

GRZEGORZ STEFANIK
Opole, UO

LESZKA KOŁAKOWSKIEGO REFLEKSJA NAD SENSEM W HISTORII I SENSOWNOŚCIĄ DZIEJÓW

Namysł nad sensem historii jest ściśle związany z kulturą judeochrześcijańską i złączoną z nią koncepcją czasu liniowego. Starożytni Grecy, dla których dzieje tworzyły zamknięty system cyklicznie powtarzających się zdarzeń, nie mieli aspiracji, by zgłębiać tajemnicę ich znaczenia. Według nich czas znajdował się pod rządami prawa powstawania i przemijania, któremu podlegały także wszystkie ziemskie byty. Punktem kulminacyjnym rozwoju każdego cyklu był powrót do momentu, w którym ów cykl rozpoczął swój bieg. Grecy woleli więc oddawać się kontemplacji harmonii i piękna świata oraz poszukiwaniom wiecznego logosu. Sam ARYSTOTELES nie pozostawił po sobie żadnego pisma poświęconego historii. Cenił bowiem bardziej poezję i filozofię, gdyż te miały za swój przedmiot rzeczy niezienne i wieczne. Historia natomiast dotyczyła tego, co jednostkowe i przemijające¹.

Dla żydów i chrześcijan koniec dziejów nie stanowi jednocześnie ich nowego początku. Kierunek, ku któremu biegnie historia, pozostaje otwarty. Nieznajomość celu i sensu historii rodzi pytanie o nie. Bowiern, jak pisze Leszek Kołakowski, pytanie „rodzi się tylko wówczas, gdy nie ma odpowiedzi, a życie społeczne nie wyłania problemów, na które odpowiedź byłaby jedynie afirmacją oczywistości”². Rozważania nad sensem historii, podobnie jak nad sensem życia, nie są jedynie zajęciem akademickim, a ich potrzeba narzuca się tym intensywniej, im bardziej aktualna sytuacja wydaje się przeczyć ich możliwości. Tezę tę zdają się potwierdzać konteksty historyczne i kulturowe, jakie stanowiły inspirację dla autorów klasycznych filozofii dziejów. I tak *Państwo Boże* św. AUGUSTYNA powstawało tuż po upadku Cesarstwa Rzymskiego, tło historyczne *Fenomenologii Ducha* HEGLA sta-

¹ Por. K. LÖWITH, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tł. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 8.

² L. KOŁAKOWSKI, *Światopogląd i życie codzienne*, w: TENŻE, *Światopogląd i życie codzienne*, Warszawa 1957, s. 175.

nowiły wojny napoleońskie, a Franz ROSENZWEIG pisał *Gwiazdę zbawienia* na froncie I wojny światowej³.

Leszek Kołakowski, rozpoczynający swą działalność naukową tuż po zakończeniu II wojny światowej, nie stworzył własnej filozofii dziejów. Zarówno jednak wojna, jak i powojenne wydarzenia, których był nie tylko obserwatorem, ale często i uczestnikiem, odbiły swoje piętno na jego twórczości. Refleksja nad historią i jej sensownością stanowiła, chociaż nie główną, to jednak istotną część owej twórczości.

W powojennej Polsce dominującą ideologią polityczną stał się socjalizm, a filozoficzną — marksizm-leninizm, do których akces zgłosił także sam Kołakowski. Marksizm czerpał swe inspiracje od Hegla, który historię traktował nie jako zamkniętą relację o przeszłych wydarzeniach. Dla Hegla historia dzieje się tu i teraz — ludzie nie tylko ją poznają, ale żyją w niej i przez swoje czyny nadają jej kształt, a dzięki temu przyczyniają się do postępu procesu dziejowego i w efekcie jego wypełnienia. Ten niedany empirycznemu poznaniu stan przyszłego wypełnienia stanowił w marksizmie kryterium wartości aktualnych wydarzeń i całości historii. Sens faktów historycznych rozpoznawany mógł być jedynie przez tych, którzy poznali wcześniej prawa rządzące dziejami, a przez to mogli stać się ich wyrazicielami. Nie był natomiast dostępny zewnętrznym obserwatorom. Marksizm ujmował dzieje jako zamknięty system i przez to czynił je zrozumiałymi tylko dla jego wyznawców. Ludzie mieli więc wybór: uznać niezmiennie prawa rządzące historią i aktywnie współuczestniczyć w realizacji ducha dziejów bądź też nie uznać tych praw. Przy czym nie było, wedle tej ideologii, sposobu, by zmienić założony z góry bieg historii. Ewentualny oportunistą mógł jedynie patrzeć, jak czas dopełnia się bez jego udziału.

Wraz z pogłębiającymi się rozczarowaniami odnośnie panującego systemu i coraz bardziej widocznymi niedostatkami w dominującej doktrynie filozoficznej, nastąpiło przejście Kołakowskiego z pozycji wyznawcy socjalizmu na pozycję rewizjonistyczną. Polegała ona na odwoływaniu się, wbrew ortodoksyjnemu stanowisku, do dzieł młodego MARKSA. Zmieniło się dzięki temu pojmowanie przez polskiego filozofa zarówno historii, jak i zanurzonego w niej człowieka. Przecistawiając się doktrynie skostniałego socjalizmu, wskazywał na sposób, w jaki próbowano ukazywać z punktu widzenia tego stanowiska sensowność historii i przekonywać do niej ludzi. Najpierw należało wskazać na realizujący się w historii postęp. Wprawdzie pojęcie postępu nie zostało wyjaśnione, ale rozumiane było zwykle w taki sposób, że w szeregu następujących po sobie sytuacji każda kolejna jest lepsza niż

³ Zob. T. GADACZ, *Czas, wieczność, sens dziejów*, w: TENŻE, *O ulotności życia*, Warszawa 2008, s. 117–118.

poprzednia. Co prawda, ogłąd świata mógł przeczyć temu założeniu, to jednak marksści dysponowali szeregiem wyjaśnień takiego stanu rzeczy. Ostatecznie wina zwykle leżała po stronie podmiotu, który nie potrafił dostrzec realizującego się postępu. Drugi etap miał polegać na przekonaniu o konieczności takiego biegu dziejów, jaki jest ludziom dany. W tym wypadku każde zjawisko stanowiło jednocześnie ogniwo w łańcuchu zdarzeń zmierzającego ku lepszemu światu⁴.

Kołąkowski uznał, że historią nie rządzą niezmiennie prawa, które w swych szczegółach są *de facto* zbieżne z aktualną linią partii rządzącej. Utożsamiając pojęcie sensu z pojęciem celu wskazał, że historia nie zmierza ku określonemu, założonemu wcześniej celowi, a jej aktualny kształt nie jest wynikiem czyjegokolwiek zamiaru. W związku z tym: „Historia jako całość nie ma też „sensu”, ma tylko kierunek orientacyjny”⁵. Dzięki temu człowiek nie jest w swym postępowaniu zeterminowany przez konieczność dziejową, ale w wolny sposób może kształtować swoje życie, a przez to także wpływać na przebieg dziejów. Poczucie sensu życia jest ściśle związane z wizją historii, jako racjonalnej. Należy więc zrozumieć jej aktualny stan i zinterpretować w perspektywie przyszłości. A ponieważ sensowność, zarówno życia, jak i historii, wzrasta proporcjonalnie do wzrostu przekonania o wpływie na nie, toteż należy je traktować jako tworzywo, w którego współkształtowaniu się praktycznie uczestniczy. Dzięki temu zabiegowi cała otaczająca rzeczywistość staje się ludzka, a człowiek czuje, „jak w nim samym i przez jego swobodne działanie uderza tętno historii”⁶.

Stanowisko filozoficzne Leszka Kołąkowskiego, także odnośnie pojmowania racjonalności i sensowności historii, uległo jednak dalszej ewolucji. W *Obecności mitu* — dziele uznanym za przełomowe dla jego filozofii, gdyż zwracającym uwagę na mityczne korzenie naszego myślenia i pojmowania świata, pokazuje, co ma na myśli, gdy mówi o historii jako sensownej. Pisze bowiem:

Rozumieć historię jako sensowną albo rozumieć ją po prostu to tyle, co: umieć odnosić zdarzenia do tego, co jest bądź łądem celowo związanym dziejów, bądź do tego, co, choćby nie było celem, niemniej jest powołaniem człowieka w dziejach⁷.

