

Świat bez Boga
Leszka Kołakowskiego interpretacja problemu Boga

GRZEGORZ MATUSZCZAK

Drogę, jaką przeszła myśl Leszka Kołakowskiego zarówno w stosunku do religii: od ataków z pozycji dogmatycznego marksizmu w latach pięćdziesiątych do obrony sfery *sacrum* jako ważnego i nieusuwalnego elementu kultury, można uznać za charakterystyczną dla części polskich powojennych intelektualistów. Sama religia, a szerzej filozofia religii, zawsze zajmowała znaczące miejsce w zainteresowaniach Leszka Kołakowskiego na wszystkich etapach rozwoju jego poglądów filozoficznych, a także politycznych. Opublikowana w 1981 r. książka *Jeśli Boga nie ma... . O Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*¹, zawiera podsumowanie wszystkich wątków związanych z szeroko rozumianą filozofią religii, które pojawiały się w różnych okresach u Leszka Kołakowskiego. *W książce tej zajmuję się czymś, co zazwyczaj określa się mianem filozofii religii.* Tym zdaniem polski filozof rozpoczyna ten traktat, dodając *nie jestem pewien, czym jest religia, nie mówiąc już o filozofii.* Pomimo tej początkowej pełnej skromności deklaracji, wydaje się jednak, że Kołakowski ma wiele do powiedzenia, zarówno na tematy filozofii, jak i religii, zważywszy na ilość poruszanych – w tej niezbyt obszernej książeczce – wątków i odniesień.

SACRUM I PROFANUM

Konflikt *sacrum* i *profanum*, zdaniem Kołakowskiego, jest stałym składnikiem kultury zachodu. Kiedy on się zaczął – trudno dać jednoznaczną odpowiedź. Szukając jego źródeł, najłatwiej wskazać na Oświecenie i jego filozofię oraz na twórcę

¹ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Londyn 1987.

ców nowożytnej nauki empirycznej. Można by też w analizie problemu cofać się w czasie jeszcze dalej, aż do średniowiecza, scholastyki i św. Anzelma. Spór ten ma w filozofii również inne głębsze podłoże i oblicze: mianowicie jest to konflikt między dążeniem do pewności, a poszukiwaniem prawomocności. Pewność *sacrum* ma swe źródło w Objawieniu, akt wiary jest jednocześnie aktem wyboru moralnego. Bóg jest ostatecznym punktem odniesienia dla sądów wartościujących, a człowiek wierzący nie musi poszukiwać innego potwierdzenia. W sferze *profanum* ten rodzaj pewności nie jest dany człowiekowi, nasze sądy możemy próbować uprawomocnić w ten czy inny sposób, ale, jak dowodzi historia filozofii Zachodu, żadne uzasadnienie nie może być uznane za ostateczne.

Każda z tych dwóch stron sporu może powodować negatywne następstwa. Rezygnacja z poszukiwania niepodważalnych podstaw sądów wartościujących może prowadzić do relatywizmu moralnego. Absolutna pewność w sferze aksjologii niekiedy prowadzi do różnych form myślenia totalitarnego lub do konstruowania utopii. Leszek Kołakowski dostrzega potrzebę afirmacji obu stanowisk, utrzymania chwiejnej równowagi i jednocześnie broni autonomii obu tych dziedzin.

Świat *sacrum* i *profanum* dzieli u Kołakowskiego nieprzekraczalna przepaść. Język religii jest nieredukowalny do racjonalnego języka nauki – najważniejszego wyróżnika świeckiej kultury zachodu. Mimo to język *sacrum* posiada także swój wymiar poznawczy. Wymiar ten ma jednak zupełnie inny charakter. Jest on nierozzerwalnie związany z poczuciem przynależności do wspólnoty religijnej, partycypacji w boskim uniwersalnym ładzie, a zarazem jest też zobowiązaniem moralnym: *...język «sacrum» jest językiem kultu, to zaś znaczy, że jego składniki nabierają sensu w aktach, które dla wyznawcy są obcowaniem z Bogiem: w rytuale, w modlitwie, w mistycznym spotkaniu. Religia nie jest zbiorem sądów, które sens czerpią z kryteriów referencji lub ze swej sprawdzalności. Poza kontekstem wiary poszczególne składniki języka sacrum muszą wydawać się niepojęte, albo wręcz nonsensowne² (...) Dziedzina sacrum ma własny, swoisty rodzaj percepcji...³.*

W tym specyficznym języku – tak odmiennym od języka empiryzmu i po oświeceniowej filozofii zachodniej – rozdział na sądy opisowe i wartościujące zostaje zatarty, a mówiąc dokładniej, każda religijna percepcja zawiera w sobie również moralną treść: akt wiary jest aktem moralnego wyboru: *Nie jest tak, by wyznawca z osobna «wiedział», że Bóg jest Stwórcą i stąd wywodził, że winien jest mu posłuszeństwo (...): «wie» jedno i drugie w tym samym akcie akceptacji.(...) Wyznawca nie odbiera nauk religijnych w formie opowieści mitycznych lub twierdzeń teoretycznych, z których następnie wywodzi konkluzje normatywne. Treść moralna jest dana wprost w samym akcie percep-*

² Tamże, s. 111.

