

*Ireneusz Ziemiński*  
ORCID: 0000-0003-4686-8625

Uniwersytet Szczeciński  
Instytut Filozofii i Kognitywistyki

University of Szczecin  
Institute of Philosophy and Cognitive Science

## **METAFORY I APORIE, CZYLI O KONIECZNOŚCI I NIEMOŻLIWOŚCI FILOZOFII. STANOWISKO LESZKA KOŁAKOWSKIEGO**

### **Metaphors and Aporias – about the Necessity and Impossibility of Philosophy. Leszek Kołakowski’s Position**

Słowa kluczowe: filozofia, kapłan, błazen, kłown, szarlatan, Leszek Kołakowski

Key words: philosophy, priest, jester, clown, charlatan, Leszek Kołakowski

#### Streszczenie

Przedmiotem artykułu nie jest ewolucja poglądów Leszka Kołakowskiego, lecz używane przez niego metafory (kapłana, błazna, kłowna i szarlatana), obrazujące rolę filozofa w kulturze. Filozof jako kapłan wierzy, że głosi boską prawdę, którą powinni przyjąć wszyscy ludzie. Niezdolny do krytycyzmu wobec własnych przekonań filozof jako kapłan jest wygodnym narzędziem władzy, propagując jej ideologię i usprawiedliwiając jej działania, także najbardziej zbrodnicze. Błazen z kolei to sceptyk, który wątpi w możliwość poznania prawdy, a nawet w istnienie kryteriów pozwalających odróżnić rozum od tego, co nierozumne. Filozof jako błazen pozwala ludziom zachować dystans wobec narzucanych im ideologii, dzięki czemu ratuje naszą wolność, zwłaszcza wolność myślenia. Kłown to buntownik, który kpi z naj-

#### Abstract

The subject matter of the article is not the evolution of Leszek Kołakowski's views, but rather the metaphors (of a priest, a jester, a clown, and a charlatan) he employed to illustrate the role of a philosopher in culture. The priest believes that they are proclaiming divine truth which should be accepted by all people. Unable to be critical of their own views, a philosopher-priest is a useful tool in the hands of power, propagating its ideology and justifying its actions, even the most sinister ones. The jester is a sceptic who doubts if it is even possible to discover the truth and questions the very existence of criteria which would allow one to distinguish between the rational and irrational. A philosopher-jester allows people to keep their distance from ideologies which are forced upon them, and thus protects our freedom, especial-

większych świętości, będących w rzeczywistości bezzasadnymi mitami, które sterują naszym myśleniem. Z tego powodu filozof jako kłown przypomina, że filozofia jest przedsięwzięciem skazanym na klęskę, wszystko bowiem, co uważamy za prawdę, z czasem okazuje się iluzją. Szarlatan wreszcie to filozof, który zdał sobie sprawę z klęski filozofii, stając przed wyborem: albo przyznać się do bezradności (co sprawi, że będzie społecznie bezużyteczny), albo sprzedawać ludziom iluzje jako objawione prawdy (co sprawi, że będzie kłamcą). W ten sposób filozofia okazuje się przedsięwzięciem zarazem koniecznym (poszukiwanie prawdy) i niemożliwym (wobec nieosiągalności prawdy, ludzki rozum zadawała się iluzjami).

ly freedom of thought. The clown is a rebel who mocks sanctities which are in fact unfounded myths directing our behavior. Therefore, a philosopher-clown reminds us that philosophy is an undertaking that is destined to fail – after all, everything we consider as truth is exposed as an illusion. Finally, a charlatan is a philosopher who realized that philosophy is doomed and is facing a choice: either to admit helplessness (which would lead to them being socially useless) or to sell illusions as revelations (which would make them a liar). Thus, philosophy turns out to be an undertaking that is both necessary (searching for truth) and impossible (faced with the realization that truth is unobtainable a human mind becomes content with illusions).

*Można by zarzucić mi, że to, com powiedział dałoby się umieścić pod tytułem zapożyczonym ze sławnego traktatu Abelarda: „Sic et non”. Trudno by mi było ten zarzut odeprzeć, chyba tylko powiadając, że „sic et non” jest stosownym tytułem dla większości tego tworzywa, z którego urobiony jest nasz umysł*

(Kołąkowski 1990b: 264)<sup>1</sup>

## Uwagi wstępne

Przedmiotem artykułu nie jest egzegeza poglądów Leszka Kołąkowskiego ani próba nakreślenia ich ewolucji, lecz użyte przez niego metafory (kapłana, błazna, kłowna i szarlatana), obrazujące rolę filozofa w kulturze. Wywody rozpocznę od przywołania jednego z najważniejszych tekstów w polskiej humanistyce XX wieku – *Kapłan i błazen* z roku 1959 (Kołąkowski 1989b: 161–180), a następnie przejdę do wypowiedzi otwierającej zjazd filozoficzny w Szczecinie w roku 2004, porównującej filozofa do cyrkowego kłowna (Kołąkowski 2005a), w konkluzji zaś odwołam się do figury szarlatana z pierwszego zdania *Horror metaphysicus* (Kołąkowski 1990a: 7).

Wymienione metafory nie odnoszą się do filozofii, lecz do osób ją uprawiających; świadczy to, że filozofia nie była w ocenie Kołąkowskie-

<sup>1</sup> Postawę filozoficzną Kołąkowskiego mógłby też obrazować tytuł poematu Woltera: *Le pour et le contre* [Za i przeciw].

go jedynie akademicką profesją, lecz także subiektywnym doświadczeniem egzystencjalnym. Potwierdzeniem jest nieustannie stawiane przez filozofów pytanie o sens własnej pracy, filozofia bowiem rodzi się nie tylko ze zdziwienia, lecz także z rozczarowania<sup>2</sup>. Nawet filozofowie odsłaniający nowe horyzonty myślenia, jak Platon, nie byli wolni od wątpliwości, czego przykładem dialog *Parmenides*; większość wszak zarzutów, jakie w dziejach sformułowano przeciw doktrynie idei, ma swe źródła w słabościach dostrzeżonych przez jej autora (Platon 1999). Nie trzeba zatem być sceptykiem, żeby zdawać sobie sprawę z tego, że każdej racji można przeciwstawić równie silną rację przeciwną<sup>3</sup>. Takim dialektycznym myślicielem był również Kołakowski, dostrzegając aporie, których umysł nie może ani rozwiązać, ani uniknąć, co sugeruje, że filozofia nie czyni świata zrozumiałym ani przyjaznym człowiekowi<sup>4</sup>. Z tego powodu może się wydawać zbędna, zwłaszcza że jednym z jej głównych tematów jest sens istnienia jej samej. O ile bowiem matematycy czy lekarze nie muszą dowodzić przydatności swych profesji, o tyle filozofowie czują się w obowiązku dowieść, że nie są klasą próżniaczą<sup>5</sup>. Problem ten dotyczy także innych dyscyplin humanistycznych, które

<sup>2</sup> W studium na temat Spinozy Kołakowski podkreślał, że filozofia to wieczny chleb, wyrastający na polu kłęski (Bieńkowska 2020: 190); a ponieważ ludzkie życie jest porażką, to „[...] w złej wierze jest ten, kto chce porażce zaprzeczyć” (Bieńkowska 2020: 379).

<sup>3</sup> Przykład Platona potwierdza diagnozę Kołakowskiego, iż „[...] u każdego z wielkich filozofów, można wykryć bolesne i nieuleczane pęknięcie, którego filozof czasem jest na poły świadomy, które sam przed sobą ukrywa i które go dręczy” (Kołakowski 2009: 21).

<sup>4</sup> Kołakowski przyznawał, że świat jawił mu się smutny (Mentzel, Kołakowski 2007: 19). Takie rozczarowanie dotyka także poszukujących prawdy; ostatecznie bowiem „[...] nic się nie liczy w życiu oprócz rzeczy, które są tak schowane, iż nie możemy nic, absolutnie nic uczynić, by je znaleźć” (Kołakowski 2009: 24).

<sup>5</sup> „[...] wszystkie [...] klątwy i ataki na intelektualistów pochodziły od intelektualistów; oni bowiem formułowali wszelkie ideologie, włączając antyintelektualistyczne; na tym wszakże polegała znaczna część ich funkcji. Pojawia się pokusa przypuszczenia, że sam akt pytania o pożytek intelektualistów zawiera praktyczną antynomię: trzeba być wszakże intelektualistą, aby przekonująco przeciwko intelektualistom piorunować. Nie ma też żadnego innego zawodu z taką przyrodzoną niemal skłonnością do kwestionowania własnej swojej prawomocności i prawa do życia. Nie pytamy przecież »po co są hydraulicy?« albo »po co lekarze?«, podczas, gdy pytanie »po co intelektualiści?« powtarzane było tak długo, jak długo ten zawód istnieje. Zapewne, ludzie niekiedy zastanawiają się »po co generałowie?«, »po co rządy?« albo »po co bankierzy?«, kwestie takie jednak nie są stawiane przez generałów, ministrów i bankierów, podczas gdy zapytywanie »po co intelektualiści?« należy do pospolitych i ulubionych zajęć intelektualistów. Pytanie, rzecz jasna, często stawia się w formie uszczegółowionej: »po co filozofowie?« pytają filozofowie, a poeci »po co są poeci?«” (Kołakowski 2006: 173).

nie wytwarzają dóbr, czyniących życie wygodniejszym; z tego powodu humaniści dowodzą niekiedy, że kształcą sprawnych menadżerów, biznesmenów, maklerów czy polityków<sup>6</sup>. Kołakowski takich argumentacji nie rozwijał, uznając, że filozofia nie jest dyscypliną inżynierską, lecz krytyczną, mającą budzić ludzi z dogmatycznej drzemki przez podważanie kulturowych mitów<sup>7</sup>. Niestety, często sama popada w dogmatyzm i staje się formą ideologii głoszonej przez bezkrytycznych kapłanów.

## Kapłan

W artykule *Kapłan i błazen* (1959) Kołakowski chciał ukazać religijne korzenie filozofii współczesnej, zwłaszcza marksizmu (Kołakowski 1989b: 161); przy okazji wskazał jednak, że wszelkie myślenie jest balansowaniem między kapłaństwem a błazenstwem. Podstawowym wszak źródłem filozofii jest osobiste doświadczenie myślicielela, dręczonego pytaniami, na które nie ma odpowiedzi. Podobnie było w przypadku Kołakowskiego; gdyby nie zaangażował się w budowanie komunizmu, mógłby nie dostrzec mechanizmów państwa totalitarnego, któremu służył<sup>8</sup>. Przykład ten pokazuje, że życie filozofa to ciągle dążenie do wyzwolenia się z fałszu, uchodzącego za prawdę. Ponieważ jednak nie da się żyć w nieustannym zwątpieniu w słuszność swych przekonań<sup>9</sup>, filozof jest nie tylko błaznem, lecz także kapłanem, ponieważ negacja jednego mitu opiera się na uznaniu słuszności innego (Kołakowski 2003: 134). Dobrym obrazem tej sytuacji jest konflikt między

---

<sup>6</sup> Martha Nussbaum przekonuje, że absolwenci studiów humanistycznych potrafią zarabiać na giełdzie, gdzie liczy się inwencja i niekonwencjonalne myślenie (Nussbaum 2016: XIII–XXIII).

