

Słomski, Wojciech

Leszek Kołakowski - jako krytyk uniwersalizmu kulturowego

Zeszyty Naukowe Ostrołęckiego Towarzystwa Naukowego 15, 263-276

2001

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Leszek Kołakowski - jako krytyk uniwersalizmu kulturowego

Celem niniejszego tekstu jest określenie stosunku Leszka Kołakowskiego do uniwersalizmu kulturowego oraz zbadanie argumentów, za pomocą których uzasadnia on swoje stanowisko. O ile pierwszy z tych celów jest względnie łatwy, sam bowiem Kołakowski wyraźnie określił własny stosunek do uniwersalizmu, o tyle określenie racji, jakie według Kołakowskiego usprawiedliwiają przyjęte przezeń stanowisko, jest sprawą o wiele trudniejszą i wymaga przeanalizowania najważniejszych poglądów autora na sprawy tak na pozór od głównego wątku niniejszej pracy odległych, jak pogląd na funkcję religii w kulturze lub na relacje pomiędzy religią a filozofią. Ponadto mówiąc o poglądach Leszka Kołakowskiego - niezależnie od tego, jakiej problematyki te poglądy w danym wypadku dotyczą, pamiętać należy, iż filozofia Kołakowskiego nie stanowi jednolitej całości, rozpadając się wyraźnie na dwa okresy, nie stanowiące wprawdzie, jak u Wittgensteina, dwóch odrębnych "filozofii", jednak wystarczająco od siebie różnych, by filozofię Kołakowskiego można było interpretować na dwa różne sposoby. Dlatego też wśród krytyków Kołakowskiego nie ma zgody co do tego, jak należy odczytywać dorobek autora: jednym jawi się on jako konwertyta zmuszony pod naciskiem własnych przemyśleń oraz prac innych filozofów do zrezygnowania z wcześniej zajmowanego stanowiska, inni z kolei uważają, iż filozofia Kołakowskiego zawiera dodatkowy, ukryty pod powierzchnią warstwy językowej sens, którego zrozumienie prowadzi do "prawdziwego" odczytania tej filozofii.¹ Uwaga ta istotna jest dla niniejszej pracy dlatego, że myślenie Kołakowskiego o kulturze zakorzenione jest w całości jego filozofii i nie można oddzielić tego myślenia od całości jego rozważań poświęconych historii, ideologii, religii czy wreszcie samej filozofii. Ponadto czytając teksty Kołakowskiego, odnosi się wrażenie, iż niezależnie od problematyki, którą autor aktualnie się zajmuje, jego rozważania sięgają zawsze głębiej, aż do samych podstaw filozoficznego myślenia o człowieku. Z tego punktu widzenia filozofię tę określić można, jak czyni to A. Kłoczowski, jako poszukiwanie tożsamości człowieka.² W pracy niniejszej staram się wyważyć oba wskazane powyżej podejścia interpretacyjne, wycho-

dząc z założenia, iż nazbyt konsekwentne przeciwstawienie sobie różnych faz filozofii Kołakowskiego prowadziłoby do zapoznania zarówno tego, co w refleksji Kołakowskiego naprawdę istotne i wartościowe ze względu na nasz sposób widzenia świata, jak i przede wszystkim samej osobowości autora. Z kolei zbyt uporczywe poszukiwanie w tekstach autora rysów wspólnych i czyniących z jego filozofowania twór monolityczny prowadziłoby do przeoczenia tego, co w tej filozofii oryginalne i nowe.

Dla zrozumienia poglądów Kołakowskiego na problem kulturowego uniwersalizmu należy przede wszystkim zastanowić się, co owo pojęcie oznacza - czy też co oznaczać powinno, jako termin bowiem wyrastający z kręgu postmodernistycznej refleksji o kulturze, nie jest ono ani jasne, ani jednoznaczne.³ Możliwe wydaje się wyodrębnienie co najmniej trzech znaczeń tego terminu, które okazują się pomocne przy próbie interpretacji poglądów Kołakowskiego. Przede wszystkim przez uniwersalizm rozumieć można pewną idealną, "prawdziwą" kulturę, do której nieuchronnie zmierzają ludzkość poprzez szereg szczebli pośrednich w postaci różnorodnych kultur. Owa jedna, uniwersalna kultura jest, zdaniem zwolenników tego poglądu, możliwa i konieczna dlatego, że istnieje jedna, uniwersalna filozofia (w możliwie najszerszym tego słowa znaczeniu), wobec której wszelkie lokalne, związane z różnymi kulturami filozofie pozbawione są wartości.⁴ Po drugie mianem tym określić można pogląd, zgodnie z którym żadna tego rodzaju uniwersalna kultura nie istnieje i istnieć nie może, w praktyce jednak możliwe i nieuniknione jest zapanowanie kultury europejskiej nad innymi kulturami, które z powodu wyższości owej ekspansywnej kultury skazane są na zagładę. Wreszcie trzeci pogląd - pogląd, którego autorstwo przypisać należy samemu Kołakowskiemu, głosi, że kultura europejska jest już w pewnym sensie kulturą uniwersalną i zawsze nią w pewnym sensie była, powstawała bowiem poprzez ścieranie się z wartościami i treściami współtworzącymi inne kultury. Ów kulturowy uniwersalizm w takim znaczeniu polegałby nie na tym, że kultura europejska wykazuje tendencje niszczycielskie i zaborcze, lecz dlatego, że jedną z podstawowych wartości tej kultury jest pluralizm. Warto zauważyć, iż z takiej definicji uniwersalizmu kulturowego wynika określona definicja kultury europejskiej, mianowicie taka, iż głównym wyznacznikiem tej kultury jest jej zdolność do unikania jednostronności i absolutyzacji samej siebie.