³ Tamże, s. 117.

*cji i zrozumienia, jako że akt ten zlewa się z moralną akceptacją*⁴. Sięgając do zupełnie innej tradycji, Kołakowski podaje przykład następujący: *wyznawca hinduizmu nie uznaje w ten sam sposób prawa Karmy w jaki przyjmuje, przypuścmy prawa termodynamiki (...), to pierwsze pojmuje się w akcie, który włącza, nie tylko równocześnie, ale i nierozdzielnie uznanie własnej winy, poczucie uczestnictwa w kosmicznym ładzie, postanowienie, by uwolnić się od ciężaru przeszłości, a w końcu od koła przemian*⁵.

Kulturowa autonomiczność religii wynika nie tylko ze wzajemnej nieredukowalności języków *sacrum* i *profanum*, ale również z braku wspólnych kryteriów sensu i prawomocności – tezy o istnieniu Boga nie można uzasadnić ani racjonalnie ani empirycznie, podobnie jak tezy o Jego nieistnieniu: *Wierzący i sceptyk nie mają sposobów, by się wzajem przekonać, a niemożność ta (...) ujawnia, że wyznawane przez nich rozwiązania epistemologiczne są niesprowadzalne do wspólnego mianownika, i że nie ma żadnego superarbitra w zasięgu wzroku*⁶. Przy czym, jak zauważa Kołakowski, wypracowane przez filozofię scjentyistyczną kryteria sensu i prawomocności nie dają się ostatecznie uzasadnić bez popadania w błąd *petito principii*, a zatem ich roszczenia do wszechobowiązywania są niezasadne.

Wyodrębniając język religii, a nawet samą religię i religijność jako sferę swoją, autonomiczną i nieredukowalną do innych dziedzin kultury, Kołakowski stara się – jak sądzę – pomimo deklarowanego przekonania, iż konflikt między *sacrum* a *profanum* w naszej kulturze jest nieusuwalny – znaleźć jednak dla religii taką niszę, w której byłaby bezpieczna przed atakami agresywnej świeckiej racjonalności. Postawa taka nie jest nowa w filozofii religii, Kołakowski jednak idzie trochę dalej, obdarzając nieufnością teologię racjonalną – jako zbyt duże ustępstwo sfery *sacrum* wobec dziedziny *profanum*: *Zarówno doświadczenie metafizyczne (jeśli trzymać się tego niezręcznego terminu), jak i wiara oparta na objawieniu, podlegają głębokiemu zepsuciu, gdy wyraża się je w gwarze spekulacji filozoficznej i teologicznej, i gdy filozofowie usiłują wtłoczyć je w formy naśladowujące schematy nauk przyrodniczych*⁷, co więcej: *Mit przerobiony na teologię został poddany rygorom «normalnej» logiki i stał się ofiarą docieklivości sceptyków*⁸. Chrześcijaństwo w toku swego historycznego rozwoju zostało zmuszone przyswoić sobie oręż przyrodzonego Rozumu, jednak *Kompromis ten nigdy nie był całkiem wygodny i w swych intelektualnych dziejach Kościoł był dreńczony nieustannymi próbami wyzywania go to z tej, to z tamtej strony. Wykazał jednak podziwu godną umiejętność zapobiegania zbyt niemu rozziewowi pomiędzy swym wy-*

⁴ Tamże, s. 117.

⁵ Tamże, s. 118.

⁶ Tamże, s. 55.

⁷ Tamże, s. 50.

⁸ Tamże, s. 95.

siłkiem intelektualnym i swoimi korzeniami w wierze (...) argumentacja filozoficzna, chociaż odgrywała rolę pomocniczą i nigdy nie uchodziła za fundament wiary, pełniła niezbywalną rolę samoobrony chrześcijaństwa⁹. Charakterystyczna jest tu krytyka Kołakowskiego „pięciu dróg” św. Tomasza ze względu na ich niedostatki logiczne, czy też ze względu na to, że są one oparte na fałszywych założeniach empirycznych. Argumenty, które przywołuje Kołakowski, są znane i nie będę tu ich przytaczał, sprowadzają się one do ogólnego zarzutu Hume’a, głoszącego, iż: *Nie ma logicznego przejścia od skończonego świata do nieskończoności*¹⁰. W podobny sposób Leszek Kołakowski odrzuca argumenty św. Anzelma i Kartezjusza uzasadniające istnienie Boga.

