

Pawliszyn, Mirosław

Leszka Kołakowskiego zmagania z religią

Studia Redemptorystowskie nr 3, 137-153

2005

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.

LESZKA KOŁAKOWSKIEGO ZMAGANIA Z RELIGIĄ

Postawiony w temacie problem nie jest specjalnie odkrywczy. Raz po raz wracał on jako główna kwestia filozoficznych artykułów czy sympozjów. Nie da się natomiast ukryć, że pomimo zainteresowania znawców zagadnienie jest wciąż żywe i inspirujące do przemyśleń. Leszek Kołakowski wyrobił sobie pozycję mędrca, który mimo iż nie udziela ostatecznych odpowiedzi na ważne kwestie filozoficzne, jawi się jako mistrz, którego trzeba pytać o zdanie. I nawet jeśli się z nim ktoś nie zgadza, to nie ulega wątpliwości, że nie sposób przejść obok tego, co mówi, obojętnie. Skoro więc jego zmagania z religią wciąż pozostają „zmaganiem”, a nie „pewnością”, dobrze jest czasem prześledzić obszary poruszanych przezeń problemów. W kwestiach religii miał on i wciąż ma wiele do powiedzenia. Jak w innych dziedzinach filozoficznych analiz, tak i tutaj jawi się Kołakowski jako filozof subtelny, analizujący drobiazgowo zawiloci wiedzy i dążący do wypracowania całościowej wizji. W czasie kiedy o religii mówią tak wiele „intelektualni hochsztaplerzy”, warto prześledzić te myślowe drogi Leszka Kołakowskiego, które skupiają się wokół zagadnienia religii. Powiedzmy też, że nie chodzi o to, by rozstrzygać skądinąd interesujący problem stosunku filozofa do religii, ale raczej o to, by zasygnalizować istotne wątki.

W tym miejscu należy poczynić ważną uwagę o charakterze metodologicznym. Interesuje nas tu kwestia samego filozoficznego rozumienia terminu „religia”, czy precyzyjniej mówiąc, rozumienia tego, czym jest coś, co nazywamy „aktem religijnym”. Pomijamy zatem te rozważania Kołakowskiego, które dotyczą bądź historii mistycyzmu, bądź zagadnienia jansenizmu. A trzeba zaznaczyć, że stanowią one ważną część intelektualnego dorobku myśliciela.

Nie ulega wątpliwości, że kluczową rolę dla rozumienia religii pełni u Kołakowskiego zagadnienie mitu. Jego praca z 1972 roku *Obecność mitu* jest nieusuwalnym warunkiem dla rzetelnego zanalizowania interesującej nas kwestii.

1. POJĘCIE MITU

Zdaniem Kołakowskiego, naturalnym środowiskiem życiowym człowieka jest ta rzeczywistość, która jest doświadczana empirycznie. Można wręcz powiedzieć, że człowiek zmuszony jest do tego, by nieustannie konfrontować samego siebie z realnie istniejącym światem. Konfrontacja ta wiąże się nieuchronnie z nieustannie podejmowaną próbą „naukowego zrozumienia świata”. Pomijając szczegółowe analizy, zauważmy istotną dla dalszych rozważań kwestię. Świat daje się interpretować naukowo w sposób mniej lub bardziej wyczerpujący, jednak jest on również źródłem zaciekawienia egzystencjalnego, źródłem niepokoju i lęku, miejscem zaangażowania lub apatii¹. – aden argument nie może człowieka zniewalać do przyjęcia stanowiska pozytywistów, którzy uciekają się do sztucznie okrojonej formy życia, klasyfikując „egzystencjalne zaciekawienie” wyłącznie jako osobiste przeżycie, nieprzekazywalne i niezdolne do utworzenia jakiegokolwiek rzetelnej wiedzy. Zatem zawsze będziemy stawiać pytania, które wymykają się empirycznemu doświadczeniu i analitycznie zorientowanej pracy rozumu. Trzeba zgodzić się na to, że póki jesteśmy ludźmi, będziemy zdeterminowani kulturowo, by takie pytania stawiać i szukać na nie odpowiedzi, przy całej świadomości, że te wymykać się będą rygorom stawianym przez nauki ścisłe. Pytania i przeświadczenia metafizyczne wyrastają, jak powie Kołakowski, na odmiennym pniu kulturowym². Na nim rodzą się pytania o tzw. początkowość bezwzględna, o byt jako całość, o rzeczywistość, w której przemijalne, rodzące się i odchodzące fakty są zakotwiczone. W tej rzeczywistości każdy fakt daje się ująć w sensowną całość i nie jest on skazany na bezpowrotne odejście w niebyt³.

L. Kołakowski w punkcie wyjścia wprowadza do swych rozważań radykalne rozróżnienie pomiędzy „faktem” a „mitem”, pomiędzy językiem empirycznym a językiem mitologicznym. Każdy język odnosi się ściśle do rzeczywistości, którą chce wyrazić, zatem nie można uzgodnić ze sobą języka „o faktach” z językiem „poszukującym sensu”. Wiara w istnienie sensu, który organizuje w całość poszczególne fakty, jest niczym innym jak „opcją mityczną” i wykracza poza możliwości analitycznego zrozumienia. Wiara ta jest potrzebna dla ukonstytuowania się człowieka jako człowieka, istoty wolnej, zdolnej porządkować i organizować świat naturalny. Rzeczywistość mityczna pomaga przeciwdziałać bezlitosnemu rozpadaniu się świata faktów na zdarzenia o charakterze jednostkowym i jednorazowym. Powie Kołakowski, że bez zgody na istnienie mitu przygodność świata i człowieka stają się rozpaczliwe⁴. Jednym słowem, mit lokalizuje fakty empiryczne w niewarunkowym

¹ Por. L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego*, Warszawa 1966, s. 227.

² Por. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wrocław 1994, s. 7-8.

³ Por. tamże, s. 10-11.

⁴ Por. tamże, s. 49.

porządku⁵, jest podłożem, na którym „pojawia” się świat faktów jednostkowych, pozwala im zaistnieć, wzajem na siebie oddziaływać, a wreszcie zaniżyć. Mit nie jest ani prawdziwy, ani fałszywy, wymyka się możliwości sklasyfikowania, ale sam decyduje, co jest, a co nie jest prawdziwe⁶. Opowiedzenie się na rzecz mitu, wszelkie przeświadczenia o charakterze metafizycznym są wyborem o charakterze egzystencjalnym i są odniesione intencjonalnie do nieempirycznej rzeczywistości bezwarunkowej. Odniesienie to nie jest żadnym dowodem na istnienie mitu, a tylko dowodem potrzeby obecności tego, do czego są odniesione⁷.

2. MIT RELIGIJNY JAKO „PUNKT ODNIESIENIA” EGZYSTENCJI LUDZKIEJ

W rozważaniach Kołakowskiego poświęconych zagadnieniu religii niezwykle istotną rolę pełni problem wolności. Zauważmy, że wedle polskiego filozofa wolność to tyle co świadomość własnego bycia w świecie. Nie jest to jakiś rodzaj odejścia ze świata, przekroczenia go, coś w rodzaju ucieczki „w zaświaty”. Świadomość nie odkrywa własnej wolności w akcie transcendowania rzeczywistości empirycznej. Wolność zostaje raczej odkryta „w” świecie. Wola, chcenie samo, zostaje „wydarta” losowi, przy czym nie jest to akt, który byłby nienaturalną przerwą w ciągłości przyczynowej zdarzeń. Jest to raczej interwencja tego sprawstwa przyczynowego, które jest zarazem sprawstwem celowym, a więc działaniem natury, która samej sobie się uświadamia⁸. Wolnością możemy cieszyć się o tyle, o ile działanie nasze nie jest biernym poddaniem się warunkom zewnętrznym, lecz świadomym aktem podmiotu, który bierze przyszłość swoją i otaczającego go świata „we własne ręce”.

