

*Ryszard Kleszcz*

 <https://orcid.org/0000-0002-4618-6598>  
Uniwersytet Łódzki

## LESZEK KOŁAKOWSKI O RACJONALIZMIE ANALIZA KRYTYCZNA

### Streszczenie

Leszek Kołakowski (1927–2009) był myślicielem, którego refleksja była u swych początków związana z marksizmem, antropocentryzmem, antyabsolutyzmem i radykalnie świeckim nastawieniem. Zarazem od początku Kołakowski, jako filozof, był wysoce krytyczny wobec pozytywistycznej wersji racjonalizmu. W artykule przedstawia się i analizuje poglądy filozofa, które dotyczą racjonalizmu. Wymaga to stosownych analiz metodologicznych i odróżnienia rozmaitych typów racjonalizmu. Przedstawiana analiza wskazuje, iż ewolucja poglądów Kołakowskiego oznacza rezygnację z radykalnego antropocentryzmu i haseł walczącej świeckości. Myśliciel, zachowując pewne elementy antyabsolutyzmu i związaneego z nim sceptycyzmu, pozytywnie waloryzuje treści związane z kulturą europejską i chrześcijaństwem.

### Słowa kluczowe:

Leszek Kołakowski, antropocentryzm, antyabsolutyzm, krytyka pozytywizmu, chrześcijaństwo, racjonalizm, uzasadnianie racjonalizmu

## LESZEK KOŁAKOWSKI ON RATIONALISM. CRITICAL ANALYSIS

### Abstract

Leszek Kołakowski (1927–2009) was a thinker whose reflection was at the beginning associated with Marxism, anthropocentrism, anti-absolutism and a radically secular attitude. At the same time, from the very beginning Kołakowski, as a philosopher, was highly critical of the positivist version of rationalism. The paper presents and analyses the philosopher's views on rationalism. This requires appropriate methodological analyses and the distinction between different types of rationalism. The presented analysis shows that the evolution of Kołakowski's views means resignation from radical anthropocentrism and the slogans of fighting secularism. A thinker, retaining some elements of anti-absolutism and the related skepticism, positively valorises the content related to European culture and Christianity.

### Keywords:

Leszek Kołakowski, anthropocentrism, anti-absolutism, criticism of positivism, Christianity, rationalism, justification of rationalism

*Jest w każdym razie wątpliwe, w świetle dotychczasowych doświadczeń, czy ludzkość istotnie zmierza ku upowszechnionej afirmacji racjonalizmu takiego, jaki pozytywiści krzewią (Kołakowski, 1966: 214).*

*Osiół Buridana jest racjonalistą skrajnym, ponieważ nie podejmuje wyboru praktycznego między dwiema wiązkami siana, póki sytuacja poznawcza nie daje mu powodów do preferencji praktycznych ze względu na skuteczność zamierzonego działania [...]. Umierając z głodu osiół Buridana daje świadectwo najbardziej niezłomnego racjonalizmu, a każdy racjonalista może zatknąć sztandar nad jego grobem (Kołakowski, 1989a: 126).*

*[...] Pośród pytań podtrzymujących europejską filozofię przy życiu przez dwa i pół tysiąclecia ani jedno nie zostało nigdy rozstrzygnięte ku naszemu powszechnemu zadowoleniu; wszystkie bądź nadal budzą kontrowersje, bądź zostały dekretem filozofów unieważnione. [...] Cokolwiek waży w filozofii – czyli cokolwiek czyni ją w ogóle ważną w życiu – podlega tym samym wyborom [...] (Kołakowski, 1990a: 7–8).*

## 1.

Leszek Kołakowski jako filozof kultury i historyk idei jest przykładem myśliciela, którego myślenie przechodziło przez rozmaite etapy rozwojowe. Zaczynał po wojnie jako student filozofii, młody, bojowy i co istotne – ortodoksyjny marksista, któremu bliskie było dziedzictwo oświeceniowego racjonalizmu i świeckości. Jego dalsze intelektualne ewolucje prowadziły go przez marksizm typu rewizjonistycznego, poprzez stopniowe rozstanie z nim, aż do pozycji krytycznej wobec marksizmu w ogóle. Także jego stosunek do religii ulegał istotnym przemianom. Krytycyzm widoczny w pracach Kołakowskiego obejmował także często jego stosunek do swych własnych wcześniejszych pozycji filozoficznych. **Wydaje się jednak, iż w jego nastawieniu, mimo tych wyrazistych zmian, były też pewne elementy wspólne, dające się zauważyć w rozmaitych okresach jego twórczości.** Takim elementem niewątpliwie było zainteresowanie religią, niezależnie od tego, czy była ona traktowana jako nieprzejednany wróg, czy jako pociągający obiekt badania, czy jako niezbywalny element kultury europejskiej. Innym elementem trwale obecnym w myśli Kołakowskiego wydaje się nastawienie niechętne wobec filozoficznego pozytywizmu, który występował w historii myśli europejskiej w rozma-

itych postaciach<sup>1</sup>. Kołakowskiemu, w różnych okresach jego twórczości, obce były rozmaite formy pozytywistycznego i scjentystycznego myślenia, przy czym pozytywizm można by w jego przypadku rozumieć maksymalnie szeroko, jako prąd cechujący się minimalizmem i antyspekulatywnym oraz antymetafizycznym nastawieniem. Tak szeroko pojmowany pozytywizm odnaleźć możemy w rozmaitych okresach rozwoju filozofii zachodniej, chociaż samą nazwę zawdzięczamy myśli francuskiej XIX w. (w tej kwestii obszerniej zob. Kleszcz, 1994: 131–146). Wszelkie postaci pozytywizmu, który w XIX stuleciu miał swego klasyka w postaci Auguste'a Comte'a; potem, jako drugi pozytywizm, reprezentowany był przez Richarda Avenariususa i Ernsta Macha, by wreszcie w wieku XX znaleźć swój wyraz w empiryzmie logicznym, zapoczątkowanym przez Koło Wiedeńskie. Ten wielopostaciowy i zróżnicowany nurt był pod pewnymi istotnymi względami obcy temu, co Kołakowski uważał za ważne i niezbywalne w filozoficznym myśleniu, zwłaszcza w myśleniu o człowieku i kulturze. Pozytywizm w jego rozumieniu, wbrew pewnym opiniom na ten temat, ma być stanowiskiem wyraźnie filozoficznie i aksjologicznie nieneutralnym, o charakterze zauważalnie normatywnym. Jak wskazuje Kołakowski w swej małej monografii pozytywizmu:

Pozytywizm jest więc stanowiskiem normatywnym regulującym sposób używania terminów takich jak „wiedza”, „poznanie”, „informacja”; tym samym reguły pozytywistyczne odróżniają w pewien sposób spory filozoficzne i naukowe takie, które prowadzić warto, od takich, które nie mają szans rozstrzygnięcia i nie zasługują wobec tego na uwagę (1966: 11).

175

Wedle Leszka Kołakowskiego przyjrzenie się różnym nurtom, które występowały w historii pozytywizmu pozwala na wskazanie zasad charakterystycznych dla wszelkich (historycznie zmiennych) jego postaci (1966: 11–18). Byłyby to jego zdaniem:

<sup>1</sup> Tej problematyce myśli pozytywistycznej i jej historii poświęcona jest praca Kołakowskiego *Filozofia pozytywistyczna: od Hume'a do Koła Wiedeńskiego* (1966). Ta mała książeczka, wydana w popularnej serii Omega, jest znacząca, bardziej nawet z powodu pewnych własnych poglądów jej autora tam prezentowanych, niż z powodu samych tylko treści historycznych w niej zawartych. Wywołała ona debatę w ówczesnym polskim środowisku filozoficznym, czego wyrazistym przykładem jest dyskusja na łamach *Studiów Filozoficznych* z udziałem m.in. Stefana Amsterdamskiego, Heleny Eilstein, Władysława Krajewskiego, Stanisława Lema, Krzysztofa Pomiana i Mariana Przełęckiego (*Dyskusja nad książką „Filozofia pozytywistyczna – od Hume'a do Koła Wiedeńskiego”*, 1967). Inne prace Kołakowskiego wykorzystywane szerzej w tym tekście to: *Kultura i fetysze* (1967b); *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii* (1988); *Nieracjonalności racjonalizmu* (1989a); *Horror metaphysicus* (1990a); *Husserl i poszukiwanie pewności* (1990b); *Obecność mitu* (2003). Wskazane skróty prac Kołakowskiego przywoływane są w niniejszym tekście w nawiasach, po skrócie następuje numer strony.

1) **Reguła fenomenalizmu**, zgodnie z którą nie ma różnicy między istotą a zjawiskiem. W efekcie winno się przyjmować tylko to, co dane jest w ramach doświadczenia, odrzucając sądy, które dotyczą tego, co byłoby „ukryte”, a czego przejawem miałyby być dostępne nam doświadczenie;

2) **Reguła nominalizmu**, wedle której odrzuca się istnienie przedmiotów ogólnych; w szczególności zaś przyjmuje się na gruncie teorii wiedzy, iż wiedzy tej nie odpowiada istnienie jakichkolwiek przedmiotów ogólnych;

3) **Reguła odmawiająca wartości poznawczej sądom oceniającym** i wypowiedziom normatywnym. Przyjmuje się bowiem, że w doświadczeniu, będącym źródłem wiedzy, nie są dane jakości takie jak: dobry/zły czy piękny/brzydki;

4) **Reguła uznająca jedność metody wiedzy**. Zgodnie z nią przyjmuje się, że na pewnym poziomie dysponujemy unitarną metodą zdobywania wiedzy, która byłaby wspólna dla wszystkich dyscyplin, tak przyrodniczych, jak i humanistycznych. W efekcie, jak się niekiedy twierdzi, istnieje możliwość sprowadzenia różnorodności dyscyplin naukowych do jednej, co przejawia się pod postacią dwudziestowiecznych haseł, obecnych choćby w Kole Wiedeńskim, to jest „jedności wiedzy” i „fizykalizmu”.

Te zasady winny być przy tym widziane w pewnym kontekście światopoglądowym, który wysoko w hierarchii wartości ceni naukę, w bardziej radykalnych ujęciach głosząc scjentyzm, kult nauk przyrodniczych oraz zajmując stanowisko co najmniej niechętnie metafizyce (często raczej temu, co się za metafizykę w tym nurcie uznawało). Jest on oparty, jak zauważa Kołakowski, o pewnego rodzaju wartościowanie:

Cała antymetafizyczna doktryna i cała teoria sensowności wyrażen okazuje się tedy oparta o pewien system wartościowania tak samo relatywny i tak samo związany z określoną formacją kulturalną, jak dowolne inne (1966: 218).