Rozwinięcie tej myśli znajdujemy w artykule *Rozumienie historyczne i zrozumiałość zdarzenia historycznego* opublikowanym w tym samym roku, w którym Kołąkowski pisał *Obecność mitu*⁸. Biorąc pod uwagę czas, w którym się ten artykuł

⁴ L. KOŁAKOWSKI, *Odpowiedzialność i historia*, w: TENŻE, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*, t. II, Londyn 2002, s. 70–71.

⁵ TENŻE, *Światopogląd i życie codzienne*, s. 179.

⁶ *Tamże*, s. 198; zob. s. 193–194.

⁷ TENŻE, *Obecność mitu*, Paryż 1972, s. 35.

⁸ TENŻE, *Rozumienie historyczne i zrozumiałość zdarzenia historycznego*, w: *Kultura i fetysze*, Warszawa 2009, s. 201–217. Artykuł ten pierwotnie był opublikowany w periodyku „Praxis” w roku 1966. W nocie wstępnej do *Obecności mitu* czytamy: „Pisałem tę rozprawkę w 1966 roku i na początku

ukazał, był on o tyle ważny, że przedstawiał marksowską wizję dziejów nie jako wynikłą z „naukowego światopoglądu”, ale raczej jako wyraz wiary filozoficznej i stawiał ją na równi z teoriami HUSSERLA czy Hegla⁹. Artykuł ten rozpoczyna się wskazaniem sposobów pojmowania w hermeneutyce terminu „rozumienie”, by później zbadać możliwość ich zastosowania do interpretacji zdarzeń historycznych. Otóż autor wyróżnia trzy takie sposoby: rozumienie, jako zabieg, w którym od znaku przechodzimy do przedmiotu przezeń oznaczonego. W takiej postaci czyni ono możliwą komunikację między ludźmi. Rozumiemy coś także ze względu na funkcję, jaką dany składnik pełni w większej, obejmującej go całości. Przy czym może być to funkcja ekspresji, na którą zwrócił uwagę DILTHEY, lub funkcja celu, wskazana przez JASPERSA¹⁰. Polski filozof przeciwstawia się jednak Dilthey’a teorii przeżycia imitacyjnego, wskazując na jej absurdalność i niesprawdzalność. Można by ją bowiem sprowadzić do takiego schematu postępowania, według którego badacz (w tym wypadku historyk filozofii) twierdzący, że potrafi zrozumieć *Myśli* PASCALA, potrafiłby wprowadzić się w taki stan świadomości i umieścić się w takim czasie historycznym by samemu napisać *Myśli*, zanim uczyni to ich rzeczywisty autor¹¹. Funkcję ekspresji interpretuje zatem Kołakowski raczej w duchu MAXA WEBERA. W tym wypadku rozumiemy intencję nie poprzez doświadczenie naśladowcze, ale ze względu na przyswojone przez badacza wartości uniwersalne, gdyż będące dziedzictwem kultury. Funkcja celu może natomiast przybierać formę zachowania, gdy wiemy, ku czemu ono zmierza, lub wytworu zachowania, gdy potrafimy wskazać jego miejsce w szerszym kontekście. Ponadto celowość może być bądź zamierzona, bądź niezamierzona¹². Może pojawić się w tym miejscu chęć interpretacji zachowań ludzkich, a przez to wydarzeń w dziejach i samej historii, na sposób przyrodniczy. Kołakowski przywołuje tutaj jako przykład psychoanalizę, która wykorzystywana jest nie tylko w ramach terapii osób chorych, ale także jako metoda interpretacji wytworów kultury, odwołująca się do nieuświadomionych zachowań ludzi. Podobnie ma się rzecz z behawioryzmem, propagującym taki sposób patrzenia na człowieka, który jest charakterystyczny dla mentalności technokratycznej i redukującym swe opisy do zewnętrznych objawów¹³. Postulat

1967 zwróciłem się do wydawnictwa «Czytelnik» w Warszawie z propozycją jej wydania. Zabiegi wydawnictwa o zezwolenie na publikację trwały lat pięć i pół i speliły na niczym”; TENZE, *Obecność mitu*, s. 6.

⁹ Por. B. SKARGA, *W rozterce między „historią świętą” a nosem Kleopatry*, w: *Obecność. Leszkowi Kołakowskiemu w 60 rocznicę urodzin*, Londyn 1987, s. 45.

¹⁰ KOŁAKOWSKI, *Rozumienie historyczne i zrozumiałość zdarzenia historycznego*, s. 203.

¹¹ Kołakowski wielokrotnie krytykował teorię „empatycznego wglądu”; zob. np. TENZE, *Horror metaphysicus*, Warszawa 1990, s. 139.

¹² Por. TENZE, *Rozumienie historyczne i zrozumiałość zdarzenia historycznego*, s. 204–205.

¹³ Por. J.A. KŁOCZOWSKI, *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Kraków 1994, s. 161–162. Psychoanalizę, jako metodę badania zjawisk w kulturze, Leszek Kołakowski szerzej omawia

użycia tych metod, wysuwany przez filozofów epoki pozytywizmu, nie znajduje uznania w oczach Kołakowskiego. Pozbawiałyby one bowiem, gdyby przestały być jedynie częścią programu i udało się je zastosować, humanistykę tego, co ją konstytuuje i jest jednocześnie jej istotą — celowości¹⁴.

Zrozumienie zachowań poszczególnych ludzi, które stanowi bazę dla badacza próbującego uprawiać historiozofię, nie świadczy jeszcze o tym, że są one istotne dla historii jako takiej. Kołakowski pisze:

(...) ten sam fakt, zrozumiały jako zachowanie czyjeś, nie jest przez to samo jeszcze zrozumiały, jako wydarzenie w historii; działania czyjekolwiek, również wtedy, gdy są w swoich podmiotowych — świadomych czy nieświadomych — motywacjach zrozumiałe, stanowią fakty, których sensowność ze względu na historię jest dopiero przedmiotem pytania¹⁵.

Podobnie dzieje uzyskują zrozumiałość nie ze względu na motywacje pojedynczych jej składników, ale ze względu na swój podmiot. Jest nim, według polskiego filozofa, „gatunek ludzki, a więc taka całość, której wszystkie składniki poszczególne zachowują się w sposób celowy, ale która nie zachowuje się w sposób celowy jako całość”¹⁶. Ta ważna hermeneutyczna teza Kołakowskiego, jak określił ją JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI¹⁷, przyczynia się do tego, że nie możemy mówić o zrozumiałości historii, nawet gdybyśmy znali intencje ludzkie, będące przyczyną zdarzeń w niej wydarzeń. Nie może mieć to miejsca nawet przy fałszywym założeniu, że wszystkie wydarzenia tworzące splot dziejów są wynikiem celowych zachowań jednostek. W takim przypadku znalazłbyśmy jedynie motywy działań poszczególnych ludzi, a nie gatunku ludzkiego — podmiotu historii. W efekcie ich poznanie przestaje być istotne dla pracy badacza, a „zdarzenie, które jest wynikiem dobrowolnej decyzji, nie różni się, z punktu widzenia historycznej zrozumiałości, od obsunięcia się lawiny”¹⁸. Celowość, przypadkowość czy w ogóle niezależność od czynników ludzkich danego zdarzenia nie ma znaczenia przy badaniu jego sensowności. Istotny jest natomiast jego wpływ na bieg dziejów. Innymi słowy, należy dokonać odróżnienia strony historycznej wydarzeń od strony osobowej. Rozróżnienie to czyni równymi, ze względu na sensowność w historii, wydarzenia osobowe i naturalne, zamierzone i przypadkowe, gdyż ich interwencja w dziejach może okazać się równie znacząca. Pozostaje pytanie, czy historię można holistycznie rozumieć jako „strukturę znaczącą”, czyli poprzez odniesienie każdego z faktów historycznych

w eseju *Psychoanalityczna teoria kultury*, w: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Kraków 2009, s. 62–93.

¹⁴ Por. *tamże*, s. 206.

¹⁵ *Tamże*, s. 210.

¹⁶ *Tamże*.

¹⁷ KŁOCZOWSKI, *Więcej niż mit*, s. 161.

¹⁸ TENŻE, *Obecność mitu*, s. 52.

do globalnej całości, czy jedynie na sposób przyrodniczy — poprzez zwrócenie uwagi na przyczyny¹⁹.

