



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Kryzys kultury europejskiej w ujęciu Leszka Kołakowskiego

Author: Agnieszka Turoń-Kowalska

Citation style: Turoń-Kowalska Agnieszka. (2014). Kryzys kultury europejskiej w ujęciu Leszka Kołakowskiego. "Studia Politicae Universitatis Silesiensis" (T. 13 (2014), s. 153-175).



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Agnieszka Turoń-Kowalska

Kryzys kultury europejskiej w ujęciu Leszka Kołakowskiego

Abstract: Drawing on the Heglian interpretation of history, which suggests that no epoch is able to properly identify itself, Leszek Kołakowski ponders the crisis of the 20th-century European civilization. Not knowing the fundamentals of one's own culture is defined by the philosopher as an aspect of postmodern Europe. An attempt at defining one's own civilization is to be simultaneously an effort made to define oneself — a human being. For Kołakowski, the problem of postmodernity results from the triumph of rationality, in particular the idea of modern rationality. Therefore, the analysis of European culture is to be merely a stimulus to investigate the condition of European civilization, namely its intellectual condition, but also, and more importantly, an attempt at answering the question on how to deal with the decay of humanism, the collapse of values and “the idolatry of politics.” Kołakowski points out to the spirit of self-criticism and uncertainty, which is the feature of European culture and turns out to be an opportunity to uphold its spiritual certainty.

Key words: Leszek Kołakowski, European civilization, the crisis of culture, “the idolatry of politics”

Każdej epoce w określonej cywilizacji przypisany jest pewien zbiór podstawowych, jednocześnie absolutnych założeń, które *explicite* świadczą o konstytutywnych jej osobliwościach. Problematyczna staje się kwestia, gdy cywilizacja, w osobach jej przedstawicieli, próbuje sama siebie pojęciowo zidentyfikować. Identyfikacja bowiem jest możliwa dopiero wtedy (zgodnie z założeniami m.in. Friedricha Geорга Hegla), kiedy epoka staje się przeszłością. Polski filozof, Leszek Kołakowski, podejmuje się analizy kultury europejskiej, w myśl zasady, że istnieje nieuleczalna niemożliwość poznania własnych fundamentów duchowych poprzez badanie kondycji intelektualnej „nowoczesności”. To może zapobiec pogłębieniu się kryzysu kultury europejskiej w czasach „postnowoczesności”. Jako intelektualista „postno-

woczesności” może on tylko poprzez problemy „nowoczesności” postawić pewne diagnozy dla „dzisiaj”. Ponawia on konstatacje José Ortegi y Gassetta i uwidacznia ich aktualność dla terażniejszej epoki — kryzys cywilizacji europejskiej tożsamy jest z upadkiem europejskiej humanistyki w ogóle. Taki stan rzeczy stanowi efekt dziedzictwa oświeceniowego. Z jednej strony, zaprzeczenie swoich fundamentalnych założeń, z drugiej — konsekwentne ich urzeczywistnianie. Celem postawionym w tym artykule jest nie tylko analiza problemu europejskiej kondycji intelektualnej, który został przedstawiony przez Kołakowskiego, lecz przede wszystkim próba odnalezienia możliwego rozwiązania degrengolady i dehumanizacji cywilizacji w czasach „postnowoczesnych”.

Mityczne korzenie człowieczeństwa

Leszek Kołakowski był filozofem polskim. Konstatacja ta staje się nie tylko zrozumiała, ale i znacząca, w kontekście najbardziej monumentalnego dzieła intelektualisty — *Głównych źródeł marksizmu*. Kołakowski rozpoczął swoje dzieło od słów, że Karol Marks był filozofem niemieckim¹. Prostota jest tutaj symboliczna. Kołakowski, za przykładem Tomasza Manna, podejmuje próbę „rozprawienia się” z ideologią, która była obecna w jego ojczyźnie, i mitologią, której był przedstawicielem w okresie stalinizmu. Oznacza to, że zarówno miejsce jego urodzenia, jak i okoliczności historyczne, w których się wychowywał, kształcił, podejmował działalność naukową i polityczną, miały fundamentalny wpływ na zarys jego myśli filozoficznej. Kołakowski zdawał sobie sprawę z zasadniczej kwestii, która formuje naszą kulturę — nie jesteśmy w stanie umieścić siebie na zewnątrz kultury, w której żyjemy. Proponował zatem zastosować do zrozumienia przewodnich ideologii (również doktryn społecznych i politycznych), które miały znaczący wpływ na kształtowanie poszczególnej kultury, zasadę następującą: zastanowić się, w jaki sposób i w jakich okolicznościach pierwotne założenia (idee) umożliwiły późniejszy ich rozwój właśnie w danym kręgu kulturowym. Przypisuje

¹ Zob. L. Kołakowski: *Główne nurty marksizmu*. T. 1. Warszawa 1989. Kołakowski uzasadnia swoje pierwsze zdanie w następujący sposób: „Zdanie to nie wygląda odkrywczo. Przy bliższym wejrzeniu może się jednak okazać mniej banalne i mniej oczywiste niż na pierwszy rzut oka. Wypowiadając je, naśladuję Jules Micheleta, który miał rozpocząć swoje wykłady o historii Anglii od zdania: »Panowie, Anglia jest wyspą!«. [...] Podobnie filozoficzna lub historyczna opcja zawarta jest w twierdzeniu, że Marks był niemieckim filozofem, jeśli pojmujemy ją jako propozycję pewnej interpretacji jego myśli”. Ibidem, s. 9.

sobie właściwą postawę jako badacza kultury, do której należy i której jest jednocześnie współtwórcą.

Kołąkowski zatem konstatuje: „Proponuję zastosować do rozumienia marksizmu punkt widzenia, który Tomasz Mann w *Doktorze Faustusie* zajął wobec nazizmu i jego związków z niemiecką kulturą. Tomasz Mann mógł powiedzieć, i miał prawo powiedzieć, że nazizm nie ma nic wspólnego z kulturą niemiecką, albo że jest jej bezwstydnym zaprzeczeniem i sfalszowaniem. Mógł to powiedzieć, lecz nie powiedział. Zapytywał natomiast, w jaki sposób takie zjawisko, jak ruch hitlerowski i ideologia nazistowska mogły być w Niemczech się zrodzić i co w niemieckiej kulturze umożliwiło ich powstanie? Pisał, że każdy Niemiec w monstrialnościach nazizmu rozpoznał ze zgrozą groteskowo zniekształcone rysy, które widział w najlepszych (najlepszych, to istotne) przedstawicielach swojej kultury”². Otrzymujemy zatem w pismach Kołąkowskiego jednocześnie zasadniczy warunek badania — jeśli chcemy zdefiniować stan kultury, scharakteryzować występujące w niej mechanizmy, wiodące sposoby myślenia oraz określić idee, które obecnie ją konstytuują, musimy zastanowić się nad tym, jak to jest możliwe, że właśnie takie idee mogły w niej zaistnieć, nie zaś jej przeciwne.

Intelektualista polski urodzony w latach dwudziestych poprzedniego stulecia nigdy nie stworzył żadnego jednego, wyodrębnionego, a tym bardziej spójnego systemu filozoficznego. Nie jest on myślicielem systemowym, tylko na wzór nietscheańskiego stylu uprawiania filozofii jest myślicielem systematycznym. „Problemy z kulturą”³ w myśli Kołąkowskiego są zagadnieniem złożonym, różnorodnym, gdzie na próżno doszukiwać się można kohezji. Otóż trzeba zaznaczyć, jak zauważa Wojciech Kaute, iż „na biografię intelektualną Kołąkowskiego składa się nie jeden, a kilku Kołąkowskich”⁴, co stanowi poważny problem w syntezy poglądów filozofa⁵. Aby odpowiedzieć za Kołąkowskim na zasadnicze bolączki poziomu i jakości kultury, którą współtworzymy w XXI wieku, musimy określić, z „którym” Kołąkowskim mamy do czynienia. W drugiej połowie lat sześćdziesiątych XX wieku mogliśmy

² Ibidem, s. 11.

³ Zob. L. Kołąkowski: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 kazań*. Londyn 1984, s. 11—145.

⁴ W. Kaute: *Leszek Kołąkowski — „Najwybitniejszy filozof polski”*. „Gazeta Uniwersytecka UŚ” 2002, nr 10—11 [<http://gu.us.edu.pl/node/214031> (dostęp: 05.07.2014)].

⁵ Problemem w interpretacji jego myśli filozoficznej jest to, że można w niej wyróżnić kilku „Kołąkowskich”. Przyjąć wolno, że mamy do czynienia z: Kołąkowskim-marksistą, Kołąkowskim-rewizjonistą, Kołąkowskim-egzystencjalistą i historykiem idei, Kołąkowskim-filozofem mitu, Kołąkowskim-filozofem kultury. Niektórzy łączą okres drugi z trzecim oraz okres czwarty z piątym. Zob. Z. Dymarski: *Dwugłos o zlu. Ze studiów nad myślą Józefa Tischnera i Leszka Kołąkowskiego*. Gdańsk 2009; J.A. Kłoczowski: *Więcej niż mit. Leszka Kołąkowskiego spory o religię*. Kraków 1994; C. Mordka: *Od Boga historii do historycznego Boga: wprowadzenie do filozofii Leszka Kołąkowskiego*. Lublin 1997.

zauważyć zmianę w dotychczasowym schemacie filozofowania Kołakowskiego. Dowodem zmiany w perspektywie badawczej stała się publikacja w 1972 roku (książka została napisana w 1966 r., lecz niemożliwe było jej opublikowanie w kraju z powodu rewizjonizmu filozofa) *Obecności mitu*. Uważa się, że dzieło jest naturalnym zwieńczeniem badań, które prowadził Kołakowski i które pozwoliły mu określić mityczny charakter kultury.

