

Anna Fligel  
Uniwersytet Łódzki

## **Jaka etyka społeczna? Rozważania na kanwie poglądów etyczno-politycznych Isaiaha Berlina i Leszka Kołakowskiego**

Etyka społeczna, czy etyka społeczno-polityczna<sup>1</sup>, jest refleksją wokół tego, jak powinno wyglądać życie społeczne i polityczne, czyli jakie wartości społeczne godne są realizacji i pielęgnacji. Jej celem jest formułowanie wykazu zasad moralnych, które wskazują, jakie zachowania społeczne są akceptowalne, a jakie nie dla członków danej wspólnoty. Jest ona zatem dyscypliną wewnętrznym powiązaną z filozofią polityki, ta bowiem zadaje pytania: o dobre rządy, o dobry system polityczny, co jest nierozzerwalnie związane z kwestiami etycznymi. Obydwe mocno związane są z kontekstem historycznym, sytuacją kulturową i polityczną. Z nich wyrastają i do nich mają odniesienie. Znaczący to, że zawsze, chociaż jedynie do pewnego stopnia, powinny odpowiadać na problemy swoich czasów. Oznacza to również tyle, że uprawianie ich w oderwaniu od ich konkretnego kontekstu, odbywa się ze szkodą dla nich. Swoisty historyzm owych dyscyplin jest faktem, który nota bene odróżnia je od innych sfer filozofii, zwłaszcza od klasycznie pojętej filozofii teoretycznej. Tym niemniej nie może on (ów historyzm) zasłaniać wspólnego dla całej filozofii ostatecznego celu, jakim jest odkrywanie prawdy. Można by pokusić się o stwierdzenie, że

---

<sup>1</sup> Uznaję tu, że zakresy dyscyplin: etyka społeczna i etyka społeczno-polityczna w zasadniczej mierze pokrywają się, podobnie jak zakresy dyscyplin: filozofii polityki oraz filozofii polityki i społeczeństwa. Punktem odniesienia we wszystkich czterech przypadkach jest sfera życia społecznego, stosunków społecznych, a do niego zalicza się również sferę polityki. Tym niemniej mam świadomość, że nie ustaje dyskusja wokół relacji między zakresami tych dyscyplin, co ma swoją główną podstawę – jak sądzę – w przyjmowanych odmiennych definicjach polityki.

w etyce społeczno-politycznej nie chodzi jednak o prawdę abstrakcyjną, lecz o prawdę konkretną, tzn. prawdę służącą życiu<sup>2</sup>.

Moim zamiarem jest zastanowić się nad tym, jaka etyka społeczna byłaby wskazana dla liberalnej demokracji w kulturze zachodniej, gdzie nadal nie ma chyba pełnego zrozumienia ani dla tego, czym jest nowoczesny liberalizm, ani dla tego, czym jest demokracja, przynajmniej w kontekście etyki społecznej.

Uznanie wewnętrznego powiązania etyki społecznej z kontekstem historycznym – kulturowym i politycznym – pociąga za sobą przyznanie jej charakteru interdyscyplinarnego, chociaż oczywiście w niepełnym zakresie. Uprawiając ją, nie można więc być głuchym na osiągnięcia niektórych przynajmniej nauk społecznych, zwłaszcza socjologii, antropologii kulturowej, politologii oraz psychologii. Jest to sprawa, o której wciąż często się zapomina z dużą szkodą zarówno dla etyki społecznej, jak i dla filozofii polityki. Należałoby wprost powiedzieć, że jeśli owe nauki chcą przetrwać, nie mogą tych zmiennych brać w nawias. Rzeczywistość zglobalizowanego otaczającego nas świata, jak i szybko rozwijające się nauki społeczne stawiają przed etyką społeczną i filozofią polityki nowe, niedające się zignorować wyzwania. Interdyscyplinarność oraz szczególną wrażliwość na konkretną rzeczywistość uznają więc za konieczność.

Wybór myśli Isaiaha Berlina (1909–1997) oraz Leszka Kołakowskiego (1927–2009) jako kontekstu dla niniejszych rozważań nie jest przypadkowy. W ich teoriach odnajdujemy wiele cennych uwag i wskazówek dotyczących pytania o dobre stosunki społeczne<sup>3</sup>. Dodatkowo, wbrew pozorom, są to myśliciele ideowo zgodni. Obaj walczyli o wolność i demokrację pojęte głęboko i – jak sądzę – właściwie. Również ich stosunek do szeroko pojętego liberalizmu w sensie zarówno filozoficzno-światopoglądowym, jak i politycznym i ekonomicznym tylko na pozór był odmienny. Można śmiało powiedzieć, że Berlin tylko z deklaracji był pełnokrwistym liberałem, w rzeczywistości był zaś nowoczesnym i umiarkowanym liberałem. Kołakowski zaś tylko z deklaracji nie był liberałem sensu stricto: w istocie był nim, zwłaszcza w kwestiach światopoglądowych oraz filozoficzno-politycznych.

Liberalizm Berlina w wielu wątkach odznacza się dużą oryginalnością, przede wszystkim ze względu na jego głębokie przywiązanie do tradycji romantycznej: do Giambattisty Vica i Johanna Gottfrieda Herdera, do Johanna Wolfganga von Goethego i Aleksandra Hercena<sup>4</sup>. Jego liberalizm – nie należy i o tym zapominać – przesiąknięty jest również

<sup>2</sup> Etykę społeczną można zdefiniować jako dyscyplinę, która formułuje wykaz zasad moralnych czy wykaz drogowskazów dla członków danej wspólnoty. Zawsze więc z konieczności wiąże się z kontekstem historycznym, do którego się odnosi: inaczej rozumie się sprawiedliwość względem kobiet w państwach arabskich, a inaczej na gruncie zachodnim, a jeszcze inaczej w kontekście dalekowschodnich kultur buddyjskich.

<sup>3</sup> Należy podkreślić, że ostre odróżnienie etyki społecznej od etyki indywidualnej na gruncie myśli tak Berlina, jak i Kołakowskiego jest, jak sądzę, niemożliwe. Wydaje się wręcz, że tylko scholarskie czy akademickie podejście daje taką sposobność, czyli tam, gdzie mówi się, że podmiotem etyki społecznej nie są osoby prywatne, tylko podmioty społeczne. Wówczas jednak ma się wrażenie, jakby osoba indywidualna nie była główną składową podmiotu społecznego. Niniejszy tekst pisany jest więc w duchu niescholarskim, czyli uznaje się tu wewnętrzne powiązanie etyki społecznej i etyki indywidualnej.

<sup>4</sup> Wśród dwudziestowiecznych myślicieli liberalnych analogiczną co do proveniencji postać odnajdujemy we włoskim filozofie Benedecie Crocem. Neapolitański filozof pierwszej połowy XX wieku swój liberalizm,

dużym zrozumieniem dla źródłowej myśli socjalistycznej, mimo iż zasadniczo jak wiadomo był jej krytykiem. Berlina należy zresztą uznać za jednego z ważniejszych interpretatorów myśli Marksa. Obok Kołakowskiego jego wykładnia marksizmu wydaje się jedną z ciekawszych. To kolejny punkt, który mocno łączy obu filozofów. Tym niemniej Kołakowski w odróżnieniu od Berlina na zawsze pozostał na swego rodzaju rozdrożu. Krytykował różne aspekty liberalizmu, a jednak go nie odrzucał. Krytykował również różne elementy socjalizmu, a i jego nigdy do końca nie porzucił. Ostatecznie w słynnym *Katechizmie* nazwał siebie – tylko i aż – konserwatywno-liberalnym socjalistą<sup>5</sup>.