<sup>7</sup> Z tego powodu humaniści nie powinni mieć kompleksów wobec przedstawicieli innych dziedzin (Janicka 2019: 81–82). Nie powinni też zwalczać cywilizacji technicznej, która przyczynia się do wygody życia, chociaż ich misją jest zaszczepianie ducha krytycyzmu wobec wszelkich przejawów zniewolenia czy dehumanizacji. Znaczy to, że „[...] nie mogą, pod pretekstem niechęci do ideologii, uchylać się od udziału w procesach powstawania, formowania się i umierania ideologii, jeśli nie chcą, aby te procesy obracały się przeciw nim i przeciw ich wartościom” (Kołakowski 2000: 265).

<sup>8</sup> Tak samo było z Zygmuntem Baumanem i innymi intelektualistami, którzy po latach fascynacji marksizmem stawali się jego zagorzałymi krytykami (Domosławski 2021; Judt 2019: 182–203).

<sup>9</sup> Na tym polega pragmatyczna niespójność sceptycyzmu, którego nie da się racjonalnie uzasadnić ani nawet wypowiedzieć (Ziemińska 2013: 359–366). Według Kołakowskiego konsekwentny sceptycyzm jest fanatyzmem (Kołakowski 2006: 20).

różnymi systemami wartości lub wewnętrzna niespójność nawet najbardziej wzniosłych i szlachetnych idei moralnych; w gruncie rzeczy bowiem, niezależnie od trafności postulatów ogólnoludzkiego braterstwa, nie można go ustanowić jako nakazu prawa (Bieńkowska 2020: 392). Podobnie rzecz się ma z (zasadniczo słuszną) ideą tolerancji dla innych kultur czy ludzkich postaw; tolerancja dla fanatyzmu wszak czy kłamstwa i zbrodni jest własną negacją, rodzącą zło. Z tego powodu trudno godzić się na to, aby obcinano ręce za kradzież lub kamienowano za pozamałżeński seks (Kołakowski 2006: 19–20)<sup>10</sup>. Sugeruje to, że ludzie zwykle uważają własną cywilizację za lepszą od pozostałych, które gotowi są zwalczać jako barbarzyńskie (Kołakowski 2006: 14). Postawa ta jest słuszną przynajmniej o tyle, że kto sam nie chce być barbarzyńcą, nie może tolerować barbarzyńców wokół siebie (Kołakowski 2006: 21)<sup>11</sup>; znaczy to, że – nieświadomie – każdy z nas jest w jakiejś mierze kapłanem, przekonany, że zna prawdę.

Kapłan wierzy, że głoszona przez niego doktryna jest boskim objawieniem, które powinni przyjąć wszyscy; przykładem byli komuniści, godzący się na niesprawiedliwość i przemoc w imię zwycięstwa rewolucji<sup>12</sup>. Postawa ta była także bliska Kołakowskiemu, do czego przyznał się w okresie październikowej odwilży; wcześniej przymykał oko na zbrodnie władzy, uważając je za cenę, jaką trzeba zapłacić za zbudowanie lepszego świata. „Komunizm był dla nas pogromcą nazizmu,

---

<sup>10</sup> Tolerancja jest niekiedy maską, skrywającą poczucie wyższości wobec tych, którzy błędzą. „Powiedzieć [...]: »takie jest prawo koraniczne, trzeba respektować inne tradycje«, to powiedzieć w gruncie rzeczy: »u nas to byłoby okropne, ale dla tych dzikusów to w sam raz«; tak więc wyrażamy nie tyle respekt, ile pogardę dla innych tradycji, a zdanie »wszystkie kultury są równe« najmniej się nadaje do tego, by tę postawę opisać” (Kołakowski 2006: 20). Osobnym problemem jest moralna niejednoznaczność naszych działań; wprawdzie można potępiać przemyśl zbrojeniowy, wytwarzający masowe narzędzia zagłady, to jednak daje również zatrudnienie wielu ludziom, którzy w ten sposób zarabiają na życie, równocześnie produkując narzędzia obrony, potrzebne napadniętym narodom, broniącym swojego terytorium.

<sup>11</sup> Wszelki zatem sceptycyzm kulturowy (podobnie jak każdy uniwersalizm) może być jedynie połowiczny, czyli niekonsekwentny (Kołakowski 2006: 21).

<sup>12</sup> Nie chodziło jedynie o likwidację wrogów, lecz także o gotowość złożenia siebie w ofierze dla rewolucji. Dotyczyło to nie tylko chwalebnej śmierci na polu walki, lecz także poddania się niesprawiedliwemu wyrokowi trybunału rewolucyjnego, który wydał niesłuszny wyrok śmierci. Jak pokazywał wszak Solżenicyn, rewolucyjni działacze, niesłusznie oskarżani o zdradę, przypisywali partii prawo do pomyłki; znamienne jednak, że za pomyłkę uważali jedynie własny proces, oskarżenia wobec innych osób uznając za słuszne (Solżenicyn 2020).

mitem Lepszego Świata, tęsknotą za życiem bez zbrodni i poniżenia, królestwem równości i swobody... Był celem, który może usprawiedliwić wszystko. [...] wierzyliśmy, że trzeba komunizm wprowadzać nawet przemocą, bo to jest przyszłość ludzkości” (Mentzel, Kołakowski 2007: 80)<sup>13</sup>. Rok 1956 był formą otrzeźwienia<sup>14</sup>, pomimo wielu ofiar bowiem utopia nie została zrealizowana, a komunizm okazał się nowym despotyzmem<sup>15</sup>. Odkrycie to spowodowało, że Kołakowski porzucił postawę kapłana, opowiadając się za filozofią błazna (Kołakowski 1989b: 180)<sup>16</sup>.

Na pierwszy rzut oka głównym grzechem kapłana wydaje się pycha, zrodzona z przekonania, że zna prawdę innym niedostępną; w rzeczywistości jego misja wyrasta z troski o błądzących. Z tego powodu próbuje narzucić ludziom nie tylko swoją wizję świata, lecz także zorganizować im życie w najdrobniejszych szczegółach (Bieńkowska 2020: 239). Jednak nauczając prawdy, kapłan musi ją uczynić zrozumiałą i przekonującą dla innych, nadając jej coraz to nowe formy wyrazu i bardziej trafne uzasadnienia. Zabiegi te nie są niewinne, ponieważ każdy przykład idei na nowe terminy grozi rewizjonizmem, wobec czego kapłan może łatwo stać się błaznem; prawda przecież, która wymaga kolejnych dowodów, traci moc oczywistości (Kołakowski 2006: 178–184).

W przypadku Kołakowskiego porzucenie postawy kapłana marksizmu wiązało się z odkryciem, że władza nie oczekuje od filozofów rozumienia, uzasadniania i pogłębiania doktryny, lecz bezkrytycznego propagowania swych działań; nie oczekiwano nawet wiary w marksizm, a jedynie lojalności wobec aktualnych decyzji partii<sup>17</sup>. Po roku 1956

<sup>13</sup> Kołakowski nie próbował usprawiedliwiać własnego zaangażowania w zbrodniczy system, człowiek jest bowiem istotą odpowiedzialną za swe działania i musi ponosić ich konsekwencje (Mentzel, Kołakowski 2007: 150). Równocześnie podkreślał, że intelektualna atrakcyjność marksizmu wiązała się z jego charakterem świeckiej religii; z jednej bowiem strony marksizm sugerował naukowy obraz świata z prawami historii i ekonomii, z drugiej – obiecywał usunięcie wszelkich niesprawiedliwości (Judt 2019: 187, 190).

<sup>14</sup> Kołakowski już w roku 1954 został oskarżony o „odchylenie od ideologii marksistowsko-leninowskiej” (Judt 2019: 184).

<sup>15</sup> Warto zaznaczyć, że Kołakowski (zarówno wtedy, gdy był ortodoksyjnym marksistą, jak i wtedy, gdy stał się rewizjonistą) prezentował swoisty elitaryzm, zgodnie z którym władza powinna należeć do oświeconej elity (Kłoczowski 1994: 21, 35).

<sup>16</sup> Kołakowski skłonny był sądzić, że – przynajmniej na pewien czas – upadek komunizmu wyzwoli ludzi z marzeń o utopii; jeśli bowiem nawet myślenie utopijne utrzymuje się w polityce, to w sferze ducha legło w gruzach (Kołakowski 2006: 6–7).

<sup>17</sup> „Kołakowski pisze [...] jako ktoś, kto żył nie tylko w marksizmie, lecz także w komunizmie. Był świadkiem przekształcania się marksizmu z intelektualnego teorematu

dotychczasowi kapłani komunizmu mieli do wyboru bądź to dalej grać swoją rolę, zmieniając jedynie głoszone treści, bądź przyjąć postawę błaznów, porzucając wiarę w prawdę. Pierwszą drogę obrali kapłani odnowy, piętnując teraz dawne dogmaty i broniąc nowych<sup>18</sup>. W przeciwieństwie do nich Kołakowski zajął postawę błazna – porzucając jedną ideę, nie przyjął nowej, starając się do końca życia zachować postawę krytycznego i niezawisłego myśliciela, który nie ulega dogmatom ani nakazom instytucji (Bieńkowska 2020: 369). Od momentu zatem, gdy porzucił wiarę w komunizm, każdą próbę wyjaśnienia (a tym bardziej zmiany) świata traktował z dystansem, opatrując ją sceptycznym znakiem zapytania. Równocześnie jednak lepiej rozumiał zagrożenia wynikające z zaangażowania politycznego, poszukując odtąd fundamentalnych wartości, mogących ocalić ludzkość (Kołakowski 2006: 11)<sup>19</sup>.

Jednym z filarów kultury miało być chrześcijaństwo, rozumiane jako „seminarium ducha europejskiego” (Kołakowski 2006: 26), jego istotą jest wszak dążenie do całości uniwersalnej, godzącej wszelkie sprzeczności.

Potępienie świata i ascetyczna ucieczka od jego powabów z jednej strony, ubóstwienie świata i zapomnienie zła z drugiej – między tymi biegunami myśl chrześcijańska oscyluje bez przerwy, a chociaż łatwo znaleźć cytaty biblijne dla poparcia każdego z ekstremów, główny nurt zachodniego chrześcijaństwa poszukiwał uporczywie formuł, które pozwolą odepchnąć fatalny między nimi wybór. Wydaje się, że Europie udało

---

w polityczny sposób życia. Obserwował i doświadczał od wewnątrz, jak marksizm staje się trudny do odróżnienia od komunizmu, który był ostatecznie nie tylko najważniejszym, ale i jedynym jego rezultatem. Codzienne stosowanie marksistowskich kategorii do wulgarnego celu represjonowania wolności, co było dla rządzących komunistów główną wartością tych kategorii, z upływem lat osłabia urok samego teorematu” (Judt 2019: 191).

<sup>18</sup> „W 1956 roku, na otwartym zebraniu POP Oddziału Warszawskiego, na którym doszło do gorzkich rozrachunków, Jan Kott, zaatakowany przez Wojciecha Żukrowskiego, że naganiał go do socrealizmu, odparł z właściwym sobie wdziękiem: »To prawda. Naganiałem wszystkich. Ale tylko durnie dali się nagonić«” (Szczepański 2009: 15).

<sup>19</sup> „Przez mniej więcej dwa dziesięciolecia młody Filozof był zagarnięty przez budowlę ideologiczną, która stanowiła zadziwiająco mieszaninę myśli i złudzeń, nakazów i dogmatów, budowlę, która coraz bardziej odrywała się od życia, aż zakrzepla w rzeczywistość polityczną budzącą grozę. Filozof poharatał się o nią tak mocno, że jednym z jego obowiązków stała się walka z dogmatycznym potworem. Lecz odpowiedzią nie był rozgoryczony sceptycyzm polegający na tym, że odtąd żadnej idei nie będziemy brali na serio. Nauczka okazała się owocna, bo prowadziła do wzięcia na serio również własnej porażki – ostatecznie, wzięcia na serio siebie” (Bieńkowska 2020: 224).

się odnaleźć po omacku, w chrześcijańskiej formie, tę miarę, której potrzebowała, by rozwinąć swoje naukowe i techniczne uzdolnienia [...] (Kołakowski 2006: 27)<sup>20</sup>.

