



BARTŁOMIEJ BŁESZNOWSKI

Demokracja i mit

Leszka Kołakowskiego „jak gdyby” filozofia polityki

Democracy and the Myth

As If the Political Philosophy by Leszek Kołakowski

ABSTRACT: The article aims to confront philosophy, and thus the Leszek Kołakowski theory of knowledge and its implications in politics. The author claims that work of philosopher comprises two, complementary discourses: first, uses resource of academic knowledge and erudition acting thereby as a tool of open scientific discussion; the second one which is expressed in fairy tales by Kołakowski allows the author to synthesize his deliberation in esoteric form of casting. Analyzing the last tale by philosopher which was published, the author tries to identify the basic ethical and practical outline contained in the theory of truth, knowledge and expertise, which is approaching the structure of myth, which is the hidden foundation of all human manners of reasoning, and thus all forms of cultural and political activity. The foundations of *polis*, a political community of universal sense and values are founded, according to Kołakowski, on the pillars which are not only strong, but also entangled in diversity of redefinitions, conflicts and struggles, which are therefore the result of a finite human activity based on beliefs. Therefore, the policy (like philosophy circulating between empiricism and transcendentalism) by Kołakowski seems to be constantly renewed universalization and granting the mythical meaning of the factuality of existence – nature. The only matter which remains problematic in this approach is the status of a modern democracy, understood by author of the *Obecność mitu* as a force able to reconcile hegemonic tendencies of the political myth of the rational management of the public sphere. Democracy is, therefore, fulfillment of eliminating conflicts arising from the natural tendency of ethnic and religious forms of the myth to achieve domination. However Kołakowski creates an area of absolute tolerance and deliberation out of it, seems to deduct from it possibilities of self-control and embroiled it thus in post-political emptiness of management of diversity sphere. So the author poses the question: whether in democracy understood in this way, the philosopher can afford to have unfettered reflection on contradictions of Reason and the critical role of the „clown”, which was attributed to him by critic of totalitarianism – Leszek Kołakowski?

KEY WORDS: democracy • philosophy of politics • Leszek Kołakowski • myth • knowledge

[...] wiedza nie jest niczym innym, jak budowaniem mitu o świecie, gdyż mit leży już w samych elementach i poza mit nie możemy w ogóle wyjść.

Bruno Schulz, *Mityzacja rzeczywistości*

Lecz gdy trwają ciemności, w owym niepewnym czasie,
Musi też być w niej [Nocy] coś, co daje nam oparcie
I pozwala zapomnieć; co poi świętym napojem
I podsuwa nam słowa, które, jak kochankowie,
Nigdy nie zasypiają, [...].

Friedrich Hölderlin, *Chleb i wino*

W ostatnim wywiadzie, którego udzielił na początku 2009 roku Leszek Kołakowski, na stwierdzenie swojej rozmówczyni Pury Sánchez Zamorano „After all, you are a political thinker”, zareagował z charakterystyczną dla siebie ironią: „Am I? I am not sure, really”¹. Jak rozumieć wątpliwość, którą wyraża to pytanie retoryczne? Czy faktycznie Kołakowski nie uważał się – szczególnie pod koniec życia – za myśliciela politycznego? Być może stwierdzenie to jest oznaką lub symptomem procesu zdiagnozowanego przez niego wiele lat wcześniej, a dopiero teraz osiągniętego realizacji. Wydaje się przecież, jakby Kołakowski zdystansował się do swych lat młodości, gdy zaangażowanie polityczne po stronie rozwijającego się reżymu komunistycznego, łączył bardzo ściśle z pracą filozoficzną. Dystans można też łatwo wyczuć w stosunku do jego późniejszego udziału w działalności antykomunistycznej, politycznej walce słowem, którą prowadził już po wyjeździe z kraju. Jakby problemy filozoficzne dwadzieścia lat po obaleniu komunizmu nie miały już racji politycznych, zaś filozofia w warunkach liberalnej demokracji nie miała już głosu w sprawach *polis*...



By wyjaśnić tę polityczną ambiwalencję myśli Kołakowskiego, konieczne jest sięgnięcie nie tylko do takich prac jak *Główne nurty marksizmu*,

¹ P. Sanchez Zamorano, *Interview with Leszek Kołakowski: “I don’t consider Main Currents of Marxism my opus magnum”*, „Hybris”, 2009, nr 9, s. 3, <http://www.filozof.uni.lodz.pl/hybris/pdf/h09/1.Kolakowski%20%5B1-34%5D.pdf>, 7. 09. 2010

² Podkreślał to także w cytowanym powyżej wywiadzie, twierdząc, że za swe *opus magnum* nie uważa wcale *Głównych nurtów marksizmu*, obszernego trzytomowego dzieła z historii idei politycznych, a raczej niewielką objętościowo książkę *Horror metaphysicus* zawierającą wszystkie najważniejsze według niego pytania dotyczące podstawowych zagadnień ontologii, metafizyki i teorii poznania. *Ibidem*, s. 7.

których polityczny wydźwięk jest aż nadto oczywisty. Paradoksalnie, by zrozumieć polityczne konotacje myśli Kołakowskiego należy cofnąć się do jego prac filozoficznych, szczególnie tych poświęconych ogólnym problemom metafizyki oraz epistemologii, w których konstruuje on swą „mityczną” wizję poznania, wiedzy i nauki.

Leo Strauss napisał niegdyś w słynnym tekście *Czym jest filozofia polityki?*, że „Filozofia, jako poszukiwanie mądrości, jest poszukiwaniem wiedzy uniwersalnej, wiedzy o całości [...]”. Filozofia polityki jest więc zgodnie z tym „próbą zastąpienia opinii o naturze rzeczy politycznych, wiedzą o naturze rzeczy politycznych”³. Znaczy to więc, że filozofia polityki jest nie tylko dziedziną pokrewną wyrastającą z pnia „filozofii pierwszej”. Jej charakter nie różni się w sposób znaczący od filozofii w ogólności, mimo że zakres przedmiotu, a są nim „byty polityczne”, jest nieco węższy. Nie oznacza to też, że chodzi tu jedynie o dział czy poddziedzinę filozofii, jak zdaje się twierdzić sam Leo Strauss⁴. W kontrze do jego stwierdzenia pozostaje francuska tradycja poststrukturalistyczna z Gilles’em Deleuze’em na czele, który w swej ostatniej, napisanej wspólnie z Félixem Guattarim książce, stwierdzał, że filozofia polityki stanowi raczej pewną stronę, kierunek lub kontekst rozważań „czysto filozoficznych”. To „utopia”, która „oznacza [...] połączenie filozofii lub pojęcia z istniejącym środowiskiem”⁵, łącznik metafizyki i ontologii z ciągle zmieniającym się światem społecznych i politycznych działań człowieka. Filozofia polityki jest zatem filozofią *par excellence*.

