

KRZYSZTOF SIELSKI

(UNIwersYTET JAGIELLOŃSKI)

PORÓWNANIE POGLĄDÓW KARLA POPPERA,
ZYGMUNTA BAUMANA I LESZKA KOŁAKOWSKIEGO
W KWESTII SPOŁECZEŃSTWA OTWARTEGO

STRESZCZENIE

Przedmiotem artykułu jest obrona tezy, że zaprezentowana przez Karla Poppera przed niemal siedemdziesięcioma laty teoria społeczeństwa otwartego przesyciona jest nadmiernym optymizmem, zaś podziw, który filozof wyraża względem liberalnych demokracji, jawi się jako naiwny i infantylny. Myśl Poppera zestawiam z dwiema bardziej wyrafinowanymi diagnozami rzeczywistości – Leszka Kołakowskiego i Zygmunta Baumana.

SŁOWA KLUCZOWE

Karl Popper, krytyczny racjonalizm, falsyfikacjonizm, metoda prób i błędów, Zygmunt Bauman, płynna nowoczesność, Leszek Kołakowski

INFORMACJE O AUTORZE

Krzysztof Sielski
Wydział Prawa i Administracji
Uniwersytet Jagielloński
e-mail: krzysztofsielski@onet.pl

W niniejszym artykule zamierzam bronić tezy, że zaprezentowana przez Karla Poppera przed niemal siedemdziesięcioma laty teoria społeczeństwa otwartego¹ przesyciona jest nadmiernym optymizmem jej autora, zaś podziw, który filozof wyraża względem liberalnych demokracji, jawi się jako naiwny i infantylny. Myśl Poppera zestawię z dwiema, jak sądzę, bardziej wyrafinowanymi diagnozami rzeczywistości – Leszka Kołakowskiego i Zygmunta Baumana.

Wyjdźmy od przypomnienia kilku podstawowych faktów dotyczących koncepcji społecznej wiedeńczyka. Jak wiadomo, Popper przedstawia ją w swym dwutomowym, fundamentalnym dziele pod tytułem *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*², które stanowi jego kompleksowy wykład z zakresu filozofii politycznej. Książka ta, poza niezwykle rozbudowaną warstwą krytyczną, zawiera również wiele pozytywnych przemyśleń na temat demokracji liberalnej i zalicza się ją niekiedy, wraz z dziełami Friedricha Hayeka, Raymonda Arona czy Isaiaha Berlina, do grona klasycznych pozycji doby tak zwanego zimnowojennego liberalizmu³. Co ważne, w zamyśle autora praca ta miała stanowić nie tyle traktat filozoficzny, ile raczej, jak wielokrotnie podkreśla, jego wojenne dzieło (*the war work*) – osobisty, realny wkład w walkę z niegodziwością totalitaryzmu⁴. Jak twierdzi, pisząc je, chciał przyczynić się do „lepszego zrozumienia totalitaryzmu”⁵. Realizując ten cel, Popper poddaje krytycznej analizie jego teoretyczne aspekty, genezę, przyczyny popularności, zagrożenia, jakie ze sobą niesie, a także warunki, których spełnienie umożliwiłoby jego ostateczne odrzucenie. Rozważania te doprowadzają go do konkluzji, iż źródło totalitaryzmu można odnaleźć w samym centrum europejskiej kultury, w myśli politycznej najbardziej wpływowych europejskich filozofów⁶. Zwycięstwo w walce z nim

¹ Zob. K. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1: *Urok Platona*, oprac. A. Chmielewski, tłum. H. Krahelska, Warszawa 2007 (*The Open Society and Its Enemies*, Vol. 1: *The Spell of Plato*, London 1945); idem, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2: *Wysoka fala prorocत्व: Hegel, Marks i następstwa*, oprac. A. Chmielewski, tłum. H. Krahelska, W. Jedlicki, Warszawa 2007 (*The Open Society and Its Enemies*, Vol. 2: *The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and The Aftermath*, London 1945).

² Książka Poppera miała pierwotnie nosić tytuł *Falszywi prorocy: Platon – Hegel – Marks*. Zob. A. Chmielewski, *Życie po liberalizmie*, [w:] idem, *Walc wiedeński i walec europejski oraz inne interwencje filozoficzno-polityczne*, Wrocław 2001, s. 52.

³ Zob. J. Shearmur, *The Political Thought of Karl Popper*, London 1996, s. 24; P. Parvin, *Karl Popper*, London 2010, s. 111 [wszelkie tłumaczenia, jeśli nie zaznaczono inaczej, są mojego autorstwa].

⁴ Jak sam filozof wspomina w eseju z 1987 roku: „Choć w mojej książce *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie* ani razu nie wymieniłem Hitlera ani nazistów, to była ona pomyślana jako mój wkład w walkę z nimi. Stanowi ona teoretyczną obronę demokracji przed dawnymi i aktualnymi atakami jej wrogów”. K. Popper, *The Theory of Democracy*, [w:] idem, *All Life is Problem Solving*, London 2007, s. 93.

⁵ Idem, *Spoleczeństwo otwarte...*, t. 1, s. 3.

⁶ Phil Parvin zwraca również uwagę na specyficzne rozumienie pojęcia totalitaryzmu przez Poppera. Pisze: „Większość teorii totalitaryzmu [...] uwypukla jego unikalnie współczesną naturę, zwłaszcza związek ze współczesnym przemysłem i technologią (np. Adrendt

zapewnić zaś może jedynie ostateczne porzucenie złudnych, utopijnych wzorców i budowa społeczeństwa otwartego.

W czym zatem manifestuje się tytułowa otwartość? Popper nie formułuje definicji tego pojęcia. Filozof pisał swe dzieło w okresie rozkwitu ideologii totalitarnych – faszyzmu i komunizmu, które odcisnęły swe piętno na losach świata, a zarazem zdominowały ówczesny dyskurs publiczny. Był zatem głęboko przekonany, czemu dał wyraz w napisanej wiele dekad później autobiografii, iż w tym szczególnym okresie obszerna charakterystyka społeczeństwa zamkniętego i otwartego była zbędna, gdyż różnica między nimi była dla wszystkich oczywista. W podobnym duchu wypowiada się również uczeń Poppera i orędownik jego myśli, George Soros, nadmieniając, iż „znaczenie pojęcia społeczeństwa otwartego jest oczywiste dla tych, którzy żyli w społeczeństwach zamkniętych. [...] było ono przeciwieństwem wszystkiego, czego doświadczyli”⁷. Wspomina o tym również Ryszard Legutko, którego zdaniem „nie ma dobrej definicji społeczeństwa otwartego. Zamiast starać się ją stworzyć, lepiej scharakteryzować to społeczeństwo przez wskazanie jego najważniejszych wyznaczników”⁸. Wpada zgodzić się z tą myślą filozofa.

Nawiązując do powyższej uwagi, do grona „wyznaczników” otwartości zaliczyć można, jak sądzę, między innymi: 1. przekonanie o zawodności ludzkich zdolności epistemicznych i o błędach trwale wpisanych w człowieczą perspektywę poznawczą; 2. przyjęcie wartości takich jak tolerancja, pokora czy szacunek dla odmienności za podstawę tej idei; 3. odrzucenie przekonania o możliwości poznania prawdziwych odpowiedzi na dręczące ludzi wątpliwości – jak wspomina w tym kontekście Adam Chmielewski: „wszak przedmiotem naszej wiedzy jest nieskończony świat, nasza wiedza zatem musi być skończona; tylko nasza niewiedza jest nieskończona”⁹; 4. ostateczne porzucenie idealistycznych, a przy tym nierealnych zamysłów budowy „raju na ziemi” i złudnych nadziei na zapewnianie powszechnego szczęścia wszystkim ludziom, które prowadzą zwykle do maksymalizacji bólu i cierpienia; 5. koncepcję negatywnego utilitaryzmu, w której manifestuje się przywiązanie filozofa do myśli, iż celem wszelkich dążeń inżynierów społecznych winno być nie tyle zapewnianie powszechnego szczęścia ludzkości (co pozostawić należy w rękach wolnych indywidualów), ile raczej zwalczanie konkretnych przejawów największego zła; 6. wyeksponowanie roli *ratio* oraz dążenie do rozwiązywania sporów społecznych przy wykorzystaniu metod nieodwołujących się do użycia przemocy; jak pisze w tym kontekście Chmielewski, doceniana przez Poppera zasada „racjonalnego postę-

[w *Korzeniach totalitaryzmu*]; Brzeziński [w *The Permanent Purge: Politics in Soviet Totalitarianism*]), Popper zaś sugerował, że totalitaryzm istniał w tej czy innej postaci od czasów Platona i Heraklita”. P. Parvin, *Karl Popper*, London 2010, s. 102.