Równocześnie chrześcijaństwo doskonale harmonizowało z krytycznym duchem Europy, kwestionującym własne podstawy i normy, religia ta bowiem nie obiecuje rozwiązania ludzkich spraw w doczesności; z tego powodu chroni ludzi zarówno przed popadnięciem w nadmierną ufność we własne siły, jak też przed pokusą rozpacz i samobójstwa (Kołakowski 2006: 30)<sup>21</sup>. Chrześcijaństwo i Europa to bycie w drodze, czyli stan ciągłego niezakończenia; a ponieważ jest to trafny model ludzkiej kondycji, wolno uznać chrześcijańską Europę – ciągle dręczoną niepewnością wobec samej siebie – za kulturę prawdziwie uniwersalną (Kołakowski 2006: 30–31)<sup>22</sup>. Wprawdzie świat ceni raczej militarne techniki Europy niż właściwe jej wolności obywatelskie, jednak europejski duch krytycyzmu ma szansę ocalić kulturowy pluralizm;

<sup>20</sup> Kołakowski dostrzegał więcej aporii, które chrześcijaństwo potrafiło godzić: człowieczeństwo i boskość Jezusa, wolność człowieka i predestynacja, Kościół widzialny i niewidzialny, prawo i miłość, litera i duch, wiedza i wiara, zbawienie przez uczynki i zbawienie przez wiarę, państwo i Kościół, ziemia i niebo itp. (Kołakowski 2006: 26–27). Podobnie rzecz miała się z Jezusem, który w nauczaniu Kościoła był reprezentantem wszystkich ludzi – niezależnie od wieku, płci, zamożności czy stanu. „Jezus Chrystus był ubogi – uświęca tedy ubóstwo swoją osobą; ale zarazem był królem – uświęca przeto majestat królewski; był synem cieśli – uświęca tedy trud rzemieślnika i robotnika; ale był także kapłanem najwyższym – uświęca zatem stan kapłański; błogosławił wesele, uświęcając w ten sposób życie rodzinne; ale narodził się z dziewicy i przez to dziewictwo uświęcił itd.” (Kołakowski 1997: 44).

<sup>21</sup> W jakiejś mierze „[...] Europa jest z urodzenia chrześcijańska” (Kołakowski 2006: 25), ponieważ to właśnie mit chrześcijański zapewnił europejskiej kulturze prawdziwe owocowanie (Bieńkowska 2020: 373). Trudno się zatem dziwić, że zanik chrześcijaństwa byłby dla Kołakowskiego klęską Europy (Bieńkowska 2020: 368).

<sup>22</sup> Krytycyzm wobec własnych podstaw i norm świadczyć ma też o wyższości kultury europejskiej wobec innych kultur, bardziej dogmatycznych (Kołakowski 2006: 21). Siłą Europy jest także to, że poddała krytyce swoją kolonialną przeszłość, wynikającą z poczucia wyższości względem innych kultur (Kołakowski 2006: 25). Kolonialny charakter filozofii zachodniej jest obecnie przedmiotem wielu badań (Krupecka 2021), znamienne jednak, że Kołakowski pozostał filozofem typowo zachodnim, uznającym Europę za wzorzec kultury. „Refleksja Kołakowskiego nie zapuszcza się na tereny pozaeuropejskie. Wyraża się w niej szczególny dylemat Europejczyka, pieczęta zachodniej indywidualności” (Bieńkowska 2020: 379). Nie podejmując próby konfrontacji Kołakowskiego ze współczesną filozofią dekolonizacyjną (zarówno latynoską, jak i afrykańską), można przypuszczać, że uznałby on wyznaczenie europejskich win za potwierdzenie wartości filozofii zachodniej, zawsze gotowej poddać krytyce własne założenia i otwartej na inne doświadczenia kulturowe.



gdyby wszak „[...] losem naszym było unicestwić różnorodność kulturalną świata w imię cywilizacji »planetarnej«, przeznaczenie to nie mogłoby przypuszczalnie inaczej się spełnić, jak za cenę takiego zerwania ciągłości tradycji, która pociągnęłaby za sobą niebezpieczeństwo śmiertelne nie tylko dla każdej cywilizacji z osobna, ale dla cywilizacji ludzkiej w całości” (Kołakowski 2006: 22).

Równie ważna dla ludzkości jest postać Jezusa (Kołakowski 2014: 110–114), którego Kołakowski rozumiał bardziej w kategoriach moralnych i kulturowych niż religijnych, widząc w nim ucieleśnienie ideału miłości jako podstawy życia i relacji społecznych (Kołakowski 1989a). Nie rozstrzygając, czy Jezus był Bogiem (Kołakowski 2014: 12), Kołakowski uznał go za przewodnika ludzkości, „[...] któremu równego świat nie wydał i który dzieje ludzkie pchnął na nowe nieoczekiwane tory” (Kołakowski 2009: 131). Wprawdzie omawiany filozof nie stał się apostołem Chrystusa, ale ostrzegał przed porzuceniem chrześcijańskich ideałów, uznając je za właściwe kryterium oceny ludzkich działań. Jest wszak „[...] tylko jedna rzecz godna bezwarunkowego pragnienia: to Bóg i Jego Królestwo; jest tylko jedna rzecz, która jest złem absolutnym: utrata duszy, jej nieodwracalne zepsucie” (Kołakowski 2014: 22). Z tego powodu Kołakowski akcentował katastroficzne wątki nauczania Jezusa. „Przyswojenie sobie apokaliptycznego sposobu patrzenia na świat jest prawdopodobnie warunkiem, aby rasa ludzka mogła przeżyć i uniknąć apokalipsy samozagłady, wielkiego Końca, który sama sobie przygotowuje” (Kołakowski 2014: 20).

Kulturowa apologia chrześcijaństwa nie oznaczała powrotu na pozycje kapłana, ponieważ po utracie wiary w komunizm Kołakowski zwątpił w możliwość realizacji utopii, uważając, że nawet najbardziej szlachetnym ideałom grozi przekształcenie się we własną negację. Przykładem jest zarówno komunizm, który z idei sprawiedliwego ustroju przerodził się w maszynę masowego zabijania, jak i chrześcijańska zasada miłości, która stała się narzędziem prześladowań; w ten sposób idea zbawienia wszystkich ludzi zrodziła stopy i wojny krzyżowe<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> Dystans Kołakowskiego do chrześcijaństwa dostrzega Mateusz Pencuła, który zalicza go do grona ateistycznych apologetów religii, obok Wolniewicza, Elzenberga, Lema czy Przełęckiego (Stanisławek 2022: 70). Ateizm Kołakowskiego jednak to raczej brak przystąpienia formalnego do któregoś z kościołów chrześcijańskich niż niewiara w sacrum (Pencuła 2016: 104). Jeśli bowiem nawet Kołakowski w istnienie osobowego Boga nie wierzył, to uznawał wartość idei sacrum jako narzędzia ratowania świata; wymiar ten miał także w jego ocenie wymiar personalny, ocalić świat mogą bowiem

Podobnie w dziejach teologii więcej było spekulacji na temat Trójcy Świętej czy boskości Jezusa niż prób naśladowania Go<sup>24</sup>. Podobną aporetyczność wykazują inne ludzkie ideały moralne i religijne, jak nawrócenie czy przebaczenie; nawrócenie wszak – rozumiane jako odkrycie prawdy religijnej – oznacza nie tylko zmianę przekonań, lecz także porzucenie dotychczasowej wspólnoty wyznawców, wobec czego może być postrzegane w kategoriach dezercji czy nawet zdrady. Z kolei przebaczenie win oprawcy może sugerować brak wrażliwości na cierpienia ofiar. Równie kłopotliwa jest otwartość na nowe idee czy tolerancja dla każdej odmienności, w skrajnym bowiem przypadku oznacza zgodę na fanatyzm i zbrodnie (Kołakowski 2006: 291–292). Podobnie państwo opiekuńcze, troszcząc się o najsłabszych – przeradza się w system totalitarny, wolna inicjatywa gospodarcza zaś, prowadząca do bogactwa, oznacza walkę z konkurencją i napięcia społeczne (Kołakowski 2006: 298–299). Te zjawiska sugerują, że filozof nie powinien zajmować postawy kapłana; bardziej przystoi mu postawa błazna, który podejrzliwie patrzy na wszelkie prawdy, zwłaszcza objawione<sup>25</sup>.

## Błazen

Błazen jest przede wszystkim sceptykiem, chociaż dalekim od radykalizmu, nie kwestionuje bowiem możliwości poznania prawdy ani istnienia kryteriów pozwalających odróżnić rozum od tego, co bezro-

---

jedynie ludzie święci, nie biurokraci (Sareło 2016a: 50). Należy jednak pamiętać, że autentycznych świętych jest w świecie wyjątkowo niewiele (Kołakowski 2005b: 150).

<sup>24</sup> Kołakowski widział też inne oznaki kryzysu chrześcijaństwa – to, że ludzie nie dorastają do jego ideałów (Kołakowski 1990b: 120–134) czy lekceważą ideę substancjalnego zła, zapomnienie diabła bowiem to zapomnienie zagrożeń, które drzezią w człowieku (Pencuła 2016: 93). Ten problem pojawiał się także w literackich tekstach Kołakowskiego, chociażby w monologu diabła (Kołakowski 2002: 49–62). Szerokie omówienie kwestii spersonalizowanego zła w filozofii Kołakowskiego zawiera studium Dymarskiego (Dymarski [b.r.w.]).

<sup>25</sup> *Kapłan i błazen* kończy się jasną deklaracją: „Opowiadamy się za filozofią błazna, a więc za postawą negatywnej czujności wobec absolutu jakiegokolwiek, nie w rezultacie konfrontacji argumentów, albowiem w tych sprawach wybory główne są wartościowaniem. Opowiadamy się za możliwościami wartości poza-intelektualnych, zawartymi w tej postawie, której niebezpieczeństwa i absurdalności grożące są nam znane. Jest to opcja za wizją świata, która daje perspektywę uciążliwego uzgadniania w naszych działaniach wśród ludzi żywiółów najtrudniejszych do połączenia: dobroci bez pobłażliwości uniwersalnej, odwagi bez fanatyzmu, inteligencji bez zniechęcenia i nadziei bez zaślepień. Wszystkie inne owoce myślenia filozoficznego są mało ważne” (Kołakowski 1989: 180).

zumne<sup>26</sup>; jego zwątpienie nie wynika z negacji prawdy, lecz z bezskuteczności jej osobistych poszukiwań<sup>27</sup>. W przeciwieństwie do kapłana błazen jest myślicielem samodzielnym, niezdolnym zaufać cudzemu świadectwu, kapłan bowiem jest tylko ideologiem, błazen natomiast – filozofem (Kłoczowski 1994: 27–42). Błaznem nie zostaje się jednak z wyboru czy pokusy oryginalności, lecz raczej z rozpacz, że wszystkie pewniki okazały się iluzjami. Można powiedzieć, że błazen zdaje sobie sprawę z nędzy ludzkiego losu, której doświadczył osobiście, dostrzegając, że prawda nie jest tak oczywista, jak myślą kapłani. Błazen zatem to ktoś głęboko rozczarowany światem, w którym nie widzi żadnych drogowskazów; trudno się zatem dziwić, że swoją rolę postrzega raczej jako szyderczą demaskację ludzkich złudzeń niż obronę świętości. Niezależnie jednak od tego, że sceptycyzm błazna może być destrukcyjny dla życia jednostki, jest postawą autentyczną, wolną od pozy i koniunkturalizmu<sup>28</sup>. Jest także ożywczy dla kultury, oznaczając walkę ze światem pozorów i fikcji, które kapłani próbują narzucić ludziom jako boskie, nienaruszalne prawdy czy zasady obyczaju. Zapewne dlatego Kołakowski upatrywał oryginalności i siły kultury europejskiej w zdolności do ciągłego kwestionowania własnych norm i podstaw (Kołakowski 2006: 16).