Odnosząc się więc do filozofii Leszka Kołakowskiego, uczynimy niniejszy tekst poszukiwaniem paraleli pomiędzy jego poglądami na naturę „rzeczy ogólnych”, ich stosunkiem do „opinii” – całościową teorią poznania oraz egzystencji znaczeniowej człowieka w świecie, a swoistą ontologią polityczną, jaką konstruuje on zarówno *explicite*, jak również *implicite* poprzez swoje dzieło. Zastanówmy się zatem, czy filozofia twórcy *Głównych nurtów marksizmu* pozwala nam na zrozumienie polityki w jej źródłowej, ontologicznej formie. Ta zaś, stanowiąc derywację społecznych i politycznych przemian epoki, tworzy kontekst, do którego należy odnieść twórczość filozofa.

Kończąc te wstępne rozważania warto zaznaczyć, że jednym z impulsów do napisania niniejszego artykułu była lektura eseju Jacka Zychowicza *Filozof i polis. Rozum wobec polityki w myśli Leszka Kołakowskiego*⁶.

³ L. Strauss, *Czym jest filozofia polityki?*, [w:] *idem, Sokratejskie pytania: eseje wybrane*, przeł. P. Maciejko, Warszawa 1998, s. 62–63.

⁴ *Ibidem*.

⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, Gdańsk 2000, s. 114.

⁶ J. Zychowicz, *Filozof i polis. Rozum wobec polityki w myśli Leszka Kołakowskiego*, „Przełęcz Filozoficzno-Literacki”, 2007, nr 3–4 (18), s. 171–189.

Wspomnieć o tym wypada, gdyż ten właśnie tekst diagnozuje podstawową aporię, w jaką wikła się myślenie autora *Rozmów z diabłem*: biorąc za punkt wyjścia mitologiczną wartość wszelkiego poznania, ukazując arbitralność wszelkich sądów o świecie, skazuje się filozof na bezustanne błędzenie pomiędzy rozmaitymi światopoglądami; obnażając mityczność (a więc także przypadkowość) wszelkich idei politycznych i społecznych, próbuje Kołakowski ugruntować wiarę w filozoficzny pluralizm i poszanowanie tychże światopoglądów na gruncie współczesnej demokracji, jednakże, sama ta wiara staje się już meta-mitem, a więc polityką jego myślenia.

1. Królik i Dudek, czyli mit sprawiedliwości

Poczesne miejsce w twórczości Kołakowskiego zajmują bajki. Nie stanowią one jednak dla myśliciela możliwości oderwania się od problemów na wskroś filozoficznych, by odpocząć przez chwilę w obszarze nieco lżejszej wykładni, skierowanej do mniej wymagającego odbiorcy, jakim są dzieci. Jednego możemy być pewni, Kołakowski jest wojownikiem, który działa wbrew regułom średniowiecznej *mêlée*⁷ – żadna okoliczność nie usprawiedliwia dla niego dezercji z naukowego pola bitwy. W bajkach Kołakowskiego nie ma mowy o porzuceniu filozoficznego tonu na rzecz pochwały zdrowego rozsądku i dydaktycznej dywagacji. Stanowią one rodzaj ezoterycznej rozszady, w której autor zawiera to, co w innych tekstach powiedziane jest z całą precyzją filozoficznego dyskursu. Jako utwory proste w warstwie fabularnej, zawierają często niezwykle złożony mechanizm odsyłania do całej sieci problemów, tak filozoficznych, jak egzystencjalnych.

Ostatnia z opublikowanych bajek Kołakowskiego zatytułowana *Debata filozoficzna Królika z Dudkiem o Sprawiedliwości*, wydaje się zawierać kluczowy problem, który trafił od lat filozofa, wyznaczając zarazem jego drogę myślową i wskazując podstawowe sprzeczności wyznaczające dialektykę jego pracy. Dotycząca pojęcia sprawiedliwości rozmowa Królika

⁷ *Mêlée* (franc.) starcie w bitwie, ruch, przemieszczenie walczących. Termin ten oznaczał najbardziej źródłową formę średniowiecznego turnieju odwzorowującą z całym dramatyzmem i realizmem sytuację bitewną. Podczas walki nie obowiązywały właściwie żadne reguły, oprócz jednej podstawowej: zwyciężyć przeciwnika za wszelką cenę, nigdy nie odpuszczać, bronić się do końca. Odstępstwem od tych krwawych norm był jedynie krąg, w którym można było odpocząć, opatrzyć rany, porozmawiać itd. Obowiązywał w nim prawdziwy pokój boży. Zob. R. Strzelecki, *Mêlée, czyli w kręgu...*, „Mêlée”, 2008, nr 1, s. 5. Dla Kołakowskiego każde zmagania filozoficzne prowadzone są z uporem i stanowczością, jeśli chodzi o formę, sama doktryna zaś jest nawoływaniem do pewnej niekonsekwencji, ustąpienia przed mitem i przypadkowością świata, zgodą na genetyczny brak reguł, albo inaczej, reguły zrelatywizowane do naszego świata, pozostające jednak jedynymi regułami, jakim możemy być posłuszni.

z Dudkiem rozpoczyna się od przywołania faktu, który sprawił, że sama „sprawiedliwość” stała się problematyczna. Jak twierdzi Królik „(płacząc gorzko): Przedwczoraj rano jakieś dwa chłopaki zabiły, siekierą zarąbały mojego ukochanego wujka. Mnie też chcieli zabić, ale uciekłem”⁸. Od samego początku debata nad idealnym pojęciem sprawiedliwości odsyła nas do konkretnego faktu zabójstwa dokonanego na wujku Królika: wartość absolutną, jaką jest sprawiedliwość oraz sferę czystej, wręcz dotkliwej faktyczności łączy relacja sprawiająca, że oba te obszary są nierozdzielnie połączone. Nie sposób zdefiniować sprawiedliwości, ani nawet powiedzieć, że ona nie istnieje, jak to czyni Królik, bez odniesienia do faktu. Kołakowski wskazuje na graniczny problem teorii poznania: jak ugruntować wartości w świecie faktów, które to fakty sprawiają zarazem, że każda wypowiedź ma charakter ambiwalentny i relatywny. „Faktem jest, że zabili twojego wujka, ale nie, że to było złe”⁹ – twierdzi Dudek, wyznawca Ayerowskiego „empiryzmu w starym stylu”.