Dlatego też krytyka kulturowego uniwersalizmu wiąże się u Kołakowskiego z próbą obrony wartości decydujących o wyjątkowości kultury europejskiej. Kołakowski polemizuje z poglądem, zgodnie z którym przyszłość kultury europejskiej oznaczać będzie asymilację treści i wartości wyprac-

wanych w obrębie innych kultur i w obrębie prądów intelektualnych postrzeganych obecnie jako niemożliwe do pogodzenia. Pogląd ten sformułował w 1948 r. A. Tornbee, pisząc: "Nasi potomkowie nie będą już po prostu Europejczykami. Staną się oni w równym stopniu spadkobiercami Konfucjusza co Lao-Tse, tak samo Sokratesa, Platona i Plotyna jak Gautamy Buddy, tak samo Jezusa Chrystusa co Zaratustry (...)." ⁵ Kołakowski zaprzecza, jakoby pogląd A. Tornbee'ego był wyrazem historycznego optymizmu, zaznaczając jednakże, iż w pewnym sensie kultura europejska już jest spadkobierczynią dorobku wspomnianych myślicieli. ⁶

Kołakowski zaznacza jednak, że świat zdeterminowany przez wpływ tych czy innych prądów myślowych nie jest tym samym, co świat, w którym zacierają się różnice pomiędzy różnymi kulturami i w którym istnieje jedna, uniwersalna kultura, znosząca wszelkie istotne z dzisiejszego punktu widzenia przeciwieństwa. Aby przeciwieństwa te zostały zniesione, argumentuje Kołakowski, musi dojść przede wszystkim do zniesienia wartości i ideałów, na których oparte było myślenie prowadzące do powstania tychże przeciwieństw. Z kolei utrata owych wartości i ideałów doprowadziłaby do sytuacji dokładnie odwrotnej niż ta, o której pisał Tornbee: zamiast stać się spadkobiercami różnorodnych tradycji, Europa utraciłaby zdolność do dziedziczenia jakichkolwiek tradycji. Można wprawdzie wyobrazić sobie, że różnice, które istnieją dziś pomiędzy katolikami a protestantami, zostaną pewnego dnia przewyciężone, jednak, zdaniem Kołakowskiego, nie stanie się to w wyniku syntezy katolicyzmu z protestantyzmem, lecz tylko w takim wypadku, jeżeli katolicy lub protestanci dobrowolnie zrezygnują z własnej tożsamości. Jeżeli więc owi "spadkobiercy", o jakich pisał Tornbee, będą w przyszłości żyć w świecie nie zdominowanym przez jakiś system totalitarny, to chcąc odnaleźć podstawę własnej tożsamości będą skazani w równym stopniu na rozróżnienia i wartościowanie jak my dzisiaj. ⁷

Kołakowski przestrzega tutaj nie tyle przed zagrożeniem ze strony ekspansji innych kultur, ile przed tendencją do "monopolizacji" kultury, o której mówi również przy okazji rozważań nad funkcją religii w kulturze. Ideałowi Europy jako kulturowego monolitu przeciwstawia europejską tradycję, nie wahając się przy tym przed czymś, co - pomijając wszelkie stereotypy i uprzedzenia - nazwać by można "pochwałą europocentryzmu". Nie wdając się w problemy związane z czasowym i przestrzennym określeniem pojęcia "Europa" oraz pomijając wszelkiego rodzaju rozłamy i sprzeczności, Kołakowski broni przekonania o istnieniu "rysów europejskości", które pozostają niezienne i w historii ludzkości bezprecedensowe. Za jeden z takich rysów autor uznaje zdolność kultury europejskiej do samokrytyki, do

ciągłego sceptycyzmu i poddawania w wątpliwość własnych podstaw.⁸ Owa zdolność do samokrytyki umożliwiła wykształcenie się szczególnego systemu myślenia, który Kołakowski dostrzega u takich myślicieli, jak Pico della Mirandola, Montaigne, u filozofów oświecenia czy wreszcie Thomasa Manna, a który polega na umiejętności spojrzenia na własną kulturę nie tyle z dystansu, co z perspektywy innych kultur. Dzięki temu samokrytycznemu sposobowi myślenia możliwe było powstanie nauki nowożytnej, której istotą, przynajmniej na płaszczyźnie metodologicznej, jest zachowanie dystansu w stosunku do własnych norm i założeń i umiejętność “wniknięcia” w inny sposób patrzenia na rzeczywistość.⁹