⁷ G. Soros, *The Age of Fallibility: The Consequences of The War on Terror*, New York 2006, s. 43.

⁸ R. Legutko, *Raj przywrócony*, Kraków 2005, s. 53–54.

⁹ A. Chmielewski, *Życie po liberalizmie*, op. cit., s. 52.

powania jest według niego postawą wzajemności: ja uważam, że mam rację, ty również; podajmy jednak nasze racje dyskusji, a być może w ten sposób wypracujemy wspólne, kompromisowe stanowisko”¹⁰; 7. wreszcie także uczynienie z wartości, jaką jest wolność – swoboda decydowania o własnym życiu, o jego celach i środkach ich realizacji, aksjologicznego fundamentu tej idei.

Publikacja *Spoleczeństwa otwartego* przyniosła Popperowi miano jednego z największych XX-wiecznych filozofów politycznych, wybitnego krytyka totalitaryzmu i piewcy wolności¹¹. Niedługo po wydaniu tego dzieła rozpoczęła się jednak również niemilkąca po dziś dzień dyskusja, której przedmiotem są liczne słabości koncepcji *the open society*.

W tym miejscu chciałbym rozwinąć i skomentować jeden z zarzutów stawianych teorii politycznej Poppera. Podnosi się niekiedy, iż wiedeński filozof, będący surowym krytykiem historyczystycznych praw rozwoju, sam w pewnej mierze „wpada w ich pułapkę”. W świetle jego wizji proces otwierania się społeczeństw jest bowiem zarówno nieunikniony (jego zdaniem nie sposób zawrócić z raz obranej drogi ku otwartości)¹², jak i pożądany (wiedeńczyk wielokrotnie podkreśla, że jest to kierunek zmian najlepszy z możliwych)¹³. Jak się zdaje, Popper nie po raz pierwszy przenosi tu swe rozważania z zakresu filozofii nauki na grunt społeczny. Tak bowiem jak coraz lepsze i bliższe prawdzie teorie naukowe wypierają te gorsze, tak i społeczeństwa nieustannie dążą do coraz większej otwartości. Tym samym często twierdzi się, iż tę warstwę przemysłów wiedeńczyka cechuje swoisty meliorizm, bezkrytyczny optymizm i niczym nie uprawniona wiara w przyszłość. Wydaje się zatem, dość paradoksalnie, że teorii społecznej wiedeńczyka znacznie bliżej do Platonskiego idealizmu, niż sam filozof by sobie tego życzył.

Z uznaniem wypowiada się on również na temat samych demokracji liberalnych. Pisze choćby:

¹⁰ Ibidem, s. 56.

¹¹ Jak się niekiedy podkreśla: „Książka ta rychło stała się biblią antykomunizmu i przyniosła Popperowi sławę oraz pozycję moralnego autorytetu”. Ibidem, s. 51. Obecnie, rozpatrując tę kwestię z perspektywy kilkudziesięciu lat, z całą pewnością można stwierdzić, iż nie sposób przecenić wpływu, jaki wywarła ona na rozwój XX-wiecznej myśli politycznej. Chmielewski dodaje, iż „można spotkać dziś twierdzenia, że to raczej Popper rozpoczął okres zimnej wojny, nie zaś Winston Churchill swoją słynną mową w Fulton”. Idem, *Wprowadzenie do filozofii Karla R. Poppera. Wykłady dla studentów*, Wrocław 1991, s. 6.

¹² „Z chwilą, gdy zaczynamy polegać na rozumie i posługiwać się władzami krytycznymi, z chwilą, gdy poczuwamy się do odpowiedzialności osobistej, a wraz z nią do odpowiedzialności za postęp wiedzy, nie możemy już wrócić do stanu magii trybalnej. Dla tych, którzy jedli z drzewa poznania, raj jest utracony. [...] Nie ma powrotu do harmonijnego stanu natury”. K. Popper, *Spoleczeństwo otwarte...*, op. cit., t. 1, s. 255.

¹³ „Jeżeli zawrócimy, to musimy wrócić do stanu zezwierzęcenia [...]. Jeżeli jednak chcemy pozostać ludźmi, to jedyną naszą drogą jest ta, która prowadzi do społeczeństwa otwartego. Musimy iść naprzód”. Ibidem.

[...] my na Zachodzie chcemy pokoju i wolności i [...] wszyscy jesteśmy gotowi ponieść w imię tych wartości największe ofiary [...] wierzę, że fakt ten usprawiedliwia mój bardzo optymistyczny obraz naszych czasów. [...] twierdę, że nasze czasy mimo wszystko są najlepszymi ze wszystkich czasów, o których mamy historyczną wiedzę; i że system społeczny, w jakim żyjemy na Zachodzie, mimo wielu braków, jest najlepszy, jaki znamy¹⁴.

Popper niejednokrotnie daje wyraz niemal bezrefleksyjnemu przywiązaniu do tego poglądu. Na przykład w rozmowie z Adamem Chmielewskim na pytanie o to, czy nigdy nie kusiła go myśl o zmianie przekonania, iż świat liberalnych demokracji jest najlepszym z istniejących, odpowiada: „Pokusę miałem. Ale jej nie uległem”¹⁵. Chmielewski zarzuca Popperowi nadmierny optymizm, pisząc w tym kontekście, iż wiedeńczyk „jako nieustępliwy rzecznik liberalizmu pozostawał ślepy na wady tego systemu, poprzestając co najwyżej na sformułowaniu – ale tylko półgębkiem, w przypisach – teoretycznych paradoksów wolności, demokracji czy tolerancji”¹⁶. Z kolei w eseju pt. *Życie po liberalizmie*¹⁷ Chmielewski podkreśla, że filozofię Poppera cechują „jednoznaczne i ostre stwierdzenia”¹⁸. We wspomnianym tekście autor, choć nie czyni tego *explicite*, zdaje się twierdzić, że z uwagi na uwielbienie, którym Popper darzy idee liberalne, należy uznać jego teorię społeczną za dość naiwną i infantylną, wolną od wielu dylematów i zasadnych wątpliwości.

Poszukując odpowiedzi na pytanie o to, czy optymizm Karla Poppera jest uprawniony, natrafiłem na koncepcje dwóch filozofów, które zdumiały mnie swym podobieństwem, a przy tym urzekły przenikliwością – Leszka Kołakowskiego i Zygmunta Baumana. Twierdzą bowiem, że na gruncie idei politycznej wiedeńczyka dochodzi do swoistego paradoksu. Ten orędownik krytycyzmu, który po wielokroć powtarza, iż winniśmy kwestionować wszelkie teorie, pewność jest bowiem mirażem i ułudą, bezkrytycznie i z wielkim optymizmem promuje własną wizję. Wydaje się, iż z tego właśnie względu bliski przyjaciel Poppera, Ernest Gellner, przeformułował żartobliwie oryginalny tytuł *Spółczesności otwartego* na *The Open Society by One of Its Enemies*, zauważając, iż ten jeden z największych XX-wiecznych protagonistów myśli krytycznej nie przyjmował do wiadomości zarzutów pod adresem jego własnej koncepcji¹⁹.

¹⁴ K. Popper, *W poszukiwaniu lepszego świata. Wykłady i rozprawy z trzydziestu lat*, tłum. A. Malinowski, Warszawa 1997, s. 252 (*In search of a better world : lectures and essays from thirty years*, London 1992).

¹⁵ A. Chmielewski, *Filozofia Poppera. Analiza krytyczna*, Wrocław 2003, s. 243.

¹⁶ Idem, *Krytyczny racjonalizm Karla Poppera post mortem*, [w:] idem, *Walc wiedeński...*, op. cit., s. 41.

¹⁷ Idem, *Życie po liberalizmie*, op. cit., s. 47 i n.

¹⁸ Zob. ibidem, s. 62.