Ten stosunek do metafizyki, zasadniczo krytyczny, przybiera w ramach pozytywizmu różne postaci. W wersji mocniejszej odmawia się metafizyce wszelkich uprawnień i wartości, w słabszej zaś dopuszcza się ją jako wyraz ekspresji, mającej jednak charakter pozapoznawczy. Mocniejsza wersja łączy się z przekonaniem, że nauka – na modłę pozytywistyczną rozumiana – jest samowystarczalna i nadto tylko ona dostarcza (może dostarczać) człowiekowi odpowiedzi na pytania, które on sobie stawia. Te poglądy empirystów logicznych byłyby rujnujące dla całej dotychczasowej tradycji filozoficznej. Jak to zauważa Kołakowski:

Likwidacja pseudoproblemów, pytań pozornych, refleksji nad niczym miała być najdonioślejszym wynikiem owej krytyki, której rezultaty ujawniały, między innymi, że niemal cała filozofia dotychczasowa składa się z kwestii pozornych i odpowiedzi bezsensownych (1966: 202).

Co warte podkreślenia to nacisk, jaki Kołakowski kładzie na fakt, iż u podstaw pozytywistycznych wartościowań leży kryterium efektywności, i to efektywności o charakterze praktycznym (technologicznym) (1989a: 141–142). Wyraża to wiele tekstów autorów pozytywistycznych, w tym choćby następujące słowa Alfreda J. Ayera:

There is no absolute standard of rationality, just as there is no method of constructing hypotheses which is reliable. We trust the methods of contemporary science because they have been successful in practice (1952: 100)<sup>2</sup>.

W przekonaniu Kołakowskiego wszelkie, a więc także pozytywistyczne kryteria wiedzy, czy analogicznie – racjonalności, mają charakter historyczny i relatywny, toteż zawsze winny być rozpatrywane w kontekście historycznym. To historycystyczne nastawienie Kołakowskiego, będącego przede wszystkim historykiem idei, nie zaś typowym filozofem systematycznym, trafnie ujmuje Ewa Bieńkowska, stwierdzając:

Zamiast zajmować się strukturami bytu czy poznania – ambicja myślicieli od początków cywilizacji greckiej – Kołakowski pyta o to, jak myśleli ludzie budujący intelektualną ciągłość naszej historii, jakie zadawali sobie pytania, jak próbowali odpowiedzieć na ogrom świata, na udreki i wymagania życia. Filozofowie i my wszyscy żyjemy w czasie: to podstawa. Czy również pewne nasze wytwory potrafią wyprowadzić poza czas – tego nie wiemy; nie jest to dla filozofa pytanie rozstrzygalne. Historia jest naszą aktualnością, cała historia – to następne założenie (2020: 132).

177

Z tym wskazywanym nastawieniem myślicieli pozytywistycznych łączy się zwykle, także w kontekście potocznym, hasło racjonalizmu. To hasło, jego rozmaite rozumienia, warte jest bliższego rozpatrzenia, tym bardziej, iż pojawia się ono u Kołakowskiego dość często. **Toteż zagadnienie racjonalizmu i racjonalności, rozmaitych ich odmian, założeń za tym stojących, w kontekście myśli Leszka Kołakowskiego i jego uwag na ten temat, także w kontekście polemicznym (antypozytywistycznym), będzie przedmiotem poniżej prowadzonych rozważań.**

## 2.

Chcąc scharakteryzować racjonalizm musimy pamiętać, iż trzeba go widzieć jako pogląd odróżniany i przeciwstawiany bądźż to empiryzmowi, bądźż to irracjonalizmowi. Standardowo bowiem odróżnia się dwie pary

<sup>2</sup> Ta edycja oparta jest na drugim wydaniu pracy (1946), wydanej w wydawnictwie Victor Gollantz, Ltd.

stanowisk: racjonalizm i empiryzm oraz racjonalizm i irracjonalizm (zob. szczegółowe analizy w tej kwestii: Kleszcz, 2015: 247–267). Gdy uwzględnimy jeszcze płaszczyznę psychologiczną, możemy mówić nawet o trzech parach stanowisk.

**W odniesieniu do tej domeny psychologicznej** formułowane jest pytanie dotyczące tego, skąd wywodzą się treści poznawcze, którymi dysponujemy. Tak więc pytamy tutaj o genezę naszego poznania. Na tejże psychologicznej płaszczyźnie wyróżnia się dwa klasyczne stanowiska: natywizm (racjonalizm genetyczny) oraz empiryzm genetyczny. **Racjonalizm genetyczny** przyjmuje istnienie poznania, które nie zostało uzyskane drogą poznania empirycznego. Z kolei przeciwstawny mu **empiryzm genetyczny** wywodzi całe nasze poznanie z doświadczenia. Te stanowiska (para stanowisk) nie będą przedmiotem dociekań w tym tekście prowadzonych, nie wydają się bowiem istotnymi dla rozważań prowadzonych przez Kołakowskiego w kontekście racjonalizmu i można je z tego powodu, w dyskutowanym kontekście tego artykułu, pominąć.

**W przypadku drugiej pary** pytamy o to, jakie metody prowadzą nas do poznania wartościowego w sensie poznawczym. I na tej płaszczyźnie możemy wyróżnić racjonalizm metodologiczny (aprioryzm) oraz empiryzm (aposterioryzm). **Racjonalizm, powiedzmy, metodologiczny** to stanowisko przyjmujące, że poznaniem wartościowym jest to, które uzyskujemy na drodze pozadoświadczałnej, a więc poznanie *a priori*. Z kolei **empiryzm (aposterioryzm)** to stanowisko przyjmujące, że wartościowy poznawczo charakter ma poznanie uzyskane w drodze doświadczenia, czyli *a posteriori*.

Wreszcie, **w ramach trzeciej pary**, mielibyśmy stanowiska racjonalizmu i irracjonalizmu. **Racjonalizm** przyjmuje, iż to rozum, szeroko tutaj pojmowany, jest ostatecznym czynnikiem, w oparciu o który dokonujemy oceny walorów naszego poznania, przyznając mu lub odmawiając cech poznania wartościowego (poznawczo). Z kolei **irracjonalizm** dopuszcza inne poza rozumem czynniki, takie jak: autorytet, intuicja swoiście rozumiana, przeżycie mistyczne czy uczucie. Jeśli, jak mówiliśmy, pominąć kwestie genezy poznania, to mielibyśmy dwa rodzaje racjonalizmu, nazwijmy je **racjonalizmem<sub>1</sub>** oraz **racjonalizmem<sub>2</sub>**.

**Racjonalizm<sub>1</sub>** to pogląd przyjmujący, iż poznanie wartościowe (poznawczo) może być dostarczane przez czynniki pozaempiryczne, a więc (co najmniej) dopuszcza poznanie *a priori*. Ten typ racjonalizmu, zwany także aprioryzmem, w wersji skrajnej dopuszcza tylko czynniki inne niż empiryczne, zaś w wersji umiarkowanej przyjmuje tak jedno, jak i drugie.

**Racjonalizm<sub>2</sub>** to z kolei stanowisko, które przyjmuje, iż to rozum jest zasadniczym czynnikiem, w oparciu o który dokonujemy oceny walorów naszego poznania. Ten racjonalizm nie musi wykluczać intuicji

ani doświadczenia, wyklucza natomiast takie czynniki jak autorytet czy doświadczenie mistyczne<sup>3</sup>.

Mielibyśmy więc dwa rodzaje racjonalizmu, o ile pominiemy tzw. racjonalizm genetyczny. Wydaje się to jednak nie uwzględniać innego jeszcze użycia terminu racjonalizm, które zbliżone do rozumienia drugiego, akcentuje jednak bardzo wyraźnie takie pojmowanie rozumu, przy którym jest on uznawany za absolutną, wyłączną i wystarczającą władzę, jaką człowiek dysponuje. Odrzuca się tym samym wszelkie twierdzenia uznane za dogmatyczne (zwłaszcza dogmaty religijne), oparte na intuicji, opinii autorytetu, objawieniu czy wierze. To użycie terminu „racjonalizm” ma genezę teologiczną, współcześnie jednak przybiera zwykle postać wykluczającą, w sposób mniej lub bardziej stanowczy, wszelkie odniesienia do rzeczywistości extranaturalnej, przyjmując najczęściej kształt radykalnie świecki, często antyreligijny. To stanowisko może zakładać, choć nie zawsze musi tak być, scjentyzm. O tak rozumianym racjonalizmie i racjonalizmie, widzianym z perspektywy człowieka wierzącego (dla jasności nie będącej jego, czyli Kołakowskiego, perspektywą), mówi on w swej późniejszej pracy *Jeśli Boga nie ma...*, wskazując, iż także niektórzy ludzie, będący konsekwentnymi ateistami, przyjmują te konkluzje:

Świat racjonalisty, argumentuje niestrudzenie wierzący – nie jest Kosmosem, nie objawia żadnego porządku ani sensu, nie stwarza dobra ni zła, żadnego celu ani prawa. Stajemy wobec obojętnego chaosu, który wytworzył nas równie bez celu, jak bez celu nas unicestwi; musimy pogodzić się z tym, że wszelkie ludzkie nadzieje i lęki, wszelkie ekstatyczne radości i straszliwe cierpienia, wszystkie twórcze udręki uczonych, artystów, świętych i konstruktorów mają zniknąć na zawsze bez śladu, zatopione w beznamiętnym i bezgranicznym morzu przypadku (1988: 229–230).

Rodzi się pytanie, czy i czym różnią się te stanowiska 2 i 3 (racjonalizm<sub>2</sub> i racjonalizm<sub>3</sub>)? Różnica zdaje się leżeć w owym absolutyzowaniu władz rozumu w podejściu trzecim, zwłaszcza w kontekście wiary religijnej. Tak niejednokrotnie używa się tego terminu w kontekstach bardziej potocznych, gdzie określanie kogoś mianem racjonalisty (zwolennika racjonalizmu) oznacza, iż osoba ta nie przyjmuje boskiego objawienia i zwykle nie żywi żadnych religijnych przekonań.

Po dołączeniu tego trzeciego rozumienia mielibyśmy więc także **racjonalizm<sub>3</sub>**, zgodnie z którym rozum, przeciwstawiany (głównie) objawieniu (religijnemu), jest jedynym rzetelnym czynnikiem pozwalającym

<sup>3</sup> Trzeba pamiętać, iż nie usuwa to jednak pewnych trudności z uwagi na to, że rozum może w rozmaity sposób mieć pierwszeństwo poznawcze nad doświadczeniem i zmysłami, a nadto, z uwagi na fakt pewnych niejasności samego pojęcia „rozumu” (o tej kwestii zob. Kleszcz, 2007: 50–53).

na pozyskiwanie i ocenę wszelkich treści poznawczych. Zwykle jest to stanowisko bardziej radykalne niż racjonalizm<sup>2</sup>.