W pewnej mierze rolę filozoficznego błazna odgrywał Sokrates, udając, że nic nie wie, stawiając podstępne pytania i kpiąc z uczości mędrców. Postawa ta nie tylko upokarzała dyskutantów, lecz była też nie-

---

<sup>26</sup> Tezy globalnego sceptycyzmu nie da się nawet wypowiedzieć. „Wolno wierzyć, że doskonale konsekwentny sceptyk powinien milczeć i że dlatego nigdy nie będziemy znali imion wielkich sceptyków, ci bowiem nigdy nic nie powiedzieli. Ale gdy tylko otwieramy usta, jesteśmy w sytuacji przymusowej” (Kołakowski 2006: 20–21).

<sup>27</sup> Pomijam element teatralności błazna, który trafnie podkreśla Ewa Bieńkowska. „Błazen to nie linoskoczek popisujący się na targowisku, jego istnienie jest ściśle związane z dworem i z teatrem, z widowiskiem. Na dworze jedynowładcy wszyscy mówią, ale nikt nie ma głosu. Pochlebstwo i uniżoność panują w języku. Tylko błazen, jakby ustanowiony po to umyślnie, ma do głosu prawo, ma również prawo do śmiechu. Ze zbiorowego punktu widzenia jest wentylem bezpieczeństwa, gra komedię w ponurym reżymie. Mówi rzeczy nie do pomyślenia, śmie w pewnych granicach żartować sobie z władzy. Oczywiście, może popaść w niełaszkę, nawet z najgorszymi konsekwencjami. Ale póki się da, nie zrywa więzów z groźnym chlebodawcą. Gdy go oceniamy, powinniśmy pamiętać, że jest wytworem niewoli, znalazł w niej swoją niszę, chociaż władca wydaje mu się coraz bardziej nieznośny. To jego zawodowe ryzyko” (Bieńkowska 2020: 404). Jeśli chodzi o „błazenadę” Kołakowskiego, to nie mieściła się już ona w ramach dopuszczanych przez partię wybryków intelektualistów, doprowadzając go do emigracji.

<sup>28</sup> Równie autentyczny był w swoich wyborach Kołakowski – zarówno wtedy, gdy wstępował do partii, jak i wtedy, gdy rozstawał się z komunizmem (Bieńkowska 2020: 131, 156).

bezpieczna dla władzy, co doprowadziło do skazania filozofa na śmierć. Błażeństwa Kołakowskiego nie były tak przewrotne i szydercze, jego sceptycyzm jednak był bardziej radykalny; Sokrates bowiem nie podważał elementarnych pewników (takich jak idea prawdy czy rozumu), kwestionował jedynie ich mgliste definicje. U podstaw jego ironii leżało przekonanie, że ludzkie pojęcia da się uściślić, dzięki czemu będą skutecznym narzędziem opisu świata; Kołakowski tymczasem wątpił w istnienie jakichkolwiek spójnych pojęć jako fundamentu kultury. O ile zatem Sokrates ośmiesza pyszałków, wskazując, że nie rozumieją słów, których używają, o tyle Kołakowski wskazuje na nieusuwalną dialektyczność wszelkich ludzkich idei. Nie chodzi zatem o możliwą do usunięcia mglistość ich rozumienia czy o sprzeczność względną, przekroczoną w heglowskiej syntezie, lecz o sprzeczność realną, której usunąć nie sposób<sup>29</sup>. Podobnie dzieje się z życiowymi ideałami, o czym świadczy chociażby religia; wprawdzie jej celem jest osiągnięcie absolutnej świętości, jednak w praktyce oznacza magiczne rytuały, skorumpowane instytucje czy bajkowe wierzenia<sup>30</sup>. Dylematu tego nie uniknie żadna reforma religijna, oparta na czystym kulcie świętości czy osobistych (niezapośredniczonych instytucjonalnie) aktach wiary; religia taka bowiem albo zginie jako prywatna postawa jednostki, albo będzie zmuszona zrezygnować z pierwotnego radykalizmu. Inaczej mówiąc, nawet najbardziej szczery i autentyczny kult religijny wymaga oparcia w sferze profanum, jakim są skodyfikowane doktryny, rytuały czy instytucje, gwarantujące mu przetrwanie (Kołakowski 1997). Świadczy to, że rozwiązanie jednego z podstawowych dylematów religii (wiara Bogu – przynależność instytucjonalna do grupy wyznawców) jest niemożliwe; podobnie rzecz się ma z innymi dylematami, obecnymi chociażby w filo-

<sup>29</sup> Znamienne jest pod tym względem zakończenie *Obecności mitu*: „[...] miejscem rozruchu kultury jest zawsze konflikt wartości, z których każda próbuje, kosztem drugich, zagarnąć dla siebie wyłączność, ale zmuszona jest pod presją ograniczać swoje aspiracje. Innymi słowy, kultura żyje zarazem z pragnienia syntezy ostatecznej między swoimi skłóconymi składnikami i z organicznej niemożności zapewnienia sobie tej syntezy. Dostąpienie syntezy byłoby śmiercią kultury tak samo, jak poniesienie woli syntezy. Niepewność zamierzeń i kruchość zdobyczy okazują się warunkiem twórczego trwania kultury. Los kultury jest epopeją wspaniałą przez swoją chwiejność” (Kołakowski 2003: 134). Wskazywanie sprzeczności stało się – w myśleniu Kołakowskiego – główną misją filozofa (Bieńkowska 2020: 392).

<sup>30</sup> Szerzej na ten temat pisałem w książce *Religia jako idolatria* (Ziemiński 2020). Celny komentarz do zawartego tam wywodu zawarł Mirosław Pawliszyn w posłowie (Pawliszyn 2020).

zofii czy polityce. Wszystkie one „[...] zmuszają nas do opowiadania się za jedną z dwóch możliwości, z których każda jest przykro, lecz każda inaczej, niezadowolająca, a między którymi żadnych »syntetycznych« opcji nie widać” (Kołakowski 2006: 6)<sup>31</sup>. Niemożliwość syntezy nie jest jednak dla kultury niszcząca, lecz ożywcza; niszcząca byłaby raczej sytuacja, gdyby jeden wzorzec obowiązywał powszechnie: „[...] jeśli jest tylko jedno kryterium prawomocności, kultura zdąża ku zgubie, jeśli są dwa wzajem niezależne i wzajem niesprowadzalne, kultura nie może nigdy osiągnąć harmonii” (Kołakowski 2006: 114).

Demaskatorski sposób myślenia, charakterystyczny dla Kołakowskiego, polegał na zdolności multiplikowania aporii, z którymi ludzki umysł nie może sobie poradzić. Podejmując kwestie prawdy, grzechu, wiary czy łaski, Kołakowski wskazywał, że nie znalazły one dobrych rozwiązań w dziejach nie dlatego, że filozofowie błędnie te kwestie stawiali, lecz dlatego, że naszych pojęć nie da się spójnie zdefiniować<sup>32</sup>. Z tego powodu Kołakowski nie podzielał optymizmu neopozytywistów, fenomenologów czy filozofów analitycznych, według których istnieje niezawodna metoda filozofii, pozwalająca rozwiązać wszystkie problemy lub je usunąć jako pytania pozorne. Podążał raczej drogą Kanta, sądząc, że ludzki umysł pytań filozoficznych uniknąć nie może, wynikają one bowiem z jego własnej natury, ale z racji swej skończoności nigdy ich nie rozwiąże. W pewnej mierze był nawet bardziej radykalny, sądził bowiem, że droga do prawdy jest dla nas zamknięta także w obszarze rozumu praktycznego (Bieńkowska 2020: 248). Kołakowskiemu nie chodzi przy tym o antynomie, w które popadł także Kant w swej krytyce, lecz o dostrzeżenie, że w obrębie doświadczenia nie istnieje żadna zasada moralna, którą można uznać za absolutny, uniwersalny i bezwyjątkowy imperatyw (Kołakowski 2006: 188–189); z tego powodu

---

<sup>31</sup> Ten sam dylemat pojawia się na płaszczyźnie konfliktu kultur oraz postulatu tolerancji. „Czy chępie się przynależnością do cywilizacji absolutnie wyższej nad wszystkie inne, czy przeciwnie, sławię dobrego dzikusa, czy wreszcie powiadam »wszystkie kultury są równe«, zajmuję pewne stanowisko, wypowiadam się co do wartości i uniknąć tego nie mogę. Nie znaczy to, że wszystko jedno, jakie stanowisko zajmuję; zajmując jedno, potępiam lub odrzucam inne, nie jest zaś możliwe, bym nie zajmował żadnego chociażby implicite, z chwilą gdy zdaję sobie sprawę, że istnieją inne cywilizacje” (Kołakowski 2006: 17).

<sup>32</sup> Z tego powodu niektóre teksty Kołakowskiego to dialogi, których uczestnicy odkrywają, że pierwszych przesłanek dowieść nie sposób; są one skutkiem wyboru (Bieńkowska 2020: 383). Równie arbitralne są definicje.

konieczne jest transcendentálne ugruntowanie etyki (a także epistemologii), które próbował zrealizować Kant (Kołodowski 2006: 185)<sup>33</sup>. Kołodowski jest jednak świadomy tego, że cel nie został osiągnięty, kantowskie imperatywy bowiem nie rozwiązują żadnego moralnego dylematu; sytuacja ta, odsłaniając nędzę ludzkiej kondycji (Bieńkowska 2020: 266), jest równocześnie szansą cywilizacyjnego rozwoju. Z tego powodu „[...] prawdziwa edukacja powinna być edukacją do sprzeczności, do alternatyw – i do umiejętności światłego wyboru. Jak również do światłego zawieszenia wyboru” (Bieńkowska 2020: 409).

