czytelnik może zasadnie sądzić, że publikacja będzie zawierać opis problemów filozoficznych, które zostały zapoczątkowane bądź rozwinięte

w okresie międzywojennym. Okazuje się jednak, że w treści książki są tylko wymienione szkoły filozoficzne i ich przedstawiciele. Są co prawda ukazane pewne problemy, z którymi zmagali się ówcześni filozofowie, ale praca jest tak skonstruowana, że na pierwszym miejscu są przedstawieni filozofowie, a dopiero później sama problematyka filozoficzna. Można by zatem uznać, że sam podtytuł wprowadza czytelnika w błąd. Może trafniejszy zatem byłby podtytuł *Szkoły filozoficzne i ich przedstawiciele*.

Jeśli chodzi o samą treść, to autorzy ustrzegli się większych błędów. Język publikacji jest jasny i wyraźny, bez zbędnych komplikacji, które mogłoby utrudnić lekturę. Każdy z przedstawionych filozofów został opisany rzeczowo i rzetelnie. Nie ma tutaj oceniania dorobku naukowego przedstawionego filozofa ani informacji nieistotnych dla czytelnika. Praca ma formę podręcznikową, dzięki czemu może służyć nie tylko studentom filozofii ale i tym, którzy chcą poszerzyć swoją wiedzę zakresu historii filozofii polskiej.

Zamiast przedstawiania biografii danego filozofa (zamieszczono tylko skromne notki biograficzne w przypisach), skupiono się głównie na jego dorobku naukowym. Jest on przedstawiony w sposób syntetyczny, aby zmieścić jak największą ilość informacji w jak najmniejszym zakresie stron. Aby w taki sposób przedstawić dorobek naukowy danego filozofa, należa-

ło dokonać selekcji materiału, wyróżniając to, co uznano za ważne i to co uważa się za mniej istotne. Tak było i tym przypadku, że pominięto pewne, w moim przekonaniu, ważne kwestie. W opisie osiągnięć Tadeusza Kotarbińskiego (s. 31–35), można zapoznać się z jego badaniami w zakresie logiki, z nowym stanowiskiem ontologicznym zwanym reizmem (rozwinęte później w pansomatyzm), wspomniane są także jego zainteresowania etyką, oparte na prakseologii. Ważne jednak jest ten cytat: „Etykę chciał oprzeć na prakseologii, którą chciał określić jako ogólną teorię czynu lub metodologię. Metodologia ogólna, [...] miała należeć do prakseologii, a metodologie szczegółowe – do odpowiednich nauk. Prakseologia obejmować miała rozbiór pojęć, typologię i ocenę działań celowych oraz normy metodologii ogólnej, nastawione na sprawne i skuteczne działanie. Przed wojną zajął się głównie pierwszym z tych zadań, przeprowadzając analizę pojęć, jak czyn, tworzywo, wytwór, możliwość, działania sprawstwo, sposób, metoda, plan, cel, struktura czynu, twórczość, skuteczność, **walka**, sukces” (s. 35). Słowo walka zostało specjalnie wyróżnione, aby wskazać, że została pominięta ważna teoria, a mianowicie ogólna teoria walki, której podstawy Kotarbiński przedstawił w tuż przed wojną (1938 r.) *Z zagadnień ogólnej teorii walki*. Widocznie autorzy nie uważali tej pracy za ważną w dorobku Kotarbińskiego.

Odpowiedni dobór materiału może również zaletą, a nie wadą przy opisie dorobku naukowego danego myśliciele. Najlepszym przykładem na to jest przedstawienie postaci Leona Chwistka (s. 136–138). Jest on głównie znany z badań nad logiką, a w szczególności logiką matematyczną. Mało kto jednak wie, że zajmował się również malarstwem, filozofią sztuki i literaturą. Stworzył również własny system filozoficzny oparty na analizie stanowisk epistemologicznych, a mianowicie na fenomenalizmie i realizmie. Jego podział na cztery rodzaje rzeczywistości jest bardzo interesującym stanowiskiem ontologicznym. Właśnie takie informacje, można uznać za poszerzające wiedzę czytelnika i wzbudzające zainteresowanie filozofią polską.

Podsumowując, pomimo wyszczególnionych niedociągnięć, jest to pu-

blikacja godna polecenia, która choć nie wnosi wiele nowego do historii filozofii polskiej okresu międzywojennego, to systematyzuje już nagromadzoną wiedzę. Szkoda tylko, że autorzy nie spojrzeli na swą publikację z punktu widzenia czytelnika, szukającego przede wszystkim przystępnie wyłożonych informacji, z których łatwo można przejść do dalszych samodzielnych studiów nad konkretnym problemem. Niemniej jednak jest to jednak interesująca publikacja również z tego względu, że obejmuje swym zakresem historię polskiej filozofii w dobie jej rozkwitu. Z tej racji trafi niewątpliwie do bibliotek filozofów jak też i osób tylko hobbystycznie interesujących się historią.

LUCYNA MAJEWSKA

Recenzja

Zarys historii filozofii polskiej, red. Krzysztof Bochenek, Leszek Gawor, Magdalena Michalik-Jeżowska, Ryszard Wójtowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2013, ISBN 978-83-7338-868-0

Książka *Zarys historii filozofii polskiej*, przez wielu czytelników może być odebrana jako publikacja historyczna. Na pierwszy rzut oka bowiem, niewiele ma wspólnego z publikacją opisującą historię filozofii w Polsce. Zawiera liczne wątki pozanaukowe, opisy kultury, obyczajów i życia codziennego w danej epoce. Szczególnie dotyczy to wcześniejszych epok – średniowiecza, renesansu, baroku. W pierwszych partiach książki wątków filozoficznych jest na prawdę mało. Są tam zamieszczone przede wszystkim ogólne charakterystyki epoki, ograniczające się do przywoływania poszczególnych filozofów i jedynie zarysowujące ich myśli, co redaktorzy książki już we *Wstępie* zapowiadają: „Niniejsza książka *Zarys historii filozofii polskiej* [...], stara się ujmować filozofię polską w przekroju historycznym. Jej ambicją nie jest synteza dotychczasowego rozwoju rodzimej myśli filozoficznej, a rzetelne

przedstawienie, choćby nawet w szkicowej formule, oryginalnych i istotnych poglądów najwybitniejszych, w opinii autorów, polskich filozofów. Praca ta ma charakter głównie podręczników, co też decyduje o możliwie najbardziej przystępnym sposobie przekazu materiału” (s. 10).

Można by to uznać za dobrowolną rezygnację redaktorów z podręcznikowego charakteru publikacji. Możliwe zatem, że autorom nie chodziło o dokładną i szczegółową prezentację dziejów filozofii w Polsce, ale tylko o zarysowanie atmosfery intelektualnej panującej w minionych epokach, czego dzieje filozofii byłyby tylko ilustracją. Kompendium z dziejów polskiej filozofii musiałoby być przyjąć postać jakiejś wielotomowej encyklopedii lub co najmniej opasłego tomu, co nawiasem mówiąc już zostało uczynione (np. w *Zarys dziejów filozofii polskiej* Tatarkiewicza, *Historia filozofii polskiej* Wąsika, *Historia filozofii pol-*

skiej Skoczynskiego i Woleńskiego, czy wreszcie dwa opasłe tomy wydane nakładem Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu *Encyklopedia filozofii polskiej*). W prezentowanej, skromnej objętościowo książce, powiązanie i opisanie poglądów ze sobą tak wielu ludzi, byłoby niemożliwe. Można stąd odnieść wrażenie, że autorzy starali się przytaczać dorobek filozofów polskich, skupiając się na tym, aby raczej wymienić ich jak najwięcej, aniżeli pominąć kogoś istotnego.

Przyjmując takie założenie czytelnik może się spodziewać przejrzystej i zwartej pozycji książkowej, w której ogólne wprowadzenie czytelnika w każdą epokę, zawiera jej charakterystykę i odsłania jej specyfikę w Polsce. Nie jest to niczym nowym, bo na ziemiach polskich, nie tylko kulturowo i społecznie, ale i duchowo, poszczególne epoki, są jakby echem tego, co wcześniej działo się w Zachodniej Europie – najpierw we Francji, Hiszpanii, potem w Niemczech, a później na południu Europy – we Włoszech. Tak samo i autorzy *Zarysu historii filozofii polskiej* poprzez wprowadzanie czytelnika w kontekst ogólny epoki, wprowadzali w polskie realia.

Z jednej strony sprzyja to recepcji i zrozumieniu niektórych zagadnień filozoficznych i przedstawianiu stanowisk poszczególnych filozofów. Sam opis historycznych wydarzeń, owa introdukcja do epoki, nadaje szerszy kontekst myśleniu czytelnika. Znacznie to ułatwia poznawanie

myśli filozoficznej oraz jej problematyki, przede wszystkim historiozoficznej. Z drugiej strony struktura książki pomaga w odnalezieniu konkretnego myśliciela, bo opis życia i wiodąca w danej epoce tematyka niejednokrotnie pokrywają się.