Jeżeli twierdzenie Królika o tym, że „nie ma na świecie sprawiedliwości”¹⁰ stanowi wypowiedź dozwoloną jedynie na mocy siły uczuć, które tenże żywi, zaś jest ono niezgodne z faktami empirycznymi, czy oznacza to rzeczywiście, że zdanie królika „nie ma sensu”¹¹? Czy uznane za fakt może być jedynie to, co spełnia wymogi klasycznej definicji prawdy, tzn. zgodności myśli i rzeczy, czy może chodzi tu tylko o pragmatyczne kryterium „użyteczności” tej „prawdy” (jednej z wielu) dla ludzkiego działania? Podczas gdy Dudek wyjaśnia, że „jest na świecie mnóstwo filozofów [...], (zaś mówią oni) Jedni tak, drudzy owak”¹², zniecierpliwiony, jak się można domyślać, przebiegiem rozmowy Królik kończy ją, odsyłając jej sens do systemu prawd, który wydaje mu się jedynym godnym przyjęcia: „Trzymajmy się zatem tego, co nam się wydaje rozsądne. A ja powiadam, że nie ma na świecie sprawiedliwości i że to jest fakt, mój Dudku”¹³. Nie chodzi tu wcale o jego „widzimisie”, arbitralną decyzję, którą podejmuje on jedynie na mocy własnego doświadczenia. Wypowiedź Królika odsyła nas do struktury poznawczej przyjętej w jego „rodzie”, relatywizuje sprawiedliwość do warunków faktyczności „tego, co n a m się wydaje rozsądne”. Zgodnie z twierdzeniem Ernsta

⁸ L. Kołakowski, *Debata filozoficzna Królika z Dudkiem o Sprawiedliwości*, Warszawa 2009.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Na temat neopozytywistycznego kryterium „sensowności” w naukach empirycznych: K. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, przeł. U. Niklas, Warszawa 2002, s. 28–33.

¹² L. Kołakowski, *Debata filozoficzna*, *op. cit.*

¹³ *Ibidem*.

Cassirera: „Mit jest obiektywizacją społecznego doświadczenia człowieka (widać Cassirer zapomniał dodać coś na temat swych badań nad mityczną wyobraźnią królików), a nie jego doświadczenia indywidualnego”¹⁴. Bohater bajki Kołakowskiego odsyła nas więc do społecznie wytworzonego mitu sprawiedliwości, serii wypowiedzi, które pozostają poza warstwą logicznej prawdy i fałszu, a kłania im się nawet empiria.

Mit stanowi wybór wizji świata, jej części, klasyfikacji, stron i reguł. Nie rości sobie prawa do rzeczywistości, on po prostu jest rzeczywistością, inaczej sensowność lub bezsensowność ludzkiej myśli i ludzkiego działania nie miałyby żadnego znaczenia. Tam, gdzie nie da się już uzasadnić jakiegoś twierdzenia poprzez fakty – a nie da się tego zrobić w sposób absolutny bez popadnięcia w niekończące się błędne koło uzasadnień – zaczynamy uprawomocniać świat przez kolejną „wartość”, jaką mu nadajemy. Ta zaś, wiążąc go z naszą egzystencją i wyznaczając tym samym „prawdziwy” obraz rzeczywistości, funkcjonuje już jako niezbywalne mityczne prawo i znaczenie w każdym naszym działaniu. Stanowi dla niej „rzeczywistość paradygmatyczną”¹⁵, nie tylko jako moment początku, ale przede wszystkim jako zestaw współrzędnych wyznaczających wszelkie poznanie, a tym samym warunek wszelkiego działania.

2. Poznanie jako mit

Kreacja mitów wyrasta z ludzkiej potrzeby zrozumienia tego, że świat jako taki „istnieje”. Byt ludzki, zawieszony pomiędzy szeregiem otaczających go zjawisk, będąc ich częścią, a zarazem „obserwatorem” – ze wszystkimi konsekwencjami alienacji, jakie znamionują tę zgoła niewygodną pozycję¹⁶ – poszukuje mapy, która nie tylko objawi przed nim strukturę kosmiczną, ale wskaże także na relacje łączącego go z „tym” światem, pozwoli mu na ponowne zakorzenienie i powrót do pra-ojczyzny. Zastanawiając się nad problemem „istnienia”, Leszek Kołakowski spuentował metafizyczne dociekania ludzkości, pisząc:

Źródłem naszych zapalczywych poszukiwań ‘rzeczywistości’ jest nasza kruchość, doświadczeniu której nie mógł Bóg, czy natura, zapobiec, odkąd dał nam – czy dała, albo dali – moc wyrażania w języku zarówno dystynkcji złudne-niezludne, jak i niepewności naszego żywota¹⁷.

¹⁴ E. Cassirer, *Mit państwa*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 2006, s. 61.

¹⁵ E. Mielecinski, *Poetyka mitu*, przeł. J. Dancygier, Warszawa 1981, s. 214.

¹⁶ Por. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa 2005, s. 26.

¹⁷ *Idem*, *Horror metaphysicus*, przeł. M. Panufnik, Warszawa 1990, s. 23.

Jak widać, mit rozumie Kołakowski w szerokim sensie, jako swoistą „organizację świata”, strukturę poznawczą stanowiącą coś więcej niż tylko religijne wyobrażenia o świętej rzeczywistości. Filozof nie utożsamia religii, metafizyki oraz nauki z mitem – wielokrotnie daje temu jasny wyraz¹⁸ – jednakże wszystkie one są oparte według niego na mitycznej podstawie, która jest stale obecna „przynajmniej w naszej kulturze”¹⁹. Wszystkie one odnoszą się do „fizycznego trwania gatunku”, stanowiąc odpowiedź na potrzeby, jakie przed człowiekiem stawia środowisko, a zatem także sam człowiek. Tak filozofia, jak i nauka jako realizacja zadań technologicznej użyteczności, bazują więc na już zinterpretowanym świecie²⁰, określonym przez ludzkie wartości, sensy kultury i reguły dyskursywne.