Różnice pomiędzy poszczególnymi kulturami przejawiają się, zdaniem Kołakowskiego, w pierwszym rzędzie w obszarze codziennego, praktycznego życia, a więc na przykład w dziedzinie prawa, moralności, religii, sztuki itp. Kołakowski zgadza się z poglądem, zgodnie z którym nie sposób w zadowalający sposób porównywać różnych kultur między sobą, o tyle tylko, o ile pogląd ten dotyczy niemożliwości przeprowadzenia dowodu, iż taka lub inna norma jest bardziej lub mniej prawdziwa. Stanowczo sprzeciwia się natomiast twierdzeniu, iż nie sposób dokonać wartościowania tych norm i nie sposób określić, które z nich są bardziej godne wyboru, a które mniej. Kultura europejska, dowodzi Kołakowski, zaprzecza samej sobie, sprzeciwia się samym swym podstawom, jeśli zapoznaje różnicę pomiędzy tolerancją a nietolerancją, czyli pomiędzy samą sobą a barbarzyństwem. W polemice ze zwolennikami tego rodzaju kulturowego uniwersalizmu zwraca Kołakowski uwagę, iż każdy, kto akceptuje zasady leżące u podstaw europejskiego sposobu myślenia musi również zaakceptować pogląd, iż jedna kultura, u której podstaw leży tolerancja i skłonność do samokrytyki, jest kulturą wyższą od kultur przesiąkniętych fanatyzmem i przesądami niepodatnymi na krytykę.¹⁰

Oczywiście Kołakowski zdaje sobie sprawę, że to właśnie w Europie powstały największe totalitaryzmy XX wieku i że ich powstanie nie byłoby możliwe bez szczególnych cech cywilizacji europejskiej, podobnie jak zdaje sobie sprawę, że totalitaryzmy te udało się ostatecznie przezwyciężyć. Zadając pytanie, dzięki czemu Europa zdołała wyzwolić się z jarzma totalitaryzmu, Kołakowski dochodzi do konkluzji, iż owo wyzwolenie się nie byłoby możliwe bez chrześcijaństwa. Na pierwszy rzut oka pogląd taki wydawać się może absurdalny, bo to właśnie Kościół zwalczał w przeszłości zarówno ideały, które dziś uznawane są za ideały humanitaryzmu, jak i odkrycia naukowe, które uznawał za sprzeczne z dogmatami chrześcijaństwa. Autor nie usiłuje ani pomniejszać znaczenia tych faktów dla rozwoju kultury i nauki,

ani usprawiedliwiać ich, twierdząc, że nie dotyczą one problemów aktualnych z dzisiejszego punktu widzenia. Szczególną rolę chrześcijaństwa w kulturze Europy dostrzega Kołakowski w czym innym. Zauważa on przede wszystkim, iż zdecydowana większość religii staje przed wyborem postrzegania świata bądź jako tworu dobrego i wszechmocnego Stwórcy bądź jako tworu niedoskonałej i przemijającej natury, jako miejsca wygnania z Raju. W punkcie wyjścia większości religii świat jawi się dychotomicznie, jako teren zmagania się dwóch skrajnych przeciwieństw, zaś określenie miejsca człowieka w tym świecie staje się najważniejszym zadaniem teologii. Kołakowski wskazuje tutaj na dwie możliwe skrajności, które w łonie chrześcijaństwa tworzą podłoże wszelkich dążeń "heretyckich": na jednym krańcu znajduje się manicheizm usiłujący traktować świat fizyczny i całą sferę profanum jako wytwór złego demona, na drugim zaś - panteizm usiłujący traktować świat jako bóstwo, zaprzeczając realności zła. Główny nurt chrześcijaństwa europejskiego, zauważa Kołakowski, tym się różnił od nurtów "heretyckich", że nie usiłował opowiedzieć się za którąś z powyższych skrajności.¹¹

Owa "teologiczna zasada" głównego nurtu chrześcijaństwa europejskiego wywarła decydujący wpływ również na świeckie dziedziny kultury, zwłaszcza na nauki przyrodnicze i humanistyczne. Zarówno naukę europejską, jak i technikę, argumentuje Kołakowski, cechuje immanentne przeświadczenie, iż świat nie jest ani z gruntu dobry ani zły - i jedynie dzięki temu przeświadczeniu możliwy jest pragmatyczny stosunek do tego świata. Kołakowski nie podejmuje wprawdzie rozważań nad związkiem pomiędzy stosunkiem do natury w kulturze buddyjskiej lub chrześcijaństwie wschodnim, a technologicznym zacofaniem, uważa jednak za możliwe, iż związek taki istnieje i że w ramach "uprawnionej filozoficznej spekulacji" w sposób nieunikniony natrafia się na to zagadnienie, zadając pytanie o przyczyny, dla których rozkwit cywilizacyjny i kulturalny nastąpił jedynie w Europie i nigdzie indziej na świecie.¹²

Dochodząc do wniosku, iż kultura europejska możliwa była jedynie dzięki "chrześcijańskiej inspiracji", i to zarówno w przeszłości, jak i współcześnie, Kołakowski stwierdza, iż z konkluzji o chrześcijańskich korzeniach tej kultury nieuchronnie wypływa pytanie o zagrożenia tradycji humanistyczno - oświeceniowej pojawiające się w sytuacji, kiedy tradycja ta usiłuje oderwać się od swych korzeni. Od swych korzeni zaś kultura europejska odrywa się nie tyle wówczas, kiedy podejmuje trud poszukiwania i wyboru pomiędzy dobrem a złem, ile wówczas, gdy wybór ten usiłuje oprzeć na absolutnej autonomii człowieka. Humanizm pojęty w ten sposób określa Koła-

kowski mianem "choroby" i pisze o nim w sposób następujący: "Humanizm, o którym tutaj mówimy, jest wiarą w to, że człowiek jest absolutnie wolny w określaniu, wyborze i rezygnacji z wszelkich celów i wszelkich wartości, które kierują jego życiem; że człowiek jest jedynym źródłem wartości, jedynym źródłem prawa; że jest autonomicznym stwórcą, więcej jeszcze, że w stwarzaniu samego siebie nie zna granic i że może sam siebie doskonalić w nieskończoność."¹³

