

Jacek Breczko

Sprawozdanie z polemiki Leszka Kołakowskiego z Józefem Marią Bocheńskim na łamach „Kultury” paryskiej oraz kilka wniosków dotyczących filozofowania w ogóle

Przedstawię tutaj skróconą historię intelektualnych kontaktów Józefa Innocentego Marii Bocheńskiego i Leszka Kołakowskiego. Pominę napisaną przez Kołakowskiego w 1952 roku młodzieńczą (ortodoksyjnie marksistowską) krytykę książki Bocheńskiego *Der sowjetrussische dialektische Materialismus*, a także raczej życzliwą i grzecznościową recenzję książki Kołakowskiego *Główne nurty Marksizmu*, w której Bocheński próbuje umieścić autora w miłym sobie gronie filozofów analitycznych, co było raczej myśleniem życzeniowym¹. Skoncentruję

Jacek Breczko (ORCID 0000-0002-8862-9721) – doktor habilitowany, pracownik Studium Filozofii i Psychologii Uniwersytetu Medycznego w Białymstoku. Zainteresowania naukowe: historia idei, historiozofia, historia filozofii polskiej, filozofia polityki. Ważniejsze publikacje: *Dwa tysiące sześćsetletni poród. Wstęp do filozofii*, Białystok 2007; *Poglądy historiozoficzne pisarzy z kręgu „Kultury” paryskiej. Przewyciężenie katastrofizmu, odrzucenie mesjanizmu*, Lublin 2010; *Cywilizacja na zakręcie. Szkice z historii filozofii i filozofii historii*, Lublin 2014.

¹ Por. J.M. Bocheński, *Główne nurty marksizmu*, „Kultura” 1979, nr 10, s. 112–119.

się natomiast na polemice czy też raczej krótkim spięciu na łamach „Kultury” paryskiej, do którego doszło między nimi w końcówce lat osiemdziesiątych.

Zacznę od wątku osobistego. W latach osiemdziesiątych – jako student filozofii Uniwersytetu Warszawskiego – miałem łatwy dostęp do wydawnictw z drugiego obiegu. Pod koniec studiów, a może nawet tuż po studiach, kupiłem w nielegalnej księgarni działającej w którymś z pokojów akademika dwie książki: *Sto zabobonów* Bocheńskiego oraz *Religia (Jeśli Boga nie ma...)* Kołakowskiego². Lekturę zacząłem od pierwszej z nich, miała bowiem intrygujący tytuł, a autor był wówczas modny w kręgach, w których się obracałem.

Pamiętam mieszane uczucia, jakie towarzyszyły tej lekturze. Z jednej strony sporo rzeczy odkrywczych, związanych z krytyką standardowych poglądów tak zwanej postępowej laickiej inteligencji oraz czegoś, co obecnie określa się polityczną poprawnością, z drugiej zaś poczucie pewnego zawężenia, zacieśnienia, duszności, wręcz klaustrofobii, tak że po kilku kwadransach czytania dostawałem bólu głowy. Powinno zachwycać, a nie zachwycało. Wmawiałem sobie, że zachwyca. Poczuliem się więc niejako zamknięty w Bocheńskim.

Pobyt w tej celi nie trwał jednak długo. Wkrótce bowiem sięgnąłem po ową drugą książkę. Niezbyt interesujący, ogólnikowy tytuł, drobny druk, a jednak... Kwestie ostateczne, teologiczne i metafizyczne od dawna mnie pociągały, a trudno było znaleźć książkę, która mówiłaby o tym ludzkim językiem. I oto nagle, właściwie od pierwszych zdań, następuje zestrojenie z autorem. Potem było już tylko lepiej: otwieranie się jakichś nowych wymiarów, narastająca ciekawość, co będzie dalej, poczucie uczestniczenia w fascynującej grze intelektualnej, z niezwykleymi zwrotami akcji, argumentami

² Pierwsze wydanie krajowe, poza cenzurą, ukazało się w roku 1988. Następnie publikowano pod tytułem *Jeśli Boga nie ma*.

i kontrargumentami, a do tego kunsztowny język i niebywała erudycja (bogactwo informacji z historii idei religijnych, teologicznych i metafizycznych, w tym świetnie dobrane cytaty). Była to niewątpliwie jedna z najważniejszych książek, jakie w życiu czytałem (dorzuciłbym do tego zbioru inną jeszcze książkę Kołakowskiego, *Horror metaphysicus*). Krótko mówiąc, lektura ta uwolniła mnie z celi Bocheńskiego.

Kiedy teraz o tym myślę, obie te książki – a dokładniej dwa widoczne w nich języki i style filozofowania – kojarzą mi się z muzyką. Styl Bocheńskiego jest jak orkiestra wojskowa, grająca marsza z wyraźnie wybijanym, jednostajnym rytmem; język Kołakowskiego to natomiast swingująca orkiestra jazzowa, w której różne instrumenty odgrywają partie solowe, dialogując ze sobą. Są, rzecz jasna, wielbiciele orkiestr wojskowych, którzy nie znoszą jazzu, i odwrotnie. Okazało się, że ja należę do tych drugich i teraz, po trzydziestu latach, chciałbym zrozumieć, o co chodzi. Skąd się wzięła i do czego odnosiła się ta moja spontaniczna niechęć do sposobu filozofowania Bocheńskiego, mimo prestiżu, jakim cieszył się autor? Skąd – innymi słowy – ta moja niechęć do filozoficznej orkiestry wojskowej maszerującej w rytmie sylogizmów i twierdzeń niepodważalnych?

Postanowiłem przeprowadzić śledztwo. Czy obaj filozofowie się znali? Czy mieli jakieś kontakty osobiste, intelektualne, polemiczne? Jak odnosili się do siebie i do swojej twórczości?

Cóż się okazało? Do ich pierwszego osobistego spotkania dochodzi w 1986 roku w Szwajcarii, w Muzeum Polskim w Rapperswilu, podczas konferencji poświęconej Erazmowi z Rotterdamu i jego związkom z Polską (z okazji 450. rocznicy śmierci). Bocheński zdecydowanie atakuje niderlandzkiego filozofa jako renesansowego szkodnika, który poprzez ośmieszenie scholastyki przyczynił się do upadku kultury logicznej w Europie. Kołakowski natomiast – jako jego znawca i sympatyk – próbuje ów atak odeprzeć, wspierany

zresztą przez ironizującego Józefa Tischnera. Już przy pierwszym osobistym spotkaniu dochodzi zatem do zwarcia, waśni i polemosu³.

Mija rok. Jerzy Giedroyc prosi Kołakowskiego o omówienie wydanej właśnie przez Instytut Literacki książki Bocheńskiego *Sto zabobonów*⁴. Po kilku dniach otrzymuje gotową recenzję z dodaną w liście następującą uwagą: „Spodziewam się, że doceni Pan kurtuazyjny ton mojego tekściku, jest to bowiem bardzo niedobra książeczka”⁵. Po zapoznaniu się z recenzją Giedroyc odpisuje: „Rzeczywiście, trudno z większą elegancją zniszczyć autora. Wyobrażam sobie, jaka będzie reakcja Bocheńskiego”⁶.

Spróbujmy najpierw rozważyć, dlaczego zdaniem Kołakowskiego była to bardzo niedobra książeczka i na czym polegało owo elegancie zniszczenie autora. Następnie zaś sprawdzimy, jaka była reakcja Bocheńskiego.

Kołakowski zaczyna lekko i autoironicznie:

Nie pierwszy raz, ale drugi zdarza mi się oto pisma księdza Bocheńskiego omawiać. Poprzedni wypadek miał miejsce, jeżeli należycie pamiętam, w roku 1951, kiedy to napisałem, a także, niestety, wydrukowałem, ówczesne moje mniemania o dwóch niemieckich książkach dotyczących marksizmu – Wettera i Bocheńskiego właśnie. Była to, wedle mej pamięci, studencka, niemądra i bezceremonialna napaść na owych autorów w duchu nieodmiennie słusznej i zwycięskiej stylistyki marksistowskiej, którą się posługiwałem ówczynie... Tyle szczerzej i partyjnej samokrytyki złożąwszy, nie mogę wszelako z tej racji – iż mianowicie kiedyś czcigodnego

³ W archiwum Polskiego Radia znajduje się audycja Radia Wolna Europa będąca relacją z tej konferencji. Co ciekawe, mimo że głos zabrali w niej zarówno Kołakowski, jak i Bocheński, to nie ma tam śladu owej polemiki i obydwaj wypowiadają się o Erazmie z szacunkiem. Być może uważali, że emigracja powinna przemawiać do kraju zgodnym głosem. Nagranie zob. *Kronika Kulturalna* (<http://www.polskieradio.pl/68/2461/Audio/307890,Kronika-Kulturalna>).

⁴ „Mam wielką prośbę: czy nie zechciałby Pan omówić dla «Kultury» wydanej przez nas ostatnio książeczki Ojca Bocheńskiego? Bardzo się będę cieszył, jeśli wyrazi Pan na to zgodę”. J. Giedroyc, L. Kołakowski, *Listy 1957–2000*, wstęp P. Kłoczowski, oprac. i przypisy H. Citko, Warszawa 2016, s. 346.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

autora niesprawiedliwie poturbowałem (czym się on z pewnością nie przejął, jeśli w ogóle zauważył) – uznać, iż jest teraz moim obowiązkiem pod wszystkimi względami z nim się zgadzać, co on sam niechybnie uznałby za postępowanie nierozumne, a więc, w jego pojmowaniu, zabobonne⁷.

Przechodzi następnie do spraw poważnych i argumentów merytorycznych. Spróbujmy je streścić. Styl książki – powiada – jest wojowniczy i bezpardonowy, jest to niejako „*summa* cudzych głupstw”; innymi słowy: „wykład filozoficznych opinii autora” zaprezentowanych nie wprost, ale „przez wykład wszystkiego, co mu się sprzeciwia”⁸. Podana w tytule liczba omówionych zabobonów jest zdecydowanie zaniżona; w istocie jest ich kilkaset, albowiem prawie każdy zawiera po kilka podzabobonów, a wszystko to na 180 stronach. Są to więc opinie nie tylko bardzo stanowcze, ale też krótkie i dosadne, bez wnikania w szczegóły⁹.

Zabobon to wedle Bocheńskiego pogląd jawnie fałszywy, a mimo to z wielką pewnością wyznawany. Można by więc użyć słowa *przesąd*, ale *zabobon* brzmi mocniej. Warto zauważyć, że – jakby tego było mało – mówi on o „grubych zabobonach”, z czego można wnosić, że są też zabobony cienkie¹⁰.

Główny zarzut polega wszakże na tym, że Bocheński nadmierne ułatwia sobie zadanie, stosując pewien niezbyt piękny zabieg intelektualny, sztuczkę erystyczną. Otóż do obszernego worka z zabobonami wrzuca oczywiste przesady i głupstwa (jak numerologia, magia i astrologia) oraz poglądy i doktryny filozoficzne, które są dyskusyjne (mające dobre obywatelstwo w krainie filozofii): idealizm, sceptycyzm, konwencjonalizm, antropocentryzm, humanizm, hermeneutykę, heglizm¹¹. Zrównuje je w ten sposób z oczywistymi

⁷ L. Kołakowski, *Ile zabobonów?*, „Kultura” 1987, nr 11, s. 131–132.

⁸ *Ibidem*, s. 132.

⁹ Książka Bocheńskiego kojarzy mi się z *Syllabusem Errorum* Piusa IX, gdzie pogląd autora również jest negacją wygłoszonych tez (w sposób bardzo zwięzły); liczba błędnych tez bliska jest setki.

¹⁰ To moje spostrzeżenie. Nie wiadomo, czy grube zabobony to szczególnie głupie głupstwa, czy też takie, które mają szczególnie wielu wyznawców.

¹¹ Żywotność, a nawet samo życie filozofii wiąże się z brakiem ostatecznych konkluzji, a zatem z dyskusyjnością różnych stanowisk. Bocheński chciałby ten liberalizm w krainie

absurdami, a co gorsza, przedstawia w formie skrajnie uproszczonej, wręcz karykaturalnej (u Georga Hegla na przykład „przyroda dyskutuje sama z sobą”).

A oto kolejne zarzuty. Bocheński przyznaje się do racjonalizmu (który sprowadza do rozsądnego myślenia i działania), ale nie do pozytywizmu czy scjentyzmu, to bowiem są zabobony. Nie traktuje więc pytań egzystencjalnych, zasadniczych i metafizycznych jako nieważnych, ale twierdzi, że nie powinna się nimi zajmować filozofia – ta prawdziwa, która jest nauką. Pytania te należą do obszaru światopoglądu, a zatem są sprawą osobistą. Bocheński przydziela je więc do religii – spraw wiary. Ale jak racjonalnie wybrać wiarę? Czyżby w tych kwestiach decydowały kaprys, arbitralność i czyista subiektywność? Nie. Człowiek racjonalny wybiera taką wiarę, za którą przemawiają pewne racje. Ale uwaga! Akt wiary to zatem uznanie za pewne czegoś, co ma jakieś racje, ale jest niepewne. Ależ to nieracjonalne, a nawet zabobonne.

Bocheński utożsamia racjonalizm ze zdrowym rozsądkiem, ale należy zważyć, że zdrowy rozsądek nie zawsze był dobrym doradcą. W przypadku wielkich odkryć naukowych – jak astronomia kopernikańska, fizyka Alberta Einsteina czy mechanika kwantowa – okazywał się wręcz bardzo złym doradcą. Nierzadko też był siłą konserwującą błędne poglądy (jak mechanicyzm i dziewiętnastowieczny determinizm). Bywał również – ogólnie mówiąc – sojusznikiem in-

filozofii zdecydowanie ograniczyć, a może nawet zlikwidować. Uważa, że trzeba uznać pewne stanowiska za bezdyskusyjnie fałszywe i do nich nie wracać. Jak widać z omawianej książki, krąg bezdyskusyjnie fałszywych jest przy tym niezmiernie szeroki. Bocheński tak pisze we wstępie: „Powie mi ktoś, że używając tej raczej obelżywej nazwy, obrażam czcigodne zasady wytwornej przyzwoitości koleżeńskiej. Bo w świecie filozofów przyjęto obchodzić się elegancko z najgorszymi nawet idiotyzmami. Kiedy jeden mędrzek powiada, że świata nie ma albo że istnieje tylko w jego głowie; kiedy drugi mędrzek dowodzi, że ja nie mogę być pewny, czy w tej chwili siedzę, a trzeci poucza nas, że nie mamy świadomości ani uczuć – mówi się, że to jest «pogląd», «mniemanie», «filozoficzna teoria», i wyklada się ją z namaszczeniem studentom. Otóż ja, proszę mi wybaczyć, nazywam to wszystko zabobonem i mówię wyraźnie, że takie jest moje mniemanie. Stanowczo za daleko poszliśmy w uprzejmości względem zabobonnych mędrków. Wypada raz wreszcie z tym skończyć, odróżnić hipotezę naukową od widzimisie demagoga, naukę od fantazji, uczciwy wysiłek filozoficzny od pustej gadaniny. A to tym bardziej, że owa gadanina miewa, niestety, tragiczne skutki: wystarczy pomyśleć o dialektyce Hegla i o mordach, jakich w jej imię dokonano”. J.M. Bocheński, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Oficyna Wydawnicza „Dajwór”, Kraków 1994, s. 10.

telektualnej rutyny, kiedy to jakiś punkt widzenia czy jakaś szkoła filozoficzna wydawała się dla jej wyznawców prawdą i tylko prawdą, oczywistą i nieodpartą, a odmiennie myślący traktowani byli jak pozbawieni rozsądku.

Dodajmy do tego zarzut szczególnie bolesny dla logika – brak spójności. Bocheński deklaruje wiarę w wolną wolę, z drugiej zaś strony skłania się do naturalizmu antropologicznego (człowiek jest częścią przyrody i niczym więcej). Humanizm i antropocentryzm – głoszące niezwykłość człowieka i ludzkości – traktuje jako zabobony, a przecież naturaliści, uznający człowieka za zmutowane zwierzę, zazwyczaj odrzucali wolną wolę, nie mówiąc już o wyjątkowym miejscu człowieka jako dziecka Boga i korony stworzenia. Bocheński więc z jednej strony przyznaje się do chrześcijaństwa i wiary w wolną wolę, z drugiej zaś – do naturalizmu. Jak to pogodzić?

Przywołajmy wreszcie może najbardziej bolesny argument, choć potraktowany przez Kołakowskiego marginalnie (nie chciał zapewne sprawiać wrażenia, że czepia się szczegółów). Otóż autor *Stu zabobonów* popełnia proste błędy na polu naukowego przyrodoznawstwa, co mogłoby wskazywać na ignorancję, która nie przystoi zwolennikowi filozofii naukowej¹².

A oto dowcipna puenta recenzji (będąca klasyczną redukcją do absurdu), w której Bocheński został zniszczony z wielką elegancją:

Kiedy przeglądam w myśli filozofów żyjących..., znanych mi z lektur lub z osobistych spotkań, nie zauważam wśród nich ani jednego, który by nie wyznawał jakichś piętnowanych przez autora zabobonów. Ten jest scjentytą, ów socjalistą, inny jeszcze nie wierzy, by zło istniało realnie, jeden za

¹² Bocheński wyprowadza względność ruchu z teorii względności Einsteina, podczas gdy wystarczy wskazać na fizykę Galileusza. Ja również – muszę przyznać – dostrzegłem pewne jego pomyłki na tym polu; twierdzi na przykład, „że życie na powierzchni Ziemi istnieje – w porównaniu do istnienia samej Ziemi, a tym bardziej wszechświata – niezmiernie krótko”. J.M. Bocheński, *Sto zabobonów...*, s. 18. W latach osiemdziesiątych, kiedy Bocheński pisał tę książkę, wiek wszechświata szacowano – o ile mnie pamięć nie myli – na 20–15 miliardów lat (obecnie przyjmuje się 13,5 miliarda). Wiek Ziemi to 4,5 miliarda lat, początki życia na Ziemi – 3,7 miliarda lat, a kolonizacja łąd – mniej więcej 2,7 miliarda lat. Życie pojawiło się zatem na Ziemi stosunkowo szybko po jej powstaniu, a wiek naszej planety nie jest jakimś drobnym ułamkiem wieku wszechświata.

dialektyka się podaje, drugi za behawiorystę itd. Nieodparcie tedy nasuwa się myśl, że profesor Bocheński jest jedynym żyjącym, który od zabobonów się uwolnił. Przypuszczenie to nie jest wewnątrznie sprzeczne; jest także empiryczne i zasadniczo daje się sprawdzić co do swej prawdziwości lub mylności. Jeśli jest prawdziwe, wydaje nader przygnębiające świadectwo rodzajowi ludzkiemu i potwierdza profesora Bocheńskiego żądanie, by kult człowieczeństwa napiętnować jako zabobon¹³.

Chciałbym dodać kilka słów od siebie. Kiedy po blisko trzech dekadach ponownie przeczytałem książkę *Sto zabobonów*, uderzył mnie w niej intelektualny manicheizm. Jest oto małe Królestwo Jasności (zdrowego racjonalizmu opartego na logice) obejmujące samego autora oraz niewielkie grono myślicieli, których niezmiernie poważa i na których się powołuje: św. Tomasza, Gottfrieda Leibniza, Jana Salamuchę, Karła Poppera, Alfreda Whiteheada, Alfreda Tarskiego. Jest też odcięte od niego grubą kreską Królestwo Ciemności (zabobonu). Brakuje natomiast sfery pośredniej, sfery do dyskusji. W światopoglądzie Bocheńskiego dominuje alternatywa rozłączna: albo–albo. Mamy małą wysepkę „analitycznej filozofii wieczystej” otoczonej przez wielkie i brudne morze głupoty (szczególnie nowożytniej). Postawa otwarta, postawa poszukiwacza, jest błędna, bo nic cennego z tego morza wyłowić się nie da.

W zamyśle autora książka ta miała zapewne uczyć krytycyzmu; tak naprawdę uczy zaś – i to dobitnie – postawy dogmatycznej. Jest zatem świetną ściągą dla ludzi lubiących dominować w dyskusji oraz politycznych doktrynerów i agitatorów, szczególnie tych zwalczających nowożytność, oświecenie i świat liberalny.

W jaki sposób na recenzję Kołakowskiego odpowiedział Bocheński? W stosunkowo krótkim czasie opublikował w „Kulturze” dwa

¹³ L. Kołakowski, *Ile zabobonów?...*, s. 135.

artykuły – *W sprawie Bożycy*¹⁴ (po trzech miesiącach) oraz *O nawrocie w filozofii*¹⁵ (po roku). Proponuję tu następujący klucz interpretacyjny: obydwa teksty mają ostrze polemiczne, a skierowane są głównie przeciwko Kołakowskiemu.

W sprawie Bożycy (czyli w sprawie teologii¹⁶) Bocheński stwierdza, że istnieją tylko trzy sposoby pozwalające uznać zdanie za prawdziwe: a) doświadczenie, b) rozumowanie, c) wiara. Jak ma się to do teologii, do naszej wiedzy o Bogu?

Ad a) Bezpośrednie doświadczenie Boga mieli co najwyżej założyciele wielkich religii i prorocy. Zdecydowana większość ludzkości jest takich prawdziwie mistycznych doświadczeń pozbawiona. Sytuacja zdecydowanej większości modlących się, zwracających się do Boga, przypomina zatem powiedzenie: „Gadał dziad do obrazu, a obraz ani razu”. Filozofia dialogu, oparta na wizji dialogu z Bogiem, jest więc głupstwem (w ten sposób Bocheński rozprawia się z Tischnerem¹⁷).

Ad b) Rozumowanie dotyczy teologii (naturalnej) oraz filozoficznych rozważań o Bogu. Jest to pośrednie poznanie Boga. Z tego, że rano widzę ośnieżone dachy, wnoszę i wnioskuje, że w nocy padał śnieg; z tego, że widzę ład w przyrodzie, wnoszę, że jest on dziełem celowo działającego Demiurga. Bocheński stwierdza, że w tej dziedzinie nastąpił w europejskiej filozofii regres, a nawet wielki upadek, będący skutkiem odejścia od św. Tomasza i myśli średniowiecznej. W tym kontekście zjawia się Kołakowski. Można odnieść wrażenie (i ja takie wrażenie odnoszę), że cały ten tekst został napisany głównie po to, aby mógł pojawić się następujący passus:

Współczesny stan tego rodzaju filozoficznych rozważań o Bogu jest w wysokim stopniu niezadowolający... Mamy nieomal stale do czynienia z niezajomością bądź dawnego dorobku w tej dziedzinie, bądź przyczynków

¹⁴ J.M. Bocheński, *W sprawie Bożycy*, „Kultura” 1988, nr 3, s. 129–136.

¹⁵ *Idem*, *O nawrocie w filozofii*, „Kultura” 1988, nr 11, s. 135–138.

¹⁶ *Bożycy* to wymyślony przez Bronisława Trentowskiego neologizm, który miał zastąpić *teologię*, ewentualnie *teozofię*.

¹⁷ Ośmieszysz filozofię dialogu, dodaje: „W Polsce takie dialogiczne doktryny zostały spularyzowane m.in. przez ks. Tischnera”. J.M. Bocheński, *W sprawie Bożycy...*, s. 132.

współczesnych. Niech wolno mi będzie to zilustrować na przykładzie filozofa, którego wysoce cenię – Leszka Kołakowskiego. Wybieram go między innymi dlatego, że pełnił w partii funkcję krytyka filozofii katolickiej i wskutek tego musiał, tak się przynajmniej wydaje, lepiej poznać scholastykę niż inni filozofowie. W rzeczy samej, Kołakowski rozprawia m.in. o tzw. pięciu drogach św. Tomasza. Ale jak o nich rozprawia? Bez porządnej znajomości Tomasza (sposób, w jaki referuje tzw. „pierwszą drogę”, nasuwa podejrzenie, że tekstu nie widział), literatury neoscholastycznej i współczesnej literatury matematyczno-logicznej. Nie zna np. nawet klasycznego dzieła [Réginalda] Garrigou-Lagrange’a, bo gdyby znał, nie mógłby przecież powtarzać polemiki kantowskiej, skierowanej przeciw [Christianowi] Wolffowi i z Tomaszem nie mającej wiele wspólnego. Nie zna także rzeczy Salamuchy – jedynej porządnej, naukowej analizy „pierwszej drogi”. O dowodzie Kurta Gödla (*nota bene* jednego z największych logików XX wieku) bodaj nie słyszał. Zna za to [Immanuela] Kanta i powtarza za nim jak za panią matką¹⁸.

Po tej serii ciosów dodaje jeszcze: „Tak pisze Kołakowski, filozof, powtarzam, wybitny i wyjątkowo jeszcze dobrze przygotowany do pisania o takich sprawach. Można sobie wyobrazić, jak wygląda poziom naukowy innych”¹⁹.

O cóż tu chodzi? Kołakowski zostaje przedstawiony jako były aparatczyk skierowany przez partię komunistyczną na front walki z katolicyzmem oraz jako osobnik w tej dziedzinie niedouczony, i to niedouczony na licznych polach. Nie czytał (wolno podejrzewać) ważnych tekstów św. Tomasza, nie zna współczesnej literatury neoscholastycznej i matematyczno-logicznej. Nie zna w szczególności książki Garrigou-Lagrange’a, artykułu Salamuchy i twierdzenia Gödla. Jest też naiwny jak dziecko, bo podąża za Kantem jak za panią matką.

Oczywiście Bocheński przyznaje, że Kołakowski jest na swój sposób wybitny, ale raczej jak jednooki wśród ślepców (wszak wśród ślepców jednooki jest królem). Cóż jednak sugeruje tu, choć wprost tego nie mówi? Otóż krytyczne opinie jednookiego (czyli niedouczonego Kołakowskiego) o jego książce *Sto zabobonów* niewiele są warte.

¹⁸ *Ibidem*, s. 134.

¹⁹ *Ibidem*.

Warto też przyjrzeć się sposobowi ataku na Kołakowskiego. Nie wiadomo, gdzie Kołakowski to mówi, gdzie „rozprawia o tzw. pięciu drogach św. Tomasza” (Bocheński nie wyjaśnia, jaki tekst ma na myśli). Nie wiadomo, gdzie jest błąd w rozumowaniu (szczególnie o pierwszej drodze św. Tomasza) ani jak powinno wyglądać rozumowanie poprawne. Bocheński wylicza natomiast liczne domniemane braki w jego lekturach. Nie wiadomo więc, o co chodzi, ale wiadomo, że Kołakowski jest niedouczony.

Ad c) Zdanie można uznać za prawdziwe na zasadzie aktu wiary. Akt wiary (o ile ma być właśnie tym, a nie wiedzą) poprzedza przy tym logicznie i zwykle czasowo racjonalne uzasadnienie. Cały dosyć złożony wywód Bocheńskiego dotyczący tej sprawy można też potraktować jako polemikę z uwagami zawartymi w recenzji Kołakowskiego – tymi mianowicie, które wskazują na irracjonalizm takiego ujęcia, że akt wiary to uznanie za pewne czegoś, co ma jakieś racje, ale jest niepewne. Tym razem Bocheński odcina akt wiary od racjonalnego uzasadnienia, które pojawia się później. Pozwolę sobie zauważyć, że być może ma rację z psychologicznego punktu widzenia, ale jak się to ma do racjonalizmu rozumianego jako rozsądne myślenie i działanie? Tak pojęty akt wiary, skok wiary, jest wszakże robiony na ślepo, jest czysto arbitralny (albo zdeterminowany kulturowo, czyli też arbitralny i bezmyślny, tyle że na poziomie społecznym). Sam Bocheński daje przykład muzułmanów wierzących w Koran, mając zapewne na uwadze, że islam odrzucił aspiracje do filozoficznego uzasadniania wiary²⁰. Niemniej jednak uważa, że wyprowadza

²⁰ „Jeśli jestem mahometaninem, uznaję zdanie «Mahomet jest prorokiem Allacha» nie dlatego, że mam jakieś doświadczenie czy rozumowanie świadczące o tym, ale z mocy mojej wiary religijnej”. *Ibidem*, s. 130. Rzecz wymagałaby odrębnej rozprawy, dwie zatem tylko uwagi na marginesie. Bocheński, moim zdaniem, trafnie opisuje psychologię wiary: akt wiary jest zazwyczaj pierwotny, a racjonalne uzasadnienie – wtórne i jeśli teologia opisowa (psychologia i socjologia religii) tego nie dostrzega, popełnia błąd. Tak jest, ale jak być powinno? Teologia w sensie ścisłym (rzecz można teologia normatywna) nie zajmuje się tym, w co ludzie wierzą, ale w co powinni wierzyć, i w tym przypadku rozum wydaje się narzędziem niezbędnym, jeśli nie głównym. Po drugie, intelektualna droga Bocheńskiego w mikroskali przypomina ewolucję islamu w makroskali. Bocheński przed wojną uważał się za tomistę i racjonalistę (rozum prowadzi do Boga), a potem uznał to za błąd i przeszedł na pozycję woluntarystycznej i irracjonalistycznej. Podobnie islam – początkowo przyswajał tradycję filozofii greckiej,

w ten sposób teologię z racjonalistycznego zaułka. Wolno się jednak obawiać, że wprowadza ją w ten sposób w zaułek irracjonalistyczny i fanatyczny.

Jeśli moja hipoteza jest trafna, artykuł Bocheńskiego to owoc urażonej dumy autora, przenika go bowiem poczucie wyższości i pewności siebie graniczące z arogancją. Autor przemawia niczym pasterz otoczony stadem baranów. Feruje surowe wyroki, diagnozuje upadek współczesnej teologii i niczym wielki reformator wskazuje drogi naprawy.

Kolejny tekst, *O nawrocie w filozofii*, jest podobny w tonie. Bocheński stawia w nim mocną tezę: nowożytność – od renesansu do końca XIX wieku – to okres bezpłodny, wieki średnie, a nawet wieki ciemne w filozofii. Związane jest to z subiektywizmem (odejściem od tomistycznego realizmu), upadkiem kultury logicznej oraz z tworzeniem niedorzecznych, wielkich systemów metafizycznych, a nawet światopoglądów, mających zastąpić religię. W XX wieku występuje nurt epigoński, będący kontynuacją owej zgubnej tendencji nowożytnej, oraz nurt zdrowy – będący nawrotem do scholastyki. Otóż autentyczna filozofia współczesna to filozofia analityczna, która jest powrotem do średniowiecza oraz zmierza do odnowienia logiki, tym razem w postaci logiki matematycznej (jej początek to *Principia Mathematica* Bertranda Russella i Alfreda Whiteheada)²¹.

O co jednak tak naprawdę w tym artykule chodzi? Skąd to dobitne powtórzenie tez już wielokrotnie wcześniej wypowiedzianych (między innymi w *Stu zabobonach*)? Moja hipoteza jest następująca:

szczególnie arystotelizmu (Avicenna, Awerroes), a następnie uznano, że Koran takich racjonalnych wsporników nie potrzebuje, co z jednej strony daje obecnie ochronę przez sekularyzacją, ale z drugiej sprzyja radykalizmowi.

²¹ Bocheński powiada, że między współczesną filozofią analityczną i scholastyką „podobieństwo jest uderzające. W obu wypadkach chodzi o wnikliwą analizę. Zarówno scholastyka, jak i analiza są filozofiami i logicznymi, i obiektywistycznymi. Podobieństwo istnieje nawet w stylu – kiedy się czyta pewne rozprawy, na przykład w *The Journal of Symbolic Logic*, ma się wrażenie, iż są studiami scholastycznymi”. J.M. Bocheński, *O nawrocie w filozofii...*, s. 137. Ten argument jest jednak mieczem obosiecznym. Przeciwnicy filozofii analitycznej chętnie przyklasną i powiedzą: „Zaiste, teksty współczesnych filozofów analitycznych przypominają teksty średniowiecznych scholastyków, a zatem filozofia analityczna jest równie jałowa jak scholastyka”.

to ponownie atak na Kołakowskiego, choć nie bezpośredni. Jego zainteresowania i sympatie powodują, że należy do wieków ciemnych w filozofii, okazuje się epigonem. Jego poglądy i opinie nie są więc miarodajne. *Quod erat demonstrandum*.

Warto też przypomnieć dowcipną puentę recenzji Kołakowskiego, że wedle spisu Bocheńskiego właściwie wszyscy znani mu filozofowie współcześni wyznają jakieś zabobonne poglądy, a on jeden wydaje się od nich wolny. Cóż daje do zrozumienia Bocheński? Że to żaden absurd, ale najprawdziwsza prawda, albowiem filozofowie, w kręgu których obraca się Kołakowski, to epigoni.

Moją spontaniczną antypatię do stylu filozofowania i języka Bocheńskiego oraz sympatię do stylu filozofowania i języka Kołakowskiego ująłem w metaforze orkiestry wojskowej i jazzowej. Chciałbym teraz poświęcić tej sprawie więcej miejsca. Na zakończenie zatem kilka uwag o filozofowaniu w ogóle.

Wydaje się, że można wyróżnić dwa zdecydowanie odmienne – znajdujące się niejako na antypodach – modele umysłu filozoficznego, które prowadzą do odmiennych języków i stylów filozofowania. Identyczne treści mogą być wypowiedane w tych dwóch językach, co robi różnicę, albowiem „środek przekazu sam jest przekazem”.

Wyróżnijmy zatem model zdziwieniowy oraz antyzdziwieniowy. Wspaniałym uosobieniem i ucieleśnieniem tego pierwszego jest Kołakowski, drugiego zaś – Bocheński.

Pierwszy jest blisko takiego źródła filozoficzności, jak pojmował je Platon, a mianowicie że filozofia bierze się ze zdziwienia²². Drugiemu bliżej do stoickiej koncepcji mędrca, którego nic nie zaskakuje i nie dziwi. W pierwszym modelu główną inspiracją do filozoficznych dociekań jest czysta, bezinteresowna ciekawość. Filozofia jest zatem celem samym w sobie – jak podróż, którą odbywa się dla niej

²² Platon, *Teajtet*, przeł. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1959, 155.D.

samej. W drugim główną inspiracją jest pragnienie, aby zapanować nad sytuacją (nie być zaskakiwanym); nie czysta ciekawość zatem, ale interesowność. Wyróżnione zostają tu zazwyczaj nauka i logika: nauka wzmacnia pewność poruszania się pośród rzeczy, logika zaś pośród słów. Filozofia staje się więc narzędziem, środkiem, służącą. W zależności od preferencji filozofa staje się służącą religii, nauki lub polityki (*ancilla theologiae*, *ancilla scientiae* lub *ancilla politica*). Zdarza się też – i jest to przypadek Bocheńskiego – że służy wszystkim trzem jednocześnie²³. Kiedy filozofia staje się narzędziem – na przykład pałą do bicia politycznego czy religijnego przeciwnika – niezbędne są spójność i brak wątpliwości, czyli pewność, którą – zauważmy – ofiarowuje w wielkich dawkach tylko ślepa wiara oraz

²³ Służba religii oraz nauce jest w przypadku Bocheńskiego oczywista. Sporna może się wydać służba polityce. Należy jednak zważyć, że sprawy polityczne głęboko przejmowały go od wczesnej młodości do późnej starości. We wstępie do drugiego wydania *Stu zabobonów* przyznał, że książka ta miała również (a może przede wszystkim) cel polityczny: „Gdy rzecz się ukazywała po raz pierwszy, Polska była jeszcze okupowana przez Rosjan i agentów rosyjskich, którzy narzucali marksizm-leninizm szkołom i publikacjom w zasięgu ich władzy. Dlatego wydawało mi się wówczas potrzebnym poświęcić stosunkowo wiele miejsca temu «najbogatszemu ze znanych nam zbiorowi zabobonów», jakim ów marksizm jest. Obecnie jednak stosunki się zmieniły. Przynajmniej część wspomnianych agentów utraciła władzę. Marksizm-leninizm zbankrutował także w wielu innych krajach. Można było sobie zadać pytanie, czy nie należy usunąć zbyt licznych wzmianek o tym zabobonie. Po namyśle postanowiłem jednak tego nie czynić. Zbyt wielu moskiewskich agentów zachowało w Polsce część władzy. Zbyt wielu ludzi korzących się niedawno przed cudzoziemskimi bredniami zajmuje wysokie stanowiska. Co gorsze, duch kompromisu najgorszego rodzaju zdaje się panować w znacznej części starszej polskiej inteligencji. Wydaje mi się zarazem, że zawleczone z Moskwy głupstwa nie zaginęły w Polsce bez reszty. W tych warunkach wskazane było zachować bez zmian ustępy dotyczące marksizmu i marksizmu-leninizmu”. J.M. Bocheński, *Sto zabobonów...*, s. 7–8. Fragment ten wymagałby odrębnego komentarza, pokazuje bowiem niezwykle prostą, a zatem niezwykle atrakcyjną dla pewnego typu ludzi wizję historii Polski: oto od 1945 do 1989 roku (a nawet dłużej) mieliśmy do czynienia z okupacją rosyjską oraz rządami moskiewskich agentów. W takiej wizji zaciera się różnice. Agentami okazują się zarówno Bolesław Bierut, jak i Władysław Gomułka, zarówno natolińczycy, jak i puławianie, zarówno Mieczysław Moczar, jak i Jacek Kuroń czy Karol Modzelewski. Zaciera się też różnica między krajami satelickimi i włączonymi do ZSRR. Rządzący wówczas Polską przywódcy partyni mieli sporą autonomię i stosunkowo duże pole manewru (szczególnie od roku 1956), które z lepszym lub gorszym skutkiem starali się wykorzystywać (wymierzmy choćby pozostawienie własności prywatnej na wsi, niezależność Kościoła czy liczne kontakty z Zachodem). Należy pamiętać o sprawie podstawowej: decyzją wielkich mocarstw Polska została włączona do strefy wpływów ZSRR i trzeba było w tej sytuacji geopolitycznej funkcjonować – próbować robić coś konstruktywnego. Nie wchodziły przecież w grę ani powstanie narodowe, ani powszechny bojkot i emigracja wewnętrzna, ani też umieszczenie całego narodu w pociągu do Rzymu, gdzie miałyby otrzymać azyl.

logika, najlepiej logika matematyczna; pałka bowiem powinna być twarda i solidna.

W szkicowaniu tych dwóch modeli umysłów filozoficznych z pomocą może przyjść inne jeszcze rozróżnienie – podział inteligentów (czy też intelektualistów) na typy Hamleta i Don Kichota. Jego twórca, Iwan Turgieniew, wprowadza wątek geograficzny, twierdząc, że Hamleci częściej wyrastają w sceptycznym i egoistycznym klimacie Europy Północnej, Don Kichoci zaś w sprzyjających braterstwu i porywczosci warunkach Europy Południowej. Pominę jednak ten wątek i skupię się na cechach modelowego Hamleta i Don Kichota.

Hamlet jest inteligentny, ma szerokie horyzonty, potrafi analizować problem filozoficzny z różnych punktów widzenia, dostrzegając wady i zalety poszczególnych stanowisk. Ma w związku z tym zasadniczy problem ze staniem po którejś stronie i podjęciem decyzji (w jego umyśle wciąż pobrzmiewa fraza: „i tak źle, i tak niedobrze” albo „i tak dobrze, i tak dobrze”). Hamlet zaplątany jest w siatkę alternatyw poznawczych i decyzyjnych: „być albo nie być”, postawić na byt (realizm) czy na niebyt (idealizm). Stroni zatem od kaznodziejstwa i etyki, bo sam nie potrafi sobie doradzić. Woli bawić się różnymi możliwościami, konstrukcjami, kształtami, najlepiej wyciskając z nich esencję ironiczną, czyli rozśmieszając samego siebie w tej krainie niepewności (przy czym nie jest to śmiech tubalny, ale raczej chichot). Co innego Don Kichot. Jego spektrum poznawcze jest ograniczone i skoncentrowane na owym wąskim zakresie. Ma wyrobiony pogląd na sprawę, dlatego patrzy na ludzi, rzeczy i idee z jedynie słusznego punktu widzenia. Nieznane mu są zahamowania Hamleta, atakuje więc i doradza śmiało. Jego żywiołem jest walka po stronie Prawdy i Dobra oraz kaznodziejstwo (etyka). Hamlet jest zatem ironiczny i wycofany, a Don Kichot – poważny, pryncypialny i ofensywny (jeśli się śmieje, to tubalnie).

Kolejne rozróżnienie – na typy błazna i kapłana – proponuje Kołakowski. Otóż Hamlet z łatwością przeistacza się w błazna, który staje się outsiderem – stoi z boku (czy też siedzi w łożu szyderców), dowcipkuje, tumani, przestrasza, prawi impertynencje, podważa

przeróżne dogmaty, oczywistości i pewniki. Świętości zaś ukazuje w krzywym zwierciadle lub też je odbrażawia (Bocheński takich ironistów i sceptyków nazywał zgniłkami²⁴). Don Kichot równie lekko przeistacza się zaś w pryncypialnego kapłana, stojącego na straży pewników, oczywistości, imponderabiliów i świętości. Kiedy zaś wojownik (Don Kichot) staje się kapłanem, otrzymujemy mieszankę rycerza i zakonnika, czyli krzyżowca. I oto znowu – jak żywy – staje nam przed oczami Bocheński²⁵.

Dodajmy, że pierwszy z omawianych typów umysłu filozoficznego (zdziwieniowy) jest raczej dialogiczny, a jego żywioł to miejska kawiarnia; drugiemu bliżej do monologu, wiejskiego odludzia, wieży z kości słońskiej lub celi klasztornej²⁶.

Nie zawsze, ale chyba zwykle typ zdziwieniowy jest bardziej delikatny, wrażliwy i łatwy do zranienia; typ antyzdziwieniowy charakteryzuje się natomiast większą gruboskórnością, odpornością na ciosy i oschłością²⁷. To z kolei wprowadza niezwykle istotny dla

²⁴ Por. *Między logiką a wiarą. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia Jan Parys*, Noir sur Blanc, Warszawa 1995, s. 95.

²⁵ Bocheński był odważnym, wojowniczym rycerzem i zakonnikiem. Jako ułan walczył w wojnie roku 1920. Po przewrocie majowym – jak wspomina Giedroyc – „przyjeżdżał do Warszawy z ogromnym kijem, żeby zwalczać Piłsudskiego” (był wówczas monarchistą i faszystującym narodowcem). Rok później mimo przekonań agnostycystycznych wstąpił do seminarium; nienawidził bowiem zarazem demokracji i komunizmu, a Kościół wydawał mu się taktycznie najlepszym narzędziem walki z oboma tymi śmiertelnymi zagrożeniami dla cywilizacji europejskiej. Po nawróceniu wstąpił do zakonu dominikanów. W czasie drugiej wojny światowej walczył jako ochotnik kapelan w bitwie pod Kockiem, a następnie – jako asystent biskupa połowego Gawliny – w starciach 2 Korpusu. Po wojnie usiłował siłą powstrzymać prymasa Augusta Hlonda przed powrotem do kraju (później uznał jednak, że był to błąd i prymas słusznie postąpił, wracając). Giedroyc pisze o tym tak: „Którejś nocy poszedł ze Stahlem do Hlonda, jak ten był w Rzymie, i zrobił tam niesłychany skandal; prawie brał się do bicia go za to, że prowadzi prowarszawska, prokomunistyczną działalność i że zdecydował się na powrót. Wtedy Watykan z miejsca wysłał go do Fryburga. A że jako zakonnik był bardzo karny, więc bez dyskusji wyjechał”. Zob. J. Giedroyc, *Autobiografia na cztery ręce*, oprac. i posłowie K. Pomian, Czytelnik, Warszawa 1999, s. 146.

²⁶ W rozmowie z Janem Parysem Bocheński kpil z filozofii dialogu: „To jest taka dziwna idea, że człowiek istnieje tylko w dialogu. Ja nie wiem dlaczego, ale ja najlepiej istnieję, kiedy jestem w łóżku”. J.M. Bocheński, *Między logiką a wiarą...*, s. 94.

²⁷ Oschłość zarzucał Bocheńskiemu brat, Adolf: „Kłóciliśmy się zawsze. Mój brat Adolf uważał mnie za poganina; mówił, że chrześcijaństwa w ogóle nie rozumiałem. Chrześcijaństwo, powtarzał, to jest uniwersalna amnestia”. *Ibidem*, s. 275. Giedroyc wspominał to zaś tak: „Rozmawialiśmy w trójkę, ojciec Bocheński, Adzio i ja. Adzio bardzo ostro atakował ojca

analizy umysłów filozoficznych Kołakowskiego i Bocheńskiego wątek wanitatywny, który wydaje się kropką nad „i”. Otóż pierwszego z nich cechowało – o ile się nie mylę – niezwykle silne poczucie kruchości i marności wszystkiego. Drugi był tego pozbawiony, a co więcej, uważał to za grubo zabobon, który nazwał hawelizmem (*hawel* to po hebrajsku mniej więcej ‘marność’)²⁸.

Rys wanitatywny dodany do zdziwienowości tworzy rzadką i cenną mieszankę: pojawia się smutny i autoironiczny błazen. Obok Kołakowskiego zaliczyłbym do tego grona między innymi Woody’ego Allena i Isaaca Bashevisa Singera²⁹. Ich zawołaniem mogłoby być: „*de profundis ad te, Domine, clamavi*” (psalm 130). Na co typ anty-zdziwieniowy mógłby odpowiedzieć: „*Non ridere, non luger, neque detestari, sed intelligere*”³⁰.

Podsumowując, przed trzydziestu laty moja spontaniczna antypatia do stylu i języka Bocheńskiego oraz równie spontaniczna sympatia do stylu i języka Kołakowskiego nie miała uzasadnienia merytorycznego, ale pewne pokrewieństwo duchowe. Należę po prostu do zdziwienioców oraz – niestety, pozbawionych talentu, czyli niezbyt dowcipnych – smutnych błaznów.

Bocheńskiego: «Bo ty nie masz poczucia miłości». Było to bardzo trafne...”. J. Giedroyc, *Autobiografia na cztery ręce...*, s. 72.

²⁸ Bocheński argumentuje mniej więcej tak: jeśli bardzo boli cię ząb, to dentysta nie jest marnością. Por. J.M. Bocheński, *Sto zabobonów...*, s. 52. Wydaje się jednak, że jego rozumowanie jest chybione. Wanitatywność nie polega wszak na tym, że wszystkie punktowe dążenia ludzi są marnością; chodzi o to, że główne ludzkie dążenia, marzenia oraz wszystkie dzieła człowieka są marnością na tym świecie, to znaczy są jak dym – wcześniej czy później w proch się obróca. Mamy tu więc transcendencję jako jedyną nadzieję na przetrwanie i trwanie.

²⁹ Kiedy zaś myślę o polskich zawodowych satyrykach (czyli błaznach naszej ery), przychodzą mi do głowy dwaj bardzo dowcipni i bystrzy, a zarazem smutni i wanitatywni panowie – Jan Kaczmarek i Andrzej Poniedziałki.

³⁰ Jeśli mam rację, owa sentencja Spinozy – którego Bocheński nie znosił – trafnie puentowała jego wizję świata.

**A Report on Leszek Kołakowski's Polemic
with Józef Maria Bocheński in Paris-based *Kultura*
and Several Conclusions Regarding Philosophising in General**

This article describes a short history of the intellectual contacts of Józef Innocenty Maria Bocheński and Leszek Kołakowski (the youthful, orthodox Marxist criticism of Bocheński's book *Der sowjetrussische dialektische Materialismus* written in 1952 and Bocheński's friendly review of Kołakowski's book *Główne nurty Marksizmu* ('Main Currents of Marxism') are not analysed here). I focus on a definite polemic that shows differences in their philosophical positions and philosophising styles. It begins with a dispute at a conference in Rapperswil in 1986 over the significance of Erasmus of Rotterdam; its continuation was a critical evaluation of Bocheński's book *Sto zabobonów* ('A Hundred Superstitions'). In his letter to Kołakowski, Jerzy Giedroyc remarked: "It is indeed difficult to destroy the author with greater elegance. I imagine Bocheński's reaction." Indeed, Bocheński's reaction was violent. He published two articles in the following year, which were a definite – and usually indirect – polemic with Kołakowski and an attempt to precisely present his own position. This dispute can be treated as an illustration of Kołakowski's famous distinction of two types of activity in culture: that of a priest and that of a clown.

Keywords: Józef Maria Bocheński, Leszek Kołakowski, A Hundred Superstitions, Paris-based *Kultura*, surprise, priest, clown.