**W tym tekście chciałbym bliżej zająć się tym, jak Kołakowski rozumie racjonalizm (a także racjonalność) i jaki jest jego stosunek do racjonalizmu w rozmaitych jego postaciach.** Jak wskazywałem, Kołakowski niechętny jest rozmaitym postaciom pozytywizmu. Pozytywiści często deklarowali się zarazem jako racjoniści i stanowczy zwolennicy racjonalizmu. Nie ma jednak koniecznego *iunctim* między pozytywizmem a pewnymi, co najmniej, postaciami racjonalizmu. Stąd też, jak można wstępnie założyć, to antypozytywistyczne nastawienie nie musi pociągać niechęci Kołakowskiego do pewnych przynajmniej form racjonalizmu. Z tego więc, iż Kołakowski w rozmaitych okresach swej filozoficznej drogi odrzucał pozytywizm (i dodajmy – także scjentyzm), nie wynika jeszcze jakiś jednoznaczny, przez to wyznaczany, jego stosunek do kwestii racjonalizmu. **To zagadnienie uczynimy przedmiotem dalszych rozważań, starając się udzielić odpowiedzi na pytanie: czy Kołakowskiemu można przypisać racjonalizm i w jakim rozumieniu tego terminu.**

### 180 3.

Zagadnieniem racjonalizmu w kontekście systematycznym, bo takie teksty systematyczne mnie głównie tutaj interesują, zajmował się Kołakowski obszerniej już od połowy lat 50. Efektem tych zainteresowań i przygotowywanych tekstów miał być zbiór esejów o tytule *Fetysze racjonalizmu* złożony do druku w wydawnictwie Książka i Wiedza<sup>4</sup>. Jednym z esejów był tam obszerny i ważny dla charakterystyki wczesnych poglądów L. Kołakowskiego tekst *Nieracjonalności racjonalizmu*, który został wydany dopiero w roku 1989 przez Wydawnictwo Puls<sup>5</sup>. Przedmiotem rozważań w tym tekście jest racjonalizm rozumiany jako przeciwieństwo irracjonalizmu,

<sup>4</sup> Te zbiór miał zawierać eseje: *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*; *Cogito, materializm historyczny, ekspresyjna interpretacja osobowości*; *Etyka bez kodeksu*; *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*; *Pochwała niekonsekwencji*; *Nieracjonalności racjonalizmu*; *Wielkie i małe kompleksy humanistów*. Wszystkie te teksty, poza *Nieracjonalnościami racjonalizmu*, ukazały się w PRL-u drukiem w czasopiśmie, a także w wydanym w 1967 r. przez PIW zbiorze *Kultura i fetysze*. Książka *Fetysze racjonalizmu*, przygotowana do wydania w wydawnictwie Książka i Wiedza w 1963 r., została zniszczona na etapie składu. Autorowi udało się wydać wcześniej fragment w postaci tekstu zatytułowanego *Racjonalizm jako ideologia* w piśmie *Argumenty*.

<sup>5</sup> Praca ta została wydana na podstawie zachowanej odbitki szrotkowej w roku 1989, pierwotnie w Wydawnictwie Puls. W tym tekście przywołuję ten obszerny artykuł (Kołakowski, 1989a: 114–153).



a więc jak się wydaje *prima facie* **racjonalizm<sub>2</sub>**. Jak zauważa Kołakowski, sam termin „racjonalizm” używany jest w Europie od wieku XVII jako termin zabarwiony pozytywnie. Zarazem nie jest on używany jednoznacznie, a jego znaczenie wydaje się niekiedy mgliste. **W pierwszym ze znaczeń, w użytych przez Kołakowskiego znaczeniu węższym, racjonalizm byłby stanowiskiem dotyczącym poglądów (przekonań) żywionych przez ludzi, w drugim zaś dotyczyłby on postaw ludzi** (1989a: 115 i nn.).

Przy czym **w ramach pierwszego znaczenia, czyli tego znaczenia dotyczącego przekonań żywionych przez ludzi, mielibyśmy dwie jego wersje:**

**A)** Taką, która wyklucza poznanie niedyskursywne (niedające się wyrazić w języku, a więc np. mistyczne), lecz dopuszcza w zasadzie wszelkie rodzaje poznania, o ile byłyby one wyrażalne w języku. To zdaje się zaś dopuszczać to, co można by nazwać poznaniem wyrażającym np. objawienie typu religijnego, o ile jego treść byłaby językowo wyrażalna. Objawienie religijne w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie jest bowiem wyrażane w języku. Osobną kwestią jest oczywiście problem interpretacji (hermeneutyki) tekstów, mających wyrażać to boskie objawienie.

**B)** Ta druga zaś uznaje, iż racjonalizm nie dopuszcza jakichkolwiek prawd odwołujących się do objawienia religijnego czy autorytetu, jako że nie uznaje jakichkolwiek treści poznawczych niepodlegających publicznej kontroli lub falsyfikacji.

**Kołakowski deklaruje, iż używa terminu „racjonalizm” w tym drugim sensie, czyli B.** Tak więc racjonalizm (i konsekwentnie racjonalista) tak rozumiany odrzuca z definicji wszelkie treści (tym samym zaś przekonania) religijne. Widać więc, że ten racjonalizm Kołakowskiego (w tym okresie) byłby raczej **racjonalizmem<sub>3</sub>, gdyby odnieść go do zaproponowanej powyżej klasyfikacji racjonalizmów**. Kwestią, która wymaga ustalenia byłoby oczywiście wskazanie racji, dla których ten rodzaj racjonalizmu można (ewentualnie) zasadnie przyjąć.

Za wyborem tak rozumianego racjonalizmu ma przemawiać, zdaniem filozofa, fakt, iż takie użycie pary racjonalizm-irracjonalizm lepiej oddaje ważne konflikty ideowe w myśli europejskiej. Jest to niewątpliwie stanowisko, u podstaw którego tkwią pewne oceny i wartościowanie, także dotyczące dziejów myśli europejskiej. Te racje wskazane przez filozofa nie są więc (nie są w pierwszym rzędzie) racjami natury epistemologicznej. Racjonalizm<sub>3</sub> może z pewnością przyjmować radykalny scjentyista, który dopuszcza tylko poznanie naukowe, uzyskiwane w naukach przyrodniczych i wykluczający wszelkie extranaturalne drogi poznawcze, zwłaszcza natury religijnej. Tak rozumiany scjentyista winien jednak wykluczać także wszelkie rozważania typu światopoglądowego, o ile wykraczają poza domenę nauki (nauk empirycznych). Jednak Kołakowski takim scjentyistą nie był; choć chciał wyłączyć treści religijne, to wyraźnie

nie chciał tego czynić w przypadku (niereligijnych) treści światopoglądowych. W takiej sytuacji musi on więc, o czym powiemy dalej, inaczej ten przyjmowany przezeń typ racjonalizmu uzasadniać, inaczej niż robi to typowy scjentyista. W tym miejscu warto zauważyć, iż jeśli racjonalizm<sub>3</sub> jest radykalniejszy, jak to zauważyliśmy, niż racjonalizm<sub>2</sub>, to łatwo w tej sytuacji stwierdzić, że zbiór racjonalistów, przy rozumieniu tego terminu jako **racjonalizmu**<sub>2</sub>, będzie w danym momencie czasowym obszerniejszy, niż ich zbiór przy rozumieniu go jako **racjonalizmu**<sub>3</sub>. I odpowiednio – adekwatny zbiór irracjonalistów, przy **racjonalizmie**<sub>3</sub> będzie większy niż w przypadku irracjonalizmu, dla którego wyznacznikiem będzie **racjonalizm**<sub>2</sub>. Zauważmy także konsekwencje takiego stanowiska, powodujące, iż na płaszczyźnie **racjonalizmu**<sub>3</sub> za irracjonalistów trzeba by m.in. uznać wszystkich scholastyków, Kartezjusza, Leibniza, współcześnie zaś zauważalną grupę filozofów, w tym także niektórych filozofów analitycznych i fenomenologów. Tych warunków bycia racjonalistą, jak to wskazuje Kołakowski, nie spełniłby także Kant. Kołakowski stara się w jakimś stopniu uniknąć tych radykalnych konsekwencji, wskazując w swych omówieniach, iż u tych myślicieli spotykamy niekoherentne wątki, mówiąc jego ówczesnym językiem – postępowe i reakcyjne, materialistyczne i spirytualistyczne. W przypadku Leibniza jest to jednak stosunkowo trudne, bo dla tego myśliciela „[...] zasada ugody i kompromisu z teologią, z religią i scholastyką uzyskała wyraz najpełniejszy”<sup>6</sup>. Na takie rozwiązanie trudno przystać, wydaje się ono bowiem ideologicznie uwarunkowane i pozbawione wystarczających rzeczowych racji. To stanowisko ma natomiast niewątpliwie silną komponentę perswazyjną. Te rozróżnienia, proponowane przez ówczesnego Kołakowskiego, dotyczą w zasadzie płaszczyzny teoriopoznawczej, mogą być jednak przełożone na język racjonalizmu ontologicznego. Jak zaznacza Kołakowski, między tego rodzaju racjonalizmami (i odpowiednio irracjonalizmami) nie ma zależności logicznej, lecz psychologiczna (1989a: 117–118). Te konteksty ontologiczne pomijam jednak w tym tekście jako mniej dla rozważań Kołakowskiego istotne.

Analizując racjonalizm, Kołakowski rozróżnia, jak już była o tym mowa, **racjonalizm jako pewien pogląd** (tezę), co wyżej omawiano, oraz **racjonalizm jako postawę**, która swój wyraz znajdować może tak w myśleniu, jak i w zachowaniu. W pierwszym rzędzie zajmijmy się bliżej owym racjonalizmem jako poglądem (wyrazem przekonań). **Racjonalizm**

<sup>6</sup> Por. Kołakowski, 1955: XV. Kołakowski dopatruje się jednak, poza niebudzącymi wątpliwości pracami naukowymi, także w filozoficznych pracach Leibniza znacznych walorów, związanych m.in. z jego zasadą powszechnego związku zjawisk. Ten element miał cenić sam Lenin, zauważając: „Tu jest swego rodzaju dialektyka i bardzo głęboka, bez względu na idealizm i klechostwo” (1955: XXVIII).

w kontekście epistemologicznym (dotyczącym przekonań), jak zauważa Kołakowski, można traktować jako stanowisko określające to, co jest, a co nie jest poznaniem (względnie poznaniem naukowym). Standardowo w ramach analiz epistemologicznych przyjmuje się, że poznanie, aby miało charakter racjonalny, musi spełnić pewne warunki (kryteria)<sup>7</sup>. Zdaniem Kołakowskiego racjonalizmowi w tym sensie nadać można węższy lub szerszy zakres. **Racjonalizm w wersji węższej** wiąże się z odrzuceniem wszelkiego poznania nie dyskursywnego, zaś **w wersji szerszej** z odrzuceniem poznania, które z zasady samej nie podlegałoby kontroli publicznej (1989a: 115 i nn.). Ponieważ wskazywaliśmy na obcość Kołakowskiego wobec pozytywizmu, to należy dodać, iż jego zdaniem współcześni pozytywiści są racjonalistami, i to racjonalistami skrajnymi. Ich racjonalizm w kontekście poznania w ogóle (zwłaszcza jednak poznania naukowego) charakteryzuje Kołakowski sprowadzając go do tak sformułowanego postulatu: „Należy odmówić przynależności do nauki tym wypowiedziom, które nie są zarazem podległe falsyfikacji i przekładalności na język nauk przyrodniczych lub też na terminy życia codziennego” (1989a: 123).