Jak pisze Kołakowski: „nie ma reguł logiki, które by poprzedzały [arbitralnie przyjęte – przyp. B.B.] kryteria [prawdy i fałszu – przyp. B.B.] i pozwoliły je uzasadnić; przeciwnie, reguły logiki są produktem obecności owych kryteriów”²¹. Mit jako bezwarunkowa, nieświadoma, a jednak wyrażająca się w rzeczywistości empirycznej podstawa wszelkiej aktywności kulturowej, ukierunkowuje nasze poznanie, nadając materii ontologiczny status realnej lub nierealnej, prawdziwej lub nieprawdziwej itd. Oto więc dwa podstawowe oblicza mitu: z jednej strony stanowi on epistemologiczną sieć znaczeń i kategorii umożliwiających zdobywanie, gruntowanie i rozwijanie wiedzy o świecie, z drugiej zaś, na mocy tegoż procesu poznawczego nadaje tej rzeczywistości status „faktyczności”, wiąże nas z nią w sposób absolutny, umożliwiając budowę zrozumiałego *kosmosu* i pozwalając rozszerzać go poprzez przekraczanie jego homogenicznej struktury. „Świat” (tzn. ‘nasz świat’) stanowi uniwersum, w którym świętość już się przejawiała i w którym z tego względu naruszanie poziomów stało się możliwe i powtarzalne”²².

Interpretując Marksowski projekt epistemologiczny, Kołakowski stwierdził niegdyś: „pytanie o obraz rzeczywistości absolutnie niezależnej

¹⁸ *Idem, Obecność mitu, op. cit.*, s. 10.

¹⁹ *Ibidem*, s. 196.

²⁰ Teoria Kołakowskiego koreluje z niektórymi założeniami fenomenologii Alfreda Schütza, który twierdził, że zadaniem nauk humanistycznych jest zrozumienie ludzkiego działania właśnie poprzez sens, na który jest ono nakierowane. Badacz kultury nie jest w stanie odrzucić wszelkiej wiedzy potocznej, jaką dysponuje, jak chcieliby tego myśliciele wywodzący się z tradycji kartezjańskiej, aż po Husserla czy Durkheima. Jest on raczej zmuszony nabudowywać sztuczne kategorie dyskursu naukowego na pierwotnej warstwie znaczeniowej, której wykwitem staje się mit. Por. A. Schütz, *Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania*, przeł. D. Lachowska, [w:] *Kryzys i schizma. Antyścjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, wybór i wstęp E. Mokrzycki, Warszawa 1984, s. 140–141.

²¹ L. Kołakowski, *Obecność mitu, op. cit.*, s. 19.

²² M. Eliade, *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2008, s. 28.

jest źle postawione: gdyby obraz taki był możliwy, człowiek nie byłby już możliwy²³. Transcendencja poznawcza mitu znajduje swe źródło w samej immanencji materii, metafizyka zaś nie ma racji bytu bez ludzkiego aparatu poznania. Jeżeli konstrukcja mityczna leży u podstaw wszelkich źródłowych kategorii, wszelkiej logiki, oznacza to, że mit, jako skonsolidowana wizja świata, rości sobie prawo do obowiązywania absolutnego, jest całościowy i niepodzielny. Przymiotniki „prawdziwy” i „fałszywy” obowiązują tylko wewnątrz świadomości mitycznej²⁴, dlatego też dwa mity są wzajemnie sprzeczne: każdy stanowi przeciwieństwo zamknięty system znaków, ustanawiający – posługując się określeniem Rolanda Barthes’a – „radosną jasność”, w świetle której „rzeczy sprawiają, że znaczą same przez się”²⁵. Jasność mitu osłepia, nie pozostawiając miejsca na zobaczenie czegokolwiek „w innym świetle”, mit nie toleruje konkurencji.

3. Władza jako mit

Tę nieznoszącą sprzeciwu, a zarazem budującą siłę mitu znał już Platon, który nie na darmo powziął plan wykluczenia ze swego idealnego miasta poetów, którzy konstruując opowieści o bogach i herosach, stawiają zarazem podstawowe pytanie o legitymizację mitu obowiązującego. Wykraczają oni tym samym poza kryteria prawdy i fałszu mieszczące się w narracji dominującej; niszcząc porządek dyskursywny, zagrażają tym samym porządkowi publicznemu. Niejednego zadziwi więc, że Platon, wyłączając poza mury *polis* znienawidzonego Homera, którego „kłamstwa” na temat nie zawsze cnotliwego prowadzenia się mieszkańców Olimpu zatruwają serca młodzieży, sam uprawomocnia podobne kłamstwa rządzących tymi słowami: „[...] jeżeli w ogóle ktokolwiek, to rządzący w państwie mają prawo kłamać; albo w stosunku do wrogów, albo własnych obywateli dla dobra państwa”²⁶. Dlaczego to filozof uprawomocnia kłamstwa władców? Z jakiego powodu pozwala im na oszukiwanie własnych obywateli i co jest powodem, dla którego mielibyśmy się zgodzić na życie w kłamstwie w imię „racji stanu”? Odpowiedź kryje się w samej strukturze społecznej, jaką rysuje przed nami Platon na kartach swego dialogu. Klasę rządzącą w platońskiej *polis* stanowią filozofowie, najmędrzy z grona obywateli, Ci, którzy „obcuja z Ideami” – rozumieją mityczną strukturę poznania. *Nous theoretikos* nie

²³ *Idem, Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*, [w:] *idem, Kultura i fetysze. Eseje*, Warszawa 2000, s. 58.

²⁴ *Idem, Obecność mitu*, *op. cit.*, s. 15.

²⁵ R. Barthes, *Mitologie*, przeł. A. Dziadek, Warszawa 2008, s. 278.

²⁶ Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2003, 389 B-C, s. 85.

oznacza zatem jedynie wiedzy o świecie w rozumieniu ontologicznym czy fizycznym, wiedza filozofów to umiejętność rozumowego kontrolowania mitu – konstytutywnej blagi, która pozwala nam odnaleźć sens w bezustannych zmianach, jakie dotyczą naszej egzystencji: indywidualnej i społecznej. Stanowi ona fundament ludzkiej społeczności, dzieląc jej członków na „wiedzących”, których jedyną mądrością jest sokratejskie „wiem, że nic nie wiem” oraz „mieszkańców jaskini”, karmionych życiodajnym kłamstwem mitu, które pozwala im wierzyć w to, co „widzą” i „słyszą”. Rozum jest więc mitem kontrolowania wszelkich mitów, poznaniem samoświadomym swojej wewnętrznej pustki. Filozofowie, zdając sobie sprawę z totalnego i antagonistycznego charakteru wszelkiej mitycznej struktury, usiłują wykluczyć z miasta potencjalny konflikt *doxa*, zagrażający jego mieszkańcom.