W aktach wolności odkrywamy świat mitu jako tę rzeczywistość, która poprzedza nasze własne bytowanie. W tym właśnie miejscu można mówić o fundamentalnym rozdarciu natury ludzkiej; z jednej strony porządek animalny rządzący się logiką myślenia o charakterze przyczynowo-skutkowym, z drugiej możliwość przekroczenia i opowiedzenie się za porządkiem mitycznym. Porządki te są radykalnie zwrócone przeciw sobie, niesprowadzalne do wspólnego mianownika⁹. Co więcej, synteza, a co za tym idzie, zalecenie natury ludzkiej jest mrzonką. „Nie mamy powodów, by wierzyć w syntezę ostateczną, która okaże pozorność tego skłócenia, jego tymczasowość. Nie mamy powodów, by dać się zwieść eschatologii dziejowej czy kosmicznej, obiecują-

⁵ Por. tamże, s. 8-11.

⁶ Por. tamże, s. 49.

⁷ Por. tamże, s. 7-8.

⁸ Por. L. Kołakowski, *Determinizm i odpowiedzialność*, w: tenże, *Pochwała niekonsekwencji*, Warszawa 1989, t. II, s. 90.

⁹ Por. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, dz. cyt., s. 150.

cej nam spełnienie graniczne historii, pojednanie nieodwracalne wszystkich energii czynnych w kulturze”¹⁰.

Poprzez fakt bycia wolnym człowieczeństwo przestaje być rozumiałe jako wyłącznie naturalny fakt, tłumaczony wedle tych reguł, które stosują nauki empiryczne. Gdyby przystać na takie twierdzenie, to należałoby z góry wyrazić zgodę na wyłącznie fragmentaryczne rozumienie człowieka i rezygnację w punkcie wyjścia z prób całościowego ujęcia. Człowiek powinien przyjąć do wiadomości fakt własnej wyjątkowości w świecie. Tłumacząc własną egzystencję i próbując rozumiejąco ogarnąć świat, musi wyrazić zgodę na następującą alternatywę: albo przez odniesienie do samego siebie tłumaczy naturę, a nie odwrotnie, albo winien szukać samoumiejscowienia poprzez relatywizację do przednaturalnej i przedhistorycznej realności mitu¹¹. Sytuacja opisana tu jako druga prowadzi nas wprost do rozważań na temat religii.

Pytanie, jakie staje przed nami, brzmi następująco: czy życie człowieka jest zbiorem kolejno zachodzących po sobie faktów, które „dzieją się” w danym momencie i w nim wyczerpują, czy też każdy fakt jest czymś więcej, a mianowicie oczekiwaniem na fakty jeszcze niespełnione, odsłonięciem pewnego rąbka perspektywy, ku której zmierza, perspektywy stanowiącej jego wyjaśnienie?¹²

Gdyby życie składało się wyłącznie z łańcucha zachodzących po sobie faktów, gdyby zostało włączone w przyczynowy bieg zdarzeń, nie można by mówić o wolności człowieka. Wolność, stanowiąc o wyjątkowości człowieka, gwarantuje mu zachowanie tożsamości pośród zmiennego świata natury. Na horyzoncie rozważań pojawia się coś, co enigmatycznie nazwiemy „punktem odniesienia”, względem którego człowiek odkrywa własną tożsamość. Chodzi tu, ukonkretniając, o zagadnienie samoumiejscowienia rzeczywistości względem mitu. Ze względu na co się ono dokonuje?

Trzeba odwołać się do badań z zakresu religiologii. Otóż ta dziedzina wiedzy pokazuje, że od pierwszych chwil pojawienia się człowieka na ziemi miał on poczucie odniesienia do rzeczywistości, która go przekracza i czyni zależnym od samej siebie. Owo „przecucie”, które towarzyszyło codzienności, poparte zostało badaniami z kręgu filozofii. Rzeczywistość ziemską sama przez się nie może siebie tłumaczyć i potrzebuje transcendentnego Absolutu podtrzymującego ją w istnieniu. U progu naszej ery ojcowie Kościoła dokonali aktu, w którym złączyli Absolut z Bogiem Biblii; Pierwszego Porzyciela z Ojcem zatroskanym o los świata¹³.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Por. tamże, s. 132.

¹² Por. L. Kołakowski, *Kapłan i błazen*, w: tenże, *Pochwała niekonsekwencji*, dz. cyt., t. II, s. 162.

¹³ Zagadnienie powinno być rozumiane w szerszym kontekście. Nie chodzi tylko o kwestię połączenia Boga filozofii z Bogiem religii chrześcijańskiej. Jest to wszak problem wzajemnego odniesienia filozofii i religii. Pojawił się on na horyzoncie rozważań w momencie, gdy chrześcijaństwo zaczęło zdobywać nowych wyznawców na terenach, gdzie niepodzielnie panowała „pogańska” filozofia. Panorama poglądów rozciąga się od Arystotelesa, który położył filozoficzny fundament dla pojęcia Boga, do św. Pawła, który stwierdza: *Mądrość tego świata jest głupstwem u Boga* (1 Kor 3,19).

Nie było to zwieńczenie gorączkowych prób poszukiwania punktu odniesienia dla egzystencji człowieka i świata, bo wnet człowiek sam zechciał stać się dla siebie wytłumaczeniem. Zaprzagnął wziąć „ster życia” we własne ręce i aktywnie przyczynić się do tworzenia ponadczasowych wartości, trwałych i doniosłych dla wszystkich pokoleń. Tak zmieniła się perspektywa egzystencji. Przestał nią być Bóg Absolut, a jego miejsce zajęła „Historia”, która poprzez aktywny wkład społeczeństw miałyby zmierzać do ostatecznego spełnienia. Człowiek wpadł jednak w tę właśnie pułapkę, od której próbował uciec. Historia bowiem, z empirycznego punktu widzenia, jest zamknięta w granicach zdarzeń. Nie zawiera żadnych racji, które mogłyby tłumaczyć istnienie człowieka, co więcej, nie stanowi żadnego wytłumaczenia dla świata. Wszelkie działania, które ignorują ten prosty fakt, są z góry skazane na niepowodzenie i stanowią tylko pozór przewyciężenia bolesnej świadomości, że życie codzienne jest udawką braku więzi pomiędzy poszczególnymi zdarzeniami. Każde ze zdarzeń jest pojedynczą sytuacją, która tyle ma wspólnego z inną, że może być do niej pod jakimś względem podobna. Jesteśmy w stanie wypracować co najwyżej pewne automatyzmy i przyzwyczajenia, czyniące nasze zachowania pozornie uporządkowanymi, składającymi się na to, co zwiemy „Historią”¹⁴.