Nawiązując do poczynionych uprzednio rozróżnień odnośnie pojmowania terminu „rozumienie”, Kołakowski odpowiada, że z pozycji historyka wydarzenia dziejowe nie mogą być uznane za znaki, poprzez które ktoś chciałby przekazać nam określony komunikat. Były takimi jedynie dla św. Augustyna i podobnych mu historiozofów, którzy spoglądając na toczące się dzieje, widzieli w nich ukryty plan realizowany pod czujnym okiem Opatrzności. W świeckiej tradycji pojmowanie historii, jako posiadającej niezależny od badacza sens, który czeka na odkrycie, sięga epoki renesansu i takich myślicieli, jak PARACELsus czy JAKUB BÖHME. Dziś jednak takie ujęcia uznaje się jako wykraczające poza pracę naukowca i prawnocne jedynie na gruncie wiary religijnej czy filozoficznej. Bez uprzednio przyjętej takiej wiary historia jest niesensowna i niezrozumiała²⁰.

Historia nie stanowi także rozumnej całości, gdy weźmiemy pod uwagę funkcję ekspresji. Jak wykazano wcześniej, motywy działania czynników osobowych — bezpośrednich sprawców i uczestników wydarzenia nie są tutaj istotne. Toteż dane wydarzenie nie staje się znaczące dla całości dziejów, jako ekspresja jednostki. Badacz musiałby poznać intencje podmiotu historii, a ten znajduje się poza nią. Mógłby nim być Bóg lub gatunek ludzki pojęty na boski sposób. Taki zabieg nie jest jednak możliwy przy materiale, na którym historyk zwykł pracować.

Przyjmując trzecie znaczenie terminu „rozumienie”, historia stanowiłaby „diachroniczną strukturę teleologicznie związaną”²¹, a wszystkie jej składniki otrzymywałyby znaczenie ze względu na nią, a nie na założony wcześniej opatrnościowy plan. Strukturę tę można więc uznać za sposób interpretacji wydarzeń historycznych. Musi ona posiadać pewną potencję, która nie jest produktem historii, ani nie wynika z empirycznych faktów dziejowych. Kołakowski zwraca uwagę na trzy przykłady prób interpretacji historii poprzez przyjęcie pozahistorycznej idei, aktualizującej się w dziejach. Pierwszym przykładem jest Hegel, z jego ideą absolutnego Ducha, który dochodzi do samowiedzy w miarę postępu dziejowego. Następnie Marks z ideą abstrakcyjnego człowieczeństwa, dążącego do urzeczywistnienia poprzez zjednoczenie swej egzystencji z esencją. Trzeci z kolei jest *eidos* człowieczeństwa w rozumieniu Husserla, czyli posiadająca transcendentalne ukonstytuowanie natura ludzka, która ucieleśnia się w dziejach kultury europejskiej. Wszystkie te trzy konstrukcje, choć odmienne w szczegółach, zbiegają się poprzez przyjęcie pozahistorycznego punktu widzenia, tzn. spoglądania na dzieje przez pryzmat idei, która niejako determinuje i ukierunkowuje ich przebieg.

¹⁹ KOŁAKOWSKI, *Rozumienie historyczne i zrozumiałość zdarzenia historycznego*, s. 211.

²⁰ Por. *tamże*, s. 212.

²¹ *Tamże*, s. 213.

Kołąkowski podsumowując swoje rozważania zwraca uwagę na niemożliwość spójnej wizji historii w ramach historyzmu, czyli takiej doktryny, wedle której materię dziejów stanowi jedynie to, co dane w niej empirycznie i poza nią nie wykraczające. Przyjmując taki punkt widzenia, trzeba przyjąć jednocześnie jego konsekwencje, które przedstawiają się następująco:

Historii niepodobna rozumieć z niej samej jako języka, ponieważ historia nie zawiera znaków. Historii niepodobna rozumieć jako ekspresji, jeśli nie przyjmiemy pozahistorycznej instancji, której intencje ekspresyjne wyrażają się w wydarzeniach. Historii niepodobna rozumieć jako struktury znaczącej, jeśli nie założymy pozahistorycznej esencji, która wciela się w jej przebiegi²².

Niejako kontynuację przedstawionych powyżej rozważań stanowi zamieszczony w zbiorze *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań esej* pod tytułem *Fabula mundi i nos Kleopatry*²³. Wprawdzie autor trochę inaczej rozłożył w nim akcenty i zwrócił uwagę bardziej na możliwość wyjaśnień w historii, to teza główna, wskazana powyżej, pozostaje niezmienna²⁴. Autor wyraża ją otwarcie już na początku tekstu: „W badaniach historyczno-filozoficznych nie istnieje żadna metoda wyjaśniająca”²⁵. Dalej nawiązuje do SCHILLERA, który twierdził, że pojmujemy naszą przeszłość poprzez rzutowanie na nią naszej teraźniejszości. Przyjęcie tego twierdzenia pociąga za sobą nie tylko przypisywanie wagi wydarzeniom minionym ze względu na ich znaczenie dla współczesności, która nadaje im sens. Stawia ono ponadto pod znakiem zapytania istnienie samych faktów. Skoro bowiem dowolnie, wedle własnego uznania, tworzymy konstrukcję opowieści o przeszłości, różnica między prawdą i fałszem przestaje być wyraźna. Z drugiej strony, gdyby odrzucić w ogóle element fabulacyjny, pozostalibyśmy ze zatimizowanymi, niepowiązаныmi za sobą faktami — tytułowymi nosami KLEOPATRY, czyli następstwem

zdarzeń, gdzie z pewnością przyczynowości działają, gdzie jednakże ciągłość przerywa się co chwila, jako że żadna analiza „całości” nie może unicestwić przygodności jednostkowych wydarzeń ani nadać im zrozumiałości²⁶.

Z samego materiału historycznego nie potrafimy logicznie wywnioskować jej rozumnego ciągu, a cała historia rozsypuje się na drobne części i traci jakikolwiek sens.

Pojawia się tutaj także problem pojmowania przeszłości jako nieuniknionej w takiej postaci, w jakiej jest nam ona dana. Można oczywiście twierdzić, że nasze dzieje układają się w spójną całość, a wydarzenia minione z konieczności musiały mieć miejsce. Najsilniej narzucającym się „dowodem” potwierdzającym tę tezę byłby fakt, że rzeczywiście je miały. W analizie zdarzenia *ex post* jesteśmy w stanie

²² Tamże, s. 215.

²³ TENŻE, „*Fabula mundi*” i *nos Kleopatry*, w: *Czy diabeł może być zbawiony*, s. 94–100.

²⁴ Por. SKARGA, *dz. cyt.*, s. 46.

²⁵ KOŁAKOWSKI, „*Fabula mundi*” i *nos Kleopatry*, s. 94.

²⁶ Tamże, s. 95.

wskazać, odwołując się do okoliczności historycznych, społecznych czy kulturowych, nieuniknioność jego wystąpienia. W aspekcie egzystencjalnym taki sposób rozumowania daje się wyjaśnić następująco: wychodząc od niemożliwości wyobrażenia sobie własnego nieistnienia, projektujemy ją na przeszłe dzieje i poprzez akt wiary zakładamy niemożność potoczenia się historii kultury w inny sposób, niż jest nam aktualnie dana. Rozumowanie to nie wyjaśnia jednak wcale konieczności danego nam wizerunku przeszłości, a prowadzi jedynie do zwerbalizowanej przez Kołakowskiego reguły: „Tak to, gdy się postanowi, że wszystko jest wyjaśnialne, wszystko jest wyjaśnialne”²⁷. Dlatego też taki sposób pojmowania dziejów minionych, podobnie jak ich wyjaśnienie w ramach innych filozofii historii, takich jak psychoanaliza czy materializm historyczny, nie może pretendować do miana metody. W swoich wyjaśnieniach, przy uwzględnieniu tych samych okoliczności historycznych, dają one różne wyniki lub ograniczają się do mało znaczących ogólników. Gdyby faktycznie stanowiły metodę, musiałyby być nimi na podobieństwo metod nauk przyrodniczych. To z kolei prowadziłyby do możliwości ich powtarzalnego zastosowania, a przez to także użycia w działaniach prognostycznych. Tymczasem Leszek Kołakowski pisze: „Łatwo błyszczeć historiozoficzną mądrością na materiale wydarzeń już spełnionych, ale historia drwi sobie zwykle z przepowiedni przyszłości”²⁸. W naukach humanistycznych nie ma metody dającej zadowalające rezultaty przy próbie wyjaśnienia zaistnienia nowych faktów. Jej brak nie jest spowodowany tymczasowym upośledzeniem naszego aparatu poznawczego albo nieumiejętnymi sposobami jego wykorzystania. Wynika on natomiast z istotowej cechy naszego bytowania, jaką jest nieabsolutność²⁹.