Pierwszy z tych czynników (falsyfikowalność) byłby gwarancją (możliwości) uzasadnienia empirycznego, zaś drugi (przekładalność) – jak sądzić można – pozwalałby (czy jednak zawsze?) respektować wymaganie ścisłości artykulacyjnej. Wydaje się ponadto, że zachowanie konsekwencji logicznej, niewskazywane przezeń *expressis verbis*, zakładane byłoby (przez pozytywistów, a zwłaszcza przez empirystów logicznych) co najmniej *implicite*. Takie więc stanowisko mogłoby spełniać – standardowo rozumiane – kryteria racjonalności przekonań. Ci filozofowie, zaliczani przez Kołakowskiego do grona pozytywistów, odwołują się, jak wskazuje filozof, do pewnego kryterium zrozumiałości, które sprowadzić można w gruncie rzeczy do postulatu przekładalności wypowiedzi na pewien wzorcowy język. Jeśli, a tak zwykle chcą pozytywiści, ten wymóg ma dotyczyć nie tylko empirycznego przyrodoznawstwa, lecz także dyscyplin humanistycznych i filozofii, to rodzi to pewne, dosyć zasadnicze trudności natury metodologicznej. Ten język wykorzystywany w przypadku przekonań filozoficznych czy światopoglądowych nie jest bowiem, jak nietrudno zauważyć, przekładalny na język nauk przyrodniczych (eksperymentalnych). Podobnie byłoby w przypadku humanistyki. **Toteż**

<sup>7</sup> Zauważmy, że współcześnie mówi się zwykle, iż na standardowe warunki racjonalności składałyby się następujące wymagania: a) ścisłość artykulacyjna, b) zachowanie konsekwencji logicznej, c) posiadanie uzasadnienia (niekiedy mówi się o uzasadnieniu empirycznym), por. Kleszcz, 1996: 121–133; Szaniawski, 1983: 5–15.

**faktycznie pozytywiści (racjoniści pozytywistyczni) domagają się, jak zauważa Kołakowski, jego przekładalności na język codziennego doświadczenia, na terminy zdroworozsądkowe, zaczerpnięte z życia codziennego.** Takie stanowisko jest przez polskiego filozofa zdecydowanie odrzucane. Mówi on o tym z właściwą dla siebie odrobiną sarkazmu:

Pozytywista ma więc ukryte kryterium zrozumiałości, którym się posługuje formułując go wyraźnie: polega ono na tym po prostu, że przyjmuje on za rzeczywistość ostateczną świat codziennego życia i konfrontuje z tą rzeczywistością poglądy na świat i doktryny metafizyczne. Wśród przedmiotów życia codziennego nie znajduje on jednak czegoś takiego jak „być”; nasuwa mu to nieodparte przekonanie, że w słowie tym kryje się mistyfikacja i że jako niezrozumiałe ma ono być wyrugowane z języka ludzi przyzwoitych (1989a: 121–122).

*Implicite* zakłada się więc, że w kontekście przekonań filozoficznych, a tym bardziej światopoglądowych, ostateczną rzeczywistością, do której się odwołujemy, jest świat codziennego życia. I z tym konfrontuje się analizowane koncepcje. **Ta dyskwalifikacja metafizyki (i analogicznie wszelkiej refleksji w zakresie antropologii filozoficznej czy światopoglądowej), jako zawierającej zdania nonsensowne, nie wydaje się więc zasadna. Nie wydaje się ona zasadną tak z racji metodologicznych, jak i praktycznych. Na tej pierwszej płaszczyźnie przyjmowane przez pozytywistów kryterium zrozumiałości, to jest przekładalność na język nauk empirycznych lub język życia codziennego, jest całkowicie arbitralne** (1989a: 135 i nn.). Ta teza sama, na gruncie stanowiska empiryzmu logicznego, wydaje się nadto mieć charakter metafizyczny. Tak więc naraża ona stanowisko pozytywistycznych racjonalistów na wewnętrzną niespójność. Dodajmy w tym momencie, że na takie konsekwencje empiryzmu logicznego wskazywał już w latach 30. Roman Ingarden, filozof, który dla ówczesnego Kołakowskiego nie mógłby być ze względów tak teoretycznych, jak i ideologicznych myślicielem bliskim<sup>8</sup>. Poza tym zarzutem ukrytej metafizyczności i w konsekwencji niespójności Kołakowski wskazuje, że takie limitowanie tego, czym filozof winien się zajmować nie zmieni zainteresowania ludzi, bo jak zauważa:

[...] uśmiercanie społecznie żywotnego zainteresowania ludzi dla pytań, na które nie ma odpowiedzi dobrze sprawdzonych, a które zarazem domagają się rozstrzygnięcia natychmiastowego, jest zadaniem beznadziejnym. Bo też istnieją pytania, na które

<sup>8</sup> Systematyczna dyskusja z neopozytywizmem, dotycząca kwestii metafizycznych, została przez Ingardena zawarta głównie w dwu tekstach, w których mamy do czynienia z analizą tego stanowiska i z jego krytyką odnośnie takiego rozumienia filozofii, które było, jego zdaniem, dla niej destrukcyjne i *de facto* likwidatorskie. Por. Ingarden, 1935/1936: 264–278 oraz Ingarden, 1934: 335–342.

każda odpowiedź jest niesprawdzalna, a które zarazem wywierają wpływ istotny na nasze postępowanie (1989a: 137–138).

Stanowisko racjonalistów (w tym racjonalistów pozytywistycznych) jest pewnym wyborem wartościującym, tak jak inne wybory w tym względzie<sup>9</sup>. Skoro zaś pozytywiści przyjmują, iż wartości nie daje się uzasadnić, to zarzut ten można odnieść także, jak zauważa Kołakowski, do ich własnego stanowiska (1989a: 124 i nn.). Stąd sygnalizowany już zarzut arbitralności tego podejścia. Budzi ono jego wątpliwości z innych jeszcze powodów niż te wyżej wskazane. Jak zauważa Kołakowski, **racjonalizm w tym wydaniu nie radzi sobie w sytuacjach praktycznego działania**, kiedy decyzje podejmować należy w sytuacji ograniczonej racjonalności. Przykład z osłem Buridana, traktowanym jako symbol skrajnego racjonalizmu, przywoływany w drugim motcie, wyraźnie na to wskazuje<sup>10</sup>. W domenie dyskursu praktycznego nie da się nadto uniknąć wykorzystywania terminów nie spełniających w pełni wymogów precyzji językowej. Hasła obecne w pewnych programach, takie jak: „wolność”, „równość” czy „zbawienie” są, zdaniem Kołakowskiego, „rekordowo mgliste, bezkształtne, hybrydowate i ciemne” (1989a: 130). Zarazem nie daje się ich usunąć z dyskursu praktycznego, bo – jego zdaniem – ideologie, w skład których one często wchodzi, nie dają się niczym zastąpić w ramach sfery przekonaniowej ludzi. **Generalnie, zdaniem filozofa, obecna w pozytywizmie chęć wyjęcia sfery aksjologicznej i sfery poglądu na świat spod wpływu racjonalności ma złe następstwa, oddając te domeny w całkowite władanie tego, co irracjonalne.** Jest to więc stanowisko mające destrukcyjne konsekwencje dla filozofii praktycznej. Dyskwalifikując *in gremio* przekonania metafizyczne, czy za metafizyczne uznane, lekceważy się całkowicie kwestię tych przekonań ewentualnej, a możliwej, racjonalizacji. Podobnie lekceważy się problem ten (możliwej, choć niepełnej

<sup>9</sup> W swej późniejszej pracy, czyli *Jeśli Boga nie ma...* Kołakowski wskazuje, iż tak racjonalizm, w sensie racjonalizmu, jak i stanowisko wiary religijnej są efektem przyjęcia pewnych kategorii pojęciowych. Zauważa tam: „Racjonalista może, a nawet musi odrzucić prawomocność doświadczenia religijnego, nie pasuje ono bowiem do struktury pojęciowej, zbudowanej w oparciu o przyjmowaną przezeń normatywną definicję wiedzy; wierzący zaś ma pełne prawo nie przejmować się tym odrzuceniem” (1988: 233).

<sup>10</sup> Ten przykład dotyczy, ogólnie rzecz ujmując, trudności z podejmowaniem decyzji w warunkach niepewności, w przypadku tzw. terminów zawitych, kiedy decyzję trzeba podejmować w ograniczonym czasie, który nie pozwala na pełną, czy ściślej – pełniejszą racjonalizację decyzji. Racjonalizm pozytywistyczny nie dostarczałby w takiej sytuacji narzędzi niezbędnych do dokonania wyboru. Tym samym, jak sądzi Kołakowski, jest on tylko w ograniczony sposób użyteczny w sferze działania (1989a: 126 i nn.). Warto równocześnie dodać, iż w pracach Buridana nie znajdujemy tego przykładu, który wszedł do literatury za pośrednictwem innych pisarzy (m.in. Spinozy).

racjonalizacji) w odniesieniu do sfery wartościowania. Sfera ta w ujęciu samego Kołakowskiego dopuszcza tylko ograniczoną racjonalizację, bo iluzją byłoby dążenie do wyrugowania sprzeczności i konfliktów wartości ze świata ludzkiego (1989a: 132 i nn.). Tej problematyce filozof poświęcił sporo uwagi m.in. w swym znanym tekście *Etyka bez kodeksu* (pierwodruk: „*Twórczość*”, 1962, 7, s. 64–86), gdzie wskazuje on na konsekwencje tego stanu rzeczy, zauważając:

W świecie, gdzie wszystkiego jest za mało [...] zadaniem jest, przeciwnie, uświadamiać nieuchronnie konfliktowy charakter życia moralnego i pobudzać do refleksji nad tym, które z owych konfliktów i w jakich granicach mogą być łagodzone przez praktyczne reformy, które natomiast stanowią może organiczne kalectwo naszego gatunkowego bytu (1967b: 183–184).