Potwierdzeniem jest aporetyczny sposób filozofowania, widoczny już w tytułach tekstów Kołodowskiego, obrazujących ludzki los; przykładem może być skrócona historia filozofii, nosząca tytuł *O co nas pytają wielcy filozofowie* (Kołodowski 2004–2006). Zmiana perspektywy pytającego i pytanego (zwykle bowiem to my zadajemy filozofom pytania) świadczy, że wielcy filozofowie nie są kapłanami, wyznającymi boskie prawdy, lecz błaznami, których dręczą pytania wykluczające uzyskanie odpowiedzi<sup>34</sup>. Podobnie filozoficzne kazania Kołodowskiego (Kołodowski 2006) są raczej zbiorem przewrotnych pytań niż odpowiedzi, co potwierdza katechizm, mający uczyć bycia konserwatywno-liberalnym socjalistą (Kołodowski 2006: 287–290)<sup>35</sup>. Równie przewrotna jest kwestia szczęśliwości Boga (Kołodowski 2009: 138–141), samo wszak jej postawienie podważa doskonałość absolutu religii monoteistycznych. Przykładów takich jest więcej, począwszy od *Etyki bez kodeksu* (Kołodowski 2000: 137–173), przez *Pochwałę niekonsekwencji* (Kołodowski 1989b: 154–160), po *Pochwałę snobizmu* (Kołodowski 1989c: 105–107) czy *Pochwałę niepunktualności* (Kołodowski 1989c: 108–111). Formuły te nie są jedynie zgrabnymi paradoksami, sugerującymi głębię odkrytej prawdy, lecz obnażeniem bezradności umysłu wobec pytań,

<sup>33</sup> Ceniąc Kanta za próbę ustanowienia etyki wolnej od psychologii, socjologii czy etnologii (Bieńkowska 2020: 331), sam Kołodowski pozycji transcendentальной nie zajmował, uważając wszelkie a priori za wytwór kultury. „Tajemnicza istota świata jest usunięta z pola widzenia filozofii, przestaje być problemem, ponieważ zawsze obcujemy tylko z naszym produktem: kulturą. Gdziekolwiek byśmy się obrócili, w stronę kosmosu, w stronę Boga, natrafiamy na własne odbicia: natura i jej prawa są również naszym wytworem” (Bieńkowska 2020: 169).

<sup>34</sup> Filozofowie jedynie stylizują się na kapłanów, którzy wszystko wiedzą, chcąc w ten sposób ukryć własną niewiedzę; można w nich zatem widzieć szarlatanów, o czym niżej.

<sup>35</sup> Tekst miał charakter osobisty, Kołodowski bowiem lubił siebie określać jako konserwatywno-liberalnego socjalistę (Bieńkowska 2020: 392), sądząc, że jest to stanowisko spójne (Kołodowski 2006: 290).

które sam zadaje. Z tego powodu błazen jako przewodnik, mający wskazać ludziom sens istnienia, okazuje się bezużyteczny, a nawet groźny, powszechne wszak naśladowanie jego postawy może prowadzić do nihilizmu. W tej sytuacji trudno się dziwić, że Kołakowski gotów był uznać społeczeństwo radykalnie otwarte za niszczące samo siebie (Kołakowski 2006: 291–306), jedyne ratunku dla kultury upatrując w życiu i nauce Jezusa (Kołakowski 2014)<sup>36</sup>.

Wniosek ten potwierdza klęskę filozofii (Bieńkowska 2020: 242), której ostatnim słowem jest sceptycyzm, prowadzący do jakiejś formy religijnej (kulturowej) wiary. Wprawdzie obalenie mitu wszechwładnego rozumu jest na pierwszy rzut oka słuszne, lecz rodzi pokusę irracjonalizmu, a nawet przemocy, zastępującej myślenie. Skoro bowiem „[...] mit Rozumu i mit Nierozumu tak samo nie podlegają dowodowi i zostawiają nam wolny wybór, czy nie jest bardziej godne, gdy wybieramy to, co trudniejsze, niezostawiające złudzeń: Nierozum właśnie? Czy nie lepiej trzymać się z daleka od złudzeń krępujących naszą wolność?” (Bieńkowska 2020: 234). Kołakowski dobrze rozumiał te niebezpieczeństwa, pamiętając, że sam dał się uwieść komunizmowi; wiedział również, że nie wystarczy upadek totalitaryzmu, aby ludzie stali się szczęśliwi. Porzucając jednak jeden mit, popadamy w inny, podobnie pretendujący do uniwersalnej ważności i już z tego powodu będący źródłem krzywd. Chociaż zatem należy podważać każdy mit z osobna, to jednak nie sposób żyć bez żadnego mitu (Kołakowski 2003). Sytuacja ta sprawia, że zadanie filozofa przekracza ludzkie możliwości; z jednej bowiem strony ma obalać wszelkie mity, z drugiej – musi tworzyć nowe, tylko mit jest bowiem w stanie przełamać obcość świata i uchronić nas przed rozpaczą (Bieńkowska 2020: 237–238)<sup>37</sup>. Znaczy to, że filozof powinien być zarazem błaznem i kapłanem (a może nawet prorokiem); ponieważ jednak obu postaw jednocześnie zająć nie sposób, filozofia okazuje się przedsięwzięciem zarazem koniecznym i niemożliwym<sup>38</sup>. Z tego po-

<sup>36</sup> Zdaniem niektórych badaczy Kołakowski w ten sposób opowiada się nie tylko za chrześcijaństwem, lecz wprost za jego interpretacją katolicką (Sarelo 2016b: 22; Sarelo 2007). Tezę tę można do pewnego stopnia uzasadnić, ponieważ pod koniec życia Kołakowski uważał katolicyzm za najistotniejszy element dziejów Zachodu (Bieńkowska 2020: 7).

<sup>37</sup> „Oparcie na mitach nie tylko umożliwia życie społeczne, lecz także pozwala jednostce ocalić wewnętrzną równowagę, staje się bodźcem do działań i dzieł” (Bieńkowska 2020: 238).

<sup>38</sup> Tezę tę uzasadniał Kołakowski w *Horror metaphysicus*, o czym szerzej pisałem w recenzji z tej książki (Ziemiński 1992). W bardziej krytycznych głosach wobec Kołakowskiego wskazywano, że horror metafizyczny jest obecny jedynie w filozofiach

wodu Kołakowski odwołał się do prostych prawd Jezusa jako głównego ratunku dla kultury. Należy jednak zauważyć, że fascynacja ideą miłości, głoszoną przez Nazarejczyka, nie była kapłaństwem naiwnym czy ślepym, lecz oznaczała pragmatyczny wybór, pozwalający uniknąć nihilizmu. Broniąc Jezusa przed ośmieszeniem, Kołakowski poszukiwał trwałego i powszechnie akceptowanego kryterium, w świetle którego należy oceniać zarówno ludzkie działania, jak i formacje kulturowe. Wprawdzie nawet miłość może ulec wypaczeniu, okazując się bezradna wobec zła (które trudno pokonać, nadstawiając drugi policzek), to jednak budzi nadzieję, że mimo dziejowych okrucieństw życie ludzkie może mieć chociażby namiastkę sensu<sup>39</sup>.

Jeśli ten wniosek jest słuszny, to w przypadku Kołakowskiego mamy do czynienia z myślicielem, który dąży do wydobycia się ze zgubnego dla życia błazeństwa, przy równoczesnym niepopadaniu w kapłaństwo. Jego biografia świadczy bowiem, że do nieszczęścia może prowadzić zarówno postawa kapłana, jak i błazna – pierwsza rodzi totalitaryzm, druga grozi nihilizmem<sup>40</sup>. Równocześnie jednak porzucenie ich obu bądź połączenie w jedną formę życia jest niewykonalne. W tej sytuacji pozostaje

---

gnostycznych, zrodzonych z platonizmu, nie ma go jednak w arystotelizmie (Stępień 1992), bądź też, że można go wypatrzyć w filozofii metafizycznej, nie jest jednak obecny w myśleniu krytycznym, ograniczającym nasze poznawcze roszczenia (Sarnowski 1992). Wydaje się jednak, że polemiki te są nietrafne, Kołakowski bowiem wskazywał na nieprzekraczalne granice ludzkiego umysłu, nie zaś na ograniczenia konkretnych modeli filozofii. Kłopotem jest jednak to, że intelektualści nie chcą się przyznać do klęski; z jednej zatem strony starają się być rzecznikami krytycznego rozumu, z drugiej – prorokami, porywającymi za sobą tłumy wyznawców. Tych dążeń jednak pogodzić nie sposób (Kołakowski 2006: 180). Intelektualiści cierpią także na inne kompleksy. „Chcieliby być duchowo niezależni i nieraz się tą niezależnością chępią, ale też właśnie to, czym się szczycą, rodzi w nich przykre poczucie niższości. Wolności swojej i swojego niezwiązania doświadczają nieraz jako życie na pustyni, która izoluje ich i zbyt czynnymi czyni. Tymczasem napięcie między niezależnością duchową i totalną identyfikacją może być zniesione tylko przez rezygnację z niezależności. Potrzeba ta może prowadzić do prawie niewiarygodnej utraty myślenia krytycznego, jak to potwierdzają liczne i powszechnie znane przykłady intelektualistów, którzy identyfikowali się ze stalinizmem, nazizmem, maoizmem lub różnymi fanatycznymi sektami. Czasami, kiedy nienawidzą do własnego środowiska, które wykształciło ich jako outsiderów, staje się całkiem dominująca, mamy do czynienia z czymś, co należałoby nazwać historyczną ślepotą na rzeczywistość, jak to można było kiedyś zauważyć u Sartre’a, a dziś u Chomsky’ego” (Kołakowski 2006: 180–181).

<sup>39</sup> Zdaniem Kołakowskiego źródłem kulturowej nadziei może być religia, rozumiana jako wspólnotowa wiara w sens życia i świata (Janicka 2019: 102–103).

<sup>40</sup> „Zarówno kapłan jak i błazen dokonują pewnego gwałtu na umysłach: kapłan obrozą katechizmu, błazen igłą szyderstwa” (Kołakowski 1989b: 179).



renanowska ironia, polegająca na zachowaniu dystansu wobec siebie i świata, żadna bowiem z ludzkich spraw nie zasługuje na traktowanie jej z nadmierną powagą<sup>41</sup>. Nie znaczy to, że mamy być ślepi na zło; bo nawet jeśli nie da się uzasadnić żadnego kodeksu etycznego, to jeszcze nie znaczy, że wolno mordować. Wprawdzie kwestii istnienia Boga rozstrzygnąć nie sposób, wobec czego nigdy nie będziemy mieć jednoznacznych kryteriów dobra i zła (ani prawdy i fałszu)<sup>42</sup>, to warto dążyć do usuwania okrucieństw i przemocy; poszanowanie wszak cudzej wolności czy współczucie dla ludzkiej niedoli są odruchami słusznymi, które dodatkowych racji nie potrzebują<sup>43</sup>. Pozostając zatem sceptykiem na poziomie teorii, na płaszczyźnie moralnej Kołakowski zdaje się wierzyć, że miłość głoszona przez Jezusa może ocalić kulturę<sup>44</sup>. Wprawdzie nie można dowieść słuszności takiego wyboru, nie wynika on bowiem ani z boskości Jezusa (o której nic nie możemy wiedzieć), ani z immanentnej wartości miłości (która często motywuje do działań zbrodniczych), to jednak nie ma lepszej alternatywy. Należy zatem opowiedzieć się po stronie wartości konserwatywnych, uświęconych tradycją<sup>45</sup>, rewolucje bowiem to bardziej zakaźne choroby niż skuteczne lekarstwo na ludzkie biedy (Kołakowski 2006: 318–329)<sup>46</sup>. Opcja konserwatywna ma jednak

<sup>41</sup> W XX wieku taką postawę kulturową postulował Richard Rorty, chociaż w innym kontekście kulturowym i z innych pobudek niż Ernest Renan.

<sup>42</sup> Idea Boga jest warunkiem możliwości zarówno etyki, jak i epistemologii, wobec czego „[...] sławne powiedzenie Dostojewskiego: »Jeżeli nie ma Boga, to wszystko wolno« zachowuje ważność nie tylko jako reguła moralna [...], ale także jako zasada epistemologiczna. Znaczy to, że tylko przy założeniu absolutnego Umysłu prawomocne jest używanie pojęcia »prawda« i przekonanie, że »prawda« może być zasadnie orzekana o naszej wiedzy” (Kołakowski 1988: 84–85). Nie znaczy to, że można dowieść istnienia Boga, jednak idea absolutnej miary jest konieczna dla funkcjonowania kultury.