Usiłując analizować władzę oraz politykę, Kołakowski także nie jest w stanie wyjść poza platońską aporię: jako filozof czyli ten, który miłuje mądrość (co oznacza, że *sophia* jest jedynie obiektem jego pragnienia, nie posiada więc jej na własność²⁷) musi przystać na platońskie „szlachetne kłamstwo”. Władza i polityka to struktury mityczne: totalne w swym zakresie, zawłaszczające rzeczywistość, stanowiące jednak według Kołakowskiego niezbywalne znamiona ludzkich wspólnot, konieczne, co więcej do ich trwania. Zadajmy więc pytanie: czym jest mit w polityce, albo, jeszcze ostrzej: na czym polega mityczna rola polityki wedle Kołakowskiego? Jak twierdzi filozof, natura zaszczepliła w nas nie tylko „dobroczyńne pragnienie wolności”²⁸, wyposażyła nas także w inne cechy, co najmniej równie silne, a także o wiele bardziej mordercze: chęć zapewnienia sobie bezpieczeństwa, a co za tym idzie pragnienie dominacji, obojętnie czy wynikające z konieczności, czy z wrodzonego egoizmu. Tworząc społeczność, wnosi w nią człowiek również te wszystkie instynkty naturalne, na które potem nadbudowuje strukturę wartości i znaczeń tuszujących podskórną grę sił, jaka toczy się wewnątrz *polis*. Jednakże władza, służąca ograniczaniu naszych złowieszczych pragnień i kanalizowaniu ich w ciele mitycznego Lewiatana – nowoczesnego państwa – sama stanowi nadrzędny mit, który nie posiada ostatecznego uprawomocnienia o charakterze transcendentnym.

Poszukując źródła racjonalności w polityce, filozof dochodzi do zaskakującej konkluzji: „Jak w większości filozoficznych kwestii, wracamy ostatecznie do konfliktu między podejściem empirycystycznym i transcendentalistycznym, przy czym jedno i drugie podtrzymuje samo siebie

²⁷ M. Heidegger, *Co to jest filozofia?*, przeł. S. Blandzi, „Aletheia”, 1990, nr 1, s. 39.

²⁸ L. Kołakowski, *Gdzie jest miejsce dzieci w filozofii liberalnej?*, przeł. J. Turowicz, [w:] *idem, Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 1999, s. 181.

i ważności swojej nie potrafi uzasadnić bez błędnego koła²⁹. Filozoficzny empiryzm, redukując wszystko do podstawowego jego zdaniem dylematu skuteczności, czyli zgodności środków z celami, dezawuuje wszelką politykę, poza pragmatycznym podejściem *realpolitik*. Tym samym, odbiera działalności politycznej wszelką możliwą racjonalność normatywną, pozostawiając jedynie nihilistyczną grę, w której nie liczy się nic poza własnymi, wąsko określonymi celami. Czysty transcendentalizm prowadzi zaś do zgoła odmiennych skutków. Jeżeli racjonalne są tylko cele zgodne z zewnętrzną ideą np. prawem naturalnym obowiązującym w każdych warunkach, nie pozostaje nic innego jak tylko realizować ideał wypływający z tych odgórnie nakreślonych kryteriów. Wyjścia są znowu dwa: albo popadamy w błędne koło uprawomocniania transcendentnego stanowiska np. unaukowiania marksizmu, albo, co gorsza, absolutyzujemy nasze stanowisko, doprowadzając je do formy nienaruszalnego dogmatu. Dla Kołakowskiego, zarówno empiryzm jak i transcendentalizm stanowią swoje lustrzane odbicia wynikające z odwiecznych potrzeb człowieka, którego jedyną bronią wobec świata, stanowiącą zarazem jego powołanie, jest bezustanna i niekończąca się próba nadawania sensu rzeczywistości: bezustanna walka o status realności, marzenie o ostatecznym usunięciu własnej przypadkowości poprzez ugruntowanie jej w empirycznie doświadczanym świecie. Tak więc potrzeba odniesienia do wartości absolutnych wyrasta z przygodnych i przyziemnych zarazem potrzeb człowieka. Pierwotna przypadkowość ludzkiej egzystencji wymusza chęć ugruntowania swego bytu w niezmienności absolutu: w tym wypadku oznaczającego odkrycie racjonalnych podstaw polityki. Jak pisał niegdyś Michel Foucault: „człowiek jest osobliwym dubletem empiryczno-transcendentalnym, ponieważ jego istocie przypisuje się poznanie tego, co wszelkie poznanie umożliwia³⁰; konstytuując swoje stanowisko podmiotu poznającego, nie może zrobić tego inaczej, jak tylko poprzez odniesienie do swej własnej, skończonej istoty. W konsekwencji zaś staje się sam dla siebie przedmiotem poznania. Świadomość mityczna usiłuje nadać instrumentalnemu i partykularnemu w swym charakterze działaniu człowieka, metafizyczny rys, wartość absolutną. Koło się zamyka: metafizyka odnosi się do skończonej istoty człowieka.

By ugruntować porządek społeczno-polityczny, pozbywając się w ten sposób niebezpieczeństwa Hobbesowskiego partykularyzmu, zmuszeni jesteśmy poddać się „platońskiemu kłamstwu”. Jak pisze Kołakowski: „Nie,

²⁹ *Idem, Irracjonalność w polityce*, [w:] *idem, Moje słuszne poglądy ...*, op. cit., s. 283.

³⁰ M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Gdańsk 2006, s. 286.

władzy zlikwidować nie można, można tylko lepszą zastąpić gorszą albo czasem odwrotnie. Nie jest niestety tak, że gdy władzy politycznej nie będzie, wszyscy staną się braćmi; [...] wynikiem byłoby nie powszechne braterstwo, ale powszechna rzeź³¹. Analogicznie, nie sposób zrezygnować z mitycznej struktury poznania, „[...] nie wydaje się, by kultura nasza mogła prawdziwie obejść się bez mitycznych rozstrzygnięć pytania epistemologicznego³². Żyjąc z dala od wieczystej egzystencji Idei, musimy zachowywać się w taki sposób, jakby droga do świata idealnych bytów była, co prawda daleka i wyboista, ale łączność pomiędzy naszą dolą a nimi, nie ustawała. Jako *zoon politikon*, nie jesteśmy w stanie żyć poza wspólnotą, zaś ta jest zawsze światem wspólnej komunikacji opartej o mityczną podstawę wartości etnicznych, narodowych, klasowych itp. Jako suwerenne podmioty etyczne, istniejemy tylko wewnątrz sieci relacji i wartości, jakie wyznacza nam narzucający się z nieodpartym urokiem i siłą porządek symboliczny oraz polityczny. Tylko w ramach tego porządku czyny nasze mają etyczny, a zatem także polityczny wymiar.