Pojawia się problem, który Leszek Kołakowski nazwał fenomenem obojętności świata¹⁵. Otóż stwierdzamy, iż pewne zdarzenia po prostu „dzieją się” obok nas, możemy je co najwyżej zauważyć jako ich obserwatorzy. Zjawisko, o którym mowa, dotyka nas bezpośrednio. Obserwujemy je chociażby w doświadczeniu bólu fizycznego. Tutaj ciało, którym się jest, względem człowieka staje się obojętne, stacza się ono nań jako rzecz obca i nieznaną. Osoba niezdolna do uwolnienia się od poczucia tożsamości z własnym ciałem ma je przed sobą jako rzecz cudzą, niewrażliwą względem siebie. W bólu fizycznym doświadcza się poczucia różnicy między sobą samym a ciałem, którym się nie włada. Podobnie ma się rzecz w doświadczeniu umierania i śmierci osób bliskich. Stają się one względem człowieka obojętne, zatopione w miejscu, z którego demonstrują zupełny brak zainteresowania światem ludzi¹⁶. W antycypacji śmierci własnej człowiek lęka się nie tyle nicości, której nigdy nie jest w stanie sobie wyobrazić, co raczej obojętności świata, który organicznie nie może jego nieobecności zauważyć¹⁷.

Obojętność świata jawi się dla Leszka Kołakowskiego jako *quidditas*, czyli sama istota świata. Tragiczności tej wizji przydaje fakt, iż wszelkie próby afirmacji z otaczającą rzeczywistością wydają się z góry skazane na niepowodze-

¹⁴ Por. L. Kołakowski, *Rozumienie historyczne i zrozumienie zdarzenia historycznego*, w: tenże, *Kultura i fetysze*, Warszawa 1967, s. 230-237; por. L. Kołakowski, *Odpowiedzialność i historia*, w: tenże, *Pochwała niekonsekwencji*, dz. cyt., t. II, s. 61-62.

¹⁵ Por. L. Kołakowski, *Obojętność mitu*, dz. cyt., s. 79.

¹⁶ Por. tamże, s. 81-82.

¹⁷ Por. tamże, s. 82.

nie. Do prób tych Kołakowski zalicza między innymi technologiczne przywłaszczenie rzeczy, dzięki czemu stają się one nam posłuszne. Czynność ta jednak może być co najwyżej zagarnięciem świata w formie łupu, nie znosząc przy tym jego obojętności. Rzecz staje się nam posłuszna dzięki temu, że nic nie znaczy, że nie ma żadnego zastanego sensu, wcześniejszego od naszych projektów i zamierzeń. Podobnie żądza posiadania rzeczy nie przynosi oczekiwanych rezultatów. Pozwala tylko żywić złudzenie, iż doświadcza się intymnego kontaktu z tym, co posiadane, przez co ogarnia się to coś sobą i przenosi w pole osobowego istnienia, gdzie traci ona wymiar bycia rzeczą i zyskuje *quasi*-ludzkie zdolności. Jednak tą drogą więź z rzeczą odseparowuje nas od innych ludzi¹⁸. Zatem wszelkie próby zniesienia obojętności świata skazane są na niepowodzenie. Dzieje się tak, ponieważ fenomen ów jest ściśle skorelowany z przeżyciem samoidentyfikacji świadomości. Już w akcie poznania siebie zawiera się separacja wobec reszty bytu¹⁹.

W poczuciu osamotnienia w świecie rzeczy rodzi się pokusa rezygnacji z podejmowania prób pokonania obojętności świata. Dokonywać się ona może na dwa sposoby: poprzez akt samobójczy, tj. próbę zapewnienia sobie trwałej nieobecności w świecie, bądź też przez przyjęcie do wiadomości owego faktu. Jednak w tym przypadku samowiedza jest bądź zgodą na rozpacz, bądź próbą mistyfikacji, która liczy na rozwiązanie o charakterze częściowym tam, gdzie możliwe są tylko globalne lub żadne²⁰.

Zatrzymaliśmy się nieco dłużej nad tą częścią rozważań, gdyż miała ona ukazać w sposób dobitny problem osamotnienia człowieka w świecie oraz daremność wszelkich rozumowych wysiłków, które stanowiłyby jego rozwiązanie. Wobec takiej perspektywy nie pozostaje nic innego, jak dokonać wyboru: albo opowiemy się za mitem, który jako jedyny zdolny jest uleczyć chorobliwy stan naszej natury, albo wyrazimy zgodę na życie przypadkowe, które tak jak fakty empiryczne odchodzi w nicość²¹.

Z całości rozważań można wysnuć przeświadczenie, iż mit w rozumieniu Leszka Kołakowskiego utożsamia się w jakimś stopniu z rzeczywistością, którą człowiek wierzący nazywa Bogiem. Trudno powiedzieć, na ile jest to w pełni uzasadnione. Jednak mit, tak jak go tutaj ukazujemy, nasuwa nieodparcie skojarzenia z Bogiem filozofii, Pierwszą Przyczyną i Nieruchomym Poruszycielem. W sposób pewny powiedzieć można tyle, iż „mit” Kołakowskiego ma doniosłe znaczenie dla rozważań o Bogu. W ramach jego filozofii o Bogu religii można mówić o tyle, o ile przyjmiemy określoną perspektywę, jaką stanowią rozważania o micie.

W roku 1962 w eseju *Chrześcijańska filozofia historii* Leszek Kołakowski zawarł ważną myśl: „Jeżeli istnieje jeszcze forma, w jakiej kwestia istnienia Boga daje

¹⁸ Por. tamże, s. 84-85.

¹⁹ Por. tamże, s. 90.

²⁰ Por. tamże, s. 92.

²¹ Por. tamże, s. 93.

się w ogóle w sposób strawny postawić, to jest nią pytanie o stosowalność pojęcia sensu do procesów ludzkiej historii”²². Dotykamy tu problemu prawomocności historiozofii. Jest to jedyna dziedzina wiedzy, w ramach której można mówić o Bogu. W jednym ze swych późniejszych esejów, pt. *Czy człowiek historyczny odszedł z tego świata i czy mamy jego zgon oplakiwać?*, Kołakowski analizuje te postawy ludzkie, które doprowadziły do sytuacji, w których człowiek, wydając wyrok śmierci na Boga, postawił na Jego miejscu historię. Od tej pory miała się ona stać nowym solidnym fundamentem, zdolnym do odbudowania pojęcia sensu, oraz spoiwem łączącym fakty w jedną całość²³. *Homo historicus*, jak pisaliśmy już wyżej, to ten, który historię uczynił jedyną nosicielką i strażniczką wszystkich wartości. Miała ona wydawać sądy na temat dobra i zła, pełnić wręcz funkcje boskiego autorytetu. Jednak marzenia te okazały się chybione, gdyż jest ona niczym innym jak samą zmianą właśnie i z definicji niezdolna jest do wydawania tym podobnych sądów. Pominąć milczeniem ten fakt to stwierdzić, iż prawda jest historycznie względna, czyli przystać na wszystkie wynikające stąd konsekwencje, a więc stwierdzić, że nie ma prawdy w ogóle. Pytanie o prawdę zostaje w ten sposób unieważnione, a historycyzm, popadając w relatywizmy, pozostawia człowieka w rozterce, którą obiecywał zaspokoić. Ludzie wszak zawsze potrzebowali i będą potrzebować wiary w to, że świat można nie tylko opanować technicznie, ale i zrozumieć, ujmując całościowo. Potrzeba ta jest składową ludzkiego bytowania²⁴.

Ostateczna konkluzja rozważań brzmi następująco: jakiegokolwiek rozumiejące ogarnięcie świata jest możliwe wyłącznie jako praca mitotwórcza. Mit, do którego zwraca się człowiek, ma spełniać takie warunki, by był w stanie zaspokoić istotowe oczekiwania naszej natury, wykraczającej poza nicość i pustkę. Jeżeli tak pojmiemy mit, wówczas możemy go utożsamiać z Bogiem.