Kołakowski zwraca także uwagę na dziedzinę, którą sam się zajmuje — historię filozofii. W niej to próbujemy dokonywać periodyzacji, wykrywać regularności, wskazywać kierunek rozwoju, czy w końcu widzieć w dziełach wcześniejszych filozofów ziarna, które kiełkują i dają widoczne owoce w dorobku ich następców. Polski filozof jednak pisze: „Czas nie jest zbudowany symetrycznie, tym samym zaś nikt nie jest prekursorem, chociaż wszyscy jesteśmy, w mniejszym lub większym stopniu, epigonami”³⁰. Oczywiście myśliciele nie tworzą swych dzieł na pustyni intelektualnej, ale korzystają z zastanego dorobku wcześniejszych pokoleń. Filozofowie na każdym etapie historii snuli własne rozważania, odwołując się myśli wypracowanych przez swoich poprzedników. Jednak taka obserwacja nie może prowadzić do wniosku, że aktualne pisane dzieła były założone i przewidziane w pracach powstałych w przeszłości.

²⁷ *Tamże*, s. 96.

²⁸ KOŁAKOWSKI, *Odpowiedzialność i historia*, s. 67.

²⁹ POŁ. TENŻE, „*Fabula mundi*” i nos Kleopatry, s. 97.

³⁰ *Tamże*, s. 99.

Z przytoczonych powyżej poglądów na historię omawianego filozofa coraz bardziej czytelne stają się dwie jej cechy: (1) historia może być rozumiana jako całość albo nie jest rozumiana w ogóle; (2) ową zrozumiałość zyskuje nie dzięki analizie danych nam empirycznie wydarzeń, ale dzięki wierze.

BARBARA SKARGA wskazuje, że w Kołakowskiego ujęciu dziejów opcja metafizyczna wydaje się jedyną rozsądną, a historia jest zawsze historiozofią, niezależnie czy w ujęciu chrześcijańskim, czy innym. Ludzie bowiem, w jego pojmowaniu, są istotowo ukierunkowani na dostrzeganie lub tworzenie konstrukcji spajających toczące się dzieje w rozumną całość³¹. Czyni przy tym trzy uwagi do takiego pojmowania historii:

Po pierwsze, zgadza się całkowicie z omawianym filozofem w odrzuceniu przez niego historyzmu. Stanowisko historycystyczne, jeżeli jest konsekwentne, znosi się samo. Nie jesteśmy w stanie dotrzeć do czystych faktów nie tylko w naukach humanistycznych, ale i przyrodniczych. Historia nie znajduje się w lepszej sytuacji, gdyż dysponuje źródłami, które mogą być interpretowane na różny sposób, a możliwość dostrzeżenia w nich „rzeczy samej w sobie” należy zaliczyć do pozytywistycznych przesądów. Fakty mają znaczenie dla historyka dopiero, gdy znajdują się w szerszym kontekście, na który składają się nie tylko dane historyczne, ale także informacje zaczerpnięte z innych dziedzin nauki z filozofią na czele. Ponadto badacz przystępuje do swej pracy z określonym zapleczem teoretycznym i egzystencjalnym, a na materiał mu dostępny patrzy z perspektywy terażniejszości. Nie jest on w stanie porzucić horyzontu, w ramach którego dokonuje interpretacji faktów³².

Po drugie, autorka *Granic historyczności* krytycznie odnosi się do maksymalizmu Leszka Kołakowskiego, stawiającego zwykle swojego czytelnika przed dwiema skrajnymi alternatywami, które są, wedle niej, nie do przyjęcia. W tym wypadku chodzi o wybór pomiędzy wizją dziejów, które mogą mieć sens jedynie wtedy, gdy w całej swej rozciągłości stanowią system, a pojmowaniem ich jako następstwa przypadkowych, w ogóle niepowiązanych ze sobą wydarzeń. Sensowność, która przysługuje tylko holistycznie ujętym dziejom, nie daje się jednak wywnioskować z biegu zdarzeń, co przyznaje sam Kołakowski, lecz musi być na nie nałożona. Z tego powodu nie może być ona dostępna ludziom, a jedynie bytowi absolutnemu, mającemu wgląd w cały proces dziejowy. Odrzucając takie ujęcie sensowności, nie jesteśmy jednak z góry skazani na chaos. Polska filozofka proponuje inne spojrzenie zarówno na pojęcie sensu, jak i na samą historię. Nawiązując do RICOEURA, który w dziejach filozofii przyznawał sens każdemu specyficznemu i spójnemu zjawisku posiadającemu własne znaczenie, rozszerza to ujęcie na dzieje jako takie. W takim

³¹ SKARGA, *dz. cyt.*, s. 47.

³² *Tamże*.

ujęciu badacz może stwierdzić, że sens całej historii jest mu niedostępny, a jednocześnie przyznać go poszczególnym jej składnikom. Samo pojęcie sensu należy jednak rozumieć nie na sposób proponowany przez Kołakowskiego, ale jako

wiedzę o czymś, wiedzę intencjonalnie ukierunkowaną, wypełniającą się stopniowo w najrozmaitszych uchwytnych wyglądach przedmiotu. Ten sens się konstytuuje i nie odpowiada na pytanie: po co i dlaczego³³.

Powstaje on w naszej interakcji ze światem. Sama historia nie jest dana ludziemu doświadczeniu ani jako całość, ani jako chaotyczny zbiór przypadkowych zdarzeń. W pierwszym wypadku, gdyby założyć możliwość takiego punktu widzenia, z którego badacz dostępuje oglądu całości dziejów jako systemu, historia nie toczyłaby się już dalej³⁴. W drugim z kolei, fakty niepowiązane ze sobą w żaden sposób i stanowiące zamknięte, przypadkowo rozlokowane całości, znosiłyby ciągłość historyczną. Tok dziejów polega na tym, że nie stanowi on w całości systemu, ale tworzą go struktury, które są z kolei rozbijane przez jakieś wydarzenie, będące jednocześnie załącznikiem nowej struktury. Wiedza natomiast, stanowiąca ich sens, a obecna w dyskursie historycznym, kieruje się zarówno na strukturę, jak i na wydarzenie. I choć w tym wypadku historia nie stanowi całości podążającej w kierunku jakiegoś określonego celu, to jednak Barbara Skarga stawia przypuszczenie: „Być może jest to jedyny sens, jaki wolno nam nadać historii”³⁵.

Ostatnia uwaga dotyczy pracy naukowca, która ma polegać na wyszukiwaniu w przeszłości relatywnie trwałych konstrukcji. W badanej wielości historycznych zdarzeń dają się bowiem wyodrębnić stałe formy, które przy tym nie są tylko konstruktem badacza, ale wynikają z jego współpracy ze źródłami. Posiadają one (wydarzenia) wewnętrzną, dającą się zaobserwować, strukturę, która wprawdzie, w miarę swego trwania, rozpada się, lecz przez to zostawia miejsce kolejnej strukturze. Taki schemat daje się zaobserwować zwłaszcza przy badaniu dziejów nauki czy kultury, w których ludzie przez dany okres czasu posługiwali się określonymi pojęciami, czy widzieli świat w specyficzny dla swej epoki sposób. Po czym, wraz z przyjściem nowej epoki, zmieniały się zarówno pojęcia używane przez ludzi, jak i samo postrzeganie przez nich świata. Kwestia interpretacji i rozumienia, w jaki sposób te czasowe formy powstają, trwają i rozpadają się, znajduje się w tym wypadku już nie na poziomie historiozofii, ale hermeneutyki. Tak ukazane dzieje dają się także pojąć jako realizująca się całość, biorąc pod uwagę kategorię postępu. Dostępny jest on naszemu oglądowi zwłaszcza w dziedzinach, w których wchodzenie ludzkości na wyższy poziom rozwoju wydaje się oczywiste, jak nauka czy

³³ *Tamże*, s. 49.

³⁴ Zob. K. MICHALSKI, P. GRACZYK, P. NOWAK, *Zrozumieć przemijanie*, w: K. MICHALSKI (red.), *Zrozumieć przemijanie*, Warszawa 2011, s. 11.

³⁵ SKARGA, *dz. cyt.*, s. 50.

technika. Polska filozofka twierdzi jednak, że nałożenie na struktury jakiegoś teleologicznego motywu, jakiegoś ponadczasowego celu powoduje, że w rozumieniu dziejów znów następuje przejście z poziomu hermeneutyki na poziom historiozofii. Nie uważa jednak, by ten krok był konieczny³⁶.