<sup>43</sup> Warto zaznaczyć, że – wierny swej metodzie myślenia – Kołakowski obawiał się zarówno panowania przemocy (przy założeniu, że przemoc nie jest sprawą natury, lecz kultury), jak i całkowitego zakazu wszelkiej przemocy, co byłoby formą samobójstwa; uzasadnione jest wszak życzyć sobie świata, w którym „[...] przemoc skierowana będzie tylko przeciw niewoli, zbrodni, agresji i tyranii” (Kołakowski 2005b: 79).

<sup>44</sup> Pod koniec życia Kołakowski z dużym niepokojem spoglądał na przyszłość Europy, co oddaje tytuł eseju Ewy Bieńkowskiej – *Kołakowski, czyli lek o Europę* (Bieńkowska 2020: 129). Kołakowski uważał, że jednym z niebezpieczeństw jest właśnie zapomnienie Jezusa; w czasie jednak, gdy był marksistą, właśnie w chrześcijaństwie widział źródło intelektualnego i moralnego rozkładu kultury europejskiej (Pencuła 2016: 97).

<sup>45</sup> Nie deklarując wiary chrześcijańskiej, Kołakowski przyznawał, że czuje się chrześcijaninem właśnie przez tradycję (Pencuła 2016: 97).

<sup>46</sup> Wybór tradycji zamiast rewolucji jest równie arbitralny, jak wybór przeciwny, a próba uzasadnienia go prowadzi do błędnego koła. Z tego powodu Kołakowski,

przede wszystkim sens moralny (Bieńkowska 2020: 274), jeśli bowiem kultura ma przetrwać, to konieczne jest zachowanie obiektywnego rozróżnienia między dobrem a złem; „[...] bez wiary, iż różnica między dobrem i złem nie zależy ani od kapryśnych postanowień jednostki, ani od każdorazowych okoliczności politycznych i że nie jest sprowadzalna do różnicy między pożytkiem i szkodą, cywilizacja nasza jest zagrożona rozkładem” (Kołakowski 2006: 190–191). Tego odróżnienia jednak nie da się wyprowadzić ani z historii, ani z obserwacji ludzkich zachowań; można je ugruntować jedynie a priori lub opierając się na tradycji, która dostarcza nam trwałych wskazówek, co czynić i czego unikać. Z tego powodu żadne społeczeństwo nie może funkcjonować bez zaufania do tradycji (Kołakowski 2006: 293), co jest szczególnie widoczne w edukacji (zwłaszcza moralnej)<sup>47</sup>. Społeczeństwo bowiem, nastawione tylko na przyjemności i wyzbyte wszelkiej świadomości winy, musiałoby zginąć; stąd w każdej kulturze nieodzowne jest ocalenie wartości nienaruszalnych<sup>48</sup>.

Opierając się na wartościach symbolizowanych przez Jezusa, Kołakowski był świadomy arbitralności takiego wyboru, ponieważ żadnych pewników dowieść nie sposób (Kołakowski 2006: 112); był to jednak wybór przemyślany, filozof doszedł bowiem do wniosku, że tylko chrześcijańska idea Boga może być podstawą życia wspólnotowego (Janicka 2019: 78–84), a także gwarancją ciągłości kultury europejskiej (Bień-

broniąc chrześcijaństwa, także grzęźnie w błędnym kole, jest bowiem zakorzeniony w kulturze przesiąkniętej religią Chrystusa (Janicka 2019: 85). Należy jednak przyznać, że omawiany filozof nie przypisywał sobie uprzywilejowanej pozycji epistemicznej, wiedząc, że od mitu uciec nie sposób (Janicka 2019: 85). W błędnym kole porusza się także demokracja, rozumiana jako zasada większości, większość wszak może mieć rację także wtedy, gdy znosi zasadę większości (Dymarski [b.r.w.]: 204).

<sup>47</sup> „[...] wychowanie nie może się zdawać na popędy przyrodzone”, a nawet „jest ono do pewnego stopnia naturze przeciwne – inaczej byłoby zbyt łatwe. Nie może tu także dostarczyć podstaw żadna wiedza empiryczna. Wychowanie do tolerancji, do bezinteresowności, do pokonania obyczajów plemiennych na rzecz solidarności ogólnoludzkiej wymaga sił, które mogą pochodzić tylko z tradycji, a których źródłem głównym były do tej pory wielkie religie uniwersalne. Nie bez wyjątku, lecz bardzo pospolicie wychowanie całkowicie wyzwolone z autorytetu tradycji i dogmatu kończy się nihilizmem” (Kołakowski 2006: 302).

<sup>48</sup> „Sprawa wydaje mi się na tyle ważna, by powiedzieć: w dzisiejszym świecie głównym orędziem chrześcijaństwa powinno być nie tyle »nie grzeszcie!«, ile raczej »grzesznie i czujcie się winni!« Zachodzi ogromny dystans między społeczeństwem, w którym normy obyczajowe, jakkolwiek często byłyby gwałcone faktycznie, uchodzą jednak za obligujące i wytwarzają poczucie winy, a takim, gdzie zostały one po prostu zniesione” (Kołakowski 2006: 110).

kowska 2020: 340)<sup>49</sup>. Paradoksalnie jednak, chociaż tradycja chroni przed zagładą, umożliwiając dalszy rozwój kultury (Bieńkowska 2020: 227), to w ostatecznym rozrachunku nie ma istotnej różnicy między konserwatystą a nihilistą, ponieważ obaj akceptują świat takim, jaki jest, nie próbując go zmieniać (Bieńkowska 2020: 172). W takim razie można argumentować, że równie zasadną postawą byłby nihilizm; wprawdzie grozi usankcjonowaniem każdego zła, ale wyzwala z dogmatyzmu, demaskując obowiązujące wartości jako narzędzia zbrodni<sup>50</sup>. Z kolei konserwatyzm nie tylko utrudnia porzucenie przesądów, lecz także sankcjonuje przemoc w imię nienaruszalnych mitów, które wyznawali nasi pradziadowie. Niezależnie jednak od tego paradoksu należy zauważyć, że konserwatyzm Kołakowskiego nie jest ani naiwnym tradycjonalizmem, ani tym bardziej ideą polityczną. Przeciwnie, definiując ducha Europy (i jej chrześcijańskiego dziedzictwa) w kategoriach wątplenia i autokrytyki, Kołakowski pozostaje wierny tradycji sceptycznej; w jego przypadku zatem konserwatyzm to wierność duchowi ciągłego podważania własnych zasad, norm i osiągnięć. Mamy zatem do czynienia z konserwatyżmem otwartym ku przyszłości, nastawionym na budowanie nowych i lepszych form życia; mimo to Kołakowski nie jest ani progresistą, ani rewolucjonistą, ani utopistą, zdaje sobie bowiem sprawę z faktu, że wiara w usunięcie wszelkiego zła jest jedną z najgroźniejszych aberracji ludzkiego umysłu (Kołakowski 2006: 316–317)<sup>51</sup>. Można

<sup>49</sup> Niewykluczone, że Kołakowski upatrywał jedynej dostępnej nam formy nieśmiertelności właśnie w trwałości i ciągłości kultury (Bieńkowska 2020: 379).

<sup>50</sup> Taką rolę odgrywa też sceptycyzm, podważając zastane mity (Kołakowski 2009: 38).

<sup>51</sup> Niechęć Kołakowskiego do rewolucji powoduje, że z ostrożnością traktował także chrześcijaństwo, Jezus bowiem to rewolucjonista. „Nauka Chrystusa jest w całości zorganizowana wokół nadchodzącej apokalipsy; w obliczu rychłego końca świata wszystkie pośrednie drogi są zamknięte: pozostaje wybór między królestwem niebieskim i państwem zła, świat dzieli się na dzieci boże i odtrąconych, a dzieci boże to ci, którzy gotowi są oddać wszystko, co mają, do ostatniego grosza, za drogocenną perłę królestwa. Idea »wszystko lub nic«, zbawienie totalne lub totalne potępienie, myśl o tym, że tylko jedna rzecz jest wartością prawdziwą i że życie musi być tej wartości poddane bez reszty – jest konstytutywną cechą doktryny Chrystusa. Wszystkie zalecenia moralne są jej konsekwencją, a nadchodzący Sąd Ostateczny stawia sprawę ostatecznego wyboru w sposób naglący i nieodwołalny” (Kołakowski 2006: 308). Radykalizm nauki Jezusa został złagodzony przez jego kontynuatorów – czy to przez świętego Pawła, czy zinstytucjonalizowany Kościół średniowieczny i nowożytny (Kołakowski 1994); powodem była świadomość, że ludzie nie są święci, wobec czego trzeba im stawiać wymagania realizowalne (Kołakowski 2006: 308–309). Szerzej na ten temat pisałem w recenzji z książki *Bóg nic nam nie jest dłużny* (Ziemiński 1996).

w tej sytuacji powiedzieć, że chociaż konserwatywny zwrot Kołakowskiego był szczery, jednak nie miał charakteru dogmatycznego; przeciwnie, wydaje się opatrzony szelmowskim uśmiechem zwątpienia. W ten sposób dochodzimy do metafory filozofa jako cyrkowego kłowna.

## Kłown

W wykładzie otwierającym zjazd filozoficzny w Szczecinie Kołakowski nie nazwał filozofa wprost kłownem, lecz zestawiał ze sobą obie profesje jako zajęcia w dużej mierze wstydlive (Kołakowski 2005a: 19). Potwierdzeniem ma być postawa dziecka zapytanego w szkole o zawód rodziców; o ile byłoby dumne z faktu, że ojciec jest strażakiem, sławnym piłkarzem lub bogatym bankierem, mama zaś wybitną piosenkarką, modelką lub aktorką, o tyle może odczuwać niechęć do przyznania się, że rodzice są filozofami, podobnie jak wstydziliby się przyznać, że są cyrkowymi kłownami bądź śmieciarzami (Kołakowski 2005a: 19). To ostatnie określenie, chociaż uchodzi za obraźliwe, zostało użyte przez Kołakowskiego celowo, wskazuje bowiem, że nadal w hierarchii ludzkich profesji zawód ten jest lekceważony, a nawet pogardzany. Nie ma jednak wątpliwości, że jest niezwykle pożyteczny (Kołakowski 2005a: 19), o czym można łatwo się przekonać w czasie ewentualnego strajku osób wywozających i segregujących zwalę produkowanych przez nas śmieci; mógłby on wszak doprowadzić do powstania hałd odpadów, a w dalszej perspektywie – do chorób, a nawet pandemii. Jeśli zatem ludzie zasadniczo nie wątpią w potrzebę sprzątnięcia, to trudno zrozumieć, dlaczego śmieciarz nie jest zawodem prestiżowym i wysokopłatnym. Kołakowski nie tylko podkreśla jego społeczny pożytek, lecz także jego podobieństwo do pracy filozofa (Kołakowski 2005a: 19), usiłującego porządkować ludzkie myśli; jednym wszak z istotnych wymiarów filozofowania jest zarówno segregowanie idei, jak też usuwanie tych, które nasze myślenie zaśmiecają czy wprost – zatruwają. Już ten wniosek powinien skłaniać do wniosku, że dziecko wstydzące się rodziców-filozofów (podobnie jak dziecko wstydzące się rodziców pracujących w przedsiębiorstwie oczyszczania) nie miałyby racji.