3. MIT RELIGIJNY A PROBLEM METAFIZYKI

W obliczu prób rozumnego ogarnięcia świata i zrozumienia własnej egzystencji staje przed człowiekiem zagadnienie metafizyki. Jest ona niczym innym, jak próbą odszukania w zmiennej rzeczywistości elementów stanowiących jej podstawę i ostateczną zasadę. Trudno nie przypomnieć, że jest ona radykalnie odmienną dziedziną wiedzy w porównaniu z naukami empirycznymi. Zamęt, jaki wniósł do tego tematu pozytywizm, jest wciąż dotkliwy. Chodzi nam jednak o problem inny. Nie tyle będzie on dotyczył samej natury metafizyki, ile raczej rozważań na temat tego obszaru człowieczeństwa, który

²² L. Kołakowski, *Chrześcijańska filozofia historii*, w: tenże, *Notatki o współczesnej kontroreformacji*, Warszawa 1962, s. 46.

²³ Por. L. Kołakowski, *Czy człowiek historyczny odszedł z tego świata i czy mamy jego zgon oplakiwać?*, „Puls” 48 (1991), s. 85-96.

²⁴ Por. tamże, s. 90-96.

jako owoc aktu wolności zwraca się bezpośrednio w kierunku mitu. W pierwszym rzędzie problem ten dotyczy właśnie metafizyki, dalej zaś religii.

Metafizyka to dla Leszka Kołakowskiego „poszukiwanie pewności i ostatecznej podstawy”²⁵ rzeczywistości. Pomimo iż pozytywizm chciał zdegradować owo poszukiwanie do miana pragnień urojonych, to jednak nie zdołał on wyjaśnić, jak wy tłumaczyć tę pretensję, od wieków obecną w ludzkim myśleniu. Skąd pochodzą roszczenia człowieka do odczytywania własnego losu w perspektywie realnej obecności tego, co konieczne, ponadczasowe i wszechogarniające? Pozytywizm, dając własną odpowiedź, doprowadził rozumowanie do zaskakujących wręcz wniosków. Skoro bowiem sprawności poznawcze człowieka dotyczą tylko umiejętności zapisu i rejestracji przeprowadzonego doświadczenia, dalej zaś kumulacji i przekazywania zebranych informacji, to istniejące pragnienie „wiedzy koniecznej” może być albo nostalgią za nieistniejącym „rajem epistemologicznym”, albo świadectwem, iż życie intelektualne człowieka jest wyrazem jego biologicznej dekadencji²⁶. Z pewnością nikt nie poprze drugiej tezy, zaś pierwsza niczego w gruncie rzeczy nie wyjaśnia, a źródło tego pragnienia wciąż pozostaje niezbadane, acz, i to jest ważne, obecne.

Wejście w świat metafizyki bierze się stąd, iż niemożliwością jest wyrugować z umysłu człowieka pragnienie prawdy, pragnienie tego, aby wiedzieć, co jest prawdziwe, bez żadnych założeń wstępnych, co jest wolne od naszego myślenia i postrzegania, od różnorodności dociekań empirycznych²⁷. Pragnienie to ma uleczyć doświadczenie kruchości i nicości istnienia, bowiem w momencie, gdy stwierdzamy, że zdarzają się nam błędy i złudzenia, w nieunikniony sposób nasuwa się pytanie o tę rzeczywistość, która nie może być nigdy złudzeniem, oraz o prawdę, co do której nie sposób się mylić²⁸. Akceptacja metafizyki jest już nieśmiałym wejściem na teren religii. Sięgamy po środki, które zdolne są ocalić świat i nas samych, uratować nas od umierania bez początku i bez końca, przechować przemijanie w wiecznej terażniejszości²⁹. W micie tym zostaje zawieszona następstwo chwili. Człowiek wyzwala się od własnej historyczności i dostępuje niejako boskiego „*nunc-stans*”, gdzie nie ma „przedtem” i „potem”, nie ma „wcześniej” i „później”, lecz wszystko „dzieje się teraz”³⁰. Doświadczenie to ma korzenie właśnie w potrzebie metafizyki, w której ukryta jest pamięć o niehistorycznym postrzeganiu świata, o protoinicjacji, która ukonstytuowała byt ludzki w jego wyjściu z przedludzkiej natury. Dociera ona do nas przez „sito” myśli dyskursywnej. Pamięć ta nigdy nie zaginie, jest bowiem pierwotnym doświadczeniem całej ludzkości³¹.

²⁵ Por. L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, Warszawa 1990, s. 23.

²⁶ Por. L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna...*, dz. cyt., s. 232-234.

²⁷ Por. L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, dz. cyt., s. 42-43.

²⁸ Por. tamże, s. 43.

²⁹ Por. tamże, s. 68.

³⁰ Por. L. Kołakowski, *Mircea Eliade – religia jako paraliż czasu*, w: tenże, *Pochwała niekonsekwencji*, dz. cyt., t. III, s. 29.

³¹ Por. tamże.

Mit religijny jest tym samym akceptacją własnego życia jako porażki. Akceptacja ta jest możliwa tylko pod warunkiem uznania sensu, który nie jest immanentny względem historii ludzkiej. Dotyczy on porządku sacrum, porządku transcendentni³².

Czy doszliśmy w ten sposób do zwieńczenia wysiłków, znajdując skuteczny środek leczniczy na schorzenia natury ludzkiej? Na pierwszy rzut oka może wydawać się, że tak. Tymczasem na horyzoncie rozważań pojawia się *Horror metaphysicus*.

Funkcje, jakie spełnia mit religijny, są dość łatwe do ukazania. Problem rozpoczyna się w momencie, gdy próbujemy go ogarnąć poznawczo. I tak postulat wyjściowy naszego rozumowania jest następujący: „Jeżeli świat jest czymś więcej niż samouniastwiająca się otchłanią, musi być coś, co istnieć musi, coś, czego nieistnienie byłoby zarówno logiczną, jak ontyczną sprzecznością”³³. Istnienie Absolutu jest więc konieczne nie tylko dlatego, że my, ludzie, nie możemy pojąć jego nieobecności w ramach logicznych reguł myślenia. Konieczność ta należy do jego wewnętrznej struktury. W zrozumieniu tej prawdy jesteśmy jednak zmuszeni stosować te narzędzia poznawcze, które należą do naszej natury. Klątwa „błędne koła” działa i tutaj. Rodzi się pokusa, by oświadczyć, że poszukiwania Absolutu są czynnością próżną, a sam Absolut mrzonką. Próby czynione w tym kierunku nie przyniosły jednak nigdy spodziewanych efektów. Pragnienie Absolutu, konieczność jego istnienia stanowią strukturalną część kultury, w której zanurzony jest człowiek i od której uwolnić się nie jest w stanie. Gdy jednak zaczyna mówić o Absolutcie, dochodzi do wniosku, że próby ufne go oddania się mu rodzą „horror”³⁴.

Jak można oddać się rzeczywistości, która z jednej strony jest czystą aktualnością, ostatecznym sensem wszystkiego, bytem beczasowym, samowystarczalnym, nieskończonym, a z drugiej powinna być zatroskaną o los i przyszłość człowieka? Jak pogodzić strukturalną jedność z wkroczeniem Boga w historię?