Również KRZYSZTOF MICHALSKI pisze, że pojmowanie przez Kołakowskiego, przynajmniej w polskim okresie jego twórczości, historii i związanej z nią rozumienie racjonalności i doświadczenia jest zbyt wąskie. Nie jest, według niego, konieczne przyjęcie jednej z proponowanych przez Leszka Kołakowskiego alternatyw: chaosu faktów wyczerpujących się w swej jednostkowości bądź biegu dziejów jako porządku logicznego (zamierzonego następstwa zdarzeń, w którym każde kolejne wynika z poprzedniego), przyjętego na mocy wiary. Sam proponuje takie rozumienie racjonalności, według którego nie jest ona przeciwna historii — racjonalności historycznej. Sens zaś w tym wypadku też nie jest związany z totalnością dziejów (chyba że totalność rozumiemy w znaczeniu istoty, a nie całości³⁷), ale jest w trakcie ciągłego tworzenia, zmieniania się, lecz może także pogрузić się w bezsens. Również Hegel i Husserl, do których Kołakowski odnosi się w eseju *Rozumienie historyczne...*, byli, jak pisze Michalski, obrońcami tego pojęcia, choć nie do końca³⁸. Twierdzi on także, że w innych dziełach Kołakowskiego, jak *Obecność mitu* czy *Horror metaphysicus*, daje się zauważyć podobieństwa do takich filozofów, jak: GADAMER, RICOEUR, DERRIDA czy LÉVINAS, którzy pytając o warunki możliwości poznania wszelkiego możliwego sensu, pojmowali ów sens w historyczny sposób³⁹.

W ostatnim rozdziale *Horroru metafizycznego*, zatytułowanym *Czytanie świata*, znajdujemy odniesienie do tradycji hermeneutycznej zarówno w filozofii, jak i wspomnianego Gadamera. Kołakowski podziela poglądy hermeneutów, że ludzie z natury doszukują się znaczenia w otaczającym ich świecie, we wszystkim, co im się przydarza, czynnościach, jakie wykonują, jak i ich wytworach. Tendencja ta jest widoczna już w samym pojmowaniu przez ludzi swej natury — człowieczeństwa, które nie objawia się jako tylko przedłużenie zwierzęcego bytowania i zachowań nie będących niczym więcej niż nimi właśnie. Człowiek posiada bowiem pewien wymiar, który wynosi go ponad inne byty i czyni jego życie ludzkim.

³⁶ *Tamże*, s. 50–51.

³⁷ Tak zdaje się rozumieć pojęcie totalności H.G. Gadamer, który referując poglądy Dilthey'a, pisze: „Sens czyjegoś losu jest raczej swoistą całością ukształtowaną nie od końca, lecz od tworzącego sens środka. Znaczenie życia krystalizuje się nie wokół ostatniego, lecz wokół rozstrzygającego przeżycia. Jeden moment może rozstrzygnąć o całym życiu”. Dlatego też „(...) totalność nie jest skończoną całością całych dotychczasowych dziejów, lecz tworzy się od pewnego środka, od pewnego ciężącego ku środkowi znaczenia”; H.G. GADAMER, *Problem dziejów w nowszej filozofii niemieckiej*, w: MICHALSKI (red.), *dz. cyt.*, s. 336–337.

³⁸ MICHALSKI, GRACZYK, NOWAK, *art. cyt.*, s. 11.

³⁹ *Tamże*, s. 13.

Hermeneutyka, chcąc badać sens specyficznie ludzki, nie odnosząc go jednocześnie do wytworów psychologicznych, ani nie sprowadzając go do przedludzkich form bytowania, musi poczynić pewne założenia ontologiczne. Przede wszystkim musi założyć istnienie pewnego, powstałego wraz z pojawieniem się pierwszego człowieka, elementu duchowego, który różni się zarówno od ludzkich intencji, jak i ich wytworów. Element ten trwa wraz z historią ludzkości, znacząc swoją obecnością każdy jej wytwór. Trzeba także przyjąć, że ów duch sam się objawia lub też daje się poznać człowiekowi⁴⁰.

Przyjmując, że sens należy do istoty czynności ludzkich, ich efektów, czy też objawia się poprzez ducha dziejów, historia staje się zrozumiała sama przez się. Jeżeli jednak nie chcemy sprowadzać sensu historii do ucieleśnienia intencji ludzi, ani do realizacji z góry założonego boskiego planu, powstaje pytanie, czym miałyby on być. Polski filozof odrzuca przy tym możliwość rozumienia historii poprzez ideę postępu, przedstawianą jako wzrost ilościowy, np. poprzez wykazanie wydłużania się czasu życia ludzi, czy też wskazanie na związki przyczynowe. Proponuje raczej takie pojmowanie dziejów, w którym

rozumiemy proces historyczny jako rozwijanie się heglowskiego Ducha, który nie jest ani boski, ani jednostkowo-ludzki, nie ma żadnej określonej samo-świadomości ani transcendentnych środków bytowania, lecz za pośrednictwem ludzkich starań i pragnień toruje drogę do nieokreślonego celu⁴¹.

Hermeneutyka nie może, według Kołakowskiego, uciec od metafizyki. Nie próbuje ona wprawdzie wskazać ostatecznego celu historii, czy kierunku postępu Ducha dziejów. Jednak już samo założenie jego istnienia, objawiającego się w czynach niczego nie świadomych ludzi, pozbawia ją metafizycznej neutralności. Polskiego filozofa nie przekonują też poglądy H.G. Gadamera, piszącego, że historia i natura w symbolach ujawniają swoje znaczenie dla ludzi. Kołakowski nie neguje faktu, że zarówno otaczający świat, jak i wszystko, co się ludziom przydarza, może być dla nich znaczące. Tym, co budzi jego sprzeciw, jest raczej obecny w gadamerowskiej hermeneutyce subiektywizm oraz próba zatarcia rozróżnienia między tym, co dane w poznaniu, a Bytem samym w sobie⁴². Innymi słowy, wydarzenie może być ważne dla nas, ale jednocześnie nie odsłaniać nic z tajemnicy Bytu. Istotność danych faktów dla naszego życia nie nadaje im obiektywnego sensu. Z drugiej strony owe fakty, poprzez które miałyby manifestować się Duch, są nimi dla nas. Nie jest więc tak, z punktu widzenia hermeneutyki, że sami tworzymy sens. Nie jest on także dany bezpośrednio wglądowi ludzi. Sens ów zdaje się być jednocześnie

⁴⁰ Por. KOŁAKOWSKI, *Horror metaphysicus*, s. 139.

⁴¹ *Tamże*, s. 140.

⁴² *Tamże*, s. 141; por. K. PAGÓR, *Leszka Kołakowskiego uwagi o sensie historii i kultury*, w: J. KOPIEC, N. WIDOK (red.), *Człowiek i kościół w dziejach* (Opolska Biblioteka Teologiczna 34), Opole 1999, s. 608.

dany i odkrywany: dany, gdyż obiektywnie obecny w historii; odkrywany, gdyż staje się zbieżny ze swą istotą dopiero wtedy, gdy ta ujawni się ludziom⁴³.

Otwarte odrzucenie metafizyki charakterystyczne jest natomiast dla stanowiska scjentyistycznego. Unieważnia ono pytania metafizyczne, jako źle postawione, i jednocześnie absolutyzuje metody nauk przyrodniczych. To właśnie nauki ścisłe określają, wedle tego stanowiska, wszelkie kryteria sensowności. W rzeczywistości jednak, przyjmując założenia tej doktryny, można odrzucić klasyczne rozumienie pojęcia prawdy, czyli zgodności sądu ze stanem faktycznym, jako niepotrzebne. Ponadto samo pojęcie sensu odniesione do świata czy historii rozpada się. Nauki przyrodnicze nie dysponują bowiem kategoriami, w ramach których dałoby się te pojęcia zrekonstruować⁴⁴. Leszek Kołakowski nie pozostawia złudzeń co do obrazu świata i historii, jaki jest możliwy do przyjęcia w ramach stanowiska scjentyistycznego. W książce *Jeśli Boga nie ma...* pisze:

Gdy rozważymy rzecz empirycznie, wydaje się, że jawnie tak jest: (...) żadnego sensu, żadnego zbawienia, żadnej nagrody; nasz świat, który kiedyś powstał bez żadnego celu, nikt nie wie dokładnie w jaki sposób, podąża swym biegiem doskonale obojętny na nasze życzenia i z pewnością zakończy ten bieg w ten czy inny sposób (...). Co się tyczy przeznaczenia ludzi: „rodzili się, cierpieli, umierali” jak mówi najkrótsza historia świata ANATOLA FRANCE’A⁴⁵.