Z powodu takiego właśnie oparcia się człowieka na samym sobie kultura europejska przeżywa obecnie głęboki kryzys. Upadek wartości i poczucie zagubienia charakterystyczne dla współczesnej kultury europejskiej uważa autor za ściśle związane z kryzysem religii, zwłaszcza kryzysem chrześcijaństwa. Kołakowski mówi tutaj o "zemście świętości na kulturze profanum", mając na myśli wyparcie sfery sacrum z życia społecznego przez rzeczywistość profaniczną. Podobny proces dostrzec można zarówno w zamożnych społeczeństwach Zachodu, jak i w społeczeństwach biednych, zarówno bowiem zamożność i wysoki stopień rozwoju cywilizacyjnego, jak i bieda i cywilizacyjne zacofanie stać się mogą czynnikami sprzyjającymi religijności na poziomie społeczeństwa i jednostek lub tę religijność tłumiącymi.¹⁴

Niezależnie od znaczenia, jakie współcześnie nadaje się terminowi "sekularyzacja", najistotniejszym problemem, jakie stawia Kołakowski w swych rozważaniach nad funkcją religii w kształtowaniu się kultury europejskiej, wydaje się być kwestia następująca: czy - przy założeniu, iż rzeczywiście mamy do czynienia z procesem wypierania religii, w szczególności zaś całej sfery sacrum z życia społecznego - możliwe jest dalsze trwanie wartości niezbędnych dla istnienia kultury europejskiej i jej odrębności, nawet jeżeli wartości te nie mogą już wypływać ze sfery sacrum. Podejmując próbę odpowiedzi na to pytanie, Kołakowski wyjaśnia najpierw swój sposób rozumienia pojęcia sacrum. Podobnie jak M. Eliade, pojmując on sacrum w sposób możliwie uproszczony, tzn. jako przeciwieństwo profanum.¹⁵ Fakt, iż Kołakowski określa sacrum w ten właśnie sposób, tzn. w jego opozycji do profanum, ważny jest przede wszystkim dlatego, że wiąże się z inną parą przeciwieństw, za pomocą której autor definiuje współczesne społeczeństwa, mianowicie z opozycją pomiędzy dążeniem do postępu a tendencjami zachowawczymi. Kołakowski zwraca uwagę, iż najważniejsze obszary życia człowieka zyskują dodatkowe znaczenie (również w sensie semantycznym) dzięki ich odniesieniu do "języka sacrum". Dla przykładu narodziny, śmierć, małżeństwo, sztuka czy uprawiany zawód zyskują nową wartość, nowy, dodatkowy wymiar wówczas, kiedy zostaną odniesione do "systemu

znaków” tworzono przez rzeczywistość niedostępną bezpośrednio poznaniu zmysłowemu. W ten sposób sfera sacrum stanowi w życiu społecznym siłę konserwatywną, sprzeciwiającą się postępowi społecznemu, który polega na destrukcji dotychczasowych znaczeń.

Z kolei jednak dla istnienia społeczeństwa i kultury europejskiej istotne jest stałe napięcie pomiędzy tendencjami konserwatywnymi a siłami postępowymi, dzięki którym możliwa jest ewolucja struktur społecznych. Pierwsze z tych sił umożliwiają istnienie tychże struktur, struktury te z kolei stają się twórczym zmian możliwych w społeczeństwie dzięki istnieniu w niej sił dążących do postępu. Owe dwie przeciwstawne tendencje nie mogą istnieć bez siebie, podobnie jak sacrum nie może istnieć bez profanum: bez tego, co w społeczeństwie konserwatywne i co sprzeciwia się zmianom, nie powstałyby trwałe struktury, dzięki którym można w ogóle mówić o społeczeństwie - podobnie nie sposób mówić o postępie działającym w całkowitej “próżni”. “Napięcie to - pisze Kołakowski - charakteryzuje życie jako takie. Gdyby pewnego dnia zostało ono zniesione, mielibyśmy wszelkie powody ku temu, by spodziewać się bądź śmierci poprzez stagnację (...) bądź śmierci w wyniku rewolucji i totalnego chaosu (...)”¹⁶ Jako jeden z symptomów tego zagrożenia Kołakowski wymienia zanikanie pojęć umożliwiających dotychczas jasną dychotomizację i kategoryzację świata. Pojęcia te próbuje się obecnie, zdaniem autora, zastępować pojęciowym ujednoczeniem: przeciwieństwa takie jak różnice płci, opozycje nauczyciel - uczeń, pacjent - lekarz, prawo - bezprawie itp. uznaje się za nieistotne.