Zagadnienie mitycznych korzeni człowieczeństwa pozwala na zasadniczą odpowiedź. Odpowiedź na pytanie, które dręczyło Kołakowskiego od zawsze: Dlaczego istoty ludzkie, *homo sapiens*, nie przyjmują życia w takiej postaci, jakie jest ono dane, i poszukują realności podstawowej, która jest realnością samą w sobie? Z tej perspektywy Kołakowski zawsze krytykował transcendentne normy poznania (później również świeckie formy „religijności”), które nie są człowiekowi znane i nie jest możliwym udowodnienie, czy one istnieją. Kwestionowanie samoistności rzeczywistości postrzeganej i umocowanie sensu życia ludzkiego w nieczasowej konstrukcji, metafizycznych formach, w realności podstawowej od niczego niezależnej — było dla polskiego myśliciela powodem do nieustającej krytyki.

W tym kontekście Kołakowski zauważa, że w kulturze, na którą składają się tożsamości poszczególnych tworzących ją jednostek, można wyróżnić pewną ludzką tendencję. „Tak więc przy najbardziej pobieżnym spojrzeniu widoczne jest, iż we wszystkich wypadkach chodzi o to samo: o uniknięcie zgody na świat przypadkowy, wyczerpujący się każdorazowo w swej nie-trwałej sytuacji, która jest tym, czym jest teraz, i do niczego nie odsyła. [...] Wszystkie racje, w których zakorzeniona jest świadomość mityczna, zarówno w odmianie wyjściowej, jak w przedłużeniach metafizycznych, są tedy aktami afirmacji wartości. Mogą być płodne, o ile zaspokajają realną potrzebę osławiania świata doświadczenia przez jej rozumiejącą interpretację, odnoszącą go do nieuwarunkowanego bytu. Ale racje ostateczne, które kierują wyborem przeświadczeń w myśleniu naukowym, są także aktami wartościowań”⁶, pisze Kołakowski. Taki sposób uzasadnienia prowadzi do realizacji potrzeby odczuwania różnorodnych doświadczeń jako sensownych poprzez ufność w celowy porządek — potrzeby trwałości wartości ludzkich, które przekraczają biologiczne trwanie, oraz potrzeby posiadania jednego, ciągłego obrazu świata, do którego odnosimy dane doświadczenia.

To zaś sprowadza badanie do rozstrzygnięcia, które było nieodłącznym stwierdzeniem Kołakowskiego również w jego wcześniejszych rozważaniach (tzn. począwszy od krytyki katolickiego zagadnienia człowieka i jego miejsca w świecie w okresie powojennym, kończąc na ukazaniu mistyfikacji wolności i emancypacji człowieka w świecie w ideologii socjalistycznej okresu rewizjonizmu) — doświadczenie obojętności świata na los człowie-

⁶ L. Kołakowski: *Obecność mitu*. Warszawa 2005, s. 18—19.

ka⁷. To fundamentalne stwierdzenie pozwoliło Kołakowskiemu w czasach stalinizmu krytykować katolicyzm; w czasach popaździernikowych — zdyskredytować ideologię socjalistyczną; w czasach emigracji — określić elementarną rolę mitu w kulturze, tym samym w życiu człowieka. Wszelkie negatywności życia są świadectwem obojętności; „tym, od czego uciekamy, jest doświadczenie obojętności świata, a próby przewyciężenia tej obojętności stanowią ośrodkowy sens ludzkich zmagania z losem w jego codzienności i w jego ekstremach”⁸. Kołakowski odpowiada zatem jednocześnie na pytanie o konstrukcję człowieka w ogóle. Wpisuje w jego naturę właśnie owo doświadczenie obojętności świata, odczuwanie świata zewnętrznego jako „Nie-Ja”. Człowiek jest istotą rozumną, która nie tylko uczestniczy w byciu w świecie, ale ma zdolność odnoszenia się rozumiejąco do swojego uczestnictwa w nim. Człowiek nabrał zatem specyficznego dystansu do otaczającego go świata i w stosunku do siebie samego jako części tego świata. „Nie to, że jest podmiotem czującym i wrażliwym, wyróżnia go wśród stworzeń żywych, lecz to, że może stać się podmiotem dla siebie, tj. zdobyć się na rozdwojenie świadomości, która staje się własnym swoim obserwatorem; że nie tylko odnosi się rozumiejąco do świata, lecz odnosi się rozumiejąco do samego tego rozumienia; że nie tylko wie, że jest w świecie, lecz jest tym, który wie, że wie, lub raczej, że ma świadomość bycia świadomością właśnie”⁹, konkluduje Kołakowski.

Mit religijny lub filozoficzny pozwala znieść obojętność świata, przypisując sensowność za pośrednictwem pozaempirycznych jakości świata. Mimo nadania człowieczeństwu mitycznych korzeni Kołakowski nie traci czujności. Mity, które nie tylko poprzestają na uzasadnianiu cząstkowych elementów naszego życia przez ich relatywizację względem bezwarunkowej realności niedoświadczalnej, stają się ludzkim zagrożeniem. Jeśli nie poprzestają, sprawiają, że byt empiryczny jest zawsze realnością wtórną i marionetką nieempirycznej realności. Powraca zatem Kołakowski w swym ostrzeżeniu do „błazna”¹⁰. „Mitologia może być społecznie płodna tylko wtedy, gdy jest nie-

⁷ Z. Dymarski określa tezę Kołakowskiego w następujący sposób, „Mit chce przewyciężyć jawiącą się człowiekowi przypadkowość jego bytu i bytu świata. Doświadczenie obojętności świata na los człowieka uważa Kołakowski za najbardziej fundamentalne. Jego podstawowość polega na tym, że nie da się go już sprowadzić do doświadczeń bardziej elementarnych. [...] Fenomen obojętności nadaje całości ludzkich zachowań w świecie wspólny sens. Jest nim nieustanne dążenie do przewyciężenia owej obojętności”. Z. Dymarski: *Dwugłos o złu...*, s. 138—139.

⁸ L. Kołakowski: *Obecność mitu...*, s. 106.

⁹ *Ibidem*, s. 170—171.

¹⁰ Zob. L. Kołakowski: *Kapłan i błazen (Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)*. W: *Idem: Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*. T. 2. Londyn 2002. „Antagonizm między filozofią utrwalającą absolut i filozofią kwestionującą absoluty uznane wydaje się antagonizmem nieuleczalnym, jak nieuleczalne

ustannie podejrzana, stale otoczona czujnością, która udaremnia jej naturalną skłonność do przekształcenia się w środek narkotyczny. [...] Mit jest źródłem groźnej intoksykacji, ilekroć służy obronie przed niepokojem, i w tej funkcji wymaga przeciwdziałania. Kompletnie oswojenie świata i zniesienie totalne jego obcości może być tylko złudzeniem i nie bywa wolne od złej wiary”¹¹, pisze Kołakowski. To oznacza, że istoty ludzkie powinny wykorzystywać swoją świadomość do bycia czujnym wobec wszelkiego rodzaju mitologii, z jednoczesną akceptacją niezbędności ich w życiu ludzkim.

Mitologie mają za zadanie zrozumienie rzeczy w ich odniesieniu do przed-empirycznego ładu oraz stworzenia pewnego zbioru wartości. Jednocześnie nie przesądzają o wydarzeniach faktycznych, tylko nakazują sytuacje interpretować. To pozwala zachować ową „negatywną czujność”. Kołakowski nie definiuje mitu wprost, stara się naszkicować pewną intuicję, która pozwoli nam zrozumieć, czym mit jest i jaką pełni funkcję. Społeczność żyjąca w danej kulturze ma szansę interpretować świat i zachować swoją tożsamość poprzez proces teleologizacji. Proces ten wiąże się z przejściem od intersubiektywnych doświadczeń do wymiaru obiektywnego, od doświadczeń w społeczeństwie do superegotypycznych wartości, prawdy czy też ciągłości bytu. Mit zapewnia spójność i trwałość ludzkiego sposobu istnienia oraz integrację świadomości podmiotu zbiorowego — ludzkości. Ludzkość zaś tworzy kulturę, opierając się na micie, tym samym dana kultura staje się zawsze obrazem tego mitu. Każda diagnoza stanu kultury będzie pytaniem o mity, które stanowią podstawę jej funkcjonowania.

Leszek Kołakowski zdecydowanie odrzuca możliwość jakiegokolwiek metody historycznej. W jednym ze swoich esejów pisze i powtarza kilkakrotnie, iż „w badaniach historyczno-filozoficznych nie istnieje żadna metoda wyjaśniająca”¹². Jeśli by istniała wiarygodna metoda, moglibyśmy tym

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 [...], błazen musi być na zewnątrz [...], aby wykryć nieoczywistość oczywistości i nieostateczność jego ostateczności”. Ibidem, s. 293.

¹¹ L. Kołakowski: *Obecność mitu...*, s. 157.