Co jeszcze łączyło tych filozofów i zarazem przesądziło o ich proponowanym wyborze? Przede wszystkim ich głęboki „zmysł rzeczywistości” – by użyć *explicite* tytułu jednego ze zbiorów esejów Berlina<sup>6</sup>. Ów zmysł niech będzie tu symbolem uważnej obserwacji połączonej z umiejętnością ważenia poglądów, umiejętnością jakby wynikającą ze zrozumienia popperowskiej maksymy, że „żaden pogląd nie jest absolutny, żaden człowiek nie jest nieomylny”. Wskazane okoliczności w efekcie sprawiają, że odnajdujemy u tych myślicieli wiele cennych uwag z zakresu etyki społecznej<sup>7</sup>.

Isaiah Berlin przez długie dziesięciolecia swojego życia i twórczości bronił stanowiska akcentującego nieskończoną różnorodność świata ludzkiego, w szczególności świata ludzkich idei, myśli, poglądów. Podobne przekonanie wyrasta z zakresowo szerszej tezy w postaci pluralizmu metafizycznego, zgodnie z którym świat jako taki jest nieskończenie zróżnicowany, tzn. złożony z nieskończonej liczby odmiennych bytów. Teza ta głoszona była przez wielu filozofów: pierwotnie przez Arystotelesa, a w czasach nowożytnych oryginalną jej wersję zaproponował Leibniz w swojej *Monadologii*<sup>8</sup>. Dla nich wszystkich to głębokie zrozumienie dla istoty otaczającej nas rzeczywistości, wyrażające się w tezie pluralizmu metafizycznego, a zwłaszcza w jej partykularyzacji w postaci tezy pluralizmu świata ludzkiego, stały się punktem wyjścia dla określonych rozwiązań na gruncie etyki społecznej. Również Kołakowskiemu nie da się odmówić dużego zrozumienia dla analogicznych przekonań.

Pluralizm świata ludzkiego konkretnie pojęty, zgodnie zresztą z poglądami zarówno Berlina, jak i Kołakowskiego, znaczy najogólniej uznanie, że ludzie są z natury odmienni. Zatem ich przekonania, postrzeganie świata bywają różne, niekiedy wręcz przeciwstawne. Pewną ważną analogią podobnego poglądu jest platońska teoria człowieka jako mikrokosmosu. Człowiek każdą swoją częścią odzwierciedla cały wszechświat, ale owo odbicie – zwłaszcza

---

który zwał religią wolności, oprócz wyraźnego nawiązania do filozofii romantycznej dodatkowo mocno powiązał z heglizmem.

<sup>5</sup> I w tym przypadku warto zwrócić uwagę na ciekawą analogię z historią współczesną filozofii włoskiej, tym razem z rówieśnikiem Kołakowskiego, a mianowicie z Norbertem Bobbitem.

<sup>6</sup> Zob. I. Berlin, *Zmysł rzeczywistości. Studia z historii idei*, Zysk i S-ka, Poznań 1996.

<sup>7</sup> Warto zaznaczyć, że niniejszy tekst odnosi się wyłącznie do kilku wybranych esejów Berlina i Kołakowskiego, które z założenia stanowią jedynie podporę i punkt odniesienia do analiz własnych. Metoda analizy porównawczej jest więc wykorzystana tutaj zasadniczo jedynie jako metoda pomocnicza. Jako główną metodę traktuję natomiast metodę syntezy, która ma doprowadzić do ogólnej odpowiedzi na pytanie, jaka etyka społeczna stosowna jest dla liberalnej demokracji.

<sup>8</sup> Dodajmy jako ciekawostkę, że Leibniz stworzył ponadto na jej potrzeby rachunek różniczkowy, by matematycznie opisać tę filozoficzną teorię.

ze względu na jego psyche (zasada jednostkująca) – jest zawsze indywidualne i niepowtarzalne<sup>9</sup>. Mimo że nadajemy ludziom wspólne definicje, klasyfikacje, czyli odnajdujemy szereg cech wspólnych, z istoty każdy człowiek jest na wskroś różny od każdego innego. Nie przypadkiem, by podać symptomatyczny przykład, psychologia tworzy wyłącznie typologie, choćby podział na introwertyków i ekstrawertyków. Tak zwane typy idealne, jakże użyteczne w przywołanej nauce, stanowią zawsze wyłącznie abstrakcje, a psychologia – przynajmniej ta humanistyczna – ma pełną świadomość, iż nie ma dwóch osób identycznych, jak nie ma całkowitego ekstrawertyka, czy całkowitego introwertyka. Tego typu pojęcia są wyłącznie narzędziami, które mogą ułatwiać opis – w tym przypadku psychologiczny – danego człowieka, nigdy jednak nie mogą stanowić o pełnej jego charakterystyce. Również rozwijająca się niezwykle szybko kognitywistyka, działająca na pograniczu m.in. neurofizjologii, teorii poznania, psychologii i badań nad sztuczną inteligencją, stoi na stanowisku potwierdzającym indywidualność każdego człowieka<sup>10</sup>.

Analogicznie rzecz się ma z filozoficznymi, czy etycznymi, kategoriami dobra i zła. Większość systemów etycznych nakazuje oceniać konkretne czyny ludzkie, nie zaś człowieka w ogóle czy człowieka w jego całości. Trudno sobie bowiem nawet wyobrazić osobę, która byłaby „pełnią zła” lub „pełnią dobra”. Stąd może płynąć skądinąd kontrowersyjna teza – parafrazując tytuł eseju Kołakowskiego – że nawet „diabeł może być zbawiony”. Kapitalny tekst polskiego filozofa jest m.in. rodzajem walki o przywrócenie augustiańskiego zrozumienia dla niedoskonałości człowieka. Wielowątkowe i wieloaspektowe dywagacje Kołakowskiego wokół grzechu pierwotnego, wokół natury zła, ukazują nam filozofa, który dobitnie stwierdza, że człowiek z natury jest głęboko ambiwalentny. Tezę tę potwierdza nierzadko współczesna psychologia, jak również socjologia. Uznanie dwoistej natury człowieka wedle Kołakowskiego ma chronić ludzi z jednej strony przed fatalizmem, z drugiej zaś przed nadmiernym optymizmem. Człowiek tym samym jest zmuszony do nieustannej czujności, gdyż ma świadomość skłonności do zła. W równej mierze ma poczucie władzy nad swoim życiem, gdyż uświadamia sobie swoją skłonność do dobra. Stąd ta głęboka rozterka Kołakowskiego, czy diabeł, czyli zło, może zostać w ostatecznych rachunku zbawione. Kołakowski nie odpowiada jednoznacznie na to pytanie. Wręcz daje do zrozumienia, że odpowiedź ta w istocie nie istnieje. Nie to jednak wydaje się głównym jego przesłaniem. Jest nim raczej jego żądanie postawy pokory względem samego siebie. W równej mierze jest nim ukazanie, iż pluralizm świata ludzkiego wyraża się również poprzez tę głęboką ambiwalencję i niedoskonałość człowieka<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Ważne współczesne reinterpretacje tej teorii odnajdujemy m.in. w obrębie kognitywistyki; zob. R. Piłat, *Umysł jako model świata*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1999.