Kołakowski sugeruje też, że podobnie błędziłoby dziecko wstydzące się przyznać, że jego rodzice są cyrkowymi kłownami, profesji mającej

również wiele wspólnego z zawodem filozofa (Kołakowski 2005a: 19)<sup>52</sup>. Wskazuje na to pierwsze skojarzenie, związane z pracą kłowna, sugerujące, że polega ona na bawieniu publiczności, co potwierdza jego komiczny wygląd. Kłown jednak ma zwykle większe ambicje; chce nie tylko śmiesznie wyglądać, lecz także pozwolić ludziom choćby na chwilę zapomnieć o pełnym udręku świecie. Z tego powodu odsłania te aspekty życia, na które zwykle nie zwracamy uwagi; w jakiejś mierze demonstruje, że ludzkie życie jest jedynie formą cyrkowego przedstawienia, dlatego nie należy przywiązywać do niego nadmiernego znaczenia. Zachowanie kłowna pozwala nie tylko zapomnieć o zgryzotach, lecz także dostrzec świat w nowym świetle – jako niepoważny cyrk; znaczy to, że widzowie śmieją się nie tyle z kłowna, ile z samych siebie, zwłaszcza z nadmiernej powagi, z jaką traktują swoje codzienne troski. Cyrkowe żarty ośmieszają wszak ludzką dumę (zarówno jednostkową, jak i gatunkową), która okazuje się bardziej komiczna niż nos czy czapeczka kłowna; wprawdzie w jego zachowaniu można widzieć celową prowokację, to w rzeczywistości jest ono zwierciadłem, obnażającym nasze przywary. W jakiejś mierze zresztą to właśnie kłown jest najlepiej przygotowany do tego, aby ukazać, jacy naprawdę jesteśmy; podstawą jest poetyka cyrkowej areny, zezwalająca na wygłaszanie impertynencji, które nie obrażają ani nie budzą agresji. Traktowany z sympatią kłown okazuje się filozofem, zdolnym nauczyć nas niejednej mądrości.

Na pierwszy rzut oka zestawienie żartów cyrkowego kłowna ze spekulacjami filozofów może się wydać niestosowne; filozofia przecież nie jest rozrywką, lecz poszukiwaniem prawdy. Paradoksalnie jednak, co trafnie dostrzega Kołakowski, im bardziej filozofowie chcą być poważni w swych spekulacjach, tym bardziej są komiczni. Na szczęście w dziejach filozofii było wielu myślicieli, którzy nie zasłużyli na taką ocenę, programowo zajmując postawę raczej cyrkowego kłowna niż kapłana. Kłown bowiem nie udaje kogoś innego, niż jest, ani nie poucza, jak należy żyć; pyta, co najwyżej, dlaczego własny sposób życia uważamy za najwłaściwszy. Jednym z takich filozoficznych kłownów był Diogenes z Synopy, którego tak niekonwencjonalne zachowania, jak publiczna masturbacja (Diogenes Laertios, VI, 2, 46), nie były motywowane chęcią wywołania skandalu, lecz zwróceniem uwagi na zło, które bez

<sup>52</sup> Bienkowska sugeruje, że porównanie filozofa do śmieciarza czy kłowna było jedynie żartem (Bienkowska 2020: 362); wydaje się jednak, że Kołakowski poważnie zestawiał wymienione profesje, kontynuując w ten sposób wzorzec filozofa jako błazna.

sprzeciwu tolerujemy, chociaż powinno nas oburzać i zawstydzać. Takim złem jest chociażby niewolnicza praca kobiet i dzieci w instytucjach sprzedających usługi erotyczne czy strukturalna bieda, zmuszająca ludzi do zarabiania w taki sposób na chleb. Z pozoru obsceniczny gest Diogenesa sygnalizuje zarazem, że dużo prościej zaspokoić popęd seksualny niż głód (Diogenes Laertios, VI, 2, 46); z niezrozumiałych powodów jednak bardziej gorszy nas publiczna masturbacja niż bezdomność czy głodowa śmierć. Ukazując nędzę ludzkiego losu, której trudno zaradzić, Diogenes przekonuje filozofów o obowiązku demaskowania ludzkiej przewrotności, fikcyjności konwenansu, podniesionego do rangi sacrum czy uzurpacji władzy<sup>53</sup>. Jego głos bywa jednak lekceważony<sup>54</sup>, podobnie jak niedoceniona pozostaje na cyrkowej arenie rola kłowna; za dużo poważniejszych artystów uchodzą treserzy czy akrobaci, chociaż to właśnie kłown ukazuje prawdziwy obraz ludzkiego losu, równocześnie uzdalniając nas do podjęcia buntu. Można zatem powiedzieć, że społeczeństwo potrzebuje filozofa i to właśnie w roli kłowna, który podważa zastany porządek świata, kpi z obowiązujących świętości i ośmiesza tyranów; dzięki jego żartom bowiem możemy stać się wolni, dostrzegając w rządzących nie proroków, kapłanów czy demonów, na których się stylizują, lecz budzących politowanie karłów<sup>55</sup>.

Filozof grający rolę kłowna jest też potrzebny na uniwersytetach, aby nie stały się one martwymi strukturami, niezdolnymi do poszukiwania nowych idei, lecz celebrytami swoją pozorną wielkość w postaci hierarchicznej struktury, profesorskich tytułów czy rektorskich gronostajów. Pośród tego zewnętrznego blichtru potrzebny jest ktoś zdolny

---

<sup>53</sup> Inaczej cyników interpretował Hegel; wprawdzie uznał Diogenesa za człowieka wykształconego, to kolejne pokolenia cyników ocenił negatywnie. „Następni cynicy w nie mniejszym stopniu oburzali swym skrajnym bezwstydem, ale często nie byli niczym innym niż świńskimi, bezczelnymi żebrakami, znajdującymi satysfakcję w arogancji okazywanej innym; a poza tym, w filozofii, nie są godni najmniejszej uwagi. W pełnym tego słowa znaczeniu zasłużyli sobie na nazwę psów, którą nadano już przedtem tej szkole filozoficznej; bo pies jest takim właśnie bezwstydnym zwierzęciem” (Hegel 2013: 680–681).

<sup>54</sup> Diogenes nie został wymieniony w dziele Jaegera na temat greckiego ideału wychowania (Jaeger 2001).

<sup>55</sup> Oksana Zabużko uważa, że „Czarnobyl był początkiem ukraińskiej niepodległości” (Zabużko 2022: 63), ponieważ ludzie dostrzegli, że sowieccy tyranie to żałośni i lękliwi ludzie, „[...] którzy po dwóch tygodniach przestraszenia powylazili w końcu ze swoich kremlofskich schronów przed kamery, coś tam bez sensu paplali i stroszyli pióra, usiłując zachować twarz: a więc to ich się baliśmy?...” (Zabużko 2022: 61).

przypomnieć, że istotą nauki nie są togi ani birety, lecz żywa myśl; w ten sposób uniwersytecki kłown może budzić uczelnie z letargu, któremu często towarzyszy samouwielbienie. Nie trzeba dodawać, że warunkiem skutecznego odegrania roli kłowna jest porzucenie wiary we własne posłannictwo czy boski charakter filozofii; kłown musi zatem wiedzieć, że sam także jest dogmatykiem, narażonym na zbłądzenie<sup>56</sup>. Z tego powodu musi pytać nie tylko o sens uniwersytetu z jego togami, lecz także o sens własnej roli kłowna. Kołakowski był takim kłownem, zwłaszcza w Oxfordzie; funkcjonując wszak na obrzeżach establishmentu filozoficznego, skutecznie dystansował się do kolejnych mód intelektualnych<sup>57</sup>. Postawa ta wynikała ze sceptycyzmu jako jedynej drogi filozofii, Kołakowski bowiem zdawał sobie sprawę z nieosiągalności prawdy przy jednoczesnym przekonaniu, że nie wolno porzucić jej poszukiwania. „Gdybyśmy kiedy znaleźli się w kulturze, gdzie takich pytań stawiać nie wolno, gdzie do więzienia się wsadza lub głowy ucina tym, co te pytania zadają, byłaby to mutacja kulturalna, której wyników przewidzieć niepodobna, prócz przypuszczenia, że w jej wyniku Zwierzę Rozumne ponownie by się stało Zwierzęciem Nerozumnym. Skoro zaś takich prorocत्व nie mamy powodu wygłaszać, lepiej i rozsądniej jest uznać, że nadal jest przyszłość dla Prawdy” (Kołakowski 2009: 287).

Deklaracja ta świadczy, że Kołakowski (jakkolwiek patetycznie to brzmi) był kłownem tragicznym, świadomym, że filozofia jest zarazem konieczna i niemożliwa. Z tego powodu trudno go zaliczyć do jakiegś szkoły czy nurtu myślenia; wprawdzie po porzuceniu marksizmu najbliższy był mu sceptycyzm, jednak można go także nazwać dogmatykiem, wierzącym w rozum, prawdę i miłość. Kołakowski jest też myślicielem zdradliwym, podobnie do cyrkowego kłowna, który pocieszenie się przewraca, jakby nie umiał chodzić; zachowanie to jednak nie tyle bawi, ile ukazuje tragiczne wymiary życia. Mimo że Kołakowski nie

---

<sup>56</sup> Wiara w absolutną słusność własnych idei jest wszak kapłaństwem, oznaczając porzucenie postawy kłowna.

<sup>57</sup> „[...] Wielka Brytania jest wyspą, Oksford jest wyspą w Wielkiej Brytanii, All Souls (college bez studentów) jest wyspą na Oksfordzie, a doktor Leszek Kołakowski jest wyspą w obrębie All Souls, »wyspą poczwórna«. Kiedyś rzeczywiście było w brytyjskim życiu kulturalnym i intelektualnym miejsce dla emigrantów z Rosji i Europy Środkowej; wystarczy wspomnieć Ludwiga Wittgensteina, Arthura Koestlera czy Isaiaha Berlina. Ale były marksista, katolicki filozof z Polski jest bardziej egzotyczny i pomimo międzynarodowej sławy Leszek Kołakowski jest w dużej mierze nieznanym i osobiście niedocenianym w tym gościnnym kraju” (Judt 2019: 182–183).

epatował czytelnika wizjami nieuchronnej katastrofy, to spoglądał na świat z szelmowskim uśmiechem klowna, co do którego nie ma pewności, czy chce bawić widownię, czy ją wyśmiewa. O mistrzostwie klowna świadczy bowiem to, że potrafi wyczuwać nastroje widzów, dostosowując do nich repertuar żartów. Podobnie było z Kołakowskim, którego popularność (podobnie zresztą jak Baumana) brała się stąd, że potrafił szybko zareagować na doraźne wydarzenia, niebanalnie je komentując, dzięki czemu stawały się zrozumiałe; często zresztą te przygodne wypowiedzi okazywały się trwalsze niż sytuacja, która je zrodziła<sup>58</sup>. Ta zdolność uczyniła z niego filozoficznego celebrytę, co sprawiło, że Kołakowski ponownie stał się bardziej kapłanem niż błaznem czy klownem.