Książka jest chronologicznie podzielona rozdziałami na konkretne epoki, w których żyli i pracowali polscy filozofowie. Nie spotkamy jednak zestawień nazwisk według kolejności, jak to ma miejsce w encyklopedii. Autorzy *Zarysu historii filozofii polskiej* starali się raczej zebrać podobne idee i ruchy, czy też szkoły, w jeden podrozdział, aby ułatwić czytelnikowi ich odszukanie i lekturę. Ale nie należy też dziwić się, gdy jeden filozof zostanie wymieniony kilka razy, w kilku nurtach, bo po prostu trudno było wyróżnić jedną przewodnią myśl jego rozważań, gdyż pisał o wielu, właściwych dla danej epoki problemach, czy zwyczajnie żył na przełomie pewnych wydarzeń mogących wymykających poza ramy epoki.

Układ ten zmienia się tylko w jednym okresie, mianowicie Oświeceniu, gdzie każdy z rozdziałów jest poświęcony konkretnemu filozofowi. Jest to celowy zabieg dla tej epoki, ponieważ myśl filozoficzna na ziemiach polskich promieniowała na całą Europę. Można zauważyć, że owa epoka wyrażała reformatorskie tendencje. Dlatego też w tym okresie trudno byłoby zapoznać czytelnika z nurtami filozoficznymi, gdyż filozofia właściwie

tylko skupiała się na kwestiach społeczno-politycznych. Przy takim stanie rzeczy łatwiej i przejrzyściej było natomiast pokazanie każdego z wielkich filozofów polskich osobno, według jego osiągnięć naukowych, prac i myśli, które wniósł do filozofii. Mowa oczywiście o Kołłątaju, Staszicu, Wybickim, czy obu Śniadeckich, Gutkowskim, Jarońskim i Szaniawskim.

Tendencja do uszczegóławiania treści potęguje się w kolejnych rozdziałach. Im bliżej współczesności, tym więcej jest opisanych stanowisk, tym dokładniej są one opisane. Po pierwsze wynika to z tego, że na pewno było więcej dostępnych oryginalnych tekstów, a ich interpretacja nie przysparza zbyt wielu problemów nam współczesnym. Po drugie, współczesna filozofia nie tyle poddaje się nurtom, które „dominują” w danym czasie, co sama te nurty tworzy. Zatem jest wielowątkowa, wielokierunkowa i porusza bardzo szczegółowe zagadnienia, które nawet w ramach jednej dziedziny, mogą być podejmowane na wiele sposobów. Ale nie sposób też jest każdego współczesnego filozofa przytoczyć i omówić w jednej książce. O mówieniu, czy decydowaniu o tym, czy coś jest filozofią, czy też nie, niekiedy po prostu nawet się nie godzi. Dlatego w tych rozdziałach, bliżej współczesności, tylko powierzchownie poruszane są tylko zarysy problemów podejmowanych we współczesnej myśli filozoficznej polskiej. Jeżeli takie już się pojawiają, to

z wymienieniem dosłownie kilku, najważniejszych nazwisk i ich poglądów, tak jakby redaktorzy tylko chcieli czytelnika poinformować o ich istnieniu. Być może było to świadomym zamiarem redaktorów i samych autorów, bo przecież przy współczesnym natłoku informacji, bardzo szybko i bardzo łatwo można poszerzyć swoją wiedzę na dowolny, interesujący nas temat.

Prezentowana publikacja nie pomija też dorobku współczesności – także tej związanej z Internetem. Publikacja bowiem zawiera informacje o niektórych, co ważniejszych, stronach internetowych z klasycznymi tekstami filozoficznymi, czy o portalach, gdzie można przeczytać o filozofii. Nie zapominano się też o konferencjach naukowych, ważniejszych badaniach nad nowymi nurtami, czy po prostu o wymienieniu kilku ważniejszych ośrodków akademickich, gdzie badania filozoficzne są znaczącym elementem życia uczelni. Co więcej, do każdej epoki jest wydrukowana obszerna bibliografia – zarówno zawierająca odwołania do poszczególnych filozofów jak i ogólna dla każdej z epok.

Zarzutem skierowanym w stronę redaktorów może być to, że brakuje tu szeregu nazwisk znanych polskich filozofów. Jednak nie wynika to z zaniedbania autorów, ale raczej z tego, że owi polscy filozofowie tworzyli za granicą, na zagranicznych uczelniach prowadzili badania naukowe a ich dzieła głównie są pisane i wydawane

w językach obcych, za granicą. Ale nie jest to istotnym brakiem *Zarysu historii filozofii polskiej*, który koncentruje się na filozofach tworzących w Polsce. Co ważne książka jest sprawnie napisana, bardzo konkretnie, bez zbędnych ozdobników i popisów erudycji autorów. Jest przystępna w odbiorze przez każdego czytelnika, nawet laika, jak również cenowo dostępna szerokim rzeszom czytelników. Pozwala to mieć nadzieję na jej szeroką osiągalność na rynku księgarskim. Niewątpliwie też każdy naukowiec można śmiało sięgnąć do niej z pożytkiem dla siebie.

Prezentowana pozycja książkowa udostępnia bowiem czytelnikowi, zebrane w jedną całość, dzieje polskiej filozofii, gdyż zachowano w niej ciągłość prac filozofów two-

rzących w poszczególnych okresach, aż do współczesności. Niewątpliwie nie zawiera ona wszystkich nazwisk, czy też wszystkich nurtów, zwłaszcza ze współczesnej filozofii. Ale należy sądzić, że celem redaktorów *Zarysu historii filozofii polskiej* jest raczej wprowadzenie i zachęta do poznania korzeni polskiej filozofii, aby później czytelnik mógł samodzielnie zagłębiać się w interesujące go dziedziny. Publikacja zatem raczej stanowi inspirację do samodzielnego wzbogacania i dalszego rozwijania polskiej filozofii. Warto zatem sięgnąć po tę lekturę, gdyż poza zapoznaniem z ideami, które wpłynęły na kształt współczesnej myśli filozoficznej w Polsce, czytelnik znajdzie w niej zachętę do wzbogacania swej wiedzy i kompetencji.

MAŁGORZATA KONSTAŃCZAK

Recenzja

Michał Heller, *Filozofia i wszechświat*, Universitas, Kraków 2013, s. 530, ISBN 97883-242-2319-0

Uświadomienie sobie upływu czasu nieomylnie wskazuje kierunek, do którego w życiu podążamy. Wówczas zyskujemy także wiedzę, że nie mamy na to żadnego wpływu. Z uwagi na to, nawet proste pytania z tym związane rodzą wiele trudności przy próbie sformułowania odpowiedzi. Same zaś odpowiedzi natomiast wnoszą w zasadzie same wątpliwości. Aby je rozwiązać potrzebny jest poważny namysł filozoficzny, nad tym, czy kierunek w jakim podąża świat i my wraz z nim w ogóle ma jakiś sens. Uświadomiona kruchość własnego istnienia zdaje się podważać sensowność otaczającego świata. Michał Heller w swej książce stara się wykazać, że tak jednak nie jest, ale aby to wykazać przenosi w pierw czytelnika poza ziemski świat - w przestrzeń kosmiczną, która nawet pusta jest fascynująca, bo sensu nadaje jej przecież wyobrażenia tudzież wiedza ustanowiona i usankcjonowana potrzebami ludzkimi.

Autor w książce wykazuje, że od wieków uczeni zgłębiają zamysł Stwórcy i próbują na miarę swoich umiejętności sens tego projektu lub odrzucają taką możliwość, czy nawet ignorują. Posługując się ludzką miarą nie jest łatwo ten sens uchwycić, bo „Bóg jest niczym nieograniczony, może postępować jak chce, nawet wbrew zasadom logiki” (s. 18). Bóg jako nieograniczony przestrzenią czy czasem powoduje, że kierowanie się logiką w poszukiwaniu porządku świata jest mało sensowne. Chyba, że przypiszemy Bogu obowiązek działania wedle naszych ziemskich potrzeb, to wówczas możemy kierować się naszą logiką. Jeśli jednak uznamy, że Bóg nie jest czymkolwiek ograniczony, to trzeba w jakiś sposób zinterpretować wszechpotęgę i uznać, że ziemska logika jest bardzo ograniczona a w ślad za tym również ludzkie potrzeby. na temat

Bardzo interesująco autor opisuje metody zastosowane przy poznawaniu porządku rzeczywistości przez Newtona czy Kartezjusza: „Chcąc poznać i zrozumieć świat, musimy zwracać się do niego w sposób dostosowany do jego struktury, musi zaistnieć coś w rodzaju rezonansu pomiędzy pytaniami, z jakimi zwracamy się do świata, a samym światem” (s. 23). Pytania, jakie ludzie zadają samym sobie, czy stawiają Bogu zależne są przede wszystkim od poziomu intelektu własnego. Historia filozofii dowodzi jednak, że zawsze dysputa na temat filozofii przyrody prowadzi człowieka do stawiania pytań o samego siebie. Uniwersalnym narzędziem służącym do tego celu jest matematyka. Matematyka jest pomocna w zrozumieniu celu przyświecającego Stwórcy, ale matematyka nie odpowiada na nurtujące pytania. Do tego potrzebne jest świadectwo nauki.