Do pojęciowego indyferentyzmu a tym samym do sekularyzacji przyczynia się również sama religia w swym obecnym kształcie a także chrześcijańska teologia. Kołakowski wskazuje tu na poglądy T. De Chardin, w którego myśleniu tendencja do zacierania granicy pomiędzy profanum a sacrum jest szczególnie wyraźna. W poglądach tego myśliciela każdy element profanum traktowany jest jako potencjalny składnik obszaru sacrum, podobnie jak każdy czyn może zostać potencjalnie włączony do przyszłej, kosmicznej harmonii.¹⁷ Kołakowski sprzeciwia się tak pojętemu “chrześcijaństwu bez idei zła”. Stwierdzenie, iż wszystko jest święte, oznacza w gruncie rzeczy, zdaniem Kołakowskiego, iż nic nie jest święte, ponieważ o sacrum i profanum myśleć można jedynie zakładając wzajemną opozycję tych dwóch jakości.

Zagrożenia podobnego rodzaju dostrzega Kołakowski również we współczesnej demokracji. Zwraca on uwagę, iż dla takich filozofów, jak John Locke lub dla ojców amerykańskiej deklaracji niepodległości pojęcie “Bóg” nie było jedynie pustym retorycznym frazesem. Także współczesne

pojęcie praw człowieka opiera się na "chrześcijańskim pojęciu osoby ludzkiej jako wartości autonomicznej"¹⁸ W sytuacji, kiedy owe religijne podstawy współczesnej demokracji zostają zapoznane, sprawą o pierwszorzędym znaczeniu staje się dążenie do wykazania wewnętrznych niespójności wynikających z doktryny chrześcijańskiej. Miejsce religii zajmuje wówczas państwo, które dba o to, by życie społeczne przebiegało bez większych zakłóceń i które zaczyna być pojmowane jako dawca wszelkich, tzn. zarówno materialnych, jak i duchowych, dóbr. W ten sposób państwo zaczyna dominować nad jednostką - pojmowaną w doktrynie chrześcijańskiej, w której tkwią korzenie współczesnego państwa, jako niepowtarzalna i autonomiczna osoba ludzka. "Prawa człowieka - pisze Kołakowski - stają się w taki oto sposób prawem państwa do posiadania człowieka; w końcu zaczynają służyć za uzasadnienie totalitaryzmu."¹⁹

We współczesnej kulturze Europy dostrzega zatem Kołakowski dwojaki rodzaj zagrożenia. Oświeceniowe (humanistyczne) dążenie do zwerifikowania tradycji chrześcijańskiej środkami rozumowymi rodzi opór ze strony tej tradycji, który z kolei prowadzi do powstania pogłębiającego się dystansu pomiędzy "siłami postępu" a tradycją chrześcijańską, w której są one zakorzenione. Proces ten prowadzi ostatecznie do stanu, w którym oświecenie zwraca się przeciwko samemu sobie. Kołakowski nie ma wątpliwości, iż obecnie mamy do czynienia z ostatnią fazą tego procesu. Zniszczenie barier stworzonych przez chrześcijaństwo dla obrony przed oświeceniem oznaczało - z punktu widzenia oświecenia - zniszczenie barier chroniących oświecenie z jednej strony przed absolutyzacją natury i człowieka, z drugiej zaś - przed ostatecznym zwątpieniem.²⁰

Kołakowski krytykuje także przekonanie, zgodne z którym chrześcijanin jako ten, który żyjąc w świecie musi cierpienie innych uczynić sprawą istotną dla swego własnego istnienia, zobowiązany jest także do akceptacji świata takim, jakim ten świat jest, a więc wraz z tymi formami kultury, które aktualnie w tym świecie panują. Jego zdaniem chrześcijaństwo we współczesnym społeczeństwie zachodnim owładnięte jest przez obawę marginalizacji i przekształcenia się w izolowaną od życia społecznego sektę religijną. Tymczasem, argumentuje Kołakowski, ten właśnie lęk stanowi przyczynę, dla której chrześcijaństwo traci swą tożsamość - tożsamość ta zaś polega nie tylko na rozróżnieniu pomiędzy sacrum a profanum, lecz także na przyjęciu założenia, iż konflikt pomiędzy tymi dwoma jakościami jest możliwy, a w niektórych sytuacjach nieunikniony.²¹

W filozofii Kołakowskiego rozważania poświęcone kulturze wiążą się ściśle nie tylko z jego refleksją na temat religii (pojmowanej zresztą prawie

wyłącznie jako fenomen kulturowy), lecz również z refleksją na temat relacji pomiędzy wiarą religijną a rozumem. Związek pomiędzy tymi dwoma obszarami dociekań zachodzi dlatego, że dla Kołakowskiego religia, wraz z uznaniem istnienia istoty boskiej, wprowadza do świata element podporządkowania człowieka, znosząc jego odpowiedzialność za samego siebie. W pracy *Jeśli Boga nie ma...* Kołakowski formułuje wniosek, iż sam rozum dochodzi, o ile przestrzega przyjętych wcześniej norm, do spostrzeżenia, iż nie jest w stanie o własnych siłach rozwiązać zagadnień uznawanych wcześniej za realizowalne w sposób jednoznaczny i nie budzący sprzeciwu. "Nie ma takiej idei - pisze Kołakowski - za którą nie można by, gdybyśmy chcieli, odkryć jakiejś innej i nie ma takiej ludzkiej motywacji, której nie da się, jeśli się tylko dobrze postaramy, uznać za zwodniczą ekspresję innej, jako by głębszej."²² Rozum zatem niejako sam siebie zmusza do uznania własnej niewystarczalności w kwestiach, które sam uznał za swój cel.