Reasumując, Kołakowski stwierdza, iż istnienia Boga nie można wywieść z przesłanek empirycznych. Wszelkie argumenty w tej materii nie mogą być również uznane jako poprawne dowody metafizyczne (nieempiryczne), czyli – jak to ujmują niektórzy tomiści – oparte na jakichś innych (metafizycznych) regułach wnioskowania, gdyż: *Logika jest tylko jedna (...) i jej zasady są powszechnie przyjęte w badaniach naukowych. Wartość dowodów teologicznych nie jest przez nie zagwarantowana*¹¹. W kwestii istnienia lub nieistnienia Boga stanowisko Kołakowskiego jest zatem odległe od tomizmu głoszącego, że: *światło rozumu przyrodzonego dostarcza nam wystarczającej pewności istnienia Boga*¹². Zapewne współczesny tomista nie zgodziłby się z Kołakowskim i przedstawiłby swoje kontrargumenty, lecz intencja autora *Jeśli Boga nie ma...* wydaje się być jasna. Chce on ukazać bezradność języka *sacrum*, kiedy stara się posługiwać pojęciami ze sfery *profanum* (sfery rozumu czy filozofii w tym wypadku). Bezradność ta polega na tym, że wierzący nigdy, żadnymi racjonalnymi argumentami, nie przekona agnostyka (sceptyka), jeśli ten ostatni będzie konsekwentnie twierdził, że nie mamy i nie możemy mieć żadnego dostępu do bytu *samego w sobie*, a filozofia czy szerzej nauka w ogóle jest tylko sposobem, w jakim porządkujemy sferę zjawisk ze względów jedynie praktycznych. Co więcej nie ma żadnego wspólnego punktu odniesienia, żadnego *superarbitra*, który mógłby rozstrząsać spór wierzącego z agnostykiem.

Jaka zatem jest wartość owych *dowodów teologicznych* Kołakowskiego? Autor *Jeśli Boga nie ma...* udziela następującej odpowiedzi: *Myśl ich była jednak jawnie pobudzana wspólnym poczuciem, że świat, jaki jawi się nam w ciasnym horyzoncie naszego doświadczenia, nie da się wyjaśnić sam przez się, albo nawet (...), że jest nierealny, że sama jego obecność rodzi pytanie «czym jest» i «dlaczego jest»?*¹³.

⁹ Tamże, s. 41.

¹⁰ Tamże, s. 48.

¹¹ Tamże, s. 47.

¹² Tamże, s. 40.

¹³ Tamże, s. 49.

MISTYKA

Doświadczenia mistyczne Leszek Kołakowski uważa za ważne źródło sfery *sacrum*. Jak wysoko na skali ważności stawia on to źródło, nie jest dla mnie do końca jasne. Doświadczenie mistyczne jest zjawiskiem rzadkim i jako takie nie może być główną przyczyną wierzeń religijnych, ale nie mniej wyraźnie stwierdza Kołakowski, iż: *jest ono rdzeniem życia religijnego, i to wspólnym dla całej ludzkości: Przeglądając uważnie wielkie teksty mistyczne, przekazane nam w spadku przez różne cywilizacje i tradycje religijne, każdy nieuprzedzony czytelnik odniesie wrażenie nadzwyczajnej intensywności i autentyzmu. Z pewnością dojrzy też, poza kulturową i psychologiczną różnorodnością, zadziwiającą trwałość pewnych podstawowych wątków, co skłania do przypuszczenia, że mamy tu do czynienia z doświadczeniem ludzkim, które jest rzadkie, a jednak uniwersalne, jak miłość czy strach*¹⁴. Cechą charakterystyczną i jednocześnie uniwersalną przeżycia mistycznego jest silne przekonanie o możliwości uchwycenia w sposób bezpośredni tego, co wieczne i nieskończone, często połączone z poczuciem iluzoryczności i *nierealności* świata rzeczy przemijających i skończonych. Właśnie to *dotknięcie* nieskończoności, nie jako pojęciowej abstrakcji, ale jako treść doświadczenia, stanowi fundament i osnowę, zdaniem Kołakowskiego, religijnego obrazu świata, w którym: *Bóg jest konieczny, a świat przygodny (...) i całkowicie zależny od Jego woli*¹⁵. To, co teolog czy filozof głosi, to, co *pracowicie usiłuje wyłożyć w abstrakcyjnych i często zawitych kategoriach lub uzasadnić w wyniku spekulatywnego rozumowania (...), mityk po prostu widzi*¹⁶.

W porównaniu z teologiem, mityk znajduje się w bardziej komfortowym położeniu w konfrontacji z racjonalistą czy sceptykiem. Zdaje on sobie sprawę, iż język jest narzędziem całkowicie nieodpowiednim, aby wyrazić doświadczenie mistyczne; kiedy stara się on opisać swoje doświadczenie, posługując się z konieczności *nieadekwatnymi metaforami*, to dobrze wie, że: *choć doskonale zrozumiałe dla dusz pokrewnych, innym muszą wydawać się niedorzeczne lub sprzeczne wewnątrznie*¹⁷. Zatem w konfrontacji z racjonalistą może zachować milczenie i nie musi – o ile jest konsekwentny – swej wiedzy uzasadniać. Język nie ma dla niego wymiaru poznawczego, ale jedynie praktyczny. W ten sposób postawa mityka jest – paradoksalnie – zdaniem Kołakowskiego, zbliżona do postawy sceptyka, albowiem dla sceptyka język również ma znaczenie jedynie pragmatyczne – służy do porozumiewania się z innymi ludźmi i nie posiada dodatkowego przymiotu w postaci zdolności do opisywania świata takim, jakim jest na-

¹⁴ Tamże, s. 68.