Struktura natury jest podyktowana zależnościami matematycznymi, proporcjami itd, oraz wielkościami fizycznymi i chemicznymi. Określone reakcje zachodzą przecież w związku ze stycznością takich a nie innych związków chemicznych. Tak więc sama przyroda jest potężną nauczycielką i wynosi ponad wszystko nauki ścisłe, zaś filozofowanie nad nimi jest niestety tylko nauką wtórną.

Do tych wszystkich rozważań niezbędny jest udział pośrednika w postaci materialnego ludzkiego mózgu. Refleksja filozoficzna nad naszym światem do najłatwiejszych zatem nie

należy. „Czy mózg ludzki jest tylko doskonałą „maszyną liczącą?” (s. 26). W większości przypadków mózg ten wyboru nie ma, bo skupia się na zabezpieczaniu podstawowej egzystencji. Taki jest po prostu świat ziemskich wartości, liczy się to co ludziom niezbędne lub pożądane, najczęściej pieniądze lub kosmiczne odległości. Jedno i drugie jest jednak tylko substytutem życia, bo tak naprawdę ważny jest ten, kto nie tylko jest w stanie postawić pytanie ale i znaleźć na nie odpowiedź.

Nauka kontra ignorancja, to jeden z ważnych wątków podjętych w tej książce. Autor odważnie stwierdza: „Ilekcioć jakiegolwiek pozanaukowe autorytety próbowały bądź ingerować w naukę, bądź narzucać jej wynikom interpretacje w imię jakiejś ideologii, zawsze źle się to kończyło dla pozanaukowych autorytetów. Za najbardziej wymowne przykłady tej prawidłowości może służyć sprawa” Galileusza” (s. 28). Gdyby religia była nauką, to żaden hierarcha religijny nie błędziłby. Dla nauki liczy się to, co udowodnione. I cóż zresztą z tego, że Galileuszowi zamknięto usta kilkaset lat temu, jeśli po wiekach lepiej wykształceni decydenci naprawili błędy, które zrobili poprzednicy. Wiemy już, że bez osiągnięć Galileusza nikt dziś nie ruszyłby w kosmiczne przestrzenie. Nie można jednak pominąć faktu, że Galileusz należał do ludzi bardzo wierzących. A zatem głęboka wiara nie przeszkadza nauce.

Dywagacje religijne nie są jednak głównym tematem książki. Trzeba raczej powiedzieć, że autor w niezwykle inspirujący sposób łączy nasz świat materialny z ludzką duchowością. „Pasma sukcesów odniesionych przez nauki empiryczno-matematyczne, łącznie z <<opanowywaniem przyrody>> dzięki ich technicznym zastosowaniom, przekonywająco wskazuje na to, że nauka istotnie <<wydziera światu jego tajemnice>> (s. 41). Technika zatem powstała dzięki rozwojowi ludzkiego umysłu, ale tym samym człowiek poznaje tajemnice świata, co potrafi skutecznie wykorzystać do własnych celów. Nie nazwałabym tego wydzieraniem tajemnic, a raczej odkryciem zasad, zrozumieniem tego co nas otacza. W technice ważne jest współdziałanie i współpraca wielu ludzi, aby powstał konkretny twór z określonym zastosowaniem. Przy tworzeniu nowego trzeba zatem mieć pewność, że tworzy się coś przydatnego dla ludzi.

Natomiast w samej filozofii z pewnością bywa różnie, co M. Heller podejmuje w swej książce. „Nasuwa się również podejrzenie, że pęd do osiągnięcia pewności nie jest czymś pierwotnym, lecz stanowi (uboczny?) produkt wyrafinowania intelektualnego zapoczątkowanego (a może jedynie wzmocnionego) przez dociekliwych Greków” (s. 82). Sądzę, że człowiek tak naprawdę uzyskuje pewność, kiedy czuje akceptację lub tylko zainteresowanie swoim pomysłem. Bez wzglę-

du na to czego on dotyczy. Udowodnić ludziom, że ma się rację i działa na ich korzyść nie jest łatwo, co zresztą potwierdza historia. Pewne odkrycia zyskały akceptację dopiero po wielu latach a czasem i wiekach. Ludzki intelekt nie ma zatem łatwego zadania, bo ostateczne zrozumienie poprzedzają nieraz wieki błędzenia.

Niemniej jednak samo odkrycie naukowe prawie nigdy nie zaspokaja ludzkich oczekiwań. W tym momencie warto zacytować słowa autora; „po śmierci ukochanej córki Katarzyny, Kepler odłożył prace nad tablicami astronomicznymi i zwrócił się do kontemplacji Kosmicznej Harmonii” (s. 113). Tak więc rozmyślanie nad kondycją świata materialnego przeplatane są rozważaniami o tym, co wydaje się nam jednak ważniejsze. Trzeba jednak zapłacić wysoką cenę za zracjonalizowanie tego, czego zmysłami ogarnąć się nie da. Harmonia kosmiczna koi nawet wewnętrzny ból, jeśli zajdzie taka potrzeba. Biografie wielkich uczonych w tej materii są najlepszym dowodem. Człowiek w dążeniu do poznawania wszystkiego, co go otacza, a pośród czego sam żyje, raczej nie zastanawia się nad przyczyną pędu do poznania tego, co zakryte i ukryte. „W człowieku drzemie potężna pasja zrozumienia” (s. 237). Zrozumieć otaczający nas świat, to zdaniem autora odkryć choćby okrucieństwo Pana Bogu.

Autor w swojej książce porusza bardzo istotną kwestię powstania

sztucznej inteligencji. Opisuje matematyczne odkrycia, które do tego doprowadziły: „mam na myśli twierdzenie Godla, Tarskiego, Churcha, Skolema-Lewenheima, Turinga. Wszystkie one mówią o rozmaitych ograniczeniach (lub o rozmaitych aspektach tego samego ograniczenia) tkwiących w idei (odpowiednio bogatego) układu aksjomatycznego. Konsekwencje tych twierdzeń dla filozofii, techniki komputerowej i zagadnienia sztucznej inteligencji są ciągle dyskutowane i ciągle jeszcze daleko do nawet przybliżonej zgody odnośnie końcowych wniosków” (s. 254). Jak sądzę człowiek myślący pokonuje własne ograniczenia, tym samym co jakiś czas napotyka coś, czego się nie spodziewa. Tak też jest ze sztuczną inteligencją. Myślę, że jej zrozumienie polega jednak wprawdzie na sformułowaniu odpowiedzi na pytanie czym jest inteligencja w ogóle. W takim kontekście dopiero można rozpatrywać, że w obrębie świata ziemskiego funkcjonują dwie inteligencje. Pierwsza związana z naturalnym porządkiem, polegająca na obserwacji zachodzących zjawisk, związana z opisem i oczekiwaniem na zmiany samorzutne, jak choćby w kwestii moralności ludzkiej. Druga, czyli sztuczna, podpatruje zaś zjawiska kosmiczne z wielkiej nieraz odległości, ale jeśli już funkcjonuje, to musi być świadoma swojej niedoskonałości w kwestii wykorzystania nauki płynącej z prawd Bożych rządzących światem.

Głównym wątkiem książki jest jednak rozpatrywanie wszechświata matematycznie, geometrycznie. Są to nauki jak najbardziej ziemskie i dobrze rozwinięte jak na nasze ludzkie potrzeby. I tu pojawia się również pojęcie czasu, które w naszym życiu pełni doniosłą rolę. „Fascynacja czasem niewątpliwie wynika z troski o istnienie, a filozofowanie o czasie jest w gruncie rzeczy filozofowaniem o śmierci. Myślimy na temat czasu, by się od niego w jakiś sposób uwolnić. Istnieje jeszcze inne ograniczenie ludzkiej wolności. Mniej dostrzegalne, ale równie bezwzględne. Myśleć nie można anarchicznie: myślenie w zupełnie dowolny sposób stanowi zaprzeczenie myślenia” (s. 306). Filozofowanie o śmierci jest w zasadzie ucieczką przed życiem i wypełnianiem pustki nadzieją sobie daną. Natomiast wolność zawsze jest czymś nie do końca sprecyzowanym. Teoretycznie wolny jest każdy. W kontekście wypowiedzi autora, anarchia w myśleniu kojarzy się z brakiem zdecydowania czy nieumiejętności obrania kierunku własnego rozwoju. Często bowiem jednostka teoretycznie wolna nie potrafi zaakceptować tego, co jest i nie potrafi sprecyzować czego chce lub nie ma pomysłu jak swoje idee wprowadzić w życie. Do wszystkiego potrzebny jest czas, a jednostka nie ma go zbyt wiele.