Znamiennym jest fakt, że swojemu wystąpieniu, wygłoszonemu niegdyś na cześć Leszka Kołakowskiego, Jerzy Niecikowski nadał tytuł *Człowiek kontra człowiek*. Zaiste, autor *Rozmów z diabłem*, zmieniając nie raz swoje stanowisko w różnych sprawach szczegółowych, „nigdy nie porzucił swego humanistycznego punktu widzenia, przeciwnie – raczej go umocnił³³. Filozofia Kołakowskiego skoncentrowana jest na człowieku; nie tyle jednak jako apologia ludzkiego bytu, ile raczej jako afirmacja kondycji ludzkiej wraz z wszelkimi jego przypadłościami, problemami i znikomością wobec świata i historii. Człowiek stanowi więc sedno rzeczywistości mitycznej; punkt wyjścia, jak również ostateczny punkt dojścia wszelkiej ontologii politycznej. Pojęcie „człowieka” przeslizguje się ciągle pomiędzy pragmatycznym dążeniem ku „sensowności”, a transcendentalistycznym poszukiwaniem fundamentalnej „prawdy” tego, co naprawdę ludzkie.

4. Demokracja jako mit

Wydaje się więc, że naczelną bolączką, a zarazem głównym zadaniem kultury (rozumianej jako całość produkcji znaczeniowej człowieka, w tym także politycznej) jest okiełznanie żywiołu mityczności. Jakże jednak tego dokonać, skoro sama kultura jest mitem? Naczelnym problemem trapiącym

³¹ L. Kołakowski, *O władzy*, [w:] *idem, Mini-wyklady o maxi-sprawach*, Kraków 2004, s. 13–14.

³² *Idem, Obecność mitu, op. cit.*, s. 34.

³³ J. Niecikowski, *Człowiek kontra człowiek – o filozofii Leszka Kołakowskiego*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, 2007, nr 3–4/18, s. 196.

filozofię polityki jest konieczność pogodzenia mitu, wyrażającego się poprzez ideologię, opinię, uczucia narodowe czy religijne ze sferą zarządzania *polis*. Wracamy tu znów do kwestii racjonalności systemu politycznego, którą wcześniej za Kołakowskim usunęliśmy w cień szuflady z mitami. On sam twierdził przecież: „Hobbesowski kontrakt bezpieczeństwa wzajemnego może wprawdzie stworzyć podstawę ‘rozumnego egoizmu’. Ale rzecz taka jak racjonalnie ugruntowane braterstwo nie istnieje”³⁴.

Jeśli przyjrzeć się sprawie nieco dokładniej, Kołakowski nie przekreśla jednak możliwości znalezienia (a przynajmniej szukania) ustroju i racjonalności zdolnej do okiełznania świadomości mitycznej oraz wyrażających ją przed-sądów, które, jak już to było powiedziane, znamionuje iście totalitarne dążenie do hegemonii wśród innych wartości. Za najbardziej skrajne rozwiązanie uważa systemy totalitarne, w których problem mitu znika (przynajmniej na czas jakiś), co nie oznacza, że zanika sama świadomość mityczna. Rozwiązanie totalitarne odznacza się nadzwyczajną prostotą: wprowadza hegemonię nadrzędnego mitu, który siłą niszczy wszystko, co stanie na drodze jego zwycięskiego pochodu.

Nie trzeba chyba wyjaśniać racji, z powodu których Kołakowski odrzuca powyższe rozwiązanie, miał przecież okazję uczestniczyć w działaniach reżymu PRL, a zarazem stać się jego ofiarą, zmuszony do wyjazdu z kraju w 1968 roku. Według autora *Głównych nurtów marksizmu*, zadaniem filozofii polityki nie jest legitymizacja i pogodzenie najwyższych wartości. Jak wyznał w ostatnim z udzielonych wywiadów,

Cenimy równość i cenimy wolność, jednakże one ograniczają się wzajemnie. Wolność absolutna to anarchia, absolutna równość to totalitaryzm. W związku z tym, że są one nie do pogodzenia, nasze myślenie o społeczeństwie, a nawet nasze działanie w społeczeństwie, stanowi ciągle poszukiwanie czegoś, czego nie można ostatecznie pogodzić³⁵.

Tak więc oddanie pola transcendentnym wartościom oznacza zarazem konieczność podporządkowania się autorytarnym cechom tychże. Gdy nieograniczony niczym mit zawłaszcza rzeczywistość, oznacza to powrót do najbardziej pierwotnej wersji uspołecznienia, niestety jednak, biorąc pod uwagę długi proces indywidualizacji, jaki znamionuje społeczeństwa nowoczesne, wspólnota ta, by przetrwać musi zdławić wszelkie ślady oporu, czy to fizycznego, czy symbolicznego, a tym samym usunąć przejawy wolnej myśli.

³⁴ L. Kołakowski, *Samostratucie społeczeństwa otwartego*, [w:] *idem*, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, wybór P. Kłoczowski, Warszawa 1990, s. 172.

³⁵ P. Sanchez Zamorano, *Interview with Leszek Kołakowski*, *op. cit.*, s. 20–21.

Według Kołakowskiego, totalitaryzm stanowi przedłużenie i krańcową formę tendencji, które wypływają z naturalnej skłonności człowieka do dzielenia i klasyfikowania rzeczywistości. Naturalna forma wspólnoty, spontaniczna i pierwotna, charakteryzuje się pragnieniem ogarnięcia wszystkiego poprzez jedną myśl. Niczym biegun magnetyczny przyciąga wszystko to, co tożsame, odrzucając i usuwając to, co obce. „Są dwie wielkie formy życia ludzkiego – twierdzi Kołakowski – które w przenośnym sensie można nazwać dziełami natury [...]: byt etniczny (naród czy plemię) i religia”³⁶. Obu tym, autorytarnym w swych zapędach formom, przeciwstawia się demokracja, system kanalizacji wywołanych przez nie konfliktów, który – jak pisze filozof – „żadnej doktryny czy ideologii nie wymaga, by działać”³⁷. Kołakowski utożsamia więc demokrację ze sferą czystej komunikacji, delibracji rozładowującej napięcia wynikające z etno-religijnego poznania świata. Być może nie zawsze spełnia ona swoje wymogi, jednakże, jak mówi znane *dictum* Winstona Churchilla, „demokracja jest najgorszą formą rządów, jednakże nikt jak dotąd nie wymyślił lepszej”. Demokracja jest więc przeciwna naturze, przeciwna temu wszystkiemu, co w niej destruktywne i konfliktowe.