Gdy dzieje nie przedstawiają dla nas żadnego sensu, a świat nie jawi się jako kosmos, lecz chaos, możliwe są do przyjęcia różne postawy. Leszek Kołakowski wymienia m.in. DAVIDA HUME’A i egzystencjalistów, takich jak JEAN-PAUL SARTRE czy ALBERT CAMUS, jako tych, którzy porzucili beznadziejne, wedle nich, poszukiwanie sensu i proponowali przyjęcie świata z całym jego absurdem. Czynili to jednak z „z bolesnym uczuciem tragicznego rozdarcia”⁴⁶. Inne konsekwencje z takiego obrazu dziejów wyciągnął, zdaje się, KARL POPPER. Pisał bowiem:

Twierdzę, że historia nie ma żadnego sensu. Nie znaczy to jednak, że pozostaje nam jedynie patrzeć lub widzieć w niej zaledwie okrutny żart. (...) Chociaż historia nie ma celów, możemy jej te cele — nasze własne — narzucić; i chociaż historia nie ma sensu, możemy nadać jej sens⁴⁷.

Dla naukowca, w teoretycznych rozważaniach, możliwe jest przyjęcie absurdu świata i nadanie mu celu i znaczenia. Wątpliwą jest jednak rzeczą, czy ludzie są zdolni, by żyć w świecie, wiedząc jednocześnie, że jego dzieje (a przez to także

⁴³ Por. *tamże*, s. 142.

⁴⁴ Por. L. KOŁAKOWSKI, *Niepokój wieku naszego*, w: *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009, s. 152–153.

⁴⁵ TENŻE, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, tł. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków 1988, s. 33.

⁴⁶ *Tamże*, s. 230.

⁴⁷ K. POPPER, *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, t. II: *Wysoka fala prorocत्व: Hegel, Marks i następcy*, tł. T. Korczyk, Warszawa 1987, s. 210.

i ich życie) nie są istotowo wyposażone w sens, lecz tylko oni sami aktem woli nadają mu znaczenie. Leszek Kołakowski twierdzi, że ludzie zdolni są uznać za artefakty to, z czym mają kontakt w życiu codziennym, jak również to, co opisuje nauka. Nie budzi to w nich większego niepokoju. Inaczej ma się natomiast sprawa z tą rzeczywistością, która nadaje sens otaczającemu ich światu. Ludzie nie chcą wierzyć, że jest ona jedynie wytworem ich wyobraźni, ale istnieje naprawdę⁴⁸.

Wspomniana rzeczywistość, mająca swe źródło poza czasowością, jest niejako nałożona na historię w jej empirycznym wymiarze. Będąc historią świętą, staje się zasadą uprawomocniającą bieg dziejów, spaja je w zwartą całość i nadaje im sens. Jej obecność była oczywista już dla ludów pierwotnych — odnosiła aktualny stan historii do wydarzenia mającego miejsce w praczasach, „u źródeł bytu”⁴⁹. Natura ludzka tymczasem się nie zmieniła. Dlatego też i dziś, jeżeli chcemy widzieć historię w jej całości jako sensowną, musimy odnieść ją do tej pozaczasowej, wiecznej instancji. Leszek Kołakowski przyznaje, że nie jest nam dostępny ogląd całości procesu historycznego (zob. zarzut drugi B. Skargi), musielibyśmy bowiem zająć pozycję Boga. W ziemskim życiu możemy spojrzeć na dzieje i widzieć ich sens jedynie pośrednio, patrząc na nie przez pryzmat Bożego słowa. Polski filozof pisze: „Objawienie jest więc jedynym źródłem wszelkiej wiedzy o «sensie historii» i o samej wartości tego dziwnego pojęcia”⁵⁰. Ks. KRZYSZTOF PAGÓR wskazuje, że w tym miejscu opcja ontologiczna splata się w myśli Leszka Kołakowskiego z opcją teologiczną⁵¹. I faktycznie w innym miejscu Kołakowski otwarcie stwierdza, że jeżeli dzieje mają jakiś plan, to może on być jedynie dziełem Boga⁵².

Omawiany filozof przeciwstawia się redukcijnym teoriom, wedle których sposób wyjaśniania świata i toku historii przy pomocy opowieści mitycznych czy religijnych był charakterystyczny dla społeczności archaicznych, gdyż te nie dysponowały metodami naukowymi. Zwolennicy jednego z wariantów tej teorii twierdzą,

⁴⁸ L. KOŁAKOWSKI, *O rozumie i innych rzeczach*, w: TENŻE, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy*, s. 210–211.

⁴⁹ TENŻE, *Czy „człowiek historyczny” umarł i czy powinniśmy jego zgon oplakiwać?*, tł. G. Sowiński, w: TENŻE, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 1999, s. 100–101.

⁵⁰ TENŻE, *Jeśli Boga nie ma*, s. 168.

⁵¹ PAGÓR, *art. cyt.*, s. 609.

⁵² L. KOŁAKOWSKI, *Troska o Boga w pozornie bezbożnej epoce*, w: TENŻE, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy*, s. 69. Już w okresie rewizjonistycznym Kołakowski zauważa, chociaż jeszcze niechętnie, że idea Boga może być pomocna w refleksji nad sensem historii. Pisze: „Wydaje się w ogólności, że «jeżeli racjonalne rozważanie zagadnienia transcendencji jest jeszcze gdziekolwiek możliwe, to nie na terenie sporów o dowody istnienia Boga» (...); spór o interpretację historii jest, obok kwestii z zakresu tzw. antropologii filozoficznej, niemal jedynym miejscem, gdzie dyskusje takie mogą występować. Innymi słowy — «jeżeli istnieje jeszcze forma, w jakiej kwestia istnienia Boga daje się w ogóle w sposób strawny postawić, to jest nią pytanie o stosowalność pojęcia sensu do procesów ludzkiej historii»”; TENŻE, *Chrześcijańska filozofia historii*, w: TENŻE, *Notatki o współczesnej kontrreformacji*, Warszawa 1962, s. 46.

że mitycznie pojmowany sens daje się wyjaśnić poprzez ujawnienie mechanizmu wyobcowania człowieka. Mechanizm ten miałby się przedstawiać następująco: pierwotnie ludzie zaspokajali potrzebę sensu poprzez samodzielne jego ustanawianie — był on projekcją ich idealnego obrazu człowieka i świata. Z czasem jednak ludzie zapomnieli, że sami są twórcami tego sensu, i uznali, że świat i historia ludzkości posiadają znaczenie same w sobie⁵³. Teoria ta, podobnie jak inne teorie redukcyjne, jest niefalsyfikowalna, a tym samym nie wynika z empirycznego materiału i identycznie jak stanowisko jej przeciwne jest przedmiotem arbitralnego wyboru. Również samą potrzebę sensu Kołakowski pojmuje nie jako wynik lęku przed śmiercią, jaki łączy nas z innymi gatunkami. Wręcz przeciwnie, jest ona czymś specyficznym dla ludzkości.

Z drugiej strony Leszek Kołakowski zaznacza, by nie zapominać o tym, że objawienie przyjmujemy na mocy wiary (jeśli wyłączyć przypadki doświadczeń mistycznych) i nie narzuca się ono w obserwacji zjawisk przyrodniczych. Prawda natomiast obecna w objawieniu jest prawdą metafizyczną, a nie empiryczną. Nie jest więc oczywista dla wszystkich. Polski filozof w liście do JÓZEFA CZAPSKIEGO pisał:

Jeżeli istotnie historia świata i ludzkości jest sekretnym tekstem przez Boga pisanym, to jednak my nie mamy klucza do tego szyfru albo tylko niejasno i jakby przez mgłę — nigdy pewności nie mając — staramy się odczytać urywki tego pisma⁵⁴.