Zagadnienia poruszane dalej w książce dotyczą w zasadzie całego wszechświata, przyczynowości, reakcji i grawitacji. Z lektury książki czy-

telnikowi wyłania się jednak wizja inteligentnego projektu wszechświata. Pomimo niby chaotycznego wydźwięku wszystko jest w ciągłym ruchu, zachodzą reakcje i ich wypadkowe. W tym barwnym kalejdoskopie grawitacja i prawo ciążenia pełnią bardzo określone role. To co stworzy człowiek jest tylko odwzorowaniem tego, co podejrzwał. Dla przykładu autor pisze: „A.J. Ayer, analizując stanowisko Hume’a, uważa, że filozof ten w kwestii przyczynowości głosił trzy tezy: po pierwsze, związek przyczynowo-skutkowy nie ma charakteru logicznego, ponieważ jego zaprzeczenie nie prowadzi do sprzeczności. Po drugie, zasada przyczynowości nie da się analitycznie wyprowadzić z doświadczenia. I po trzecie, doświadczenie nie jest w stanie powiedzieć niczego na temat elementu konieczności w występowaniu jednych zjawisk po drugich” (s. 337-8). Logiczne jest wszystko to, co człowiek stworzy znając wszystkie składniki biorące udział w doświadczeniu. Badając obiekty kosmiczne nikt nie powinien zakładać, że wie o tym wszystko. Czy koniecznie musimy czuć się wyjątkowymi istotami we wszechświecie? Gdybyśmy potrafili odpowiedzieć na pytanie o przyczynowość zjawisk zachodzących w kosmosie, to dalibyśmy radę odkryć nie tylko cel nauki, ale i zrozumieć po co istnieje wszechświat, a także co się w tym wszechświecie zdarza i wydarza, ewentualnie zdarzyło. Jak autor zaznacza wszystko bez względu na

funkcję ma swoją historię. „Jeżeli proces ten jest oglądany przez obserwatora współzapaadającego się z gwiazdą (np. znajdującego się na jej powierzchni) w jego oczach historia rozgrywa się w skończonym czasie (on sam procesu nie przeżyje do końca), by osiągnąć swój finał w końcowej osobliwości (która jest w pewnym sensie, czasowym odwróceniem osobliwości Wielkiego Wybuchu)” (s. 369). Wielki Wybuch jest w zasadzie wielką niewiadomą. Wszystko co wiemy na temat można umieścić w sferach mniej lub bardziej uzasadnionych domysłów. Jednak wywody M. Hellera kierują się w stronę inteligentnego projektu, więc wielki wybuch mógł być reakcją inicjującą wszechświat. Tak więc koncepcja wielu wszechświatów może się uprawdopodobnić, wówczas, jeśli ludzkość pozbedzie się nadziei na swoją wyjątkowość w kosmicznej otchłani. „W tym sensie koncepcja wielu wszechświatów może być koncepcją użyteczną dla teologii” (s. 429). Ale niewątpliwie bardziej jest użyteczna dla filozofii.

Przeczytałam książkę z zacięciem, bo autorowi pomimo trudnej materii problemu udało się przedstawić ją w sposób zrozumiały nawet dla niespecjalistów. Okazuje się, że cyfry i proporcje konstytuują nieznamy nam bliżej świat. Niby odległy, ale można z niego czerpać tyle, ile umysł potrafi przyswoić i przysposobić dla tu i teraz. Nauka, a tym samym teologia nie może być zatem hermetyczna.

STEFAN KONSTAŃCZAK

Recenzja

Ryszard Wiśniewski, *Dobro: moralność, szczęście i piękno. Studium aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2013, stron 254. ISBN 978-83-61231-52-3

Upamiętnieniu dorobku Władysława Tatarkiewicza poświęcono dotąd już wiele pozycji biograficznych, a z jego ciągle wznawianych książek uczą się kolejne pokolenia młodych adeptów nauk humanistycznych. Równolegle trwają także dyskusje na temat ewentualnej przynależności ideowej czy może raczej tylko metodologicznej autora „Historii estetyki” do filozoficznej szkoły lwowsko-warszawskiej. Wśród licznych prac wykazujących ambicję prezentacji całościowego bądź nawet tylko niektórych aspektów warsztatu naukowego tego filozofa, nie brak jest także publikacji starających się zrekonstruować jego poglądy aksjologiczne. Publikacja Ryszarda Wiśniewskiego poświęcona aksjologii Tatarkiewicza może zatem wydawać się zatem tylko kolejnym opracowaniem na ten temat. Prezentuje ona jednak odmienne ujęcie, bo jakby na przekór toczonym dyskusjom filozof ten został przedstawiony

jako klasyczny myśliciel, który ostatecznie nie wzorował się ani na Twardowskim, ani na neokantystach, ale przede wszystkim na samym Arystotelesie.

Już we wprowadzeniu do swej książki autor zapoznaje czytelnika z kulisami powstania książki, co w pewnym stopniu tłumaczy takie a nie inne ujęcie dorobku Tatarkiewicza. Publikacja bowiem jest klasyczną rozprawą naukową, która nie stawia sobie za cel prezentacji wszystkich dokonań tego filozofa, ale choć koncentruje się tylko na jednym aspekcie jego twórczości, to jak się okazuje charakteryzuje także metodologię Tatarkiewiczowską. Jej podobieństwo do tej stosowanej w szkole lwowsko-warszawskiej w świetle lektury okazują się jednak nieprzypadkowe. Należałoby raczej powiedzieć, że to przedstawiciele tej szkoły na tyle wzorowali się na Arystotelesie, że dla tego historyka filozofii i estetyki lwowski uniwersytet

stawiał się naturalnym miejsce dla doskonalenia kwalifikacji naukowych.

Cóż zatem miało wedle autora charakteryzować Tatarkiewiczowski warsztat filozoficzny? Odpowiedź okazuje się nieskomplikowana – bo określiła go kategoria „ładu”. Wydaje się ona pojemna i niesprecyzowana, ale jak się wydaje dobrze charakteryzuje cały dorobek tego filozofa. Nie wymagał on bowiem od siebie ani od innych doskonałości, ale pewnego porządku i jasności w pisaniu naukowym. Ten ład dostrzegał zwłaszcza w języku, w stosowanych słowach. Z tej racji przytoczony w książce ośmiopunktowy zestaw zasad naukowych (s. 18-19), którym wedle Stanisława Borzyna miał kierować się autor „Historii estetyki”, wydaje się nieco zbyt obszerny.

Kluczowe znaczenie dla całej książki posiada aksjologia, którą wypracował na własny użytek Tatarkiewicz. Z lektury dowiadujemy się, że podobnie jak Henryk Elzenberg traktował świat wartości estetycznych i moralnych jako pewną dopełniającą się jedność. Z przytoczonego fragmentu listu adresowanego do autora książki nie uważał zatem za niedorzeczną możliwość opublikowania przez siebie podręcznika z historii etyki. Nic zatem dziwnego, że uważał, iż kluczowym zagadnieniem dla całej aksjologii nie jest status ontologiczny wartości, ale znalezienie odpowiedzi na dwa zdroworozsądkowe pytania: „co to jest wartość? i – jakie są war-

tości?” (s. 22). Autor po takiej konstatacji wprowadza dalej pojęcie metaaksjologii, czyli dyscypliny, w której rozważaniom nad istotą wartości towarzyszyłyby także badania nad ich systematyzacją. Zatem obok aksjologii ogólnej dałoby się wyróżnić także aksjologie szczegółowe, i takie właśnie ujęcie dostrzega w pracach Tatarkiewicza.

Autor funduje czytelnikom także dość pobieżną podróż po dziejach aksjologii, w tym także w Polsce. Interesujący jest tu fakt, że jej początków w rodzimej filozofii upatruje dopiero właśnie w rozprawie habilitacyjnej Tatarkiewicza „O bezwzględności dobra”. W książce została zatem zrekonstruowana metodologia oraz problematyka aksjologii wypracowana przez tego filozofa w jego pracach poświęconych zagadnieniom etycznym mi estetycznym. Autor pokusił się także o wyszczególnienie zasadniczych problemów tej aksjologii (s. 46). Dalej zaś dokonał swoistej jej konfrontacji z dotychczasowymi osiągnięciami innych filozofów specjalizujących się w problematyce wartości. Najwięcej miejsca poświęca przy tym rozważaniom na temat bezwzględności oraz obiektywności dobra i zła, co staje się zrozumiałe w świetle treści pracy habilitacyjnej Tatarkiewicza. Warto szczególnie zatrzymać się nad wyjaśnieniami na temat tego skąd się może brać rozbieżność pomiędzy ludzkimi sądami moralnymi a przejawianymi zachowaniami. W świetle przedstawionej

interpretacji to, co uchodzi za relatywizm etyczny dałoby się stosunkowo łatwo wyjaśnić.

Sygnalizowane przez autora otwarcie przez rozprawę habilitacyjną Tatarkiewicza dyskusji metaetycznej w Polsce znajduje także potwierdzenie w treściach książki. Uwagi na temat dyrektywizmu łatwo można bowiem odnieść do preskrytywizmu Hare, a rozważania nad emotywizmem czy intuicjonizmem pomimo upływu czasu nadal zachowują swą aktualność. Taką samą aktualność zachowały rozważania nad relacjami pomiędzy aksjologią a ontologią. „Dobro jest dobrem samo przez się” (s. 117), to nie tylko deklaracja Tatarkiewicza, ale i przemyślane stanowisko ontologiczne. Należy przy tym zauważyć, że Ryszard Wiśniewski nie zadawała się ogólnikami ani żadnymi narzucającymi się konkluzjami, ale prowadzi żmudną rekonstrukcję poglądów aksjologicznych autora „Historii estetyki”. Takie dogłębne analizy zmuszają czytelnika także do przemyślenia a niekiedy nawet do przewartościowania własnych przekonań w tym zakresie.