Jeżeli naród i religia utożsamiane są przez Leszka Kołakowskiego z żywiołem mitu, demokracja wykracza poza nie, stając się w tym świetle sferą zarządzania mitami, realizacją marzenia racjonalistów o świecie wyzbytym konfliktów i sprzeczności. Jaki jest jednak mechanizm działania demokracji: czy chodzi tu o kompletną redukcję, a przez to destrukcję mitu? Przecież wielokrotnie zaprzeczał on takowej możliwości, utożsamiając mit z ogólną strukturą ludzkiego myślenia. Zadaniem demokracji jest nie tyle, wyrugowanie mitu, ile raczej stopienie jego autorytarnego ostrza, poprzez absorpcję wszelkiej mityczności wewnątrz ram zinstytucjonalizowanej tolerancji i delibracji. Demokracja jest więc obszarem zawieszenia mitów bez odwoływania ich. Jej zadaniem nie jest wygaszenie źródła religijnej czy narodowej tożsamości. „Nie, naród jest twórczą energią ducha ludzkiego, pięknym wynalazkiem natury czy Pana Boga i dzięki temu wynalazkowi ludzkość jest zbiorowiskiem zróżnicowanym i przez to zróżnicowanie pełnym sił. Chwalmy wielość, chwalmy różnice”³⁸. Zadanie demokracji ogranicza się do administrowania ogrodem różnic, jaki stanowią społeczności ludzkie na całym globie.

Jeżeli jest ona przeciwieństwem totalitaryzmu, który uznaliśmy już wcześniej za ostateczną i groźną formę mitu, demokracja rości sobie prawo

³⁶ L. Kołakowski, *Demokracja jest przeciwna naturze*, [w:] *idem, Mini-wykłady...*, *op. cit.*, s. 292.

³⁷ *Ibidem*, s. 290.

³⁸ *Ibidem*, s. 298.

do miana a-mitycznej, wykraczającej poza to, co naturalne, ku temu, co moglibyśmy określić mianem cywilizacji czy kultury (grec. *thesis*). Niestety, w jej pełnym tolerancji obliczu, nie trudno więc rozpoznać kolejne wcielenie „szlachetnego kłamstwa”, które przecież wynika z troski o wewnętrzną synkrazję idealnego państwa. Podobnie jak obserwowaliśmy to na przykładzie platońskiej *polis*, demokratyczna sfera racjonalnej komunikacji oraz instytucjonalizacji konfliktu opierać się musi na przyjęciu założenia, zgodnie z którym wszyscy ufamy i działamy wedle własnych wartości i znaczeń, „jak gdyby” mity nadal wypełniały sensem nasze zamierzenia. Politykę chcemy zatem widzieć w perspektywie eschatologicznej, jakby prowadziła do jakiegoś ostatecznego rozwiązania trapiących ją mitycznych konfliktów. Polityka jednakże stanowi jedynie strukturę unikania i tak nieuniknionego starcia mitów, które Hobbes, fundując nam projekt zinstytucjonalizowanej maszyny politycznej, tak pieczołowicie uścił wewnątrz cielska Lewiatana – symbolu suwerenności współczesnych państwa

5. Polityka jako mit

W związku z powyższym, rację miał Jacek Zychowicz, pisząc, że Kołakowski „odczytał Kanta, przez okulary Vaihingera”³⁹, twórcy filozofii rozumianej jako dążenie do prawdy, stanowiącej bezustannie odwołany w czasie i przyjęty w gruncie rzeczy „na wiarę” ideał, co do którego zakładamy jedynie, że kiedyś się spełni. W swoim dziele *Die Philosophie des Als Ob* wydanym w 1911 roku pisał on:

Niewygasły płomień zainteresowania prawdą, żarzący się w piersiach każdego myślącego człowieka, wszelako wymagać będzie od niego, by całą swą mocą po wsze czasy zwalczał pleniący się błąd i krzewił prawdę wszędzie tam, gdzie to możliwe, innymi słowy postępował w taki sposób, jak gdyby błąd można było ostatecznie wyplenić [...] ⁴⁰.

Podobnie jak Hans Vaihinger, autor *Pochwały niekonsekwencji* sprowadzając wszystko, również pocziwy oświeceniowy Rozum do pierwotnej struktury mitycznej, nie jest w stanie zapewnić mu jakiegokolwiek innego fundamentu poza wiarą. Mimo to, usiłując ugruntować politykę i demokrację jako wcielenie racjonalnej siły Rozumu przeciwko demonom natury, wikła się w błędne koło. Sprowadzając na powrót Rozum do struktury mitycznej (co

³⁹ J. Zychowicz, *Filozof i polis...*, *op. cit.*, s. 188.

⁴⁰ H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob*, Berlin 1911, s. 284, za: G. Agamben, *Czas, który pozostaje. Komentarz do Listu do Rzymian*, przeł. S. Królak, Warszawa 2009, s. 50.

akurat nie jest sprzeczne z założeniami teorii mitu wyłożonej w *Obecności mitu*), karze nam zachowywać się jak gdyby był on jednak ostateczną miarą politycznej rzeczywistości. Nie pozostaje ostatecznie żadne kryterium poza prostą użytecznością. Demokracja, wedle zasad, jakie nam nakreślił, stanowi bezustanne odwlekanie politycznego *eschatonu*, co w praktyce oznacza konieczność odrzucenia wszelkiej polityki rozumianej jako działanie krytyczne, aspirujące do przekroczenia i poddania w wątpliwość naczelných zasad rządzących państwem. Kołakowski uznaje więc mityczną strukturę polityki, zapomina jednak o tym, że – jak twierdził przywołany wcześniej Eliade – wyznacza ona zarazem możliwe ścieżki przekraczania zastanego porządku, „naruszania poziomów”.

By bez przeszkód sprawować rządy, demokratyczny „prawodawca”, niczym Platon usuwając poetów, usunąć musi wszelki element, poddający w wątpliwość zasady ustroju. Nie oznacza to jednakże konieczności rozpętania terroru państwowego, ile raczej wprzęgnięcie opinii i wartości w służbę nadrzędnej logiki, która nie oznacza, jak to było w przypadku systemów totalitarnych, permanentnej unifikacji, ile raczej percepcję wszelkich różnic narodowych, religijnych czy społecznych poprzez sprowadzenie ludzkości do sumy jednostek – racjonalnych aktorów, stojących przed ciągle tymi samymi wyborami, podmiotów praw i wolności, stanowiących zarazem element systemu władzy i podporządkowania, które własną wolność osobistą okupić muszą przez coraz większy zakres możliwości administracyjnych państwa. Nietzsche po wielokroć przypominał o obciążeniu odpowiedzialnością, które stoi za prawami jednostki: „Naukę o woli wynaleziono w istocie w celu kary, to znaczy gwoli chęci znalezienia kogoś winnym [...]”⁴¹.