Potrzeba widzenia historii ludzkiej jako sensownej nie jest domeną ludzi wierzących w Boga. Również ateści czy agnostycy ją odczuwają. Jak jednak zostało wykazane wcześniej, zaspokojenie tej potrzeby możliwe jest jedynie na poziomie wiary filozoficznej lub religijnej. Leszek Kołakowski w eseju *Kapłan i błazen*⁵⁵ wskazuje, jak to problemy, które niegdyś były przedmiotem dysput na gruncie teologii, są obecne w świeckim myśleniu, choć nie zawsze w sposób wystarczająco ujawniony⁵⁶. Świeccy myśliciele zajmując się sprawami pozornie niezależnymi od teologii, w rzeczywistości korzystają z jej dziedzictwa. Dla rozważań nad sensow-

⁵³ Por. TENŻE, *Jeśli Boga nie ma*, s. 168.

⁵⁴ http://www.zeszytyliterackie.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=1119&Itemid=54 (14.09.2011).

⁵⁵ L. KOŁAKOWSKI, *Kapłan i błazen. Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia*, w: TENŻE, *Pochwała niekonsekwencji*, s. 263–293.

⁵⁶ Również Tadeusz Gadacz wskazuje na fakt, że filozofowie zajmujący się historią przejmowali z myślenia religijnego pojęcia, których używali w swoich rozważaniach, nadając im jednak świecki charakter. Píše: „Kiedy patrzymy na te kluczowe filozofie dziejów, wydaje się, że w konsekwencji wszystkie one używają pojęć religijnych. Znajdujemy w nich bowiem takie pojęcia jak: „eschaton” czy „eschatologia”, „apokalipsa” czy „profetyzm”. Oczywiście tym pojęciom nadaje się już inny, niereligijny sens. Być może nawet podmiot filozofii dziejów staje się profetą. Wśród tych pojęć pojawia się także utopia, która co prawda powstała w samej filozofii, ale jak wiemy, ma bardzo religijne korzenie”; GADACZ, *Czas, wieczność, sens dziejów*, s. 118.

nością procesu historycznego istotne są tutaj dwa pojęcia: eschatologia i teodycea. Różnica między nimi jawi się, według omawianego filozofa, następująco:

Sama idea eschatologii ma nadawać sens wszystkim faktom przez powiązanie ich perspektywą zakończenia; idea teodycei ma usprawiedliwić zło cząstkowe porządkiem mądrze przemyślanej całości, abstrahując od tego, czy usprawiedliwienie to znajduje się w zakończeniu ostatecznym⁵⁷.

Myślenie w tych kategoriach jest natomiast wyrazem wiary w stan historii, który Leszek Kołakowski nazywa „wyrównaniem temperatur”⁵⁸. Jest to stan, w którym, jak wierzą ludzie, wszystkie dobre uczynki zostaną wynagrodzone, złe ukarane, nasze cierpienia doznają zadośćuczynienia, a niegodziwości zostaną pomszczone.

Pytanie o możliwość eschatologii w świeckiej wersji jest pytaniem o możliwość całkowitego zrealizowania się wartości ludzkich. Innymi słowy: Czy ideały, które ludzie uważają za wzory dla siebie i ku którym dążą, uzyskają realną egzystencję? Chodzi tu więc o domniemanie takiego stanu, gdzie wszystkie przeciwieństwa, znane nam jako uczestnikom dziejów ludzkich, zostaną zniesione i zapanuje królestwo sprawiedliwości i szczęśliwości. Obecna historia w tym przyszłościowym momencie zakończy swój bieg, a zacznie się nowa, jak wierzymy, lepsza. Historiozofia, której wytworem jest tak pojęta eschatologia, dąży więc do stanu, w którym ona sama (historiozofia) nie będzie już potrzebna i ulegnie unicestwieniu. Taki jest cel każdej konsekwentnej historiozofii.

Eschatologia świecka, odrzucając istnienie absolutu, przyjmuje jednak w ramach swej realizacji zaistnienie sądu ostatecznego. Sędzią nie jest w tym wypadku Bóg, ale sama historia. Wiare w ów sąd wykazują ludzie nawet nie używając tego pojęcia, gdy mówią, że nieszczęścia, jakie są przedmiotem ich aktualnych doświadczeń, czy zło, które ich spotyka, zostaną wynagrodzone, a prześladowcy ukarani. W tym miejscu ujawnia się kolejny aspekt (choć już niejako zaznaczony powyżej) poszukiwania sensu i konstruowania historiozofii. Jest nim praktyczny charakter tych rozważań. Ludzie poszukują sensu, gdyż świat im go nie ukazuje. Dlatego też próba jego znalezienia przybiera postać nie tyle stawiania nowych hipotez, co do możliwości widzenia historii jako sensownej. Leszek Kołakowski pisze, że w tym wypadku „odpowiedzi nie muszą być tezami; przeważnie są postawami wobec życia”⁵⁹. Idąc dalej tym tropem, pojmowany przez nas sens świata ukazuje się w naszym codziennym życiu. W nim to bowiem decydujemy, czy to, co się nam przydarza, traktujemy jako rzeczywistość nie mającą jakiegoś głębszego znaczenia, czy przeciwnie, w każdym zdarzeniu widzimy odniesienie do wartości przekraczających czysto empiryczny porządek.

⁵⁷ KOŁAKOWSKI, *Kapłan i błazen*, s. 267.

⁵⁸ *Tamże*, s. 263.

⁵⁹ *Tamże*, s. 266.

Podobnie praktyczny charakter ma teodycea⁶⁰. Zasadniczo problemem teodycei w jej świeckiej wersji jest pytanie, czy cierpienie i zło, jakiego doświadczają jednostki, odnajduje bądź w przyszłości odnajdzie swą przeciwwagę w dobru ogólnym. Patrzenie na historię przez okulary teodycei byłoby o tyle pożyteczne, według polskiego filozofa, o ile usprawiedliwiłoby zło, którego doświadczaliśmy w przeszłości albo na które nie mamy wpływu. Problem pojawia się natomiast wtedy, gdy ze względu na jakieś przyszłościowe, niedoświadczane jeszcze przez nas dobro, usprawiedliwiamy zło, którego nieuchronność nie jest oczywista, na które mamy realny wpływ, czy wręcz poprzez nasze działania możemy mu zapobiec. W tym wypadku teodycea jest usprawiedliwieniem naszej biernej postawy i ma kompensować brak naszych chęci przeciwstawienia się złu⁶¹.

Wiara w immanentny światu porządek, obecny w nim, mimo braku jednoczesnej wiary w Boga, jest, według Leszka Kołakowskiego, spadkiem myślenia przedteologicznego i magicznego. Pojmując analogicznie, nie ma różnicy między uznaniem wydarzenia dla nas przykrego, jako złączonego niewidzialną więzią z innym wydarzeniem dobrym, a odprawianiem pewnego rytuału, czy wypowiedaniem określonego zaklęcia w celu uzyskania większej korzyści. Samo jednak pytanie o możliwość takiego porządku świata i historii, gdzie postawione na szalach wagi dobro i zło równoważą się, jest uznaniem sensowności teodycei jako takiej⁶².

W późniejszych etapach swej twórczości Leszek Kołakowski kwestionował jednak możliwość istnienia Historii jako najwyższej prawodawczyni i podstawy sensu. Nazywał ją „substytutem substytutu”⁶³. Po odrzuceniu przez myślicieli epoki Oświecenia Boga i Jego opatrności, a także prawa naturalnego — przyrody (substytutu Boga), to zabsolutyzowaną Historię chciano uznać za sensotwórczą zasadę. Myśliciele ci nie zauważali jednak poważnego braku w swej teorii. O ile bowiem zarówno Bóg, jak i Natura były niezienne i takie też były ich sądy o wartościach, to do istoty historii należy zmienność, więc nie może być podstawą wartości ani sensu⁶⁴. Kryteria obydwu nie mogą być zmienne, gdyż to by znaczyło, że coś dziś jest wartością, za jakiś czas już nią nie będzie. To z kolei by wskazywało, że nie jest wartością samą w sobie w ogóle. Dlatego też, by poznać wartość wydarzeń historycznych, trzeba przynajmniej spróbować wyjść poza samą historię.

⁶⁰ Na opozycję teoretycznego i praktycznego podejścia do tematu zła wskazuje Leszek Kołakowski w nawiązaniu do postaci Leibniza i Hioba. Ten pierwszy snuje naukowe rozważania, próbując usprawiedliwić Boga z obecnego w świecie zła. Drugi natomiast sam doświadcza cierpienia i swoją postawą godzi obecność Boga i zła w świecie. Zob. L. KOŁAKOWSKI, *Leibniz i Hiob. Metafizyka zła i doświadczenie zła*, w: TENŻE, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy*, s. 9–19.