Fakt, iż poglądy na kulturę Kołakowski wypowiada często w formie ostrzeżeń przed niebezpieczeństwami zagrażającymi współczesnej cywilizacji i kulturze Zachodu, nie jest zatem bez znaczenia dla zrozumienia jego stanowiska w sprawie wzajemnych relacji pomiędzy różnymi kulturami. Wypowiadane przez Kołakowskiego przestrogi nie są przez autora formułowane po to jedynie, aby wzbudzić powszechny lęk przed przyszłością, zawsze bowiem towarzyszy im refleksja o przyczynach owego złego stanu rzeczy oraz o możliwych sposobach przewyciężenia zagrożeń. Taki sposób wykładania własnych racji nasuwa jednak obawę, czy filozofowanie Kołakowskiego nie przebiega w kierunku odwrotnym od tego, w jaki przebiegać powinny rozważania nad kulturą, tzn. czy wnioski dotyczące przyczyn owych cywilizacyjnych i kulturowych zagrożeń nie są projekcją w przeszłość dostrzeganych obecnie stanów rzeczy. Innymi słowy, domniemywać można, iż poglądy Kołakowskiego na kulturę w ogóle, a jego zapatrywania na problem kulturowego uniwersalizmu w szczególności stanowią część konstrukcji wzniesionej przez Kołakowskiego po to, aby nadać logiczny sens zjawiskom zachodzącym w kulturze obecnie. Problem polega na tym, iż konstrukcja ta - jako próba stworzenia pojęciowego fundamentu dla czystego opisu obserwowanych w kulturze zjawisk - robi niekiedy wrażenie częściowej, jeżeli nie całkowitej arbitralności.

Upraszczając wywód Kołakowskiego stwierdzić można, iż sposób argumentacji autora przedstawia się następująco: uniwersalizm kulturowy możliwy jest co najwyżej jako oderwany od rzeczywistości pogląd teoretyczny, w realnym świecie natomiast mamy do czynienia z różnymi kulturami, pomiędzy którymi istnieją różnice, te zaś różnice umożliwiają przeprowadze-

nie wartościowania pomiędzy kulturami. Są zatem kultury (normy i wartości) bardziej i mniej godne wyboru, ze wszystkich zaś istniejących kultur najbardziej godna wyboru wydaje się być kultura europejska. Dzieje się tak z oczywistych względów: kultura posiadająca zdolność do autokrytycyzmu zapewnia jednostce stosunkowo najszerszy krąg możliwości samorealizacji, zatem w idealnej sytuacji, w której jednostka nie należy do żadnej z kultur i pragnie wybrać tę, która jest jej zdaniem najbardziej godna wyboru, postępując racjonalnie wybrać powinna właśnie kulturę europejską. Właściwy wysiłek poznawczy Kołakowskiego rozpoczyna się wówczas, kiedy autor zadaje pytanie o przyczyny takiego stanu rzeczy. Jak wspomniałem, główną przyczyną zdolności kultury europejskiej do poddawania w wątpliwość samej siebie jest, zdaniem Kołakowskiego, szczególny charakter chrześcijaństwa. To właśnie ono stanowi dla Europy korzenie, bez których nie jest ona zdolna do zachowania swej kulturowej tożsamości.

Jeżeli uniwersalizm kulturowy miałby polegać na współistnieniu wielu różnych kultur i wartości, to uniwersalizm taki byłby w istocie pluralizmem, choć niewątpliwie pluralizm ten byłby z kolei możliwy jedynie w obrębie pewnego szerszego systemu norm i wartości, wśród których czołowe miejsce zajmowałaby tolerancja i zdolność do samokrytycyzmu. Z kolei jednak obawiać się można, iż istnienie tolerancji i samokrytycyzmu nie jest możliwe, jeżeli pojęcia te miałyby być wartościami samoistnymi i bezwzględными. Argumentując w ten sposób Kołakowski dochodzi do konkluzji, iż pewnych i ostatecznych podstaw owej tolerancji paradoksalnie dostarczyć może jedynie religia. Jest to konkluzja sprzeczna z potoczną intuicją, skłonna raczej do uznania rozumu za ostatecznego gwaranta europejskiego pluralizmu kulturowego. Analizy Kołakowskiego wykazują jednak, iż jest to przekonanie błędne: rozum nie może uzasadniać w sposób ostateczny i pewny jakichkolwiek norm i wartości, nie jest on bowiem w stanie uzasadnić sam siebie. Tylko zatem chrześcijaństwo okazuje się być siłą, która ze względu na swój szczególny charakter nadaje kulturze europejskiej charakter pluralistyczny i sprawia, że kulturę tę wolno uważać za kulturę w pewnym sensie uniwersalną, w takim mianowicie ujęciu, iż stwarza ona ogólne ramy dla współistnienia wielu wartości, które w obrębie innych kultur popaść by musiały w nieuchronny konflikt.

O tym, iż filozofia Kołakowskiego wydaje się być - przy całym jej sceptycyzmie²³ - próbą zbudowania idealnego wzorca kultury, świadczą również trudności interpretacyjne pojawiające się na przykład przy próbie określenia stosunku Kołakowskiego do postmodernizmu. Trudności te uznać wypada za istotne dla tematu niniejszej pracy, ponieważ określenie stosunku

Kołakowskiego do postmodernizmu oraz do postulowanej przezeń niemożności komunikacji pomiędzy różnymi kulturami, z pewnością okazałoby się pomocne przy próbie odpowiedzi na pytanie o możliwość istnienia uniwersalnej kultury.