**Powstaje pytanie, jakie racje skłaniać mogą do przyjęcia tak rozumianego stanowiska racjonalistycznego i jakie pociąga ono konsekwencje.** Rozważyć należy tak racje, które bywają przytaczane na rzecz racjonalizmu, choćby przez filozofów pozytywistycznych, jak i racje inne, w tym w szczególności to, co sam Kołakowski uznaje za dobre racje na rzecz racjonalizmu, inaczej jednak rozumianego.

186 **W pierwszej kwestii** powiedzieć należy, iż centralnymi dla zrozumienia pozytywistycznych rozstrzygnięć zagadnieniami są zagadnienia epistemologiczne. Przyjęte na gruncie epistemologii rozstrzygnięcia określają zakładany model racjonalności, a także są podstawą dla refutacji filozofii metafizycznej. Według Kołakowskiego pozytywiści przyjmują, iż to, co określamy mianem poznania naukowego, dostarcza nam punktu widzenia uniezależnionego od takich czynników jak uwarunkowania kulturowe, historyczne, psychologiczne itp. (1966: 229 i nn.; 1989a: 142). **Stanowisko pozytywistyczne określić można mianem absolutystycznego, akceptuje ono bowiem tezę o istnieniu absolutnego, można dodać, niczym niezakłóconego, stanowiska obserwacyjnego.** Kołakowski zarzuca wręcz pozytywistom uznawanie pewnego nieprzekraczalnego absolutu, poza który wyjść nie można. Stanowisko pozytywistów z punktu widzenia swego absolutystycznego charakteru ma przypominać „ego transcendentalne” Edmunda Husserla (por. 1989a: 142, a także: 1990b: 35–41). Absolutyzm ten razi Kołakowskiego nie tylko z racji jego niepożądanych dla filozofii następstw, ale także dlatego, że pozostaje w wyraźnej sprzeczności z jego własnym, przyjmowanym wówczas stanowiskiem i założeniami. Takiego absolutystycznego podejścia dopatrywał się Kołakowski generalnie w rozmaitych nurtach, także na gruncie nowożytnej i najnowszej filozofii świeckiej. Uwagi na ten temat znajdujemy także w znanym i głośnym, w momencie ukazania się, eseju (1959): *Kapłan i błazen (Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)* (por. Kołakowski, 1989d:

161–180). Wskazuje on tam choćby na kartezjańskie *cogito* jako na świecki zamiennik objawienia religijnego. Tego absolutyzmu dopatruje się on także na gruncie innych stanowisk filozofii nowożytnej, w tym w omawianym tutaj szeroko stanowisku epistemologicznym współczesnych pozytywistów. Kołakowski zauważa, iż filozofia sytuuje się, jak to wyraźnie podkreśla, w ramach opozycji, której biegunami są pozycja kogoś określanego mianem błazna, który odrzuca wszelakie absoluty i pozycja kogoś określanego mianem kapłana, który ich broni. Tak mówi on o tym konflikcie, sam opowiadając się bardzo jednoznacznie za stanowiskiem błazna:

Antagonizm między filozofią utrwalającą absolut i filozofią kwestionującą absoluty uznane wydaje się antagonizmem nieuleczalnym, jak nieuleczalne jest istnienie konserwatyzmu i radykalizmu we wszystkich dziedzinach ludzkiego życia. Jest to antagonizm kapłanów i błaznów, a w każdej niemal epoce historycznej filozofia kapłanów i filozofia błaznów są dwiema najogólniejszymi formami kultury umysłowej. Kapłan jest strażnikiem absolutu i tym, który utrzymuje kult dla ostateczności i oczywistości uznanych i zawartych w tradycji. Błazen jest tym, który wprawdzie obraca się w dobrym towarzystwie, ale nie należy do niego i mówi mu impertynencje; tym, który podaje w wątpliwość wszystko to, co uchodzi za oczywiste; nie mógłby tego czynić, gdyby sam do dobrego towarzystwa należał – wtedy najwyżej mógłby być gorszyicielem salonowym; błazen musi być na zewnątrz dobrego towarzystwa, oglądać je z boku, aby wykrzyć nie – oczywistość jego oczywistości i nie – ostateczność jego ostateczności; zarazem musi w dobrym towarzystwie się obracać, aby znać jego świętości i aby mieć okazję do mówienia mu impertynencji (Kołakowski, 1989d: 178)<sup>11</sup>.

W kwestii dotyczącej stanowiska samego Kołakowskiego, powyższe jego słowa jednoznacznie wskazują, iż w latach 50. i wczesnych 60. reprezentował on postawę wyraźnie historycystyczną i antyabsolutystyczną (1989a: 139 i nn.). Takim ma być, generalnie rzecz ujmując, nastawienie reprezentowane przez model określany typem błazna. Antyabsolutystyczne stanowisko w teorii poznania wiąże się z odrzuceniem przekonania, że da się znaleźć nieuwarunkowaną, „czystą” teorię poznania. Taka teoria musiałaby odwoływać się do traktowania człowieka, w kontekście jego poznania, jako człowieka uniwersalnego o niezmiennej naturze. **Kołakowski jest zaś, szczególnie we wspomnianym okresie, zwolennikiem tezy,**

<sup>11</sup> Jak mówi na końcu tego tekstu Kołakowski: „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 pozaintelektualnych, 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 żywiołów 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” (1989d: 180).

**iz poznanie ludzkie winno być analizowane jako historycznie zmienne, zależne od rozmaitych czynników, zwłaszcza zaś od społecznej praktyki poznawczej.** Jak podnosi w swej wczesnej pracy (1955) poświęconej omówieniu poglądów Leibniza:

[...] nie istnieją żadne pojęciowe odpowiedniki rzeczy niezależne od społecznego procesu poznania ludzkiego, żadne oprócz tych, które wypracowała i ukształtowała praktyka poznawcza człowieka (Kołakowski, 1955: XXX).

Odrzucenie absolutyzmu pozytywistów wiąże się z odrzuceniem przez niego wszelkiego transcendentalizmu, któremu przeciwstawia myślenie historyczne. Widać tu, dodajmy, wpływ żywożytnych w pewnym okresie dyskusji i nawiązywań do myśli młodego Marksa (por. Kołakowski, 1989b: 111–120; 1967b: 59 i nn.). Niezależnie jednak od późniejszych metamorfoz stanowiska Kołakowskiego, m.in. w kwestii jego stosunku do historycyzmu, pozostaje on także w późniejszym okresie głosiicielem opinii o braku dostępu do epistemologicznego absolutu w sferze poznania i wiedzy teoretycznej (por. 1990a: 119; 1990b: 74).

Należy podkreślić, iż tak w przypadku stanowiska pozytywistycznego, jak i stanowiska samego Kołakowskiego, mamy tutaj czynienia z wyborem aksjologicznym. Tak więc byłby to wybór, opcja czy, jak woleliby inni, akt wiary. Na pytanie, czy można go w jakiś sposób uzasadnić – pozostając na gruncie stanowiska samych pozytywistów – i autora *Kapłana i błazna*, trzeba udzielić odpowiedzi negatywnej. W sferze wyborów aksjologicznych nie możemy bowiem, ich zdaniem, mieć do czynienia z uzasadnianiem<sup>12</sup>. Trudno nie pokusić się tutaj o uwagę, że tak rozumiany racjonalizm pozytywistów nie ma zbyt mocnego ugruntowania. To, iż nie mamy konkluzywnych argumentów w tej sferze nie oznacza, że nie ma argumentów w ogóle, że nie ma argumentów lepszych i gorszych. Powstaje jednak kwestia, czy podobnych zastrzeżeń nie można także kierować pod adresem ówczesnego stanowiska Leszka Kołakowskiego? Ta kwestia podjęta zostanie w dalszej części tego tekstu.

**W swym sporze z pozytywistycznym racjonalizmem Kołakowski wyraża przekonanie, iż istnieją pewne potrzeby ludzkie, pewne przekonania podległe determinacjom irracjonalnym.** Pozytywizm ucieka, i na gruncie jego założeń uciekać musi, od wszelkich problemów i pytań egzystencjalnych, od tego wszystkiego, o czym „nie da się porządnie mówić” (1966: 227). **Kołakowski odrzuca więc reprezentowany przez pozytywistów model racjonalizmu i leżące u jego podstaw założenia.** W szczegól-

<sup>12</sup> Zdaniem empirystów logicznych (neopoztywistów), w przypadku sporu aksjologicznego, np. sporu o charakterze etycznym, nie możemy mieć do czynienia z uzasadnianiem, lecz jedynie z zabiegami typu perswazyjnego (por. Stevenson, 1959: 264–281).



ności odrzuca on postulaty domagające się przekładalności wszystkich, chcących uchodzić za zrozumiałe, sądów na język nauk empirycznych lub życia codziennego, a także ten postulat, który domaga się, aby bardzo restryktywnie stosować regułę o braku wartości poznawczej takich form kontaktu z rzeczywistością, które nie podlegają werbalizacji. Nadto zaś nie jest on skłonny uznawać, iż sfera aksjologii jest całkowicie rozłączna ze sferą poddaną władzy myślenia racjonalnego (1989a: 139 i nn.). **W efekcie stanowisko Kołakowskiego oznacza pozostawienie w ramach filozofii miejsca dla refleksji egzystencjalnej i światopoglądowej, choć to jego własne stanowisko zdaje się, w tej sferze egzystencjalnej i światopoglądowej, dopuszczać pewne tylko opcje, wykluczając inne.**

Chęć unaukowania filozofii i humanistyki, rozumiana na wzór pozytywistyczny, może spowodować wyłącznie przeniesienie problemów, którymi się one zajmują, na zewnątrz tych dyscyplin. Innymi słowy można metafizykę z filozofii (pozornie) wyrugować, ale oznaczać to będzie tylko przeniesienie problematyki metafizycznej do innych dyscyplin naukowych, bądź, dodajmy, w sferę światopoglądową. Tytułem dygresji warto wskazać, że tak było w przypadku Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, w której problematyka metafizyczna przenoszona była, wzorem propozycji Twardowskiego, do sfery poglądu na świat. Jeśli taki zabieg usuwający metafizykę jest zabiegiem pozornym, to zasadnym byłoby przekonanie Kołakowskiego, iż hasło racjonalizacji rozumiane na modłę pozytywistyczną jest zbyt restryktywne, poza tym tak niewykonalne, jak i, co może najistotniejsze, niepożądane ze względu na konsekwencje, jakie ono powoduje.