Na naszym myśleniu o Bogu zaciążyła myśl neoplatońska. Utożsamiała ona Jednię z Dobrem, przez co „tajemnica Absolutu”, miast się rozjaśnić, jeszcze bardziej się zaciemniła. Wszak Dobro nasuwa natychmiast skojarzenie z harmonią i pokojem, czyli doskonałym brakiem napięcia, a więc ostatecznym niezróżnicowaniem i bezruchem. Tak oto, gdy Dobro osiąga punkt zupełności, traci wszelkie poznawalne atrybuty dobroci. Ponieważ pozostaje w swej całkowitej jedności niewzruszone, wydaje się odcięte od wszelkiej innej rzeczywistości poza nią samą. Ć ycie, w tym sensie, w jakim zdolni jesteśmy je pojmować, wiąże się ze zróżnicowaniem i napięciem; zaś osiągnąć pokój

³² Por. L. Kołakowski, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, w: tenże, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1987, s. 173.

³³ Por. L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, dz. cyt., s. 41.

³⁴ Por. tamże, s. 40-48.

zupelny to osiągnąć brak życia³⁵. Dotykamy istotnego problemu dla rozważań o religii. Absolut, który w założeniu miał ocalić stworzenie przed rozpadem w nicłość, okazał się sam być nie-istnieniem, został zupełnie oddzielony od naszego sposobu rozumowania, przestał mieć jakiegokolwiek związek ze stworzeniem. Jednym słowem, jak powie Leszek Kołakowski: „jedno Nic wybawia drugie Nic od jego Nicości”³⁶.

Nie można utożsamiać tak rozumianego Absolutu z Bogiem, który „troszczy się” o los świata, dla którego czasoprzestrzenne uwarunkowania stanowią przedmiot refleksji. Możemy tylko żywić przeświadczenie, „że gdyby -być- nie było -do czegoś-, a świat pozbawiony sensu, to nie tylko nigdy nie zdołalibyśmy wyobrazić sobie, że jest inaczej, lecz nawet pomyśleć nie bylibyśmy w stanie tego właśnie, że -być- nie jest w istocie -do czegoś-, a świat pozbawiony sensu”³⁷.

Mit zapanował tym samym nad światem religii. Zarówno przedmiot aktu religijnego jest bowiem mitem, jak i sam ów akt jawi się jako „opcja mityczna”, której nie sposób uzasadnić. Religia może stanowić dla człowieka postulowany przezeń „punkt odniesienia”, w którym własną nicłość może on ocalić tylko o tyle, o ile rozważana jest ona jako składowa mitu.

4. PERCEPCJA MITU RELIGIJNEGO

Religia jest dla Leszka Kołakowskiego niezbywalną częścią składową kultury, jeżeli rozumiemy przez nią całokształt duchowego i materialnego dorobku ludzkości, jaki była ona zdolna wytworzyć w trakcie trwania historii. Na dorobek ten składa się zespół ujęć poszczególnych faktów egzystencjalnych, w tym ich rozumienie i wyrażenie w języku. W skład tak rozumianej kultury wchodzi systemy obowiązujących norm i wartości, zachowania oraz to, co dla nas jest ważne, a mianowicie wierzenia. Zdaniem Kołakowskiego, trwałym elementem natury ludzkiej, „wrzuconej” w świat empiryczny i usiłującej ogarnąć go rozumowo, jest odniesienie do transcendencji. Zachowania religijne, w których człowiek akceptuje Absolut jako jedyne spełnienie jego marzeń o przekroczeniu empirycznego „nic” świata, należą do „odwiecznego aspektu kultury”³⁸.

Pytamy więc o ten „moment” egzystencji ludzkiej, w którym człowiek zwraca się bezpośrednio ku Transcendencji, czy też, ujmując rzecz w kontekście naszych rozważań, ku mitowi religijnemu. Kluczową intuicję, którą zdaniem Kołakowskiego znajdujemy w postawie religijnej, można ująć w sformu-

³⁵ Por. tamże, s. 51-52.

³⁶ Tamże, s. 60.

³⁷ Tamże, s. 144.

³⁸ Por. tamże, s. 37.

mułowaniu „gdzie indziej”³⁹. Świadomość istnienia „gdzie indziej” zakłada, że jest takie miejsce, do którego jesteśmy w sposób trwały odniesieni i do którego przynależymy. Żyjąc w świecie empirycznym, żyjemy na „wygnaniu”. Kondycja człowieka to permanentne „bycie-nie-tu”⁴⁰.

Poprzez negację autonomii porządku empirycznego Kołakowski dochodzi do wniosku, iż jego niedoskonałość uchodzić musi za element należący do samej istoty tegoż porządku. Rodzi się stąd wniosek, że rzeczywistość profanum, która utożsamia się z tym, co rozumiemy tutaj przez świat empiryczny, może być określona w opozycji do sacrum, a więc tego, co w swej istocie zawiera wszelką doskonałość⁴¹. A skoro dotarliśmy, razem z Leszkiem Kołakowskim, do odkrycia specyficznego powiązania pojęć profanum – sacrum, czy też, mówiąc inaczej: świata empirycznego – mitu, to trzeba podkreślić z naciskiem, iż tu właśnie rodzić się musi ów „ruch” ku Transcendencji, stojący u podstaw aktu religijnego.

Opozycja między pojęciami profanum i sacrum nie wynika ze związków logicznych, a raczej z doświadczenia „historii ducha ludzkiego”. Patrząc na nią, można dojść do wniosku, że odseparowanie profanum od przynależności do sacrum wynika właśnie z racji kulturowych. Czynność ta w swych zamierzeniach była ucieczką od tego, co krępuje i zniewala ludzkie zdolności. Te wydawały się w swej ekspansji nieograniczone. Przeświadczenie to okazało się jednak złudzeniem.

Świadomość „bycia-nie-tu” rodzi się również w wyniku konfrontacji „ja” ze światem wartości. Przytoczmy zdanie Leszka Kołakowskiego: „Tylko w religijnej percepcji świata roszczenia do prawomocności jakichkolwiek kodeksów albo systemów wartości dają się ugruntować. W innym wypadku są one arbitralne”⁴². Przypomina się ważny esej Kołakowskiego *Kapłan i błazen*⁴³. Kapłan, jako obrońca tradycji i konserwatysta, oceniony został jednoznacznie negatywnie. Tymczasem ewolucja myśli Kołakowskiego doprowadziła go do zauważenia i zaakcentowania jego ważnej roli. „Kapłaństwo” stało się środkiem prowadzącym do „usensowienia” rzeczywistości doświadczalnej zmysłowo oraz przypisania faktom ich „wartościowego” znaczenia.

Co można powiedzieć na temat percepcji mitu religijnego, skoro została ona skażona nowożytnym racjonalizmem? Próby odmitologizowania religii są jej unicestwieniem. Doświadczenie ludzkości, do którego ta doszła przez wieki, jest następujące: mit jest tym systemem, w którym każdy szczegół jest ważny i święty⁴⁴. Cywilizacja współczesna doświadczyła zaś wszystkich niszczycielskich wyników tak zwanej sekularyzacji kultury zachodniej. Świat stał

³⁹ Por. tamże, s. 38.

⁴⁰ Por. tamże.

⁴¹ Por. L. Kołakowski, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, dz. cyt., s. 172.

⁴² L. Kołakowski, *Mala Etyka*, w: tenże, *Czy diabeł może być zbawiony* ..., dz. cyt., s. 117.

⁴³ L. Kołakowski, *Kapłan i błazen*, dz. cyt., t. II, s. 161-180.