¹⁵ Tamże, s. 80.

¹⁶ Tamże, s. 80.

¹⁷ Tamże, s. 79.

prawdę: *Mógłby ktoś dowodzić, że (...) pozostaje jedna zasadnicza różnica między sceptykiem a mistykiem: ten ostatni osiągnął pewność doskonałą, pierwszy nie osiągnął żadnej, lecz niekoniecznie tak jest. Sceptyk nie musi wcale żyć w psychologicznym stanie niepewności: w epistemologii jest raczej ascetą niż linoskoczkiem; to, co wie, wystarcza mu, by żyć i porozumiewać się z innymi, i jeśli jest konsekwentny, to po prostu nie zwraca sobie głowy filozofią. Podobnie mistyk się nią nie przejmuje*¹⁸.

Wątpliwości może budzić opinia Leszka Kołakowskiego, iż mistyka tworzy *rdzeń życia religijnego* – jak to rozumieć? Mistycyzm miał i ma różne znaczenie w różnych religiach – na pewno bardzo istotne w religiach Wschodu. Jednak w religiach monoteistycznych Zachodu pozostawał raczej na marginesach głównego nurtu życia religijnego. Katolicyzm toleruje w swojej strukturze mistycyzm nie bezwarunkowo. Natomiast zjawisko to prawie nie występuje w protestantyzmie, jak sam wspomina Kołakowski: *Kościół protestancki, kładąc nacisk na jedynolitość kultu i demokratyczne zasady organizacji, wykazywały naturalny opór przed przyswajaniem sobie szczególnych form religijności dostępnych tylko elicie duchowej*¹⁹.

Oczywiście, Kołakowski ma rację twierdząc, że mistyk znajduje się w wygodniejszym epistemologicznie położeniu niż teolog – tomista, szczególnie wobec potencjalnej krytyki sceptyka. Ale tylko dlatego, że jego wiedza nie daje się zwerbalizować, a jego doświadczenie jest zrozumiałe dla *duch pokrewnych*, zaś innymi to po prostu się nie przejmuje.

RELIGIA A MORALNOŚĆ

Tytuł książki Kołakowskiego, to cytat z *Braci Karamazow* Dostojewskiego – *Jeśli Boga nie ma, to wszystko wolno* mówi Smierdiakow, zabójca Fiodora Karamazowa. W swych rozważaniach Kołakowski stawia dwa problemy. czy możliwa jest etyka świecka, czyli moralność bez sankcji religijnej oraz czy proces laicyzacji współczesnego świata może mieć negatywny wpływ na moralny aspekt stosunków międzyludzkich? Na pierwsze pytanie uzyskujemy odpowiedź jasną. Nie udało się dotychczas stworzyć zadowolającego i niesprzecznego systemu etyki areligijnej i nie ma większej nadziei, że uda się takowy sformułować w przyszłości. Przez całe wieki język *sacrum* oczyszczano z *wszelkich składników wartościujących i zakładających cele, a także z wszelkich wyrażeń «subiektywnych» odnoszących się do intencji*²⁰. W efekcie język ten wypracował uniwersalne i *obiektywne* kryteria sensowności, które są akceptowane przez większość.

¹⁸ Tamże, s. 97.

¹⁹ Tamże, s. 79.

²⁰ Tamże, s. 125.

Najambitniejsza – zdaniem Kołakowskiego – próba stworzenia świeckiej etyki, to Kantowska teoria praktycznego rozumu, która też nie jest do końca przekonująca: *imperatyw żądający, abym kierował się tylko tymi zasadami, co do których chciałbym, aby stały się powszechne, nie ma logicznego czy psychologicznego ugruntowania (...) Mogę bowiem bez niekonsekwencji powiedzieć, że nie obchodzi mnie, co czynią inni, albo że wręcz życzę sobie, aby przestrzegali oni norm, którym sam nie zamierzam się podporządkować*²¹. O ile nauka wypracowała skuteczne mechanizmy pozwalające ocenić prawdziwość sądów opisowych, o tyle racjonalna filozofia Zachodu nie stworzyła nie budzących wątpliwości kryteriów weryfikacji sądów normatywnych. Nie istnieje logicznie uzasadnione przejście od twierdzeń o faktach do twierdzeń aksjologicznych. Tak się rzecz przedstawia w języku *profanum*, ale nie w sferze w *sacrum*. W języku *religii* rozróżnienie na sądy normatywne i opisowe nie istnieje. Dla człowieka religijnego akt wiary jest jednocześnie aktem wyboru moralnego. W tym sensie język *sacrum* przypomina język potoczny, w którym: *sądy empiryczne niosą zazwyczaj również ładunek emocjonalny, zatem sądy mówiące o tym co słuszne i niesłuszne, dobre i złe, zyskują prawomocność jedynie w kategoriach języka «sacrum»*²².