#### 4.

W powyższym paragrafie wskazano na krytykę Kołakowskiego kierowaną pod adresem pewnego typu skrajnego racjonalizmu, który łączy on z pozytywizmem (głównie empiryzmem logicznym). **Zarazem sam filozof racjonalizmu nie odrzuca i deklaruje się w *Nieracjonalności racjonalizmu* jako pewnego rodzaju racjonalista.** Rodzi to pytanie, jak w sytuacji krytyki racjonalizmu, określanego mianem pozytywistycznego, chce on rozumieć racjonalizm i czy w ogóle można zasadnie Kołakowskiego mianem racjonalisty określać. Sam filozof określa się mianem **racjonalisty radykalnego, który to racjonalizm ma istotnie różnić się od racjonalizmu typu pozytywistycznego.** Rodzi to od razu pytanie: jak należy rozumieć ów racjonalizm radykalny? Na wstępie, gdy chodzi o ewentualne źródła inspiracji, to racjonalizm ten miałby odwoływać się, w jakiejś mierze,

do podobnych stanowisk, jakie znajdujemy u rozmaitych myślicieli o antropocentrycznym nastawieniu, takich jak: Karol Marks, Max Stirner, Ludwig Feuerbach czy przedstawiciele laickiego egzystencjalizmu. Tę postawę opisuje Kołakowski w sposób następujący:

Postawa racjonalistyczna jest uświadomieniem sobie tej sytuacji i wszystkich jej konsekwencji, jest świadomością, że człowiek poza człowiekiem nie może liczyć na niczyją opiekę i że nikt nie może przejąć nad nim kierownictwa; że jednocześnie ma on prawo do wszystkiego, co jest poza nim, że nic poza nim do niczego go nie zobowiązuje (1989a: 143).

Ten racjonalizm, zwany radykalnym, dałoby się scharakteryzować poprzez wskazanie następujących tez: a) radykalnego antropocentryzmu, b) antyabsolutyzmu, c) świeckości wykluczającej to, co religijne, sakralne czy mityczne. Można ten typ racjonalizmu, dla odróżnienia go od wymienianych już rodzajów racjonalizmu, określić mianem **racjonalizmu<sub>4</sub>**.

Ten rodzaj racjonalizmu (**racjonalizm<sub>4</sub>**) zdaje się być konstruowanym *prima facie* w oparciu o niejednorodne kryteria tak poznawcze (epistemologiczne), jak i (przede wszystkim) antropologiczne.

**Antyabsolutyzm** ma mieć uzasadnienie nie tylko i nie przede wszystkim poznawcze, ale i wartościujące, będąc wyborem (dowolnym) pewnych wartości. Zgodnie z tym nie ma takich treści, takich metod, ani takich wartości, które można by przyjąć jako ostateczne. Jak stwierdza filozof: „Konsekwencją racjonalizmu w naszym rozumowaniu jest przyjęcie sytuacji permanentnej próby, postawy otwartości całkowitej wobec wszystkiego, co może nas zakwestionować pod jakimkolwiek względem” (1989a: 145). W świecie tym nie ma żadnego obiektywnego, czy choćby niezależnego od człowieka ładu aksjologicznego. Wyklucza to więc nie tylko ugruntowywanie wartości w Bogu, czy bycie, lecz w ogóle nadawanie im obiektywnego charakteru.

**Antropocentryzm** jest wyborem wartościującym na rzecz pewnej wizji człowieka i jego miejsca w świecie, w której człowiek jest niejako centrum świata i najwyższą wartością. To człowiek i tylko człowiek jest odpowiedzialny za siebie i świat, w którym żyje. Jak mówi Kołakowski, on (człowiek) jest także twórcą wartości. Związany z antropocentryzmem jest ten rodzaj moralności, który zakłada takie warunki jak: bycie źródłem wartości, naczelnym przedmiotem oceny moralnej oraz bycie wartością najwyższą (por. Kołakowski, 1957b: 143–144).

Silnie artykułowana **świeckość** też ma za sobą racje głównie antropologiczne, bo traktuje religię, ujmowaną jako system przekonań, jako degradującą człowieka, skoro aby być moralnym humanistą należy przyjmować, iż wartość, jaką człowiek zdobywa i godność, jaka mu przysługuje

wywodzi się od niego samego. Jeśli religia takiej autonomii ma człowieka pozbawiać, to należy uznać, iż pozbawia go ona, w tym kontekście myśli Kołakowskiego, czegoś bardzo istotnego.

**To stanowisko powiązane z racjonalizmem<sub>4</sub> rodzi pytanie, czy nie mamy tutaj do czynienia ze zmianą znaczenia terminu racjonalizm, z pewną (potencjalną) definicją projektującą?** Niezależnie od tego, można zauważyć, iż może lepiej byłoby mówić o tym stanowisku jako o odrzucającym wszelki absolutyzm (poznawczy i aksjologiczny) mocnym antropocentryzmie, bo byłoby to bardziej zgodne z praktyką językową. Rodzi się też podejrzenie, że nazywanie tego podejścia racjonalizmem oznacza (niekoniecznie intencjonalne) korzystanie z pozytywnej otoczki emocjonalnej, wiązanej ze słowami: rozum, rozumność, racjonalizm, racjonalność, przy równoczesnej zmianie jego zakresu. Mamy więc tutaj do czynienia z zabiegiem perswazyjnym. Wydaje się bowiem, iż te terminy, wyprowadzane od słowa „rozum”, są mocniej zabarwione emocjonalnie (w sensie pozytywnym) niż terminy „antyabsolutyzm” czy „antropocentryzm”. Jeśli tak jest, to pogląd ten, na poziomie czysto językowym, byłby wartościowany pozytywnie jako racjonalizm w wyższym stopniu, niż gdyby określać go tylko mianem antropocentryzmu.

W opinii Kołakowskiego to stanowisko (racjonalizm<sub>4</sub>) różni się od znaczącej części stanowisk tak filozoficznych, jak i światopoglądowych. Na ich gruncie szuka się bowiem zasady, na którą, zdaniem Kołakowskiego, można złożyć odpowiedzialność. Może to być nie tylko Bóg czy natura, lecz także postęp społeczny, biologia, historia, czy rozmaicie rozumiany autorytet. Jego zaś własne stanowisko tego nie czyni, różniąc się od nich wszystkich. Jak zauważa filozof:

Konsekwencją racjonalizmu jest przyjęcie sytuacji permanentnej próby, postawy otwartości całkowitej wobec wszystkiego, co może nas zakwestionować pod jakimkolwiek względem. Nie ma takiej zasady w poglądzie na świat, z której nie można by, przez pewną postawę umysłu, utworzyć substytut objawienia, intelektualnie hamującego, a moralnie zniewalającego; nie ma takiej prawdy, która by nie otwierała pokusy trwałego azylu, wiecznie pewnego schroniska sprawującego opiekę nad naszymi czynami, a akceptowanego jako rzeczywistość preegzystująca. [...] Każda prawda jest pokusą dzieciństwa (1989a: 145).

Bardzo trudno jest, zdaniem Kołakowskiego, zajmować konsekwentnie stanowisko takiego racjonalizmu radykalnego, czyli **racjonalizmu<sub>4</sub>**. Podaje on przykład Kanta, filozofa, któremu się to, jego zdaniem, nie udało. Z jednej strony głosił on hasło oświecenia i wyjścia ze stanu zawinionej niedojrzałości, ale z drugiej – poprzez swą koncepcję rozumu praktycznego, zdaniem Kołakowskiego, na powrót człowieka w niedojrzałość wtrąca (1989a: 144). Kołakowski zarazem zauważa, iż bardzo rozmaite

prawdy mogą awansować do roli namiastki Boga (absolutu). Do tej kategorii zalicza także przypisywaną racjonalizmowi pozytywistycznemu zasadę pełnej dyskursywności i pełnej sprawdzalności, które, jego zdaniem, są traktowane przy tym podejściu absolutystycznie (1989a: 145–146). Radykalna świeckość głoszona przez Kołakowskiego wymaga, aby niczego nie traktować jako ostatecznego ugruntowania wiedzy czy wartości, bo każda sytuacja czy punkt widzenia winny być traktowane jako prowizoryczne. **Ten radykalny racjonalizm to raczej pewna postawa niż pewien zestaw przekonań.** Będąc postawą relatywności, możliwego pluralizmu świata, jest zarazem postawą wymagającą wyzbycia się uczuć sakralnych (poczucia świętości). Sakralizować można przy tym podejściu także cele pozornie świeckie, skoro wedle Kołakowskiego każda zasada naczelną może rodzić stosunek bałwochwalczy. Nasuwa się uwaga, iż tak rozumiane, a bliskie wówczas Kołakowskiemu stanowisko, wydaje się trudne do pogodzenia z marksizmem, nie tylko ortodoksyjnym, ale marksizmem jakimkolwiek, choć sam Kołakowski zdaje się widzieć możliwość pogodzenia tego rodzaju antropocentryzmu z pewną interpretacją marksizmu. Zarzut niezgodności z marksizmem, o ile jest zasadny, mógłby wskazywać na pewną niespójność stanowiska Kołakowskiego, który pod koniec lat 50. uważał się przecież (jeszcze) za marksistę. Patrząc na to stanowisko z zewnątrz, warto wydobyć i uwydatnić inne jeszcze wątpliwości, jakie ono nasuwa. Wobec stanowiska tego historycystycznego antropocentryzmu może być formułowany zarzut, iż jest on pewnym typem sceptycyzmu i, mimo wnoszonych przez Kołakowskiego zastrzeżeń, nie może on także uniknąć zarzutu relatywizmu, skoro każde stanowisko (poznawcze, wartościujące) jest warunkowane przez kontekst historyczny, w którym ono występuje. **Kołakowski podtrzymuje jednak przekonanie, że tak rozumiany radykalny racjonalizm nie jest sceptycyzmem, ani nie przesądza wyborów co do rozmaitych ważnych kwestii metafizycznych.** Nie wydaje się jednak, aby było to stanowisko rzeczywiście neutralne, nie przesadzające pewnych, choć oczywiście nie wszystkich, wyborów – tak metafizycznych, jak i epistemologicznych. W jakimś zakresie można też do tego stanowiska odnieść uwagi, jakie Kołakowski w *Głównych nurtach marksizmu* kieruje wobec stanowiska tzw. młodego Marksa:

Widać, że dla Marksa pytania epistemologiczne są równie nieprawomocne w dawnej postaci, jak pytania metafizyczne. Człowiek nie może rozważać świata w taki sposób, jak gdyby znajdował się sam poza światem, nie może więc wyizolować aktu czysto poznawczego z całości ludzkich zachowań, ponieważ podmiot poznający jest jakością podmiotu całkowitego, aktywnego uczestnika natury (1989b: 115).