¹⁹ Irena Szumilewicz-Lachman zwraca uwagę na to, że „w przedmowie do chińskiego tłumaczenia *Nauki a sceptycyzmu* Watkins uważa za potrzebne usprawiedliwienie krytycznej postawy wobec koncepcji Poppera: Wydaje się, że niektórzy uczniowie Poppera mają uczu-

Kołodkowski i Bauman dzielają, jak sądzę, zwłaszcza dwa przekonania. Pierwsze, iż próżno szukać w życiu drogi ku jedynej Prawdzie czy doskonałości, gdyż targają nim wewnętrzne paradoksy, sprzeczności i konflikty, których zwykle nie sposób uniknąć. Zgodnie zaś z drugim, do tak dalece nieprzewidywalnego i „niepokładanego” świata nie przystają wartości takie jak pewność czy konsekwencja.

NIEKIEDY WSZYSTKIE ROZWIĄZANIA BYWAJĄ ZŁE

Wydźmy od rekonstrukcji jednego z fragmentów rozważań Leszka Kołodkowskiego. Oksfordzki filozof w eseju pod tytułem *Samozatrucie otwartego społeczeństwa*²⁰ przedstawia krytyczną diagnozę Popperowskiej teorii politycznej. Poszukując przyczyn niedostrzegania przez wiedeńczyka zagrożeń dla idei otwartości płynących z jej wnętrza, myśliciel odnajduje je w czymś, co określa jako „wrodzony optymizm liberalnej filozofii życia, który polega [...] na wierze, iż w każdej sytuacji społecznej możliwe jest dobre rozwiązanie i że nie ma takich okoliczności, w których wszystkie wyjścia realne nie tylko są złe, ale bardzo złe”²¹.

Kołodkowski rozwija tę myśl w jednym ze swych najszerzej dyskutowanych tekstów *Etyka bez kodeksu*²². Stawia w nim tezę, iż ludzkiej moralności niepodobna ujmować w ramy jakiegokolwiek sztywnej struktury normatywnej (kodeksu). Byłoby to bowiem nie do pogodzenia z nieodłączną człowieczej perspektywie etycznej asymetrią, jaka zachodzi między powinnościami i wartościami. Ludzie winni być świadomi, iż proste, jasne i przejrzyste wzorce kodeksowe, sylogizmy czy uniwersalna hierarchia wartości stoją w jawnej sprzeczności z czymś, co określa on jako „nieuchronnie konfliktowy charakter życia moralnego”²³. Filozof podaje tu przykład przekonania, „że kłamstwo jest złem i że jesteśmy uprawnieni, a czasem zobowiązani moralnie, do kłamstwa, innymi słowy – że bywa naszą powinnością czynić zło w celu uniknięcia zła większego. Mniejsze zło nie powinno być nazywane dobrem”²⁴.

cie, że wdanie się w poważną krytykę jego poglądów stanowi coś w rodzaju obrazy majestatu. Sądzę, że z ich punktu widzenia cytaty, który obrałem za motto książki, powinien brzmieć «Winniśmy być wysoce krytyczni względem teorii, którymi zachwycamy się najbardziej, pod warunkiem, że nie jest to teoria Poppera». I. Szumilewicz-Lachman, *Przedmowa*, [w:] J. Watkins, *Nauka a sceptycyzm*, tłum. A. Chmielecki i E. Chmielecka, Warszawa 1989, s. VII (*Science and Scepticism*, Princeton 1984).

²⁰ L. Kołodkowski, *Samozatrucie otwartego społeczeństwa*, [w:] idem, *Cywilizacja na ławie oskarżonych. Wybór najważniejszych esejów*, Warszawa 1990, s. 155 i n.

²¹ Ibidem, s. 156.

²² Zob. L. Kołodkowski, *Etyka bez kodeksu* [w:] idem, *Kultura i fetysze. Eseje*, Warszawa 2009.

²³ Ibidem, s. 169.

²⁴ Ibidem, s. 168.

Wydaje się, że powyższa intuicja trafnie oddaje jedną z głównych słabości myśli politycznej Poppera. Wiedeńczyk żywi bowiem silne przekonanie, iż ludzkie życie polega na nieustannym rozwiązywaniu problemów. Zarówno badacze formułujący nowe, bliższe prawdzie hipotetyczne teorie naukowe, jak i inżynierowie projektujący coraz doskonalsze instytucje czy wreszcie ludzie zmagający się z własnymi problemami podążają drogą bezustannego, choć mozolnego i powolnego postępu. Zwłaszcza model pracy cząstkowych inżynierów, o którym traktuje filozof, w pełni wpisuje się w tę optykę. Każda realizowana przez nich metoda prób i błędów reforma prowadzić ma bowiem z zasady ku instytucjom lepszym (choć nigdy nie idealnym!), wolnym od ułomności swych poprzedniczek. Popper zdaje się zatem nie dostrzegać faktu, iż życie doświadcza ludzi niemal każdego dnia takimi dylematami, dla których nie ma dobrych rozwiązań, zaś wchodzący w grę wybór ogranicza się jedynie do złych opcji.

Sądzę, iż podobną perspektywę przyjmuje Zygmunt Bauman. Mam na myśli zwłaszcza jego rozważania prowadzone między innymi na kartach *Etyki nowocześniejszej*²⁵, w których docieka on sedna moralności. Socjolog wychodzi od zestawienia jej z etyką. Ta ostatnia bowiem, jak pisze, charakteryzuje minioną już epokę (dawnej) nowocześniejszości i „wyraża się w *rozwiązywaniu problemów* i w nieuznawaniu za problemy żadnych sprzeczności oprócz takich, które do rozwiązania się nadają i rozwiązania oczekują”²⁶. Jej manifestacją są kodeksy tworzone na podobieństwo prawa – ze swymi hipotezami, dyspozycjami i sankcjami.

W przeciwieństwie do etyki moralność, typowa dla doby płynnej nowocześniejszości, kształtuje się zgoła odmiennie. Przede wszystkim, jak pisze Bauman, inne przekonania legły u jej podstaw. Wypływa ona z przeświadczenia, że człowiecza natura nie jest ani dobra (jak chciałby Rousseau), ani zła (jak twierdził Hobbes), gdyż „ludzie są moralnie wieloznacznici: ambiwalencja unosi się nad «pierwotną sceną» ludzkiego spotkania”²⁷. Tym samym zaś, jak dodaje: „moralność nieambivalentna jest egzystencjalnie niemożliwa. Żaden logicznie niesprzeczny kodeks etyczny nie da się «przypasować» do notorycznie wieloznacznej kondycji moralnej”²⁸. Sądzę, iż zaprezentowany wyżej pogląd należy wiązać z przekonaniem myśliciela, iż światem targają nieuniknione konflikty wartości (o czym niżej).

Autor *Płynnej nowocześniejszości* utrzymuje, iż tak scharakteryzowana moralność (nieuchwytna w kategoriach racjonalności instrumentalnej czy ekonomicznego rachunku zysków i strat) dobrze wkomponowuje się we współczesny, płynny świat. Etyka zaś, budowana na podobieństwo prawa (czy raczej, jak ująłby to socjolog, kreślona przez architektów na twardych deskach ich stołów)

²⁵ Z. Bauman, *Etyka nowocześniejsza*, tłum. J. Bauman i J. Tokarska-Bakir, Warszawa 2012 (*Postmodern Ethics*, Oxford 1993).

²⁶ Ibidem, s. 15.

²⁷ Ibidem, s. 19.

²⁸ Ibidem.

– będąca swoistym kodeksem – uniwersalnym systemem twardych, normatywnych reguł postępowania, opatrzonych stosownymi sankcjami, odchodzi do lamusa. Mimo swych licznych zalet (choćby tej, że dostarcza niezawodnych i pewnych drogowskazów moralnych) wywiera ona „potencjalnie niezdrowe skutki moralne (pojawienie się postaw konformistycznych zamiast poczucia odpowiedzialności za Innego)”²⁹.