Analizy autora na temat „porządku dóbr” rozważanego przez Tatarkiewicza jasno wykazują, że podobnie jak inni filozofowie zmagał się on z odwiecznymi zagadnieniami aksjologii dotyczącymi struktury i hierarchii wartości. Nie może zatem zaskakiwać zdroworozsądkowy ich podział na trzy kategorie: wartości ludzkie, właściwe rzeczom oraz pośrednie. W przepro-

wadzonych przez autora analizach można także zauważyć, że aksjologia Tatarkiewicza ukształtowała się jakby na pograniczu neokantyzmu i brytyjskiej filozofii analitycznej. Miało to zapewne niemały wpływ na sygnalizowane we wprowadzeniu problemy z przypisaniem autorowi określonej orientacji filozoficznej. Niemniej jednak przy rozważaniach na temat możliwości hierarchizowania wartości autor „Historii estetyki” chętnie odwoływał się także do Pascala starając się wykazać wyższość porządku ducha nad porządkiem ciał oraz nadrzędności porządku miłości. Doprowadziło to ostatecznie do aprobaty istnienia dobra najwyższego, wedle którego taka hierarchia dóbr jest w ogóle możliwa do sformułowania. Właśnie dlatego „hierarchia wartości jest obiektywna ale nie absolutna” (s. 142).

O ile na pierwszą część książki składały się najogólniej rozważania nad teorią dobra, czyli etyka ogólna, to drugą część stanowi prezentacja etyki szczegółowej, czyli teorii działania nakierowanego na osiągnięcie dobra. Z lektury tej części ujawnia się rys utylitarystyczny etyki szczegółowej, gdyż czynem słusznym dla Tatarkiewicza był ten, który wraz ze swymi wszystkimi skutkami był w danej sytuacji najlepszym (s. 151). Musiał zarazem stwarzać jak najwięcej dobra oraz przysparzać jak najmniej zła. Ryszard Wiśniewski przedstawia także nader interesującą typologię sądów, jakie wynikają z sądów o wartościach

oraz pokusił się o graficzne zestawienie konsekwencji tych sądów, czyli sklasyfikował ludzkie czyny. W konkluzji rekonstrukcji i analizy koncepcji czynu słusznego Tatarkiewicza autor trafnie zauważa, że była ona chronologicznie najwcześniejszą formą etyki niezależnej sformułowanej w obrębie filozofii polskiej.

Przedostatni rozdział książki obejmuje rozważania dotyczące szczęścia, ale ujmowanego z perspektywy dobra. Autor przedstawia tu szczegółowo biotechnikę Tatarkiewicza, której wyrazem są nakazy i zakazy kierowane do pragnących szczęścia. Własne szczęście w tym kontekście warunkowane byłoby jednak przez zapewnienie takiej możliwości także innym. Szczęście staje się wówczas wartością moralną. Całą publikację natomiast domykają rozważania z pogranicza etyki i estetyki, wszak aksjologia obejmuje również wartości estetyczne, a ich odczuwanie w przeżyciu estetycznym wykazuje wyraźne podobieństwo z doznaniem związanymi z wartościami moralnymi. Niemniej jednak autor nie kontynuował tego wątku ograniczając się do omówienia teorii

wartości estetycznych sformułowanej przez Władysława Tatarkiewicza.

Lektura książki nie jest zadaniem łatwym, gdyż wymaga ona od czytelnika nie tylko pewnej znajomości historii filozofii, ale także orientacji w problematyce aksjologii. Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że autor omawiając w każdym z rozdziałów genezę i zasadnicze tezy poglądów Tatarkiewicza na określone zagadnienie, umożliwia przyswojenie treści nawet czytelnikom niezorientowanym w tych zagadnieniach. Jest to jednak złudzenie, bo jest to opracowanie bardzo erudycyjne, które wymaga od czytelnika niemałych kompetencji filozoficznych. Z lektury wynika także, że obawa autora wyrażona we wprowadzeniu, że z racji czasu dzielącego zredagowanie publikacji od jej wydrukowania mogło dojść do pewnej dezaktualizacji jej treści, została sformułowana nieco na wyrost. Książka pomimo upływu czasu nic nie straciła na swej wartości. Dla historyków polskiej filozofii jest to więc bardzo cenna pozycja, a zatem bardzo dobrze się stało, że autor zdecydował się na jej publikację.

ALEKSANDRA BULACZEK

Recenzja

Tomasz Mróz, *Platon w Polsce 1800–1950. Typy recepcji – autorzy – problemy*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012, stron 496, ISBN 978-83-61199-62-5

Czytelnik pragnący pogłębić wiedzę na temat Platona i jego filozofii odnajdzie na rodzimym rynku wydawniczym niemało publikacji, które w pełni zaspokoją jego oczekiwania. Nic w tym dziwnego, bowiem niemal w każdej książce oscylującej wokół zagadnień filozoficznych, znajduje się obszerny rozdział przybliżający postać i myśl słynnego Ateńczyka. Niemniej jednak wśród szerokiego spektrum publikacji ogniskujących się wokół Platona brakowało dotąd publikacji, która przybliżałaby dzieje recepcji jego filozofii w kręgu myślicieli polskich. Tę właśnie lukę wypełnia książka Tomasz Mroza, *Platon w Polsce 1800–1950. Typy recepcji – autorzy – problemy*. Czytelnika może zastanawiać, dlaczego autor zawęził obszar badań do XIX i początku XX wieku, jednak już we *Wstępie* czytamy, iż „Są to ramy umowne, obejmujące całość wieku dziewiętnastego, wyjątkowego w historii filozofii polskiej, okres Dwudzie-

stolecia międzywojennego oraz krótki okres powojenny, przypadający na ostatnie życie dwóch najważniejszych polskich badaczy Platona, a mianowicie W. Lutosławskiego i Władysława Witwickiego” (s. 4). Platon jest dla historyków postacią niezwykle interesującą, bowiem można rozpatrywać go zarówno pod kątem filozoficznym, jak i artystycznym czy nawet literackim. Autor książki ograniczył swoje badania do problemów filozoficznych i ich recepcji na gruncie polskim, ponieważ – jak sam podkreślił – „Nawet na gruncie samych problemów filozoficznych recepcja myśliciela takiego jak Platon jest wyjątkowa. Recypując bowiem poglądy filozoficzne któregoś z filozofów, recepcji podlega mniej lub bardziej określony wizerunek tegoż filozofa, pewien skryształizowany zespół idei, przetwarzanych, poddawanych krytyce itd.” (s. 10).

Nietrudno zauważyć, że autor książki skoncentrował się na recep-

cji Platona pod kątem filozoficznym. W publikacji nie uwzględniono na przykład wątków literackich, w których przewijała się postać Ateńczyka, a których korzeni doszukiwać należałoby się w tradycji Oświecenia, a także tzw. neohumanizmu wileńskiego. Zjawiska te, jak zaznacza autor, były ważne dla polskiej kultury, jednak drugorzędne dla filozoficznej recepcji Platona. Neohumanizm wileński, który odcisnął swe piętno na twórczości Adama Mickiewicza, nie przyniósł jednak prac o treści filozoficznej. Uczniowie Gotfryda Ernesta Grodka, który był inicjatorem tego nurtu, postrzegali bowiem Platona przede wszystkim jako „pisarza, poetę i wyraziciela humanistycznych ideałów” (s. 4). Podobnie nie ujęto w publikacji ważnej i ciekawej postaci, a mianowicie Antoniego Bronikowskiego. Prace translatorskie nad dialogami Platona Bronikowski prowadził systematycznie wkładając w nie dużo serca, a jednak nie zostały one entuzjastycznie przyjęte. Tłumaczowi zarzucono ciężki styl, którego źródeł należało szukać w metodzie translatorskiej obranej przez Bronikowskiego, a opartej na tłumaczeniu „słowo w słowo”. Sam Bronikowski świadomie wybrał taką właśnie metodę, która wiernie odzwierciedlać miała strukturę zdań greckich. Kornel Kozłowski, syn pierwszego tłumacza dialogów Platona w Polsce, Felicjana Antoniego Kozłowskiego, zarzucił Bronikowskiemu ociężałość tłumaczenia spowodowaną właśnie metodą tu-

maczenia „słowo w słowo”, czyli zbytnią hellenizację składni. Wedle niego przekładom brakowało ducha filozofii, zamiast tego czytelnik otrzymał same wyrazy. W sukurs Bronikowskiemu przyszedł między innymi Karol Libelt, który mimo wszystko zalecał Polakom czytanie przekładów Bronikowskiego, a o samym tłumaczeniu pisał, iż „przy głębszem i dojrzalszem zastanowieniu owe pozorne w wielu miejscach potworności stylu przekładowego Antoniego Bronikowskiego, które zrazu do tak szerokiej krytyki jego przekładów, dały powód, rozwiązują się w piękności budowy zdań i okresów greckich, odbiegają naturalnie od zwyczajnego toku języka polskiego, ale nie każące go bynajmniej” (K. Libelt, *Przekłady dzieł klasycznych greckich przez Antoniego Bronikowskiego*, „Mrówka” 1868, nr 6, s. 91). Z kolei fakt, że tłumaczenia te nie zostały opatrzone przez ich autora wstępem, wzięł Libelt za dobrą monetę sugerując, by czytelnik sam wypracował sobie zdanie o Platonie i jego filozofii. Natomiast autor książki *Platon w Polsce 1800–1950* nie poświęcił Bronikowskiemu osobnego omówienia. Jak podkreślił, był on „Najważniejszym tłumaczem w XIX w.” (s. 6), pomimo to „Prócz niezbyt entuzjastycznie przyjmowanych translacji dialogów nie napisał on żadnego do nich wstępu czy opracowania filozofii Platona, w którym dałby świadectwo własnej znajomości zagadnień filozoficznych” (s. 6).