Należy jednak podkreślić, że w ocenie Kołakowskiego wspomniany wyżej problem prawdziwości sądów aksjologicznych nie jest istotny dla wyborów moralnych, jakich dokonuje codziennie każdy człowiek: *Nie przyświadczamy bowiem naszych moralnych wierzeń przez uznanie ich prawdziwości, lecz przez poczucie winy, gdy je gwałcimy. Zarówno wedle Biblii, jak i Zygmunta Freuda, zdolność do poczucia winy jest konstytutywna dla rodzaju ludzkiego, jaki znamy*²³. Poczucie winy nie wynika ze strachu przed potępieniem czy karą, ale z poczucia grozy w obliczu własnego czynu, który zakłócił harmonię świata (...) *Nie tylko ja jestem zagrożony przez okropność mego uczynku, zagrożona jest całość wszechświata, który pograża się jakby w chaosie i niepewności*²⁴. Groza ta wynika nie z lęku przed naruszeniem prawa, lecz tabu. Pojęcie tabu ma znaczenie kluczowe, albowiem: *...tabu jest zarówno nieusuwalnym filarem jakiegokolwiek zdolnego do życia systemu moralnego (w odróżnieniu od systemu karnego), jak trwałym składnikiem życia religijnego; tabu tworzy zatem konieczną więź między kultem rzeczywistości wiecznej, a znajomością dobra i zła*²⁵. Podsumowując, obecność tabu – zdaniem Leszka Kołakowskiego – jest warunkiem funkcjonowania każdego realnie istniejącego i działającego w realnym społeczeństwie systemu moralnego, a samo tabu może istnieć jedynie w sferze *sacrum*. I tu pozwolę sobie na pewne uzupełnienie myśli autora

²¹ Tamże, s. 127.

²² Tamże, s. 124.

²³ Tamże, s. 128.

²⁴ Tamże, s. 128.

²⁵ Tamże, s. 129.

Jeśli Boga nie ma... Otóż – jak sądzę – obok norm negatywnych (zakazów) istnieją również normy pozytywne (nakazy). Zatem nie tylko odczuwam grozę, kiedy naruszam tabu, ale także mam poczucie spełnienia i satysfakcji, kiedy poprzez swoje uczynki biorę udział w kosmicznym łańdże i harmonii.

Bezradność w sferze aksjologii filozofii racjonalnej Kołakowski dowcipnie komentuje: *Przypuśćmy, że jestem niepoprawnym i niepohamowanym kłamcą, i że jakiś życzliwy i filantropijny filozof zdołał przekonać mnie, że twierdzenie «kłamstwo jest złem» jest taką samą prawdą, jak zasada Heisenberga; dlaczegóż miałbym porzucać mój pożałowania godny nawyk, jeśli tylko mógłbym się mu bezkarnie oddawać?*²⁶. Oto sąd *Jeżeli Boga nie ma, to wszystko wolno* jest zdaniem, którego zasadności nie jest w stanie podważyć żadna racjonalna krytyka.

Jakie są praktyczne konsekwencje laicyzacji społeczeństw nam współczesnych? Leszek Kołakowski udziela następującej odpowiedzi na to pytanie: *Przedstawmy sobie społeczeństwo, które uwolniło się od wszelkiego tabu, a w konsekwencji także od świadomości winy (...); czy mamy podstawy, by sądzić, że w tym hipotetycznym przypadku sam przymus prawny wystarczy, aby całą konstrukcję życia społecznego ustrzec od rozpadu, a dobrowolne więzi międzyludzkie do zaniku? (...) Choć od siedemnastego wieku uczyniliśmy znaczny postęp w kierunku społeczeństwa tego rodzaju, to wciąż na dobre nie wiemy, czy byłoby ono w stanie przetrwać i jak by wyglądało?*²⁷.

Rozumowanie Kołakowskiego jest w skrócie następujące: nie ma logicznego przejścia pomiędzy zdaniami opisowymi a zdaniami normatywnymi – fakt ten ma bogatą literaturę filozoficzną – a co za tym idzie, fiaskiem muszą się skończyć wszelkie próby zbudowania etyki areligijnej. W sferze *sacrum* natomiast problem ten nie istnieje, ponieważ nie ma tu rozgraniczenia pomiędzy sądami normatywnymi i sądami opisowymi. Można by zadać pytanie, czy w sferze *profanum* nie istnieje jednak w jakiejś formie zjawisko tabu?

Mariola Flis w książce *Leszek Kołakowski – teoretyk kultury europejskiej* podaje kilka przykładów. Po pierwsze, wskazuje na społeczeństwa pierwotne, *gdzie normy postępowania i powinności moralne mają swe źródło w tradycji, a nie w wierzeniach pierwotnych (...)* Tak na przykład Raymond Firth pisze, że religia tikopiańska wykazuje dokładnie *taki sam brak zainteresowania przyszłością duszy jak przyszłością społeczeństwa*, a łamanie praw moralnych *nie pociąga za sobą sankcji religijnych, chociaż może pociągać sankcje magiczne*. Podobnie rzecz wygląda – jej zdaniem – w przypadku tradycji Chin cesarskich i Japonii. *System etyczny konfucjanizmu opiera się na koncepcji kun-tsy, odpowiadającej pojęciu džentelmena (...). System etyczny konfu-*

²⁶ Tamże, s. 129.