Tutaj też kryje się podstawowy błąd, jaki, pomny nieszczęścia totalitarnego państwa, popełnia Kołakowski rozważając wszelkie problemy współczesnej demokracji tylko i wyłącznie w ramach kontinuum liberalizm – totalitaryzm. Nawet, jeśli szuka on wewnętrznych sprzeczności ideologii liberalnej i takżej pojętej wolności, nie jest w stanie przekroczyć dychotomii, która wszelkie napięcia wewnątrz demokracji sprowadza na drogę wiodącą prosto do totalnego zawłaszczenia sfery publicznej przez nieokiełznane siły pierwotnej mityczności „brunatnych koszul”. Nawet utożsamiając totalitaryzm z nieokiełznanym mitem, którego korzeniem jest chęć ostatecznej i fundamentalnej realizacji oświeceniowych i liberalnych ideałów, Kołakowski nie pyta o mityczną strukturę samego liberalizmu, tak, jakby „samozatrucie społeczeństwa otwartego”, o którym pisze w jednym ze

⁴¹ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszc, czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. S. Wyrzykowski, *Dziela*, t. 5, Warszawa 1905–1906, s. 48.

swych esejów, było mimo wszystko procesem, którego początku należy szukać poza nim samym. Wewnętrzne aporie demokracji liberalnej, owszem, podjęte przez stronników autorytetu silnej ręki, stanowią według autora *Głównych nurtów marksizmu* zaczątek haseł politycznych o charakterze utopijnym i totalnym, a w konsekwencji totalitarnym, jednakże – jak uważa Kołakowski – „fakt, że również totalitarne tendencje zmuszone są przyswajać sobie język liberalnej filozofii społecznej i oszukańczo korzystać z jej frazeologii, może uchodzić za świadectwo żywotności wartości demokratycznych”⁴². Czy aby jest tak na pewno? Czy jedynym zagrożeniem dla liberalnej demokracji jest rzeczywiście jedynie (lub aż) jej wynaturzenie w postaci totalnych zapędów przy realizacji oświeceniowych ideałów wolności, tolerancji i praw człowieka, choćby wynikało ono z jej konstrukcji? A może same te ideały posiadają wewnętrzne pęknięcie, które, doprowadzając do skrajności postulaty wolności negatywnej i swobodnej gry rynku, powodują atomizację społeczeństwa, rozkład polityki oraz w efekcie alienację elit politycznych. Stąd właśnie „post-polityczne” znużenie demokracji zachodnich⁴³, objawiające się wycofaniem obywateli z życia publicznego oraz upadkiem systemów reprezentacji zastępowanych *de facto* przez władzę demokratyczną jako samoreprodukujący się organizm polityczny epoki „końca historii”.

W ten sposób, odrzucając mityczną strukturę poznania, zgodnie z założeniami Kołakowskiego, demokracja również staje się mitem, a właściwie meta-mityczną ramą nadzoru dla skłóconych w stanie naturalnym idei. Jeśli więc pragniemy uznać wielokulturowość czy pluralizm polityczny, to możemy to zrobić nigdzie indziej, jak tylko wewnątrz demokratycznej maszyny zarządzania, która traci wszelką możliwość realnej zmiany i krytyki. Usiłując za wszelką cenę uniezależnić się od wszelkich wartości absolutnych, grzęźnie ona w podstawowej aporii liberalnej wolności negatywnej: w jaki sposób pogodzić wolność z przynależnością, jak ugruntować ustrój tolerancji pomiędzy jednostkowymi mitami w systemie, którego nadrzędną zasadą jest wyrugowanie naturalnych cech partykularnej świadomości mitycznej? Kołakowski popada w ten sposób w błędne koło filozofii i polityki, świadomej własnego niespełnienia, a jednak podtrzymującej zbawienne kłamstwo własnej racjonalności. Nie może się więc obronić przed narzucającymi się zewsząd totalitarnymi siłami, krytykującymi jej impotencję w dążeniu do zmiany na lepsze. Filozofia w takim społeczeństwie nie jest już „wysiłkiem stałego kwestionowania wszystkich oczywistości, a więc stałego dezawuowa-

⁴² L. Kołakowski, *Samozatrucie społeczeństwa otwartego*, op. cit., s. 172.

⁴³ Por. P. Dybel, Sz. Wróbel, *Granice polityczności*, Warszawa 2008.

nia objawień istniejących⁴⁴, a raczej adoracją pustego ołtarza, na którym za maską oświeceniowego Rozumu (obywatela, racjonalnego aktora, podmiotu praw i wolności) ukrywa się przedwieczna „obecność Mitu”. ~

BARTŁOMIEJ BŁESZNOWSKI – historyk idei i socjolog wiedzy, doktorant w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego, laureat Nagrody im. Floriana Znanieckiego Polskiego Towarzystwa Socjologicznego. W swej pracy naukowej zajmuje się zagadnieniami władzy i polityki we współczesnym społeczeństwie, łącząc nauki społeczne z filozofią. Współpracował m.in. z czasopismami „Societas/Communitas”, „Nowa krytyka”, „Hybris”, „Nauka i szkolnictwo wyższe” czy „Nowe książki”. Jest autorem książki *Batalia o człowieku. Genealogia władzy Michela Foucaulta jako próba wyzwolenia podmiotu* (Warszawa 2009).

BARTŁOMIEJ BŁESZNOWSKI – historian of ideas and sociologist of knowledge, a Ph.D. student at the Institute of Applied Social Sciences at Warsaw University, laureate of Florian Znaniecki Prize Polish Sociological Association. In his research deals with issues of power and politics in contemporary society, combining social science with philosophy. Collaborated with magazines „Societas/Communitas”, „Nowa krytyka”, „Hybris”, „Nauka i szkolnictwo wyższe” czy „Nowe książki”. He is the author of *Batalia o człowieku. Genealogia władzy Michela Foucaulta jako próba wyzwolenia podmiotu* (Warszawa 2009).

⁴⁴ L. Kołakowski, *Kapłan i błazen (Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)*, [w:] idem, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*, t. II, Przedmowa, wyb. i oprac. Z. Mentzel, Londyn 2002, s. 275.