Na marginesie wydaje się, iż przekładając te rozważania na język współczesnej psychologii i nawiązując do teorii rozwoju moralnego Lawrence’a Kohlberga³⁰, Baumanowska etyka i moralność „dotykają” dwóch odmiennych poziomów tego rozwoju. Ta pierwsza niejako zatrzymuje się (podobnie jak, zdaniem Kohlberga, moralność większości dorosłych ludzi) na poziomie konwencjonalnym, na którym reguły są respektowane ze względu na swoisty autorytet społeczny, który za nimi stoi. Moralność zaś „idzie o krok dalej” i oddaje coś, co Kohlberg określa mianem poziomu postkonwencjonalnego. Ludzie, którzy go osiągnęli, dostrzegają względną powszechnie akceptowanych norm etycznych i mają świadomość, że mogą je oceniać – pewne odrzucać, zaś inne akceptować – autonomicznie określając własne standardy moralne. W świetle analiz Kohlberga na tym poziomie sankcje i presja społeczna są zbędne, gdyż ludzie postępują zgodnie z określonymi normami moralnymi nie z obawy przed karą, lecz dlatego, że uznają, iż są one tego warte. Z perspektywy prowadzonych tu rozważań niezwykle interesujące wydają się wnioski, do których dochodzi amerykański psycholog. Jak już bowiem wspomniano, jego zdaniem większość ludzi „zatrzyma się” na poziomie konwencjonalnym i tylko nieliczni będą w stanie uczynić kolejny krok. Tym samym, jeśli powyższa diagnoza jest trafna, rozważyć trzeba, czy Baumanowska moralność nie jest, na podobieństwo autonomii *de facto*³¹, jedynie dla wybranych, inni zaś (większość?), tracąc jasne i klarowne wzorce (etykę), nie dostają w zamian nic i zostają skazani wyłącznie na niepewność. Bauman bowiem wyraźnie stwierdza: „że osłabienie obowiązywania norm etycznych [...] może wyrzucić korzystny wpływ na stan moralności”³². Jak pisze, dawniej „impuls moralny szedł głównie na to, by sprostać normom, a nie na podjęcie kwestii niezbywalnej i bezwarunkowej odpowiedzialności moralnego «ja»”³³. Innymi słowy, utrzymuje on, jak sądzę, że wyzbywając się „krępują-

²⁹ Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, tłum. E. Krasieńska, Warszawa 2003, s. 120 (*Conversations with Zygmunt Bauman*, Cambridge 2001).

³⁰ Zob. L. Kohlberg, *The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice*, San Francisco, London 1981; idem, *The Psychology of Moral Development: The Nature and Validity of Moral Stages*, San Francisco 1984.

³¹ Zob. Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Kraków 2006, s. 50 i n. (*Liquid Modernity*, Cambridge 2000).

³² Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach...*, op. cit., s. 121.

³³ Ibidem.

cych więzów” etyki, ludzie rozwiną w sobie moralność. Można więc zapytać, czy aby na pewno będą w stanie to zrobić.

Wracając do głównego wątku, w świetle wizji Baumana moralność ma wymiar obiektywistyczny. Socjolog twierdzi bowiem, że różni się ona od etyki tym, iż „nie da się [moralności] «ustanowić» tak, jak ustanawia się inne ludzkie instytucje”³⁴. Niepodobna jej zatem relatywizować. Socjolog dodaje, nawiązując do intuicji Emmanuela Lévinasa, zgodnie z którą etyka wyprzedza ontologię, że: „Moralność jest; nie może, ani nie musi wyjaśniać swoich źródeł, ani wyjaśniać swoich praw”³⁵.

Co ważne, Bauman, podobnie jak Kołakowski, dostrzega, iż etyka „wychodzi [...] z założenia, że w każdej sytuacji życiowej istnieje jedna opcja, która może być uznana za dobrą w przeciwieństwie do wielu innych – złych, że więc racjonalni aktorzy [...] mogą w każdej sytuacji dokonać racjonalnego wyboru”³⁶. W przeciwieństwie do niej: „moralność jest nieuleczalnie *aporetyczna* [...]. Nieliczne tylko wybory [...] są jednoznacznie dobre. W większości przypadków wybierać trzeba między sprzecznymi impulsami”³⁷. W innym zaś miejscu wspomina, iż „obietnicą nowoczesnego ładu [...] jest znalezienie każdego z dręczących człowieka kłopotów i problemów. Zuchwała to obietnica [...] – ale wielce ponętna i nieodparcie uwodliwa, a to dzięki zawartemu w przypisie zapewnieniu, że znalezienie rozwiązania jest jeno kwestią czasu i należytego wysiłku”³⁸. Jak dodaje: „alternatywą [...] [dla] kodeksu moralnego jest życie w niepewności”³⁹.

Warto ponadto zauważyć, że w rozmowie z Keithem Testerem socjolog twierdzi, iż „być moralnym to tyle, co wiedzieć, że rzeczy mogą być dobre albo złe. Ale bynajmniej nie tyle, co wiedzieć, a zwłaszcza mieć pewność, jakie rzeczy są dobre, a jakie złe. Bycie moralnym zmusza do dokonywania wyborów w stanie dotkliwej niepewności”⁴⁰. Powołuje się w tym kontekście wprost na Kołakowskiego, dodając: „mój mądry przyjaciel Leszek Kołakowski napisał kiedyś esej [...] pod tytułem *Etyka bez kodeksu* (w moim języku byłyby to *Moralność bez etyki*)”⁴¹.

Na zakończenie tego etapu rozważań szerzej zacytujmy Baumana, który w następujących słowach odpowiada na moje pytanie o „wrodzony optymizm liberalnej filozofii życia”:

³⁴ Ibidem, s. 73.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, op. cit., s. 20.

³⁷ Ibidem. Jak pisze: „aporią nazywamy sprzeczność, której nie można przezwyciężyć i która powoduje konflikt nie do rozwiązania” (ibidem, s. 15).

³⁸ Idem, *Nowoczesna obietnica wygody*, „Znak” 2012, kwiecień, nr 683, s. 30.

³⁹ Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach...*, op. cit., s. 63.

⁴⁰ Ibidem, s. 62.

⁴¹ Ibidem, s. 63.

[Z poglądem Kołakowskiego] właściwie [...] ja się godzę [...], z jedną tylko uwagą, że wyeliminowałbym słowa takie jak „ optymizm ” i „ pesymizm ”, bo nie bardzo odnoszą się do tych stanowisk. Niekoniecznie jedno stanowisko – Popperowskie – jest optymistyczne, że dla każdego problemu jest rozwiązanie, i niekoniecznie odwrotne przekonanie, które [...] ja powtarzam obsesyjnie – że nieprawdą jest, jakoby dla każdego problemu istniało rozwiązanie [...] jest pesymistyczne. To po prostu uznanie kondycji ludzkiej. Ja z obsesją maniaka powtarzam, że naturalnym habitatem człowieka moralnego jest sytuacja niepewności. Sytuacja pewności rodzi tylko konformizm, ale nie moralność. Moralność to jest właśnie przyjmowanie odpowiedzialności za wybór, a wybór to jest możliwość popełnienia błędu – jest to zawarte organicznie w pojęciu wyboru. Człowiek wolny jest człowiekiem podejmującym ryzyko. Mieć wolność, a zarazem zlikwidować ryzyko – to jest [...] niemożliwe. Nawet logicznie jest to niemożliwe. Otóż z tego stanowiska Leszka Kołakowskiego, z którym ja się w stu procentach zgadzam, nie wynika postawa pesymistyczna. Przeciwnie, z uporem maniaka powtarzam odpowiedź Wolfganga Goethego na pytanie o to, czy miał szczęśliwe życie – on odpowiedział na to pytanie [...] dwoma zdaniem [...]: „ Tak, miałem bardzo szczęśliwe życie. Ale nie pamiętam ani jednego szczęśliwego tygodnia ”. I w tym jest potężne przesłanie. To jest odpowiedź właściwie na wszystkie egzystencjalne problemy filozofii, to znaczy [...] że szczęście [...], życie udane – to nie jest życie bez kłopotów, bez problemów – tylko życie polegające na przewycięzaniu kłopotów i rozwiązywaniu problemów. Także wynieśmy to z ontologii i przenieśmy na sztukę życia. To nie jest właściwość świata, to jest raczej wybór między ludzkimi postawami wobec świata. [...] To jest nasza kondycja dana przez Boga, przez przyrodę, przez ewolucję – ja nie wiem przez co – na ten temat możemy się sprzeczać, tylko nie wiadomo po co, bo i tak się nie dowiemy. Natomiast faktem jest, że nieustannie konfrontujemy sytuacje więcej niż jednego wyboru, przy czym wyboru dokonujemy zawsze w sytuacji znacznego stopnia niepewności⁴².