⁴⁴ Por. L. Kołakowski, *Śmierć bogów*, w: tenże, *Pochwała niekonsekwencji*, dz. cyt., t. II, s. 106.

się smutną areną, z której wyrzucono jej głównego bohatera; zapomniał o Bogu, a tym samym stracił możliwość odróżnienia dobra od zła, życie osobowe zostało pozbawione sensu i popadło w nihilizm⁴⁵. Dochodzimy zatem do zasadniczego stwierdzenia, iż człowiek nie może stanowić sam dla siebie dostatecznego wytłumaczenia. Pytanie o pochodzenie, sens życia i możliwość egzystencji po śmierci znajduje swą odpowiedź właśnie w tym, co Kołakowski nazwał byciem „gdzie-indziej”. Przeświadczenie to jest owocem wielowiekowych poszukiwań i stanowi trwały element ludzkiej konstytucji. Człowiek to istota na trwałe odniesiona do Transcendencji. Przekreślając ów fakt, przekreśla on samego siebie oraz środowisko, w jakim przyszło mu żyć.

Zauważmy jeszcze, że człowiek żyjący w określonej kulturze, osadzonej zawsze w micie, musi dostrzec również wyjątkową rolę tradycji chrześcijańskiej. Nikomu bowiem, kto uważa się za człowieka włączonego we współczesną cywilizację, nie może być ono obojętne⁴⁶. Znaczenie chrześcijaństwa Leszek Kołakowski podkreśla od lat. Ważny jest tu esej, który swego czasu wywołał w Polsce ostre dyskusje, zatytułowany *Jezus Chrystus prorok i reformator*⁴⁷. Doniosłość i oryginalność twórcy chrześcijaństwa wynikała nie tylko z tego, że był Bogiem, ale również z tego, że udzielił istotnych wskazówek, które okazały się swoistą nowością w kulturze. Chodzi tu o takie wartości jak zniesienie prawa na rzecz miłości, perspektywa zniesienia przemocy w stosunkach międzyludzkich, zauważenie tych wartości, których nie można sprowadzić do potrzeb fizycznych, zniesienie idei klasy ludzi „wybranych”, wreszcie dostrzeżenie ułomności świata doczesnego⁴⁸. Oczywiście, wszystkie te opisy pozbawione są treści religijnej, a tej w pełni usunąć nie sposób. W dwóch wymiarach, religijnym i wartościowym, chrześcijaństwo ma szansę przetrwać, jeżeli chce jeszcze odgrywać jakąś rolę w świecie. Rysu tego nie może się wyzbyć nawet w obliczu zacieklej ataków racjonalizmu typu oświeceniowego⁴⁹.

W całej tej kwestii Kołakowskiemu można postawić zarzut, iż z jednej strony ukazuje on mit jako korzeń wszelkich wartości, z drugiej zaś jako jego składową. Problem ten może zostać jednak wyjaśniony za pomocą szczegółowej analizy pism polskiego filozofa. Otóż mit jako rzeczywistość przekraczająca i wyprzedzająca w istnieniu świat empiryczny, ma większy zakres niż mit w sensie religijnym. Rozróżnienie to ma podstawy nie tylko w zasygnalizowanych tu analizach, ale również w całej ewolucji myśli Leszka Kołakowskiego. Wszak najpierw mówił on o „obecności mitu”, zaś potem czynił rozważania o tym, jakie konsekwencje ma stwierdzenie, iż „Boga nie ma”. „Anonimowy” mit stoi u podstaw wszelkich rozważań o świecie. Mit religijny stanowi nie-

⁴⁵ Por. L. Kołakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 203.

⁴⁶ Por. L. Kołakowski, *Erazm i jego Bóg*, w: tenże, *Pochwała niekonsekwencji*, dz. cyt., t. I, s. 20.

⁴⁷ L. Kołakowski, *Jezus Chrystus – prorok i reformator*, w: tenże, *Pochwała niekonsekwencji*, dz. cyt., t. I, s. 1-12.

⁴⁸ Por. tamże, s. 7-17.

⁴⁹ Por. L. Kołakowski, *Iluzje demitologizacji*, „Res Publica” 9 (1988), s. 39.

zbywalny element kultury ogólnoludzkiej. To właśnie dlatego wszelkie rozważania o religii Kołakowski prowadzi w perspektywie „kulturowej”.

Sam fakt trwałej obecności religii w kulturze nie pociąga za sobą automatycznie konieczności respektowania tegoż zjawiska przez cywilizację. Świat, co zauważyliśmy, zaprzepaścił bowiem swoje religijne dziedzictwo, a jego miejsce zajęły karykatury racjonalności⁵⁰. Kołakowski dostrzega jednak pewne oznaki skłaniające do optymizmu. W momencie gdy historia przestała być źródłem sensu, można żywić nadzieję, iż człowiek ponownie odkryje swe religijne korzenie i w nich odnajdzie środek do przezwyciężenia zamętu i niepewności⁵¹. Odepchnięcie sacrum jest jednocześnie odepchnięciem granic, które określają człowieka. Utopia, wedle której możliwość samodoskonalenia jest nieskończona, wydaje się niczym innym jak najskuteczniejszą drogą do unicestwienia ludzkości⁵². Sacrum zdolne jest też uleczyć inną utopię. Oświecenie przyzwyczyło człowieka do myśli, iż technika zdolna jest rozwiązać wszystkie trudności trapiące człowieka. Zawsze jednak istnieć będą problemy, których żadna technika nie usunie. W związku z tym u Kołakowskiego pojawia się ascetyczne wręcz wezwanie do metanoi, czyli duchowego nawrócenia⁵³.

Konkludując: w życiu nie sposób uciec od rzeczywistości Absolutu, chyba że dokona się tego w imię samooszustwa. Próby ucieczki od mitu są wznośzeniem budowli pozbawionej fundamentu. Musi być tak, że pragnienie sacrum obejmuje i przekracza czysto ludzkie aspiracje; „kapłaństwo” winno być przeciwwagą dla „błażeństwa”. W przeciwnym razie nic nie jest w stanie uratować naszej podupadającej cywilizacji⁵⁴.

Szczególnej mocy nabierają w tym świetle apele, jakie zgłasza Leszek Kołakowski pod adresem chrześcijaństwa o wierność własnym korzeniom. Zauważa on niepokojące zjawisko. Chrześcijaństwo, jego zdaniem, odchodzi od tradycji gnostyckiej, manichejskiej i neoplatońskiej, przemilcza fakt grzechu, skażenia ludzkiej natury i realności zła. Wraz z filozofią Teilharda de Chardina staje się wiarą w uświęcenie wszelkiego bytu jako boskiej odrośli. Dzieje się tak, ponieważ boi się ono ciosów, jakie zadała religii krytyka oświeceniowa⁵⁵. Takie chrześcijaństwo, taka religia, która przeczy samej sobie i degraduje swój status transcendentowania empirii, nie ma dla Leszka Kołakowskiego żadnej przyszłości⁵⁶.

⁵⁰ Por. tamże, s. 39-40.

⁵¹ Por. L. Kołakowski, *Czy człowiek historyczny odszedł z tego świata...*, dz. cyt., s. 96.

⁵² Por. L. Kołakowski, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, dz. cyt., s. 173.

⁵³ Por. *Interview avec Leszek Kolakowski*, w: B. Piwowarczyk, *Czytając Kołakowskiego*, „Aletheia” 1 (1987), s. 178.

⁵⁴ Por. L. Kołakowski, *Kapłan i błazen*, dz. cyt., s. 179.

⁵⁵ Por. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, dz. cyt., s. 101-102.