¹² L. Kołakowski: *Fabulamundi i nos Kleopatry*. W: Idem: *Czy diabeł może być zbawiony...*, s. 68. Obrazuje to Kołakowski na przykładzie zawartym w tytule eseju, a dotyczącym nosa Kleopatry. „Wydawałoby się, że minimum sceptycyzmu wystarcza, aby dostarczyć nam w obfitości argumentów na rzecz doktryny, iż przejrzystość i sama ciągłość historycznego procesu powstaje tylko dzięki uprzednio powziętym i ustalonym »kategoriom« i że nie ma logicznego prawomocnego przejścia między »faktami« [...] a »globalnym« opisem biegu wydarzeń. Nie brak racji dla podejrzenia, że jeśli jakiś ład nie zostanie sfabrykowany po prostu, nie może on wyłonić się z samej kumulacji wiedzy, że nos Kleopatry jest wszystkim,

samym przewidywać przyszłe losy kultury, a to jest niemożliwe. Kołakowski przyjmuje taką tezę, gdyż w przeciwnym razie musiałoby to oznaczać, że „móc wyjaśnić to, co się stało, to móc przewidzieć to, co się nie stało jeszcze, inaczej słowo »wyjaśniać« nie ma tego sensu, jaki mu się zwyczajnie przypisuje”¹³. Tym sposobem polski myśliciel zakłada, że nie mamy do dyspozycji skutecznej metody, która pozwoliłaby wyjaśnić całkowicie określona myśl filozoficzną. Wykluczyć zatem należy, że znajomość „okoliczności” i „warunków” powstałej myśli pozwoli badaczowi kultury na wskazanie historycznego wyjaśniania idei, które kulturę współtworzą. Jednakże zgadza się z José Ortegą y Gassetem, iż „historia bez ciągłości i bez kierunku byłaby nieużyteczna, kultura nasza jednak nie mogłaby trwać, gdyby jej użyteczności nie nadawała, gdyby sama siebie nie identyfikowała przez własną swoją przeszłość, gdyby nie przyswajała sobie tej przeszłości jako przeszłości wyposażonej w sens i nieprzerwaną tożsamość, na podobieństwo subiektywnej przeszłości ludzkiej osoby. Mamy zatem powody, by konstruować własne »*fabulae mundi*« i kwestionować teorię nosa Kleopatry, a przynajmniej redukować ten nos do »okazjonalnej«”¹⁴. Historia jest zatem czynnikiem konstytuującym tożsamość, jeśli infiltrujemy ją za pośrednictwem kryterium pragmatyczności.

Kołakowski wskazuje na ludzką potrzebę posiadania „gwaranta sensu” dla otaczającej rzeczywistości. Chodzi właśnie o „historię świętą”, Wielką Opowieść, o mit, o ową „bajkę świata”, która „produkuje sens teraźniejszości”¹⁵. Mitologia — indywidualna i zbiorowa — jest wszechobecna, mieści się w każdej dziedzinie naszego życia — ontologicznej, epistemologicznej, w sferze wartości czy uczuć. Natomiast nie zawsze staje się widoczna, dlatego musimy utrzymać w swojej świadomości różnicę między faktem a *fabula*. Zagrożeniem staje się dla człowieka jego wiara w możliwość zrozumienia kultury „z zewnątrz”, a rozumna i rozumiejąca jednostka musi wrócić do świata. Podobnie jak musiał uczynić T. Mann, poddając analizie nazizm, oraz L. Kołakowski, rozprawiając się z marksizmem — zarówno pierwsza, jak i druga ideologia była związana kulturowo z przynależnością ich badaczy do niej. Możliwe staje się to dzięki temu, iż jednostka ludzka jest człowiekiem właśnie, czyli jako jedyne „zwierzę” poprzez „podwojenie świadomości w ruchu samouprzedmiotowienia — nieuchronny korelat kultury — stwarza [...] radykalną samowiedzę własnej różności względem natury, nieprzynależności własnej do jej porządku”¹⁶. Po pierwsze, pozwa-

co nam zostaje w historii czysto empirycznej, doskonale oczyszczonej z arbitralnych konstrukcji”. Ibidem, s. 69.

¹³ Ibidem, s. 70.

¹⁴ Ibidem, s. 72.

¹⁵ Ibidem, s. 69.

¹⁶ L. Kołakowski: *Obecność mitu...*, s. 173.

la to na rozumowe odróżnienie tego, co jest, od mitologicznych aspektów obecnych w życiu jednostek. Po drugie, to również wyjaśnia omówiony już uprzednio element konstytuujący kulturę — odczuwanie świata jako nie „naszego” i świata „obojętnego” względem ludzkich potrzeb, gdzie mit miałby pozwolić przezwyciężyć ową obojętność. „Pułapka zostawiona przez Nerozum fizycznego bytu okazała się przygniatająca: obojętny świat — pisze polski filozof — nad którym ongi nie panowaliśmy prawie, świat wypełniony zagadką, kaprysem, nieobliczalny, ten właśnie świat mogliśmy oswajać przez rozumienie mityczne, przypisując jego ekscesom sens niewidoczny wprost — wrogość albo łaskawość innego bytu, który przemawia do nas szyfrem natury”¹⁷.

Człowieczeństwo na ławie oskarżonych

Wysoki poziom techniki, rozwój technologii, mechanizacja świata sprawiły jednak, że staliśmy się mniej wrażliwi na wyczuwanie i percepcję tego, co w świecie mityczne. Wręcz przeciwnie — sposób, w jaki jednostka rozumna chciała świat ujarzmić, wykorzystując przede wszystkim naukę, sprawił, że „energie fizyczne, ukazują się naszemu spojrzeniu stokroć bardziej »odczłowieczone«, bardziej obojętne, w pełni niesensowności”¹⁸. Staramy się zatem wrócić do stanu, o którym pisał Jean Jacques Rousseau, stanu błogiej „dziakości”. Kołakowski zauważa, że „Pragnienie należenia do realnie przeżywanej wspólnoty, marzenia o życiu, w którym ludzie obcują ze sobą bez pośrednictwa instytucji, opisywane były wielokrotnie jako reakcyjne fantazje, jako rozpaczliwe próby unieważnienia nowoczesnej cywilizacji i imaginacyjnej ucieczki w pogodne barbarzyństwo. Reakcyjne czy nie, pragnienie to żyje w nas silniej niż kiedykolwiek i szuka wyrazu w najrozmaitszych ideologicznych przebraniach”¹⁹. Można zatem wyszczególnić w tym wypadku dwie „choroby” współczesnej kultury europejskiej. Pierwsza związana jest z rozrastającym się aparatem władzy, który nieustannie wzmacnia Lewiatana. Wzrost socjalnych i ekonomicznych funkcji państwa i oczekiwania obywateli na ich urzeczywistnienie oraz ekspansja demograficzna i wymogi technologiczne sprawiają, że władza skupiona zostaje w ośrodkach władzy, które koncentrują w sobie najważniejsze decyzje. Takie rozwiązanie podyktowane jest swoistą racją stanu — decyzje muszą być podejmowane szybko,

¹⁷ Ibidem, s. 115.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ L. Kołakowski: *Wieś utracona*. W: Idem: *Czy diabeł może być zbawiony...*, s. 27.

w sposób wręcz mechaniczny i jednocześnie nieść z sobą pewną skuteczność w polityce i społeczeństwie. Konsekwencją takiego funkcjonowania państwa jest poczucie pewnego rodzaju „obojętności”, która w tym wypadku jest obojętnością państwa względem obywatela; poczucie braku formy uczestnictwa w systemie przedstawicielskiej demokracji. To prowadzi do sytuacji wewnętrznie sprzecznej. Druga choroba jest związana z tym, że w świecie „globalnej wioski” stawiamy Lewiatanowi coraz więcej zadań pozwalających mu na jego rozrost, jednocześnie nie wyrażając zgody na ograniczanie naszej wolności w państwie, a także z coraz bardziej rozrastającą się administrację ośrodków władzy.

Jak zauważa autor *Cywilizacji na ławie oskarżonych*, „Obserwujemy w całym świecie cywilizowanym powrót do niedojrzałości społecznej — bezpośredni pendant państwa opiekuńczego. Przyzwyczajamy się niepostrzeżenie do myśli, iż zarówno obowiązkiem państwa [jest] jak też należy do kompetencji jego wszechmocnej biurokracji rozdzielanie szczęścia; że jeśli cokolwiek nie udaje się nam, nawet w życiu prywatnym, państwo należy ganić. Państwo ma się troszczyć o wszystkie strony mojego życia, o moją pracę, moje zdrowie, moje ciało, moje małżeństwo”²⁰. Możemy zauważyć pewną zbieżność w sposobie ujmowania rzeczywistości. Kreujemy indywidualną i zbiorową mitologię, która ma nadać sensowność życiu ludzkiemu. Przedstawione uzasadnienie sprowadziło nas do sytuacji, w której tworzymy w kulturze pewną sytuację mityczną, aby poradzić sobie z „obojętnością” rzeczywistości ponadempirycznej. Na poziomie empirycznym kreujemy również indywidualną i zbiorową potrzebę realizacji naszych interesów. Sprowadza nas to do sytuacji, w której wywieramy wpływ na rzeczywistość polityczną, aby poradzić sobie z jej „obojętnością” względem naszych potrzeb. Co więcej — „tęsknimy ponownie za porzuconą nieprzewidywalnością rzeczy, za utraconym nieodwracalnie rajem dzikości — tęsknimy za nim od XVIII stulecia, od pierwszej chwili, kiedy zmechanizowany przemysł jął odmieniać wygląd powierzchni kuli ziemskiej. Dopiero przez nas samych zorganizowany świat rzeczy zademonstrował nam swoją obojętność, z której właśnie chcieliśmy go wydrzeć przez tę organizację. Tracąc zdolność odwrotu do mitycznego rozumienia bytu fizycznego, tracimy nadzieję na jego oswojenie, »humanizację«; pozostajemy w obliczu rzeczy, które słuchają nas dzięki temu, że są względem nas bezgranicznie obojętne”²¹. Niemniej jednak „trudno człowiekowi być dzikusiem, a nawet jeżeli zechce nim być, to już nie może być dzikusiem prawdziwym, tylko będzie dzikusa udawał”²². Nie jesteśmy zatem w stanie znieść owej obojętności. Człowiek, niczym „rozpuszczone dziecko” w myśli

²⁰ Ibidem, s. 28.