W swej książce autor wyodrębnił trzy typy recepcji Platona, z których pierwszy stanowił bierną recepcję Platonizmu rozpatrywanego w ramach szerszej recepcji nurtów europejskich takich jak kantyzm, heglizm czy neokantyzm marburski. Drugi natomiast charakteryzował się ocenami Platona dokonywanymi przez polskich myślicieli, którzy starali się wartościować filozofię Ateńczyka nie absorbując jednak jej wątków do własnych poszukiwań filozoficznych. Trzeci typ recepcji stanowiło „wrośnięcie Platona w tkankę filozofii polskiej” (s. 7), czyli twórcze wykorzystywanie dialogów do rozwijania własnych poglądów filozoficznych przez polskich myślicieli.

Pierwszy rozdział skoncentrowany jest na prezentacji biernego przyjmowania wizerunku Ateńczyka. Autor wyróżnił w nim kilka postaci polskiej filozofii, którzy przez pryzmat europejskich nurtów filozoficznych odczytywali Platona. I tak na przykład Adam Ignacy Zabbelewicz oraz Józef Kalasanty Szaniawski filozofię Platona przedstawiali w świetle kantyzmu. Analizując prace tych dwóch myślicieli, autor stwierdził, iż na ich przykładzie uwidacznia się „tendencja łączenia Platona z Kantem, do wskazywania na podobieństwa ich poglądów bądź na przekładanie myśli Platona na terminologię Kanta” (s. 34). Podobnie ma się sprawa z Felicjanem Antonim Kozłowskim, tyle tylko, że ten nie odczytywał Platona „po Kantowsku”,

ale w świetle filozofii Hegla. Kozłowski uchodzi za pierwszego tłumacza dialogów Platona w Polsce. Co więcej, własny przekład dzieł Platona opatrzył on ponad stustronicowym wstępem, który stanowił najobszerniejsze polskie opracowanie filozofii Platona. Kozłowski nie był jednak rasowym filozofem, ale historykiem, filologiem, stąd jego kompetencje do napisania wstępu były nikłe. Nie zrażony brakiem znajomości filozofii, Kozłowski zaopatrzył się w świeżo wydane *Wykłady z historii filozofii* Hegla i posiłkował się nimi przy pisaniu wstępu. Jak podkreślił autor książki: „Kozłowski jednak nie wszystko z Hegla skopiował, jego recepcja Hegłowskiego odczytania Platona jest wybiórcza. Można nawet pokusić się o stwierdzenie, że kwestie filozoficzne mało Kozłowskiego interesowały, czuł się jednak słusznie w obowiązku opatrzenia swojego przekładu filozoficznym wstępem” (s. 46). I dalej: „Nie był to więc tekst oryginalny, a raczej kompilacja i parafraza” (s. 46). Ostatecznie rzecz ujmując, dialogi Platona w tłumaczeniu Kozłowskiego, doczekały się przychylnych recenzji. Co więcej – jak podkreśla autor książki – za pozytywne należy uznać to, iż Kozłowski pisząc swój wstęp do tłumaczonych dialogów, wykorzystał pracę Józefa Jeżowskiego nie poprzestając tym samym na opracowaniach niemieckich. Odminną ocenę zyskuje jednak sposób wykorzystania tekstu Jeżowskiego. „Kozłowski skopiował szereg opinii

filomaty, niektóre niemal dosłownie – lecz wprost się na niego nie powołał ani raz, mimo że jego rozprawie dużo zawdzięczał, pisząc początkową część swojego *Wstępu* (s. 45–46).

W dalszej części rozdziału autor koncentruje się na postaci Władysława Tatarkiewicza, który odczytywał Platona przez pryzmat neokantyzmu marburskiego. Nie wszyscy historycy filozofii jednak zaliczają Tatarkiewicza do kręgu neokantystów, ale nie da się zaprzeczyć, że szkoła marburska odcisnęła piętno na sposobie rozumienia filozofii starożytnej przez Tatarkiewicza. „Marburska interpretacja Platona była, przynajmniej przez pewien czas, także interpretacją Tatarkiewicza. Wydaje się więc, że Tatarkiewicz nie tylko informował o tym, czego się dowiedział na Zachodzie, ale także to, z czym przynajmniej częściowo się identyfikował (s. 55).

Kolejny rozdział książki ogniskuje się wokół ocen i interpretacji Platona dokonywanych przez polskich myślicieli. Autor osobno omówił pracę Piotra Semenienki, „Biesiady filozoficzne”, a także skoncentrował się na Limanowskiego ujęciu Platona jako prekursora socjalizmu. Sporo miejsca autor poświęcił ukazaniu Platona jako rewolucjonisty w ujęciu Wojciecha Dzierżyńskiego. Rozdział zamyka zaś zaprezentowanie Platona jako prekursora nowoczesnej demokracji w ujęciu Eugeniusza Jarry. Trzeba przyznać, że autor książki wywiązał się z postawionego sobie celu dosko-

nale. W sposób drobiazgowy poddał analizie teksty wspomnianych filozofów, a tym samym zrekonstruował myśl każdego z nich, co z kolei ułatwiło dostrzeżenie różnorodności inspiracji filozoficznych, a także uświadomienie szerokiego spektrum recepcji Platona na ziemiach polskich.

Kolejny rozdział książki jest najobszerniejszy, a zarazem chyba najciekawszy z tego względu, że oprócz ukazania obecności Platona w myśli polskiej wynikającego z recypowania przez rodzimych myślicieli nurtów europejskich lub dokonywania oceny i wartościowania Platona z rozmaitych stanowisk, ukazuje jak mocno poszczególni filozofowie „związali swą refleksję filozoficzną i działalność naukową z badaniami nad Platonem, że właściwe zrozumienie ich inspiracji, metod czy wyników byłoby niemożliwe bez uwzględnienia kontekstu Platońskiego” (s. 126). W odróżnieniu od Semenienki, Limanowskiego, Dzierżyńskiego czy Jarry, dla których badania nad Platonem nie wpisywały się w główne analizy naukowe, w trzecim rozdziale książki zaprezentowane zostały postacie, które wcieliły „materię Platońską do własnego filozofowania, które bez udziału Platonizmu byłoby odmienne w swych wynikach” (s. 126). Autor przedstawił kilku ważnych dla historii filozofii myślicieli, w których twórczość wrastała Platońska materia. Wedle autora byli to przede wszystkim Stefan Pawlicki, Wincenty Lutosławski, Stanisław Li-

siecki, Władysław Witwicki, a także filozofowie-matematycy tacy jak Zbigniew Jordan oraz Benedykt Bornstein. Sporo uwagi poświęcił autor Pawlickiemu oraz Lutosławskiemu i ich badaniom nad Platonem. Obaj różnili się co do interpretacji dzieł słynnego Ateńczyka. Pawlicki, początkowo tylko przychylny Lutosławskiemu, krytykował później platońskie interpretacje i tezy przez niego wysuwane (m.in. tę, w której uznał Platona za twórcę socjalizmu). Co więcej, nie zgadzał się z Lutosławskiego nową chronologią dialogów. Lecz nie tylko na gruncie naukowym nie zgadzali się ci dwaj wielcy uczeni. W 1899 roku zainteresowany możliwością objęcia w Krakowie katedry filozofii Lutosławski przeżył wielkie rozczarowanie, kiedy okazało się, że katedra przypadła ostatecznie Pawlickiemu. Z pewnością musiał to być dla niego ogromny cios zważywszy na to, że jego nazwisko cieszyło się już międzynarodową sławą (w 1897 ukazało się słynne dzieło Lutosławskiego *The Origin and Growth of Plato's Logic With an Account of Plato's Style and of the Chronology of the Writings*), przez co on sam pewny był objęcia posady na Wszechnicy Jagiellońskiej. Dziś, jak zauważa autor, pomimo tego, że wielu historyków filozofii przyjmuje, iż Lutosławski był wybitnym znawcą dzieł Platona, a jego prace uważa się za wielce inspirujące, to jednak już „nie podejmuje się z nimi dyskusji” (s. 262).