²⁷ Tamże, s. 130.

cjański, zgodnie ze stanowiskiem swego twórcy, nie przewiduje żadnych sankcji za nieprzestrzeganie zasad moralnych. (...) Również sintoizm stanowi dobry przykład nie ugruntowanego religijnie, lecz wysoce represyjnego systemu moralnego. Dotyczy to przede wszystkim samurajskiego kodeksu (...) Etyka w konfucjanizmie i sintoizmie opierała się zatem na tradycji i pojęciu honoru, przy czym nieobecność Najwyższego Bytu-Prawodawcy w naszym nie osłabiła skuteczności jej oddziaływania²⁸.

Sądzę jednak, że podane przez Mariolę Flis przykłady nie są najlepsze (szczególnie pierwszy). Autorka nie do końca – jak myślę – rozumie kontekst, w jakim Kołakowski używa pojęcia *sacrum*. Otóż przestrzeń *sacrum* jest taką przestrzenią, w której *świętość się nam objawia*. Mircea Eliade tak to przedstawia: *Można stwierdzić, że historia religii – od najbardziej pierwotnych do najbardziej rozwiniętych – składa się z dużej liczby hierofanii²⁹, to znaczy objawień rzeczywistości świętych. Od hierofanii najbardziej podstawowej (na przykład objawień się świętości w jakimś przedmiocie – kamieniu czy drzewie) do hierofanii najwyższej (którą dla chrześcijanina jest wcielenie się Boga w Jezusa Chrystusa) biegnie nieprzekraczalne kontinuum. Zawsze stoimy naprzeciwko tego samego tajemniczego procesu: «całkiem inne», rzeczywistość nie z tego świata, przejawia się w przedmiotach, które są integralnymi częściami składowymi naszego «naturalnego», «świeckiego» świata³⁰. Zatem obecność *sacrum* – i funkcjonującego w sferze *sacrum* tabu – nie ogranicza się tylko do tych form życia religijnego, które zawierają, jako swą konieczną część, wiarę w jednego Boga Stworzyciela i Prawodawcę, czy wiarę w nieśmiertelną duszę. Przykład społeczeństw *prywatnych* jest o tyle nietrafny, że w tych społecznościach prawie każda czynność, oprócz swojej praktycznej strony, ma też znaczenie obrzędowe (magiczne) – sfera *sacrum* zatem rozciąga się niemal na cały obszar życia społecznego. Nie sądzę również, żeby konfucjanizm, a może w jeszcze większym stopniu sintoizm, można było zakwalifikować jako systemy filozoficzne wyłącznie świeckie. Są one w pewnym sensie zarówno świeckie, jak i religijne. Sam rozdział pomiędzy *sacrum* i *profanum*, tak istotny w kulturze Zachodu, nie występuje (a przynajmniej nie tak wyraźnie) w innych społeczeństwach. Również samo istnienie, czy też nieistnienie sankcji religijnych (potępienia, kary w życiu przyszłym), nie jest najważniejsze dla funkcjonowania zasad moralnych. Istotne tu jest samo przeświadczenie, że złamanie tabu pociąga za sobą naruszenie *harmonii i ładu świata* – harmonii uświęconej poprzez *sacrum*.*

Myślę, że pomimo przytoczonych powyżej przykładów, można się jednak zgodzić z Mariolą Flis, a wbrew stanowisku Kołakowskiego, że istnieją (również

²⁸ M. Flis, Leszek Kołakowski – teoretyk kultury europejskiej, Kraków 1992, s. 43.

²⁹ Z greckiego *hierós* = święte i *phainomai* = pokazywać się.

³⁰ M. Eliade, *Sacrum i profanum*, tł. R. Reszke, Warszawa 1999, s. 7.

w naszej strefie kulturowej) świeckie systemy etyczne, odwołujące się do tradycji, poczucia honoru czy lojalności grupowej, nie mające bezpośrednio religijnych odniesień. Chociaż w przypadku tego rodzaju wszelkich *świeckich* tabu Kołakowski mógłby odpowiedzieć, iż *nawet po zaniku wierzeń religijnych mogą one, dzięki samej inercji tradycji, funkcjonować przez czas jakiś*³¹. Nawet kiedy założymy, że istotnie mogą istnieć nie ugruntowane religijne kodeksy etyczne, to i one będą w takim samym stopniu poddane procesom erozyjnym, co tabu funkcjonujące w przestrzeni *sacrum*, w społeczeństwie, które chce wszelkie swoje stosunki opierać wyłącznie na racjonalnych zasadach.