²¹ L. Kołakowski: *Obecność mitu...*, s. 115—116.

²² L. Kołakowski: *Myśli wyszukane*. Red. A. Pawelec. Kraków 2000, s. 41.

J. Ortega y Gasseta, nie potrafi poradzić sobie z sytuacją, jeśli cały świat nie zwraca na niego uwagi.

Badania nad współczesną kulturą polskiego myśliciela zbliżone są do myśli hiszpańskiego filozofa, który jako jeden z pierwszych zwiastował „upadek” kultury europejskiej. Obydwu łączy wskazanie na zjawisko „dehumanizacji” współczesnego świata. Zauważmy, że w myśli Ortega y Gasseta wiąże się ona z odejściem od życia, czyli swojego rodzaju spustoszeniem kulturalnym, natomiast w dziele Kołakowskiego jest to związane ze sferą obojętności *okoliczności* względem człowieka. Zarówno w pierwszym, jak i w drugim przypadku dehumanizacja prowadzi do sytuacji kryzysowej w kulturze. Należy zwrócić jednocześnie uwagę na to, że polski intelektualista posłużył się także kategorią „barbarzyńca”. Jednak Kołakowski odwraca perspektywę. Barbarzyńcą dla hiszpańskiego myśliciela jest człowiek masowy²³. Człowiek masowy to, generalnie rzecz biorąc, człowiek przeciętny, niewyróżniający się niczym od innych, będący jedynie powtórzeniem typu biologicznego²⁴. „Otóż, ludzie przeciętni to jakby powierzchnia, po której toczą się dzieje każdej epoki; w historii są oni tym, czym w geografii jest poziom morza. Jeśli — pisze Ortega y Gasset — więc teraz przeciętny poziom znajduje się tam, gdzie uprzednio docierały jedynie arystokracje, to znaczy po prostu, że poziom dziejów nagle się podniósł”²⁵. Oznacza to, że gdy używamy stwierdzenia, iż coś „nie dorosło do poziomu naszych dziejów”, za wyznacznik przyjmujemy sobie właśnie ową powierzchnię, którą stanowi przeciętny tłum danej epoki.

Opozycją „masy” będzie zaś elita, czyli ludzie o wyjątkowych cechach, których charakteryzuje wewnętrzna skromność, a którzy na przekór masowej przeciętności jednocześnie wymagają od siebie więcej niż inni. Współcześni przedstawiciele „szlachetnie urodzonych” stawiają sobie coraz to wyższe wymagania i w tym kontekście charakteryzują się, można rzec, arystokracją ducha. Zagadnienia elity i „masy” nie mają charakteru wyłącznie socjologicznego, ale stanowią także, a może przede wszystkim, zagadnienie psychologiczne — w myśl zasady, że ilość w konkretnych okolicznościach

²³ Zob. T. Gadacz: *Historia filozofii XX wieku*. T. 1. Kraków 2009, s. 167—182. „Człowiek masowy uważa się za uosobienie doskonałości, tymczasem jest intelektualnie pospolity, nie potrafi się samookreślić, narzuca innym swoje dążenia i upodobania. Przyczyną tej europejskiej choroby jest zniszczenie zasad i norm, które stanowiły podwaliny życia społecznego. W Europie nie ma już moralności — głosi Ortega y Gasset. Umasowienie życia społecznego prowadzi do społecznego i kulturalnego kryzysu. W Europie rodzi się barbarzyństwo [...]. Wiele diagnoz straciło na aktualności. Wydaje się jednak, że na wartości nie straciła analiza społeczeństwa masowego i kultury masowej. Pojęcie masy u Ortega y Gasseta ma jednak charakter bardziej psychologiczny niż społeczny, nie dotyczy bowiem żadnej klasy społecznej, lecz stanu ducha”. Ibidem, s. 181.

²⁴ J. Ortega y Gasset: *Bunt mas*. Przeł. P. Niklewicz. Warszawa 2004, s. 10.

²⁵ Ibidem, s. 23.

jest zdolna do przeobrażenia się w jakość. Rozpatrując zatem tłum od strony jakościowej, dochodzi Ortega y Gasset do analizy człowieka współczesnego. Natomiast dla Kołakowskiego barbarzyństwo związane jest z rodzajem pewnej paradoksalnej sprzeczności Europy, która miałaby polegać na tym, iż „z jednej strony przyswoiliśmy sobie ów rodzaj uniwersalizmu, który powstrzymuje się od sądów oceniających rozmaite cywilizacje i ogłasza ich fundamentalną równość; z drugiej [...] tą równość afirmujemy, afirmujemy zarazem wyłączość i nietolerancję każdej kultury z oddzielną, afirmujemy przeto coś, co w samym akcie tejszej afirmacji, jak się chełpimy, właśnie przewyżczyliśmy”²⁶. Jeśli twierdzimy, że wszyscy ludzie są równi, potwierdzamy tylko ich nierówność. Niemniej jednak „utwierdzamy wyróżniającą cechę kultury europejskiej”²⁷. Uniwersalizm kulturowy prowadzi, według Kołakowskiego, do sytuacji, kiedy „przeży sam sobie, jeśli nie chcąc ulec pokusom barbarzyństwa, daje innym prawo bycia barbarzyńcami”²⁸.

Kategoria otwartości społecznej przejawiać się może na wielu płaszczyznach. Może przybierać formę uniwersalizmu, pluralizmu myśli, wielokulturowości, liberalizmu, demokracji, tolerancji i, co najważniejsze z punktu widzenia obywatela, gwarancji wolności jednostek. Jednak niesie ona z sobą także swego rodzaju niebezpieczeństwo, wewnętrzne zagrożenie. Z jednej strony, w myśli Karla Poppera, jako „społeczeństwo, w którym jednostka ma prawo do osobistych decyzji”²⁹, może być uważana za zawór bezpieczeństwa, chroniący przed totalitaryzmem i tym samym stanowić może przyczynek do jego krytyki. Jak zauważa polski badacz kultury, „społeczeństwo otwarte [...] wyróżnia się ogólnym duchem krytycyzmu i antydogmatyzmu, gotowością do otwartej dyskusji, poddaniem się autorytetowi rozumu, rezygnacją z irracjonalnych tabu, zaufaniem do metod naukowych, wiarą w braterstwo powszechne”³⁰. Z drugiej jednak strony, na co zwraca uwagę Kołakowski, Popper zdaje się nie zauważać przyrodzonej słabości demokracji, polegającej na tym, że konsekwentne stosowanie zasad liberalnych przeobraża je w ich przeciwieństwo i społeczeństwo otwarte może być autodestruktywne.

Społeczeństwo otwarte w bardzo łatwy sposób stać się może miejscem sprzyjającym powstaniu pewnych idei o charakterze skrajnym, nieznośnych sprzeciwu w tym sensie, że nie mogą podlegać one krytycznemu myśleniu, po prostu idei autorytarnych lub nawet totalitarnych. Społeczeń-

²⁶ L. Kołakowski: *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenie uniwersalizmu kulturalnego*. W: Idem: *Cywilizacja na ławie oskarżonych*. Warszawa 1990, s. 13.

²⁷ Ibidem, s. 14.

²⁸ Ibidem, s. 21—22.

²⁹ K.R. Popper: *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*. T. 1: *Urok Platona*. Przeł. H. Kraheńska. Warszawa 2006, s. 221.

³⁰ L. Kołakowski: *Samostratucie otwartego społeczeństwa*. W: Idem: *Cywilizacja na ławie oskarżonych...*, s. 157.

stwo pluralistyczne porzuca to, co było charakterystyczne dla społeczeństw zamkniętych, czyli plemiennych, pierwotnych. Mianowicie „bez zaufania do tradycji żadne, a więc również otwarte, społeczeństwo obyć się nie może, innymi słowy niektóre »irracjonalne« wartości znamienne dla społeczeństw zamkniętych są również w otwartych nieodzowne”³¹, podnosi zastrzeżenie przeciwko optymistycznej interpretacji społeczeństwa typu otwartego Kołakowski. Ten rodzaj społeczeństwa daje swoim obywatelom tylko pozorną wolność, w rzeczywistości sprzyjając „buntowi mas”, gdyż „nieograniczona wolność dla każdego oznacza nieograniczone prawo silniejszego; stąd, by powtórzyć Dostojewskiego, absolutna wolność równa się absolutnemu niewolnictwu”³². Zapewnienie bezpieczeństwa we współczesnej Europie, jakie stanowić miało dla Poppera społeczeństwo otwarte, nie oznacza braku „niebezpieczeństw, które społeczeństwu zagrażają od wewnątrz — a należą [do nich — A.T.-K.] rasizm, nacjonalizm, ruchy komunistyczne i rosnąca rola państwa — najważniejszym [wśród nich — A.T.-K.], jak się zdaje, jest osłabienie psychologicznej gotowości do jego obrony”³³. Kołakowski, podobnie jak autor *Buntu mas*, zwraca uwagę na utratę czujności nowoczesnego (a tym bardziej postnowoczesnego) społeczeństwa, ale nie skazuje na cywilizacyjną zagładę. „Nie oznacza to, że społeczeństwo pluralistyczne dąży ku nieuchronnej zgubie. Nie tylko ma ono potężne wewnętrzne zasoby samoobrony. [...] Sprawa społeczeństwa otwartego nie jest stracona, póki nie przeobraża ono swojej otwartości we własną chorobę i bezsiłę”³⁴, konkluduje Kołakowski w kontekście „samozatrucia” otwartego społeczeństwa. Tym sposobem filozof stara się nakreślić mechanizm, który mógłby zostać wykorzystany w celu „wyjścia” z kryzysu kultury europejskiej.