MARCHEWKA BEZ KIJA

We wspomnianej *Etyce* Kołakowski twierdzi, że kodeksy (stanowiące, jak pisze, przejaw ludzkiej „ dążności do bezpieczeństwa [...], ucieczki od decyzji: [...] [będące] pragnieniem życia w świecie, gdzie wszystkie decyzje zostały już raz na zawsze powzięte ”⁴³) z pozoru przynajmniej wydają się instrumentem niezwykle pożądanym. Dostarczają bowiem wygodnych i klarownych drogowskazów moralnych, dzięki którym zawsze można mieć pewność co do słuszności wszelkich działań. Postawę „ kodeksową ”, jak dodaje, cechuje to, że „ pozwala uchylić się od odpowiedzialności przez tworzenie sobie trwałych i bezwzględnych hierarchii wartości, to znaczy przez tworzenie kodeksów etycznych ”⁴⁴. Poddając się ich nakazom (oddając część swej autonomii), otrzymujemy więc w zamian życie bezpieczne, pewne i poukładane, którym nie targają nieustanne wątpliwości co do przeszłych czy planowanych w przyszłości decyzji, gdyż

⁴² Zapis konwersacji przeprowadzonej w Leeds 5 kwietnia 2014 roku [wszystkie cytaty za zgodą Autora].

⁴³ L. Kołakowski, *Etyka bez kodeksu*, op. cit., s. 156.

⁴⁴ Ibidem, s. 149.

jedynym wyborem, którego należy tu dokonać, jest pełne podporządkowanie się kodeksowi. Oksfordzki filozof twierdzi, iż mimo potencjalnych zalet, powyższa wizja okazuje się fatalna w skutkach dla tych wszystkich, którzy chcą wieść moralne życie. Zwraca w tym kontekście zwłaszcza uwagę na właściwą perspektywę etycznej asymetrii między powinnościami i roszczeniami. Jak pisze, charakteryzując krytykowaną przez siebie „kodeksową etykę”: „naturalną cechą, jakiej oczekuje się od dobrego kodeksu, jest takie określenie powinności [...], aby [...] mogły być przedmiotem roszczeń”⁴⁵. Moralność zaś, jak twierdzi, nie może opierać się na takiej podstawie. Wręcz przeciwnie, powiada, że „w rzeczywistości najbardziej cenne wartości moralne powstają w rezultacie asymetrii między powinnością kodeksową i roszczeniem, to jest w sytuacjach, w których ktoś decyduje się uznać za swoją powinność coś, czego mu nikt trzeci nie ma prawa jako powinności przypisać”⁴⁶. Z jednej zatem strony niejako naturalną rolą kodeksów jest dążenie do symetrii, z drugiej zaś przeciw niej „buntują się elementarne odruchy moralne”⁴⁷. Innymi słowy, twierdzi Kołakowski, główna różnica między prawem i moralnością sprowadza się do tego, że „jej [moralności] charakter obligatoryjny jest niezależny od oczekiwań, czy inni ludzie również ją za własną powinność uznają, a więc [...], że jest nieredukowalna do modelu umowy między ludźmi co do wzajemnych świadczeń”⁴⁸.

Wydaje się, o czym w pewnej mierze już wspomniano, że Zygmunt Bauman, podążając w tej materii za Emmanuelem Lévinasem, przyjmuje zbliżoną do powyższej, „nie-kodeksową”, perspektywę etyczną. Warto w tym kontekście przywołać jego esej *O szacunku i pogardzie*, w którym docieka podstaw ludzkich zachowań moralnych. Jak pisze:

Gdyby [...] ktoś nakłaniał drugą osobę do szacunku [...], wskazując, że cechuje on zachowanie większości ludzi, apelowałby nie do [...] poczucia moralności [...], ale do [...] instynktu stadnego. Gdyby ten ktoś starał się przekonać rozmówcę, że powinien okazywać szacunek innym, bo wówczas ci odplacą mu tą samą monetą, odwoływałby się do egoistycznej troski o własny interes⁴⁹.

Bauman twierdzi więc, że zachowania motywowane „instynktem stadnym”, „egoistycznym interesem” czy „instynktem samozachowawczym” – nie są *per se* moralne. Filozof rozwija tę myśl, zestawiając koncepcje Lévinasa i Kanta, gdyż jak twierdzi, zachodzi między nimi zasadnicza różnica. Filozof z Królewca opowiada się bowiem za wizją moralności motywowanej wzajemnością (na której opiera się imperatyw kategoryczny). Bauman charakteryzuje ją w nastę-

⁴⁵ Ibidem, s. 158.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Ibidem, s. 160.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Z. Bauman, *To nie jest dziennik*, Kraków 2012, s. 122.

pujących słowach: „krótko mówiąc, szacunek jest [dla Kanta] transakcją w wymienną [...] oferując szacunek, oczekuje się równowartości wymienianych dóbr. Ideał wymiany stanowi symetrię”⁵⁰. W przeciwieństwie do autora *Krytyki czystego rozumu* Emmanuel Lévinas opowiada się, zdaniem Baumana, za radykalnie odmienną wizją „bezwarunkowej” moralności, która jest „zdecydowanie relacją asymetryczną. Moja odpowiedzialność znajduje się zawsze o krok przed twoją”⁵¹. Dywagacje na temat „interesu”, „wzajemności”, „roszczeń”, „sankcji” czy potencjalnych korzyści nie wpisują się w ten paradygmat myślenia. Zachowania moralne konstytuuje bowiem to, że ich wyłączną motywacją jest swoiste poczucie odpowiedzialności za los Innego.

WARTOŚCI MOGĄ ZE SOBĄ KOLIDOWAĆ

Zwróćmy uwagę na inną jeszcze krytyczną uwagę kierowaną przez Kołakowskiego pod adresem teorii politycznej Poppera. Oksfordczyk zauważa bowiem, iż jest ona nie tyle kompleksową propozycją ustrojową, ile raczej „zbiorem wartości, wśród których tolerancja, racjonalność i niezależność od tradycji zajmują odśrodkowe miejsce; zakłada się przy tym naiwnie [...], że ten zbiór wartości jest doskonale niesprzeczny, tzn. że wartości w nim zawarte [...] przynajmniej nie wchodzi w kolizję”⁵². Popper znów zatem zdaje się nie dostrzegać kwestii, która zdaniem Kołakowskiego jest fundamentalna – że pewne wartości wchodzi ze sobą w nieunikniony i nierozstrzygalny konflikt oraz że dążąc do realizacji pewnych z nich, poświęcić trzeba inne. Autor *Samozatrucia* jest przekonany, iż wiele z wartości stanowiących trzon idei otwartości może ze sobą kolidować „z empirycznych, choć niekoniecznie z logicznych powodów”⁵³. Z tego względu nie sposób, jego zdaniem, w pełni realizować wszystkich z nich, gdyż „dają się urzeczywistniać tylko przez wzajemne ograniczenia”⁵⁴. Kołakowski podejmuje ten wątek także w eseju pod tytułem *Pochwała niekonsekwencji*⁵⁵. Twierdzi, iż niekonsekwencja jest „rezerwą niepewności zachowaną w świadomości”⁵⁶, konieczną z uwagi na fakt, iż „bywają wartości, które się wykluczają wzajemnie nie przestając być wartościami”⁵⁷. W tym znaczeniu niekonsekwencja stanowi swoistą odpowiedź na problem nieuniknionych konfliktów wartości wpisanych

⁵⁰ Ibidem, s. 124.

⁵¹ Ibidem.

⁵² L. Kołakowski, *Samozatrucie*, [w:] idem, *Cywilizacja...*, op. cit., s. 158.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Zob. L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*, [w:] idem, *Nasza wesola apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, Kraków 2010, s. 37 i n.

⁵⁶ Ibidem, s. 40.

⁵⁷ Ibidem, s. 41.

w rozważany obraz świata⁵⁸. Rozwijając tę myśl, dodaje, że „przeświadczenie o absolutnej i wyłącznej przewadze jakiejś wartości, której wszystko jest podporządkowane [...], musiałyby zmieniać świat ludzki w rosnące pobożowisko”⁵⁹.