Przeciwieństwem tak rozumianego racjonalizmu, nazywanego racjonalizmem radykalnym, jest nie tyle jakaś określona doktryna, lecz każde

takie podejście, które dopuszcza uznawanie jakiegokolwiek sytuacji czy interpretacji świata za ostateczną. Oznacza to także odrzucenie wszelkiej – tak religijnej, jak i świeckiej – eschatologii (1989a: 151). **Widać więc, że uprawomocnienia dla tego typu racjonalizmu, czyli racjonalizmu<sub>4</sub>, szuka się głównie w domenie filozoficznej antropologii.** Kołakowski nie wyklucza odwoływania się do pewnych kryteriów epistemologicznych czy logicznych (np. do spójności), nie kwestionuje potrzeby precyzowania języka, ale zdaje się to grać rolę zdecydowanie pomocniczą. Każde z takich kryteriów może być ujmowane tylko jako prowizoryczna, tymczasowa reguła, która może ulec zakwestionowaniu i zmianie. Mogłoby to dotyczyć także praw logiki. **Decydujące dla akceptacji tego stanowiska jest przyjęcie pewnego obrazu człowieka i pewnej skali wartości.** W stosunku do tego stanowiska Kołakowskiego (racjonalizmu<sub>4</sub>) rodzi się szereg pytań i wątpliwości, na które, po części, już wskazywałem.

Spróbujmy to stanowisko Leszka Kołakowskiego jeszcze raz przedstawić w skrócie:

1) W warstwie negatywnej stanowisko to jest odrzuceniem pewnej wersji racjonalizmu, wiążanego z tradycją pozytywistyczną, a współcześnie reprezentowaną głównie przez empiryzm logiczny. Pod adresem tego stanowiska są formułowane zarzuty: **a)** pewnej niespójności metafizycznej, co jest widoczne zwłaszcza w kontekście poglądów empirystów logicznych; **b)** braku możliwości wypracowania w tej myśli jakiegś spójnej filozofii praktycznej, co wiąże się z brakiem narzędzi potrzebnych do analizy działania praktycznego (sfery praktyki); **c)** wyrzekania się częściowej choćby racjonalizacji sfer w sytuacji, gdy brak mocnego uzasadniania (domena refleksji etycznej czy światopoglądowej);

2) Leszek Kołakowski broni prawomocności: stawiania pytań filozoficznych, refleksji egzystencjalnej, namysłu typu światopoglądowego. Odrzuca formułowane pod adresem tej problematyki zarzuty braku sensowności. Refleksja filozoficzna (metafizyczna) ma prawo formułować takie pytania, na które nie znajdujemy dobrze uzasadnionych odpowiedzi;

3) W efekcie filozofia nie może wyrzucać poza nawias swych zainteresowań kwestii, co do których nie mamy dobrze ustalonych odpowiedzi. Są wśród nich także takie pytania, na które musimy udzielić odpowiedzi także wtedy, gdy nie dysponujemy wystarczającą, dobrze ugruntowaną wiedzą;

4) Stanowisko samego filozofa rozumiane pozytywnie cechuje: antropocentryzm, akcentujący autonomię człowieka; antyabsolutyzm – tak poznawczy, jak i aksjologiczny; nastawienie radykalnie świeckie, które wyklucza wszelką świętość, odwoływanie się do jakiegokolwiek ponadludzkiej instancji, do czegokolwiek, co byłoby proveniencji religijnej lub mitycznej.

Tego typu stanowisko zarysowane jest obszernie w cytowanej pracy (1989a), ale jego elementy znajdujemy także w tekstach bardziej historycznych

lub w publicystyce. Te elementy, uwidaczniające autonomię i antropocentryzm, zawarte są choćby w pracy *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy* (wyd. 1, 1958). Z tekstów bardziej popularnych poglądy te odnajdziemy także w artykule *Światopogląd i życie codzienne*, opublikowanym pierwotnie w „Przeglądzie Kulturalnym” w roku 1956<sup>13</sup>. Bliższe jednak uwagi na ten temat pozostawiamy historykom myśli nowożytnej, a bardziej jeszcze egzegetom myśli Kołakowskiego.

## 5.

W tym miejscu chciałbym spróbować odpowiedzieć na pytanie: czy i w jakim zakresie to przyjmowane przez Kołakowskiego rozumienie racjonalizmu (i odpowiednio racjonalności), poddawane w tym tekście dyskusji i krytyce, jest obecne w jego późniejszych pracach, czy też może mamy do czynienia z mniej lub bardziej istotnymi zmianami w jego poglądach w tym zakresie. Takie zmiany mogłyby podważać, ze względu na ich wagę, ową propozycję racjonalizmu<sup>4</sup>. Toteż w dalszej części tego punktu postaram się odpowiedzieć na pytanie, czy taka sytuacja nie zachodzi w kontekście późniejszych poglądów Kołakowskiego. Ponieważ w tym miejscu nie sposób drobiazgowo analizować wszystkich jego tekstów, począwszy od lat 60. do ostatnich lat jego życia, to w dalszych rozważaniach wezmę przede wszystkim pod uwagę takie jego prace jak: *Kultura i fetysze; Obecność mitu* oraz *Jeśli Boga nie ma...* (oryginał angielski, 1982). Winno to pozwolić odpowiedzieć na pytanie, czy Kołakowski w późniejszym okresie podtrzymywał swą koncepcję racjonalizmu określaną jako **racjonalizm**<sup>4</sup>. Spróbujemy na to odpowiedzieć, odnosząc zmiany, jakie zachodziły w poglądach Kołakowskiego do wskazanych w poprzednim paragrafie czterech punktów.

1) **W warstwie negatywnej to stanowisko było odrzuceniem pewnej wersji racjonalizmu pozytywistycznego. Ten krytyczny pogląd Kołakowskiego nie uległ jakimś zasadniczym zmianom w późniejszym okresie jego twórczości.** Sądzić można, że poglądy wyrażone w pracy *Filozofia pozytywistyczna* Kołakowski był skłonny podtrzymywać także w okresie późniejszym. Zapewne byłby także gotów podtrzymać zarzuty, o których wspomina się w punkcie zestawiającym syntetycznie poglądy Kołakowskiego. W stosunku do tych argumentów krytycznych nasuwa się zasadnicza uwaga, iż można je uznać za zasadne, jeśli odnosić je do pewnej postaci

<sup>13</sup> Ten artykuł przedrukowany jest w książce pod tym samym tytułem. Por. Kołakowski, 1957a: 174–206.

empiryzmu logicznego, choć byłyby one w dużej mierze nietrafne, gdyby chciał je rozpatrywać w stosunku do współczesnej filozofii analitycznej traktowanej *in toto*, której pozytywizm jest tylko jednym z historycznych raczej nurtów. Osobną kwestią, którą tylko sygnalizuję, byłoby ta, czy zarzuty wysuwane przez Kołakowskiego godziłyby we współczesne stanowiska naturalistyczne. Sama praca *Filozofia pozytywistyczna* może natomiast rodzić szereg innych jeszcze, bardziej szczegółowych wątpliwości, natury zwłaszcza interpretacyjnej, o których nie da się jednak tutaj szerzej traktować<sup>14</sup>.

2) Z tą krytyką pozytywizmu i scjentyzmu łączyło się zasadniczo pozytywne nastawienie do filozofowania, które dotyka kwestii egzystencjalnych czy światopoglądowych. Leszek Kołakowski nie kwestionował w okresie późniejszym – w stosunku do *Nieracjonalności racjonalizmu* – prawomocności filozofii jako takiej, choć niekiedy mówił o jej specyficznym rozumianym jałowości. Stanowczo podtrzymywał jednak tezę o światopoglądowym znaczeniu filozoficznego myślenia. W swym tekście *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii* (1962), który znalazł się w zbiorze *Kultura i fetysze* mówi, iż: „[...] filozofia [...] jest jednym ze sposobów wyrażania – mianowicie wyrażania dyskursywnego – praktycznego stosunku zbiorowości ludzkich do świata [...]” (1967b: 27). W tym zakresie skłonny byłbym przyjmować nieco odmienne stanowisko, takie, które wymaga odróżniania filozofii i poglądu na świat. To stanowisko nie oznacza jednak, w żadnej mierze, lekceważenia problematyki poglądu na świat. Nie wszystko, co ważne znajduje i znajdować musi odpowiedzi w domenie filozofii. Rzeczą sporną jest natomiast kwestia, gdzie tę granicę między filozofią a światopoglądem wyznaczyć. W tej kwestii rozmaite a odmienne odpowiedzi na pytanie o te granice ujawniają różnice stanowisk metafizycznych.

3) W efekcie filozofia nie może wyrzucać poza nawias swych zainteresowań kwestii, co do których nie mamy dobrze ustalonych odpowiedzi. Są wśród nich także takie pytania, na które musimy udzielić odpowiedzi nawet wtedy, gdy nie dysponujemy wystarczającą, dobrze ugruntowaną wiedzą. To metodologiczne (metafizyczne) nastawienie Kołakowskiego znajdujemy także w okresie jego późniejszej twórczości. Można to nastawienie metafizyczne uznać za zasadne wtedy zwłaszcza, gdy stawiając pod adresem filozofii pewne wymagania językowe i metodologiczne uznajemy zarazem, że filozofia i filozofowie nie powinni uciekać od podejmowania problemów tak teoretycznych, jak i praktycznych, które są dla ludzi danego czasu i danego miejsca ważne. To ostatnie nie musi oznaczać wcale jakiegoś relatywizmu historycznego. Fizyczne analizy

<sup>14</sup> W szczególności sprzeciw wywołuje przedstawiona tam interpretacja stanowiska Wittgensteina z okresu *Traktatu* oraz niezasadne, zbyt utożsamianie stanowiska Szkoły Lwowsko-Warszawskiej ze stanowiskiem Koła Wiedeńskiego.

i próby odpowiedzi na pytania, choć lokują się zawsze w danym kontekście czasu i miejsca, zawierają zarazem (powinny zawierać) próby uniwersalizacji. Przemawia też do mnie stwierdzenie Petera Fredericka Strawsona, iż choć filozofowie mówią zasadniczo o tym samym, to sposób, w jaki to robią, zależy od kontekstu epoki i cech samego myśliciela:

Choć bowiem zasadniczy przedmiot nie zmienia się, stale zmienia się krytyczny i analityczny styl filozofowania. Trwałe związki opisuje się w nietrwałym stylu, odzwierciedlającym zarówno klimat myślowy epoki jak też osobisty sposób myślenia filozofa (1980: 8).

4) Omawiane wczesne stanowisko Kołakowskiego rozumiane pozytywnie cechują, jak to szeroko było omawiane: antropocentryzm, akcentujący autonomię człowieka; antyabsolutyzm tak poznawczy, jak i aksjologiczny; nastawienie radykalnie świeckie, które wyklucza wszelką świętość, odwoływanie się do jakiegokolwiek ponadludzkiej instancji, do czegokolwiek, co byłoby proveniencji religijnej lub mitycznej. **I w odniesieniu do tej pozytywnej komponenty jego stanowiska można mówić o jego gruntownej zmianie.**

**Antropocentryzm** nie jest w późniejszej myśli filozofa podtrzymywany, czy też traktowany jako mu bliskie mu stanowisko. Pogląd ten nie jest bowiem w lepszej sytuacji niż religijny pogląd na świat, bo

[...] antropocentrycznemu pojmowaniu świata można zarzucić to samo, co racjonalistom powiadają o wierze religijnej; że jest ono niczym innym niż fortelem obmyślonym po to, by skompensować dobrze uzasadnioną a przygnębiającą świadomość własnego niedołęstwa, kruchości, niepewności i skończoności (1988: 234).