Schizofrenia człowieczeństwa

Leszek Kołakowski definiuje kulturę w następujący sposób, „»kultura« ogarnia wszystkie formy zachowania swoiście ludzkiego: technikę, obyczaje, rytuały i wierzenia, ekspresję artystyczną, systemy wychowawcze, prawo. Możliwa uniwersalizacja rozmaitych tych dziedzin podlega najoczywistej stopniowaniu”³⁵. Jeśli chodzi zaś szczegółowo o kulturę europejską, to

³¹ Ibidem, s. 158.

³² Ibidem, s. 173.

³³ Ibidem, s. 176.

³⁴ Ibidem, s. 176—177.

³⁵ L. Kołakowski: *Szukanie barbarzyńcy...*, s. 17.

„prawdą jest, że niepodobna [jej — A.T.-K.] zdefiniować [...] — wedle geograficznych, chronologicznych czy treściowych kryteriów — nie zakładając w takiej definicji sądów oceniających”³⁶. Oznacza to, że każda odpowiedź dotycząca korzeni kultury europejskiej jest prawidłowa. Kołakowski definiuje również pojawienie się pojęcia „kultura” jako moment, epizod zerwania przez pierwszych ludzi owocu z drzewa poznania dobra i zła. Kultura rodzi się ze wstydem. „Mit biblijny znakomicie skodyfikował sytuację, która utrwała się w kulturze śródziemnomorskiej. Sytuacja ta układa się w taki obraz: Nagość hańbi, a okoliczność ta nie ma racji i nie jest wynikiem umowy, lecz jest zastana i dana wedle normy transcendentalnej [...]. Prawdą człowieka jest jego hańba”³⁷, pisze autor *Bałwochwaltwa polityki*. O nagości i wstydzie z nią związanym mamy do czynienia w micie, który ufundował chrześcijańską Europę. To zakazany owoc sprawił, że prarodzice całego ludzkiego gatunku odkryli nagość własną. I teź nagości wstydzi się, a nie czynu ledwo co dokonanego, który był im zabroniony. Wstyd pojawił się jako poczucie niższości, nie „sam przez się”, lecz w wyniku tego, że ich nagość stała się przedmiotem spojrzenia cudzego; stanowił on obraz samego siebie widzianego wzrokiem Boga w sytuacji człowieka hańbiącej. Jak pisze L. Kołakowski, „Idea nagości była, po zakazie, pierwszym wkładem informacyjnym do zasobów ludzkiej wiedzy. [...] Pierwsza doktryna antropologiczna polegała tedy na zestawieniu dwóch sytuacji: nagi — odziany. Klasyfikacja ta, w połączeniu ze świadomością, że Bóg stworzył człowieka nagim i że nagości wstydzić się trzeba, prowadzi nieuchronnie do takiej konkluzji: nagość jest równie naturalna, co hańbiąca, zatem hańbiący jest stan natury albo haniebne jest być człowiekiem naturalnym”³⁸. Posiadanie takiej wiedzy stanowi pierwszy przejaw denaturalizacji człowieka.

Pojęcie nagości nie ma w tym kontekście większego sensu, gdyż może ono istnieć tylko w opozycji do pojęcia „bycia ubranym”, a ubranie jest konsekwencją zawstydzienia swoją nagością. „Nagość — konstatuje Kołakowski — jest zjawiskiem kulturowym, nie zaś przyrodzonym”³⁹. Rozdwojenie natury człowieka prowadzi do stworzenia w obszarze intelektualnych badań dwóch rozbieżnych obszarów i pewnego rodzaju odwiecznego antagonizmu między tymi dwoma typami natury. Pierwszy, który naturalność utożsamiać będzie ze zwierzęcością, nadając jej charakter niekompletności (w micie biblijnym po prostu grzesznością), a odzienie będzie tutaj stanowić tylko maskę, pozór, przed hańbiącą i upokarzającą prawdą o człowieku. „Człowiek nagi był zwierzęciem, nagość była widokiem spoza granicy właśnie przekro-

³⁶ Ibidem, s. 9.

³⁷ L. Kołakowski: *Epistemologia strip-tease'u*. W: Idem: *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*. T. 3. Londyn 2002, s. 20.

³⁸ Ibidem, s. 19.

³⁹ Ibidem, s. 18.

czoney. Nagość świadczyła o tym, iż się mimo wszystko do dawnego świata należy. Nagość jest tedy wstydlwym piętnem, odzież jest zatajeniem zwierzęcości nadal obecnej, jest zatajeniem wstydlwej prawdy o człowieku⁴⁰, konstatuje L. Kołakowski. Drugi człowieczeństwo będzie określał przez kulturę. Nie upatrując w „odzieniu” człowieka próby maskowania czegoś hańbiącego, należy naturę interpretować jako coś fundamentalnego, co samo w sobie posiada wartość najwyższą dla człowieka i stanowi o jego samowystarczalności fizycznej i duchowej. Tak zdefiniowana kultura jest opozycją do przypisania istocie ludzkiej „inwalidztwa” i „ułomności” wynikających z naturalności. „Odzież jest jakością najjaskrawszą [...], nie ma tedy nic fantastycznego w przypuszczeniu, że użycie odzieży było na tyle współczesne z narodzinami owej samowiedzy wyjścia, iż ustanowiło w świadomości archaicznej podstawowy znak rozpoznawczy, wokół którego utrwała się opozycja świata ludzkiego i całej reszty zwierzęcego państwa⁴¹”, pisze L. Kołakowski.

Problem jednak dotyczący samowiedzy „bycia człowiekiem” przyporządkowanym do dwóch porządków — natury i kultury — nie ogranicza się tylko do wskazanej dychotomii. Kołakowski zwraca uwagę na to, że tak naprawdę możliwa jest interpretacja natury jako „odzieży”, co oznacza zrównanie jej z kulturą. Natura przestaje być uważana, jak zdarza się to na drodze zdrowego rozsądku, za antonim kultury. Powodem takiego stanu rzeczy jest ludzka trudność w określeniu momentu rozdziału między naturą i kulturą w indywidualnym, prywatnym życiu jednostki. W opisie mitu biblijnego jesteśmy w stanie w odniesieniu do jego treści dokonać analizy tak postawionego problemu i wskazać rozgraniczenie, a nawet moment powstania wskazanej dychotomii. W pojedynczej ludzkiej egzystencji nie mamy możliwości, by to zrobić, chociażby z powodu już na początku wspomnianej niemożności utrzymania dystansu obiektywizującego wobec nas samych i kultury, do której należymy. Granica samowiedzy ulega zatarciu, natura staje się kulturą. Ma to miejsce dlatego, iż „osobnik ludzki identyfikuje się z oboma porządkami, przyjmując do wiadomości, mniej lub bardziej świadomie, ich dyskurencję⁴². Natura nie ma innej możliwości, musi zostać utożsamiona z kulturą, aby istota ludzka, istota rozumna nie popadła w schizofrenię. Zrozumiała staje się konstatacja Kołakowskiego, który pyta i zarazem odpowiada: „[...] cóż jest tedy człowiek? Zwierzę, któremu przemocą kapelusza na łeb wciśnięto? Kiernoz przeciw ościeniowi wierzgający? Odpowiadam: kiernoz ościenia sobie nie wyciął ani siebie nim nie popędza⁴³”.

⁴⁰ Ibidem, s. 23.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Ibidem, s. 30.

⁴³ Ibidem, s. 31.

Człowiek musi integrować w sobie to, co naturalne, oraz to, co kulturowe. Ontologiczne zakorzenienie w naturze nie jest możliwe tylko dlatego, że człowiek próbował przewyciężyć ją i stworzył kulturę, która miała być z definicji czymś transcendentnym względem natury. Człowiek odnajduje siebie zarówno w porządku naturalnym, jak i w porządku kulturalnym — nie rozgraniczając epistemologicznie ich rozbieżnego usytuowania. „Gdyby wszystkie rygory i chroniące je sakralne względy ulotniły się nagle z kolektywnej świadomości społeczeństwa, gdyby więc przemoc naszego *superego* straciła nagle skuteczność w skali powszechnej, cywilizacja ludzka byłaby kupą gruzów w ciągu dwóch pokoleń”⁴⁴, podkreśla Kołakowski. Można śmiało twierdzić, że to samo stałoby się z cywilizacją, gdybyśmy wyeliminowali *id* z kolektywnej świadomości. Tym sposobem tylko częściowo można zgodzić się z Popperem, kiedy pisze, iż „dla tych, którzy jedli z drzewa poznania, raj jest utracony”⁴⁵; gdyż „nie ma powrotu do harmonijnego stanu natury. Jeśli zawrócimy, to musimy już przejść tą drogę do końca — musimy wrócić do stanu zezwierzczenia”⁴⁶. W definicji człowieczeństwa, według Kołakowskiego, nie musimy nigdzie powracać, gdyż częściowo, i nie tylko w biologicznym sensie, wciąż jesteśmy zwierzętami. Jesteśmy nimi nawet wtedy, kiedy uwidaczniamy „inność” względem tego, co zwierzęce. Nawet wtedy, kiedy potwierdzamy, że znajdujemy się w porządku kultury, zawieramy w sobie przeciwstawny mu porządek natury.