Z kolei usiłując określić stosunek Kołakowskiego do postmodernizmu, zwrócić należy uwagę również na fakt, iż postmodernizm jako kierunek wyrastający z modernizmu przyjąć może, z grubsza rzecz biorąc, trzy różne formy, a przy odpowiednim jego rozumieniu również poglądy Kołakowskiego uznać można za odmianę postmodernizmu. Postmodernizm może po pierwsze być radykalizacją i wzmocnieniem tez modernistycznych - w tym kierunku idą Jacques Derrida, Michael Foucault, Paul Feyerabend czy Richard Rorty. Drugim rodzajem postmodernizmu - wyrastającym ze stwierdzenia, iż świat utracił sens jest chęć wycofania się z tego świata lub dążenie do tego, aby go zmienić. Wycofanie się ze świata może być na przykład realizowane przez ukształtowanie odmiennej wrażliwości (np. Susan Sontag, Herbert Marcuse, Charles Reich), przez ucieczkę w inną rzeczywistość (np. Castenady) lub poprzez rehabilitację psychicznej odmienności (psychiatria humanistyczna). Z kolei dążenie do zmiany "niehumanistycznego" świata charakterystyczne jest dla wielu formacji umysłowych przenikniętych duchem rewolucyjnym, w tym także dla marksizmu (który według niektórych interpretacji jest również formacją postmodernistyczną).²⁴ Możliwa jest także trzecia reakcja na modernizm, postulująca świadomy powrót do tez niegdyś przez modernizm zakwestionowanych. W filozofii powrót taki polegać może m. in. na próbie rehabilitacji sacrum - "z całą świadomością, iż choć Bóg nie jest możliwy, jest jednak konieczny."²⁵

Stosunek Kołakowskiego do postmodernizmu budzi, jak wspomniałem, poważne trudności interpretacyjne. Kołakowski ostrzega wprawdzie przed wszelkimi prądami myślowymi (jak psychoanaliza czy - postmodernizm właśnie), które pozbawiają człowieka jego podmiotowości, negują jego zdolność do pełnego panowania nad swoimi myślami, pragnieniami i czynami. Konfrontacja pomiędzy obrońcami ludzkiej podmiotowości a myślicielami odrzucającymi tezę o autonomii człowieka nie jest, zdaniem Kołakowskiego, zderzeniem dwóch racji, z których jedna mogłaby zwyciężyć drugą, lecz zderzeniem dwóch postaw światopoglądowych. Stąd ostrzeżenie przed możliwymi konsekwencjami sytuacji, w której przewagę zyskuje postawa antyhumanistyczna: "Doktryna, która uczy, że nie możemy być podmiotami prawdziwie, jest (...) zniechęcająca - uczy zgody na to, by siebie i innych traktować jako przedmioty właśnie. Zgoda taka jest zgodą na uśpienie cywilizacji."²⁶

Tak przedstawiona krytyka nie wydaje się budzić sprzeciwu - wątpliwości pojawiają się wówczas, kiedy Kołakowski zwraca się bezpośrednio przeciwko postmodernistom. Dla autora bowiem postmodernizm jest typowym przejawem relatywizmu²⁷, toteż stara się on atakować go za pomocą znanych z historii filozofii argumentów przeciw relatywizmowi. Najsilniejszym z tych argumentów wydaje się być argument o błędnym kole, w które nieuchronnie popadają konsekwentni relatywiści. Argument ten wyraża Kołakowski w sposób następujący: "Tak to wolno nam powiedzieć: 'Jeżeli wszystko jest dopuszczalne, to nie jest tak, że wszystko jest dopuszczalne.' (...) tolerować wszystko oznacza tolerować nietolerancję."²⁸ Nie wydaje się jednakże, aby zarzut o relatywizm mógł wstrząsnąć przekonaniem zwolenników postmodernizmu. Na przykład R. Rorty wielokrotnie atakowany był z powodu swego rzekomego relatywizmu i zdążył już na ten zarzut odpowiedzieć, czego L. Kołakowski w polemice z nim zdaje się nie dostrzegać.²⁹ Rorty zauważa natomiast, iż w zdaniu "Jeśli wszystko jest dozwolone..." użycie dużego kwantyfikatora możliwe jest jedynie dla kogoś, kto jest w stanie objąć owo "wszystko" w jednym intelektualnym spojrzeniu. Dlatego też Rorty uważa siebie za etnocentrystę, nie zaś za relatywistę - relatywistą, jego zdaniem, mógłby być tylko Bóg, ponieważ tylko on jest w stanie "wiedzieć" wszystko. Człowiek natomiast potrafi ogarnąć co najwyżej dwie lub trzy kultury, nie więcej.³⁰

Reasumując, stwierdzić wypada, iż stanowisko Kołakowskiego w kwestii uniwersalizmu kulturowego jest jasne, niejasne natomiast okazują się być argumenty, którymi filozof stara się to stanowisko uzasadnić. Obawiać się można, iż Kołakowski nie tyle poszukuje przyczyn wyjątkowości kultury europejskiej, ile dokonuje wyboru wśród wielu możliwych przyczyn, po czym tworzy idealne modele kultury, w tym także religii i filozofii, z których to modeli wynika szereg problemów i to właśnie owe problemy, nie zaś zjawiska zachodzące w społeczeństwie i kulturze, wyznaczają główny kierunek jego poszukiwań.