Podobnie Bauman dostrzega wiele, jak sam twierdzi, nierozstrzygalnych konfliktów wartości. Przykładowo, zestawia tu prawo do życia i prawo do samostanowienia. W artykule zatytułowanym *Nowoczesna obietnica wygody*⁶⁰ twierdzi, że „moralność nie jest przepisem na wygodne życie. Wręcz przeciwnie: jest ona receptą na życie [...] wypełnione po brzegi dręczącą niepewnością”⁶¹. Kluczowe wydaje się tu zwłaszcza przekonanie myśliciela, iż wartości te pozostają ze sobą w nieuniknionej kolizji. Jak bowiem utrzymuje: „konflikt wartości i podpowiadanych przez nie ocen jest tu [gdy dąży się do życia moralnego] realny, wszędobylski, nieustający i najprawdopodobniej nieusuwalny”⁶². Bauman rozwija tę myśl, odpowiadając na moje pytanie o konflikt trwale wpisany w świat wartości:

[...] to [czyli przeświadczenie o bezwzględnej przewadze jakiejś wartości] byłoby zbrodnicze. Wszystkie totalitaryzmy były takie [...]. Jeden ideał miał unieważnić wszystkie inne. My się cały czas wahamy. [...] Nie ma żadnej obiektywnej relacji między wartościami. One są właśnie, jak mówi Leszek Kołakowski, w nieustannym, wzajemnym napięciu. Można użyć tego niemieckiego wyjaśnienia *Hassliebe* – miłościo-nienawiść. One wymagają pewnej dozy tej drugiej, żeby same się ostać, ale z drugiej strony w jakimś momencie następuje zgrzyt i one zaczynają sobie nawzajem przeszkadzać. [...] Na przykład wartość życia i wartość wyboru – oczywiście, że to jest nieustanny konflikt. Kłóć się te dwa obozy, ale [...] żaden nie może udowodnić, że on ma absolutną rację, bo ta druga wartość jest wydumana. Nie! To jest bardzo realna wartość. Człowiek chce wybierać, a zarazem człowiek szanuje życie. [...] Ludzka kondycja jest wewnętrznie niespójna. Jeżeli nie mamy odpowiedzi na jakiś problem, to nie wynika stąd, że mamy za mało wiedzy, tylko wynika z tego, że ten problem jest nierozwiązywalny, że ta sprzeczność będzie trwała wiecznie, co byśmy nie robili⁶³.

⁵⁸ „Przeciwieństwa wartości nie płyną z ich nadużycia, a więc nie są pozorne i przezwy-
ciężalne przez zdrowy umiar; przeciwieństwa te są immanentne światu wartości i nie mogą
zostać pogodzone w żadnej syntezie harmonizującej. [...] Rzeczywistość wartości jest nie-
konsekwentna, to znaczy składa się z elementów antagonistycznych, których pełne uznanie
jednoczesne jest niemożliwe”. Ibidem, s. 43.

⁵⁹ Ibidem, s. 40.

⁶⁰ Z. Bauman, *Nowoczesna obietnica wygody*, op. cit., s. 30 i n.

⁶¹ Ibidem, s. 31.

⁶² Ibidem.

⁶³ Zapis konwersacji przeprowadzonej w Leeds 5 kwietnia 2014 roku.

„BĄDŹ NIEKONSEKWENTNY!” – JEDYNĄ DROGĄ DO TOLERANCJI

Warto pochylić się jeszcze nad argumentem na rzecz niekonsekwencji przedstawionym przez Kołakowskiego w cytowanym już eseju o znamienym tytule *Pochwała niekonsekwencji*. Oksfordzki filozof wychodzi od wyjaśnienia, iż pod pojęciem konsekwencji rozumie swoistą niesprzeczność intencji i czynów, twierdząc, iż konsekwentnym będzie na przykład ten, kto będąc przeciwnikiem zabijania innych ludzi, odmawia służby wojskowej, niekonsekwentny zaś, kto jedząc mięso, wzbrania się przed zabiciem kury. Następnie skupia uwagę na licznych zaletach tak rozumianej niekonsekwencji (pisze o „błogosławionych skutkach niekonsekwencji”⁶⁴), twierdząc, iż jest ona źródłem tolerancji i że to głównie dzięki niej ludzkość trwa po dziś dzień⁶⁵. Konsekwencja bowiem, którą filozof przyrównuje do „praktycznego fanatyzmu”, a która manifestuje się przekonaniem o istnieniu jednej tylko prawdy, prowadzi w praktyce do dramatycznych skutków. Tak na przykład konsekwentna wojna zakończy się dopiero, gdy na polu boju zostanie ostatni żywy żołnierz. Filozof jest przekonany, że powyższa postawa nie przystaje do rzeczywistości, zaś postulowana przez niego „niekonsekwencja jest po prostu utajnioną świadomością sprzeczności świata”⁶⁶, „poczuciem możliwości własnego błędu, a jeśli nie własnego błędu – to możliwej racji przeciwnika”⁶⁷. Kołakowski twierdzi ponadto, iż świat wartości nie jest „logicznie dwuwartościowy” – mogą się one wzajemnie wykluczać, a niekonsekwencja w tym aspekcie oznacza akceptację faktu, iż nie sposób ostatecznie i nieodwracalnie dokonywać wyborów między wykluczającymi się wzajemnie wartościami. Trzeba zatem „oszukiwać byt”, nieustannie lawirując („łamiąc jedną lojalność na rzecz drugiej, a zarazem tej pierwszej nie kwestionując”⁶⁸) i podejmując próby „koncyliatorstwa nieuleczalnych antagonizmów”⁶⁹. Niekonsekwencja jawi się tym samym jako jedyna skuteczna metoda radzenia sobie w tak pełnym wewnętrznym sprzeczności świecie. W *Samozatruciu* Kołakowski nawiązuje do tej argumentacji, krytykując ujęcie Poppera. Twierdzi bowiem, iż wieńdęczyk, który poświęca wiele uwagi zewnętrznym zagrożeniom otwartości, niemal zupełnie pomija te, które płyną z jej wnętrza. Rozwijając tę myśl, wskazuje, że chodzi mu o „proces, w toku którego [...] konsekwentne zastosowanie zasad liberalnych przeistacza się w ich przeciwieństwo. [...] «otwartość» sama prowadzić może do paraliżu otwartości, mamy do czynienia z procesem

⁶⁴ Zob. L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*, op. cit., s. 40.

⁶⁵ „Rasa ludzi niekonsekwentnych jest [...] jednym z głównych źródeł nadziei na to, iż, być może, gatunek ludzki zdoła się jeszcze utrzymać przy życiu”. Ibidem, s. 39.

⁶⁶ Ibidem, s. 40.

⁶⁷ Ibidem, s. 40–41.

⁶⁸ Ibidem, s. 46.

⁶⁹ Ibidem, s. 41.

samozniszczenia”⁷⁰. Zdaniem Kołakowskiego, to właśnie z uwagi na nieunikniony konflikt wartości leżących u podstaw idei otwartości „próby doskonale konsekwentnego utwierdzenia którejkolwiek z nich zagrażają samemu trwaniu otwartego społeczeństwa”⁷¹. Innymi słowy, „żelazna” konsekwencja stanowi prostą drogę do paraliżu całej idei politycznej Poppera, a „doskonale otwarte społeczeństwo nie daje się [...] opisać w postaci ideału, czy to normatywnego, czy w metodycznym sensie słowa”⁷².

Zygmunt Bauman, choć przyjmuje zgoła odmienną perspektywę badawczą, zdaje się dochodzić do analogicznych wniosków. Wyjdźmy od przytoczenia fragmentu jednego z jego listów do mnie z 20 maja 2013 roku, w którym ustosunkowuje się do pytania o przyjmowaną przez niego perspektywę etyczną. Jak pisze:

Do swych poglądów [...] dobrnąłem [...] kuśtykając drogą, mając głównie jednego, ale nader fortunnie dobranego przewodnika: Emmanuela Lévinasa. Gdyby je streścić i na tyle uprościć, by się do streszczania nadawały, oto jak wypadaloby zrelacjonować to, com znalazł na finiszu:

- że jeśli nawet coś takiego jak wartości absolutne, ostateczne i uniwersalne istnieje, dowieść tego ani ostatecznie się o tym przekonać nie potrafimy, bo jak to już Platon w swej paraboli jaskini zasugerował, są poza zasięgiem naszej, nieuleczalnych jaskiniowców, poznawczej mocy;

- że mimo iż są niepoznawalne, nie zanosi się na to, byśmy wysiłków ich poznania mieli zaprzestać,

- ani też że z tego, com dotąd powiedział, nie wynika żadną miarą, że zaprzestać owych wysiłków powinniśmy;

- i że Bogu za to wszystko w ostatecznym rachunku dzięki, za tę chroniczną i nieuleczalną niepewność, na jaką nas to wszystko skazuje – bo niepewność jest środowiskiem naturalnym moralności i najżyźniejszą z gleb. Nie moralności po stanie pewności można się spodziewać, lecz zniewolenia, poddańczości i konformizmu.