W rozdziale trzecim sporo miejsca poświęcono Władysławowi Witwickiemu, którego przekłady dialogów Platona są dziś najbardziej znane polskiemu czytelnikowi. Metodę badań Witwickiego nad Platonem często określa się jako psychologiczną, a jego samego postrzega się jako psychologa zajmującego się dziełami Ateńczyka. „Witwicki rzeczywiście kładł nacisk na zrekonstruowanie osobowości postaci dialogów, ale pamiętać należy, że psychologia nie wyczerpywała intelektualnych narzędzi, z użyciem których podchodził do tekstów Platona” (s. 353–354). Jak trafnie podkreślił autor „Psychologiczne analizy, zakładające pewną niezmienną naturę ludzką, ukazywały bohaterów dialogu jako postaci bliskie polskim czytelnikom w XX w. Tę bliskość i aktualność problemów Witwicki uczynił jednym z celów swoich komentarzy” (s. 354). Kto wie, być może poza znakomitym tłumaczeniem dialogów również i to było kluczem do późniejszych sukcesu jego przekładów dzieł Platona? Nie ulega bowiem wątpliwości, że tłumaczenia dzieł Ateńczyka pióra Władysława Witwickiego są po dziś dzień najlepszymi przekładami, które już na zawsze wpisują się w szeroko pojmowaną historię polskiej filozofii oraz kultury.

Książka Tomasza Mroza *Platon w Polsce 1800–1950. Typy recepcji – autorzy – problemy* to dzieło oryginalne. Autor z wielkim zapałem opracował poszczególne zagadnienia przy-

blizając czytelnikowi meandry historii filozofii polskiej, na której tle rozwijane były badania nad jednym z najsłynniejszych filozofów starożytnych. Niewątpliwie praca wymagała od autora dogłębnego prześledzenia archiwaliów, bowiem wiele tekstów przytoczonych w publikacji jest czytelnikowi mało znanych. Duży atut książki Tomasza Mroza stanowią zamieszczone w niej *Dodatki: Spis chronologiczny wydań polskich tłumaczeń dialogów oraz Fragment „Uczty” (210 e-211 d) w przekładzie sześciu polskich autorów*.

Warto wspomnieć, iż doskonałe uzupełnienie książki stanowić może publikacja *Platon w Polsce 1800–1950. Antologia* pod redakcją Tomasza Mroza, w której zaprezentowane

zostały teksty wybranych postaci mających wkład w recepcję Platonizmu na ziemiach polskich na przestrzeni XIX i XX wieku. Te dwie publikacje dadzą wyjątkowo bogaty obraz recepcji Platona w Polsce, a także pozwolą czytelnikowi na sformułowanie własnych wniosków dotyczących charakteru tej recepcji.

Książkę Tomasza Mroza polecam każdemu, kto zainteresowany jest historią filozofii polskiej oraz wpisującą się weń filozofią Platona. Ze względu na poruszaną problematykę, czytelnik książki powinien posiadać choć rudymen tarne wiadomości z zakresu historii filozofii, bowiem publikacja zdecydowanie bardziej trafia w gusta osób, którym nieobce są zagadnienia filozoficzne.

Contents

Stefan Konstańczak	
Introduction	5
In the circle of Stanisław Brzozowski's philosophy	
Stefan Konstańczak	
Between philosophy and literature – Stanisław Brzozowski's artistic dilemmas	9
Marek Adamkiewicz	
Stanisław Brzozowski's concept of work	39
Tomasz Turowski	
Stanisław Brzozowski's evaluative philosophy	59
In the circle of philosophie of Leszek Kołakowski	
Wiesław Chudoba	
The wager and tragic vision in Leszek Kołakowski's marxism revisionism (pascal's inspirations)	85
Gerard Dmuch	
Zbigniew Jordan on Leszek Kołakowski's anthropological realism	109
Lucyna Majewska	
Leszek Kołakowski's struggle with axiology	123
Jan Tokarski	
Evil is not a coincidence. On Leszek Kołakowski philosophy	137
In the circle of social philosophie	
Adam Walesiak	
Adam Schaff and his search for new socialism	159

Łukasz Moniuszko	
Social justice as a determinant of the positive law	
in Zygmunt Ziembinski's philosophy	185

In the circle of anthropological and axiological issues

Artur Pastuszek	
Stanisław Ignacy Witkiewicz's recon-textualisations of identification	
and sexual identity as the attempt to overcome modernist consciousness	197
Joanna Zegzuła-Nowak	
Mieczysław Wallis and his relations with philosophy in the light of	
unknown archival resources	209

Workshops and debuts

Janusz Pilszak	
Leadership ethics. On conscience, responsibility, obedience and enslave on	
the basis of Jozef Tischner's selected writings on philosophy and ethics	229
Paweł Grad	
Tischner and secularisation	241
Miłosz Puczydłowski	
Does or did secularisation take place in Poland?	257

Reviews

Renata Merda	
Review	271
Karolina Fornal	
Review	275
Renata Merda	
Review	279
Gerard Dmuch	
Review	283
Lucyna Majewska	
Review	287
Małgorzata Konstańczak	
Review	291
Stefan Konstańczak	
Review	297
Aleksandra Bulaczek	
Review	301

Spis treści

Stefan Konstańczak	
Wprowadzenie.....	5
w kręgu filozofii Stanisława Brzozowskiego	
Stefan Konstańczak	
Pomiędzy filozofią a literaturą – twórcze dylematy Stanisława Brzozowskiego.....	9
Marek Adamkiewicz	
Stanisława Brzozowskiego koncepcja pracy	39
Tomasz Turowski	
Stanisława Brzozowskiego filozofia wartościująca.....	59
w kręgu filozofii Leszka Kołakowskiego	
Wiesław Chudoba	
Zakład i wizja tragiczna w marksistowskim rewizjonizmie Leszka Kołakowskiego (pascalskie inspiracje).....	85
Gerard Dmuch	
Antropologiczny realizm Leszka Kołakowskiego w ujęciu Zbigniewa Jordana	109
Lucyna Majewska	
Leszka Kołakowskiego zmagania z aksjologią	123
Jan Tokarski	
Zło nie jest przypadkiem O filozofii Leszka Kołakowskiego.....	137
w kręgu filozofii społecznej	
Adam Walesiak	
Adam Schaff i poszukiwanie nowego socjalizmu.....	159
Łukasz Moniuszko	
Sprawiedliwość społeczna jako determinanta prawa stanowionego w filozofii Zygmunta Ziemińskiego	185

w kręgu problematyki antropologiczno-aksjologicznej

Artur Pastuszek

Stanisława Ignacego Witkiewicza rekontekstualizacja identyfikacji
i tożsamości płciowej jako próba przełamania modernistycznej świadomości 197

Joanna Zegzuła-Nowak

Mieczysław Wallis i jego związki z filozofią w świetle nieznanych
źródeł archiwalnych 209

warsztaty i debiuty

Janusz Pilszak

Etyka przywództwa. O sumieniu, odpowiedzialności, posłuszeństwie
i zniewoleniu na podstawie wybranych prac Józefa Tischnera 229

Paweł Grad

Tischner i sekularyzacja 241

Miłosz Puczyłdowski

Czy w Polsce miała lub ma miejsce sekularyzacja? 257

recenzje

Renata Merda

Wiesław Chudoba, Leszek Kołakowski *kronika życia i dzieła* 271

Karolina Fornal

Zbyszek Dymarski, *Dwugłos o złu. Ze studiów nad myślą Józefa Tischnera
i Leszka Kołakowskiego* 275

Renata Merda

Leszek Kołakowski, *Niepewność epoki demokracji* 279

Gerard Dmuch

Krzysztof Bochenek, Leszek Gawor, Anna Jedynak, Jerzy Kojkoł (red.),
Filozofia polska okresu międzywojennego. Zarys problematyki 283

Lucyna Majewska

Krzysztof Bochenek, Leszek Gawor, Magdalena Michalik-Jeżowska,
Ryszard Wójtowicz (red.), *Zarys historii filozofii polskiej* 287

Małgorzata Konstańczak

Michał Heller, *Filozofia i wszechświat* 291

Stefan Konstańczak

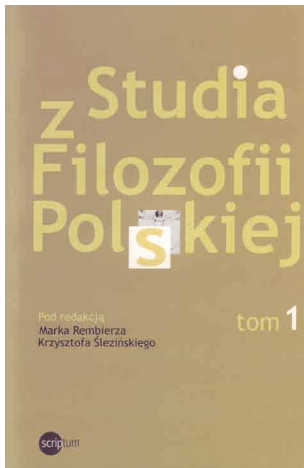
Ryszard Wiśniewski, *Dobro: moralność, szczęście i piękno.
Studium aksjologii Władysława Tatarkiewicza* 297

Aleksandra Bulaczek

Tomasz Mróz, *Platon w Polsce 1800–1950. Typy recepcji – autorzy – problemy* 301

Contents 307

W poprzednich tomach



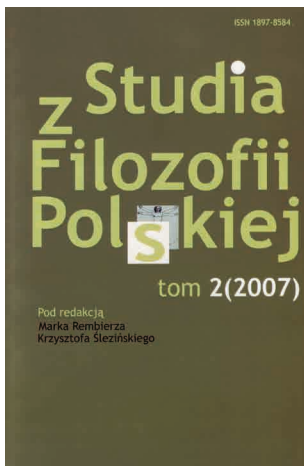
„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 1(2006)

tematy tomu:

w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej
w kręgu neotomizmu
w kręgu fenomenologii
w kręgu myśli Floriana Znanieckiego
w kręgu filozofii przyrody i filozofii nauki
w kręgu problematyki antropologicznej i społecznej
w kręgu dydaktyki filozofii
archiwum

autorzy tomu:

Dariusz Barbaszyński, Gabriela Besler, Tadeusz Ciecierski, Tadeusz Czarnik, Aleksandra Dworaczek, Andrzej Kasperek, Ryszard Kleszcz, Tomasz Knapik, Leon Koj, Krzysztof Łągiewka, Andrzej Łukasik, Leszek Łysień, Ryszard Miszczyński, Krzysztof Śleziński, Danuta Ślęczek-Czakoń, Bartłomiej Świątczak, Krzysztof Wieczorek, Kazimierz Wolsza, Maciej Woźniczka, Lucjan Wroński, Wiesław Wójcik, Waldemar Zaręba, Wojciech Zieliński



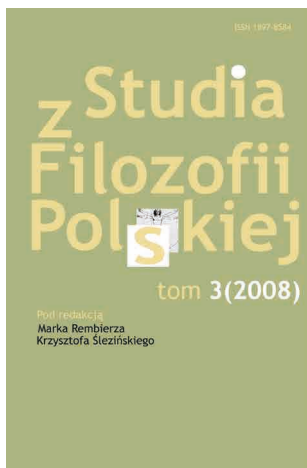
„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 2(2007)

tematy tomu:

w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej
w kręgu neoscholastyki i neotomizmu
w kręgu fenomenologii Romana Ingardena
w kręgu badań historycznofilozoficznych Stanisława Czajkowskiego
w kręgu teorii poznania i filozofii nauki
w kręgu antropologii i filozofii kultury
w kręgu dydaktyki filozofii
archiwum
warsztaty i debiuty

autorzy tomu:

Aleksander Bańka, Dariusz Barbaszyński, Imelda Chłódna, Leszek Gawor, Marek Grygorowicz, Magdalena Hoły, Adam Jonkis, Maria Jonczyk-Rosół, Ryszard Kleszcz, Waldemar Kmiecikowski, Leon Koj, Leszek Łysień, Janusz Mączka, Marek Rembierz, Krzysztof Stachewicz, Jan Skoczyński, Krzysztof Śleziński, Tomasz Śliwiński, Wiesław Walentukiewicz, Kazimierz Wolsza, Maciej Woźniczka, Wojciech Zieliński



„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 3(2008)

tematy tomu:

w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej
w kręgu neoscholastyki i noetomizmu
w kręgu fenomenologii
w kręgu historiografii i filozofii
w kręgu nauczania filozofii
w kręgu teorii poznania i filozofii nauki
w kręgu myśli Stanisława Ignacego Witkiewicza
warsztaty i debiuty
archiwum
recenzje

autorzy tomu:

Krzysztof Abriszewski, Anna Brożek, Maciej Dombrowski, Anna Drabarek, Piotr Drużny, Anna Dziedzic, Jacek Jadacki, Adam Jonkisz, Leon Koj, Dominik Kowalski, Waldemar Kmiecikowski, Tomasz Kubalica, Leszek Łysień, Janusz Maciaszek, Wojciech Morszczyński, Tomasz Mróz, Kamil Sokołowski, Krzysztof Śleziński, Andrzej Tarnopolski, Mirosław Tyl, Zbigniew Wolak, Kazimierz Wolsza, Stefan Zabieglik



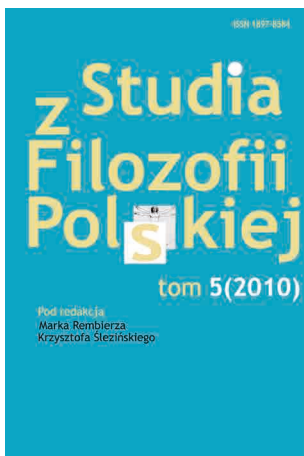
„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 4(2009)

tematy tomu:

w kręgu filozofii Kazimierza Twardowskiego
w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej
w kręgu fenomenologii
w kręgu filozofii Wincentego Lutosławskiego
w kręgu polskich interpretacji Platona
w kręgu filozofii prawa
w kręgu filozofii cywilizacji i filozofii kultury
w kręgu estetyki

autorzy tomu:

Anna Brożek, Sonia Bukowska, Tadeusz Ciecierski, Aleksander Ćuk, Rafał Charzyński, Piotr Drużny, Piotr Gutowski, Stepan Ivanyk, Stanisław Janeczek, Agnieszka Jarmuła, Adam Jonkisz, Andrzej Kasperek, Waldemar Kmiecikowski, Stefan Konstańczak, Tomasz Mróz, Adam Olech, Ewa Olszówka, Bogumiła Szczepanik, Grażyna Szumera, Krzysztof Śleziński, Halina Šimo, Kazimierz Twardowski, Jan Woleński



„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 5(2010)

tematy tomu:

w kręgu biografistyki filozoficznej
w kręgu logiki i filozofii nauki
w kręgu komparatystyki filozoficznej
w kręgu neoscholastyki i neotomizmu
w kręgu relacji polsko-czesko-słowackich
w kręgu filozofii i literatury
w kręgu polskich interpretacji Platona
warsztaty i debiuty
recenzje

autorzy tomu:

Dariusz Łukasiewicz, Jan Woleński, Stefan Konstańczak, Marek Magdziak, Zbigniew Wolak, Krzysztof Śleziński, Magdalena Milczarek-Gnaczyńska, Tomasz Knapik, Joanna Zegzuła-Nowak, Kazimierz M. Wolsza, Jan Zouhar, Peter Mlynarčík, Artur Pastuszek, Leszek Łysień, Tomasz Mróz, Mikołaj Rysiewicz, Bogdan Koperski, Małgorzata Konstańczak



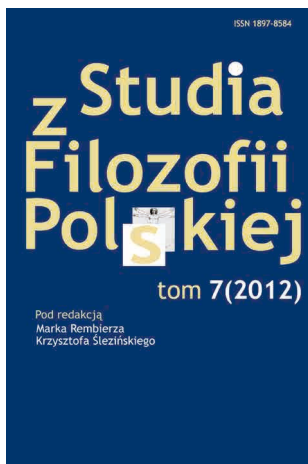
„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 6(2011)

tematy tomu:

w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej
w kręgu neoscholastyki i neotomizmu
w kręgu filozofii przyrody
w kręgu myśli Józefa Tischnera
w kręgu personalizmu
w kręgu polskich interpretacji Platona
w kręgu polskiej historiozofii
warsztaty i debiuty
recenzje

autorzy tomu:

Ryszard Wiśniewski, Dariusz Łukasiewicz, Lidia Obojska, Dominik Kowalski, Stefan Konstańczak, Kazimierz M. Wolsza, Krzysztof Kamiński, Krzysztof Śleziński, Paweł Polak, Agnieszka Wesołowska, Aleksandra Bulaczek, Rafał Charzyński, Wacław Front, Tomasz Mróz, Leszek Łysień, Andrzej Kasperek, Błażej Fajkis, Sławomir Strzelecki, Karolina Fornal, Łukasz Moniuszko



„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 7(2012)

tematy tomu:

w kręgu myśli Józefa Hoene-Wrońskiego
w kręgu aksjologii
w kręgu filozofii prawa
w kręgu myśli Józefa Tischnera
w kręgu analiz historycznofilozoficznych
warsztaty i debiuty
recenzje

autorzy tomu:

Dariusz Kubok, Andrzej Wawrzynowicz, Krzysztof Śleziński, Wiesław Wójcik, Stefan Konstańczak, Agnieszka Smolicka, Tomasz Knapik, Magdalena Płotka, Halina Šimo, Łukasz Moniuszko, Agnieszka Wesołowska, Karolina Fornal, Tomasz Mróz, Zbigniew Wolak, Leszek Łysień, Piotr Gugala, Bartłomiej Żywczak, Aleksandra Bulaczek, Lidia Obojska, Łukasz Moniuszko



„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 8(2013)

tematy tomu:

w kręgu poznawczej szkoły metodologicznej
w kręgu filozofii o inspiracji chrześcijańskiej
w kręgu filozofii przyrody i filozofii nauki
w kręgu filozofii słowiańskiej
w kręgu filozofii kultury
recenzje

autorzy tomu:

Dariusz Kubok, Andrzej Wawrzynowicz, Krzysztof Śleziński, Wiesław Wójcik, Stefan Konstańczak, Agnieszka Smolicka, Tomasz Knapik, Magdalena Płotka, Halina Šimo, Łukasz Moniuszko, Agnieszka Wesołowska, Karolina Fornal, Tomasz Mróz, Zbigniew Wolak, Leszek Łysień, Piotr Gugala, Bartłomiej Żywczak, Aleksandra Bulaczek, Lidia Obojska, Łukasz Moniuszko

Prezentowane numery można nabyć: www.wydawnictwoscriptum.pl