Kryzys i upadek człowieczeństwa

Cywilizacji XX wieku wieszczono upadek i wskazywano zagrożenia; podobnie Europa XXI wieku jest nie tylko z zewnątrz zagrożona, lecz wskazuje się wewnętrzne powody jej kryzysu. „Ta dramatyczna diagnoza — pisze Lech Grudziński — ujawnia lęk filozofa przed zagładą wartości konstytutywnych dla kultury europejskiej, bez których jej istnienie staje się niemożliwe”⁴⁷. Henryk Grynberg wini kulturę europejską za Zagładę, którą zrodziła, i tym samym przekreśla możliwość jej interpretacji poza ludobójstwem, które wpi-

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ K.R. Popper: *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie...*, s. 255.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ L. Grudziński: *Dylematy ludzkiej egzystencji. Leszek Kołakowski jako krytyk współczesnej kultury*. W: *Filozofia i myśl społeczna Leszka Kołakowskiego. Materiały konferencji zorganizowanej w Radomiu w dniu 27 maja 1994 r. przez Radomskie Towarzystwo Naukowe*. [Red. S. Jedynak, G. Łuszkiewicz]. Radom 1995, s. 19.

suje się w jej historię. Odmawia zatem definiowania kultury Europy poprzez jakiegokolwiek jej wartości. „Europa ma na swoim sumieniu więcej zbrodni niż cała reszta świata — oskarża Grynberg — A jej XX wiek pobił rekordy wszystkich czasów. To ona urodziła Hitlera. Tylko w Europie wychowanej na micie antyżydowskim można było tak zdeprawować sumienia”⁴⁸. Theodor Adorno również nie znajduje wyjścia dla mieszkańców współczesnej cywilizacji europejskiej. Wskazuje, że każda postawa, którą zamierzałby przybrać Europejczyk, jest w istocie barbarzyńska. Określenie, iż „wszelka kultura po Oświećmiu, włącznie z jej najwnikliwszą krytyką, jest śmietniskiem”⁴⁹, dla żarliwych krytyków, którzy nie dopuszczają już jakiegokolwiek wartości dla dorobku europejskości, stało się myślą przewodnią. Tych, którzy „gardłuj[ą] za utrzymaniem tej radykalnie winnej i żalosnej kultury”⁵⁰, nazywa Adorno jej „poplecznikami”; tych, którzy od niej uciekają — „barbarzyńcami”; tym natomiast, którzy milczą, bezwzględnie zarzuca haniebną postawę wobec prawdy. W tym kontekście poza barbarzyństwem Europy nic nie pozostaje; wraz z Holocaustem następuje kres cywilizacji. Jednak, jak zauważa Wojciech Kaute, „to, co się dokonało na rampie w Brzezince, nie było aktem, który zaistniał wraz z Hitlerem; i wraz z nim zniknął w czeluściach piekieł. Auschwitz to »atmosfera« kultury czasu »sprzed«; i czas »po«, kultura, która tej »atmosfera« nie »odwołała«”⁵¹, a „na milczeniu nie da się nic zbudować; kultura traci orientację”⁵².

W tym duchu także określenia bezwartościowej kultury europejskiej Grynberga i Adorna nie podziela Kołakowski, gdy pisze: „nie tyle może samo istnienie tej kultury jest kwestionowane, ile nade wszystko jej niepowtarzalna wartość, a zwłaszcza jej roszczenia do wyższości, przynajmniej w niektórych dziedzinach o pierwszorzędym znaczeniu. Są tymczasem powody, by wyższość tę określić i afirmować bez wstydu”⁵³. Upatruje on przyczyn kryzysu europejskiego w oświeceniowym humanizmie. Humanizm był uwolnieniem się od transcendentnego i doskonałego Boga. *Cogito ergo sum*. Kartezjańska świadomość próbowała okiełznać Boga, który pełnił w zasadzie jedynie funkcje utylitarne — służył do potwierdzenia obiektywności stworzonego

⁴⁸ H. Grynberg: *Winię Europę*. W: Idem: *Monolog polsko-żydowski*. Wołowiec 2003, s. 144.

⁴⁹ T. Adorno: *Dialektyka negatywna*. Przekł. i wstęp K. Krzemieniowa przy współpr. S. Krzemienia-Ojaka. Warszawa 1986, s. 515.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ W. Kaute: *Holocaust jako problem europejskiej kultury*. W: *Człowiek przeciwko człowiekowi. Dwudziestowieczne ludobójstwo systemów totalitarnych*. Red. I.S. Grat. Białystok 2006, s. 51.

⁵² W. Kaute: *Polityka jako urzeczywistnienie filozofii. Tradycja i współczesność*. W: *Filozofia i polityka w XX wieku*. Red. M. Szulakiewicz. Kraków 2001, s. 37.

⁵³ L. Kołakowski: *Szukanie barbarzyńcy...*, s. 10.

świata⁵⁴. Trudno jednak nie zauważyć, że „pomost epistemologiczny”, mimo funkcji utrzymania tego, co ogólne i konieczne, z tym, co przedmiotowo ważne, sprawia, że Bóg jest kimś przypadkowym. To „ja” staje się Bogiem. To „ja” staje się miarą wszystkiego. Jednak taki rodzaj humanizmu prowadzi paradoksalnie do dehumanizacji, przegradzając się po drodze w skrajny, antychrześcijański relatywizm. „Oświecenie — pisze Kołakowski — krok za krokiem oddala się od swojego źródła, by przybrać postać niechrześcijańską lub antychrześcijańską. W ostatecznych swoich stadiach oświecenie obraca się przeciwko sobie: humanizm przegradza się w nihilizm moralny, niepewność poznawcza kończy się nihilizmem epistemologicznym, afirmacja osoby przechodzi niebywałą metamorfozę, z której wykluwa się jako teoria totalitarna”⁵⁵. Polski badacz kultury wynosi dalsze konsekwencje. Negatywne skutki „epoki Kartezjusza” nie kończą się na okropieństwach II wojny światowej, ale przybierają formę tego, co niektórzy nazywają „postmodernizmem”, a co niesie z sobą formy dehumanizacji w postaci relatywizmu, depersonalizacji, anonimizacji oraz atomizacji społecznej z jednoczesnym efektem globalizacji.

Kulturę współtworzy nie tylko barbarzyńska grupa biernych odbiorców masowej manipulacji podanej w opakowaniu zwanym „kulturą”. Liberalna koncepcja absolutnej wolności także współtworzy autodestrukcję, gdyż tolerancja nietolerancji obraca się przeciwko sobie. Tolerancja przekracza swoją granicę, która wpisana jest w jej definicję i jednocześnie staje się podstawą do nakręcenia mechanizmu autodestrukcji. Należałoby zatem tolerancji, a tym samym wolności, narzucić w pewien sposób, nie fundamentalny, ograniczenie, by obydwie wartości nie obróciły się każda przeciwko sobie. „Przyznaję — pisze Kołakowski — że jestem za tym, aby ruchy, które zmierzają do zniszczenia wolności, nie były tolerowane, lecz wyjęte spod ochrony prawnej; tolerancja jest mniej narażona przez ten rodzaj nietolerancji”⁵⁶.

⁵⁴ „Formułą kluczową i historycznie elementarną objawienia świeckiego było cogito Kartezjańskie: próba zakwestionowania wszystkich oczywistości, i ostateczności tradycyjnych, skonstruowana tak właśnie, że sam ów akt krytyczny i niszczyielski dopełnił się dopiero wtedy, kiedy nowa ostateczność — samowiedza własnej czynności myślowej — została osiągnięta. Descartes podejmował krytykę ze świadomością, że krytyka musi mieć swój kres i że po to odrzuca się ruchomy piasek, aby stanąć na twardym gruncie”. L. Kołakowski: *Kapłan i błazen (Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)*. W: Idem: *Pochwała niekonsekwencji...*, T. 2, s. 276—277; „W świecie kartezjańskim nie ma miejsca na Boga i nie ma miejsca na moralność pozaindywidualną, ponieważ wszystkie możliwe źródła moralności transcendentnej (w stosunku do indywiduum) zostały zniszczone”. L. Kołakowski: *Pascal i epistemologia historyczna Goldmanna*. W: Idem: *Pochwała niekonsekwencji...*, T. 1, s. 229.

⁵⁵ L. Kołakowski: *Szukanie barbarzyńcy...*, s. 34—35.

⁵⁶ L. Kołakowski: *O tolerancji*. W: Idem: *Mini wykłady o maxi sprawach*. Kraków 2004, s. 41.

A ponadto „być absolutnie wolnym względem sensu, względem wszelkiego nacisku tradycji, to usytuować się w próżni, a więc rozpaść się”⁵⁷. Człowiek współczesny rozpada się — tym jest zatem dezintegracja, dekompozycja, dekonstrukcja — powolnym, zgubnym, nihilistycznym rozpadem. Autor *Obecności mitu* określa cywilizację „kulturą analgetyków”⁵⁸. Analgetyk jest środkiem przeciwbólowym. Kondycja człowieka definiowana jest poprzez jego przerażenie obojętnością świata, permanentną ucieczką od cierpienia. Jednak leki przeciwbólowe mają to do siebie, iż nie usuwają przyczyn bólu, a jedynie jego objawy. Podobnie rzecz się ma z „lekami przeciwbólowymi” ludzkości — konsumpcjonizm, coraz większa wygoda i komfort życia, orientacja na „mieć” i powszechne zadowolenie są środkami uśmierzającymi ból egzystencji — ludzkie nieszczęście, zagubienie, dezorientacja, przerażenie i chaos.