Z perspektywy lat, które minęły od śmierci filozofa, jest oczywiste, że jego postawy (ani osiągnięć) nie da się zamknąć w prostej formule czy zgrabnej metaforze. Niezależnie bowiem od tego, jakie wyznawał poglądy, nie mieścił się bez reszty w kanonie kapłana, błazna ani nawet klowna (choćby tragicznego); w swoim filozoficznym życiu Kołakowski grał wiele ról, z których każda była w dużej mierze maską, mającą skrywać bezradność wobec problemów, przed którymi ludzkość staje od zarania dziejów. W gruncie rzeczy przecież filozof, który poważnie traktuje swoją profesję, ponosi klęskę, odkrywa bowiem, że filozofia jest przedsięwzięciem beznadziejnym. Konkluzja ta nie musi oznaczać porzucenia uprawianego zawodu (zwłaszcza jeśli jest jedynym źródłem utrzymania), może jednak rodzić poczucie dyskomfortu; nie spełniając wszak ludzkich oczekiwań, filozof może poczuć się jak zwodziciel, pretendujący do mądrości, której nie ma. W ten sposób dochodzimy do figury szarlatana.

## Szarlatan

W pierwszym zdaniu *Horroru* Kołakowski stwierdza, że „filozof współczesny, który nigdy nie miał poczucia, że jest szarlatanem, to umysł tak

<sup>58</sup> Sam Kołakowski krytycznie oceniał swoje eseje polityczne, uważając, że się szybko zestarzały (Kołakowski 2006: 5). Wbrew tej opinii wskazane przez niego aporie polityki pozostają aktualne; przykładem niespełnialne idee ekologów (dążenie do zachowania terenów zielonych przy jednoczesnym żądaniu dostarczania taniej energii, której nie da się wyprodukować bez wycięcia lasów pod elektrownię jądrową) czy lewicowe marzenia o zbudowaniu państwa opiekuńczego (troska o najsłabszych powoduje rozrost rządowej biurokracji, która może się przerodzić w państwo autorytarne) i wiele innych (Kołakowski 2006: 32–45).



plytki, że dzieła jego nie są pewnie warte czytania” (Kołakowski 1990a: 7). Zdanie to nie jest ani intelektualną prowokacją, ani zgrabnym paradoksem, lecz trafnym opisem doli filozofa.

Nie ma wątpliwości, że filozofia (mimo wielu głosów krytyki) cieszy się nadal sporą powagą, nie jest wszak masowo usuwana z uniwersytetów. Powodem jest długowieczna tradycja, zgodnie z którą filozofów postrzegano jako mędrców, zdolnych rozprawiać o sprawach ostatecznych. Jeśli jednak filozof jest świadomy społecznych oczekiwań, to musi mieć poczucie, że jest oszustem, maskującym przed światem swoją ignorancję i zwątpienia. O ile bowiem kłown potrafi bawić, o tyle szarlatan zwodzi; kłown nie udaje przy tym kogoś innego, niż jest, tymczasem szarlatan oszukuje ludzi na tyle przebiegle, że nie zdają sobie sprawy, że zostali oszukani. Szarlatan bowiem udaje mędrca, chociaż nie zna żadnej prawdy, równocześnie wiedząc, że nie powinien się demaskować; przeciwnie, widząc ludzi głodnych wiedzy, ma obowiązek zaspokoić ich oczekiwania, może to jednak zrobić tylko za pomocą zręcznych kłamstw<sup>59</sup>. Z czasem może nawet dojść do wniosku, niczym Wielki Inkwizytor, że ludzie bynajmniej nie chcą prawdy, miłszy jest im bowiem fałsz, pozwalający zachować nadzieję, że życie ma sens; iluzje zatem to jedyna szansa obrony przed nihilizmem. Może to znaczyć, że społeczeństwo potrzebuje szarlatanów, zdolnych udawać mędrców czy mesjaszy, tylko w ten sposób bowiem jest w stanie uniknąć rozpaczy<sup>60</sup>. W tej sytuacji filozof stoi przed wyborem – albo przyznać się do bezradności (stając się bezużytecznym), albo sprzedawać ludziom iluzje jako objawione prawdy (stając się zwodzicielem).

Nie lekceważąc dramatyczności takiej alternatywy, szarlataneria filozofa w ujęciu Kołakowskiego jest poważniejsza, dotyczy bowiem oszukiwania siebie. Niebezpieczeństwo to nie jest przygodną cechą biografii tego czy innego myśliciela, lecz immanentną cechą filozofii; z natury będąca poszukiwaniem mądrości od początku swego istnienia jest przedsięwzięciem niemożliwym, spełnienie jej zadania wszak musiałoby oznaczać transformację ludzkiego umysłu w umysł boski.

<sup>59</sup> Kołakowski trafnie dostrzegał, że źródłem oszustw i szarlatanerii (choćby w zakresie medycyny czy psychoterapii) są ludzkie potrzeby; powodują one bowiem pojawienie się handlarzy sprzedających towary, mające rzekomo te realne potrzeby zaspokajać (Kołakowski 2006: 36).

<sup>60</sup> Jasność widzenia swojej kondycji może się okazać zgubna, a przynajmniej – życiowo bezużyteczna; właśnie dlatego ludziom łatwo przychodzi oszukiwać samych siebie (Bieńkowska 2020: 236).

Zatem filozof, który nie chce kłamać ani zwodzić, musi zdemaskować własną profesję, największym wszak filozoficznym mitem jest mit samej filozofii jako drogi do prawdy. Ponieważ jednak krytyka dowolnego mitu jest możliwa tylko z perspektywy innego mitu, także demaskacja filozofii może się okazać oszustwem, a przynajmniej – iluzją; znaczy to, że filozof nie przestaje być szarlatanem (a być może także – kapłanem, błaznem czy kłownem) niezależnie od tego, czy filozofię uprawia, czy ją porzuca. Lekcja Kołakowskiego nie jest zatem szczególnie oryginalna, chociaż jest ważna – niezależnie od wszelkich wysiłków, czynionych przez filozofów, wyjście z jaskini mitu jest niemożliwe; sam wysiłek jednak, aby ją wreszcie opuścić, wydaje się konieczny, konstytuuje bowiem nasze człowieczeństwo. Przekleństwo filozofów zatem to przekleństwo Syzyfa.

## Bibliografia

- Bieńkowska E. (2020), *Po co filozofowi religia. Stanisław Brzozowski, Leszek Kołakowski*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Diogenes Laertios (1984), *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupis, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Domasławski A. (2021), *Wygnaniec. 21 scen z życia Zygmunta Baumana*, Wielka Litera, Warszawa.
- Dymarski Z. (b.r.w.), *Dwugłós o złu. Ze studiów nad myślą Józefa Tischnera i Leszka Kołakowskiego*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Hegel G. W. F. (2013), *Wykłady z historii filozofii*, t. 1, przeł. F. Ś. Nowicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Jaeger W. (2001), *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia, H. Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Janicka J. (2019), *Chrześcijaństwo w porządku filozoficznym dowiedzione – próba rekapitulacji Leszka Kołakowskiego rozważań o religii*, „Przegląd Religioznawczy” 2: 77–85.
- Judt T. (2019), *Zapomniany wiek XX. Retrospekcje*, przeł. P. Marczewski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań.
- Kłoczowski J. A. (1994), *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Kołakowski L. (1988), *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, przeł. T. Baszniak, M. Panufnik, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Kołakowski L. (1989a), *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, wyb. i oprac. Z. Mentzel, t. I, Wydawnictwo Puls, Londyn.

- Kołodkowski L. (1989b), *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, wyb. i oprac. Z. Mentzel, t. II, Wydawnictwo Puls, Londyn.
- Kołodkowski L. (1989c), *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, wyb. i oprac. Z. Mentzel, t. III, Wydawnictwo Puls, Londyn.
- Kołodkowski L. (1990a), *Horror metaphysicus*, przeł. M. Panufnik, Res Publica, Warszawa.
- Kołodkowski L. (1990b), *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Res Publica, Warszawa.
- Kołodkowski L. (1994), *Bóg nic nam nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Kołodkowski L. (1997), *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Kołodkowski L. (2000), *Kultura i fetysze. Eseje*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Kołodkowski L. (2002), *Rozmowy z diabłem*, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Kołodkowski L. (2003), *Obecność mitu*, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Kołodkowski L. (2004–2006), *O co nas pytają wielcy filozofowie*, seria I–III, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Kołodkowski L. (2005a), *O zawodzie filozofa*, [w:] *Byt i sens. Księga pamiątkowa VII Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Szczecinie*, R. i I. Ziemiński (red.), Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin: 19–20.
- Kołodkowski L. (2005b), *Mini wykłady o maxi sprawach*, seria I–III, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Kołodkowski L. (2006), *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Kołodkowski L. (2009), *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, wyb. Z. Mentzel, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Kołodkowski L. (2014), *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, przeł. D. Zańko, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Krupecka I. (2021), *Kartezjusz i Kanibale. Z historii jednej idei*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Mentzel Z., Kołodkowski L. (2007), *Czas ciekawy, czas niespokojny*, cz. 1, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Nussbaum M. C. (2016), *Not For Profit. Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton University Press, Princeton–Oxford.
- Pawliszyn M. (2020), *Postłowie*, [w:] I. Ziemiński, *Religia jako idolatria. Esej filozoficzny o nieuchronności elementów idolatrycznych w religii*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin: 209–216.
- Pencuła M. (2016), *Leszek Kołodkowski o religii*, „Edukacja Filozoficzna” 61: 77–105.
- Platon (1999), *Parmenides*, przeł. W. Witwicki, [w:] Platon, *Parmenides. Teajtet*, Wydawnictwo ANTYK, Kęty: 5–83.
- Sareło Z. (2007), *Problem przewyciężenia kryzysu cywilizacyjnego w poglądach Leszka Kołodkowskiego*, „Studia Philosophiae Christianae” 42 (1): 75–86.

- Sareło Z. (2016a), *Chrześcijańskie źródła kryzysu zachodniej cywilizacji*, [w:] *Cywilizacja łacińska. Ekspansja – dominacja – kryzys*, F. Kubiaczyk (red.), Instytut Kultury Europejskiej UAM, Gniezno: 35–50.
- Sareło Z. (2016b), *Kryzys cywilizacji zachodniej w perspektywie filozoficznej*, [w:] *Cywilizacja łacińska. Ekspansja – dominacja – kryzys*, F. Kubiaczyk (red.), Instytut Kultury Europejskiej UAM, Gniezno: 17–34.
- Sarnowski S. (1992), *Anty-horror metaphysicus*, „Edukacja Filozoficzna” 13: 48–56.
- Sołżenicyn A. (2020), *Archipelag Gułag 1818–1956. Próba dochodzenia literackiego*, przeł. J. Pomianowski (M. Kaniowski), Dom Wydawniczy Rebis, Poznań.
- Stanisławek J. (2022), *Chrześcijanizm Bogusława Wolniewicza*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 31, 2 (22): 63–71.
- Stępień A. B. (1992), *Leszka Kołakowskiego horror filozoficzny*, „Edukacja Filozoficzna” 13: 57–58.
- Szczepański J. J. (2009), *Kadencja*, Oficyna Wydawnicza Volumen, Bellona SA, Warszawa.
- Zabużko O. (2022), *Planeta Piolun*, przeł. K. Kotyńska, Wydawnictwo Agora, Warszawa.
- Ziemińska R. (2013), *Historia sceptycyzmu. W poszukiwaniu spójności*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Ziemiński I. (1992), *Wolność intuicją bytu? W związku z książką Leszka Kołakowskiego „Horror metaphysicus”*, „Edukacja Filozoficzna” 13: 59–63.
- Ziemiński I. (1996), *Fatalistyczna teologia jansenistów*, „Ethos” 9, 3–4 (35–36): 275–278.
- Ziemiński I. (2020), *Religia jako idolatria. Esej filozoficzny o nieuchronności elementów idolatrycznych w religii*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin.