

Agnieszka Turoń-Kowalska

Sceptyczna postawa Leszka Kołakowskiego wobec filozofii chrześcijańskiej

Folia Philosophica 32, 337-366

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Agnieszka Turoń-Kowalska

Sceptyczna postawa Leszka Kołakowskiego wobec filozofii chrześcijańskiej

Słowa kluczowe: Leszek Kołakowski, sceptycyzm, filozofia chrześcijańska, zło, religia

Kołakowski wobec relacji egzystencja — transcencja filozofii średniowiecznej i nowożytnej

„Jeśli pragnieniem filozofii było objęcie myślą całości bytu, to wyjściowym jej bodźcem było doświadczenie ułomności człowieka. Jedno i drugie — poczucie ułomności, które wprawiało w ruch myślenie filozoficzne, oraz pokonanie tej ułomności przez zrozumienie całości bytu — odziedziczyła filozofia z zasobów mitu”¹ — pisze Leszek Kołakowski. Mit zdaje się wyrażać brak zgody na to, co przypadkowe w świecie i nieodłącznie związane z historią „ułomności” oraz „nędzy” ludzkiej. Z momentalności doświadczenia i granic ludzkiego poznania, których człowiek przekroczyć nie potrafi, wynika jego fundamentalne i przyrodzone inwalidztwo. Po pierwsze, porządek wykraczający poza jednostkę ludzką, swego rodzaju zewnętrzność obca wobec człowieka, aczkolwiek fatalistycznie determinująca jego egzystencję; po drugie, ludzkie istnienie, które domaga się czegoś więcej. Człowiek poszukuje takiego wymiaru swej egzystencji, który będzie ze swej istoty zapew-

¹ L. Kołakowski: *Główne nurty marksizmu*. T. 1. Warszawa 1989, s. 17.

niał możliwość nadania jej szczególnej wartości. Autoteliczność tychże wartości wyraża sytuację, w której ich realizacja stanowi dla człowieka dobro samo w sobie oraz jego ludzkie *summum bonum*.

Próba syntezy dwóch rywalizujących porządków wyznacza nasze człowieczeństwo. Mit pozwala tak zrekonstruować przestrzeń, że jedność porządku zewnętrznego i istnienie człowieka dopełniają się (przeciwnie do namacalnej „ułomności”, braku możliwości racjonalnego uzasadnienia rozłączności obu porządków i poszukiwania możliwości przewyciężenia „antropologicznej schizofrenii”), zapewniając tym samym jednostce poczucie odzyskania utraconej i permanentnie poszukiwanej sensowności. „Mit jest odkryciem sytuacji (absolutnie początkowej), która jest ważna dla życia aktualnego nie dlatego, iż dostarcza wskazówek przydatnych w obchodzeniu się ludzi ze środowiskiem, ale dlatego, że zabiegi życia codziennego relatywizuje się do rzeczywistości nierelatywnej i przez to nadaje im sens”² — definiuje L. Kołakowski. Wydaje się, że możliwe jest mnożenie dystansów między bytem empirycznym a bytem bezwarunkowym, do którego ten pierwszy pozostaje w zależności jednostronnej. Sens ujawnia się w relacji tych dwóch łańcuchów, której charakter zapewnia jej niezwrótność i monologiczność. Mit nie pozwala przewyciężyć człowiekowi poczucia jego przyrodzonej niedoskonałości, lecz uzasadnia tę ludzką ułomność. Jak wskazuje Mircea Eliade, „mity opisują różnorodne i czasem dramatyczne wtargnięcia sfery sacrum (lub »nad-naturalności«) w obręb Świata. To na tym wtargnięciu u f u n d o w a n y jest Świat i właśnie za jego sprawą jest on taki, jakim go widzimy. Co więcej: to właśnie na skutek interwencji Istot Nadnaturalnych człowiek jest tym, kim jest obecnie”³.

Znaczenie mitu stanowi odpowiedź na nieuniknioną deprecjację racjonalności i władzy rozumu. Racjonalna orientacja człowieka w świecie prowadzi do działań, które mają zwieńczyć proces ujarzmiania bytu empirycznego przez człowieka. Ośrodkowe miejsce w filozoficznych rozważaniach (co implikuje również miejsce w świecie) zajmuje człowiek, który dzięki przyrodzonej rozumności demaskuje pozorność problemu rzeczywistości empirycznej (przewyciężając i podporządkowując ją sobie) i sprawia, że rzeczywistość ta jest sobą, żadnego utajonego sensu nie ma. Człowiek, jako element należący do tej rzeczywistości nabiera więc poczucia, że jego rozstrzygnięcia zapewniają mu wystarczającą odpowiedź, by mógł życie sobie wytłuma-

² L. Kołakowski: *Prawda i prawdomówność jako wartości kultury*. W: *Idem: Kultura i fetysze*. Warszawa 2000, s. 192.

³ M. Eliade: *Aspekty mitu*. Tłum. P. Mrówczyński. Warszawa 1998, s. 11.

czyć. Arbitralne stwierdzenie rozumu pozwala zatem nie podejmować problemów filozoficznych, jeśli są one niezrozumiałe. Ideologia rozumowa pozbywa się tym sposobem wszelkich kłopotliwych problemów metafizycznych, w tym głównego, dotyczącego relacji egzystencji i transcendencji. Pomimo to nie dochodzi do uśmiercenia społecznej żywotności, by zagadnienie rozstrzygnąć. Człowiek, jako istota rozumna, mimo iluzorycznej sensowności, którą otrzymuje od swego *Cogito*, koncytuje, że uzasadnienia fundamentalnych pytań rozum nie jest w stanie odnaleźć.

„Większość znanych nam doktryn filozoficznych i poglądów na świat (nie wszystkie jednak) to środki przewyciężenia i zagłuszenia świadomości dojrzałej, która podskórnie w nas żyje, ale z trudnością dochodzi do głosu wyraźnie. Większość poglądów na świat to środki wynalezienia w świecie zasady, na której konto wolno nam będzie spisywać długi naszego życia. [...] Większość poglądów na świat to zbiory narzędzi do pozbywania się inicjatywy własnej, sposoby nieograniczonego przedłużania dzieciństwa”⁴ — konstatuje L. Kołakowski. Dlatego też, świadomy swej ułomności, człowiek pragnie w zderzeniu z materialną strukturą świata nadać życiu sensowność. Doświadczenie świata obojętnego na los człowieczy, próba destrukcji ludzkiego cierpienia w jego wymiarze fizycznym i egzystencjalnym, pragnienie przewyciężenia własnej cielesności, jako czegoś różnego i obcego człowiekowi, oraz chęć podjęcia konstruktywnej refleksji, prowadzącej do wniosku, że istota ludzka stanowi wartość sama przez się — oto wyzwanie dla prawdziwego człowieczeństwa. Jak zauważa L. Kołakowski, „wielopiętrowe złoża naszego duchowego ustroju mają różny stopień ruchomości, podobnie jak różne warstwy wody oceanicznej; jednakże widoczne wprost, falujące ruchy powierzchni są ostatecznie wyznaczone przez całość owego uwarstwienia i stąd na pierwszy rzut oka wydają się dziełem kapryśnej przypadkowości”⁵. Jeśli dodać do tego otaczającą człowieka pustynię, która przybiera postać materialistycznej struktury i której częścią pozostaje, nie mając na nią zbyt wielkiego wpływu, i względem której ma poczucie silnej alienacji, to trudno podważyć doniosłość i wagę problemu, nad jakim zastanawia się jednostka ludzka. Człowiek podejmuje się próby stworzenia takiego obszaru swojego życia, który to nada mu sensowność i pozwoli odpowiedzieć na pytanie o początek i koniec ludzkiej egzystencji, o przyczyny warunkujących ją form fizycznych i mental-

⁴ L. Kołakowski: *Nieracjonalności racjonalizmu*. W: I d e m: *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*. T. 2. Londyn 2002, s. 238.

⁵ L. Kołakowski: *Epistemologia strip-tease'u*. W: I d e m: *Pochwała niekonsekwencji...*, t. 3, s. 34.

nych, wydawać by się mogło w sposób naturalny, nadanych jego kondycji ludzkiej, a jednak niezgodnych z imperatywem rozumu. Jeśli człowiek postanawia pozostać na bezdrożach racjonalności, obszar jego poszukiwań nigdy nie wykroczy poza granice jego kultury umysłowej. Jeśli natomiast jednostka ludzka odkryje, że rozum nie jest w stanie rozstrzygnąć fundamentalnych dla niej pytań, odwraca się ona, mimo nieracjonalności, ku sferze *sacrum*.

Punktem wyjścia naszej refleksji jest zatem człowiek. „Przypomnijmy punkt wyjściowy naszej historii: Europa podporządkowana nakazowi zbawienia, zbawienia chrześcijańskiego. Niełatwo było wyłamać się spod wpływu tego nakazu, którego źródło tkwiło przecież nie tylko we władzy zewnętrznej instytucji chętnie wydającej rozkazy, ale także i przede wszystkim w przeświadczeniu duszy”⁶ — konstatuje Pierre Manent. Relacja egzystencji i transcendencji jest nieuniknioną refleksją, którą podejmują nie tylko intelektualści, lecz każdy człowiek po prostu. Zaczątkiem refleksji może być człowiek bądź to, co poza człowiekiem wykracza. W zależności od tego, który człon tej relacji jest elementem wyjściowym, z takim przyporządkowaniem będziemy mieli do czynienia. Europejskie rozważania podejmujące się próby rozwiązania węzła gordyjskiego, jakim jest fundamentalne pytanie o transcendencję i przystającą do niej egzystencję, pozostaje w obszarze pytania o relację człowieka do Boga chrześcijańskiego. Platowska koncepcja rozdzieliła świat na dwa porządki, analogicznie wyodrębniając w człowieku dwa elementy: „jeden widzialny, a drugi bez postaci [niewidzialny]”⁷ — pisze Platon, po czym dodaje: „w nas samych czyż nie jest jedno ciałem, a drugie duszą?”⁸. Takie rozdzielenie kosmicznej, a następnie człowieczej natury prowadzi do rozszerzenia obszaru badań na dwa porządki; jeden — boski, odznaczający się niezmiennością, nieśmiertelnością, inteligibilnością, co najważniejsze, doskonałością i konsekwentnie wyprowadzoną z niej siłą, która podporządkowuje sobie elementy „ułomne”; drugi — ziemski, pozostający wobec niej w opozycji.

Jak zauważa Niccolò Machiavelli, poniekąd konstatując o dotychczasowej tendencji myślenia, „nie jest dla mnie tajemnicą, że wielu ludzi wierzyło i wierzy dotąd, jakoby sprawy świata rządzone były bądź przez Opatrzność Bożą, bądź przez los w takim sposobie, iż rozum ludzki nie może się ich zarządzeniom opierać i nie ma żadnej

⁶ P. Manent: *Machiavelli i twórcza siła zła*. W: Idem: *Intelektualna historia liberalizmu*. Tłum. M. Miszański. Kraków 1994, s. 23.

⁷ Platon: *Fedon*, 79 a. Tłum. W. Witwicki. Warszawa 2010.

⁸ Ibidem, 79 b.

przeciwko nim rady”⁹. Renesansowi intelektualiści dokonali przełomu w sposobie myślenia, którego trzon nie sięgał chrześcijańskiej moralności i doktryny, ujarzmiającej jednostkowe fakty, emocje i przeżycia, związane z życiem ziemskim, w imię niebiańskiej wzniosłości, która cechuje absolutność i wielkość, posiadającą świadcząco o niej miernik nie poza nią, lecz w niej samej. Doktryna średniowieczna, której fundamenty bardzo mocno ugruntowane były w chrześcijańskim ujęciu struktury rzeczywistości i odpowiednim umiejscowieniu człowieka w świecie, swojego największego oponenta będą miały we florentryńcyku, który pragnie przywrócić światu taką wizję starożytną kondycji człowieka i jego relacji z tym, co poza niego wykracza, by zacząć człowieka traktować jako podmiot swych działań, a nie przedmiot, którego żywotność uwarunkowana jest siłą mu nieznaną i go przewyższającą. Recepcja wartości antycznych mogłaby stworzyć fundamenty pod koncepcję nowoczesności, człowieka z niewoli wyrwanego, zwróconego w stronę swej autonomicznej istoty. „Dlaczego więc w owych czasach ludzie kochali wolność więcej niż dzisiaj? Sądzę, że pochodzi to z tej samej przyczyny, która sprawia, że ludzie są dzisiaj słabsi. Przyczyna ta leży zaś, moim zdaniem, w różnicy między wychowaniem dzisiejszym a starożytnym, która z kolei wynika z różnicy między religią naszą a religią starożytnych. Nasza religia wskazała nam bowiem prawdę i właściwą drogę, sprawiając, że mniej dbamy o zaszczyt tego świata; poganie natomiast wysoko je cenili i pokładali w nich najwyższe dobro, dlatego okazywali się dużo śmielsi w swych czynach”¹⁰ — wskazuje N. Machiavelli.

Dychotomia Platońska oraz Sokratejskie wskazanie, by troszczyć się o dobro duszy i dobra w sobie poszukiwać, przekute zostały w doktrynę chrześcijańską¹¹, która powtórzyła, że ciało jest więzieniem dla duszy. To implikować mogło tylko jeden system wartości,

⁹ N. Machiavelli: *Książę*. W: Idem: *Książę. Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*. Warszawa 1993, s. 126.

¹⁰ N. Machiavelli: *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*. W: Idem: *Książę. Rozważania...*, s. 260.

¹¹ Zob. W. Kaute: *W poszukiwaniu dobrego życia. U filozoficznych podstaw głównych orientacji politycznego myślenia*. Katowice 2011, s. 15–39. W. Kaute konstatuje: „Stanowisko Sokratesa współokreśla trzon Europy chrześcijańskiej. [...] W ujęciu sokratyczno-chrześcijańskiej wizji świata i miejsca w nim człowieka na całokształt życia jednostki składa się ogół działań, które ostatecznie podporządkowane są realizacji »powołania ku pełni i nieprzypadkowości«. [...] Sokratyzm chrześcijański to świat określonego typu wrażliwości metafizycznej i politycznej. W tym świecie zasady *polis* sytuuje się w odniesieniu do tego, co przekracza granice zmysłowej percepcji rzeczywistości. W tym sposobie myślenia jednak, na tej drodze »powrotu ku pełni i nieprzypadkowości«, wszyscy są ubodzy...”.

w którego obrębie człowiek, istota ze swej natury grzeszna, musiała się oddać pod panowanie transcendencji boskiej, by to ona mogła wskazać jedynie słuszny sposób postępowania. Człowiek stworzyć sobie sam kodeksu norm nie mógł, bo jego przyrodzona „ułomność” prowadziłaby do niedoskonałości wyznaczonych wzorców moralności. Brak również uprawomocnienia, które byłoby gwarantem uniwersalności, powszechności i konieczności. W porządku, w którym drugi człon relacji transcendencja — egzystencja jest bezmiernie podporządkowany we wszystkim sile pierwszej, określanej przez zmienność swej natury, wyklucza możliwość całkowitego poznania, w szczególności poznania najwyższej prawdy. Bóg stworzył człowieka nagim i ten stan jest dla niego stanem naturalnym, przyrodzonym, stanowiącym o istocie jego człowieczeństwa, a zarazem, co wynika z wartościującej przynależności do odpowiednich członów dychotomii, świadczący o jego hańbie. Konstatacje L. Kołakowskiego podobne są do refleksji odrodzeniowych myślicieli. Dla N. Machiavellego kultura europejska odznacza się słabością jednostek do niej należących i niewolniczo poddanych doktrynie, nadającej im określone miejsce w świecie; podobnie polski filozof podsumowuje charakter cywilizacji europejskiej. Krytyczna refleksja dotyczy nadania przez myśl chrześcijańską człowiekowi naturalnej ułomności, która w świetle jej rozważań wpływa na wszystkie ludzkie poczynania oraz ich uzasadnienia. „Mit biblijny znakomicie skodyfikował sytuację, która utrwaliła się w kulturze śródziemnomorskiej. Sytuacja ta układa się w taki oto obraz: Nagość hańbi, a okoliczność ta nie ma racji i nie jest wynikiem umowy, lecz jest zastana i dana wedle normy transcendentalnej. [...] Obecne jest oko wszechwidzące, które wobec tego przenika odzież naszą i stale każdego z nas widzi nagim, czyli naturalnym, czyli zhańbionym. [...] Razem konstytuują całość spójną, która wyrazić się daje słowami: P r a w d ą c z ł o w i e k a j e s t j e g o h a ń b a”¹² — podsumowuje L. Kołakowski. I to jedyna „prawda” dostępna człowiekowi, której specyfika leży w tym, że jednostka wierzy w nią (*credo ut intelligam*), bo, jak wcześniej zaznaczono, człowiek ze swej natury dostępu do takiej najwyższej prawdy nie ma. Gdyby natomiast w całej swej pyszności i grzeszności próbował wykroczyć poza swą naturę i wydawałoby się, że może odnaleźć drogę do prawdy (to znaczy poszukiwać na drodze tylko racjonalności), to próba taka byłaby pozbawiona sensu, gdyż „naturalność naznaczona jest grzesznością. Tym samym szukanie prawdy jest samo podejrzanе, niejasno wprowadzicie, bez formuł ostatecznych, dociekliwość rozumu wlecze za

¹² L. Kołakowski: *Epistemologia...*, s. 20.

sobą smugę grzechu. *Libido sciendi* rodzi się z diabelskiej podniety¹³ — podkreśla L. Kołakowski.

Taki obraz, wywiedziony z wieków poprzedzających odrodzenie, mistrz podejrzeń N. Machiavelli, jak również idący tym samym tropem L. Kołakowski poddają znaczącej krytyce. Nie tylko za wspomniane zasady, które warunkują losy człowieka oraz samopozstrzeganie egzystencji, lecz za ich wpływ na postawy życiowe i poczucie umiejscowienia w świecie. N. Machiavelli kontynuuje swój wywód: „dowodzi tego wiele ich obyczajów [pogan — A.T.K.], poczawszy od wspaniałości rytuałów ofiarnych, w porównaniu z pokorą naszych obrządków religijnych, których ceremoniał jest na tyle wspaniały, co delikatny, i nie zawiera w sobie nic srogiego ani zuchwałego. [...] Religia starożytnych uczyła też oddawać cześć boską ludziom, którzy okryli się sławą doczesną [...]. Natomiast nasza religia nakazuje czcić nie tyle ludzi czynu, co ludzi pokornych, oddanych życiu kontemplacyjnemu. Najwyższe dobro widzi ona w pokorze, w samozaparciu i w pogardzie rzeczy tego świata; religia pogańska zaś doszukiwała się go w wielkości ducha, w sile ciała i w tym wszystkim, co czyni ludzi dzielnymi. A jeśli nasza religia żąda, abyś posiadał hart ducha, to nie dlatego, abyś zdolny był do działania, ale dlatego, abyś mógł łatwiej znosić cierpienia¹⁴. L. Kołakowski podkreśla, że to, co najlepsze w człowieku, czyli zdolność do działania, inicjatywę, energię (Machiavellowską dzielność, czyli *virtù*) religia europejska poddaje znieczuleniu, by w pokorze i bierności nie tylko uwidocznic przyrodzoną nagość, lecz także grzeszność człowieka wybielić. Głębią upadku człowieka mierzymy zatem jego jakościowe umiejscowienie w świecie transcendentnym. O głębi upadku świadczyć będą nasze ziemskie cierpienia, które znosić dzielnie powinniśmy i z nich czerpać rozkosze życiowe. Obaj myśliciele starają się w tej relacji zwrócić uwagę na egzystencję, podejmując próbę przewartościowania dotychczasowego porządku, by nauczyć człowieka czynić „zło” (czyli to, co niezgodne z obowiązującymi zasadami, emancypacja człowieka ze swej natury ułomnego) i skutecznie wykorzystywać atrybuty człowieczeństwa, którym natura go obdarzyła. Dlatego też L. Kołakowski sarkastycznie zwraca uwagę, że w świetle tychże idei, hasel dalekich od nowożytności, człowiek ze złości bez Boga oczyścić się nie mógł, pozostając tylko miernotą i plugastwem, któremu lodowatej pustyni nigdy przebyć się nie uda bez pomocy transcendencji¹⁵. Ogród myśli śred-

¹³ Ibidem, s. 24.

¹⁴ N. Machiavelli: *Rozważania...*, s. 261.

¹⁵ L. Kołakowski: *Rozmowy z diabłem*. Warszawa 1965, s. 45.

niowiecznej, który wyznaczył określone idee i szeroko rozumianą kulturę, obejmującą rozmaite płaszczyzny egzystencji człowieka (gdzie prawdą człowieka jest jego grzeszność), napotkał na swej drodze myśl nowożytności. Pojawił się człowiek, jako *explicite* i *implicite* idea niewzruszona siłą Fortuny bądź Opatrzności Boskiej, bezwzględnie w sobie siły upatrujący. Myśl człowieka wprawiona została w zakłopotanie¹⁶, jednocześnie od zakłopotania przyrodzonego została uwolniona. Rozważania dotyczące człowieka i jego relacji do opisywanej transcendencji muszą na bezdrożach podjętych refleksji napotkać myśl nowożytności, jak to czyni w swych poszukiwaniach L. Kołakowski. Jego krytyczne podejście do przekonania o ponadindywidualnym, absolutnym charakterze prawdy, warunkowanej Objawieniem, o braku możliwości rozstrzygnięcia o losach ludzkiej egzystencji w oderwaniu od istoty transcendentnej pozwala na podjęcie polemiki z myślami.

Cogito ergo sum. Świadomość, która jest w stanie okiełznać Boga. Nie tylko *virtù*, należące do natury człowieka, lecz człowiek po prostu, każde „ja” staje się Bogiem. Najistotniejszym członem twierdzenia Kartezjańskiego jest domyślne (w tłumaczeniu polskim) „ja”. „Formułą kluczową i historycznie elementarną objawienia świeckiego było *cogito* Kartezjańskie: próba zakwestionowania wszystkich oczywistości, i ostateczności tradycyjnych, skonstruowana tak właśnie, że sam ów akt krytyczny i niszczyielski dopełnił się dopiero wtedy, kiedy nowa ostateczność — samowiedza własnej czynności myślowej — została osiągnięta. Descartes podejmował krytykę ze świadomością, że krytyka musi mieć swój kres i że po to odrzuca się ruchomy piasek, aby stanąć na twardym gruncie”¹⁷ — pisze L. Kołakowski. Tym twardym gruntem staje się zatem jaźń, gdyż granicami wyznaczającymi naturę człowieka jest jego myślenie. To „ja” staje się miarą wszystkiego. „Myśl jest atrybutem, który mi przysługuje i który nie może być oddzielony ode mnie. Jestem, istnieję — to pewne. Jak długo jednak? Otóż tak długo, jak długo myślę. [...] jest całkiem pewne, że moja świadomość własnego bytu, powzięta z taką precyzją, bynajmniej nie zależy od rzeczy, których istnienie nie jest mi jeszcze wiadome”¹⁸ — stwierdza Descartes. Kartezjusz stara się uratować nadwątloną już koncepcję teologiczną i określa Boga jako pomost epi-

¹⁶ Zob. I. Berlin: *Oryginalność Machiavellego*. „Literatura na Świecie” 1986, nr 6 (179).

¹⁷ L. Kołakowski: *Kapłan i błazen*. (Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia). W: Idem: *Pochwała niekonsekwencji...*, t. 2, s. 276—277.

¹⁸ R. Descartes: *Medytacje o pierwszej filozofii*. Tłum. J. Hartman. Kraków 2002, s. 41—42.

stemologiczny między tym, co ogólne i konieczne, a tym, co przedmiotowo ważne. Zarówno byt, jak i rozum stworzone zostały przez Boga i to on sprawia, że myślenie zgadzać się będzie z rzeczywistością. „Bóg, tworząc mnie, wprowadził we mnie taką ideę, będącą niczym znak towarowy umieszczony przez wytwórcę na produkcie”¹⁹ — próbuje uzasadnić Descartes. Mimo to Bóg jest tu postacią przypadkową. Jak wskazano, jest on tylko pomostem, co oznacza, że upada uzasadnienie świata eschatologią, gdyż wolna wola stanowi tylko element epistemologiczny. To „ja” w granicach swej mocy decyduje o tym, co jest; „wolna wola jest interpretacją aktu afirmacji lub negacji intelektualnej [...] sądów wątpliwych”²⁰ — konstatuje L. Kołakowski. Kartezjańska paremia jest zaczątkiem racjonalizmu, który unieczystwia centralną pozycję Boga w świecie i w relacji egzystencja — transcendencja, w jego miejsce wstawiając samowystarczalność świadomości ludzkiej, rozumną jednostkę w nieskończonej przestrzeni, człowieka wolnego od predestynacji i przyrodzonej hańby. „W świecie kartezjańskim nie ma miejsca na Boga i nie ma miejsca na moralność pozaindywidualną, ponieważ wszystkie możliwe źródła moralności transcendentnej (w stosunku do indywiduum) zostały zniszczone”²¹ — pisze L. Kołakowski. Naturalność człowieka została zmieszana z jego nadprzyrodzoną możliwością, *implicite* jedynym prawdziwym uwarunkowaniem (w myśli teologicznej). Odwrócono dotychczasowy porządek myślenia filozoficznego i od tego momentu *cogito* przyporządkowuje sobie *esse*²². Istnienie danych ostatecznych skłaniało do postawienia pytania fundamentalnego o granice ludzkiego rozumu. Kartezjańskie rozwiązanie pozwala rozwinąć się refleksji o jaźni, która odgrywać będzie rolę Absolutu, gdyż każde „ja” jest wszystkim, czym być może.

Jeśli ideę człowieka uwolniła nowożytność od zależności władzy transcendentnej i sprowadziła do jej czystej aktualności, która wyznacza granice treściowe tego, czym człowiek jest; jeśli „ja” wyznaczyło granice między świadomością a ideą Boga, przekreślając dotychczasowy porządek teologiczno-filozoficzny i przewagę Opatrzności nad „ułomną” jednostką — to pozostaje tylko jedna fundamentalna

¹⁹ Ibidem, s. 63. W tłumaczeniu: M. i K. Ajdukiewiczowie. Warszawa 1958: „Bóg, stwarzając mnie, zaszczerpił we mnie tę ideę, by była jak gdyby znakiem, którym artysta naznaczył swoje dzieło”.

²⁰ L. Kołakowski: *Światopogląd XVII stulecia*. W: I d e m: *Pochwała niekonsekwencji...*, t. 1, s. 83.

²¹ L. Kołakowski: *Pascal i epistemologia historyczna Goldmanna*. W: I d e m: *Pochwała niekonsekwencji...*, t. 1, s. 229.

²² Zob. Jan Paweł II: *Pamięć i tożsamość*. Kraków 2005.

kwestia do rozstrzygnięcia. Gdzie znajduje się granica mojej świadomości, gdy spotyka się ze świadomością innego człowieka? „Ja” wyzwoliło się spod mocy transcendentnego, a jego miejsce zajmuje inne „ja”. Zatem od teraz relacja egzystencja — egzystencja stanowić będzie centrum myśli nowożytnej, czym zasadniczo różnić będzie się od idei człowieczeństwa, wyznaczonej pojęciem wspólnoty ludzkiej, którą łączy u źródeł grzech prarodziców. Racjonalizm unicestwił taką wspólnotę, tworząc skupisko indywidualnych jednostek, które same siebie determinują i warunkują własne działanie. Człowiek ma na uwadze istnienie, niejako z natury pozostaje zatem egoistą. Od momentu wypowiedzenia Kartezjańskiego stwierdzenia jaźń staje się podmiotem, przewycięzając mroki dotychczasowej „ciemności”, wyzwala się z przedmiotowych granic skodyfikowanego mitu biblijnego. Od tego momentu również zniszczone zostaje poczucie przynależności jednostki do zbiorowości. Człowiek sam wyznacza swoje miejsce w przestrzeni. Drugi człowiek jest przedmiotem mojej świadomości, gdyż to „ja” jest podmiotem. I ta dwuznaczność („ja”-podmiot — „ja” jako drugi-przedmiot) prowadzi do wojny każdego „ja” z każdym „ja”. Thomas Hobbes określił to jako *bellum omnium contra omnes*²³. Każda jednostka dąży do określonego celu, tym samym dążąc do swojej szczęśliwości i dobra. Dobro własne jednak oznacza często zło dla innego, gdyż „ja”-podmiot wkracza w obszar wolności innego „ja”-podmiotu, a oba ujmują siebie przedmiotowo; ich interesy pozostają w niezgodzie. Człowiek ze swej natury jest egoistą. Stan naturalny człowieka to *homo homini lupus*. Niebezpieczeństwo tkwi jednak w tym, że taka degrengolada prowadzić może do unicestwienia człowieka. Jak zapewnia Valeriu Marcu, „w nieszczęściu czy w szczęściu ulegają popędowi jakiejś palącej żądzy, jakiegoś głębokiego pragnienia życiowego. Dlatego zawsze są gotowi do walki. Jeśli nie walczą z potrzeby, to z ambicji”²⁴. Kondycję człowieka nowożytności,

²³ „Jest więc oczywiste, że gdy ludzie żyją, nie mając nad sobą mocy, która by ich wszystkich trzymała w strachu, to znajdują się w stanie, który się zwie wojną; i to w stanie takiej wojny, jak gdyby każdy był w wojnie z każdym. Albowiem WOJNA polega nie tylko na walce czy też na rzeczywistym zmaganiu: czasem wojny jest odcinek czasu, w którym dostatecznie jest wyraźne zdecydowanie na walkę [...]. Jeżeli zasadnicze uprawnienia suwerena (wyszczególnione powyżej w rozdziale osiemnastym) zostaną mu odjęte, to państwo zostaje w ten sposób rozwiązane i każdy człowiek powraca do stanu wojny z każdym człowiekiem i do związanych z tym nieszczęść (co jest największym złem, jakie może się wydarzyć w życiu)”. T. H o b b e s: *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Tłum. C. Z n a m i e r o w s k i. Warszawa 2009, s. 207, 420.

²⁴ V. M a r c u: *Machiavelli. Szkoła władzy*. Tłum. M. T a r n o w s k i. Warszawa 1938, s. 45.

u której podstaw leży Kartezjańskie *cogito*, bezpośrednio prowadzące do emancypacji jednostki ludzkiej od transcendencji, określa relacja dwóch świadomych egzystencji, przekraczających wzajemnie granice swych wolności w ochronie terytorium „ja”. Spotkanie z myślą Kartezjusza pozwala skupić badania nad kondycją człowieka, *tout court* nad człowiekiem, w opozycji do teocentrycznych przekonań o przedmiotowości człowieka. L. Kołakowski zatem zauważa, że „Kartezjańskie *ego* istotnie jest w tym sensie absolutem, że będąc zawsze jedynym i wyjątkowym, nieprzeniknieniem i wsobnie moim. [...] jestem czystą aktualnością, ponieważ w każdym »teraz« jestem wszystkim, czym mogę być”²⁵.

Kołakowskiego krytyka chrześcijańskiego uzasadnienia obecności zła w świecie

Metafizyka Kartezjusza pozbawia Boga miejsca centralnego w świecie, a rozdział natury od Boga zamyka mu drogę do niej. Przejścia nie ma, a stąd już niedaleko, by Bóg był tylko gwarantem Pascalogowskiego „szcztka”. Absolut pozwalał eliminować trudności w Kartezjańskim systemie, następnie od świata został odsunięty i pozbawiony wszelkiej możliwości interwencji. Teoria taka pozwala, by Bóg pozostawił świat własnemu losowi, a separacja od człowieka i jego otoczenia prowadzi go do pozycji tak zwanego Boga obojętnego. „Transcendencja Istoty Najwyższej zawsze służyła człowiekowi za usprawiedliwienie jego obojętności w stosunku do niej. Nawet jeśli pamiętamy o niej, przeświadczenie, że jest ona o d l e g ł a, staje się wytłumaczeniem wszelkich zaniedbań, a nawet zupełnego zobojętnienia”²⁶ — pisze M. Eliade. Rozdział Boga od natury pozwoliłby zapewne uzasadnić istnienie zła (ograniczenie władzy Boskiej, jego alienacja wobec natury mogłaby doprowadzić do postawienia problemu zła po stronie natury), lecz z oczywistych względów dogmatycy na ten rozdział nie mogli pozwolić. Jak stwierdza L. Kołakowski, „niezależnie od wszystkich trudności, które piętrzą się przed nami, gdy usiłujemy należycie zrozumieć Boskie atrybuty wszechmocny i nie-

²⁵ L. Kołakowski: *Horror metaphysicus*. Poznań 1999, s. 247.

²⁶ M. Eliade: *Aspekty...*, s. 99.

skończonej dobroci, krytykom zawsze wydawało się, że przymioty te nie dają się pogodzić ze złem świata²⁷. Absolut jest najmądrzejszy, nieskończony, najpotężniejszy i stworzył świat najlepszy spośród wszystkich możliwych światów.

Leszek Kołakowski staje przed odwiecznym pytaniem: jak pogodzić wolną wolę człowieka i jego zdolność do popełniania grzechu z wszechmocą Stwórcy?. Czyżby Absolut w całej swej mocy nie mógł stworzyć człowieka wolnym i jednocześnie wybierającym zawsze dobro? Gottfried Wilhelm Leibniz twierdzić będzie, że Bóg mógłby stworzyć człowieka niezdolnym czynić zło, lecz tylko za cenę człowieka pozbawionego możliwości decydowania o sobie samym. „Bóg nie byłby dopuścił grzechu ani też nie utworzyłby stworzeń, o których by wiedział, że zgrzeszą, gdyby nie był znał sposobu na to, by wydobyć z nich nieporównywalnie większe dobro aniżeli zło, jakie wraz z nimi przychodzi²⁸ — konstatuje Leibniz. Bóg zatem wybrał ze swej konieczności ten świat, który w ogólnym rozstrzygnięciu przyniesie najwięcej dobra. „Sceptyk, który mógłby dowodzić, że nie trzeba żyć dłużej niż dzień lub dwa na tym świecie, by nabrać poważnych wątpliwości, czy jest on najlepszym wyobrażalnym światem²⁹, miałby, jak zauważa L. Kołakowski, w zupełności rację, podważając pewność niemieckiego filozofa. Dlaczego ten dobry Bóg stworzył człowieka „ułomnym” (nie tylko w kwestii ułomności naocznej, empirycznej, lecz także w sferze fundamentalnej dla jego istnienia)? Leibniza uzasadnienie niemożliwości stworzenia świata takim, by połączyć wolność wyboru z niezdolnością czynienia zła skupia się na niemożliwości czynienia przez Boga tego, co jest logicznie niemożliwe. I znowu wytoczyć można argument, czy zasadnym twierdzeniem jest, że Bóg wszechmocny czegoś „nie może”. „Wszechmocność” i „niemożliwość” to pojęcia krańcowo różne, wykluczające się nawzajem. Jeśli Bóg zdecydował, że cudzołóstwo jest grzechem, dlaczego nie zdecydował również, że wolna wola i niezdolność do grzechu są słusznie logiczne? Słusznie więc można Boga posądzić o niesprawiedliwość, bo „skoro nie ma dłań rzeczy niemożliwych, to było w Jego mocy stworzyć świat łączący jakości, które z pozoru nie dają się pogodzić [...]. W rzeczywistości, jeśli wszystkie zasady logiki i moralności zostały ustanowione arbitralną decyzją Boskiej woli i nie zawierają immanentnej

²⁷ L. Kołakowski: *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*. Kraków 1988, s. 14.

²⁸ G.W. Leibniz: *O wolności ludzkiej i źródle zła*. W: I d e m: *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i taski oraz inne pisma filozoficzne*. Tłum. W. Cichowicz. Warszawa 1969, s. 155.

²⁹ L. Kołakowski: *Jeśli Boga nie ma...*, s. 15.

prawdy, nie ma powodu przypuszczać, że Bóg jest ograniczony przez własne reguły³⁰ — wnioskuje L. Kołakowski.

Bóg zatem przypadkowo podjął takie decyzje, które w całej jego mądrości i dobroci mogłyby być inne. *Deus otiosus*. Tak go określa Kołakowski. Prawodawca doskonały, twórca fundamentów logicznych i moralnych arbitralnie zdecydował o tym, że w świecie człowieka zło będzie istnieć, jednocześnie podejmując decyzję o swej pozycji obojętnego Stwórcy. I żadną miarą logiczną argumentacją wytłumaczyć się tego nie da. Można nawet przypuszczać, że zło, które mocą Boską mogłoby być tylko dobrem, potrzebne mu jest z pobudek bardzo próżnych i wzmacniających jego pozycję we wszechświecie. Zawsze obok intelektualistów, którzy będą starać się podważyć celowość porządku Boskiego, znajdą się tacy, którzy za Leibnizem („Nawet samo zło służy większemu dobru, a doznanie przykrości u duchów staje się niezbędne do postąpienia ku większym przyjemnościom”, jak również świadomość, że „postrzegają wyraźnie prawdy konieczne jako racje, to znaczy jako coś, co powinno było poruszać byt pierwszy i ukształtować wszechświat”)³¹ będą chwalić harmonię świata i w cierpieniu ludzkim upatrywać wzniosłych imponderabiliów. „A więc prawdziwy triumf Jehowy przejawia się tam, gdzie bywa chwalony za zło, to znaczy gdzie działa wbrew swojej istocie, czyli Jehowa o tyle odnosi zwycięstwa, o ile ukazuje się innym, niż jest naprawdę. [...] Ludziom płytko myślącym zdaje się, że Jehowa urządził świat bardzo marnie. W rzeczywistości urządził go bardzo mądrze: mnoży nieszczęścia ludzkie, bo przez nie dostępuje moralnych zwycięstw; gdyby ludzie byli szczęśliwi, Szatan miałby małe sukcesy, ale Bóg nie miałby żadnych. Widać tedy, że po to, aby furтка niebios otwierała się dla jednostek, miliony muszą pędzić przez bramy piekielne”³² — ironizuje L. Kołakowski. Tym samym znowu powracamy do pytania fundamentalnego, pytania o istnienie zła tego świata i o pobudki kierujące Bogiem, który musi zaprzeczyć swej istocie, by wyjść zwycięsko z tejże walki. Abstrahując jednak od powodów Stwórcy, których z ubóstwa skończonego umysłu nie potrafiono wywieść, nadal pozostaje otwartą kwestia tego, czy walcząc ze złem, Bóg nie walczy sam z sobą. Transcendencja absolutna, stwarzająca wszystko i o wszystkim decydująca sprawiła, że zło zaistnieć musiało. Jest jeszcze jedno możliwe rozstrzygnięcie tego problemu, mianowicie że „zło ostatecznie wcale nie jest złem: mamy je za

³⁰ L. Kołakowski: *Jeśli Boga nie ma...*, s. 17.

³¹ G.W. Leibniz: *O zasadach istnienia*. W: *Idem: Wyznanie wiary filozofa...*, s. 228.

³² L. Kołakowski: *Klucz niebieski albo Opowieści budujące z historii świętej zebrane ku pouczeniu i przestrodze*. Warszawa 1965, s. 57.

takie dlatego tylko, że pełna historia zbawienia jest dla nas niedostępna, a więc absolutyzujemy pewne jej fragmenty, nie zdając sobie sprawy, że w Boskim planie służą one sprawie dobra”³³ — zwraca uwagę L. Kołakowski. To zatem, co wydawać by się mogło bezcelową degrengoladą, bezsensownym rozkładem, absurdalną okropnością życia, dla naszego skończonego umysłu jest niezrozumiałe, lecz dla najmądrzejszego Absolutu okaże się rozumną harmonią. Ale L. Kołakowski dodaje zaraz: „wydaje się, że cokolwiek czynię, chcąc nie chcąc, przyczyniam się do wcielenia w życie Boskiego dobroczynnego planu odkupienia, stąd nie ma powodu, abym troszczył się zbytnio o słuszność mojego postępowania”³⁴; czyli każde zło przyszłym dobrem można tłumaczyć. Tyle tylko, że ludzka sprawdzalność takiego omenu jest niemożliwa. Prawdziwość takiego ładu, w którym zło ludzkie stać się może dobrem w planie Boskim, jest nieosiągalna z powodu granic ludzkiej poznawalności. Konkluzja może być zatem następująca za L. Kołakowskim: „jeśli prawdą jest, że wiara w ostateczny i zbawienyny sens wszystkiego, co się przydarza, gra rolę mechanizmu homeostatycznego, który pomaga ludziom pogodzić się i znosić różnorakie naciski życia, to jednak nie ma to żadnego logicznego związku z roszczeniami tych wierzeń do prawdziwości”³⁵.

Klasyczny dylemat zła nie na tym się jednak kończy — zauważa Kołakowski. Eschatologia uzasadnia istnienie rozróżnienia między dobrem i złem, złem, które powstało nie mocą wszechwładnego Stworzyciela, lecz wolną wolą człowieka, którą ten pierwszy go obdarzył. Mit biblijny dotyczący historii prarodziców, którzy spróbowali owocu z drzewa poznania i tym samym złamali zakaz Boski, eksplikuje sensowność obecności zła i namacalnego cierpienia w obszarze życia ludzkiego oraz antycypuje losy całej cywilizacji, która za swe korzenie przyjmie doktrynę z niego się wywodzącą. Bierność w obliczu cierpienia i niemożliwość buntu jednostki stają się w tym momencie znakiem zgody na przyjęcie mitotwórczego uzasadnienia, to znaczy zgody na naturę „ułomną”, „zhańbioną” i z przyrodzenia grzeszną. Jak zauważa jednak L. Kołakowski, „dotykamy tu jednej z najbardziej drażliwych i zagadkowych kwestii w doktrynie chrześcijańskiej [...], kwestii tak zwanej zbiorowej odpowiedzialności i zbiorowej kary, grzechu pierwotnego i odkupienia. Argument moralny jest prosty. Sprowadza się do zdroworozsądkowej obserwacji, że nasza zwykła intuicja moralna nie pozwala godzić się z tym, że Bóg karze niewinnych ludzi

³³ L. Kołakowski: *Jeśli Boga nie ma...*, s. 32.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Ibidem, s. 36—37.

za przestępstwa innych, czy też że przez tysiąclecia zsyła niewysłowione męczarnie na cały gatunek z powodu jednego aktu nieposłuszeństwa ich odległych przodków³⁶. Trudno zrozumieć atrybuty litościwego i miłującego Boga, utożsamianego ze sprawiedliwością, a jednocześnie przejawiającego postawę mściwego i kapryśnego Stwórcy. W świecie stworzenia mit biblijny przypisuje pełną odpowiedzialność za zło wolnej woli człowieka, który to zdecydował sam poznać, czym ono jest, i jednocześnie czynem swoim zesłać skażenie na cały gatunek ludzki. Natura ludzka wybrała podpowiedź szatańską, która to przekreśliła możliwość rajskiego *status quo* oraz odwieczne nadzieje na powrót do utraconego domostwa. Wiara w świadectwo moralnej ułomności zawarte w micie i nieskończona godność człowieka, z jaką przyjmuje cierpienia, rozpacz nad doczesnością i stanem utraconym — to akceptacja ludzkiego cierpienia, mająca na celu odbudowanie zniszczonej homeostazy rajskiej. „Wszystko, co było w nich twórcze i wynalazcze, sprzęgło się nierozdzielnie ze złem. Diabeł stał się racją naszej nikczemności, ale zarazem twórczości [...]; diabeł stał się interpretacją nas samych w naczelnych zasadach naszego życia. [...] Każda żądza — *libido scendi, libido scentiendi, libido dominandi*, pragnienie wiedzy, pragnienie miłości, pragnienie władzy — wszystko spotyka się w jednej inspiracji, wszystko, co było naszym pragnieniem, naszą wolą, naszą nadzieją. Albowiem podobny jest człowiek diabłu, ilekroć czyni swoją wolę — jak powiedział Święty Augustyn³⁷ — konstatuje L. Kołakowski.

Koncepcja grzechu pierwotnego, którą przedstawił Święty Augustyn, była skrajną postacią odczytania mitu biblijnego, mającą kodyfikować kondycję człowieka, jako przez zło zdeterminowanego stworzenia. Postrzeganie świata przez pryzmat nędzy naszej cielesnej egzystencji, wynikłej z upadku moralnego prarodziców, stanowi o nieuleczalnej marności człowieka, który może tylko akceptować własną przyrodzoną słabość, a „religijne postrzeganie świata rzeczywiście może nas nauczyć, jak być pokonanym i w życiu³⁸ — pisze L. Kołakowski. Dla Kołakowskiego Augustyńska koncepcja jest w swym radykalizmie najbardziej spójną teologiczną odpowiedzią na odwieczny dylemat wszechmocy i zła. Z jednej strony zło ze swej definicji jest brakiem doskonałości, brakiem bytu, zatem zło nie jest rzeczywistością, co pozwala wykluczyć niemoc Stwórcy, któremu tym samym nie można zarzucić, że zło stworzył lub że istnieje jakaś

³⁶ Ibidem, s. 42.

³⁷ L. Kołakowski: *O pożytkach diabła*. W: *I d e m: Pochwała niekonsekwencji...*, t. 3, s. 11.

³⁸ L. Kołakowski: *Jeśli Boga nie ma...*, s. 38.

rzeczywistość poza nim, która mu nie podlega ze swej natury. Następnie stworzenie ludzkie powstało z nicości, w nim zawarty jest skrawek niebytu, czyli od początku towarzyszy mu zło³⁹. A grzech pierwotny dziedziczy każdy potomek gatunku ludzkiego, jako winę własną. Tyle tylko, że Bóg (spójnie logiczny, rozumiały dla człowieka) wedle takiej koncepcji jest Bogiem okrutnym. W swej wszechmocy i dobroci mógłby z człowieka „ułomnego” zdjąć brzemię wszelkich przejawów wtórnych popełnionego w rajskim Edenie grzechu. „Doktryna ta jest, powiadam, spójna i wszystko wyjaśnia, ale upatrywano w niej, nie bez powodu, niepojęte okrucieństwo Boskie. Kościół ją porzucił, ale pozbawił się zarazem spójnego schematu wyjaśniającego: dla Augustyna nie ma niewinnych, ale gdy się tej teorii poniecha, trzeba uznać, że niewinni cierpią, bez wytłumaczenia”⁴⁰ — podkreśla L. Kołakowski.

Kołakowski wobec spotkania Aten i Jerozolimy

Religia jest sposobem, w jaki człowiek akceptuje życie. Życie, jako nieuchronna porażka, potrzebuje pewnego rodzaju usprawiedliwienia codziennej przygodności, która zniknąć z życia ludzkiego nie może. Religia próbuje wyposażyć całe życie ludzkie w sens. Do rywalizacji o nadanie sensu (rozumienia) życia ludzkiego staje z nią nauka. Spotkanie Aten i Jerozolimy wywarło trwały wpływ na cywilizację i kulturę europejską, *implicite* — na próbę racjonalizacji płaszczyzny teologicznej. Spotkanie to zrodziło fundamentalne pytanie: *credo ut intellegam albo intellego ut credam*. Podjęcie refleksji zaowocowało różnorodnymi rozstrzygnięciami natury filozoficznej, które włączono do zasobów religijnych cywilizacji europejskiej. Zasadne w tym momencie pozostaje pytanie o granice obszarów, które stanowiły odrębne porządki, a co za tym idzie — cele i metody. Odwiecznym zagadnieniem pozostaje zachowanie swego rodzaju autonomii. Jest to próba odpowiedzi, czy teologia nie traci swego charakteru, nie przeczy swej istocie, podejmując polemikę z Grecją (polemikę, której esencję stano-

³⁹ S. Swieżawski: *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*. Warszawa—Wrocław 2000, s. 358.

⁴⁰ L. Kołakowski: *Udręczenie*. W: *Idem: Mini wykłady o maxi sprawach*. Kraków 2004, s. 209.

wi aparat pojęciowy oraz sposób myślenia i postępowania przysposobiony przez teologię do uzasadnienia kwestii obszaru, który poza te formy wykracza). „Nie lubiłem prób racjonalizacji porządku sacrum przez intelektualne wysiłki, prób niezręcznego naśladowania zabiegów wiedzy »pozytywnej«, tam gdzie to jest niemożliwe. [...] Nadal jednak uważam, że nie są to dowody w sensie właściwym. Chociaż są to pewne drogi intuicyjne, które wolno nam uznać jako takie, nie są to dowody. W sprawach religijnych dowodów w sensie właściwym chyba nie ma. Co nie znaczy oczywiście, że cała sfera jest zmyśleniem”⁴¹ — wypowiada się L. Kołakowski. Filozof polski rozprawia się z analityczną próbą poszukiwania kryteriów prawomocności w postrzeganiu religijnym. Kompromis ateńsko-jerozolimski wyposażył racjonalistów w narzędzie ostrej krytyki, wymierzonej przeciwko teologicznym próbom racjonalnej argumentacji, która mogłaby być tylko połowiczną konstatacją opartą na zasadach poprawnego myślenia, gdyż treść rozważań teologicznych wykracza poza możliwości ludzkiego poznania.

Kołakowski z lekkością refutuje dowody Świętego Tomasza na istnienie Boskiej egzystencji, czy to z powodu niedostatków logicznych, czy też błędnych założeń empirycznych. Pierwszy i drugi dowód wynikają z fałszywego założenia, że następstwo warunków ma nieuwarunkowany początek (wszystko, co się porusza, musi mieć pierwszego nieruchomego Poruszyciela; łańcuch następstw musi mieć pierwszą przyczynę, która przyczyny mieć nie może). „Zdaje się ona zakładać, że jeżeli każde ogniwo łańcucha (poruszeń czy też przyczyn) musi być poprzedzone przez wcześniejsze, to musi mieć ogniwo poprzedzające je wszystkie. [...] Krótko mówiąc, nie ma nic nielogicznego w pojęciu nieskończonego następstwa zdarzeń; żadne reguły logiczne nie zmuszają nas do uznania pierwszej przyczyny, czymkolwiek miałyby ona być”⁴² — podkreśla L. Kołakowski. Następnie Święty Tomasz z faktu, że istoty różnią się stopniem doskonałości, dowodzi, że musi istnieć istota najdoskonalsza. Fałszywe jest założenie, że istnienie hierarchii doskonałości stworzeń implikuje konieczność istnienia doskonałości bezmiernej. Argument teleologiczny, który zakłada, że w naturze nic nie jest przypadkiem, zatem musi istnieć doskonały budowniczy, gwarantujący harmonię i porządek w świecie, nie jest błędem *stricto* natury logicznej, lecz natury antropologicznej. Spostrzeżenie człowiecze, które utrzymuje, że w zastanej rzeczywistości widoczna jest celowość,

⁴¹ *Czas ciekawy, czas niespokojny. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Zbigniew Mentzel*. T. 1. Kraków 2007, s. 228.

⁴² L. Kołakowski: *Jeśli Boga nie ma...*, s. 63.

jednocześnie w świadomości jednostki zakłada jej autora (Arystotelesowskiego Pierwszego Poruszyciela). Nie tylko jednak „wywodzić więc *ex gubernatione rerum* istnienie Rządcy to tyle, co przyjmować odpowiedź z góry: znajdować autora, przed wszelkim rozumowaniem”⁴³ — jak pisze L. Kołakowski, lecz również aposterioryczne indagacje, które pozwalają zanegować istnienie teleologii w naturze.

Filozofia jako nauka, oparta na możliwości ludzkiego umysłu, zajmuje się istnieniem Boga i tym samym przedmiotowo zbiega się z treściami teologicznymi co do meritum. Dyferencja między teologią a filozofią ujawnia się przede wszystkim w metodzie dojścia do faktu, że Bóg istnieje; filozofia wykorzystuje metody naturalne, teologia problematykę uzasadnia w świetle Objawienia. Spotkanie Aten i Jerozolimy zapoczątkowało próbę pogodzenia wykluczających się ze swej natury rozstrzygnięć, skutkując jednocześnie pytaniem o możliwość stworzenia takiego obrazu metafizyki, który mógłby spełnić wymogi naukowe, a tym samym nadać sensowność (której uchwycenie znajduje się w granicach umysłu) ludzkim wierzeniom. Wyznaczenie jednak człowiekowi granic epistemologicznych nie pozwala korzystać z władz poznania poza obszarem jego prawomocności, zatem sprawia również, że próba racjonalizacji tego, co w swej naturze zawiera fundamentalny dla niej element irracjonalności, będzie zawsze nieudaną. Próby takie mogą być tylko i wyłącznie intelektualną rozrywką, która pozytywnego (naukowego) rozstrzygnięcia na pewno nie przyniesie. Jak przyznaje L. Kołakowski, „czułem sympatię do filozofii chrześcijańskiej, która nie lękałaby się własnej pierwotnej i najbardziej autentycznej formy, która jawnie afirmowałaby własną irracjonalność [...]. Nieustanne zapewnianie o racjonalności wszystkich swoich poglądów w sprawach natury światopoglądowej wydaje mi się po prostu śmieszne”⁴⁴. W religijnych rozważaniach dowodzenie istnienia bądź nieistnienia Boga jest dla Kołakowskiego, po pierwsze, kwestią nie tylko nierozstrzygalną, lecz zbędną. Po wtóre, kwestią, która może przynieść religii same szkody. Nawet jeśli za lemat całego badania przyjmiemy stwierdzenie, że Bóg istnieje, to mamy do czynienia z Bogiem filozofów, nie z dobrotliwym Bogiem chrześcijan, a co za tym idzie — znowu wracamy do problemu Boga, którego istnienie jest wywiedzione z argumentacji logicznej i który przypomina gigantycznego budowniczego i organizatora świata, lecz tym samym Boga obojętnego na los ludzki. Jeśli uparcie nadal ktoś zechce twierdzić, że teologia naturalna na wzór metod filozoficznych jest możliwa i nie pozostaje

⁴³ Ibidem, s. 64.

⁴⁴ *Czas ciekawy, czas niespokojny...*, s. 232.

w konflikcie z fundamentalną dla religii chrześcijańskiej teologią Objawienia, że można w granicach ludzkiego umysłu poznać Boga i zapewnić sobie racjonalne uzasadnienie istnienia oraz atrybutów Boskich, to niechże postara się wytłumaczyć próbę Hioba bądź Abrahama taką argumentacją. Jak pisze L. Kołakowski, „Bóg, kiedy polecił mu [Abrahamowi —A.T.K.] ofiarować syna na ofiarę ognia, nie uważał za stosowne uzasadniać swoich rozkazów. Nie jest wszakże zwyczajem autokratów — tłumaczyć się subalternom ze swoich poleceń. Istota rozkazu Boskiego polega bowiem na tym, że winien on być wykonany dlatego, że jest rozkazem, nie zaś dlatego, że jest rozsądny, skuteczny i przemyślany; nie ma potrzeby, żeby wykonawca rozumiał cel rozkazu [...]. Wykonawca, który pyta o racje otrzymywanych zleceń, jest siewcą nieporządku i demaskuje się jako bezpłodny rezoner, pyszałkowaty mędrak”⁴⁵. Zrozumienie zamysłów Boga, które pozostają w sprzeczności logicznej z jego atrybutami przedstawionymi przez religię, jest niemożliwe. *Tertium non datur*. „Albo-albo”, czyli albo Bóg filozofów, albo Bóg Objawienia.

Kołakowskiego próba poszukiwania tylko autentycznej formy filozofii chrześcijańskiej

Poza dobrem i złem, poza wiarą i rozumem znajdować będzie L. Kołakowski tradycję mistyczną, która to pozostawi na boku spór „albo-albo”, przyznawszy się do swojej pierwotnej formy, w niej poszukując autentyczności. Identyfikacja z przyrodzonymi elementami o charakterze irracjonalnym stanowi o samotności myśli mistycznej. Problem racjonalizacji wiary pozostaje poza treściami każdego rodzaju mistyki, gdyż świeckość w zderzeniu ze spotkaniem jednostki wierzącej może wydawać się tylko czymś marnym. *Ratio* jest zbędną kategorią w tym spotkaniu, logika czymś niepełnym w porównaniu z doskonałością, z jaką można mieć do czynienia, a osiągnięta wiedza o transcendencji w wyniku kontemplacji nadaje sens egzystencji, którego żadnym sposobem nie nada mu formalna struktura rozumu. Żaden intelektualista, wydawać by się mogło, nie wyraził zgody na stwierdzenie sensowności tak uzasadnionej, opartej na hipo-

⁴⁵ L. Kołakowski: *Klucz niebieski...*, s. 24–25.

tetycznym zjawisku bezpośredniej zażyłości między skończonym człowiekiem i formą Absolutu, ze swej definicji wykraczającą poza niego. Nie w tym jednak Kołakowski upatruje „sensowności” tego rodzaju myśli teocentrycznej. Mistycyzm, stojący poza próbą połączenia dwóch porządków nawzajem się znoszących, odpowiada arbitralnie: tylko Bóg, bez żadnego sensownego uzasadnienia, bez poszukiwania argumentów za jego prawdziwością, bez dowodów na jego istnienie. W tym tkwi wielkość i „sensowność” tej tradycji, że przyznaje się do tego, że zgodnie z prawomocnym rozumem myśl mistyczna nie jest sensowna. Nie da się racjonalnie uzasadnić możliwości zaistnienia spotkania z formą transcendencji (tym samym jej istnienia, atrybutów, ukrytych zamysłów), które nadaje „sensowność”, irracjonalną co prawda (lecz nadal sensowność), życiu istoty rozumnej. „Zwracałem już uwagę na paradoksalny charakter życia mistycznego: ma ono być doświadczeniem Nieskończoności i tym samym, wedle racjonalistycznej krytyki, kwadratowym kołem [...]. Mistycy dobrze zdają sobie sprawę i podkreślają stale, że ich słowa, choć doskonale zrozumiałe dla dusz im pokrewnych, innym muszą wydawać się niedorzeczne bądź wewnętrznie sprzeczne. [...] Zasady te, o których teologowie głoszą, że można je uzasadnić w wyniku spekulatywnego rozumowania, stanowią część bezpośredniego doświadczenia mistyka. To, co filozof pracowicie usiłuje wyłożyć w abstrakcyjnych i często zawiłych kategoriach, mistyk po prostu widzi”⁴⁶ — konstatuje L. Kołakowski.

Rozdział wiedzy świeckiej i Objawienia pozbawiał Kościół — jako łącznika widzialnego z tym, co niewidzialne, czyli wznoszący się gmach między tym, co niebiańskie, a tym, co ziemskie — jego prawdziwości. Dogmaty religijne, niemające uprawomocnienia w rozumie, stawały się prowizorycznymi stwierdzeniami o charakterze historycznym. Tym samym dotychczasowe stwierdzenia religijne, które pretendowały do zyskania statusu naukowego, przybrały formę tylko warunkowych konstatacji, gdyż źródłem wiedzy religijnej stał się bezpośredni kontakt człowieka z transcendencją. Bezradność instytucji kościelnych w sytuacji dla nich granicznej oraz niemożność współistnienia dziedzictwa naukowego z tradycją religijną w konsekwencji prowadzi nie tylko do oddzielenia *sacrum* od *profanum*, lecz również bezpośrednio do *libido sciendi* w świadomości istot ze swej natury rozumnych. Odejście od próby związku *fides* z *ratio* i arbitralne wskazanie irracjonalnej, niepodległej żadnym uzasadnieniom drogi nie może zezwolić na asymilację zjawisk mistycznych i prowadzi do wyłączenia tej myśli z tradycjonalistycznie uformowanej doktryny re-

⁴⁶ L. Kołakowski: *Jeśli Boga nie ma...*, s. 126—127.

ligijnej. Mistyczny stan kontemplacji, to znaczy brak rozgraniczenia między podmiotem doznającym a przedmiotem doznawanym (tu: podmiotem najdoskonalszym, transcendentnym, warunkującym istnienie podmiotu poznającego), ma w założeniu pozostawienie za sobą wszystkich dóbr rzeczywistości przedmiotowo doznawalnej, czyli przyrodzonej natury człowieka: jego zmysłowości i cielesności. Instytucje kościelne, jako łącznik niebiańsko-ziemski, są zatem tylko połowicznie związane z *sacrum*, w części stanowiąc organizacje ziemskie. „Niektórzy radykałowie reformacji chcieli całkowicie oczyścić chrześcijaństwo z form ziemskich, uniezależnić od wszystkich związków z profanum. Twierdzili, że wszystko, o co w chrześcijaństwie chodzi, dzieje się w duszy każdego chrześcijanina z osobna, że tam zmagają się ze sobą Stary człowiek i Nowy, szatan i Bóg, że umieszczają wartości chrześcijańskie »na zewnątrz« sumienia — a więc w kościele, dogmatach, w obrzędach — to tyle, co je zaprzepaścić, że wartości te są przywiązane wyłącznie do pojedynczego podmiotu i nie sumują się w żadne całości *obiektywne*”⁴⁷ — przypomina L. Kołakowski. Po pierwsze, traktowanie mistyki, która dla polskiego myśliciela jest jedyną autentyczną formą religijnego wyrazu, jako „rozbijacza” dotychczasowo uznawanego porządku, to, po wtóre, powrót do problemów fundamentalnych dla rozważań teologicznych.

Bezpośrednie obcowanie z transcendencją implikuje zatem wyzwolenie się spod dotychczasowego jarzma tradycji religijnej, która to człowieka traktowała przedmiotowo i wskazywała jego „ułomność” przyrodzoną, potwierdzoną niemożliwością poznania Boga, a tym samym pozostawiała jednostce tylko jedną słuszną drogę: wsłuchiwanie się w słowa i jednocześnie nakazy kościelne. Mistyk, który posiadał zdolność kontaktu z pewną formą Absolutu, ma poczucie zbędności poznawczego, moralnego, estetycznego zaangażowania ziemskiego. Spotkanie z istotą najdoskonalszą może zaowocować dwiema postawami: bądź ascetycznym spojrzeniem na to, co najbardziej ludzkie, czyli jego fizykalność, i tym samym rodzić skłonności człowieka do sprawowania silnego nadzoru nad ciałem (z czym tradycje religijne zgodzić się mogą), bądź do troski tylko i wyłącznie o duszę, która warunkuje podmiotowość człowieka i zezwala na bezpośredni kontakt z Bogiem, ale tym razem człowiek pozostaje obojętny wobec ciała. Jak zauważa L. Kołakowski, „skoro moje ciało tkwi, bez nadziei uwolnienia, w szponach demona i skoro obchodzi mnie jedynie dusza, to właściwym sposobem postępowania będzie nie troszczyć się w ogóle o to, co

⁴⁷ L. Kołakowski: *O tak zwanym kryzysie chrześcijaństwa*. W: *Idem: Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Londyn 1984, s. 160.

czyni ciało, i pozostawić je na zatracenie, uwolniwszy pierwiej swoje duchowe ego od więzi z materią⁴⁸, na co patriarchowie kościelni zgody wyrazić już nie mogli. Tradycyjna hierarchia stworzeń przypisuje człowiekowi ze swej natury bliskość z materią, jednocześnie oddalając go od niebiańskiego powiązania. Owa bliskość zezwala na utożsamienie człowieka z przyrodzoną mu „hańbą” i pozostawia jedyne możliwe rozstrzygnięcie: świadomość swojej permanentnej grzesznej cielesności implikuje pokorę względem wszelkich dogmatów religijnych oraz z nich wywodzonych kodeksów etycznych. Apostazja mistyków może prowadzić do uniezależnienia się człowieczej natury, dotychczas podporządkowanej kodeksom moralnym oraz nakazom kościelnym, gdyż od tego momentu jednostka potrzebuje tylko siebie i samego aktu wiary, pozostawiając za sobą całą zewnętrżność i jej wtórne wytwory. Panujący ład trzymał człowieka w trwałym oddaleniu od tego, co transcendentne; tym samym stawiane postulatory moralne, świadczące o potrzebie odkupienia swej grzeszności przez samouświadomienie, dystans ten pogłębiały. Kontakt mistyka z Bogiem doprowadził do zerwania z takim myśleniem i mocą zaistniałego aktu nadał człowiekowi status jednostki autarkicznej wobec wszelkich wymogów tradycji religijnej. Tajemnicze spotkanie zrodziło jednocześnie zagrożenie dotychczas niezachwianego gmachu ziemiańsko-niebiańskiego. „Od czasów Platona wartości fachowości były wykorzystywane w konserwatywnych obrazach świata, a hasło specjalizacji służyło obronie hierarchicznego ładu społecznego: *ne sutor ultra crepidam* itd. [...] Konserwatyzm jest zwycięstwem tej części natury ludzkiej, która upodabnia człowieka do rzeczy. Pod względem genezy społecznej jest naturalną strukturą myślową zbiorowości, które opierają swoją stabilność na stabilności rzeczy [...], a nienawidzą grup nomadycznych i źle zakorzenionych w świecie rzeczowym, a więc tych właśnie, które zazwyczaj rewolucjonizują zastane porządki świata”⁴⁹ — pisze L. Kołakowski.

Jednostka może zatem uwolnić się od przeświadczenia o niemożliwości poznania Boga i w wyniku takiego spotkania — bądź gardzić rzeczywistością codzienną, bądź z zachwytem ujmować rozmaitości Boskiego stworzenia. Filozoficzną konsekwencją takiego ujmowania rzeczywistości może być panteistyczna postawa mistyka, który w każdym fragmencie świata naturalnego dostrzeże zachwycające nieustanne działanie Boga. Tym samym paralelizm Boga i natury oznaczać będzie konieczną zależność między nimi. „W interpretacjach

⁴⁸ L. Kołakowski: *Jeśli Boga nie ma...*, s. 114.

⁴⁹ L. Kołakowski: *Etyka bez kodeksu*. W: *Idem: Kultura...*, s. 147—148.

mistycznych i spirytualistycznych [chodzi — A.T.K.] o znalezienie absolutu immanentnego, z którym związek i na granicy nawet identyczność pozwalają przewyciężyć stan opuszczenia i obcości wobec świata naturalnego, niejako znaleźć środowisko poza lub ponad przyrodą materialną, ale środowisko, z którym można się utożsamić i współżyć na zasadzie organicznej wspólnoty, nie na zasadzie posłuszeństwa i zniewolenia⁵⁰ — zauważa L. Kołakowski. Tak rozumiany panteizm przybliża egzystencję do transcendencji, pozbawia Absolut jednak tych atrybutów, które świadczą o jego istocie (w tym wymiarze, w którym jest on różny od egzystencji, warunkując ją i przewyższając doskonałością) i są fundamentalne dla tradycji religijnej. Zinstytucjonalizowane chrześcijaństwo przyjąć takich konstatacji nie może, gdyż skutkują one zaprzeczeniem najdoskonalszych przymiotów Boga oraz zezwalają na beztroskę moralną, ponieważ cokolwiek wydarza się w rzeczywistości, pochodzi z inspiracji Stworzyciela, a tym samym powracamy do rozstrzygnięć już omówionych, że zaistniałe zło w świecie może być dobrem w zamyśle Boga, a wynikający z takiej interpretacji problem rozróżnienia dobra i zła prowadzi do tego, że być może jednostkom wszystko wolno. „Nadzieja indywidualnego raj, który na ziemi jest osiągalny — jak u mistyków — bywa niszczycielska, jeśli opiera się na przypuszczeniu, że mistyczne *annihilatio* może pojawić się w wyniku wysiłków jednostki lub jako nagroda za nie; obojętność względem potrzeb i cierpienie innych ludzi i lekceważenie reguł moralnych z taką nadzieją się wiąże⁵¹ — zauważa L. Kołakowski. Wszelkie kodeksy etyczne instytucji chrześcijańskich są zbędne, gdyż „cokolwiek czynisz, jesteś robotnikiem w sprawie Bożej⁵² — konkluduje.

Ludzka potrzeba komunikacji tego, co niewyraźne

Fuga mundi prowadzi doświadczenie mistyczne do granicy nieprzeniknionej dla ludzkiego rozumu; granicy skończoności i nieskończoności — owego fundamentalnego ludzkiego zapytania. Przeświad-

⁵⁰ L. Kołakowski: *Światopogląd XVII stulecia...*, s. 73.

⁵¹ L. Kołakowski: *Czy diabeł może być zbawiony?*. W: *Idem: Czy diabeł może być zbawiony...*, s. 154.

⁵² L. Kołakowski: *Jeśli Boga nie ma...*, s. 119.

czenie skończonej jednostki o zaistniałym kontakcie z formą absolutu nieskończonego pozwala jej pozostawić za sobą fizykalność, kosmiczne umiejscowienie i związane z duchowym *residuum* człowieczeństwa jej przyrodzone atrybuty. Czysty akt, który nie potrzebuje pewności filozoficznych twierdzeń, etycznych kodeksów, warunkujących możliwość odkupienia grzechu pierwotnego (i wtórnego względem niego zjawiska podejmowania decyzji dobrych bądź złych w trakcie bytowania ziemskiego), pozostaje niewyraźalny żadnymi dostępnymi narzędziami komunikacji istot skończonych. Tylko milczeniem można wyrazić *nudis verbis*. Czy zatem ten najbardziej autentyczny twór chrześcijaństwa może zapewnić jednostce poczucie sensowności, ucieczkę przed permanentnym lękiem Abrahama, pozwolić na rozstrzygnięcie problemu fundamentalnej ułomności? Wydawać by się mogło, że sama autentyczność tradycji mistycznej wystarczy, by człowiek uwierzył w pewną formę transcendencji. Spotkanie, do którego doszło, zdaje się aktem o wymiarze *quasi*-empirycznym. Mistyczne uniesienie jest pewnym rodzajem „namacalnej” bliskości z Absolutem, nie są to tylko rozważania w umyśle człowieka, który pragnie dowieść, że Bóg istnieje, a granice możliwości jego uzasadnienia racjonalnego nie zezwalają na taki dowód, lecz jest to przekroczenie pewnej odwiecznej granicy możliwości doświadczenia, na co nie zezwalała różność natury poszczególnych członów dychotomii egzystencja — transcendencja. Sprowadzenie Boga do świata człowieka to wiara nie tylko w jego istnienie, lecz także w możliwość jego poznania. Ta możliwość jednak wyklucza przypisanie obszaru doświadczenia mistycznego do tradycji religijnej, która podjęła próbę racjonalizacji swych fundamentów, by przybliżyć ludzi do transcendencji, lecz jednocześnie powtórzyła twierdzenie o niepoznawalnej naturze Boskiej i człowieka od niej oddaliła. Mistyczna sposobność zbliżenia człowieka do Absolutu i negacja niepoznawalności rozwiewają iluzoryczność niemocy człowieka. Pozostaje zatem zadać pytanie o definitywne rozstrzygnięcie: dlaczego zatem tradycja mistyczna nie posłużyła za podwaliny tego, co nazwać dzisiaj możemy chrześcijańską formą tradycji religijnej. Mistyk zawiesza świat empiryczny, łącznie z instytucjonalną formą chrześcijaństwa i jej kodeksem etycznym, pozostawiając człowiekowi jedyną słuszną możliwość: milczenie. Jak zauważa jednak L. Kołakowski, „wierzyli, że przywracają Chrystusowemu orędziu jego właściwą treść, kiedy odzierają je ze związków z widzialnymi, ziemskimi realnościami. Jednakże tak oczyszczone chrześcijaństwo przestawało być właśnie o r e d z i e m [podkr. — A.T.K.]. A jednak chrześcijaństwo miało być dobrą nowiną, którą światu się g ł o s i [podkr. — A.T.K.], miało być przekaza-
nikiem

łaski na ziemi, musiało przeto mieć ziemskie narzędzia komunikacji [podkr. — A.T.K.], czyli gminę, katechizm, rytuał. Zredukowane do niewidzialnego sumienia pojedynczego, nie przekazywało niczego nikomu”⁵³.

Już Arystoteles zauważył, że człowiek sam w świecie nie pozostaje, obok niego są inni, czyli od zawsze jest on istotą społeczną. Doświadczenie mistyczne nie pozwoliłoby utrzymać jakiegokolwiek zbiorowości społecznej, gdyż doprowadziłoby do stanu pojedynczych sumień, zerwanych więzi, wtórnej alienacji człowieka, któremu pozostaje tylko i wyłącznie kontakt z Bogiem i niemożliwość kontaktu z drugim człowiekiem (zawieszamy przecież zewnętrzną całość), niewyrażalność swych odczuć i przeżyć. Człowiek ze swej natury, jako istota myśląca także, nie jest w stanie porzucić fundamentalnych pytań o swoje miejsce w świecie. Po pierwsze, nawet rozstrzygnięcia odnalezione w zaciszu swej pustelni potrzebują pewnej obserwacji innych wokół, którzy w ów porządek również obok mnie się wpisują. Po drugie, moja świadomość nie ma możliwości zawieszenia siebie samej i percepcji z zewnątrz, by sobie określić miejsce w rzeczywistości. Po trzecie, wszelkie konstatacje to mają do siebie, że muszą zostać wyrażone, by mogły zaistnieć. Człowiek, któremu wydaje się, że odnalazł się w pewnym porządku, że posiadał intuicję, która pozwoli nadać światu sensowność, musi ową intuicję wypowiedzieć, a do tego potrzebuje jednostka nie Boga, z którym nawet jeśli możliwy jest bezpośredni kontakt, to kontakt ten jest wielce ograniczony (przede wszystkim werbalnie), lecz drugiego człowieka. Słowami Hegla: „ja odróżniam siebie od siebie samego, a jednocześnie bezpośrednio wiem o tym, że to, co zostało odróżnione, nie jest różne”⁵⁴. Lévinas zwraca uwagę, że to „ja”, które odpycha się samo od siebie ze wstrętem, to tylko jeden ze sposobów identyfikacji człowieka. Zwraca zatem uwagę także na relację „ja” ze światem i konstatuje, że „prawdziwa i źródłowa relacja między nimi, w której Ja odsłania się właśnie jako Toż-Samy w ścisłym sensie, ma postać *przebywania* w świecie. *Sposób*, w jaki Ja istnieje wobec »innego« świata, polega właśnie na *przebywaniu*, na *utożsamianiu się* przez istnienie w nim jak u siebie”⁵⁵. Dlatego też obcowanie Toż-Samego i Innego ma naturę mowy i tylko w ten sposób mamy do czynienia z relacją transcendentnego Innego

⁵³ L. Kołakowski: *O tak zwanym kryzysie chrześcijaństwa*. W: Idem: *Czy diabeł może być zbawiony...*, s. 160.

⁵⁴ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. T. 1. Tłum. A. Landman. Warszawa 1963, s. 193.

⁵⁵ E. Lévinas: *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*. Tłum. M. Kowalska. Warszawa 2002, s. 23.

do Toż-Samego — z ruchem od „ja” do Innego, *twarzą w twarz*. Apologia (termin techniczny Lévinasa, dzięki któremu „ja” afirmuje siebie i potrzebuje usprawiedliwienia, czyli drugiego człowieka) jest istotą rozmowy. Wiara w transcendencję powinna się opierać na autentyczności, nie wypierać się swego rdzenia, który naturę posiadał irracjonalną; ale religia, na niej się opierająca, ma możliwość przetrwania tylko w kontakcie z drugim człowiekiem, z którym wiarą mogą się podzielić. By zbadać fenomen tradycji religijnej, potrzebny jest akt w stanie czystym, który pozwoli nam odkryć swoistość zjawiska, zatem autentyczne doświadczenie mistyczne, pozostające poza obszarem świata społecznego, pozwala tam odnaleźć istotę religii. By jednak tradycja religijna mogła istnieć, musi ona być wspólnotą, spotkaniem ludzi z Bogiem, czyli „człowieka i człowieka” z Bogiem; wspólnotą, która niesie treści dla niej znaczące oraz w odpowiedni sposób skodyfikowane, a tym samym zrozumiałe dla określonej grupy ludzi, natomiast specyfika tej religijnej więzi stanowi już o fenomenie samej tradycji. Zatem religia jest „społecznie ustalonym kultem rzeczywistości wiecznej”⁵⁶ — konstatuje L. Kołakowski.

Świat zewnętrzny dostępny jest człowiekowi bądź w formie zhumanizowanej, bądź zdehumanizowanej. Przedmiotowość otaczających rzeczy umożliwia pewną autonomizację człowieka; jednostka znajduje się poza tworam materialnymi, jako podmiot wobec nich obcy, a jedyna relacja, do której można ją sprowadzić, ma charakter utylitarny lub estetyczny (nawet fakt stworzenia pewnych fragmentów rzeczywistości rękami człowieka nie zdoła owej obcości unicestwić). Drugą zewnętrznością człowieka jest zapewne to, co nieempirycznie doznawalne, a z duszą, która od zwierzęcia nas odróżnia, nieodłącznie związane, czyli z wiarą w jakąś formę transcendencji. Jednostka niejako pozostaje na zewnątrz obydwóch form, z tą jednak różnicą, że ta druga pozwala jej uzasadnić te sfery związane z jej egzystencją, które poza jej możliwości poznawcze wykraczają i pozwalają sensownie człowieka w świecie osadzić. Człowiek przeto jest łącznikiem między poziomem materialnym i poziomem ponadzmysłowym; jednak jako istota społeczna jest jednocześnie podmiotem i przedmiotem zachodzących interakcji. Gombrowiczowskie stwierdzenie, że człowiek jest poddany temu, co tworzy się *między* ludźmi, i nie ma dla niego innej boskości jak tylko ta, która z ludzi się rodzi⁵⁷, paralelnie brzmi w ujęciu L. Kołakowskiego, który zwraca uwagę na ludzką potrzebę ciągłego dialogu ze światem zewnętrznym w jego formie zhumanizo-

⁵⁶ L. Kołakowski: *Jeśli Boga nie ma...*, s. 9.

⁵⁷ Zob. W. Gombrowicz: *Ślub*. Warszawa 1957.

wanej: „w całym wszechświecie człowiek nie potrafi odnaleźć studni tak głębokiej, by pochylając się nad nią, nie odkrył na dnie swojej własnej twarzy”⁵⁸. Odarta do nagości słowami krytyki tradycja religijna, która pragnęła poszukiwać warunków możliwości uzasadnienia racjonalnego, niepotrafiąca poradzić sobie w tym obszarze ze znośnymi się nawzajem treściami i w tym kontekście niemająca poznawczego charakteru, pozostaje jednak fundamentalną przestrzenią określenia sensowności *élan vital* jednostki. Mocą własnej aktywności poznawczej podmiot osiąść wiedzy o Bogu nie może, zatem treści teologiczne nie mogą być natury epistemologicznej, lecz nie wyzbywają się swej arbitralności w odniesieniu do życia ludzkiego w sferze teleologii. Pozostaje zatem przytoczona definicja, która eksplikuje jej wymiar społeczny, tym samym rozważać można religię jako zjawisko kulturowe i antropogenne.

Uzasadnienie musi zostać wyrażone w formie językowej, zatem każda wspólnota wytwarza specyficzny dla siebie język, który umożliwia komunikację między jednostkami, stwarzając podstawy dialogu międzysobowego o charakterze znaczeniowym. Sensowność twierdzeń religijnych, które pozostają dalekie od wymogów, jakie spełnić powinny wszelkie twierdzenia empiryczne, mają szczególny charakter. „Słowa mogą, oczywiście, pełnić funkcję symboli religijnych [...], wtedy jednak rola ich nie polega na oznaczaniu czegokolwiek; wtedy posiadają pewną jakość własną, której nie mogą odstąpić swoim możliwym przekładom, zawierają świętość, udzielaną im przez rzeczywistość, do której się odnoszą”⁵⁹ — podkreśla L. Kołakowski. Analityczność, moc predykcji, niemożliwość falsyfikacji *ex definitione* nie przysługują wyrażeniom języka religijnego, które, choć puste empirycznie, wypełniają jednak kryterium prawomocności i powszechności w granicach poczucia przynależności do pewnej zbiorowości. Pozbawienie wyrażeń religijnych charakteru naukowości nie wyklucza arbitralnie pozbawienia ich „sensowności”. Zasadne pozostaje powrócić do stwierdzenia, że wierzenia religijne, istotowo związane z wymiarem irracjonalności, niedowodliwości, transcendentności, przybierają odcień „racjonalności” (*quasi-racjonalności* — dokładniej). Możliwe zatem staje się zrozumienie wyrażeń religijnych i komunikacja znaczeniowa. Społeczna akceptacja niczym nienarzucona z zewnątrz, odwrócona od arbitralności postanowień konwencjonalnych, naturalnie autentyczna świadczy nie tylko o możliwości komunikacji, lecz

⁵⁸ L. Kołakowski: *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*. W: *Idem: Kultura...*, s. 78.

⁵⁹ L. Kołakowski: *Symbole religijne i kultura humanistyczna*. W: *Idem: Kultura...*, s. 224.

także o potrzebie istnienia twierdzeń o charakterze mitologicznym. Jan Andrzej Kłoczowski pisze: „Kołakowski powtarza za Kierkegaardem: albo-albo. Religia staje się zrozumiała jedynie dla uczestników wspólnoty religijnej, człowiek patrzący na nią z zewnątrz może uchwycić tylko sens poszczególnych zdań i wierzeń”⁶⁰. Ośrodkowym punktem tej interesowności pozostają twierdzenia religijne, które nabierają swej mocy jedynie wraz z istnieniem gromady ludzkiej i tym samym tylko wtedy dają się racjonalnie rozważać. Religia jako integralna część wspólnoty, strukturalnie związana ze świadomością jednostek, przekazywana mocą tradycji, zaczyna żyć swoim życiem, jako twór odrębny, wykraczający poza człowieka, nawet czasem obcy, do życia jednak niezbędny, jako warunek nadania mu sensowności, gdyż rozum człowieka ma swoje granice, a świadomość tychże granic rodzi potrzebę uzasadnienia. Konstatacja L. Kołakowskiego pozwala przypisać „sens” czemuś, co wymogów logicznych nie spełnia i co pozostaje dalekie od wszelkich kryteriów racjonalności: relacji jednostki z jednostką, która opiera się na wzajemnym zrozumieniu i odczuciu wypowiedzanych treści. „Innymi słowy — religia istnieje naprawdę [podkr. — A.T.K.]. Formuła taka wydać się może zaiste mało znacząca, jednakże przypisujemy jej sens, który nie jest bynajmniej wolny od sporu. Oznaczać ma bowiem, że wartości swoście religijne są nierozkładalne, to znaczy pełnią funkcje instrumentalne tylko dzięki temu, że są nieinstrumentalne właśnie”⁶¹ — zauważa L. Kołakowski. Fundamentalną kwestią stają się zatem dla myślicie-la rozważania o tradycji religijnej, która jest autentyczną formą wierzeń, niepretendującą do osiągnięcia poziomu naukowego, niewyzbywającą się swych prawdziwych konotacji, a możliwą do zrozumienia tylko w obrębie pewnego specyficznego zjawiska kulturowego, w obrębie określonej zbiorowości. Rozumienie wyrażen religijnych zbiega się z partycypacją wierzących we wszelkiego rodzaju aktach religijnych. Epistemologiczny rozdział aktu wiary i aktu rozumienia wyznacza granice tego, co sensowne. Obszar *sacrum* pozostaje poza takowym rozróżnieniem, „rozumienie słów zbiega się w jedno z uczuciem uczestnictwa w rzeczywistości, do której się słowa odnoszą”⁶² — konstatuje L. Kołakowski.

⁶⁰ J.A. Kłoczowski: *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*. Kraków 1994, s. 243.

⁶¹ L. Kołakowski: *Symbole religijne...*, s. 231.

⁶² L. Kołakowski: *Jeśli Boga nie ma...*, 180.

Agnieszka Turoń-Kowalska

Leszek Kołakowski's sceptical attitude towards Christian philosophy

Keywords: Leszek Kołakowski, scepticism, Christian philosophy, evil, religion

S u m m a r y

The paper presents Leszek Kołakowski's attitude to Christian philosophy. Very often it is seen as informed by scepticism in the sense of some negative vigilance against dogmas and non-scientific contents. An important element of Kołakowski's biography is his initial fascination with post-war socialism and subsequent "Hegelian bite", which manifested in harsh criticism of Polish Catholicism. After the change of his views and compulsory emigration he kept researching religious attitude and religion itself. The paper concerns his views in this matter with exclusion of his "ideological" analyses. It consists of, first of all, Kołakowski's attitude to transcendence-existence relation of medieval and modern order including the question of evil manifesting itself in the world as conceived in Christian philosophy. It also aims to give answer to the question of what form should Christianity take in the face of scientific concepts of world and man's place within it. It deals also with Kołakowski's attempt to define religion in the context of epistemological separation of the act of faith from intellectual cognition. According to him, religion should not pretend to attain a scientific level, which however does not negate its meaning for man.

Agnieszka Turoń-Kowalska

Kritische Einstellung Leszek Kołakowskis zu christlicher Philosophie

Schlüsselwörter: Leszek Kołakowski, Skeptizismus, christliche Philosophie, Übel, Religion

Z u s a m m e n f a s s u n g

In dem Artikel wird die Einstellung des polnischen Philosophen, Leszek Kołakowski, zu christlicher Philosophie dargestellt. Viele Intellektuellen vertreten die Meinung, dass Kołakowski zu allerlei Dogmen und wissenschaftlichen Auslegungen aufmerksame und eher kritische Einstellung hatte. Zunächst war er von dem Nachkriegssozialismus und folglich auch von dem „hegelianischen Biss“ begeistert, was sich bei ihm in einer scharfen, an dem polnischen Katholizismus geübten Kritik äußerte. Dann hat er seine Meinung revidiert und ist ins Zwangsexil gegangen, doch seine Forschungen über die religiöse Weltanschauung und die Religion selbst hat er nie aufgegeben. Der vorliegende Artikel umfasst die Einstellung des Philosophen zur Relation: Transzendenz — Existenz nach mittelalterlicher und neuzeitlicher Ord-

nung mit Rücksicht auf die Reaktion der christlichen Philosophie gegen das in der Welt erscheinende Übel. Kołakowski versuchte die Frage zu beantworten, auf welche Weise das Christentum auf wissenschaftliche Ideen von der Welt und von der Position des Menschen in der Welt reagieren sollte. Er bemühte sich auch, angesichts der epistemologischen Trennung von dem Akt des Glaubens und der wissenschaftlichen Erkenntnis die Religion zu definieren. Seiner Meinung nach sollte die Religion keinen Anspruch auf wissenschaftliches Niveau erheben, doch sie kann bei Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse auch hilfreich und sinnvoll sein.