Oczywiście, Kołakowski wie, że nie można znaleźć jakiejś prostej zależności pomiędzy stopniem zlaicyzowania społeczeństw, a rozkładem struktur społecznych, czy ogólnie mówiąc moralnością danego społeczeństwa. Bez wątpienia ma też rację, kiedy stwierdza, iż rozumowanie jego: *nie dostarcza żadnych podstaw dla twierdzenia, że w sprawach moralnych niewierzący nie mogą z natury rzeczy postępować równie dobrze, jak wierzący, albo i lepiej; nie zakłada też żadnej teorii co do tego, w jaki sposób idee i postępowanie moralne były historycznie uzależnione od mitologii*³². W wielkim skrócie można powiedzieć, że Leszek Kołakowski wyraźnie odrzuca możliwość uzasadnienia moralności poza *sacrum* i jednocześnie wyraża zaniepokojenie co do dalszych losów naszej cywilizacji, jeżeli proces desakralizacji będzie nadal przebiegał. Swojego zaniepokojenia nie stara się jednak uzasadnić czy wyjaśnić odwołując się do argumentów socjologicznych, psychologicznych czy też filozoficznych.

Jednakże jest jeden, o czym jestem przekonany, bezsporny efekt desakralizacji życia społecznego. Otóż ludzie od zawsze postępowali źle, lecz – jak zauważa Jan A. Kłoczowski³³ – w przeszłości tylko łamali normy moralne, ale nie podważali ich prawomocności. Stanowiły one zasady powszechnie uznawane.

EPISTEMOLOGIA BEZ BOGA

Wierzący i sceptyk nie mają sposobów, by się wzajem przekonać – myśl tę Leszek Kołakowski powtarza, w różnej formie, kilkakrotnie. Jednak autor *Jeśli Boga nie ma...* idzie dalej twierdząc, iż sceptyk, o ile jest w swym sceptycyzmie konsekwentny, nie tylko odrzuci argumenty wierzącego, ale także odrzuci prawomocność każdego twierdzenia – także scjentyistycznego. Dokładniej mówiąc, będzie on twierdził, iż *bez błędnego koła nie sposób ustanowić żadnego kryterium prawomocności*, o ile przyjmiemy potoczne znaczenie pojęcia prawdy, ro-

³¹ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 111.

³² Tamże s. 127.

³³ J. A. Kłoczowski, *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Warszawa 1994, s. 278.

zumianej jako relacja semantyczna, czyli takiej, w której *przypisując pewnej wypowiedzi własność prawdy zakładamy, że jest właśnie tak, jak się w tej wypowiedzi stwierdza*. Takie zdanie będzie prawdziwe niezależnie od tego czy kiedykolwiek zostanie poddane procesowi weryfikacji, a nawet niezależnie od tego, czy będzie kiedykolwiek sformułowane. Tak rozumiane pojęcie prawdy – zdaniem Kołakowskiego – było kwestionowane w całej historii sceptycyzmu i empiryzmu: *Wielokrotnie wskazywano, że oznaki prawdy lub fałszu określane są przez normatywne reguły, które same z kolei wymagają uzasadnienia; nie można tych reguł wywieść z materiału empirycznego, który właśnie jest obiektem epistemologicznego badania. Definiując zatem operacyjne pojęcie prawdy, stajemy wobec niewygodnego wyboru: regres w nieskończoność albo dowolne ustanowienie, przy czym w tym drugim przypadku w istocie wszystko jest dozwolone. Stąd też jakakolwiek epistemologia empiryczna, oparta na dociekaniach psychologicznych czy fizjologicznych, jest nieprzypadkowo, lecz zasadniczo «nie do pomyślenia»; ściśle mówiąc, jest absurdalna³⁴. Sceptyk, odrzucając semantyczną koncepcję prawdy, twierdzi, że predykat prawdziwy jest zbędny, a jego użycie nieusprawiedliwione (...), miast kłopotać się usprawiedliwieniem pojęcia prawdy, powinniśmy porzucić wszelkie dociekania epistemologiczne, o ile nie znajdziemy dostępu do epistemologicznego Absolutu³⁵. Wszystkie wysiłki odnalezienia owego Absolutu epistemologicznego podejmowane przez filozofów, (ostatnią wielką tego rodzaju próbą była oczywiście filozofia Husserla) zakończyły się niepowodzeniem.*

Problem prawdy i fałszu Leszek Kołakowski rozwiązuje w sposób, który sam nazywa quasi – Kartezjańskim. Oto: *aby coś było prawdziwe, musi istnieć podmiot nieomylny. Ten podmiot musi być też wszechwiedzący; podmiot, który posiadając wiedzę fragmentaryczną cieszyłby się w jej granicach doskonałą pewnością, jest nie do pojęcia (...) we wszechwiedzącym umyśle rozróżnienie pomiędzy podmiotem a przedmiotem jest z definicji zniesione, jako że absolutna wiedza zakłada doskonałą przezroczystość; innymi słowy, podmiot taki musi «być» wszystkim tym, o czym wie (...) To właśnie wyrażają metafizycy chrześcijańscy powiadając, że Bóg, ściśle mówiąc, nie tyle zna prawdę, co «jest» prawdą³⁶. I tak to dla Kołakowskiego, podobnie jak dla Kartezjusza, Bóg jest gwarantem istnienia prawdy, a dokładnie mówiąc, bez Boga predykat prawdziwy jest pozbawiony znaczenia, a epistemologia pozbawiona sensu. Kołakowski swoje stanowisko formułuje w sposób jasny i dosadny: *albo Bóg – albo nihilizm poznawczy, nie ma nic pośredniego. Zatem u Leszka Kołakowskiego, podobnie jak u Kartezjusza, istnienie Boga pozwala uratować wiarę w prawdę. Jednak u Kartezjusza Bóg gwarantuje sens ludzkiego poznania. Mo-**