Człowiek masowy to człowiek przeciętny, jak stwierdziliśmy za J. Ortegą y Gassetem. Doszło jednak współcześnie do sytuacji jeszcze bardziej absurdałnej: to człowiek nie tylko niewybijający się ponad przeciętność, ale obawiający się, że może przeciętność utracić; człowiek masowy to ten, który pragnie właśnie owej przeciętności. Kołakowski dodaje, iż „paradoksalny lęk przed utratą przeciętności, jako utratą samego siebie, owo paniczne pragnienie przeciętności, która ma mnie nieprzeciętnym uczynić, jest tylko najjaskrawszym objawieniem się cywilizacji opanowanej przez przyśpieszony rozkład tradycyjnych wspólnot”⁵⁹. Ortegiańskiej kategorii „zadufanego paniczyka” odpowiada w myśli Kołakowskiego kategoria „rozkapryszonego dziecka”, którego „wybryki [...] mogą być skuteczne, dopóki jest pod opieką dorosłych; w zbiorowości rozkapryszonych dzieci żadne nie osiąga celu, o który mu chodzi. Cynizm i bezwzględność dorosłych są cechami rozkapryszonych dzieci, które liczą na to, że cała reszta ludzkości będzie nieograniczenie długo składać się z pobłażliwych dorosłych; w miarę jak rozkapryszone dzieci stają się coraz liczniejsze, a starsi coraz rzadziej są pod ręką, dzieci tracą grunt pod nogami i potrafią przypisywać własne klęski temu jedynie, że nie dość jeszcze były rozkapryszone”⁶⁰. Dochodzi tutaj nie tylko do podobieństwa między dwoma badaczami kultury, których dzieli stulecie. Konsekwencje połączenia tych dwóch koncepcji: koncepcji kryzysu Europy XIX wieku oraz Europy XX wieku, pozwala nam na wyszczególnienie pewnych konsekwencji zbliżających się dla Europy XXI wieku. Czyż „dojrzałość” nie jest Ortegiańską elitą, zepchniętą już ze sceny dziejów przez masy „rozkapryszonych dzieci”? Wydaje się, że wszystko na to wskazuje.

⁵⁷ L. Kołakowski: *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*. W: Idem: *Czy diabeł może być zbawiony...*, s. 173.

⁵⁸ Zob. L. Kołakowski: *Obecność mitu...*, s. 124—162.

⁵⁹ Ibidem, s. 140.

⁶⁰ Ibidem, s. 141.

Wskazówki dla człowieczeństwa

Czy istnieje zatem sposób, aby człowiek mógł sobie poradzić z rozkładem kultury, który ją trawi? Za przyczynek do odpowiedzi na to pytanie posłużą słowa Blaise'a Pascala: „niechaj człowiek, wróciwszy do siebie, zważy, czym jest w porównaniu do tego, co istnieje, niechaj spojrzy na się jak na coś zbląkanego w tym zakątku przyrody i niechaj z tej małej celi, w której go pomieszczono (mam na myśli wszechświat), nauczy się oceniać ziemię, królestwa, miasta i samego siebie wedle słusznej ceny”⁶¹. Brzmi to być może surrealistycznie w kontekście współczesnego poziomu, jaki reprezentuje cywilizacja, która zawiera w sobie treści wspólne „zadufanego panicyzka” i „rozkapryśzonego dziecka”, ale człowiek — „ta trzcina najwężlejsza w przyrodzie”⁶² — jest nicością względem Nieskończoności. Sens słów XVIII-wiecznego filozofa francuskiego zdaje się pobrzmiewać w tekstach pisanych 300 lat później przez polskiego filozofa mitu i kultury. Ale człowiek musi się czegoś trzymać. Musi jakoś trwać, musi mieć punkt odniesienia. Intelktualista nie przekreśla kultury europejskiej w ogóle dlatego, że ma ona specyficzną cechę, która czyni ją w jego oczach wyjątkową. Tą cechą jest umiejętność dokonywania krytyki samej siebie. „Wierzę zatem — powtarza Kołakowski — że są istotne powody, żeby [...] ducha europocentrycznego chronić. Zakłada się w tym wiara, że niektóre swoiste wartości tej kultury — mianowicie jej umiejętności samokrytyczne — nie tylko nadają się do obrony, ale powinny być krzewione, a także, że z definicji nie mogą być krzewione z użyciem przemocy”⁶³. To właśnie ta umiejętność dokonywania samokrytyki musi być nacechowana „słuszną ceną”, której szuka Kołakowski.

„Słuszną ceną” możliwa jest tylko wtedy, kiedy mamy stały punkt odniesienia. W czasie „post” odmawia się takim punktom prawomocności. Oświeceniowy humanizm doprowadził do nihilizmu w świecie wartości. Autor *Obecności mitu* daje do zrozumienia, że cywilizacja europejska, która znajduje się w przełomowym okresie dziejów, musi dokonać fundamentalnego wyboru — albo będzie kontynuować nihilistyczne tendencje, co spowoduje jej upadek, albo powróci do źródeł i nasycenia kultury wartościami moralnymi. Nie oznacza to jednak powrotu do „ciemnych wieków średnich”, tworzenia państwa kościelnego czy też zaniku wolności, gdyż nadal najważniejszą zdobyczą europejskiego filozofowania jest przyjęcie niepewności względem własnych norm. Wydaje się, że tylko połączenie dwóch porządków istniejących w naszej kulturze — naturalnego, gdy jednostki posiadały pewne zasadnicze zdolności

⁶¹ B. Pascal: *Myśli*. Przeł. T. Żeleński (Boy). Warszawa 1968, s. 52.

⁶² Ibidem, s. 117.

⁶³ L. Kołakowski: *Szukanie barbarzyńcy...*, s. 22.

do rozróżnienia między dobrem i złem, które fundowało im bezpieczeństwo w świecie i pewien stały punkt odniesienia ich „jestestwa”, oraz kulturalnego, gdy jednostki wobec emancypacji człowieka ograniczonego dotychczasowymi narzuconymi „z góry” zasadami zwróciły się w stronę swojej świadomości, rozumnego i rozumiejącego sposobu ujmowania rzeczywistości, czyli jej krytyki i samokrytyki — może uratować dehumanizującą się Europę.

Kołakowskiego diagnoza stanu cywilizacji europejskiej XXI wieku okazuje się nie tylko sensowna, ale i prorocza. Zdaje się przepowiednią, która się spełniła. Polski intelektualista podobnie jak José Ortega y Gasset w XIX wieku wyprzedzał swoje czasy i zwracał uwagę na zagrożenia kultury, z którymi mamy do czynienia obecnie. Pisząc nawet o rzeczach ważnych i bezspornie fundamentalnych, które konstytuują ludzką egzystencję, pozwalał sobie na dygresję: „Rozważmy przez chwilę najślawniejsze bodaj zdanie, jakie kiedykolwiek zostało napisane na półkuli zachodniej, mianowicie: »Uważamy, iż jest to prawda sama przez się oczywista, że wszyscy ludzie stworzeni zostali równymi, że twórca ich nadał im pewne prawa niezbywalne i że wśród tych praw jest prawo do życia, wolności i zabiegania o szczęście« (jeśli nie najślawniejsze, jest to drugie z kolei co do sławy zdanie po powiedzeniu: »Coca-cola to jest to!«)⁶⁴. Europa wraz z historycznym wydarzeniem, jakim była Wielka Rewolucja Francuska, oraz z filozoficznym punktem zwrotnym nowożytności, jakim było Kartezjańskie „cogito ergo sum”, stworzyła nowy typ Europejczyka. Przyjął on za punkt wyjścia dla swojego istnienia — rozumność i wolność — dwa niezbywalne, przyrodzone atrybuty człowieczeństwa. Oświeceniowy zwrot w historii idei sprawił, że zdanie Thomasa Jeffersona wydaje się oczywiste i samo w sobie sensowne dla wyobraźni społecznej i politycznej. Możemy się zatem zastanowić, skąd dygresja Kołakowskiego dotycząca kwestii coca-coli.

Zgodnie z myślą prezentowaną w wywodzie dotyczącym kultury europejskiej, kryzys humanistyki związany jest z dehumanizacją Europy, jaka nastąpiła po przepowiedni hiszpańskiego myśliciela w XX wieku. Kołakowski w swojej analizie dostrzega, że Oświecenie, które w znaczącym stopniu ukształtowało intelektualny obraz Europy, wydało samoniszczycielskie dziedzictwo, które utożsamiamy z rampą w Brzezince. „Jeśli mamy zapobiec temu, by cywilizacja nasza, opadłszy w nihilistyczne zniechęcenie, stała się łatwym łupem dla tyranii, i stawić czoło temu niebezpieczeństwu nie tylko za pomocą technik wojskowych i politycznych, lecz mając także na uwadze rozleglejszą perspektywę historyczną, dziedzictwo duchowe Oświecenia wymaga rewizji”⁶⁵, konstatuje Kołakowski. Znamienne jest, że kryzys

⁶⁴ L. Kołakowski: *Bałwochwalstwo polityki*. W: Idem: *Moje słuszne poglądy na wszystko*. Kraków 1999, s. 247.

⁶⁵ Ibidem, s. 252.

cywilizacji europejskiej nie ustąpił wraz z Holokaustem w myśl Ortegiańskiej koncepcji, że upadek jest potrzebny, aby Europa mogła się z kryzysu podnieść. Nie należy zapominać o tym, że każdy kryzys, każdy upadek stanowi początek czegoś nowego. W toku dziejów każda śmierć jest początkiem nowego życia. „To, że nasza cywilizacja stała się dla nas problematyczna — pociesza czytelnika XXI wieku José Ortega y Gasset — [...] niekoniecznie musi być czymś smutnym i godnym pożałowania. [Zwątpienie — A.T.-K.] nie jest oznaką agonii, ale przeciwnie, oznacza, że kiełkuje w nas nowa forma cywilizacji i dlatego pod postacią pozornych katastrof [...] smutków, cierpień i nieszczęść rodzi się nowa postać ludzkiej egzystencji”⁶⁶. Zagubiony, zdekonstruowany człowiek XXI wieku miał wyciągnąć naukę z gorzkiej lekcji historii, czego, okazuje się, nie uczynił. Nieustannie pogłębiają się zjawiska, przeciwko którym ostrze wymierzył już postmodernizm: technizacji, unifikacji, racjonalizacji, totalizacji cywilizacyjnej, konsumpcyjnemu stylowi życia (stąd kwestia coca-coli), niosąc jednocześnie z sobą nowe zjawisko w filozofii i nauce — odrzucenie uniwersalnie pojmowanej prawdy, schematów myślenia, metod poznawczych. Postmodernistyczna wizja świata przyczyniła się również do dziedzictwa oświeceniowego, odrzucając autorytety i potwierdzając nowe oblicze relatywizmu w epoce „post”. „Post-modernizm: że wszystko wolno”⁶⁷, pisze Kołakowski w swojej encyklopedii, określając w jednym zdaniu czasy kryzysu, w którym żyjemy.