Budulec dla ostatniego z tych stwierdzeń, najbardziej jak to w ogóle możliwe zbliżonego do „fundamentu” moralności, jakiego brak dotkliwie w nas godzi i którego z tej przyczyny tak zapamiętałe, lecz bezskutecznie (zapamiętałe, BO bezskutecznie) poszukujemy, zaczerpnąłem z fenomenologicznych dociekań Lévinasa; już choćby z jego wszystko zawierającego orzeczenia, że ETYKA JEST PRZED ONTOLOGIĄ; innymi słowy, że wartości moralne nie muszą się tłumaczyć i usprawiedliwiać przed bytem z tego, że nie mogą swych wymagań uzasadnić, na niego się powołując – ale że to byt winien jest pokuty za to, że nie jest na miarę ich wymagań⁷³.

Keith Tester zwraca w tym kontekście uwagę na swoisty zwrot w myśli Baumana, który po raz pierwszy przywołał etyczną refleksję Lévinasa na kartach *Nowoczesności i Zagłady* – pracy poświęconej problematyce Holokaustu.

⁷⁰ Idem, *Samoatrucie...*, op. cit., s. 155.

⁷¹ Ibidem, s. 158.

⁷² Ibidem, s. 159.

⁷³ List Z. Baumana do mnie z 20 maja 2013 roku.

To na bazie rozważań nad Zagładą Bauman, jak sam przyznaje, dostrzegł fundamentalną różnicę między „bezwzględną” i „względna”, społecznie warunkowaną etyką⁷⁴. Socjolog odrzuca wszelkie relatywistyczne ujęcia etyki właśnie ze względu na fakt, iż na ich gruncie Szoah należałoby uznać za niepodlegający ocenie moralnej przejaw faszystowskiej etyki totalitarnej⁷⁵. Kwestionując wszelkie warianty relatywistycznej etyki, wykazuje on, że są one nieodporne na „kryzys paradygmatu”⁷⁶ w Kuhnowskim rozumieniu. W rozmowie z Testerem Bauman wspomina, iż natknął się na przemyślenia Lévinasa, poszukując uzasadnienia dla swego mniemania, że moralność musi być czymś więcej niż tylko opinią większości⁷⁷. Jak twierdzi: „Do dziś pamiętam uczucie «eureka!», «właśnie tak», jakie mnie ogarnęło, kiedy przeczytałem, że «etyka wyprzedza ontologię»⁷⁸.

Atrybutem doświadczenia etycznego, za który Bauman wyraża wdzięczność w cytowanym powyżej liście, jest „chroniczna niepewność”, implikująca – posługując się kategorią Kołakowskiego – postawę niekonsekwencji. Jest bowiem głęboko przekonany, iż „każdy niemal impuls moralny, jeśli podporządkować mu się bez reszty, doprowadzić może do niedobrych następstw”⁷⁹. W innym zaś miejscu dodaje: „jaźń moralna porusza się, czuje i działa w sytuacji ambiwalencji, zmorzona niepewnością. Sytuacja moralna wolna od niepewności istnieje tylko w utopii”⁸⁰.

LAWIRUJ!

Wspomniano już o odpowiedzi, której Kołakowski udziela na pytanie o to, jak mamy sobie radzić, aby zachować swe człowieczeństwo. Lawiruj – podpowiada filozof. Bądź niekonsekwentny; jest to jedyna dobra (choć nie doskonała!) rada na życie w targanym sprzecznościami świecie. Skoro pewne wartości nieuchronnie ze sobą kolidują i nie tworzą żadnej uniwersalnej hierarchii, to trzeba ów fakt zaakceptować i nieustannie manewrować. Dążyć do realizacji wszystkich tych wartości, w których sens głęboko wierzymy, lecz nigdy za wszelką cenę. Poświęcać tyle a tyle wolności w imię pewnego zakresu równości, ale

⁷⁴ Etyka stanowi w ramach tego ujęcia swoistą metamoralność, gdyż jest społecznie warunkowaną kodyfikacją norm moralnych w formie uniwersalnych reguł. Zob. *The Sociology of Zygmunt Bauman: Challenges and Critique*, eds. M. H. Jacobsen, P. Poder, Aldershot 2008, s. 61.

⁷⁵ Zob. *ibidem*, s. 63 i n.

⁷⁶ Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, tłum. T. Kunz, Kraków 2012, s. 367 (*Modernity and the Holocaust*, Cambridge 1989).

⁷⁷ Zob. Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach...*, op. cit., s. 72.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 73.

⁷⁹ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, op. cit., s. 20.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 21.

i *vice versa*. Nieustannie próbować godzić to, czego z zasady pogodzić się nie da. Rozwijając tę myśl, filozof twierdzi, iż:

Niekonsekwencja jest próbą stałego oszukiwania bytu; ten bowiem bez przerwy usiłuje nas stawiać w sytuacjach alternatywnych między dwojgiem drzwi [...]. Usiłujemy tedy lawirować, manewrować, stosować różne wykręty, chwytły, manipulacje podejrzane i fortele, wybiegi i wymówki, kręctactwa, półprawdy, niedomówienia, ostrożności – wszystko po to, by nie dać się wepchnąć ostatecznie w któryś z otworów, prowadzących tylko w jednym kierunku⁸¹.

Podsumowując ten wątek przemyśleń, filozof dodaje: „Staramy się tedy opóźnić wybory ostateczne”⁸². Innymi słowy, radzi on, byśmy nie rozstrzygali ostatecznie dylematów ze swej natury nierozstrzygalnych, gdyż dokonawszy arbitralnego wyboru, odcinamy sobie drogę odwrotu.

Odpowiedzią, jakiej Bauman udziela na pytanie o to, jak sobie radzić w świecie targanym nieustannymi sprzecznościami, jest podobne w swej wymowie zalecenie dążenia do zawierania kruchych i nietrwałych kompromisów. Socjolog twierdzi bowiem, że:

[Skonfliktowane strony] muszą iść na kompromisy. I idą, choćby opornie i z głęboką niechęcią. Kompromis to wszak z reguły rozwiązanie nie w pełni zadawalające dla żadnej ze skłóconych stron [...]. Jest on z tego powodu stanem z natury swej chybotliwym i tymczasowym; nie jest zakończeniem zwady czy pertraktacji, ale bodźcem do ich kontynuowania [...]. Kompromis jest zaprzeczeniem ostatecznych rozwiązań, zakończonego sporu i rozstrzygnięcia, która z antagonistycznych wartości (jeśli którakolwiek) ma rację, odmawiając racji swej przeciwnicze⁸³.

CZY PRAWDA NAS WYZWOLI?

Zarówno Bauman, jak i Kołakowski zdają się twierdzić, że wiara w istnienie jednej, świętej, niepodważalnej Prawdy w praktyce prowadzi do ogromu nieszczęść. Mam tu na myśli przekonanie, które trafnie wyraża Adam Chmielewski:

[...] z natury poczucia posiadania wyłącznej, jedynej racji wynika [...], że nikt inny racji mieć nie może. Racja, aby była święta, musi być jedyna. Wszelka odmiennosc w sądach

⁸¹ L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*, op. cit., s. 41. Jak dodaje: „Życie nasze obraca się w więzach sprzecznych lojalności, między którymi musimy wybierać praktycznie w sytuacjach konkretnych, łamiąc jedną lojalność na rzecz drugiej, a zarazem tej pierwszej nie kwestionując” (ibidem, s. 46).

⁸² Ibidem, s. 42.

⁸³ Z. Bauman, *Nowoczesna obietnica wygody*, op. cit., s. 32.

wydaje się po prostu wynikiem złej woli lub niedowładu umysłowego. Taka kwalifikacja spotkanego człowieka nie sprzyja podjęciu innych niż przemoc kroków w celu przekonania go⁸⁴.

Kołakowski rozwija to zagadnienie w kontekście pochwalanej przez niego niekonsekwencji, będącej, przypomnijmy, swoistym atrybutem świata wartości. Filozof wyraźnie bowiem dostrzega:

Ktoś przekonany niezłomie o wyłączonej prawdziwości swych przekonań w jakichkolwiek kwestiach jakież ma prawo okazywać dobrowolnie tolerancję dla przekonań odmiennych? Jakich to dóbr [...] może się spodziewać po sytuacji, w której wolno jest upowszechniać bezkarnie poglądy ponad wszelką wątpliwość fałszywe?⁸⁵

W podobnym duchu wypowiada się Bauman:

[...] absolutna prawda w innym od naszego świecie zamieszkuje. Pod jej nieobecność (lub nieosiągalność – co na jedno wszak w praktyce wychodzi) skazani też jesteśmy, każdy i każda z nas, na zmaganie się z racjami częściowymi, w warunkach ciągłej niepewności co do słuszności cnót naszych między nimi wyborów. Niepewność jest naturalnym ekotopem jaźni moralnej⁸⁶.