⁵⁶ Pojawia się tutaj ciekawy problem. Czy w świetle przytoczonych słów Kołakowskiego można powiedzieć, iż jest on człowiekiem wierzącym? Czy opowiedział się jednoznacznie za taką właśnie postawą życiową? Chodzi tu o postawę czynnego zaangażowania w religię, a nie tylko przyznania jej prawa do

5. WIARA A ROZUM W ODNIESIENIU DO MITU RELIGIJNEGO

Świat mitu jawi się jako zasadniczo różny od rzeczywistości doświadczanej zmysłowo. W pracy *Jeśli Boga nie ma* Leszek Kołakowski daje obszernie wyjaśnienie podstaw tego rozróżnienia. Czyni to w oparciu o analizę języka religijnego⁵⁷. Jego zdaniem, dziedzina sacrum posiada swoisty rodzaj percepcji, w którym poznawcze i moralne akty są ze sobą sprzężone tak, że nie sposób ich rozdzielić. ˗ adnego sformułowania religijnego nie da się zrozumieć, jeżeli nie jest ono odniesione do całego obszaru mitycznego, i żaden akt nie jest sensowny, jeśli nie pociąga za sobą zobowiązania. Tak oto religia jawi się nie jako zbiór twierdzeń, lecz jako jeden akt kultu. Mit można „zrozumieć” tylko wtedy, gdy uczestniczy się bezpośrednio w religijnej wspólnotie wyznawców⁵⁸. Człowiek, który dokonuje aktu wiary, zmierza bezpośrednio do tego, co w potocznym sensie słowa „zrozumieć” jest właśnie nie-zrozumiałe. Wiara jest tym aktem, w którym on poszukuje oparcia w rzeczywistości mającej cechy Absolutu, a więc tej, która dzięki swoim właściwościom wszystko inne czyni sensownym i zrozumiałym, sama nie wymagając wyjaśnienia⁵⁹.

Wiara jest głównie aktem zaufania i bez niego próżne są jakiekolwiek spekulatywne rozumowania. Jest to akt moralny, a nie intelektualny, bowiem wyłamuje się on z rygorów procedury logicznej⁶⁰. Człowiek wierzący łączy się z mitem religijnym – Bogiem – w specyficzny dla tego aktu sposób. Przyjmuje go jako tego, który objawia swoją obecność w masie szczegółów i przypadków, a kontaktu tego nie są w stanie obalić nawet najbardziej radykalne testy nauk empirycznych⁶¹. Racjonalizm mógłby ogłosić nawet najobszerniejsze dzieło, w którym chciałby ukazać wiarę oraz jej przedmiot – Boga, jako absurd, jednak i tak nie zachwiałby przekonani człowieka wierzącego. Wszystko to sprawia, iż akt wiary czyni człowieka opornym na jawiącą się przed nim ponurą wizję świata faktów odchodzących w nicość⁶².

Wymieńmy więc jeszcze raz te elementy, które składają się na specyfikę aktu wiary i pozwalają podać jej *quasi*-definicję. Wiara jest poczuciem uczestnictwa w micie, na bazie zaufania, z którego wynika bezpośrednio wezwanie

istnienia. Trudno podać jednoznacznie brzmiącą odpowiedź. I z pewnością należy ją pozostawić samemu zainteresowanemu. Tym zaś, którzy biorą udział w dyskusjach na temat jego filozofii i odpowiadają na to pytanie negatywnie, posądzając go o agnostycyzm, wypada zadedykować taki oto passus: „Coś jest niepokojąco beznadziejnego u intelektualistów, którzy sami nie mają żadnych lojalności religijnych czy wiary, a podkreślają niezastąpioną, wychowawczą i moralną rolę religii w świecie oraz oplakują jej kruchość, której sami wybitnie dają świadectwo. Nie ganię ich za to, że są niereligijni, ani za to, że mówią o kluczowych wartościach doświadczeń religijnych, nie mogą tylko przekonać się, że ich praca może sprzyjać zmianom, które uważają za pożądane, żeby bowiem wiarę krzewić, potrzebna jest wiara, a nie zaś intelektualne zapewnienia o społecznej użyteczności wiary” (L. Kołakowski, *Cjwilizacja na ławie oskarżonych*, dz. cyt., s. 207).

⁵⁷ Por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, Kraków 1988, s. 175-225.

⁵⁸ Por. tamże, s. 190-192.

⁵⁹ Por. L. Kołakowski, *Kapłan i błazen*, dz. cyt., s. 165.

⁶⁰ Por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, dz. cyt., s. 30-31.

⁶¹ Por. tamże, s. 47.

⁶² Por. tamże, s. 34-35.

do działania. Wciąż jednak trzeba mieć na uwadze, że specyfika użytych tu pojęć czyni ją pozbawioną sensu dla racjonalisty. Aktu wiary nie da się ująć w sformułowaniu, trzeba w nim po prostu wziąć udział.

Inaczej ma się rzecz, gdy chcemy mówić o czynnościach wykonywanych przez rozum. Racjonalista obserwuje fakty, zestawia je i wyciąga wnioski. Dalej, ogarnia poznawczo całość rzeczywistości i stara się wydobyć z niej zasady o charakterze ogólnym. W tym właśnie przypadku rozum staje w obliczu spraw „wiecznych”, znajdujących się poza horyzontem zmysłów. Wobec tej perspektywy Kołakowski nakreśla jego zadania. Ma się on zdobyć na dystans wobec samego siebie i określić granice własnych kompetencji. „Wielkość człowieka określa się przez rozum, ale rozum własną wielkość ustanawia wtedy, gdy ogłosi i uzna własną znikomość”⁶³, i dalej: Każda poszczególna granica jest przekraczalna, ale nieprzekraczalne jest istnienie granicy”⁶⁴. Poza granicą rozumu jest tylko ufne zawierzenie mitowi.

Prawdziwy problem rozpoczyna się wtedy, gdy granica zostaje przekroczona. I rzeczywiście historia zna takie momenty, w których rozum ogłaszał się jako jedyny prawodawca sensu. Impuls dla tego rodzaju pokusy dał, zdaniem Kołakowskiego, Kartezjusz. Racjonalizm powstał i zwyciężył jako przeświadczenie, iż prawomocność naszego myślenia wyznaczają kryteria stosowane w procedurach naukowych. Tym samym trudno mówić, że zdanie jest prawdziwe tylko dlatego, że wierzono w nie przez dłuższy nawet czas, czy też dlatego, że zostało ogłoszone przez mędrca. Zdanie może być uznane za prawdziwe tylko wtedy, gdy podpada pod osąd matematyczny lub empiryczny⁶⁵.

Gdzie szukać podstaw tej ekspansji rozumu? Otóż jest ona wyrazem pragnienia człowieka, by mógł zapanować nad światem. Gdy pragnienie to stało się wartością najwyższą, dziedzictwo religijne ludzkości straciło moc przekonującą i zatraciło sens. Wypchnięcie sensu ze świata religii nie wynikało więc z samej nauki czy też ukrytej niemożności pogodzenia jej z wiarą, ale z ludzkiej preferencji określonej hierarchii wartości, która przyznaje pierwszeństwo działalności zmysłowej jako tej, która zmierza wprost do zdobycia pełni panowania nad otaczającą przyrodą. Mówiąc krótko: stwierdzono autorytatywnie, że na nauce można polegać, bowiem oferuje ona sprawdzalne rezultaty, czego nie może zapewnić religia⁶⁶.