⁶¹ Por. TENŻE, *Kapłan i błazen*, s. 268.

⁶² *Tamże*, s. 269.

⁶³ TENŻE, *Czy „człowiek historyczny” umarł i czy powinniśmy jego zgon oplakiwać?*, s. 106.

⁶⁴ *Tamże*, s. 106–107.

PAWEŁ KŁOCZOWSKI zauważa, że Leszek Kołakowski, gdy snuje rozważania nad sensownością historii, jest bliski Pascalowi, gdyż ma na myśli historię świętą. Twierdzi nawet, że w późnej jego twórczości daje się zauważyć zręby opatrnościowej historiozofii. Zwraca szczególną uwagę na esej *Polityka i diabeł*⁶⁵. W eseju tym faktycznie bieg historii został ukazany jako niekończąca się walka Boga z szatanem, dobra ze złem. Szatan może realizować swoje zamiary jedynie mając za tworzywo stworzenia Boże, nie jest on bowiem sam zdolny do aktów stwórczych. Bóg zło uczynione przez diabła potrafi w nieznanym ludziom sposób zamienić w dobro. Człowiek natomiast, w tak ukazanym procesie historycznym, nie jest tylko biernym obserwatorem tego widowiska, lecz także działa w dziejach. Charakter jego roli najłatwiej było by scharakteryzować poprzez motywacje, jakie powodują jego dążeniami i działaniami. Jeżeli swych czynów dokonuje mając przed oczami cel ostateczny i swego Stwórcę, wtedy same te działania są dobre, jak i dają dobre owoce. Gdy jednak człowiek działa pod wpływem złych intencji, absolutyzując cele doczesne i korzyści z nimi związane, wtedy staje po stronie zła i efekty jego czynów są obiektywnie złe. Sprawa nie jest jednak tak prosta. Człowiek, co prawda, znajduje się pod wpływem opatrności Bożej, ale jest także kuszony przez diabła. O ile więc w niektórych dziedzinach zło, będące skutkiem danych działań, daje się łatwo rozpoznać, o tyle w innych ich wartość nie jest wcale oczywista. W polityce, gdzie walka o władzę przyczynia się czasem do wojen, prześladowań, pogromów i innych zbrodniczych czynów, dostrzeżenie zła nie musi sprawiać problemów. Inaczej jest w dziedzinie nauki, sztuki czy filozofii. Skutki odkryć naukowych, powstania dzieł sztuki czy panowania danych idei nie są widoczne na pierwszy rzut oka i dla ich wykrycia trzeba wziąć pod uwagę dłuższy okres czasu. Dlatego też Leszek Kołakowski pisze, że „w procesie historycznym nie jesteśmy nigdy pewni, gdzie leży odpowiedzialność ostateczna”⁶⁶. Zdarza się także, że skutki działań ludzkich okazują się przeciwne do zamierzonych. Polski filozof stawia za przykład LUTRA. On to, chcąc przywrócić chrześcijaństwu jego pierwotną świeżość, doprowadził do jego rozpadu. Choć intencją Reformacji było wywyższenie wiary, w rzeczywistości przyczyniła się ona do powstania idei religii racjonalnej, a ta stanowiła zaczątek deizmu i racjonalizmu. Krótko mówiąc, Reformacja przemieniła się w Oświecenie⁶⁷.

Niepewność co do skutków naszego udziału w biegu historii, jak również obietnica ostatecznego zwycięstwa dobra możliwa do przyjęcia jedynie na podstawie Objawienia, mogą rodzić ambiwalentne uczucia. Nie jest oczywiste, czy Leszek Kołakowski przedstawia opatrnościową wizję historii z pozycji znawcy

⁶⁵ TENŻE, *Polityka i diabeł*, w: *Moje słuszne poglądy na wszystko*, s. 100–115; por. P. KŁOCZOWSKI, J.A. KŁOCZOWSKI I IN., „Zgroza nagłych cisz”. *Trudne dziedzictwo filozofa*, Znak (2010), nr 2, s. 33–35.

⁶⁶ KOŁAKOWSKI, *Polityka i diabeł*, s. 232.

⁶⁷ Por. *tamże*, s. 240–241.

czy wyznawcy. Rację ma chyba jednak J.A. Kłoczowski, gdy twierdzi, że jest ona ukazana raczej w sposób analityczny niż syntetyczny i przestrzega przed budowaniem na jej podstawie całej doktryny⁶⁸. Sam Kołakowski zapytany przez ZBIGNIEWA MENTZLA o sposób rozumienia tytułu, pod którym ukazała się na rynku niemieckim jedna z jego książek — *Życie wbrew historii*⁶⁹, odpowiada:

Żyjemy w świecie, który jest wobec nas obojętny, historia toczy się bez naszego udziału, albo raczej to, co jest w historii naszym udziałem, pozostaje niewidoczne i nieoczywiste; nie możemy uważać się z współtwórcę procesu historycznego, chociaż każdy z nas w jakimś sensie nim jest — coś robi, w czymś uczestniczy. Ale wyraźnie powiedzieć, na czym polega współtwórstwo każdego z nas w procesie historycznym niepodobna. Trzeba więc uznać, że procesy historyczne toczą się, by tak rzec, same z siebie i przeważnie obracają się przeciwko nam, a mimo to żyć należy⁷⁰.

Zagadnienie sensu, w tym i sensu historii, zajmuje znaczące miejsce w myśli Leszka Kołakowskiego, a refleksja nad nimi towarzyszyła mu przez całą drogę naukową. Jego stanowisko odnośnie możliwości widzenia dziejów jako sensownych uległo jednak pewnej ewolucji. Początkowo udziałem jego stała się optymistyczna wizja historii, naszego aktywnego w niej udziału i realnego wpływu na jej przebieg. Zastąpiła ją z czasem pesymistyczna bezradność filozofa, przytłoczonego brakiem możliwości osiągnięcia zadowalających rezultatów w czysto racjonalnym namyśle nad dziejami. To spowodowało jego zwrócenie się ku religii, a szczególnie myśli chrześcijańskiej. W Objawieniu przedstawionym na kartach Biblii wyraźne jest bowiem poszukiwanie owego sensu, jak i zaspokojenie tej niezbywalnej ludzkiej potrzeby przez Boga. Polski filozof uznaje doniosłość chrześcijaństwa w zmaganiu się z wizją historii, która nie daje sama z siebie przekonania o swej racjonalności. Czy jednak sam Leszek Kołakowski przyjmuje chrześcijańską wizję dziejów jako swoją? Można w to wątpić i pomimo widocznych u niego wyraźnych inspiracji tradycją myśli chrześcijańskiej, chyba trzeba się zgodzić z ks. K. Pagórem, który pisze, że sam Kołakowski pozostaje jednak na stanowisku sceptyka⁷¹.

Leszek Kołakowski's thought on the meaning in history and intelligibility of history

Summary

The subject of the meaning of history is one of main problems with which Leszek Kołakowski struggled through the whole his intellectual path. At the beginning of his academic

⁶⁸ P. KŁOCZOWSKI, J.A. KŁOCZOWSKI I IN., *art. cyt.*, s. 35.

⁶⁹ L. KOŁAKOWSKI, *Leben trotz Geschichte*, München 1980.

⁷⁰ L. KOŁAKOWSKI, Z. MENTZEL, *Czas ciekawy, czas niespokojny. Część II. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Zbigniew Mentzel*, Kraków 2008, s. 181–182.

⁷¹ PAGÓR, *art. cyt.*, s. 610.

career, when he joined the communist party, he also adopted Marxist theory of the law of development of human history. Very soon however he became disappointed with mainstream in politics and philosophy in Poland. This caused changes in his approach to the question of the meaning of history which evolved in time and brought him nearer to theological approach.

According to Kołakowski, a scientist, who wants to ask about intelligibility of history, has to look at it as a whole. He says, that we are facing the alternative: to see the history which is built in logic order (every event receives its meaning from the whole), or to see only events which are entities who have nothing in common with each other. He also doesn't agree with philosophers of hermeneutic orientation, esp. Gadamer, who wrote, that world and nature show to people their meaning in symbols. Polish Philosopher agrees that everything what happens to us can be important and meaningful, but it doesn't mean that it is at the same time important for history as such.

When Leszek Kołakowski asks about the meaning of history, he has in mind its objective and intrinsic meaning. In this live, we can see it only through the God's Word and Revelation. Although Kołakowski notices the importance of religion, esp. Christianity, in satisfying human longing for meaning, he remains on the side of skepticism.