Twierdzi on, iż jedynej prawdzie (które to sformułowanie stanowi zresztą, jego zdaniem, tautologię) niezwykle trudno ostać się w dzisiejszym świecie. Socjolog dodaje, że rozważyć wręcz należy odrzucenie możliwości posługiwania się terminem „prawda” w liczbie pojedynczej. Wyraża tę myśl za pomocą znakomitej metafory:

Zaiste, używanie słowa „prawda” w liczbie pojedynczej w świecie polifonicznym podobne jest domaganiu się klaskania jedną ręką. [...] Jedną ręką można bić po mordzie, ale nie klaskać. Jedyłą prawdą też można walić (w tym celu ją zresztą wymyślono...), ale nie można się z jej pomocą zbierać do dociekania kształtów ludzkiej kondycji (dociekania, które ze swej istoty może i musi się dokonywać tylko w dialogu, czyli przy jawnym albo milczącym, ale zawsze aksjomatycznym założeniu alternatywy)⁸⁷.

Jakie zatem wnioski mogą wyciągnąć popperyści po lekturze dzieł Kołakowskiego i Baumana? Czy skłoni ich ona do uznania, iż filozofię ich mistrza cechuje nadmierny optymizm i nieco infantylna perspektywa postrzegania rzeczywi-

⁸⁴ A. Chmielewski, *Wprowadzenie...*, op. cit., s. 32.

⁸⁵ L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*, op. cit., s. 40.

⁸⁶ Z. Bauman, *Nowoczesna obietnica wygody*, op. cit., s. 35.

⁸⁷ Z. Bauman, S. Obirek, *O Bogu i człowieku. Rozmowy*, Kraków 2013, s. 12.

stości, czy też przeciwnie – tym mocniej uwierzą w ideę otwartości? Wydaje się, że wiecieńcykowi nie sposób odmówić dobrych chęci i szczerých intencji. Przesłanie, które zawiera na kartach *Spoleczeństwa otwartego*, a które do dziś pozostaje aktualne, zdaje się bowiem oczywiste i godne uznania – w walce przeciwko tyranii opowiada się on za wolnością i demokracją. Sądzę jednak, że przytoczone wyżej poglądy Kołakowskiego i Baumana obnażają wiele słabości filozofii politycznej Poppera. Trafne wydaje się zwłaszcza przekonanie o wpisanej w świat wartości aporetyczności, jak również to, że życie w swej różnorodności wielokrotnie stawia ludzi przed takimi wyborami, z których żaden nie jest dobry. Popper, który przyjmuje scjentystyczną perspektywę badawczą, dogmatycznie abstrahując od aksjologii, zdaje się tych kwestii nie dostrzegać. Sądzę również, że wiecieńczyk zalecałby swoiście pojętą „żelazną konsekwencję”, gdy w grę wchodzi stosowanie zalecanej przez niego metody racjonalizmu krytycznego. Z jego pism jasno bowiem wynika, że jest ona skuteczna nie tylko w zakresie formułowania hipotez naukowych – lecz winna być stosowana do wszelkich obszarów ludzkiego myślenia. Również i w tej materii myśl polityczna Poppera wydaje się dość infantylna. Podsumowując, wydaje mi się, że świat jest o wiele mniej „poukładany”, niż życzyłby sobie tego autor *Spoleczeństwa otwartego*. Targają nim nieuniknione konflikty wartości, brak w nim jasnych drogowskazów, a tym samym, zamiast trzymać się utartych wzorców, musimy w nim nieustannie „niekonsekwentnie lawirować”.

Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji nr DEC-2011/03/N/HS5/01289.

COMPARISON OF THE VIEWS OF KARL POPPER, ZYGMUNT BAUMAN AND LESZEK KOŁAKOWSKI ON THE OPEN SOCIETY

ABSTRACT

In this article I present a thesis that the theory of an open society presented by Karl Popper nearly seventy-years ago, is saturated with excessive optimism of the author, and that his admiration for liberal democracy is highly disputable. For this purpose I compare Popper's ideas with two more sophisticated diagnoses of reality – those formulated by Leszek Kołakowski and Zygmunt Bauman.

KEY WORDS

Karl Popper, critical rationalism, falsificationism, trial and error method, Zygmunt Bauman, liquid modernity, Leszek Kołakowski

BIBLIOGRAFIA

1. Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman i J. Tokarska-Bakir, Warszawa 2012 (*Postmodern Ethics*, Oxford 1993).
2. Bauman Z., *Nowoczesna obietnica wygody*, „Znak” 2012, kwiecień, nr 683.
3. Bauman Z., *Nowoczesność i Zagłada*, tłum. T. Kunz, Kraków 2012 (*Modernity and the Holocaust*, Cambridge 1989).
4. Bauman Z., *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Kraków 2006 (*Liquid Modernity*, Cambridge 2000).
5. Bauman Z., *To nie jest dziennik*, Kraków 2012.
6. Bauman Z., Obirek S., *O Bogu i człowieku. Rozmowy*, Kraków 2013.
7. Bauman Z., Tester K., *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, tłum. E. Krasieńska, Warszawa 2003 (*Conversations with Zygmunt Bauman*, Cambridge 2001).
8. Chmielewski A., *Filozofia Poppera. Analiza krytyczna*, Wrocław 2003.
9. Chmielewski A., *Walc wiedeński i walec europejski oraz inne interwencje filozoficzno-polityczne*, Wrocław 2001.
10. Chmielewski A., *Wprowadzenie do filozofii Karla R. Poppera. Wykłady dla studentów*, Wrocław 1991.
11. Kohlberg L., *The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice*, San Francisco, London 1981.
12. Kohlberg L., *The Psychology of Moral Development: The Nature and Validity of Moral Stages*, San Francisco 1984.
13. Kołakowski L., *Cywilizacja na ławie oskarżonych. Wybór najważniejszych esejów*, Warszawa 1990.
14. Kołakowski L., *Kultura i fetysze. Eseje*, Warszawa 2009.
15. Kołakowski L., *Nasza wesola apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, Kraków 2010.
16. Legutko R., *Raj przywrócony*, Kraków 2005.
17. Parvin P., *Karl Popper*, London 2010.
18. Popper K., *All Life is Problem Solving*, London 2007.
19. Popper K., *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1999 (*Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, London 1963).
20. Popper K., *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, Warszawa 2002 (*Logik der Forschung*, Wien 1935).
21. Popper K., *Nędza historycyzmu*, red. S. Amsterdamski, Warszawa 1989 (*The Poverty of Historicism*, London 1957).
22. Popper K., *Nieustanne poszukiwania. Autobiografia intelektualna*, tłum. A. Chmielewski, Kraków 1997 (*Autobiography of Karl Popper*, [w:] P. Schilpp, *The philosophy of Karl Popper*, Illinois 1974).
23. Popper K., *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, t. 1: *Urok Platona*, oprac. A. Chmielewski, tłum. H. Krahelska, Warszawa 2007 (*The Open Society and Its Enemies*, Vol. 1: *The Spell of Plato*, London 1945).
24. Popper K., *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, t. 2: *Wysoka fala prorocत्व: Hegel, Marks i następstwa*, oprac. A. Chmielewski, tłum. H. Krahelska, W. Jedlicki, Warszawa 2007 (*The Open Society and Its Enemies*, Vol. 2: *The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and The Aftermath*, London 1945).
25. Popper K., *W poszukiwaniu lepszego świata. Wykłady i rozprawy z trzydziestu lat*, tłum. A. Malinowski, Warszawa 1997 (*In Search of a Better World: Lectures and Essays from Thirty Years*, London 1992).
26. Shearmur J., *The Political Thought of Karl Popper*, London 1996.

27. Soros G., *The Age of Fallibility: The Consequences of The War on Terror*, New York 2006.
28. Watkins J., *Nauka a sceptycyzm*, tłum. A. Chmielecki i E. Chmielecka, Warszawa 1989 (*Science and Scepticism*, Princeton 1984).
29. *The Sociology of Zygmunt Bauman: Challenges and Critique*, eds. M. H. Jacobsen, P. Poder, Aldershot 2008.