Z postawą taką wiąże się następujący sposób rozumowania: człowiek nie może oddawać czci niczemu, póki nie zrozumie, czym to coś jest. Rozumie się zaś coś tylko o tyle, o ile ujmie się to w kategorii odpowiadające kryteriom empirycznym.

⁶³ L. Kołakowski, *Banal Pascala*, w: tenże, *Pochwała niekonsekwencji*, dz. cyt., t. I, s. 116.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Por. L. Kołakowski, *Czy człowiek historyczny odszedł z tego świata...*, dz. cyt., s. 87.

⁶⁶ Por. L. Kołakowski, *Iluzje demitologizacji*, dz. cyt., s. 34.

Racjonalista, jak zauważa Leszek Kołakowski, dając taką interpretację własnych przekonań, nie dostrzega, że za słowami kryje się określona ideologia filozoficzna, której głównym celem jest dobranie takich argumentów, by te wykluczyły spośród wypowiedzi sensownych zdania religijne. Znaczenie słów „racjonalne” czy „nieracjonalne” zależy od tego, jaką treść wiąże się z ideą *ratio*, a to jest już sprawą założeń filozoficznych⁶⁷. Nie ma zatem żadnych powszechnie obowiązujących kryteriów sensowności ani powodów, by to, co sensowne, utożsamiać z tym, co empiryczne w rozumieniu nauk⁶⁸.

Pokonanie owej nieprzekraczalnej dla rozumu granicy nigdy nie wykorzeniło tradycji religijnej ze świadomości człowieka. Konflikt między wiarą a rozumem rodzi się jako rezultat przekroczenia przez rozum własnych kompetencji. Wzajemny antagonizm jest więc zawarty nie tyle w samej strukturze aktu wiary czy też w czynnościach spełnianych przez rozum, ile raczej w obszarze patologii i nadużyć. Zasadnicze przesłanie, jakie usiłuje zawrzeć Kołakowski w swych rozważaniach, to apel o wzajemne uszanowanie naturalnych granic tak przez rozum, jak przez wiarę. Przekroczenie ich stanowi objaw niedojrzałości i zatury właściwego patrzenia na samego siebie. Stosując zasady logiki, nie napotkamy na ślady Boga, ale i odwrotnie: przeświadczenie o Jego nieistnieniu jest doskonale odporne na logiczne dywagacje. Niestety, historia uczy nas, że nasza chęć panowania nad światem i potrzeba trwania w świecie sensownym raczej ograniczały się, niż dążyły do harmonijnego współżycia.

Jak więc streścić właściwie stosunek wiary i rozumu? Oddajmy znów głos Leszkowi Kołakowskiemu: „Przekroczenie rygorów filozofii jest wiarą, filozofia jednak, jako myślenie o kulturze, ma powierzona troskę o zbadanie sensu każdej wiary. W granicach swoich rygorów filozofia nie może przyjąć wiary, nie wyklucza jednakże przypuszczenia, iż wiara jest nieodzowną częścią owocowania kultury”⁶⁹. Myśl tę kontynuuje dalej i twierdzi, że dociekania filozoficzne nikogo do wiary nie skłonią, chyba że będą służyć jako przyczyna okazjonalna, a nie sprawcza⁷⁰.

Czy może zatem dziwić głos Leszka Kołakowskiego, jaki zabrał przed laty w dyskusji organizowanej przez miesięcznik „Znak”, w której przyznał, że darzy sympatią taką filozofię katolicką, która w sposób jawny afirmuje własną „irracjonalność”, to znaczy uznaje za własne słowa św. Pawła: *Czyż nie uczynił Bóg głupstwem mądrości świata? Skoro bowiem świat przez mądrość nie poznał Boga w mądrości Bożej, spodobało się Bogu przez głupstwo głoszenia słowa zbawić wierzących* (1 Kor 1,20-21)⁷¹?

⁶⁷ Por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, dz. cyt., s. 185.

⁶⁸ Por. tamże, s. 177.

⁶⁹ Por. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, dz. cyt., s. 22.

⁷⁰ Por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, dz. cyt., s. 54.

⁷¹ Por. L. Kołakowski, *Głos w dyskusji o filozofii katolickiej*, w: tenże, *Notatki o współczesnej kontrreformacji*, dz. cyt., s. 96-97.

6. MIT RELIGIJNY JAKO AKT WIARY

Człowiek wierzący i racjonalista nie są wcale skazani na wzajemne niezrozumienie i toczenie sporów. Póki każdy z nich pozostaje w granicach własnych kompetencji, głoszone twierdzenia są do przyjęcia. Ciekawe jest jednak to, że rozprawy Leszka Kołakowskiego, nie zarzucając powyższych założeń, z zadziwiającą konsekwencją ukazują moc antagonizmów wiary i rozumu. Jawią się one jako radykalnie odmienne i skłócone. Wierzący i racjonalista są przedstawiani w opozycji i trudno doszukać się między nimi dążenia do wzajemnego porozumienia. Dlaczego z takim upodobaniem zaostrza Kołakowski konflikty, jakby pomniejszając możliwość istnienia rozwiązań pośrednich?

Spróbujmy odnaleźć odpowiedź. Nie ma sposobu, aby wierzący zdolny był przekonać racjonalistę do przekonań, jakie żywi, i odwrotnie. Ich epistemologiczne rozwiązania są niesprowadzalne do wspólnego mianownika. Kryterium prawomocności sądów można uzyskać tylko z równoczesną zgodą na popadnięcie w „błąd koła”. Aby wyjść z tego impasu, trzeba nam stanąć wprost przed odwiecznym problemem filozofii: jakie są możliwe podstawy wszelkich roszczeń do prawdy? Według Leszka Kołakowskiego, absolut epistemologiczny jest nieosiągalny. Uwikłani jesteśmy w prawdy zaledwie częściowe, one jednak nie mogą gwarantować doskonałej pewności⁷². Ale powtórzmy nasze pytanie. Dlaczego usilne, tkwiące w naturze ludzkiej zdążanie do prawdy odbywać się ma w klimacie sporu, a nie współpracy? Skoro Kołakowski pisze, że nie ma prawdy częściowej, jeżeli ta nie jest zakorzeniona w Prawdzie wszechobejmującej, a to stawia nas wobec alternatywy: albo Bóg, albo nihilizm poznawczy⁷³, to dlaczego zamiast stać się krzewicielem rozwiązań, raczej je uniemożliwia?

Czy brak opcji nie jest w tym przypadku opowiedzeniem się i propozycją określonej opcji? Skazani jesteśmy na domysły. Wobec faktu, iż nie można nikogo przekonać do istnienia mitu, wobec faktu, że kultura nasza żyje wartościami religijnymi, pomimo iż wszystko zdaje się niweczyć to przeświadczenie, wobec faktu, iż nie ma innego wyjścia, jak zgodzić się na to, że świat nasz złożony jest z masy przypadków i czynność nadająca im sens możliwa jest o tyle, o ile jest czynnością mityczną – stajemy przed granicą, której przekroczenie jest niemożliwe, chyba że zgodzimy się na egzystencję o charakterze patologicznym. Za tą granicą pozostaje już tylko i wyłącznie akt wiary, że jest tak właśnie, jak byśmy tego chcieli i jak nam się zdaje. Trzeba nam jednak zamilknąć i tylko uwierzyć, że „rzeczywiste jest to, czego ludzie rzeczywiście pragną”⁷⁴.

⁷² Por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, dz. cyt.

⁷³ Por. tamże, s. 94.

⁷⁴ Tamże, s. 249.