<sup>10</sup> U Włodzisława Duchy czytamy np.: „W klasycznym podejściu kognitywnym umysł jest systemem kontrolnym określającym zachowanie się systemu przy oddziaływaniach ze złożonym, zmiennym w czasie środowiskiem; realizowany za pomocą wielu współdziałających ze sobą systemów działa w oparciu o zgromadzoną wiedzę. Taki system można uznać za osobisty, ego-centryczny, subiektywny model symulacyjny świata. Ego-centryczność implikuje intencjonalność, aktywne poszukiwanie znaczenia, a więc i konieczność nadawania narracyjnego sensu przeżywanym zdarzeniom.” W. Duch, *Umysł, świadomość i działania twórcze*, <http://www.kognitywistyka.net/artykuly/wd-ust.pdf> [dostęp: 27.08.2017].

<sup>11</sup> Zob. L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony*, [w:] tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, „Aneks”, Londyn 1984, s. 149–158.

Kolejnym pojęciem, obok pluralizmu społecznego, które wylania się w kontekście etyki społecznej, jest tolerancja. Zarówno Berlin, jak i Kołakowski bronią zasady tolerancji jako wartości społecznej. Chodzi zarówno o tolerancję dla różnorodności, jak i tolerancję dla niedoskonałości człowieka. Waga tolerancji łączy się więc tak z wartością pluralizmu, jak i z zasadą ambiwalencji i niedoskonałości natury ludzkiej. Należy ponownie podkreślić, że nie chodzi o abstrakcyjnie pojętą tolerancję, czyli np. o uznanie, że uchodzi wszystko. Tak potocznie tolerancja bywa niestety często rozumiana. I takie pojmowanie tolerancji jest w istocie hybrydą tolerancji, doprowadzeniem jej do skrajności, czyli absurdu, co znakomicie zauważył już Platon w dialogu *Państwo*<sup>12</sup>. Isaiah Berlin zaś w eseju *O dążeniu do ideału* jednoznacznie stwierdza, że są działania, których w żadnym wypadku tolerować nie należy i nie można. Są nimi te wszystkie, które – najogólniej rzecz biorąc – pozbawiają człowieka godności. Stałym, podawanym przez niego przykładem jest masowe zniewalanie ludzi, które miało miejsce m.in. w dwudziestowiecznych totalitaryzmach<sup>13</sup>. Pojęcie godności u rozpatrywanego myśliciela liberalnego na pierwszym bodaj miejscu wiąże się z pojęciem wolności<sup>14</sup>. Stoimy więc w obliczu już trzech – być może najbardziej kontrowersyjnych – pojęć etyczno-politycznych: pluralizmu, tolerancji i wolności.

Berlin słusznie zauważa, że nie można pozbawiać człowieka wolności, tym samym nie można go zniewalać (wolność negatywna – wolność *od*), gdyż wolność jest jedną z istotnych własności natury ludzkiej. Oznacza to m.in., że człowiek ma mieć prawo do wyboru własnej ścieżki życiowej (wolność pozytywna – wolność *do*). Jednakże żadne z wymienionych praw, analogicznie do zasady tolerancji, nie ma charakteru absolutnego, z czego Berlin również zdawał sobie sprawę<sup>15</sup>. Doskonale przedstawia to Kołakowski w syntetycznym stwierdzeniu: „nieograniczona wolność dla każdego oznacza nieograniczone prawo silniejszego; stąd [...] absolutna wolność równa się absolutnemu niewolnictwu”<sup>16</sup>. Pojęcia tolerancji i wolności są więc, powtórzmy, pojęciami kontrower-

<sup>12</sup> W kontekście krytyki ówczesnej „demokracji ateńskiej”, która w przekonaniu Platona była naznaczona wypaczonym rozumieniem pojęć: wolności, pluralizmu, równości (*Państwo*, 557A-E) i właśnie tolerancji, względem m.in. ostatniego ze wskazanych pojęć Platon w *Państwie* ustami Sokratesa ironicznie stwierdza: „A łagodność w stosunku do niektórych skazańców, czy to nie miły figiel? Czyś jeszcze nie widział w takim państwie [zepsutej demokracji – A.F.] ludzi skazanych na śmierć albo na wygnanie, którzy mimo to siedzą na miejscu i kręcą się po mieście, jakby się nikt o takiego nie troszczył i jakby go nikt nie widział, on sobie chodzi swobodnie jak bohater, który wrócił spod Troi” (*Państwo*, 558A). Platowska krytyka demokracji z Księgi VIII przy określonej interpretacji, tzn. uwzględniającej zasadę historyzmu, nie straciła wiele na swojej aktualności. Takie rozumienie tolerancji wydaje się wręcz absurdalne albo przynajmniej dużym nieporozumieniem.

<sup>13</sup> Zob. I. Berlin, *O dążeniu do ideału*, [w:] tegoż, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, Res Publica, Warszawa 1991, s. 17–45.

<sup>14</sup> Analizą związku między liberalnym pojęciem wolności a pojęciem godności (m.in. w aspekcie myśli I. Berlina) zajęłam się szczegółowo w artykule *O istocie filozofii polityki liberalizmu. Stara utopia czy nowa możliwość?* („Kultura i Wychowanie” 2013, nr 2).

<sup>15</sup> Por. I. Berlin, *Wolność pozytywna i negatywna*, [w:] tegoż, *Cztery eseje o wolności*, PWN, Warszawa 1994, s. 33–61.

<sup>16</sup> L. Kołakowski, *Samozatrucie społeczeństwa otwartego*, [w:] tegoż, *Cywilizacja na lawie oskarżonych*, Res Publica, Warszawa 1990, s. 173. Warto dodać, że przytoczone stwierdzenie Kołakowskiego jest w istocie parafrazą Hobbesowskiego spostrzeżenia, dotyczącego sprzeczności logicznej, w jaką uwikłany jest stan natury w sensie *homo homini lupus*. Szczegółowo Hobbes przedstawia to w XIII rozdziale swojego *Lewiatana*. Jego wersja hipotezy czy mitu o stanie natury przedstawia człowieka jako istotę, która w stanie pierwotnym posiadała *ius in omnia*, czyli prawo do wszystkiego. Dlatego też Hobbesowski stan natury odznaczał się

syjnymi i, by mogły funkcjonować jako wartości społeczne, domagają się szczegółowego doprecyzowania. Znaczy to m.in., że nie każde rozumienie pojęcia tolerancji zasługuje na miano wartości, i analogicznie, nie każdy sposób pojmowania wolności daje prawo do traktowania jej jako wartości.

Co zatem jest swoistym antidotum na fałszywie pojmowaną wolność oraz tolerancję na gruncie myśli Berlina, a co na gruncie rozważań Kołakowskiego? W przypadku pierwszego z nich najważniejsza wydaje się koncepcja pluralizmu aksjologicznego, czyli pluralizmu wartości, która wyrasta ze wspomnianej idei pluralizmu świata ludzkiego. Zdaniem I. Berlina – jest to jedna z kluczowych tez całej jego filozofii – istnieją różnorodne, niekiedy pozostające ze sobą w konflikcie, wartości. Odmienność ludzi spowodowana jest tym, iż żywią oni różne wartości i vice versa, różnorodność wartości spowodowana jest faktem, że ludzie są z natury odmienni. Pojęcie pluralizmu aksjologicznego Berlin odróżnia od pojęcia relatywizmu aksjologicznego. Za zasadę różnicującą uznaje on kategorie racjonalności i uzasadnienia. Pluralizm aksjologiczny oznacza dla niego system wartości czy zbiór wartości, które cechują się tym, iż mają swoje uzasadnienie. Znaczy to, że wartością jest jedynie to, co ma racjonalne wyjaśnienie, da się więc zakomunikować i wyjaśnić drugiemu człowiekowi. Berlin zakłada w tym miejscu, jako warunek konieczny, otwartość drugiego człowieka na zrozumienie. Jest to istotne na gruncie jego koncepcji, gdyż postawa otwartości na drugiego człowieka jest warunkiem funkcjonowania pluralistycznego społeczeństwa.

Jest to również istotne jak to, iż nieposiadanie racjonalnego wyjaśnienia dla swoich wartości jest znamię człowieka głupiego, tak bowiem Berlin definiuje relatywizm aksjologiczny. Berlin obrazowo i dla przykładu stwierdza, że jeśli ktoś czci drzewo, dlatego że jest drewnem, nie jest w jego przekonaniu istotą racjonalną. A przecież, aby posiadać dla jakiegoś przekonania uzasadnienie, potrzeba na ogół głębokiej refleksji i analogicznie, aby odznaczyć się postawą otwartości względem innych ludzi, zwłaszcza tych, którzy żywią bardzo odmienne od naszych przekonania i wartości, potrzeba najczęściej dużej pokory<sup>17</sup>.

Problematyczne zagadnienie racjonalności nie może zostać pominięte, stanowi bowiem kwestię dla naszych rozważań istotną. Nie chciałabym jednak wdawać się ani w analizy historyczne, ani też psychologiczne wokół owego pojęcia. W żadnym razie nie pretenduję również do udzielenia wyczerpującej odpowiedzi na przedmiotowe zagadnienie, które przecież dla istnienia kultury zachodniej, w jej dwu i pół tysiącletniej historii jest bodaj najistotniejsze, a zatem jest bardzo bogate i złożone. Określając pojęcie racjonalności, chciałabym pozostać na poziomie intuicyjnym, tzn. na poziomie tego, co dane nam jest

---

absolutną wolnością, a stąd życie każdego człowieka było „samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie” (T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005, s. 207). Absolutna wolność, czyli prawo wszystkich do wszystkiego powodowała, że człowiek żył w permanentnym strachu przed śmiercią, a zatem najgłębszym jego pragnieniem było zachowanie życia. Pragnienie przetrwania wszakże wywoływało zachowania zbrodnicze i koło się zamyka. Okazało się zatem dla Hobbesa, że stan natury jest logicznie sprzeczny, tj. absurdalny, gdyż absolutna wolność równa się absolutnemu poczuciu zagrożenia utraty życia.

<sup>17</sup> Por. I. Berlin, *O dążeniu do ideału*, dz. cyt.



intuicyjnie, innymi słowy – ogólnych przekonań czy definicji, które być może dałyby się podzielić przez większość ludzi w tejże kulturze zachodniej<sup>18</sup>.

Definicję prostą, a zarazem brzemienną w konsekwencje – jak zauważa Helena Ciążela – odnajdujemy u Georga Pichta: „Rozumnie myśli ten, kto potrafi przewidzieć konsekwencje swojego myślenia i działania, kto jest gotów wziąć na siebie odpowiedzialność za te konsekwencje<sup>19</sup>. Przewidywanie konsekwencji oraz gotowość na wzięcie odpowiedzialności to dwa elementy występujące w przywołanej definicji w koniunkcji, czyli łącznie. Koniunkcja jest prawdziwa – zgodnie z prawami logiki – kiedy obydwaj jej członki są prawdziwe, co w praktyce znaczy tyle, że możemy uznać, że ktoś postępuje rozumnie/racjonalnie wtedy i tylko wtedy, gdy potrafi przewidzieć konsekwencje swojego myślenia i działania, a zarazem wziąć za nie odpowiedzialność. Przewidywać konsekwencje znaczy również dopuszczać możliwość popełnienia błędu, możemy bowiem (a nawet powinniśmy) brać pod uwagę ewentualność mylenia się. Sytuacja taka może, ale nie musi wynikać stąd, że istnieją tzw. okoliczności obiektywne, niezależne od nas. Aby nie popaść jednak w błąd przerzucania odpowiedzialności lub by nie popełnić błędu ciągu nieskończonego, należy skoncentrować się zdecydowanie na tym, za co jesteśmy odpowiedzialni. Należy więc pozostawić na boku wszystko to, co można i należałoby uznać za całkowicie od nas niezależne, za co odpowiedzialność spadałaby tym samym na innych lub po prostu na okoliczności.

W definicji Pichta chodzi właśnie o to, by powiązać całkowicie (moją indywidualną) rozumność z (moim indywidualnym) przewidywaniem konsekwencji i (moim indywidualnym) wzięciem za nie odpowiedzialności. Znaczy to między innymi tyle, że człowiek może pomylić się, może popełnić błąd (wynika to nierzadko albo z niewiedzy albo/i z lekkomyślności). Musi także w tym przypadku potrafić wziąć za to odpowiedzialność. Zauważmy, że z ostatniego wynika również konieczność gotowości na zmianę przekonań. Osoba racjonalnie myśląca, dostrzegając, że poglądy innego człowieka na dany temat prowadzą w konsekwencji do bardziej pozytywnych skutków (np. nieszkodzących lub mniej szkodliwych), jest gotowa na zmianę swoich przekonań, m.in. w imię odpowiedzialności za konsekwencje. W definicji Pichta racjonalność oraz wolność wyboru całkowicie powiązane są z odpowiedzialnością. Dodajmy od razu, że wskazane powiązanie rozpatrywanych pojęć jest udziałem zarówno Kołakowskiego, jak i Berlina.

Poglądy Georga Pichta zaliczane są do jednego z najważniejszych nurtów w etyce – w szczególności w etyce społecznej XX wieku – zwanego filozofią odpowiedzialności. W jej obrębie z kategorii odpowiedzialności czyni się niemal metafizyczną zasadę ludzkiego myślenia i działania, a tym samym traktuje się ją jako centralny obiekt analiz

<sup>18</sup> Antropologia kulturowa dostarcza nam wielu danych na rzecz tezy, iż niektórych pojęć nie należy swobodnie i bez zastrzeżeń odnosić do każdej kultury. Pojęcie racjonalności zapewne do nich należy. To jednak nie znaczy, że desygnowana nim w kulturze zachodniej treść nie ma żadnego zastosowania w innych kulturach. Rozstrzygnięcia w tym względzie pozostawiam więc antropologom i znawcom danych kultur. Moje zaś rozważania dotyczą tylko naszego wąskiego kręgu kulturowego.

<sup>19</sup> G. Picht, *Przedmowa do wydania polskiego*, [w:] tegoż, *Odwaga utopii*, PIW, Warszawa 1981, s. 35; cytat za H. Ciążelą, *Problemy i dylematy etyki odpowiedzialności globalnej*, Wydawnictwo APS, Warszawa 2006, s. 133.

i badań. Korzeniami nurt ten sięga poglądów Sorena Kierkegarda i Edmunda Husserla, a lista jego reprezentantów, zwłaszcza po drugiej wojnie światowej, jest długa. Wystarczy w tym miejscu wymienić: Maxa Schelera, Franza Rosenzweiga, Martina Bubera, Hannah Arendt, Józefa Tischnera, no i oczywiście Emmanuela Lévinasa<sup>20</sup>.

Wątki etyki odpowiedzialności odnajdujemy również u wielu innych filozofów XX wieku, których jednak nie możemy nazwać ścisłymi reprezentantami filozofii odpowiedzialności. Wśród nich umieszczam m.in. Berlina i Kołakowskiego. U obydwu rozważania wokół odpowiedzialności występują prawie równie często, jak analizy dotyczące wolności i racjonalności. Zagadnienie to u Kołakowskiego pojawia się zarówno przy okazji krytyki kultury masowej, jak i krytyki państwa opiekuńczego. Zrzucanie odpowiedzialności na innych uważał on wręcz za jedną z najcięższych chorób naszych czasów. Słynne są jego słowa: „Niewiedza nie zwalnia od odpowiedzialności, ponieważ są sytuacje, w których wiedzieć jest obowiązkiem moralnym”<sup>21</sup>.

Isaiah Berlin natomiast już we wstępie *Czterech esejów o wolności*, kiedy rozprawia się z różnymi wersjami determinizmu, czyni to, mając w istocie na celu obronę zarówno pojęcia wolności wyboru, jak i po kantowsku pojętej zasady odpowiedzialności moralnej. Mówiąc o determinizmach, Berlin miał na myśli przede wszystkim różnego rodzaju metafizyczne koncepcje „władzy bezosobowych sił”, „nadmaturalnych wszechmocnych jednostek”, „niewidzialnej ręki” itd., nad którymi nie mamy kontroli, a które służą do „propagowania wiary w niezmiennie wzorce wydarzeń”, co ostatecznie prowadzi „do uwolnienia jednostek od brzemienia osobistej odpowiedzialności”<sup>22</sup>. Podsumowując swój wywód, stwierdza: „W przyczynowo zdeterminowanym systemie pojęcia wolnego wyboru i moralnej odpowiedzialności, w ich utartym znaczeniu, znikają lub przynajmniej tracą zastosowanie”<sup>23</sup>. Uwolnienie człowieka od niedających się empirycznie w żaden sposób potwierdzić nadnaturalnych sił jest zatem dla Berlina warunkiem koniecznym nie tylko tego, by człowiekowi oddać wolność, ale w nie mniejszym stopniu, by uczynić człowieka w pełni odpowiedzialnym za jego tak indywidualne, jak i społeczne życie<sup>24</sup>.

Przypomnijmy, że posiłkowaliśmy się definicją racjonalności podaną przez Pichta m.in. w celu wyjaśnienia koncepcji pluralizmu aksjologicznego Berlina, uznając, iż w pełni pod tą definicją by się on podpisał. W mojej zatem interpretacji koncepcji pluralizmu aksjologicznego kategoria racjonalności Berlina jest wewnętrznie powiązana z zasadą

<sup>20</sup> Szczegółowe opracowanie problematyki filozofii odpowiedzialności, jak również antologię najważniejszych tekstów w języku polskim zawdzięczamy Jackowi Filkowi (zob. J. Filk, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Znak, Kraków 2003 oraz *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004). W obrębie filozofii odpowiedzialności wykształciła się również filozofia odpowiedzialności globalnej. Sztandarowymi jej przedstawicielami są Hans Jonas i nadmieniony Georg Picht, w tym względzie odsyłam do wspomianej już pracy Heleny Ciążełi *Problemy i dylematy etyki odpowiedzialności globalnej*, dz. cyt.

<sup>21</sup> L. Kołakowski, *Odpowiedzialność i historia*, [w:] tegoż, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–68*, t. 2, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1989.

<sup>22</sup> Por. I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, dz. cyt., s. 29–30.

<sup>23</sup> Tamże, s. 31.

<sup>24</sup> Analogię do takiego myślenia odnaleźć można choćby u J.P. Sartre’a. Francuski filozof, zdeklarowany ateista, swoją postawę traktował jako metodyczny ateizm, który służył mu właśnie do ukazania, że człowiek jest skazany na odpowiedzialność, gdyż jest skazany na wolność.



odpowiedzialności, a ta ostatnia jest w niej kluczowa. Stanowi antidotum na fałszywie pojętą wolność i tolerancję. Zdaniem Berlina, jak powyżej zauważyliśmy, ani wolność negatywna, ani wolność pozytywna nie ma charakteru prawa absolutnego. Granicę tego prawa wyznacza mianowicie racjonalność myślenia i racjonalność wyboru, które zakładają odpowiedzialność za konsekwencje. Człowiek jako istota społeczna, jeśli tylko nie decyduje się na żywot pustelnika, winien więc rozwijać swoją racjonalność, co znaczy również – pogłębiać swoje poczucie odpowiedzialności. Chciałoby się wręcz powiedzieć, że w perspektywie życia społecznego ma on prawo do przekonań o tyle tylko, o ile są racjonalne, to jest uzasadnione. Jeśli ktoś w swojej samotni głosi przekonanie „wierzę w drzewo, bo jest drewnem” nie ma to zasadniczo znaczenia. Dopiero w życiu społecznym, gdzie zawsze zachodzi mniejsza lub większa potrzeba akceptacji, uzasadnienie przybiera znaczenie kluczowe.

Podkreśliśmy, że w antropologii filozoficznej Berlina przyjmuje się, że człowiek z natury jest niedoskonały. Zatem twierdzenie, że człowiek ma prawo do przekonań o tyle tylko, o ile są racjonalne, musi znaczyć tu również, że człowiek ma prawo do błędów, w przedstawionym kontekście jednak o tyle tylko, o ile bierze za nie pełną odpowiedzialność. Podsumowując, można stwierdzić, że być wolnym i racjonalnym znaczy zarazem być odpowiedzialnym.

Istotna dla życia społecznego wskazówka, jaka płynie z dotychczasowych analiz, to wymóg w postaci racjonalnej komunikacji. Wspomniałam już, że zdaniem Berlina posiadać racjonalne przekonania, znaczy również móc je zakomunikować: przekazać i uczynić zrozumiałymi. Społeczeństwo pluralistyczne, tolerancyjne i wolne, by było takim w sensie właściwym, winno zatem przede wszystkim racjonalnie komunikować się, co znaczy, że dobre stosunki społeczne to takie, gdzie ludzie nie walczą np. na etykiety, lecz na argumenty, uzasadnienia.

Dokonane przez Berlina powiązanie postawy irracjonalnej z godnym według niego wyłącznie odrzucenia relatywizmem aksjologicznym jest swoistą kropką nad i w jego hołdzie na rzecz racjonalności. Racjonalna deliberacja jako metoda podstawowa dla stosunków społecznych jest obecna u wielu liberałów XX wieku. Ważnym jego admiratorem był np. Jürgen Habermas. Trzeba jednak zauważyć, że metoda ta zdaniem Leszka Kołakowskiego w sferze moralnej nie jest rozstrzygająca. Kołakowski twierdzi wprost, że wartości moralne nie mają ostatecznego uzasadnienia racjonalnego, co by mogło znaczyć, że nie zgadza się z główną, przedstawioną wyżej, tezą Berlina, iż wartością jest to, co ma racjonalne uzasadnienie. Czy jest to spór realny, czy jedynie spór o definicje, postaram się teraz temu przyjrzeć.

Kołakowski na poparcie tezy o niemożliwości racjonalnego uzasadnienia wartości moralnych m.in. stwierdza: „[to] że mamy być względem bliźnich życzliwi, bezinteresowni i pomocni, nie jest [...] bynajmniej rzecz sama przez się zrozumiała i od natury dana”<sup>25</sup>. Kołakowski wyprowadza z powyższego następnie wniosek, iż w sferze moralnej to tradycję i autorytet należy zasadniczo uznać za istotne, nie zaś racjonalny namysł. Trzeba

<sup>25</sup> L. Kołakowski, *Samozatrucie społeczeństwa otwartego*, [w:] tegoż, *Cywilizacja na lawie oskarżonych*, Res Publica, Warszawa 1990, s. 171.

zaznaczyć, że przekonanie to wyrosło głównie w kontekście obserwacji zjawisk, które były skutkiem liberalnego – w sensie skrajnego liberalizmu – wychowania. Epicentrum owych zjawisk upatrywał on w egocentryzmie i indywidualizmie („rozumnym egoizmie”<sup>26</sup>), ale także w absolutyzacji wolności, czyli wolności oderwanej od odpowiedzialności, a w rezultacie prowadzącej do hobbesowskiego stanu *homo homini lupus*, czyli anarchii<sup>26</sup>. W związku z tym poddawał ostrej krytyce teorie wychowania, które całkowicie odrzucają znaczenie autorytetu i w pełni stawiają na rozum i osąd własny. Pisał o tym m.in. w latach 70., kiedy przebywał na emigracji w rozwiniętych krajach zachodnich.

Skrajnie liberalne wychowanie – co zapewne wielu uczonych pedagogów, ale również filozofów pedagogiki uznaje za fakt – niesie tragiczne dla społeczeństwa konsekwencje<sup>27</sup>. Należy jednak zwrócić uwagę, że autorytet, w tym miejscu wąsko pojęty, np. autorytet nauczyciela czy rodzica, nie pojawia się nigdy *ex nihil*. Zasadniczo wyrasta on z określonej postawy, w której wymiar racjonalności i uzasadnienia ma, jeśli nie największe, to na pewno duże znaczenie, z czego Kołakowski zdawał sobie sprawę. Jako wykształcony na heglizmie musiał z konieczności przyjmować istnienie dialektyki między racjonalnością a tworzeniem się autorytetu, tj. prawdziwego autorytetu (np. autorytetu zbudowanego na strachu nie można przecież uznać za prawdziwy autorytet). To samo dotyczy kształtowanego przez tradycję autorytetu niektórych fundamentalnych zasad moralnych, do których zaliczyć należy wspomnianą przez niego zasadę miłości bliźniego. To, że należy szanować drugiego człowieka, być może nie jest zrozumiałe samo przez się, ale wyrasta z głębokiej wielowiekowej refleksji nad zagadnieniem godności człowieka. Zauważmy, że w eseju *Samozatrucie społeczeństwa otwartego* stawia Kołakowski na równi trzy sfery: prawo (autorytet), reguły intelektualne oraz tradycję, jako wspólnie istotne dla życia społecznego. Stwierdza, że przeciwstawienie ich wolności prowadzi w istocie do zamachu na samą wolność, a tym samym działa na rzecz totalitaryzmu. Należy zatem uznać, że dla Kołakowskiego – po części wbrew jego pierwotnej deklaracji – autorytet i tradycja nie są, bo być nie mogą, oderwane od zasady racjonalności. Do zasygnalizowanego problemu jeszcze powrócimy.

Stosunek Berlina do kwestii znaczenia autorytetu i tradycji jest nieco odmienny od tego, który głosi Kołakowski, chociaż uczeń Vica i Hercena zapewne nie będzie podważał np. zasady tożsamości kulturowej, która przecież kształtuje się m.in. w głębokim związku z tradycją. Berlin był jednak filozofem, który szczególnie bał się wszelkich dogmatyzmów, a dosłowne potraktowanie twierdzenia, że tradycja i autorytet w sferze moralnej ma znaczenie rozstrzygające, silnie naraża na dogmatyzm. Przez popadanie w dogmatyzm Berlin rozumie popadanie w skrajności, czyli przede wszystkim zanegowanie Arystotelesowskiej zasady złotego środka, co w jego przekonaniu z konieczności musi prowadzić do negacji zasady pluralizmu.

<sup>26</sup> Zob. tamże, s. 172.

<sup>27</sup> W maju 2013 roku w Łodzi w WSP odbyło się seminarium naukowe „Kategoria wolności w wychowaniu”, w którym miałam przyjemność uczestniczyć. W jednodniowym seminarium wzięło udział kilkudziesięciu naukowców z całej Polski, głosy w sprawie neoliberalnego wychowania, jak i antypedagogiki były niemal jednomyślnie całkowicie krytyczne i negatywne.

Podsumowując powyższe rozważania wokół zasady racjonalności, znaczenia autorytetu oraz tradycji, należy stanowczo stwierdzić, by uniknąć nieporozumienia, że między poglądami Kołakowskiego i Berlina nie ma w tych kwestiach zasadniczej kolizji. Refleksja Kołakowskiego rzeczywiście ma na celu dowartościowanie tradycji i autorytetu. Powstaje jednak głównie na kanwie krytyki skrajnego liberalizmu, czyli tego, który wzywa do całkowitego odrzucenia zasady tradycji i autorytetu na rzecz „czystego” dyskursywnego rozumu<sup>28</sup>. Tradycja i autorytet stanowią dla niego ważne antidotum, o które pytaliśmy wyżej, na fałszywie pojętą wolność i tolerancję. Innymi słowy, Kołakowski odrzuca swego rodzaju skrajny racjonalizm, czyli absolutną wiarę w rozum, który miałby być totalnym oparciem we wszystkich sferach życia i antidotum na wszelkie bołączki. Nadto, skrajny racjonalizm powiązał on ze skrajnym liberalizmem w teorii wychowania, mającym fatalne skutki. Wszystko to po to, by stanąć na stanowisku umiarkowanego racjonalizmu i bronić zasady autorytetu i tradycji jako ważnych w sferze etyki społecznej.

Również Berlin w żadnym razie skrajnym liberałem nigdy nie był. Podobnie jak np. J.S. Milla, K.E. Poppera czy J. Rawlsa należy zaliczyć go do umiarkowanego liberalizmu. Reprezentanci tego nurtu mimo swojego przywiązania do racjonalizmu, a nawet właśnie w imię racjonalizmu właściwie pojętego, nie odrzucają ani tradycji, ani autorytetu. Oczekują jedynie zdroworoządkowej refleksji nad nimi na rzecz ich ewolucyjnego rozwoju. Takie podejście prezentuje Kołakowski, co *explicite* odnajdujemy we wspomnianym już eseju *Czy diabeł może być zbawiony*. Kiedy w jego zakończeniu autor stwierdza np., że potrzebujemy „niebylejakiego chrześcijaństwa”, „mądrego chrześcijaństwa”, wprost domaga się krytycznej, głębokiej refleksji nad tą tradycją. Czyni to wyraźnie ze względu na troskę o jej rozwój i właściwe rozumienie, które m.in. nie może być uwolnione od danej, istniejącej sytuacji dziejowej.

Myśliciele ci traktowali zatem tradycję jako wielką (na naszej liście kolejną) wartość społeczną, ale jakże zdroworoządkowo pojętą. Na pewno nie wzywali do ślepej, pozbawionej refleksji wiary w coś tylko dlatego, że zostało utrwalone przez czas. Tradycja bez racjonalnej i dialogicznej (tj. opartej na dialogu) refleksji, pozbawiona tym samym odniesienia do danej sytuacji kulturowo-społeczno-politycznej staje się zwykłą abstrakcją, a jako taka traci prawo bytu w świecie realnym. Staje się swego rodzaju męczącą mantrą, względem której narasta postawa niechęci i nieakceptacji, ale również nierzadko głębokiej hipokryzji.

W naszych poszukiwaniach etyki społeczno-politycznej pójdźmy jeszcze dalej, tropiąc jednocześnie kolejne zbieżności między Kołakowskim a Berlinem. Doprowadzi nas to do kolejnego ważnego, być może nawet najważniejszego wymiaru ich filozofii, a mianowicie opowiadania się po stronie etyki sytuacyjnej. U podstaw myśli obydwu tych filozofów leży to samo ogólne antropologiczne przekonanie o niedoskonałości natury ludzkiej. U Berlina wyraża się to m.in. przez ogromne przywiązanie do Kantowskiej maksymy: „z pokrzywionego drzewa człowieczeństwa nic prostego nie da się wykrzesać”. U Ko-

<sup>28</sup> Warto podkreślić, że zapewne nie chodzi tu o typ intuicji intelektualnej typu platońskiego. Tradycja oświeceniowo-liberalna, mówiąc o racjonalności, zasadniczo opowiada się za typem rozumu dyskursywnego, który opiera się głównie na dyskusji i uzasadnieniu.

łakowskiego przejawia się zaś w walce o utrzymanie realności grzechu pierwotnego, chociaż zdecydowanie w sensie swoistego symbolu ułomności człowieka, a nie dogmatu religijnego. Ta skądinąd pesymistyczna antropologia filozoficzna nie prowadzi żadnego z nich do nihilizmu.

Zaporą przed nim w przypadku Berlina był głównie jego pluralizm aksjologiczny, żądający uznania obiektywności (w wersji umiarkowanej) wielości i różnorodności wartości. Przypomnijmy, że Berlin ów pluralizm aksjologiczny *ex definitione* separuje od relatywizmu aksjologicznego<sup>29</sup>. Natomiast w przypadku Kołakowskiego zaporą przed nihilizmem było przede wszystkim odrzucenie augustiańskiej interpretacji Łaski Bożej w sensie jedyne i wyłącznego antidotum na ludzką nędzę. W zamian opowiedział się on po stronie interpretacji pelagiańskiej, czyli uznania, że człowiek posiada tzw. moralny potencjał, a zatem potrafi sam z siebie przy określonym wysiłku wybrać dobro<sup>30</sup>. W rezultacie zarówno Berlin, jak i Kołakowski opowiadają się za etyką sytuacyjną, która ma zasadniczo polegać na „równoważeniu roszczeń” (Berlin), „uprawianiu sztuki balansowania przeciwstawnych niebezpieczeństw” (Kołakowski), po to by „walczyć ze źródłami niedoli” (Kołakowski), gdyż „pierwszym społecznym obowiązkiem jest oszczędzanie skrajnych cierpień” (Berlin)<sup>31</sup>.

Obydwa wyznaczniki, równoważenie (balansowanie) roszczeń oraz przeciwdziałanie cierpieniu i niedoli, mają swój fundament w przyjmowanej przez tych filozofów określonej antropologii filozoficznej. Ludzie są z natury bardzo różni, dodatkowo są niedoskonalimi. Stąd tworzony przez człowieka świat jest różnorodny w sferze zapatrywań na dobre życie i na wartości, a nadto zawsze jest niedoskonały. Berlin powiada: „Musimy brać ludzi takimi, jacy są, i jeśli dążymy do ich poprawy, powinniśmy wytyczać sobie oszczędne

<sup>29</sup> Berlin wprost wypowiada następujące zdanie: „Istnieje pewien świat wartości obiektywnych. Mam tu na myśli cele, do których ludzie dążą dla nich samych, mając inne rzeczy za środki” (I. Berlin, *O dążeniu do ideału*, dz. cyt., s. 32).

<sup>30</sup> Kołakowski augustiański pogląd na Łaskę Bożą uznaje za skrajną wersję tej koncepcji przede wszystkim dlatego, że prowadzi ona ostatecznie w jego przekonaniu do „totalnej bierności”. W filozofii św. Augustyna odnajdujemy w istocie pewien paradoks. Z jednej strony bowiem to Augustyn jest właściwym twórcą koncepcji człowieka jako osoby (persona) – czyli istoty wolnej i rozumnej, gdyż stworzonej na wzór i podobieństwo Boga. Z drugiej zaś uznał on, że człowiek ze względu na permanentne skażenie grzechem pierwotnym nie jest zdolny do samodzielnego wyboru dobra. Na gruncie jego myśli dopiero akt wiary w jednego Boga, który jest mądrością i miłością, może spowodować spłynięcie łaski, a tym samym moc podejmowania słusznych decyzji. W opinii Kołakowskiego „w większości przypadków żywić takie przekonanie znaczy utracić wolę walki” (L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony*, dz. cyt., s. 155). Pelagiańska interpretacja łaski, w której później będzie partycypować teologia ewangelicko-luterańska, a także nowożytna filozofia prawa naturalnego (od Johna Locke’a), porzuca w istocie przywiązanie do zagadnienia Łaski Bożej i stara się oddać sprawiedliwość indywidualnej intuicji moralnej oraz rozumnej naturze człowieka. Co ważne i ciekawe, ta antyaugustiańska interpretacja znajduje potwierdzenie w Liście św. Pawła do Rzymian. Czytamy tam: „Bo gdy poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, sami dla siebie są Prawem. Wykazują oni, że treść Prawa wpisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek, a mianowicie ich myśli na przemian ich oskarżające lub niewinniające” (Rz 2: 14–15); (wnikliwą analizę tego zagadnienia przeprowadza Nina Gładziuk w rozdziale *Od krytyki biblijnej do prawa natury*, zob. N. Gładziuk, *Druga Babel. Antynomie siedemnastowiecznej angielskiej myśli politycznej*, ISP PAN, Warszawa 2005, s. 247–253). Kołakowski idzie dokładnie tym tropem.

<sup>31</sup> Zob. I. Berlin, *O dążeniu do ideału*, dz. cyt., s. 41 oraz L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony*, dz. cyt., s. 153, 157.

cele<sup>32</sup>. Wytyczać oszczędne cele znaczy dla Berlina, po pierwsze, mieć poczucie odpowiedzialności za istniejące cierpienie w świecie, a tym samym starać się z jego skrajną postacią walczyć. Po drugie, w imię poczucia owej odpowiedzialności należy starać się równoważyć roszczenia (przede wszystkim własne roszczenia), tzn. nieustannie konfrontować je z roszczeniami innych. Wytyczać sobie oszczędne cele znaczy dalej porzucić mrzonkę o możliwości ostatecznego pogodzenia wszystkiego, czyli porzucić wiarę w istnienie jednej absolutnej prawdy, jednego absolutnego systemu wartości, który miałby być podzielony przez całą ludzkość.

„Jest ważne – czytamy z kolei u Kołakowskiego – byśmy żyli w niepewności co do ukrytych motywów własnych czynów i co do racji własnych przekonań, jest to bowiem jedyne urządzenie, które broni nas przed wszystko usprawiedliwiającym fanatyzmem i nietolerancją. Powinniśmy pamiętać, że pełna jedność człowieka jest niemożliwa, w przeciwnym przypadku będziemy próbowali narzucić ją wszystkimi środkami, jakie się dają pomyśleć, a nasze szaleńcze wizje doskonałości kończyć się będą przemocą i zrealizują się jako teokratyczna lub totalitarna karykatura jedności, która udaje, że wprowadziła w czyn Wielkie Niepodobieństwo<sup>33</sup>. W podobnym duchu napisany jest cały tekst I. Berlina *O dążeniu do ideału*, gdzie autor żywi głębokie przekonanie, że nie ma takiego absolutnego ideału, a „droga, którą kroczy człowiek, nie ma końca; jest ciągłym zmaganiem<sup>34</sup>. Dalej czytamy tam: „Jeśli poważnie pragniesz zbawienia ludzkości, musisz serce swe uczynić zatwardziałym i nie liczyć się z kosztami<sup>35</sup>. Obydwa ci filozofowie powołują się często nie tylko na argumenty natury filozoficznej, czyli teoretyczne, ale również czysto empiryczne, między innymi na krwawe konsekwencje dwudziestowiecznych totalitaryzmów. Tym niemniej w rozpatrywanym kontekście najbardziej krytykowanym przez nich zjawiskiem, zdaniem obojga wręcz wszechobecnym we współczesnym świecie, jest porzucenie zasad: tolerancji, pluralizmu oraz odpowiedzialności.

We wprowadzeniu było powiedziane, że etyka społeczna ma odkrywać prawdę konkretną, nie zaś abstrakcyjną, tzn. ma odkrywać prawdę służącą życiu. Jaka lista wartości społecznych wyłania się więc z analizy etyczno-politycznych refleksji Berlina i Kołakowskiego, którą należałoby uznać za istotną w kontekście liberalnej demokracji? Pluralizm, tolerancja, wolność, otwartość, racjonalna komunikacja, pokora i odpowiedzialność – wzięte w koniunkcji, oto synteza ich poglądów. Można byłoby pokusić się o podanie definicji, odrębnie dla każdej z tych wartości, ale nie wniesie to wiele nowego. Lepiej zwrócić uwagę na głębokie wewnętrzne powiązanie wymienionych pojęć, jakie występuje w refleksjach Berlina i Kołakowskiego. Uważam je za najcenniejszy wymiar ich filozofii oraz za warunek konieczny możliwości funkcjonowania powyższych pojęć jako realnych wartości społecznych dla liberalno-demokratycznej wspólnoty.

Metoda „równoważenia roszczeń” (Berlin) oraz metoda „balansowania przeciwstawnych niebezpieczeństw” (Kołakowski) ma stanowić podstawową zaporę przed absoluty-

<sup>32</sup> I. Berlin, *Oryginalność Machiavellego*, [w:] tegoż, *Pod prąd*, Zysk i S-ka, Poznań 2002, s. 121.

<sup>33</sup> L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony*, dz. cyt., s. 155.

<sup>34</sup> I. Berlin, *O dążeniu do ideału*, dz. cyt., s. 36–37.

<sup>35</sup> Tamże, s. 39.

zowaniem zwłaszcza zasady tolerancji i wolności. Otwartość i racjonalna komunikacja mają zaś stanowić klucz do akceptacji zasady pluralizmu społecznego, które muszą zawsze iść w parze z poczuciem odpowiedzialności. Nie zmienimy faktu, że ludzie są po prostu różni, mają różne zapatrywania na życie i wartości, ale możemy i musimy oczekiwać od siebie i od innych racjonalnej komunikacji, tzn. uzasadnienia dla swoich postaw, w celu – na powrót – równoważenia swoich roszczeń, czyli w tym przypadku dążenia do kompromisu. W żadnym razie nie służą społeczeństwu liberalnemu i demokratycznemu ani retoryka nienawiści, ani nietolerancji. Można by było zapytać, w czym mi przeszkadza instalacja Tęczy na Placu Zbawiciela. Nie potrzeba tu głębokiej refleksji, wystarczy odrobina zdrowego rozsądku, by odpowiedzieć „w niczym”. Istnieje oczywiście cała rzesza problemów mniej trywialnych, czasami bardzo poważnych, ale zawsze postawa pokory względem własnych przekonań jest nieodzowną wartością dobrych stosunków społecznych. Powtórzmy maksymę Poppera: „żaden pogląd nie jest absolutny, żaden człowiek nie jest nieomylny”, wynika to chociażby z niedającej się zaprzeczyć niedoskonałości natury człowieka. Możemy absolutyzować własny punkt widzenia i konsekwentnie działać na rzecz jego realizacji, ale na ogół prowadzi to do częściowego lub całkowitego zniewalania innych ludzi, co znaczy ni mniej, ni więcej, jak pozbawiania ich godności w ich indywidualności i wolności.

„Co robić? – pyta Isaiah Berlin – Jak wybierać pomiędzy różnymi możliwościami? Co i jak wiele musimy złożyć w ofierze – i czemu? Jak mi się zdaje – stwierdza dalej Berlin – nie ma tu jednoznacznej odpowiedzi. Lecz kolizje, nawet jeśli nie da się ich uniknąć, można próbować łagodzić. Można wszakże równoważyć roszczenia, można zawierać kompromisy: w konkretnych sytuacjach nie każde żądanie ma równą siłę – tyle a tyle wolności, tyle a tyle równości; tyle dla ostrego moralnego potępienia, a tyle dla zrozumienia ludzkiej sytuacji; tyle dla egzekucji prawa, a tyle dla przywileju łaski; dla nakarmienia głodnych, przyodziania nagich, uzdrowienia chorych, przygarnięcia bezdomnych. Trzeba ustalić priorytety, choć nigdy nie będą one ostateczne i absolutne”<sup>36</sup>.

## Bibliografia

Berlin I., *O dążeniu do ideału*, [w:] tegoż, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, Res Publica, Warszawa 1991.

Berlin I., *Oryginalność Machiavellego*, [w:] tegoż, *Pod prąd*, Zysk i S-ka, Poznań 2000.

Berlin I., *Wolność pozytywna i negatywna*, [w:] tegoż, *Cztery eseje o wolności*, PWN, Warszawa 1994.

Berlin I., *Zmysł rzeczywistości. Studia z historii idei*, Zysk i S-ka, 1996.

Ciążela H., *Problemy i dylematy etyki odpowiedzialności globalnej*, Wydawnictwo APS, Warszawa 2006.

Duch W., *Umysł, świadomość i działania twórcze*, <http://www.kognitywistyka.net/artykuly/wd-ust.pdf> [dostęp: 27.08.2017].

<sup>36</sup> I. Berlin, *O dążeniu do ideału*, dz. cyt., s. 41.



- Filk J., *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Znak, Kraków 2003.
- Filk J., *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004.
- Gładziuk N., *Druga Babel. Antynomie siedemnastowiecznej angielskiej myśli politycznej*, ISP PAN, Warszawa 2005.
- Hobbes T., *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005.
- Horney K., *Psychologia kobiety*, Rebis, Poznań 1997.
- Kołąkowski L., *Czy diabeł może być zbawiony*, [w:] tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, „Aneks”, Londyn 1984.
- Kołąkowski L., *Odpowiedzialność i historia*, [w:] tegoż, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–68*, t. 2, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1989.
- Kołąkowski L., *Samozatrucie społeczeństwa otwartego*, [w:] tegoż, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Res Publica, Warszawa 1990.
- Mead M., *Płeć i charakter w trzech społecznościach pierwotnych*, PIW, Warszawa 1986.
- Picht G., *Przedmowa do wydania polskiego*, [w:] tegoż, *Odwaga utopii*, PIW, Warszawa 1981.
- Piłat R., *Umysł jako model świata*, IFS PAN, Warszawa 1999.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, Pallottinum, Poznań 2000.
- Platon, *Państwo*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009.
- Simmel G., *Filozofia kultury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.