Polski filozof kultury określa momenty, w którym duchowe dziedzictwo Oświecenia doszło do stadium samobójczego. Jednocześnie przekłada się to na sytuację stagnacji cywilizacyjnej. Po pierwsze, sceptycyzm humanistyczny w konsekwencji doprowadził w kulturze do negacji „wartości absolutnych”. Niebezpieczeństwo idei pluralizmu i tolerancji polega na tym, że „można zbywać rozmaite okropności naszego świata powoływaniem się na różnice kulturalne. [...] [To zaś sprowadza się do tego — A.T.-K.], że idea praw ludzkich jest pojęciem europejskim, które w społeczeństwach o innych tradycjach jest niezdatne do użytku czy też niezrozumiałe, czy tyle mamy na myśli, że Amerykanie nie bardzo lubią, by ich torturowano i pakowano do obozów koncentracyjnych, ale Wietnamczycy, Persowie i Albańczycy są z tego całkowicie zadowoleni”⁶⁸. Odrzucając prawomocność rozróżnienia między dobrem i złem, odrzucamy generalną regułę, która pozwoliłaby nie przekuwać politycznego zaangażowania w zasady moralne (tym właśnie jest bałwochwalstwo polityki dla Kołakowskiego, „fabrykowanie[m] bogów *ad*

⁶⁶ J. Ortega y Gasset: *Sobre un Goethe bicentenario*. In: Idem: *Obras completas*. T. 9: (1933—1948): *Obra póstuma*, s. 564. Za: K. Polit: *Kryzys cywilizacji Zachodu w myśli José Ortegi y Gasseta*. Lublin 2005, s. 256.

⁶⁷ L. Kołakowski: *Wielka encyklopedia filozofii i nauk politycznych*. W: Idem: *Moje słuszne poglądy na wszystko...*, s. 422.

⁶⁸ L. Kołakowski: *Bałwochwalstwo polityki...*, s. 253.

hoc dla użytku w grze politycznej⁶⁹). Totalna tolerancja sprzyjać może nietolerancji i powstrzymywaniu się od walki ze złem, to zaś prowadzi do sytuacji, z którymi mamy do czynienia coraz częściej na arenie międzynarodowej. W myśl zasady „to nie nasz interes” przyzwala się na aneksję części kraju przez inne państwo, wbrew zasadom demokracji, samostanowienia, porządku politycznego. Istnieje w polityce tzw. uprzejmy relatywizm, kiedy realpolityka nakazuje współpracować w zakresie politycznym czy też gospodarczym z krajami Afryki Południowej lub reżimami komunistycznymi.

Po drugie, konsekwencją Oświecenia jest niepewny status osobowości. Wraz z rewolucją nowożytnego myślenia osobowość ludzka jest dziełem społecznym. To prowadzi do przyjęcia następującego toku myślenia, „jeśli »ja« nie jestem »ja«, jeśli słowo »ja« jest zaimkiem, któremu nie odpowiada żadna rzeczywistość, przynajmniej żadna rzeczywistość moralnie ukonstytuowana, jeśli więc jestem całkowicie definiowalny w obiektywnych kategoriach stosunków społecznych, to w rzeczy samej nie ma powodu, dlaczego »ja«, nie zaś abstrakcyjne »społeczeństwo«, miałbym być za cokolwiek odpowiedzialny⁷⁰”, pisze Kołakowski. Nietrudno znaleźć przykłady we współczesnym świecie, gdy jednostki przenoszą odpowiedzialność za swoje działanie na anonimowe kolektywne ciało.

Po trzecie, i być może najważniejsze, samounicestwienie Oświecenia przejawia się tym, że mamy do czynienia z erozją świadomości historycznej. Erozja świadomości historycznej przekształciła się w erozję świadomości humanistycznej, tzn. świadomości dotyczącej *in abstracto* nauk humanistycznych. Nie chodzi już tylko o banalne postrzeganie przeszłości historycznej i intelektualnej jako aktywnego elementu, do którego odnosi się nasze działanie i myślenie w terażniejszości (wzór zachowania lub uzasadnienie naszego postępowania). Chodzi mianowicie o to, że ta świadomość sprawia, iż człowiek wie, kim jest. „Tradycja historyczna [...] [daje — A.T.-K.] poczucie wewnątrz ciągłej wspólnoty religijnej, narodowej albo plemiennej i wyposażać ich w ten sam rodzaj tożsamości, co życiu nadaje ład (albo »sens«). [...] Nie myślę jednak, by ktokolwiek, kto martwi się duchową kruchością ludzi młodych, mógł przeczyć temu, że erozja historycznie określonego poczucia przynależności pustoszy ich życie i grozi ich zdolności do przetrwania możliwych prób przyszłych⁷¹”, konstatuje Kołakowski.

W Europie, w tym w Polsce, toczy się ostatnio debata nad stanem humanistyki, bądź bardziej prawidłowo, jej unicestwieniem⁷². Okazuje się aktual-

⁶⁹ Ibidem, s. 254.

⁷⁰ Ibidem, s. 256.

⁷¹ Ibidem, s. 264—265.

⁷² Zob. J. Hartman: *Sokrates na polskiej biesiadzie*. „Gazeta Wyborcza”, 28 lutego 2014 [http://wyborcza.pl/magazyn/1,136820,15545476,Sokrates_na_polskiej_biesiadzie.html]

na Ortegiańska przestroga, którą ponawia w kolejnym stuleciu Kołakowski. Humanistka wobec reifikacji, technicyzacji, racjonalizacji staje się nieużytecznym elementem rzeczywistości XXI wieku. Nie przez przypadek używamy określenia „nieużyteczność”, gdyż dostosowanie nauk humanistycznych do nauk przyrodniczych i technicznych zachodzi według kryterium użyteczności. Obrona humanistyki nawiązuje właśnie do świadomości ciągłości kulturalnej, do rozbicia nieużytecznych podstaw życia, pozbawienia go „sensu” i do utraty możliwości formułowania problemów w ogólności, tak niezbędnej postawy istot myślących. Zignorowana lub sprowadzona do nicości humanistka przestaje być przeszkodą dla wszechmocy i totalnej polityki. W tym kontekście konsekwencje dla cywilizacji, na które wskazuje polski badacz, uwidaczniają się już w terażniejszości, gdy „albo przeto sprowadzamy politykę do technicznych reguł sukcesu, albo próbujemy roztopić własne istnienie w bezmyślnej i fanatycznej dewocji takiej czy innej, albo wreszcie uciekamy od życia w narkotyki i inne zagłuszające środki. Być może damy się wyleczyć, lecz nie bezboleśnie”⁷³.

Po gruntownej analizie zagadnienia kultury Kołakowski określa, że u jej podstaw leży ludzka potrzeba uzasadnienia swojego istnienia w kontekście obojętności „świata”. Wraz z postępem technicznym i mechanizacją życia ludzkiego człowiek utracił wrażliwość na to, co mityczne. Lekarstwem na fundamentalne odczuwanie obojętności i okoliczności, w których nieustannie się znajduje, okazały się racjonalizacja, masowość i przeciętność. W konsekwencji w XX wieku mamy do czynienia z określeniem cywilizacji europejskiej jako kultury „upadłej” i niemającej przed sobą żadnych perspektyw rozwoju. Kołakowski uwidacznia konsekwencje upadku oraz uwypukla dalszego rodzaju zagrożenia i problemy XXI wieku, które coraz częściej stają się rzeczywistością naszej terażniejszości. Filozof wskazuje nam jednak, aby zrewidować oświeceniowy projekt i nie pozbawiać kultury europejskiej najważniejszej jej cechy — negatywnej czujności względem tego, co ogłaszamy jako niewzruszone, po prostu samokrytyki, sokratejskiej postawy „wiem, że nic nie wiem”. To ma być szansa wobec dehumanizacji współczesnej kultury i cywilizacji europejskiej XXI wieku. Można zakończyć zatem konstatacją Leszka Kołakowskiego: „znacznie łatwiej jednakowoż jest osiągnąć teorię, aniżeli faktycznie uprawiać ogród”⁷⁴.

(dostęp: 09.07.2014)]. Także: *Przyszłość w rękach humanistów*. „Tygodnik Powszechny” 2014, nr 8 [<http://tygodnik.onet.pl/nr-8-3372-23-lutego-2014> (dostęp: 09.07.2014)].

⁷³ L. Kołakowski: *Bałwochwalstwo polityki...*, s. 268.

⁷⁴ „Ci, którzy nie cierpią ogrodnictwa, potrzebują teorii. Nie uprawiać ogrodu bez teorii jest płytkim i niegodnym sposobem życia. Teoria musi być przekonująca i naukowa. Jednakże dla różnych ludzi różne teorie są przekonujące i naukowe. Potrzebujemy tedy wielu teorii. Alternatywną możliwością w stosunku do nie-uprawiania ogrodu bez teorii jest uprawianie ogrodu. Znacznie łatwiej jednakowoż jest osiągnąć teorię, aniżeli faktycznie uprawiać ogród”. L. Kołakowski: *Ogólna teoria nie-uprawiania ogrodu*. „Zeszyty Literackie” 1986, nr 15.