¹ Por. W. J. Bober, Autodestrukcja redukcjonizmu w filozofii Leszka Kołakowskiego, w: "Principia" VI 1992, s. 127

² J. A. Kłoczowski, Myśl Leszka Kołakowskiego po upadku marksizmu, w: "Przegląd Filozoficzny" VI 1992, s. 151 i nast.

³ Na trudności związane z pokrewieństwem kwestii uniwersalizmu i filozofii postmodernistycznej zwrócić uwagę w dalszej części pracy.

- ⁴ Por. R. Rorty, *Filozofia jako nauka, jako metafora i jako polityka*, w: *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, pod red. A. Szahaja, Toruń 1995, s. 99
- ⁵ A. Tornbee, *Kultura na rozdrożu ??*
- ⁶ I wielu innych, których A. Tornbee wymienia w swej książce.
- ⁷ L. Kołakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych...*, s. 78
- ⁸ Podobny pogląd wyznawał również K. R. Popper. Por. K. R. Popper, *Mit schematu pojęciowego. W obronie nauki i racjonalności*, Warszawa 1997, s. 174 i nast.
- ⁹ L. Kołakowski, *Cywilizacja*, s. 20
- ¹⁰ Tamże, s. 24 i nast.
- ¹¹ *Cywilizacja...*, s. 37
- ¹² *Cywilizacja...*, s. 37
- ¹³ *Cywilizacja...*, s. 495
- ¹⁴ *Jeśli Boga nie ma...* s. 23
- ¹⁵ Pojęcie sacrum nie jest przedmiotem odrębnych analiz Kołakowskiego, niemniej jednak w dużej mierze słuszny wydaje się zarzut B. Baczki, iż Kołakowski pojmuje sacrum bądź w sposób ateistyczny, bądź nostalgiczny. Również J. Tischner zauważa, iż w swym rozumieniu sacrum Kołakowski nie wykracza poza sferę emocjonalności, pozostawiając bez odpowiedzi pytanie o "prawdę". Por. J. Tischner, *Kołakowski i Kartezjusz*, w: *"Obecność"*, s. 88 i nast.
- ¹⁶ *Jeśli Boga nie ma...*, s. 24 i nast.
- ¹⁷ Por. R. Mordarski, *Wszechświat personalistyczny według Pierre Teilharda de Chardin*, Lublin 1989, s. 38 i nast.
- ¹⁸ L. Kołakowski, *Cywilizacja...*, s. 42
- ¹⁹ Tamże, s. 43
- ²⁰ L. Kołakowski, Tamże, s. 44
- ²¹ *Jeśli Boga nie ma...*, s. 28
- ²² L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Warszawa 1988, s. 226
- ²³ M. Król, *Leszek Kołakowski i zmiernik filozofii racjonalistycznej*, w: *"Zeszyty Literackie"*, 1983, 4
- ²⁴ Por. A. Miś, *Filozofia współczesna...*, s. 205
- ²⁵ A. Miś jest zdania, iż w ten sposób można interpretować również filozofię Kołakowskiego, przy czym filozofa tego autor proponuje interpretować przy pomocy tych samych kategorii, które posłużyć mogą do interpretacji poglądów Riceura czy Eliadego. Por. A. Miś, *Filozofia współczesna...*, s. 205
- ²⁶ L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony...*, s. 67
- ²⁷ Podobnie jak np. dla J. Gellnera, który wziął udział w dyskusji przeprowadzonej w roku 1995 w Polskiej Akademii Nauk z udziałem m. in. J. Habermasa, R. Rorty'ego oraz L. Kołakowskiego. Por. Habermas, Rorty, Kołakowski: *stan filozofii współczesnej*, oprac. J. Niznik, Warszawa 1996. Por. też E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, Warszawa 1997

²⁸ Habermas, Rorty, Kołakowski: stan filozofii współczesnej, oprac. J. Niżnik, Warszawa 1996, s. 35 - 36

²⁹ Por. Recenzja J. Kloca - Konkołowicza na temat debaty z udziałem Rorty'ego i Kołakowskiego. w: "Przegląd Filozoficzny" 1997 nr 22, s. 154

³⁰ Por. Habermas, Rorty, Kołakowski..., s. 93

Bibliografia

E. Gellner, Postmodernizm, rozum i religia, Warszawa 1997

Habermas, Rorty, Kołakowski: stan filozofii współczesnej, oprac. J. Niżnik, Warszawa 1996

Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego, pod red. A. Szahaja, Toruń 1995

A. Miś, Filozofia współczesna. Główne nurty, Warszawa 1998

K. R. Popper, Mit schematu pojęciowego. W obronie nauki i racjonalności, Warszawa 1997

"Principia" VI 1992

Przegląd Filozoficzny" 1992, 1997

W. Szurek, Religia a kultura w filozofii Leszka Kołakowskiego, Lublin 1980

"Zeszyty Literackie", 1983

L. Kołakowski, Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań, Londyn 1984

L. Kołakowski, Kultura i fetysze. Zbiór rozpraw, Warszawa 1967

L. Kołakowski, Światopogląd i życie codzienne, Warszawa 1957