**Stanowisko antyabsolutyzmu**, w jego radykalnej postaci, nie jest podtrzymywane. Choć filozof nie staje się jednoznacznym absolutystą, to pewne wartości kultury traktuje jako wyróżnione. Zarazem jednak Kołakowski odrzuca przekonania zakładające możliwość dotarcia do epistemologicznego absolutu (1990b: 74).

Owo **nastawienie radykalnie świeckie**, odrzucające treści religijne i mityczne, zostaje coraz to bardziej porzucane i uznane za nie do utrzymania. Istotną rolę w tej ewolucji odgrywa *Obecność mitu*, praca, której pierwsze wydanie ukazało się w roku 1972. Rozumie on tam to pojęcie mitu szeroko<sup>15</sup>. Mitem staje się na gruncie jego poglądu wartość, normy

<sup>15</sup> „[...] nazywam mitycznym wszelkie przeświadczenie, które nie tylko w tym znaczeniu transcenduje skończone doświadczenie, iż nie jest jego opisem (bo każda hipoteza w tym znaczeniu poza doświadczenie wykracza), lecz w tym także, że relatywizuje wszelkie możliwe doświadczenie, odnosząc je rozumiejąco do rzeczywistości zasadniczo niezdołnych do tego, aby ich słowne opisanie weszło w więź logiczną z opisaniem słownym doświadczenia” (Kołakowski, 2003: 34).



epistemologiczne czy logiczne, ale także rozum i racjonalność. **Rozważania Kołakowskiego prowadzą do wniosku, że obecność mitu w kulturze jest czymś powszechnym, a zarazem koniecznym.** Możliwość budowania nauki, możliwość określenia prawdy i fałszu, możliwość uprawomocnienia wartości należy, jego zdaniem, do obszaru mitycznego. Prawda nie jest możliwa bez transcendentalnego umocowania. To w pracy *Husserl i poszukiwanie pewności* Kołakowski, podnosząc porażkę usiłowań Husserla i fenomenologów, zauważa zarazem: „[...] jeśli ktokolwiek konsekwentnie odrzuca ideę transcendentalną, musi też odrzucać nie tylko »prawdę absolutną«, lecz także prawdę *tout court* [...]” (1990b: 27). Także prawda jest mitem. Natomiast sam mit jest poza prawdą i fałszem. Mity nie są zbiorem sądów opisujących sytuację, ale sposobem zaspokajania potrzeb (2003: 107). Gruntownej zmianie ulega także stosunek do religii, w szczególności do chrześcijaństwa. Widać to już w pewnych pracach z lat 60. Symptomatyczny jest w tym względzie artykuł *Jezus Chrystus prorok i reformator*, drukowany pierwotnie w programowo ateistycznym piśmie „Argumenty”<sup>16</sup>. Konkluzje tego tekstu uwytknęły to, co widoczne jest w całym artykule, wskazując na nieusuwalność postaci Chrystusa z kultury europejskiej, o ile „[...] kultura ta ma istnieć i tworzyć się nadal” (Kołakowski, 1989c: 12). Zarazem owa godność, która miałaby przysługiwać osobie, dokonującej wyboru radykalnie świeckiego poglądu na świat, staje się przedmiotem sceptycyzmu, bo naturalistyczne rozumienie człowieka nie pozwala na uprawomocnienie ludzkiej godności. Jak zauważa Kołakowski:

Jeśli chodzi o uświęconą w tradycji prometejskiej maksymę, wedle której rządy Boga nad rodzajem ludzkim są zaprzeczeniem godności człowieka, to jest to sąd wartościujący, wcale nie bardziej oczywisty niż przeciwna ocena. Hegel powiada w *Filozofii dziejów*, że człowiek zdolny jest szanować siebie samego tylko wtedy, gdy jest świadom istnienia wyższego bytu, jeśli zaś sam sobie najwyższą godność przypisuje, to daje tym świadectwo braku szacunku dla siebie samego. W tej sprawie myśl Hegla nie odbiega od tradycji chrześcijańskiej (1988: 234).

Stosunek Kołakowskiego do religii jest oczywiście znacznie bardziej skomplikowany, osobliwie ważny i stale obecny w jego refleksji. Ta kwestia wymagałyby jednak, także gdy widzimy ją w kontekście problematyki racjonalizmu, osobnej i obszerniejszej analizy, na którą tutaj nie ma miejsca (w tej kwestii por. Kłoczowski, 1994, zwłaszcza rozdziały II, IV–VI).

<sup>16</sup> Tekst ten był pierwotnie wykładem wygłoszonym w Klubie Międzynarodowej Książki i Prasy w Warszawie, zaś ukazał się on w numerze 51/52 pisma z roku 1965 (dalej za: Kołakowski, 1989c: 1–12).

W myśli wczesnego Kołakowskiego było wiele z oświeceniowej wiary w możliwości poznawcze człowieka i godność mu przysługującą, której on sam jest twórcą i stróżem. Zarazem jednak nie twierdził on nigdy, iż za tym jego stanowiskiem przemawiają jakieś niezbite racje. W tym sensie wczesny Kołakowski mógłby przyjąć stanowisko później wyrażane, jakie oddaje motto numer trzy, zgodnie z którym: „Cokolwiek waży w filozofii – czyli cokolwiek czyni ją w ogóle ważną w życiu – podlega tym samym wyborom”. To dotyczyłoby także racjonalizmu w rozmaitych rozumieniach, w tym, co dla Kołakowskiego szczególnie istotne, tych jego typów określanych w tekście racjonalizmem<sub>3</sub> i racjonalizmem<sub>4</sub>. Rodzi to pytanie, czy niezależnie od merytorycznej zasadności tych stanowisk (których, dodajmy, nie podzielam) nie oznacza to (zbyt) mocnego sceptycyzmu. Tutaj to stanowisko Kołakowskiego może być przedmiotem zasadniczej dyskusji i krytyki. Zarazem jednak ten jego sceptycyzm co do możliwości filozofii, u dojrzałego myśliciela wiąże się jednak z podkreśleniem wagi tych elementów kultury, które młody badacz poddawał refutacji i pełnej pasji krytyce. Wiaże się też z przekonaniem, iż problemy związane z religią i kulturą, jeśli nawet ostatecznie nierozwiązywalne, nie są pozbawione sensu i istotnej wagi.

## BIBLIOGRAFIA

- Ayer, A. J. (1952). *Language, Truth and Logic*. New York: Dover Publications.
- Bieńkowska, E. (2020). *Po co filozofowi religia. Stanisław Brzozowski, Leszek Kołakowski*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Eilstein, H. (1967). „Dyskusja nad książką *Filozofia pozytywistyczna: – od Hume’a do Koła Wiedeńskiego*”. *Studia Filozoficzne*, 2, s. 45–94.
- Gromiec, Z. (red.) (1994). *Honoris causa. Księga pamiątkowa dla uczczenia aktu nadania profesorowi Leszkowi Kołakowskiemu honorowego doktoratu Uniwersytetu Łódzkiego*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Ingarden, R. (1934). „Logistyczna próba ukształtowania filozofii”. *Przegląd Filozoficzny*, 37 (4), s. 335–342.
- Ingarden, R. (1935/1936). „Główne tendencje neopozytywizmu”. *Marchoń*, 2 (2), s. 264–278.
- Kleszcz, R. (1994). „Krytyka rozumu pozytywistycznego”, w: Gromiec, Z. (red.), *Honoris causa. Księga pamiątkowa dla uczczenia aktu nadania profesorowi Leszkowi Kołakowskiemu honorowego doktoratu Uniwersytetu Łódzkiego*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, s. 131–146.
- Kleszcz, R. (1996). „Kryteria racjonalności”. *Filozofia Nauki*, 2, s. 121–133.
- Kleszcz, R. (2007). *O rozumie i wartościach*. Łódź: Wydawnictwo WSHE w Łodzi.
- Kleszcz, R. (2015). „Empyryzm i aprioryzm, racjonalizm i irracjonalizm”, w: Janeczek, S. i Starościc, A. (red.). *Epistemologia*. Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 247–267.
- Kłoczowski, J. A. (1994). *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*. Kraków: Wydawnictwo Znak.

- Kołakowski, L. (1955). „Racjonalne i irracjonalne aspekty racjonalizmu Leibniza”, w: Leibniz, G. W., *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. IX–LVII.
- Kołakowski, L. (1957a). *Światopogląd a życie codzienne*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kołakowski, L. (1957a). „Światopogląd a życie codzienne”, w: Kołakowski, L., *Światopogląd a życie codzienne*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 174–206.
- Kołakowski, L. (1957b). „Katolicyzm i humanizm”, w: Kołakowski, L., *Światopogląd a życie codzienne*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 40–60.
- Kołakowski, L. (1958). *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kołakowski, L. (1962). „Etyka bez kodeksu”. *Twórczość*, 7, s. 64–86.
- Kołakowski, L. (1966). *Filozofia pozytywistyczna: (od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kołakowski, L. (1967a). „Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii”, w: Kołakowski, L., *Kultura i fetysze*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 9–42.
- Kołakowski, L. (1967b). *Kultura i fetysze*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kołakowski, L. (1988). *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, tłum. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Kołakowski, L. (1989a). „Nieracjonalności racjonalizmu”, w: Kołakowski, L., *Pochwała niekonsekwencji*, t. 2, Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza Nowa, s. 114–153.
- Kołakowski, L. (1989b). *Główne nurty marksizmu*, cz. 1. Warszawa: Wydawnictwo „Krag” – Wydawnictwo „Pokolenie”.
- Kołakowski, L. (1989c). *Pochwała niekonsekwencji*, t. 1. Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza Nowa.
- Kołakowski, L. (1989d). *Pochwała niekonsekwencji*, t. 2. Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza Nowa.
- Kołakowski, L. (1990a). *Horror metaphysicus*. Warszawa: Res Publica.
- Kołakowski, L. (1990b). *Husserl i poszukiwanie pewności*. Warszawa: Biblioteka Aletheia.
- Kołakowski, L. (2003). *Obecność mitu*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Stevenson, C. L. (1959). „The Emotive Meaning of Ethical Terms”, w: Ayer, A. J. (red.), *Logical Positivism*. New York: The Free Press, s. 264–281.
- Strawson, P. F. (1980). *Indywidua. Próba metafizyki opisowej*, tłum. B. Chwedeńczuk. Warszawa: IW PAX.
- Szaniawski, K. (1983). „Racjonalność jako wartość”. *Studia Filozoficzne*, 5–6, s. 5–15.