³⁴ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 56.

³⁵ Tamże, s. 58.

³⁶ Tamże, s. 60.

zemy ufać naszym danym zmysłowym, ponieważ Bóg – z racji swojej dobroci – nie może nas oszukiwać. Kołakowski odrzuca takie stanowisko: *Boska dobroć i wszechmoc wcale nie pociąga nieuchronnie wniosku, że nigdy nie może On nas wprowadzić w błąd. Nie można wykluczyć a priori, że prawda, nie mówiąc już o całej prawdzie, bywa zgubna dla istot niedoskonałych, i że niekiedy dobrze jest, byśmy mieli mylne informacje*³⁷. Kołakowski ogranicza zatem idee Kartezjusza – odwołanie się do Boga nie pozwala nam już stwierdzić, że nasze kryteria prawdy są poprawne, ale jedynie, że prawda jest możliwa: *wiedza o istnieniu Boga nie mówi nam, co jest prawdą, a tylko przekonuje, że coś jest*³⁸.

Prawdę mówiąc, przedstawiona powyżej argumentacja nie do końca mnie przekonuje. U Kartezjusza Bóg pełni rolę *mostu* pomiędzy świadomością, a rzeczywistością, Kołakowski natomiast burzy ten most. Jakim pocieszeniem może być dla epistemologa fakt, że istnieje wszechwiedzący, doskonały podmiot poznania, jeśli nie możemy sobie rościć żadnego – choćby cząstkowego – udziału w tej wszechwiedzy? Kołakowski stwierdza, że: *bez absolutnego podmiotu poznania niemożliwe jest używanie predykatu prawdziwy*, ale jeżeli przyjmiemy ten tok rozumowania, to ciągle będzie to niemożliwe. Jaźń od świata rzeczy samych w sobie nadal będzie oddzielać mur nieprzekraczalny bez bożej – w sensie kartezjuszowskim – pomocy, a problem uprawomocnienia semantycznego pojęcia prawdy będzie nierozwiązany.

Moje wątpliwości wzbudza także radykalna sugestia Kołakowskiego mówiąca, że odrzucenie klasycznej (semantycznej) koncepcji prawdy musi prowadzić do *nihilizmu epistemologicznego*. Transponując nieco słowa samego autora *Jeśli Boga nie ma...*, można by powiedzieć, że *sceptyk w epistemologii jest raczej ascetą niż nihilistą*. Język jest dla niego narzędziem praktycznym – pozwalającym porozumiewać się z innymi i nie przypisuje mu zdolności odzwierciedlania świata, jest zwolennikiem pragmatycznej lub innej pokrewnej koncepcji prawdy. Autor nasz sądzi, że o prawdziwości sądów decyduje ich zgodność z danymi obserwacyjnymi, a nie z rzeczywistością lub relatywizuje prawdę do określonych historycznie możliwości poznawczych człowieka. Istnieje w tym wypadku groźba epistemologicznego relatywizmu, ale do poznawczego nihilizmu (który rozumiem jako negację sensu całej wiedzy człowieka) jest jeszcze daleko.

PODSUMOWANIE

Stanowisko Leszka Kołakowskiego można w największym skrócie scharakteryzować w dwojaki sposób. Po pierwsze, Kołakowski jawi się jako intelektualni-

³⁷ Tamże, s. 59.

³⁸ Tamże, s. 59.

sta zaniepokojony procesami laicyzacji we współczesnym świecie, ale jednocześnie nie wierzący w możliwość całkowitej desakralizacji społeczeństwa. Po drugie, jest to stanowisko człowieka, którego napawa przerażeniem świat bez Boga. Świat pozbawiony ładu i harmonii, świat, w którym nasze dążenie do prawdy i dobra, nasze poszukiwanie sensu pozostaje daremne. Oto w takim świecie: *Stajemy wobec obojętnego chaosu, który stworzył nas równie bez celu, jak i bez celu nas unicestwi: musimy pogodzić się z tym, że wszelkie ludzkie nadzieje i lęki, wszelkie ekstatyczne radości i straszliwe cierpienia, wszelkie twórcze męki udęczonych uczonych, artystów, świętych i konstruktorów mają zniknąć bez śladu, zatopione w bezmyślnym i bezgranicznym morzu przypadku*³⁹.

³⁹ Tamże, s. 140.